

הלכות הרי"ף כפשוטן

מסכת שבת

יצחק הראל

זיו-שלמה אלימלך

האיור לכריכה

כנה-אמונה שכטר

עיצוב הכריכה

נר לנשמות

אבי מורי, ר' שלמה ב"ר דוד וחנה אסתר ז"ל
עניו וצדיק, תם וישר, ירא אלהים וירא חטא

אמי מורתי, מרת זיסל אודל בת ר' יצחק ז"ל וביילא הי"ד
אוד מַצֵּל מַאֲשׁ
ממנה למדנו כנות ואמת, מסירות וגבורה, ואהבת האדם

אבי אמי, ר' יצחק ב"ר יוסף זאב ז"ל
עֲנוּתָן וּשְׁפֵל בְּרָךְ
שָׁף וְעָאֵל, שָׁף וּנְפָק
וּגְרַס בְּאוֹרֵי תֵּא תְּדִירָא
וְלֹא הֶחֱזִיק טִיבוֹתָא לְנַפְשִׁיהָ

מבוא

בספר הנוכחי מובאים הַלְכוֹת הרי"ף למסכת שבת, ופירושו לאותן הלכות. צוות בראשותו של ד"ר עזרא שבט ערך מהדורה מדעית של הַלְכוֹת הרי"ף, והיא זמינה ב'ספריית על התורה' (<https://library.alhatorah.org>). במהדורת ד"ר שבט קיימת הפרדה בין שני 'רבדים' בנוסח הַלְכוֹת הרי"ף. הרובד הראשון מיוסד על כתבי יד ומקורות הקרובים יותר לזמנו ומקומו של הרי"ף, והרובד הזה קרוב לשקף את הנוסח המקורי שיצא מתחת ידו של הרי"ף. הרובד השני הורכב על הרובד הראשון, והוא מיוסד על מקורות מאוחרים ורחוקים יותר מזמנו ומקומו של הרי"ף. בספר הנוכחי כללנו בעיקר נוסחאות השייכות לרובד הראשון. ובכל מקום בו ישנם חילופי נוסחאות ברובד הראשון עצמו, אם ההבדל נראה סגנוני, בחרנו בנוסח היותר קצר, או היותר בהיר וברור. ואם ההבדל הוא בתוכן, אזי אם אחת הנוסחאות נראית משובשת, דחינו אותה מפני חברתה. ואם לא נראה שיבוש באף אחת מהנוסחאות השונות בחרנו באחת מהן, ובחלק מהמקומות הערנו פְּרוּשׁ על קיומן של נוסחאות אחרות. תודתי נתונה לד"ר עזרא שבט על האפשרות להשתמש במהדורתו.

בעת לימוד הַלְכוֹת הרי"ף, ובעת כתיבת הפירוש, ניסינו להיות עם הרי"ף עצמו, בזמנו ובמקומו, וְלַחְוֹת מעין נוכחות איתו, בביתו ובבית מדרשו. הרי"ף הביא בספרו אמירות ושמועות מהתלמודים ומספרות הַתְּנַאִים וכן פירושים ופסקי הלכה של רבותיו הגאונים, ועל כל אלה הוסיף דברים משלו. בעיוננו ניסינו להבין את ספר ההלכות של הרי"ף מתוכו, מתוך כל מה שהובא ונאמר בספרו. שֵׁם הספר: 'הַלְכוֹת הרי"ף כפשוטן', משקף את הַנְּסִיּוֹן להתקרב להבנת ספר ההלכות מתוכו, תוך הצעת פירושים העשויים להלום את הנאמר בו.

במה דברים אמורים? בפירושים שהצענו לַתְּכַנִּי ההלכה בספרו של הרי"ף. ויש בספרו גם תכני אגדה, והפירושים שהצענו לאותם תכנים משקפים דרכי עיון והבנה הנוגעים לספרות חז"ל באופן כללי, ולא דווקא לספרו של הרי"ף.

בתלמוד הבבלי מובאות שמועות רבות בעניני הלכה, ולפעמים נראים הדברים שקיימת סתירה בין שמועה מסוימת לשמועה אחרת. ביחס לַסְּתִירוֹת כאלה מצאנו בקרב מפרשי התלמוד שתי גישות. הגישה האחת מבקשת לַיִשֵּׁב את הסתירות בדרך עיונית, ולשם כך היא נדרשת פעמים רבות להצעת פירושים שאינם מתישבים היטב עם פשוטן של השמועות הנראות כסותרות. לעומתה מותירה הגישה השניה את הסתירה בין השמועות בְּעֵינָה, וממילא אין היא נדרשת לפירושים שאינם מתישבים עם פשטי השמועות הסותרות. בהמשך לכך נבדלות שתי הגישות זו מזו אף לענין

פסיקת ההלכה למעשה. לפי הגישה הראשונה, כל אחת מהשמועות הנראות כסותרות תבוא לידי ביטוי במידה זו או אחרת בפסיקת ההלכה. לעומת זאת, לפי הגישה השנייה, אחת מהשמועות הסותרות תבוא לידי ביטוי בפסיקת ההלכה באופן מלא, וחברתה תידחה מההלכה למעשה. הגישה הראשונה רווחת ביותר בדברי רבותינו בעלי התוספות, והגישה השנייה מצויה לא מעט בדברי הרי"ף. מאליו ברור כי ה'מרחב ההלכתי' המתקם ונבנה מתוך דרך לימודו של הרי"ף הינו פחות מורכב ומסועף מה'מרחב ההלכתי' המתקם ונבנה מתוך דרך לימודם של רבותינו בעלי התוספות.

הפירושים לְתִקְנֵי ההלכה שבספרו של הרי"ף מובאים כאן לעיונם, הביקורת, של לומדי התורה. מכלל הנאמר לעיל אתה למד שכל פירוש שהצענו עשוי ואמור להתאים לְתִקְנֵי הכתובים בספרו של הרי"ף, ולהם בלבד. הפירושים שהצענו אינם אמורים בהכרח להתאים לְתִקְנֵי הלכתיים שלא בא זְכָרָם בספרו של הרי"ף, בין אם אותם תכנים מובאים בְּשִׁמוּעוֹת בתלמוד ובין אם הם התחדשו על ידי מפרשי התלמוד. אשר על כן, אם ימצא הלומד פירוש חלופי לפירוש מסוים שהצענו, או אם ימצא הלומד כי פירוש מסוים שהצענו עומד בסתירה לתוכן הלכתי כל שהוא שהרי"ף לא הביאו בספרו, אזי לא בהכרח יהא בכך משום פירכא לאותו פירוש שהצענו. ברם, אם ימצא הלומד כי פירוש מסוים שהצענו אינו עשוי להלום את הנאמר בספרו של הרי"ף, אזי יהא בכך משום פירכא לאותו פירוש. ואם ימצא מי מהלומדים פירכא כזו (או כל טעות אחרת, מכל סוג שהוא), אשמח לדעת על כך.

בספרו של הרי"ף למסכת שבת באים לידי ביטוי מספר דרכי עיון בתלמוד ובפסיקת ההלכה. צרפנו לְסִפְרָא נספח בשם 'דרכי עיון ופסיקה של הרי"ף', ורשמנו בו הפניות לאותם מקורות ברי"ף בהם באו לידי ביטוי דרכי עיון ופסיקה שלו.

רוב הפירושים לְהִלְכוֹת הרי"ף הינו למעשה פירוש לְשִׁמוּעוֹת המופיעות במשנה ובתלמוד. פעמים שהצעתי לאותן שמועות פירוש שלא ראיתיו במפרשי התלמוד בהם עיינתי. צרפנו לְסִפְרָא נספח בשם 'הערות ביחס לְשִׁמוּעוֹת במשנה ובתלמוד', ורשמנו בו הפניות לחלק מאותם פירושים שלא ראיתם במפרשי התלמוד.

צרפנו לְסִפְרָא נספח נוסף ושמו 'דברי אגדה', ורשמנו בו הפניות לחלק מתכני אגדה בפירושו. רוב תכני האגדה בפירושו מתיחסים לְתִקְנֵי האגדה בספרו של הרי"ף, אך יש מספר מקומות בהם הצענו פירושים על דרך האגדה שלא בהקשר לְתִקְנֵי אגדה בספרו של הרי"ף.

בבראשית רבה פרשה טז מובאת הדרשה הבאה :
'וזהב הארץ ההיא טוב (בראשית ג, יב), מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא
חכמה כחכמת ארץ ישראל'.

ובתלמוד הירושלמי לברכות פרק א מובא מעשה ברבי חייא הגדול ורבי שמעון בן
חלפתא שהיו מהלכין בבקעת ארבל באשמורת הבוקר וראו איילת השחר שבקע
אורה, ואמר רבי חייא הגדול לר' שמעון בן חלפתא: 'בירבי, כך היא גאולתן של
ישראל. בתחילה קימאה קימאה (=קימעא קימעא), כל מה שהיא הולכת, היא רבה
והולכת'.

שיבתנו לארץ ישראל בדורות האחרונים תואמת את תיאור הגאולה הנשמע מפיו
של רבי חייא הגדול. ויחד עם שיבתנו לארץ ישראל קרואים אנו לשוב אל תורתה
של ארץ ישראל, ולחדש יְמֵיהָ כקדם. ואף השיבה הזו עשויה להתממש כפי תיאור
הגאולה הנשמע מפיו של רבי חייא הגדול. והפירוש להלכות הרי"ף נכתב מתוך
תפילה לה' שהוא יִמְצָא רְאוּי לְהַפְּלִל בְּפָסִיפֶס ניצוצי האורות השונים הבוקעים
ועולים קימעא קימעא מלומדי התורה החפצים בגילוי האור הגנוז בתורתה של ארץ
ישראל.

עם סיום כתיבת הפירוש אֶפִיר תודה עמוקה
להוריי

ר' שלמה ב"ר דוד וחנה אסתר ז"ל
ומרת זיסל אודל בת ר' יצחק וביילא ז"ל
לרבותיי, הרב יהודה עמיטל והרב אהרן ליכטנשטיין
לאשתי היקרה מיכל
ולבורא עולם, המברך את עמו ישראל בשלום.

יצחק הראל, אלול תשפ"ב

לטגובות או בירורים yk.harel.2@gmail.com

מתני' יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ.
 כיצד? העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים.

- (לנוחות העיון במשנה ובפירוש רשמנו סימנים [א-ד] לארבע המשפטים להלן)
- [א] פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה והוציא, העני חייב ובעל הבית פטור.
- [ב] פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני, או שנטל מתוכה והכניס, בעל הבית חייב והעני פטור.
- [ג] פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה, או שנתן לתוכה והוציא, שניהן פטורין.
- [ד] פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, או שנתן לתוכה והכניס, שניהן פטורין.

מלאכת הוצאה מרשות לרשות נעשית על ידי פעולה הכוללת שלשה מרכיבים: (א) עקירת החפץ מִהַרְשֹׁתָּה ביה הוא נמצא. (ב) העברתו לַרְשֹׁתָּה האחרת. (ג) הנחתו בַרְשֹׁתָּה האחרת. ואם אדם עשה רק שניים משלש המרכיבים האלה, וכמובן אם עשה רק מרכיב אחד מהם, אין בידו איסור תורה. בפירושו למשנה הנוכחית מופיעה המילה 'הַעֲבֹרָה', והיא מְכַוֶּנֶת אך ורק למרכיב ב' בפעולת ההוצאה מרשות לרשות. **יציאות השבת**. יציאות [חפץ מִהַרְשֹׁתָּה ביה הוא נמצא לַרְשֹׁתָּה האחרת, ביום] השבת. המונח 'יציאות' בהקשרו הנוכחי במשנה בא בהוראת 'הַעֲבֹרָה'. לאמר, 'יציאות השבת' הן 'העברות השבת'. **שתיים שהן ארבע**. המשנה עתידה לתאר ארבע הַעֲבֹרָתֹת של חפץ מרשות לרשות, והמשנה מחלקת אותן ארבע העברות לשני זוגות של הַעֲבֹרָתֹת. ולהלן יובהר כי זוג אחד של הַעֲבֹרָתֹת אסור מהתורה, והזוג האחר אינו אסור מהתורה. וכפי שיפורט להלן במשנה, ההבדל בין שני הזוגות הוא בכך שבזוג האחד האדם שהעביר עשה עקירה, העברה והנחה, ובזוג השני הוא עשה עקירה והעברה ללא הנחה, או העברה והנחה ללא עקירה. **בפנים**. לעומד בפנים, בתוך הבית. אדם העומד בבית יכול לעשות אותן שני זוגות של הַעֲבֹרָתֹת. **ושתיים שהן ארבע בחוץ**. לעומד בחוץ, שהוא יכול לעשות אותן שני זוגות של הַעֲבֹרָתֹת. כעת יבואו ארבעה משפטים. במשפט א' יתוארו שתי הַעֲבֹרָתֹת לעני בהן הוא חייב, ובמשפט ג' יתוארו שתי הַעֲבֹרָתֹת לעני בהן הוא פטור. הרי לנו 'שתיים שהן ארבע [לעומד] בחוץ'. במשפט ב' יתוארו שתי הַעֲבֹרָתֹת לבעל הבית בהן הוא חייב, ובמשפט ד' יתוארו שתי הַעֲבֹרָתֹת לבעל הבית בהן הוא פטור. הרי לנו 'שתיים שהן ארבע [לעומד] בפנים'.

משפט א: **פשט העני... או שנטל**. העני. **מתוכה**. מתוך ידו של בעל הבית. **העני חייב**. שהרי הוא עשה לא רק העברה, אלא אף עקירה והנחה, וזוהי מלאכת הוצאה בשלמותה, ולכן חייב. **ובעל הבית פטור**. שהרי לא עשה כלום.

משפט ב: מתפרש באופן סימטרי ומדויק כמשפט א'.

משפט ג: **פשט העני... ונטל בעל הבית מתוכה**. מתוך ידו של העני המושטת לתוך הבית, ונמצא שאמנם עשה העני עקירה והעברה, אבל הוא לא עשה הנחה, ואין מצדו מלאכת הוצאה שלמה, ולכן פטור. **או שנתן**. בעל הבית. **לתוכה**. לתוך ידו של העני המושטת לתוך הבית, ונמצא החפץ בידו של העני בלי שעשה העני עקירה. **והוציא**. העני. ונמצא

גמ' בעא מיניה רב מרבי הטעינו חברו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ, מהו? עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי או לא? אמר ליה חייב ואינו דומה לידו. מאי טעמא? ידו לא נח גופו נח.

שאמנם עשה העני העברה והנחה, אבל הוא לא עשה עקירה, ואין מצדו מלאכה הוצאה שלמה, ולכן פטור.

משפט ד: מתפרש באופן סימטרי ומדויק כמשפט ג'.

פשט העני... ונטל בעל הבית. במשנה הראשונה במסכת שבת משתקף פער מעמדות חברתי, והוא הפער שבין העני ובין בעל הבית. ואף במצוות השבת שבתורה משתקף פער מעמדות חברתי, והוא הפער שבין האדון ובין העבד: 'למען ינוח עבדך וְאִמְתְּךָ כְּמוֹךָ' (דברים ה, יד). התורה מכירה בקיומו של פער המעמדות החברתי, אך מדריכה את האדון שלא לְמַצוֹת את אֲדֹנָתוֹ עד תום, אלא להניח בשבת מקום פנוי, מעין 'חלל ריק', שבו יבוא לידי ביטוי היבט של שְׁיוּן בינו ובין העבד. ואף משנתנו מכירה בפער המעמדות החברתי, שהרי בעל הבית נמצא בתוך הבית והעני מחוץ לבית, אך המשנה מחדשת כי באותו 'חלל פנוי' מתממשת נתינה אף מצד העני ביחס לבעל הבית. וזאת כיצד? הַתּוֹרָה של האדון על אדנותו ביום השבת מחולל באדון תנועה נפשית של נסיגה מהתודעה האגוצנטרית, ובתוך ה'חלל הפנוי' שנפער בנפשו של האדון ניתן מקום לידיעת ה' והפנמת מלכות ה' ונוכחותו בעולם היא המתנה היקרה של העני לבעל הבית. וכיון שבאו דברינו לנתינה מצד העני לבעל הבית, נוכל להוסיף שתופעה דומה קיימת אף ביחס בין ה' ובין האדם. התורה שבכתב מלמדת כי ה' גילה את אדנותו בבריאת העולם בששה ימים, ולאחר מכן, החל מהיום השביעי, הניח מקום פנוי, מעין 'חלל ריק', שבו ניתנה לאדם הבחירה החופשית. והתורה שבעל פה מלמדת כי באותו 'חלל פנוי' מתממשת נתינה אף מצד האדם ביחס להופעה האלהית בעולם, שכן האדם העושה את הישר והטוב, שהוא רצון ה', נותן בכך עוז לאלהים, וגומל חסד עם בוראו (ר' למשל פסיקתא דרב) (כהנא, סליחות, מהד' מנדלבוים, עמ' 380: '...כל זמן שישראל עושים רצונו של הק' הם מוסיפין כח בגבורה, כמה דאת אומר באלהים נעשה חיל...').

הטעינו חברו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ. ראובן ושמעון היו בתוך הבית, ראובן הטעין משא על שמעון, ושמעון יצא לרשות הרבים. לכאורה נראה ששמעון לא נחשב כמי שעקר את החפץ מרשות היחיד, בדיוק כמו העני שהושיט ידו לפנים ונתן בעל הבית לתוך ידו, שהעני לא נחשב כמי שעקר את החפץ מרשות היחיד. **עקירת גופו.** רב שואל האם אפשר שעקירת הגוף של שמעון מהבית תיחשב לעקירה, למרות שעקירת ידו של העני מהבית לא נחשבת לעקירה. **ואינו דומה לידו.** של העני הפשוטה לרשות היחיד. **ידו לא נח גופו נח.** ידו של העני התלויה באוויר רשות היחיד לא נחשבת כמי שנחה ברשות היחיד, ולכן החפץ שביד העני לא נחשב כמי שנח ברשות היחיד. וכאשר העני מחזיר את ידו החוצה הוא לא נחשב כמי שעקר את החפץ מרשות היחיד, כי אי אפשר לעקור מרשות היחיד חפץ שלא נח בה. זאת לעומת האדם העומד עם שתי רגליו ברשות היחיד והטעינו חברו בחפץ, שכאשר אותו אדם מתחיל ללכת הוא נחשב כמי שעקר את החפץ מרשות היחיד.

'פשט העני את ידו לפנים', והא בעינא עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה וליכא? אמר רבא ידו של אדם [א:] חשובה לו כארבעה על ארבעה. וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה.

תניא היתה ידו מליאה פירות והוציאה לחוץ, אסור להחזירה. ותניא אידך מותר להחזירה. הא והא בשוגג, ולא קשיא. כאן לאותה חצר, כאן לחצר אחרת. כדבעא

והא בעינא. השאלה מוסבת על משפטים א,ב, במשנה, שכל אחד מהם מתאר שתי העברות שבהן האדם חייב. בהעברה האחת האדם עשה הכנסה שלמה, אבל ההנחה לא היתה על גבי מקום ארבעה, ובהעברה השנייה האדם עשה הוצאה שלמה, אבל העקירה לא היתה ממקום ארבעה. **מקום ארבעה.** ארבעה טפחים. והנה, המניח ברשות הרבים במקום שאין בו ארבעה הריהו פטור מצד שהרבים אינם דורסים באותו מקום (כך משתמע בבירור מהנאמר להלן ג, א, 'כל פחות משלשה מדרס דרסי ליה רבים'. ואכן, בהינתן מקום גבוה שלשה עד עשרה ורחב ארבעה ברשות הרבים, המניח עליו פטור, ר' שם 'משלשה ועד תשעה לא מדרס דרסי ליה רבים'). נמצא אפוא שאין להלכה הזו ביטוי ברשות הרבים, אלא רק ברשות היחיד.

תניא היתה ידו מליאה פירות והוציאה לחוץ. והוא עומד בחצר, שהיא רשות היחיד. בפשטות נראה שהבריתות מדברות על אדם המוציא פירות לרשות הרבים מתוך כוונה שהם יישארו שם, אך להלן נראה כי השמועה פירשה שהבריתות מדברות על אדם המוציא פירות לרשות הרבים מתוך כוונה להעבירם לחצר אחרת. **אסור להחזירה ותניא אידך מותר להחזירה.** מחלוקת בין שתי פְּרִיָּתוֹת בשאלה מהי ההלכה ביחס לאדם העומד ברשות היחיד, והוציא בידו חפץ לרשות הרבים. ובפשטות נראה שהמחלוקת היא בשאלה האם מותר לאדם להחזיר את ידו לאותה רשות היחיד בה הוא עומד. **הא והא בשוגג.** כל אחת משתי הַפְּרִיָּתוֹת הנראות כסותרות עוסקות באדם שהוציא ידו עם הפירות בשוגג, וכגון ששכח ששבת היום. ולאחר שהיתה ידו מושטת לרשות הרבים נזכר ששבת היום, וכעת נשאלת השאלה האם ולהיכן יוכל להחזיר את ידו. ונזכיר שהחזרת היד לחצר אינה אסורה מהתורה שהרי ההחזרה אינה כרוכה בעקירה, וכפי שמודגם במשנה במשפטים ג,ד. בשמועה מיד להלן מבואר שהתירו החכמים איסור דרבנן כדי למנוע מהאדם איסור תורה. אשר על כן, סביר להניח שֶׁהַפְּרִיָּתָא השונה 'אסור להחזירה' אינה עוסקת באדם שהושיט ידו במזיד, מכיון שהאדם הזה עלול לעבור על איסור תורה, אם החפץ יפול מידו. על כרחך יש להעמיד לפחות את הַפְּרִיָּתָא השונה 'אסור להחזירה' באדם שהושיט ידו בשוגג. ואם כך, אזי הדעת נותנת שיתירו את החזרת היד גם לאדם שהושיט ידו בשוגג. כך ניתן להגיע למסקנה כי שתי הבריתות עוסקות באדם שהושיט ידו בשוגג. **ולא קשיא.** הבריתות אינן חולקות זו על זו. **כאן לאותה חצר.** הבריתא האומרת שמותר להחזירה מתכוונת לְהַחְזִירָה לחצר ממנה הוצָא החפץ. כאן לחצר אחרת כאן לחצר אחרת. הבריתא האומרת שאסור להחזירה מתכוונת לְהַחְזִירָה לחצר אחרת, אבל מתירה להחזיר את היד לרשות היחיד בה האדם עומד. ואמנם, בפשטות נראה שהפועל 'להחזירה' מוֹרָה על הַחְזִירָה לְמָקוֹם המקורי, היינו, לחצר ממנה יצא החפץ, ואז יוצא שלפי הבריתא הַשּׁוֹנָה 'אסור להחזירה' האדם אמור להישאר עם ידו המושטת לרשות הרבים כל השבת. אך השמועה התקשתה לקבל את ההבנה שאדם העומד ברשות היחיד והושיט בשוגג את ידו

מיניה רבא מרב נחמן היתה ידו מליאה פירות והוציאה לחוץ, מהו שיחזירה לאותה חצר? אמר ליה מותר. לחצר אחרת מאי? אמר ליה אסור. ומאי שנא? אמר ליה לכי תיכול עלה כורא דמלחא. התם לא אתעביד מחשבתו, הכא אתעביד מחשבתו. אמר רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור

עם חפץ לרשות הרבים אמור להישאר עם ידו המושטת כל השבת, שכן ההישארות במצב הזה ממעטת מהאדם את עונג השבת. לכן הציעה השמועה לְפָרְיָתָא הַשְׁוֹנָה 'אסור להחזירה' פירוש אחר, והוא הפירוש שאיסור הַהֲחִזְרָה מתייחס לחצר אחרת בלבד, הגם שהפירוש הזה אינו הולם את המשמעות הפשוטה של הפועל 'להחזירה'. ונראה שהאיסור להחזיר את היד לחצר אחרת תקף גם כאשר יש דרך מותרת להעביר את הפירות מחצר לחצר, וגם כאשר האדם שהושיט את ידו לרשות הרבים לא הִתְפַּנֵּן להעביר את הפירות לחצר אחרת, שהרי השמועה לא התנתה את האיסור בשום תנאי. **כדבעא מיניה רבא מרב נחמן.** השמועה מְדַמָּה את שתי הבריתות לשתי שאלות ששאל רבא את רב נחמן. ברם, ההשוואה אינה מלאה, מכיון שרבא שאל על אדם שהושיט את ידו לרשות הרבים מתוך כוונה להעביר את הפירות לחצר אחרת, בעוד שהבריתות דיברו על אדם שהושיט את ידו לרשות הרבים גם ללא כוונה להעביר את הפירות לחצר אחרת, וכפי שהצענו לעיל בסד"ה 'כאן לחצר אחרת'. לכן, לפי הצעתנו, כ"ף הדמיון במילה 'כדבעא' אינה מוֹרָה על זהות, אלא על דמיון בלבד. **היתה ידו מליאה פירות והוציאה לחוץ.** והוא עומד בחצר, שהיא רשות היחיד, ולאחר שהוציאה את הפירות נזכר ששבת היום. ומתשובת רב נחמן (ר' להלן 'הכא איתעביד מחשבתו') נדע כי שְׁאַלְתָּ רבא מתייחסת לאדם המוציא פירות לרשות הרבים מתוך כוונה להעבירם לחצר אחרת. לחצר אחרת מאי. רבא לא בחר בניסוח 'מהו שיחזירה לחצר אחרת', כי הפועל 'חזר' עשוי להתאים רק להעברת הפירות למקומם המקורי, ורבא לא שאל על הַחֲזִירָה לְמָקוֹם המקורי אלא על העברה לחצר אחרת. בשונה מרבא, הבריתא הַשְׁוֹנָה 'אסור להחזירה' השתמשה בפועל 'חזר', ומכאן התוקף לאמירתנו לעיל כי הבריתא הזו, לפי פשוטה, מדברת על החזרת החפץ למקומו המקורי. אך כאמור לעיל, השמועה התקשתה לקבל את הפירוש הזה לבריתא, ולכן העדיפה לפרש את הבריתא הַשְׁוֹנָה 'אסור להחזירה' שלא לפי פשוטה, כמובהר לעיל. **ומאי שנא.** לדעת רבא, הואיל ומדובר בשוגג אין טעם לאסור את ההעברה לחצר אחרת. **לכי תיכול עלה כורא דמילחא.** גם אם תאכל כור של מלח לא תוכל לתמוך בְּסִבְרָה את אמירתך 'מאי שנא', שכן יש הבדל בין החזרת החפץ לאותה חצר ובין העברתו לחצר אחרת. המלח עשוי לתת טעם לאוכל תפל. רב נחמן אומר שסברה עיונית שאינה נכונה או שאינה רלוונטית דומה למאכל תפל, והוא אומר לרבא שכל מלח שבעולם לא יצליח להעמיד סברה עיונית נכונה ורלוונטית שתמחק את ההבדל בין הַחֲזִירָה לאותה חצר ובין העברה לחצר אחרת. **התם.** במחזיר ידו לאותה חצר. **הכא איתעביד מחשבתו.** במעביר ידו לחצר אחרת התממשה כוונתו המקורית. ומכאן למדנו כי שאלות רבא נשאלו על אדם שהוציא פירות לרשות הרבים מתוך כוונה להעבירם לחצר אחרת.

הדביק פת בתנור. ויש בו אש, ואם הפת תישאר בתנור היא תיאפה, ונמצא שהאדם עבר על מלאכת אופה. **התירו לו לרדותה.** להוציאה מהתנור. **קודם שיבוא לידי איסור סקילה.**

סקילה. פירוש, הא מילתא מקשו בה רבנן: מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה, כדגרסינן בפרק כל כתיבי הקדש (להלן מג. ב) תאנא דבי שמואל 'פֶּל מְלֶאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ' (ויקרא כג, ז) יצאת רדיית הפת ותקיעת שופר שהיא חכמה ואינה מלאכה, מאי טעמא שריוה רבנן הכא, אלא משום שלא יבא לידי איסור סקילה, הא

לפני שהפת תיאפה, ואז יתחייב האדם מדין תורה בעונש האמור בתורה. ואם האדם הוציא את הפת לפני שנאפתה, אין הוא חייב בעונש האמור בתורה. פירוש. בכל מקום ברי"ף שכתוב 'פירוש', מדובר בתוספת של הרי"ף על האמור בתלמוד. **הא מילתא מקשו בה רבנן.** חכמים המאוחזרים לתלמוד הקשו קושיא על ההלכה 'הדביק פת בתנור...'. וכעת יביא הרי"ף את הקושיא. **מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה.** בעלי הקושיא מניחים שתי הנחות: (א) רדיית הפת אינה מלאכה. (ב) אם הרדיה אינה מלאכה אזי היא אמורה להיות מותרת לגמרי. כעת, לפני שנמשיך לבאר את הקושיא המיוסדת על שתי ההנחות האלה נדון מעט, במעין 'מאמר מוסגר', בהנחה א', ונברר מדוע רדיית הפת אינה נחשבת למלאכה. ובכך, כל מלאכות שבת פועלות על חפץ, שהוא מושא הפעולה, וכל המלאכות, למעט מלאכת ההוצאה, מחוללות שינוי של תיקון באותו חפץ. הרדייה אינה מחוללת שום שינוי בפת (אלא רק מונעת שינוי לרעה עקב המשך שהיית הפת בתנור), ולכן אין היא נחשבת למלאכה. ולדברינו אלה נוסיף שתי הערות: (א) במשנת 'אבות מלאכות' נבאר את השיקול לקביעת ההוצאה כמלאכה האסורה בשבת חרף העובדה שאין היא מחוללת שינוי של תיקון בחפץ. (ב) בדברינו לעיל נמנענו מהאמירה שמלאכות שבת מחוללות שינוי 'בגוף החפץ', ותחת זאת אמרנו שהן מחוללות שינוי 'בחפץ', וזאת מכיון שישנן מלאכות שאינן מחוללות שינוי בגוף החפץ אבל מחוללות שינוי של תיקון בחפץ, וכגון מלאכות צד ומעמר. **פֶּל מְלֶאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ יצאת רדיית הפת ותקיעת שופר שהיא חכמה ואינה מלאכה.** גם תקיעת שופר, כמו רדיית הפת, אינה מחוללת שינוי של תיקון בשופר עצמו, ולכן אין היא נחשבת כמלאכה. וכיצד למדה הבריתא מהכתוב הנדרש, שתקיעת שופר אינה מלאכה? התורה אוסרת עשיית 'מְלֶאכֶת עֲבָדָה' בימים טובים, כולל באחד לחודש השביעי, אבל מחייבת בתקיעת שופר. וְהַפְּרִיטָא מניחה שאם התקיעה היתה נחשבת למלאכת עבודה התורה לא היתה מחייבת לתקוע בשופר (אך נעיר כי ההנחה הזו אינה הכרחית, ולכן נראה שהדרשה אמורה להיחשב כאסמכתא בלבד). ולכאורה היה עולה על הדעת לפרש שהבריתא לומדת את ההיתר לתקוע בשופר מכך שהתורה אוסרת ביום טוב רק 'מְלֶאכֶת עבודה', היינו, סוג מסוים של מלאכה, שיש בה עבודה (ולעניינינו כעת לא חשוב מהו אותו סוג מסוים של מלאכה), ותקיעת שופר היא מלאכה שאין בה עבודה, ולכן היא מותרת. ברם, הפירוש הזה אינו מתאים לדברי הבריתא, מכיון שהבריתא אינה אומרת 'יצאת רדיית הפת ותקיעת שופר שהיא מלאכה שאין בה עבודה'. לכן יש לפרש, כפי שאכן פירשנו, שלדעת הבריתא תקיעת שופר אינה מלאכה כלל, שאילו היתה נחשבת למלאכה לא היתה התורה מצווה לתקוע בשופר (וכאמור לעיל, נראה שהדרשה אמורה להיחשב כאסמכתא בלבד). ועל כל פנים, לאחר שלמדה הבריתא שתקיעת שופר אינה מלאכה, השליכה את ההלכה הזו אף על רדיית הפת, שאף הרדיה, כמו התקיעה בשופר, אינה מחוללת בחפץ שינוי של תיקון. **מאי טעמא שריוה רבנן הכא.** מדוע התירה הבריתא את

לאו הכי אסירא, והא לאו מלאכה היא? ! ופריקו בה רבנן כמה פירוקי דלא דייקי גבן ומשום הכי לא כתבינן להו. אבל אנן הכי איסתבר לן בפירוקא דהאי קושיא. אף על גב דרדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה, לא שרו לה רבנן אלא היכא דשכח פת בתנור וקדש עליו היום דמציל ממנה מזון שלש סעודות לשבת משום כבוד שבת, ואפילו הכי באעי לשנויי כדקתני (להלן מג, ב) ולא ירדה במרדה אלא בסכין. אבל רדייה שלא לסעודת שבת לא שרו לה רבנן. ורדייה דהכא לאו לסעודת שבת היא דהא לא חזייה לאכילה, ומשום הכי לא שארו לה אלא כדי שלא יבא לידי [ב.] איסור סקילה.

תנו רבנן המוציא מחנות לפלטיה דרך סטיו חייב, ובן עזאי פוטר, דסבר מהלך כעומד דאמי. אמר רבי יוחנן מודה בן עזאי בזורק. תניא נמי הכי אחד המוציא ואחד המכניס ואחד המושיט ואחד הזורק חייב, ובן עזאי אומר המכניס והמוציא פטור והמושיט והזורק חייב.

הרדיה במקרה הנדון בַּפְּרִיָּתָא? (בכל עדי הנוסח הקרובים לזמנו ומקומו של הרי"ף הנוסח הוא 'מאי טעמא לא שרייה רבנן הכא'. אבל, הנוסח הזה משובש). **אלא משום שלא יבא לידי איסור סקילה.** כבריתא מפורש שהיתר לרדות נובע מכך שהרדיה תציל את האדם מחיוב סקילה. **הא לאו הכי אסירא.** מִהֶפְרִיָּתָא משמע שלולא השיקול של הצלת האדם מאיסור סקילה אסור היה לרדות. **והא לאו מלאכה היא.** לדעת בעלי השאלה הרדיה מותרת לגמרי, אף מדרבנן, ולכן אין שום צורך בשיקול של הצלת האדם מאיסור סקילה כדי להתיר את הרדיה. **גבן.** הרי"ף מדבר על עצמו בלשון רבים, בשונה מרש"י. **לא שרו לה רבנן אלא.** לדעת הרי"ף הרדיה אסורה מדרבנן. ולהלן מג, ב, מפורש שהתירוה רק לצורך אכילת שלש סעודות. **דהא לא חזייה לאכילה.** רב ביבי בר אביי אומר 'קודם שיבוא לידי איסור סקילה' ומכאן שהוא מדבר על אדם שאפה בשבת במזיד, ולכולי עלמא אסור ליהנות בשבת ממלאכת שבת שנעשתה במזיד (להלן דף יז, א), ולכן אסור לאכול את הפת עליה מדובר כבריתא, ושוב אי אפשר להתיר את רדייתה מהשיקול של אכילת שלש סעודות. **אלא כדי שלא יבא לידי איסור סקילה.** הבריתא מתירה לאדם לעבור על איסור דרבנן כדי להימנע מאיסור תורה. נמצא שהשוכח פת בשוגג וקדש עליו היום מותר לו לרדות משיקול אחד, והוא לצורך סעודות שבת, והאופה פת במזיד מותר לו לרדות משיקול אחר, והוא ההצלה מחיוב סקילה.

מחנות. שהיא רשות היחיד. **לפלטיה.** שהיא רשות הרבים. המונח 'פלטיה' נתפרש להלן דף ב, א, ד"ה 'ופלטיה'. **סטיו.** מילה יוונית שהוראתה 'בנין עמודים מְקוּרָה'. הפירוש הזה למילה נודע מהירושלמי בתענית על משנת חוני המעגל. במשנה נאמר 'עד שעלו ישראל מירושלם להר הבית מפני הגשמים', ועל המשפט הזה מובא בירושלמי 'הדא אמרה הר הבית מְקוּרָה היה. ותני כן, אסטיו לפנים מסטיו היה'. וּמִהֶפְרִיָּתָא הנוכחית, המדברת על 'המוציא מחנות לפלטיה דרך סטיו', משתמע שהסטיו הוא מקום בצידי רשות הרבים. **מהלך כעומד דאמי.** ונחשב הדבר שהחפץ נח בסטיו. ומשתמע בבירור שאם עמד בסטיו פטור לכולי עלמא, מכיון שהסטיו אינו רשות הרבים ואינו רשות היחיד. **דסבר.** בן עזאי סבר. **מודה בן עזאי בזורק.** מרשות היחיד לרשות הרבים דרך סטיו, שהוא חייב, כי החפץ

תנו רבנן ארבע רשויות לשבת, רשות היחיד ורשות הרבים כרמלית ומקום פטור. אי זו היא רשות היחיד? חריץ שהוא עמוק עשרה טפחים ורחב ארבעה, וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה, זו היא רשות היחיד גמורה. ואי זו היא רשות הרבים? סרטיא, ופלטיה גדולה, ומבואות המפולשין, זו היא רשות הרבים גמורה. אין מוציאין מרשות היחיד זו לרשות הרבים זו, ואין מכניסין מרשות הרבים זו לרשות היחיד זו, ואם הוציא והכניס, בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל. אבל הים והבקעה והאצטונית והכרמלית אינן לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים. ואין נושאין ונותנין בתוכם, ואם נשא ונתן פטור. ואין מוציאין מתוכן לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכן, אין מכניסין מתוכן לרשות היחיד ולא מרשות היחיד לתוכן, ואם הוציא והכניס פטור.

לא נח בסטיו. תניא נמי הכי. כבריתא מפורש כדברי רבי יוחנן. ובבבלי שבת ז, א, הובאה מחלוקת אמוראים בשאלה אם 'בין העמודים' נדון כרשות הרבים. והרי"ף לא הביא את המחלוקת הזו מכיון ש'בין העמודים' הוא הסטיו שבצידי רשות הרבים, ובבבלי הנוכחית כבר נקבע שאין דינו כרשות הרבים.

לאחר שמנתה הבריתא ארבע רשויות, יבוארו כעת גדרי שתי הרשויות הראשונות. גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה. הגדר עצמה היא רשות היחיד. סרטיא. מילה יוונית, והוראתה, דרך המוליכה מעיר לעיר. הַבְּרִיָּתָא אינה מגדירה רוחב מסוים לסרטיא. ובבבלי שבת צט, א, מובאת שמועה המניחה שקיים רוחב מינימלי לרשות הרבים. והרי"ף לא הביא אותה שמועה שכן הַבְּרִיָּתָא הנוכחית חולקת עליה, שהרי הבריתא לא הזכירה רוחב מינימלי לא לסרטיא ולא למבואות המפולשים. ופלטיה. מילה יוונית, והוראתה, רִקְבָּה המצויה בעיר ומשמשת למסחר. גדולה. התאור 'גדולה' מוסב רק על פלטיה, ואינו מוסב על הסרטיא, ר' לעיל ד"ה 'סרטיא'. ומבואות המפולשין. הבריתא מתיחסת לצורת בנייה עירונית שיש בה מיתחמים מוקפים בגדר כאשר בכל מיתחם יש בתים הפתוחים לחצר, ומכל חצר יש פתח או ישירות לרשות הרבים, או למבוי דרכו אפשר להגיע לרשות הרבים. ומאליו ברור שבצידי המבוי היו מחיצות, שהן למעשה אותם גדרות של החצרות. מבוי שאינו מפולש הוא זה שיש לו מחיצות משלשה כיוונים, ורק מכיוון אחד שלו אפשר להגיע לרשות הרבים. מבוי מפולש הוא זה שיש לו מחיצות רק משני כיוונים, ומכל אחד משני הכיוונים שבהם אין מחיצות אפשר להגיע לרשות הרבים. הבריתא אינה מזכירה תנאי של רוחב מינימלי בהגדרת מבוי המפולש, ור' לעיל ד"ה 'סרטיא'.

כעת תבואר הרשות השלישית, הכרמלית. הים והבקעה. הבריתא מתיחסת לים ובקעה, אבל לא להרים. הים הוא מקום שהרבים אינם מצויים בו כלל, ואף על פי כן הוא אינו נחשב לרשות היחיד. הבקעה היא מקום מישורי יחסית להרים, התעבורה בה נוחה יותר מאשר בהר, ולכן הרבים עשויים להיות מצויים בה יותר מאשר בהר, ואף על פי כן היא אינה נחשבת לרשות הרבים. ומאליו ברור שההרים אינם נחשבים כרשות היחיד, קל וחומר מהים, ואינם נחשבים כרשות הרבים, קל וחומר מבקעה. ואף הַמְּדַבֵּר אינו נזכר בבריתא. והוא דומה לים, שהרבים אינם מצויים בו. והאצטונית. אצטונית. סטיו. מקום מְקוּרָה בצידי רשות הרבים. והכרמלית. המילה 'כרמלית' מורכבת מהמילה 'כרמל'

חצרות של רבים ומבואות שאינן מפולשין, עירבו מותרין, לא עירבו אסורין. אדם עומד על האסקופה נוטל מבעל הבית ונותן לו, מעני ונותן לו, ובלבד שלא יטול מבעל הבית ויתן לעני, מעני ויתן לבעל הבית. ואם נטל ונתן, שלשתן פטורין. 'אבל הים והבקעה והאצטונית והכרמלית אינן לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים', אטו כולהו לאו כרמלית נינהו? כי אתא [ב:] רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים, אף על גב דזמנין דדחקי רבים ועיילי להתם, כיון דלא ניחא תשמישתה ככרמלית דמיא.

המופיעה במקרא, בתוספת הסיומת 'ית'. המילה 'כרמל' מורכבת אולי מהמלים 'כרם אל'. נציין שהשמות במשקל 'פְּרָם' נִהְיִים בערבית ספרותית במשקל 'פְּרָמִי', והרי לנו 'פְּרָמִי אֶל'. 'פְּרָמִי'. נראה אפוא שהכרמלית היא מטע עצי פרי. והמטע הזה דומה אולי לבקעה, שאנשים מצויים בו תקופה מסוימת במהלך השנה, בגלל הפירות. ונראה שלענין רשויות שבת אף מטע עצי סרק ייחשב למקום שאינו לא רשות היחיד ולא רשות הרבים, ואנשים מצויים בו כדי ללקט עצים לצרכים שונים. ואין נושאין ונותנין בתוכם. אין מעבירים בהם חפץ למרחק של ארבע אמות או יותר.

לאחר שנתבאר שלש הרשויות הראשונות, יבואר כעת מעמדם של שני מקומות שיש להם מעמד ביניים, בין רשות היחיד ובין כרמלית. **חצרות של רבים**. חצר שפתוחים אליה מספר בתים. **עירבו מותרין**. כדי לערב את בני החצר יש להניח באחד הבתים פת שלמה השייכת לכל הדיירים שביתם פתוח לחצר, ולומר: 'בעירוב זה יהיה מותר לכל בני החצר להוציא ולהכניס מבית לבית בשבת'. וכדי לערב את בני המבוי יש להניח באחד הבתים מאכל השייך לכל הדיירים שחצרים פתוחה למבוי, ולומר: 'בזה השיתוף יהיה מותר לכל בני המבוי להוציא ולהכניס מחצרות למבוי בשבת'. ומשתמע מהבריתא בבירור שאין העירוב מועיל למבוי המפולש, שהוא רשות הרבים.

כעת תבואר הרשות הרביעית, מקום פטור. **אסקופה**. מפתן הבית. המקום שהוא מחוץ לדלת, מתחת למשקוף ובין שני עוביי קירות הבית. ולהלן (דף ג, א) נתפרש שִׁפְפִּיָּתָא מדובר באסקופה שאין בה ארבעה טפחים. ואם היה באסקופה הזו ארבעה על ארבעה טפחים היא היתה נדונה כקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים, שהיא כרמלית (להלן ב, ב). **נוטל מבעל הבית ונותן לו, מעני ונותן לו**. זוהי ההלכה המאפיינת את הרשות הרביעית, שהיא מקום פטור, ומותר להעביר ממנה הן לרשות היחיד, שם נמצא בעל הבית, והן לרשות הרבים, שם נמצא העני. **ובלבד שלא יטול**. אם נניח שבעל הבית והעני מייצגים את רשות היחיד ורשות הרבים, אזי אין כבריתא התיחסות לשאלה האם מותר לעומד באסקופה 'לתווך' בין רשות היחיד, ובין כרמלית או חצר שאינה מעורבת (ור' להלן ג, א, ד"ה 'ובלבד שלא יחליפו').

אטו כולהו לאו כרמלית נינהו. השאלה הזו מניחה שהמונח 'כרמלית' בא בהוראה מופשטת. ברם, בתשובה המובאת כעת מייחסת השמועה למונח 'כרמלית' התכוונות למקום מסוים. ומהו אותו מקום? **לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים**. מקום שיש לו שלש מחיצות משלשה כיוונים, והכיוון ללא מחיצה פונה ישירות לרשות הרבים. **ככרמלית דמיא**. נעיר שאותה קרן זוית נחשבת לכרמלית רק אם יש בה ארבעה טפחים, כדברי רב

כי אתא רב דימי אמר אין כרמלית פחותה מארבעה. אמר רב ששת ותופסת עד עשרה. דעד עשרה הוא כרמלית, למעלה מעשרה הוא מקום פטור. ואקילו בה רבנן מקולי רשות היחיד ומקולי רשות הרבים. מקולי רשות היחיד, דאי איכא מקום ארבעה על ארבעה הוא דהויא כרמלית, ואי לא, לא הויא כרמלית. ומקולי רשות הרבים, דעד עשרה הוא דהויא כרמלית, למעלה מעשרה לא הויא כרמלית. אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין בו עשרה וקירוי משלימו לעשרה, על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. אמר אביי ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו. מאי טעמא? הוי חורי רשות היחיד, וחורי רשות היחיד כרשות היחיד דאמו.

דימי עצמו, להלן דף ב, ב. ואם אין בה ארבעה היא נחשבת למקום פטור, כחורי רשות הרבים (ר' להלן דף ב, ב, ד"ה 'אף על גב דגביה עשרה'), וכאסקופה (להלן ג, א, 'כגון דלית ביה ארבעה').

אין כרמלית פחותה מארבעה. מקום שאין בו ריבוע של ארבעה על ארבעה טפחים אינו יכול להיות כרמלית. ותופסת עד עשרה. אם יש מקום הנחשב לכרמלית, אזי כל ההלכות שנאמרו בבריתא לעיל ביחס לכרמלית ('אין נושאין ונותנין בתוכם... ואין מוציאין מתוכן לרשות הרבים...') תקפות אך ורק בתוך אותם עשרה טפחים הקרובים לקרקע, ואין להלכות האלה תוקף מעל אותם עשרה טפחים. **מקולי רשות היחיד.** שהאיצטוניה למשל, שאין בה שיעור ארבעה על ארבעה, אינה נחשבת לכרמלית, כשם שגדר גבוהה עשרה שאין בה שיעור ארבעה על ארבעה אינה נחשבת לרשות היחיד. וזו נחשבת לקולא של רשות היחיד בלבד, מכיון שרשות הרבים אינה חייבת להיות בשיעור מסוים (לעיל א, ב, ד"ה 'סרטיא'). **ומקולי רשות הרבים.** שבקעה למשל 'תופסת' רק עד עשרה טפחים, כשם שרשות הרבים 'תופסת' רק עד עשרה טפחים. וזו נחשבת לקולא של רשות הרבים בלבד, מכיון שרשות היחיד 'תופסת' עד הרקיע. ואמנם, בדברי הרי"ף עד כה לא נשנתה ההלכה שרשות הרבים 'תופסת' רק עד עשרה טפחים. ההלכה הזו ידועה מהמשנה בפרק י, ג: 'הזורק ארבע אמות כותל למעלה מעשרה טפחים כזורק באויר', והובאה המשנה הזו ברי"ף להלן לו, ב. ברם, ההלכה שרשות הרבים 'תופסת' רק עד עשרה תקפה לענין הזורק בלבד, והמעביר חפץ ברשות הרבים שלא בזריקה, וכגון בהושטה או בהליכה, חייב (כד דברי רבי אלעזר המובאים להלן ברי"ף לה, ב). ולא מצאתי התיחסות ברי"ף לשאלה האם אסור להעביר חפץ בכרמלית למעלה מעשרה בהושטה או בהליכה.

בית. סתם בית יש בו ארבעה על ארבעה. **שאיין בו.** בגובהו הפנימי. **וקירוי משלימו לעשרה.** בגובהו החיצוני יש עשרה. **על גגו מותר.** שהרי נתקיימו בגג הגדרות רשות היחיד. **בתוכו אין מטלטלין.** שהרי מחיצותיו אינן גבוהות עשרה. הבית הזה עשוי להימצא או ברשות הרבים או בכרמלית, ולכן בכל מקרה אסור לטלטל בו.

חקק בו. בקרקע הבית. **והשלימו.** את גובהו הפנימי של הבית, במקום שמעל החקק. הוי **חורי רשות היחיד.** נניח שקרקעית הבית (שגובהו תשעה) היא ריבוע שאורך צלעו עשרה, וחקק בדיוק באמצע הבית ריבוע בעומק טפח שאורך צלעו ארבעה. נמצא שמקום החקק הוא רשות היחיד, שהרי רוחבו ארבעה וגובהו עשרה, ובכל צידי אותה רשות היחיד יש

חורי רשות הרבים מאי? אביי אמר כרשות הרבים דאמו, ורבא אמר לא כרשות הרבים דאמו. והילכתא כרבא. וכיון דלאו כרשות הרבים דאמו, אי אית בהו ארבעה על ארבעה טפחין וגביהי עשרה טפחין הוו להו כרשות היחיד. ואי אית בהו ארבעה על ארבעה טפחים ולא גביהי עשרה טפחין הוו להו כרמלית. ואי לית בהו ארבעה על ארבעה טפחין, אף על גב דגביהי עשרה טפחין מקום פטור הן. אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו, אפילו גבוה מאה אמה חייב, שרשות היחיד עולה עד לרקיע.

אמר אביי זרק כוורת לרשות הרבים, גבוהה עשרה ורחבה ששה פטור. אינה רחבה ששה [ג.] חייב. פירוש, כל מקום שגבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה רשות היחיד הוא. ולפיכך הזורק כוורת לרשות הרבים פטור, שכיון שגבוהה עשרה טפחים ורחבה ארבעה על ארבעה חולקת רשות לעצמה, והוא ליה כזורק מרשות היחיד לרשות היחיד שהוא פטור. ולא אמרו שהיא צריכה רוחב ששה אלא מפני שהיא עגולה, שאי אפשר שיהא חללה ארבעה על ארבעה אלא בשיש בה רוחב

'מעטפת' של חור בגובה תשעה ובעומק שלשה.

חורי רשות הרבים. חור בכותל של רשות היחיד, כאשר החור פתוח רק לרשות הרבים. **וגביהי עשרה.** קרקעית החור גבוהה לפחות עשרה טפחים מעל קרקעית רשות הרבים. הוו **להו כרשות היחיד.** שהרי הכותל הוא בדיוק אותה 'גדר' שהיא גבוהה עשרה, וכפי שלמדנו בכריתא 'ארבע רשויות לשבת'. **ולא גביהי עשרה.** קרקעית החור היא מתחת לגובה עשרה, ואפילו אם קרקעית החור אינה גבוהה כלל מקרקעית רשות הרבים. הוו **להו כרמלית.** החור אינו רשות היחיד מכיון שאינו בגובה עשרה, הוא אינו רשות הרבים מכיון שהקו החיצוני של הכותל הוא הגבוה של רשות הרבים, והוא אינו מקום פטור מכיון שיש בו ארבעה על ארבעה. **אף על גב דגביהי עשרה.** למרות שמתקיים אחד משני התנאים המגדירים רשות היחיד. ומסתבר שגם אם החור אינו גבוה עשרה, ואפילו אינו גבוה שלשה, הוא ייחשב למקום פטור. נמצא אפוא שהאסקופה הפתוחה לרשות הרבים, שהיא מצויה בין שני עוביי קירות הבית ומתחת למשקוף, הינה 'מקרה פרטי' של 'חורי רשות הרבים'.

קנה. סתם קנה אין בו רוחב ארבעה. **חייב.** לעיל בדף א, א, למדנו שקיימת הדרישה להנחה במקום ארבעה. וכעת אנו מבינים שהדרישה הזו קיימת רק בפעולת הנחה שעושה האדם לאחר העברה, ולא בתנוחת החפץ לאחר שנזרק (ור' להלן בדף ג, א, בשמועת 'עמוד גבוה תשעה...').

כוורת. כלי קיבול בעל צורה הנדסית של גליל. אחד מבסיסה הוא תחתית הכלי, והבסיס האחר הוא פתח הכלי. **גבוהה.** גובה הכוורת הוא המרחק בין הבסיסים. **ורחבה.** רוחב הכוורת הוא קוטר הבסיס שלה. **פטור.** כוורת כזו היא רשות היחיד, שכן היא חוסמת בתוכה צורה הנדסית של תיבה המקיימת את הגדרות רשות היחיד: גובהה עשרה, ובסיסה ריבוע שאורך צלעו ארבעה. הכוורת הזו נושאת עימה את הגדרתה כרשות היחיד לכל מקום בו היא נמצאת, ולכן פטור. **חייב.** כוורת כזו אינה רשות היחיד, שכן היא חוסמת בתוכה תיבה בעלת בסיס שאורך צלעו קטן מארבעה, והרי היא חפץ רגיל. רשות הרבים

ששה, כדאמרינן 'כל אמתא בריבועא אמתא ותרין חומשי באלכסונא' (עירובין נו, א). והדבר ידוע שרוחב העיגול הוא אלכסונו של מרובע החקוק בתוכו, וזו היא צורתו כדי שיתברר למראית העין. ולפיכך הוצרכנו להוסיף ברוחב העיגול, שהוא אלכסונו של מרובע, שמונה חומשין של ארבעה טפחים, שהן שני חומשין שני חומשין לכל טפח וטפח, כדי שיהא אורך הצלע של מרובע החקוק בתוכו ארבעה טפחין. ועוד הוספנו שני חומשין לעובי שתי המחיצות של כוורת, חומש מכאן וחומש מכאן, הרי עשרה חומשין שהן שני טפחים. נמצא כללן ששה טפחים לא פחות ולא יותר.

רבא אמר אפילו אינה רחבה ששה, פטור. מאי טעמא? אי אפשר לקרומיות שלא יעלו למעלה מעשרה, שהוא מקום פטור.

כפאה על פיה, גבוהה שבעה ומשהו חייב, שבעה ומחצה פטור. רב אשי אמר אפילו



תופסת רק עד גובה עשרה. ואם גובהה של הכוורת אינו גדול מעשרה, הרי שכולה נמצאת בתוך רשות הרבים, ולכן חייב. שאי אפשר שיהא חללה ארבעה על ארבעה. המילה 'חללה' רומזת לכוורת, וכוונת המשפט היא זו: 'שאי אפשר לחסום בחלל הכוורת ריבוע שאורך צלעו ארבעה'. אלא בשיש בה רוחב ששה. המילה 'בה' רומזת לכוורת. במשפט הזה נאמר שכדי לחסום בכוורת הזו תיבה בעלת בסיס שאורך צלעו ארבעה, צריך שבסיס הכוורת יהיה בקוטר ששה. ובדבריו עתה יסביר הרי"ף את הקביעה האריתמטית הזו. תחילה מניח הרי"ף את היסוד האריתמטי, והוא כל אמתא בריבועא, אמתא ותרין חומשי באלכסונא. אורך האלכסון של ריבוע שצלעו אמה, הוא אמה ושתי חמישיות (ור' להלן סד"ה 'ועוד הוספנו'). לכן, בריבוע שאורך צלעו ארבעה, אורך האלכסון הוא ד' טפחים ועוד שתי חמישיות של ד' טפחים, שהם ה' טפחים ושלוש חמישיות של טפח. אלכסון באורך הזה הוא קוטר עיגול החוסם את הריבוע הזה. נמצא אפוא שהמשפט 'אי אפשר שיהא חללה ארבעה על ארבעה אלא בשיש בה רוחב ששה' אינו מדויק, והמשפט המדויק הוא 'אי אפשר שיהא חללה ארבעה על ארבעה אלא בשיש בה רוחב חמישה ושלוש חמישיות'. הרי"ף יתיחס לאי הדיוק הזה מיד להלן. להוסיף ברוחב העיגול. ועוד הוספנו שני חומשין לעובי שתי המחיצות של כוורת. כעת מתיחס הרי"ף לכך שאביי דיבר על כוורת שקוטרה גדול בשתי חמישיות הטפח מקוטר כוורת שניתן לחסום בה ריבוע שאורך צלעו ארבעה. הרי"ף מבאר שאביי התייחס לכוורת שעובי דופנה הוא חמישית הטפח, ולכן דיבר אביי על כוורת שקוטר בסיסה ששה טפחים. כעת נעיר שהכלל האריתמטי המובא ברי"ף אינו מדויק. השורש הריבועי של 2 אינו 1.4 אלא קצת יותר. הרי"ף עצמו אינו מתייחס לאי הדיוק הזה. אנו נוכל להציע שעובי הדפנות אינו חמישית הטפח כדברי הרי"ף, אלא קצת פחות מחמישית הטפח, וכך נוכל 'לקזז' את אי הדיוק האריתמטי.

אפילו אינה רחבה ששה. ויש בגובהה עשרה. לקרומיות של קנה. חלקים של החומר ממנו עשויה הכוורת, והם בולטים מעט כלפי מעלה, ונמצא שלא כל הכוורת מונחת ברשות הרבים, ולכן פטור.

כפאה. משפט זה הוא המשך ישיר של דברי אביי. תחילה דיבר אביי על כוורת

גבוהה שבעה ומחצה נמי חייב. מאי טעמא? מחיצות לתוכן עשויות, ואין ממנה למעלה מעשרה כלום ולפיכך חייב.

אמר עולא עמוד גבוה תשעה ברשות הרבים ורבים מכתפים עליו וזרק ונח על גביו

שהאדם זרק אותה כאשר בסיסה פונה כלפי מטה ופיה פונה כלפי מעלה, וכעת מדבר אביי על כוורת שהאדם זרק אותה כאשר בסיסה פונה כלפי מעלה ופיה פונה כלפי מטה. ומשתיקת הרי"ף נראה שבמשפט 'כפאה על פיה' מתיחס אביי הן לכוורת שרחבה ששה והן לכוורת שרחבה קטן מששה. **על פיה**. אם אדם זורק לרשות הרבים כוורת שפיה פונה כלפי מטה, אזי לאחר שמחיצות הכוורת כבר נכנסו בשיעור 'משהו' לתוך גובה שלשה מעל קרקע רשות הרבים, ניתן לראותן כמתארכות לכיוון הקרקע, ובכך נמצא כי הכוורת כבר נחה על גבי הקרקע. **שבעה ומה שהוא חייב**. כאשר נכנסה הכוורת בשיעור 'משהו' לתוך גובה שלשה מעל הקרקע נמצא שכולה בתוך עשרה טפחים של רשות הרבים, ולכן חייב. ואמנם, לאחר שנכנסה הכוורת בשיעור 'משהו' לתוך עשרה טפחים ניתן לראות את מחיצותיה כמתארכות לכיוון הקרקע, אבל להארכת המחיצות אין משמעות הלכתית שכן בעת ה'הארכה' כבר נכנסה הכוורת כולה לרשות הרבים, ואפילו אם יש ברוחב הכוורת ששה יהיה הזורק חייב, שהרי היא הופכת לרשות היחיד רק לאחר השלב בו נכנסה כולה לרשות הרבים, ובשלב בו נכנסה כולה לרשות הרבים האדם כבר התחייב בזריקתה. **שבעה ומחצה פטור**. בשעה שנכנס 'משהו' של הכוורת לגובה שלשה וניתן לראות את מחיצותיה כמתארכות נחשב הדבר שהכוורת נחה על גבי הקרקע. אך בשלב הזה עדיין לא כל הכוורת ברשות הרבים, ולכן פטור. ואמנם, לכאורה צריכה היתה ההלכה ל'שנות' שבעה ושני משהו פטור, שכן עבור כוורת שגובהה שבעה ושני משהו, אחרי שנכנס משהו שלה לתוך שלשה עדיין יש 'משהו' שלה למעלה מעשרה. אך הרי"ף, בשונה מרש"י, לא פירש שהפטור תקף גם בשיעור 'שבעה ושני משהו'. ואפשר שהרי"ף נמנע מלפרש כך מכיון שעבור כל יחידת אורך קטנה ניתן למצוא יחידת אורך קטנה ממנה, ולכן השיעור של 'שני משהו' אינו ניתן למימוש מבחינה הלכתית. על כרחך נאלצו החכמים לקבוע את הפטור לשיעור של שבעה ועוד יחידה מספרית מוגדרת. ומכיון שההלכה של 'הארכת מחיצות' היא פרי עיונם של החכמים, קבעו הם את היחידה המספרית המוגדרת לשיעור של מחצית הטפח. והחכמים לא קבעו שהמעבר מ'החייב' ל'פטור' בהילכת הכוורת יהיה בשיעור של שבעה ורבע, או שבעה וחמישית, שאין לדבר סוף. **מחיצות לתוכן עשויות**. ההלכה של 'הארכת מחיצות' תקפה רק במצב בו אילו היו המחיצות בפועל יותר ארוכות, אזי השימושיות שלהן היתה טובה יותר. מחיצה העשויה כלפי חוץ מיועדת להגן על הפנים מפני כניסה של דבר מה מבחוץ. ככל שמחיצה כזו היא ארוכה יותר כך יש לה כח הגנה טוב יותר, ולכן יש ביחס אליה תוקף להלכה של הארכת מחיצות. לעומת זאת, מחיצה העשויה כלפי פנים מיועדת בדרך כלל לעצב כלי לשימוש מסוים. ישנם כלים שהשימושיות שלהם מחייבת דווקא מחיצות פחות גבוהות, ולפחות ביחס אליהם אין תוקף להלכה של הארכת המחיצות. ורב אשי טוען שמחיצות הכוורת עשויות לתוכן, ולא כדי להגן על פנים הכוורת מפני כניסת חפץ מהחוץ.

עמוד גבוה תשעה. בדברי עולא לא נזכר תנאי על מידות רחבו של העמוד, ונראה שדבריו

חייב. מאי טעמא? כל פחות משלשה מדרס דרסי ליה רביס. משלשה ועד תשעה לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי עילויה. תשעה ודאי קא מכתפי עילויה. אמר ליה אביי לרב יוסף גומא מאי? אמר ליה וכן בגומא. רבא אמר גומא לא. מאי טעמא? קסבר הילוך על ידי הדחק שמיה הילוך, תשמיש על ידי הדחק לא שמיה תשמיש.

אמר רב יהודה האי זירזא דקני, רמא וזקפה רמא וזקפה לא מחייב עד דעקר להו. פירוש זירזא דקני, חבילה של קנים. כגון שהיתה מוטלת על הארץ והגביה הקצה האחד והקצה האחר מונח על הקרקע, והעמידה והשליכה לפניו, וחזר והגביה הקצה האחר שהיה מונח על הארץ והעמידה והשליכה לפניו, וחזר והגביה אפילו כל היום כולו לא מחייב, שהרי לא עקר אותה מעל הארץ.

תקפים אף ביחס לעמוד שאין בו רוחב ארבעה. וזרק. עולא אינו אומר '...וכתף על גביו', אלא '...וזרק ונח על גביו', ומכאן שדבריו תקפים רק בזריקה, ולא בהושטה. בפעולת הזריקה אין מרכיב של הנחה, וממילא לא קיימת הדרישה להנחה על גבי מקום ארבעה. ור' לעיל ב, ב, בהילכת רב חסדא ביחס לקנה. כל פחות משלשה מדרס דרסי ליה רביס. משתיקת הרי"ף משתמע שלכלל הזה אין יוצא מהכלל, וזאת כשיטת רב אשי בשמועת 'לבנה זקופה' (בבלי שבת ז, א, עיין שם). משלשה ועד תשעה לא מדרס דרסי ליה. משתמעת בבירור ההלכה שמקום גבוה שלשה שהרביס אינם דורסים בו אינו נחשב כרשות הרבים, וזאת כשיטת אביי ורבא בשמועת 'לבנה זקופה' (בבלי שבת ז, א, עיין שם). גומא מאי. האם גומא בעומק של יותר משלשה ופחות מעשרה נחשבת לרשות הרבים? השאלה מוסבת הן על גומא שרוחבה ארבעה או יותר והן על גומא שרוחבה קטן מארבעה, ובלבד שרוחבה מאפשר שימוש סביר, ולוא גם בדוחק. השאלה אינה מוסבת על גומא בעומק של עשרה או יותר, כי עבור גומא בעומק הזה, אם יש בה רוחב ארבעה הרי היא רשות היחיד, ואם אין בה רוחב ארבעה הרי היא מקום פטור. והשמועה אינה מדמה את דין הגומא לדין חורי רשות הרבים, מכיון שחורי רשות הרבים מצויים מחוץ ל'גבול' רשות הרבים, בעוד שהגומא מצויה כולה בתוך רשות הרבים, ולכן האומר שחורי רשות הרבים לאו כרשות הרבים עשוי להסכים שהגומא נחשבת כרשות הרבים. ואם יתברר שגומא בעומק של יותר משלשה ופחות מעשרה אינה רשות הרבים, אזי אם יש בה ארבעה היא נחשבת לכרמלית, ואם אין בה ארבעה היא מקום פטור. הילוך על ידי הדחק שמיה הילוך. המשפט הזה אינו קשור כלל לענינו, והוא הובא רק אגב המשפט השני 'תשמיש על ידי הדחק...'. (ר' בבלי שבת ק, ב), שהוא המשפט המנמק את ההלכה של רבא. תשמיש על ידי הדחק. שימוש בגומא שעומקה משלשה ומעלה נחשב לתשמיש על ידי הדחק, אבל שימוש בעמוד שגובהו תשעה לא נחשב לתשמיש על ידי הדחק.

לא מחייב. לא יכול להגיע לכלל חיוב. עד דעקר להו. עד שיעקור את כל חבילת הקנים ממקומה, ולא רק את חלקה. ואם הוא מעמיד את החבילה ומפיל אותה, אין שום נקודת זמן שבה כל החבילה נעקרה ממקומה. והשליכה לפניו. ואפילו אם לפני שהשליכה היה רגע בו החבילה היתה בתנוחה מוחלטת.

'אדם עומד על האסקופה נוטל מבעל הבית ונותן לו מעני ונותן לו', האי אסקופה מאי? ואסקנא אסקופה מקום פטור, כגון דלית ביה ארבעה על ארבעה, וכי הא דכי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן מקום שאין בו ארבעה על ארבעה מותר לבני רשות הרבים ולבני רשות היחיד לכתף עליו, ובלבד שלא יחליפו.

'אחרים אומרים אסקופה משמשת שתי רשויות. בזמן שהפתח פתוח, כלפנים. [ג:] פתח נעול, כלחוץ', אמר רב יהודה אמר רב הכא באסקופת מבוי עסקינן, וחציו מקורה וחציו אינו מקורה, וקירוי כלפי פנים. פתח פתוח, כלפנים. פתח נעול, כלחוץ.

אדם עומד על האסקופה. זוהי ההלכה האחרונה בברייתא של ארבע רשויות שבת שהובאה לעיל דף ב, א. **ואסקנא מקום פטור.** אפילו אם הבית פתוח ישירות לרשות הרבים, שכן האסקופה נדונה כחורי רשות הרבים (ר' לעיל דף ב, ב, 'אף על גב דגביה עשרה'). **כגון דלית ביה ארבעה על ארבעה.** ואם היה בה ארבעה היתה נחשבת לכרמלית אפילו אם היא סמוכה לרשות הרבים, שהרי מתקיימים באסקופה הזו התנאים של קרן זוית הסמוכה לרשות הרבים (לעיל דף ב, ב). **מקום שאין בו ארבעה על ארבעה.** והמקום גבוה יותר משלשה ופחות מעשרה. **מותר לבני רשות הרבים ולבני רשות היחיד לכתף עליו.** וזו בדיוק ההלכה בברייתא של ארבע רשויות ביחס לאסקופה. **ובלבד שלא יחליפו.** ואין בדברי רבי יוחנן התיחסות לשימוש במקום פטור כמקום 'מתווך' בין רשות היחיד, ובין כרמלית או חצר שאינה מעורבת (ור' לעיל ב, א, 'ובלבד שלא יטול').

אחרים אומרים. בבבלי שבת ו, א, מובאת הברייתא 'ארבע רשויות לשבת', ודברי 'אחרים' מובאים בסופה. לפי פשוטה של הברייתא המובאת בבבלי דיברו גם 'אחרים' באסקופת בית, ושיטתם חולקת על הדעה 'אדם עומד על האסקופה נוטל מבעל הבית ונותן לו... ואם נטל ונתן שלשתם פטורים'. ברם, בשמועה בדף ט, א, מובאת מחלוקת בשאלה האם 'אחרים' מדברים גם הם באסקופת בית, כמו עיקר הברייתא, או שהם מדברים על אסקופת מבוי. הרי"ף בחר בדעה הגורסת ש'אחרים' דיברו באסקופת מבוי, ולכן ניתק את דברי 'אחרים' מעיקר הברייתא. את הברייתא הביא הרי"ף לעיל בדף ב, א, ואת דברי 'אחרים' הביא הרי"ף רק כעת. **וחציו.** בלשון זכר, מוסב על מפתח המבוי, המכונה גם 'אסקופה', ולמעשה הכוונה לפתח המבוי.

מרוחב המבוי (אולי בגלל הקושי וכפי שמודגם באיור להלן (פתח ועובי הקו השמאלי מייצג את רוחב מעל פתח המבוי אבל היא אינה מגיעה עד קצהו החיצוני של הפתח, אזי נוכל לומר על אותו פתח כי **חציו מקורה וחציו אינו מקורה וקירוי כלפי פנים.** המונח 'חציו מופיע בלשון מקרא ובלשון חכמים אף בהוראת 'חלק' (ר' ישעיהו מד, טז-יז, ומשנת פאה ב, ז). **פתח פתוח כלפנים.** פתח פתוח פירושו דלתות פתוחות. לדעת רב עצמו, החלק שמתחת לקורה נחשב לחלק מהמבוי (ר' בבלי עירובין ה, ב), והחידוש בדבריו כאן הוא שכאשר הפתח פתוח, אזי אף החלק החיצוני של הפתח, זה המצוי מחוץ לקורה, שייך למבוי. וכך הם דברי בעל המאור על אתר: 'יש כח בקורה המתרת למשוך אף מה שבחוץ, לפנים'. ש"י

מתני' לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, ולא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדון, ואם התחילו אין מפסיקין. ומפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפלה. [ד.]

גמ' האי 'סמוך למנחה' אסיקנה סמוך למנחה גדולה. ואפילו בתספורת דידאן.

החלק החיצוני של הפתח למבוי (להלן, בקיצור, 'שיוף') תורם למניעת סכנה של נפילת הקורה. ומדוע? לולא ה'שיוף' היו האנשים 'מרחיקים' את הקורה כלפי חוץ ככל האפשר כדי להגדיל את שטח המבוי, אך בכך גְּדֵלָה הסכנה שהקורה תיפול. ה'שיוף' מנטרל את המוטיבציה 'להרחיק' את הקורה כלפי חוץ, מאפשר את משיכת קורת המבוי מעט פנימה, ובכך קִטְן הסיכון שהקורה תיפול. **פתח נעול כלחוץ**. ה'שיוף' הוא חידוש הלכתי, והוא נקבע משום שכאשר הפתח פתוח אזי קיימת רציפות בין המבוי ובין החלק החיצוני של הפתח, זה המצוי מחוץ לקורה, והרציפות מאפשרת להשתמש בחלק החיצוני של הפתח לשימושים הנעשים במבוי עצמו. כאשר הפתח נעול מתבטלת הרציפות הזו, ושוב לא ניתן להשתמש בחלק החיצוני של הפתח לשימושים הנעשים במבוי עצמו, ולכן מתבטל החידוש שנשען למעשה על אותה רציפות. ודבר ברור הוא שגם כאשר הפתח נעול נחשב המקום שתחת הקורה לחלק מהמבוי, שכן הוא נחשב כחלק מהמבוי לא מצד שניתן להשתמש בו לשימושים הנעשים במבוי, אלא מצד היותו מתחת לקורה.

סמוך למנחה. היום נחלק לשתיים עשרה שעות, וזמן מנחה הוא בשעה שש ומחצה. 'סמוך למנחה' פירושו מעט זמן לפני שש ומחצה, אך המשנה נמנעה מלהגדיר את השעה המדויקת ממנה והלאה 'לא ישב אדם לפני הספר'. ולפי דרכנו למדנו שחלק מהשיעורים בהלכה נקבעים באופן כללי בלבד, ומימושם המדויק בפועל מסור לאדם הַמְכַוֵּן את ליבו לשמיים, מזדהה בפנימיותו עם ההלכה, ורוצה לקיים את הוראותיה. וכך הם דברי רבי יוסי במשנת כלים יז, ו, במדרית 'ביצה בינונית': 'הכל לפי דעתו של רואה'. ור' שם דעה שונה של רבי יהודה. **בורסקי**. עיבוד עורות בעלי חיים. **ואם התחילו**. סמוך למנחה, או מתי שהוא לאורך זמן מנחה. ולפי פשוטה של המשנה אפשר שהכוונה אפילו לקראת סוף זמן מנחה. **אין מפסיקין**. ניתן היה לפרש שהמשנה מתירה לעוסק בעיסוקים האלה לבטל את תפילת המנחה, וזאת מכיון שאין דעתו פנויה לתפילה. ור' דברי רב המובאים בבבלי עירובין סה, א: 'כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל', וכן דברי רבי אלעזר שם: 'הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים'. אך להלן ד, א, בשמועת זעירי 'הני חברין בבלאי', מובאות שתי תשובות של השמועה לשאלה מסוימת, ובפשטות נראה כי אותן תשובות מיוסדות על ההבנה שהמשנה התירה רק לדחות את תפילה המנחה, אך לא לְבַטְלָהּ. **ומפסיקין לקרית שמע**. שהכוונה הנדרשת בה מועטת. **ואין מפסיקין לתפלה**. שהכוונה הנדרשת בה מרובה.

אסיקנה סמוך למנחה גדולה. האיסור להתחיל את העיסוקים האלה סמוך למנחה גדולה מעורר תפילת מנחה בתחילת זמן מנחה גדולה. נראה כי המשנה מבקשת לכוון עבור האדם סדר יום הכולל באמצעו הפסקה משטף העיסוקים ועמידה לפני ה' בתפילה, ובכך לסייע לאדם לעמוד במלוא שיעור קומתו הרוחנית מול המכבש של שטף חיי המעשה. ואף השבת קובעת הפסקה משטף חיי המעשה, ובכך נמצא קשר פנימי בין משנתנו ובין

ולכתחילה אמאי לא? גזירה שמא ישבר הזוג. 'ולא למרחץ', אפילו להזיע בעלמא. ולכתחילה אמאי לא? גזרה שמא יתעלפה. 'ולא לבורסקי', אפילו לעיוני בעלמא. ולכתחילה אמאי לא? דילמא חזי פסידא בזביניה וטריד. 'ולא לאכול', אפילו בסעודה קטנה. ולכתחילה אמאי לא? דילמא אתי לאמשוכי. 'ולא לדון', ואפילו בגמר דין. ולכתחילה אמאי לא? דילמא חזי טענאתא וסתר דינא. וממתי התחלת תספורת? אמר ר' אבון משינח מעפורת של ספרין על ברכיו. וממתי התחלת מרחץ? אמר ר' אבון משיערה מעפרתו ממנו. וממתי התחלת בורסקי? אמר ר' אבון משיקשור בין כתיפיו. וממתי התחלת אכילה? רב אמר משיטול ידיו, ור' חנינה אמר משיתיר חגורו. ולא פליגי, הא לן והא להו. אמר זעירי הני חברין בבלאי, למאן דאמר תפלת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המיאניה לא מטרחינן ליה. ולמאן דאמר חובה מטרחינן ליה? והא תפלת המנחה חובה היא, ותנן 'אם התחילו אין מפסיקין', ואמר ר' חנינה משיתיר חגורו? ! התם לא שכיחה שכרות הכא שכיחא שכרות. אי נמי במנחה כיון דקביע ליה זימנא

מסכת שבת. **תספורת דידאן**. תספורת שלנו, והיא התספורת הרגילה, שאינה אורכת זמן רב. **הזוג**. המספריים. **יתעלפה**. יתעלף.

מעפורת. עטיפה שאינה מכסה ראשו ורובו של אדם (תוספתא כפשוטה למגילה ג, ל).
משיקשור בין כתיפיו – כנראה מדובר על לבישת בגדי עבודה. **הא לן** – כדברי רב, שירד לבבל ונשאר שם. **והא להו**. כדברי רבי חנינה, שהיה רק בארץ ישראל.
אמר זעירי הני חברין בבלאי. זעירי עצמו היה בבלי שלמד בארץ ישראל. נראה שהוא אמר את ההלכה הזו בהיותו בארץ ישראל, וההלכה נאמרה לתלמידים בבליים נוספים שהיו עימו בארץ. **למאן דאמר תפלת ערבית רשות**. נראה שבני ארץ ישראל סברו שתפלת ערבית חובה, אך בקרב בני בבל נחלקו הדעות: היו מי שסברו שהיא חובה, והיו מי שסברו שהיא רשות. לכן אמר זעירי את דבריו רק לתלמידים מבבל, ולא לתלמידים מארץ ישראל. **כיון דשרא ליה המיאניה**. לפי דברי השמועה בהמשך עולה שזעירי דיבר על התרת חגורה לפני אכילה. בהבנה הזו יש קושי, שהרי זעירי היה בבלי, ועבור בני בבל תחילת האכילה נקבעת לא בהתרת החגורה אלא כנטילת ידיים. ברם, אפשר ליישב את הקושי הזה בידיעה שלפי גירסת הרי"ף היה זעירי תלמיד של רבי חנינה (רי"ף לשבת דף סז, ב, 'כתיב בפינקסיה דזעירי, אמרית קדם ר', ומנו? רבי חנינא'), ואפשר שבתקופת שהותו בארץ ישראל הוא קיבל על עצמו, אולי יחד עם חבריו הבבליים, את ההנהגה שלימד רבו, שהיא ההנהגה של בני ארץ ישראל, ולפיה נקבעת תחילת האכילה בהתרת החגורה. **מטרחינן**. נראה שבני בבל הלומדים בארץ ישראל נהגו בפועל להתפלל ערבית, ככל הנראה בהשראת המנהג של בני ארץ ישראל לראות את תפילת ערבית כחובה. **לא מטרחינן ליה**. לפי דברי השמועה בהמשך עולה שזעירי התיר רק לדחות את התפילה, אך לא לְבַטְלָהּ. **והא תפלת המנחה**. השמועה שואלת מדוע יסד זעירי את ההיתר להמשיך בסעודה על השיקול שתפילת ערבית רשות, שהרי המשנה התירה לאדם להמשיך את סעודתו אף בזמן תפילת המנחה, שהיא חובה. **התם לא שכיחה שכרות**. בזמן מנחה לא שכיח שהאדם ישתכר, שאין האדם רוצה להתבטל ממלאכת יומו, ולכן קטן החשש שדחיית התפילה

מירתת ולא אתי למפשע, ערבית כיון דכולי ליליא זמן תפלה לא מרתת ואתי למיפשע. והשתא נהוג כולי עלמא בתפלת ערבית מנהג חובה, אף על גב דשרא ליה המיאניה, מטרחינן ליה.

רבה בר רב הונא ראמי פוזמקיה ומצלי, אמר 'הכון לקראת אלהיך ישאל' (עמוס ד, יב). רבא שרי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר כעבדא קמי מריה. אמר רב אשי חזינא לרב כהנא, כי איכא רתחא בעלמא פכר ידיה ומצלי, אמר כעבדא לפני מריה. כי ליכא רתחא מציין נפשיה ומצלי, אמר 'הכון לקראת אלהיך ישאל' (עמוס ד, יב). רבא אשכחיה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה. אמר ליה מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה? ! ואיהו סבר זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד. ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא וקא גאריס. מטא עידן צלויי [ד:] וקא מסרהב. קארי עליה 'מסיר אָזְנוּ מִשְׁמַעַ תּוֹרָה גַם תִּפְלְתוּ תוֹעֵבָה' (משלי כח, ט). ודוקא מי שתורתו אומנותו, כדבעינן למימר קמאן.

לאחר תום הסעודה תגרום לביטול התפילה. **הכא שכיחא שכרות.** בזמן ערבית שכיח שהאדם ישתכר, וההיתר לדחות את תפילת ערבית עלול לגרום לביטול התפילה. לכן ביסס זעירי את ההיתר לדחיית תפילת ערבית אף על השיקול שתפילת ערבית רשות. התשובה 'הכא שכיחא שכרות' רלוונטית אם נניח שהמשנה התירה רק לדחות את תפילת המנחה, אך לא לְבַטְלָהּ. אם היינו מפרשים שהמשנה התירה אף לבטל את התפילה, אזי החשש לשכרות לא היה שיקול שמכוחו היה מקום לחייב את האדם להפסיק לתפילה, שכן אם ההיתר שלא להפסיק תקף אף במחיר ביטול התפילה, מה איכפת לנו אם האדם ישתכר ויבטל את התפילה? **דקביע ליה זימנא.** המילה 'קביע' באה בהוראת 'קצוב', ולפי ההקשר ברור שהכוונה היא 'קצוב וקצר'. ואכן, זמן תפילת ערבית, שהוא כל הלילה, כפול מזמן מנחה, שהוא מחצית היום. **מירתת ולא אתי למפשע.** חרד שמא יעבור זמן המנחה, וכאשר יסיים את אכילתו יעמוד מיד לתפילת מנחה ולא ידחה אותה. ושוב, התשובה 'מירתת ולא אתי למפשע' מיוסדת על ההנחה שהמשנה התירה למי שהתחיל באותם עיסוקים רק לדחות את תפילת המנחה, אך לא לְבַטְלָהּ. **והשתא נהוג כולי עלמא.** אפשר שהניסוח המקורי היה: או 'והשתא [ד]נהוג...', או '[ו]אע"ג'.

ראמי פוזמקיה. לבש גרביים. **שרי גלימיה.** התיר קשרי גלימתו. **ופכר ידיה.** חבק ידיו באצבעותיו. **כי איכא רתחא.** כאשר היה מצב קשה בעולם. **מציין נפשיה.** מקשט עצמו בבגדיו היפים.

ועוסקין בחיי שעה. רבא סבר שהעיקר בתפילה הוא בקשת הצרכים, ולכן התפילה נחשבת לחיי שעה. **זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד.** השמועה לא אמרה במפורש שלדעת רב המנונא התפילה היא חיי עולם. **מטא עידן צלויי.** רבי ירמיה ביקש להתפלל מיד בהגיע זמן התפילה. נראה שהכוונה לתפילת מנחה, שאם היה מדובר בתפילת שחרית או ערבית היה מדובר גם על קריאת שמע, ולא רק על תפילה. ולרש"י הגירסה היא 'נגה לצלויי', ופירושו שזמן תפילה עמד להסתיים. לפי גירסת רש"י ברור שלדעת רבי זירא מי שתורתו אומנותו מבטל תפילה לגמרי. וכך היא דעת הרמב"ם בהל' תפילה ו, ח. **מסרהב.** רבי ירמיה מיהר לסיים את הלימוד כדי להתפלל מיד בהגיע זמן תפילת המנחה. **קרי עליה**

ממתי התחלת הדין? רב המנונא ור' ירמיה, חד אמר משיתעטפו הדיאנין וחד אמר משיתחילו בעלי דינין. ולא פליגי, הא דעסיקי ואתו בדינא והא דלא עסיקי ואתו בדינא.

ר' אמי ור' אסי הוו יתבי וגרסי ביני עמודי, וכל שעתא טפחי אעיבורא דדשא ואמרו מאן דאית ליה דינא ניעול ונייתי. רב חסדא ורבה בר רב הונא הוו יתבי כולי יומא בדינא, והוה קא חלש לבייהו. תנא להו חייה בר רב מדופתי 'ויַעֲמַד הָעַם עַל מִשָּׁה

רבי זירא. לפי נוסח הרי"ף, שהארוע התרחש בתחילת זמן התפילה, לא נוכל לדעת האם לפי רבי זירא עצמו רשאי העוסק בתורה רק לדחות את תפילת מנחה בהגיע זמנה, או אף לְבַטְּלָהּ. עמדת הרי"ף עצמו בשאלה הזו תידון להלן ד"ה 'כדבעינן למימר קמאן'. ודוקא **מי שתורתו אומנותו.** הרי"ף מגביל את דברי רבי זירא. ולפי ההגבלה הזו, סתם אדם חייב להפסיק מלימודו כדי להתפלל מנחה מיד בהגיע זמנה. ור' לעיל ד, א, ד"ה 'אסיקנה סמוך למנחה גדולה'. **כדבעינן למימר קמאן.** להלן בדף ה, א, מובאים דברי רבי יוחנן המפרש שהמשפט במשנה 'ואין מפסיקין לתפילה' קִבְּנָן לא ביחס למי שהתחיל באחד מהעיסוקים המנויים במשנה, אלא ביחס למי שתורתו אומנותו והוא עוסק בתורה סמוך למנחה. במשפט 'כדבעינן למימר קמאן' טוען הרי"ף לקיומה של זהות בין דברי רבי זירא ובין דברי רבי יוחנן. ולהלן נראה שלדעת רבי יוחנן מי שתורתו אומנותו רשאי רק לדחות את תפילת המנחה בהגיע זמנה, אך לא לְבַטְּלָהּ, ומכאן שגם רבי זירא ציפה שרבי ירמיה רק ידחה את התפילה, אך לא יבטל אותה.

משיתעטפו הדיאנין. בטליתותיהם. **משיתחילו בעלי דינין.** לטעון את טענותיהם. **הא דעסיקי ואתו בדינא.** אם הדיינים סיימו זה עתה דין קודם, אז התחלת הדין החדש היא משיתחילו בעלי דינים, שהרי הדיינים כבר עטופים.

אעיבורא דדשא. המילה 'עיבורא' פירושה 'בריח' והמילה 'דשא' פירושה 'דלת'. ר' אמי ור' אסי ישבו בחדר שדלתו היתה סגורה, והטפיחה על בריח הדלת השמיעה קול גם מחוץ לחדר. בריח הדלת שימש, מצד עצם קיומו, כגורם מפריד בין החכמים ובין העם, ולאחר מכן, בעת הטפיחה בו, הוא שימש ליצירת חיבור בין החכמים ובין העם. השימוש הכפול הזה עשוי ללמד שההתכנסות של החכמים בעולםם שלהם נובעת מאותו מקום בנפש ממנו נובע החיבור שלהם לעם. נמצא אפוא כי אף התכנסות החכמים בתוך עצמם נחשבת בעיניהם כעבודה בפועל למען העם. **מאן דאית ליה דינא ליעול ולייתי.** מי שיש לו דין, היינו, שאלה הלכתית, יכנס ויבוא. **חלש לבייהו.** נראה לפרש כי בהקשר הנוכחי יש לביטוי 'חלש ליבם' לא משמעות פיסית, כמו בכרכות כח, ב, אלא משמעות נפשית, כמו בתענית כד, ב, והיא תחושת תיסכול מכך שנתבטלו במשך כל היום מעיסוק בתורה. **תני להו חייה בר רב.** חייה בר רב מבטא בדרשתו הן הזדהות עם תיסכולם של שני החכמים תוך הסכמה עם המניע לתיסכולם, והן נחמה בדיעבד. לפי פשוטו של מקרא אכן ישב משה בדין כל היום כולו, שרק כך יובנו דברי יתרו אליו 'נבל תבול'. אך חייה בר רב מלמד בדרשתו שמשא ישב בדין שעה אחת בלבד. בכך עולה בידנו שיש משמעות וערך הן להנהגה של דיין היושב בדין כל היום, שהרי כך נהג משה על פי פשוטו של מקרא, והן להנהגה של חכם היושב בדין שעה אחת בלבד, שכך נהג משה על פי הדרשה. המשמעות

מִן הַפֶּקֶר עַד הָעֶרְבֹב' (שמות יח, יג), וכי תעלה על דעתך שמשנה יושב ודן כל היום כולו? תורתו אימתי נעשית? ! אלא לומר לך שכל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. כתיב הכא 'וַיַּעֲמֵד הָעָם עַל מִשְׁחַת מִן הַפֶּקֶר עַד הָעֶרְבֹב', וכתוב התם 'וַיְהִי עֶרְבֹב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד' (בראשית א, ה). עד מתי יושבין בדין? אמר רב ששת עד זמן סעודה, והיא שעה ששית, שהיא שעת מאכל תלמידי חכמים.

אמר רב אדה בר אהבה מתפלל אדם תפלתו בבית המרחץ. ודוקא במרחץ חדש דעדיין לא רחצו בו בני אדם, אבל במרחץ שכבר רחצו בו בני אדם אסור להתפלל בו. דתניא הנכנס לבית המרחץ, מקום שבני אדם עומדין לבושים יש שם קרית שמע ותפילה ואין צריך לומר שאילת שלום, ומניח תפילין ואין צריך לומר שאינו חולץ. נכנס למקום שבני אדם מקצתן עומדין ערומין ומקצתן עומדין לבושים יש שם שאלת שלום ואין שם קרית שמע ותפילה, ואינו חולץ תפיליו ואינו מניח לכתחילה. מקום שבני אדם עומדין ערומים אין שם שאילת שלום ואין צריך לומר קרית שמע ותפילה, וחולץ תפיליו ואין צריך לומר שאינו מניח. אמר רב המנונא משמא דעולא אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ משום שנאמר 'וַיִּקְרָא לוֹ יְיָ שְׁלוֹם' (שופטים ו, כד). אמר רבה בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב שרי ליה לאיניש למימר הימנותא בבית הכסא. ואף על גב דכתיב 'הָאֵל הַנְּאֻמָּן' (דברים ז, ט), ההוא כמאן דאמר 'אלהא מהימנא', אבל שם גופיה לא איקרי נאמן.

המעשית עבור רב חסדא ורבה בר רב הונא עשויה להיות זו: בדיעבד אל להם להיעצב, שהרי יש ערך לשיבה בדין כל היום, אבל להבא יש להם להימנע מכך, שהרי יש ערך לשיבה בדין גם אם היא לשעה אחת בלבד. כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. בפרק א' של ספר בראשית נאמר כי האדם אמור לשלוט בבריאה. השלטון הוא הנהגת הבריאה לטוב, שהרי האדם, שנברא בצלם אלהים, אמור לעשות את מעשיו כהמשך לעשייה האלהית, וכל מעשי ה' בבריאה היו לטוב, כמפורש שם בפרק א, לא: 'וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה נְהִיָּה טוֹב מְאֹד'. והדיין שדן דין אמת לאמיתו מממש אופן מסוים של עשיית הטוב. והיא שעה ששית. קרוב למחצית היום, כנראה בתחילת השעה הששית, כך שהספיקו לסיים בהגיע זמן המנחה, שהוא באמצע השעה השביעית. רב ששת מציע פשרה בין האפשרות לדון שעה אחת בלבד, ובין האפשרות לדון כל היום כולו. אבל במרחץ שכבר רחצו בו בני אדם אסור להתפלל בו. מהמשפט 'שכבר רחצו' ברור כי האיסור להתפלל תקף גם אם אין אף אדם כעת בבית המרחץ. ואף כל שאר ההלכות בהמשך הַפֶּקֶר יִתָּא תקפות גם אם אין אף אדם כעת בבית המרחץ. שרי ליה לאיניש למימר הימנותא. מכאן שהיה מנהג לברך אדם את רעהו במילה 'אמונה', כשם שקיים היום המנהג לברך אדם את רעהו במילה 'שלום'. האל הנאמן. ה"א היידוע בתחילת המילה 'הנאמן' מלמדת כי המילה 'נאמן' היא תאור, ולא שם עצם. וזאת בשונה מהביטוי 'יי שלום', שם אין ה"א היידוע לפני המילה 'שלום'. שם גופיה. העצמות

והנותן מתנה לחבירו אין צריך להודיעו. והני מילי מתנה דעבידא לאיגלווי, דכתיב 'ומִשָּׁה לֹא יֵדַע פִּי קָרְן עוֹר פָּנָיו' (שמות לד, כט). אבל מתנה דלא עבידא לאיגלווי צריך להודיעו, דכתיב 'לְדַעַת פִּי אֲנִי יְיָ מְקַדְּשְׁכֶם' (שמות לא, יג). אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, מתנה טובה יש לי בבית גנזאי ושבתי שמה ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם. מכאן אמר רבן שמעון בן גמליאל הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו. במאי מודע לה? אמר רב פפא דשייף ליה מאותו המין. ואף על גב דשבת מלתא דעבידא לאיגלווי היא, מתן שכרה לא עביד לאיגלווי.

האלהית. היינו, ה' עצמו לא נקרא בכינוי 'נאמן', אבל נקרא בכינוי 'שלום'.
מתנה דעבידא לאיגלווי. מתנה שהמקבל עתיד לדעת שקיבל אותה. **צריך להודיעו.** כי נתנת מתנה מרבה אהבה בין בני אדם. ומכאן הדרכה כללית לאדם שלא יסתפק בהימנעות מפירוד, ניכור ושנאה, אלא יפעל להרכות שלום, חיבור ואהבה. ואמנם, בשאלה האם ראוי שהאדם יודיע לחברו על מעשה טוב שעשה עבורו, קיימת התנגשות בין ערך הצניעות האישי, שביטוי הוא הימנעות של האדם מהודעה לזולת על מעשה טוב שעשה, ובין ערך השלום, שביטוי הוא הודעה של האדם לחברו על מעשה טוב שעשה עבורו. ולכן, אם המקבל עתיד לדעת על המתנה ממילא, אין צריך להודיעו, מטעם הצניעות. **'לְדַעַת פִּי אֲנִי יְיָ מְקַדְּשְׁכֶם'**. הכתוב במלואו כך הוא: **'וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲף אֵת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא בְּיָנִי וּבְיָנִיכֶם לְדַעַת פִּי אֲנִי יְיָ מְקַדְּשְׁכֶם'**. השבת נודעה לעם עוד בעשר הדיברות, אך שם לא נאמר שהשבת מקדשת את העם. וכעת, בתום הדיבור האלהי למשה בנושא מלאכת המשכן, נודע למשה מאת ה' שהשבת מקדשת את העם, וההתקדשות הזו היא אותה **מתנה טובה** המצויה בבית גנזיו של ה', וביחס לאותה מתנה נאמר לו **לך והודיעם**. כאן מתבקשות שתי שאלות. (א) מהי המשמעות הפנימית של האמירה שהשבת מקדשת את העם. (ב) מדוע נודעה המשמעות הזו רק בהקשר לפרשיות מלאכת המשכן, ולא בעשר הדיברות.

נתיחס תחילה לשאלה א'. המונח 'קדושה' פירושו נוכחות אלהית, היינו, הופעה אלהית. המשפט **'אֲנִי יְיָ מְקַדְּשְׁכֶם'**, פירושו 'אני יי אהיה נוכח בכם'. לאמר, השבת תורמת למימוש נוכחות אלהית בְּתוֹכְנוּ. וכיצד מתממשת אותה נוכחות? יש לאדם הכוחות והיכולות לשלוט בעולם, וזאת על ידי ט"ל המלאכות (יושם לב שבהעדר ט"ל מלאכות, האדם מאבד את השליטה בעולם הפיסי). ובנוסף, אדם יכול לשלוט גם על אדם אחר, היינו, להיות אדון לעבד. שליטה ואדנות עלולים להעצים באדם תודעה עצמית של נְפָרְדוּת, אגוצנטריות וגאווה. בהימנעות מעשיית ט"ל מלאכות בשבת מוותר האדם על מימוש שלטונו בעולם, ובהימנעות מהעסקת העבד בט"ל מלאכות מוותר האדם על מימוש אדנותו. נמצא כי בשבת מְסִיג האדם את עצמו לאחור, ממעט בתוכו תודעה עצמית של נְפָרְדוּת וגאווה, ובכך יוצר בתוכו מעין 'חלל פנוי'. אותו 'חלל' עשוי להתמלא בידעת ה', שהיא התקדשות האדם, היא הנוכחות האלהית באדם, והיא למעשה מיפגש בין האדם ובין ה'.

בכך תיארנו את התקדשות האדם מישראל פְּשָׁכָה של השבת.
 נתיחס כעת לשאלה ב'. הימנעות התורה מלהודיע את התקדשות האדם בשבת שנאמרה בעשר הדיברות, ודחיית ההודעה הזו לפרשיית השבת שנאמרה בהקשר למלאכת המשכן,

ואמר רבה בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב לעולם אל יִשְׁנֶה אדם את בנו בין הבנים, שבשביל משקל עשרה זין מילת שהוסיף יעקב ליוסף משאר בניו נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו למצרים.

ואמר רבה בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף תְּרַבָּה, שנאמר 'לְרוֹמָם אֶת בֵּית אֱלֹהֵינוּ וּלְהַעֲמִיד אֶת תְּרַבְּתֵינוּ' (עזרא ט, ט). פירוש, כשם שהמרומם את בית אלהינו מעמיד תְּרַבָּה, כך מי שאינו מרומם את בית אלהינו מחריב את העומד. ולא אמרן אלא בבתי, אבל בקושקי ואברוארי לית לן בה.

מבטאת מעין שני שלבים בהפנמת האדם את משמעות מצוות השבת. האדם המציית לצייווי האלהי האמור בפרשיית השבת שבעשר הדיברות, נמנע מט"ל המלאכות ומשחרר את אדנותו ביחס לעבד, עדיין אפשר שיחווה את ה' כגורם מְצַוֶּה המצוי מחוצה לו, ועדיין לא בהכרח יתקיים מיפגש פנימי בינו ובין ה'. אך בשלב שני אפשר שהאדם יפנים את המשמעות הנפשית של הצייווי האלהי להימנע ממלאכות. האדם יסיג את עצמו לאחור, ויצור בתוכו אותו 'חלל פנוי' העשוי להתמלא בידעת ה', שהיא שכינת ה' בתוך האדם, והיא התקדשות האדם. ההפרדה בין פרשיית השבת בעשר הדיברות. בהן נדרש האדם לציית לצייווי האלהי, ובין פרשיית השבת במסגרת מלאכת המשכן. בה נודעה התקדשות האדם בשבת, מבטאת את התהליך הנפשי שהאדם עשוי לעבור, מְהַעֲמֶדָה הנפשית בה הוא חווה את ה' כגורם חיצוני המצווה אותו, אל עמדה נפשית בה הוא פוגש את ה' בפנימיותו. והתורה בחרה ליידע את התקדשות האדם דווקא במסגרת פרשיות מלאכת המשכן, שכן המשכן מבטא מיפגש בין האדם ובין ה', ואף השבת מבטאת מיפגש פנימי בין האדם ובין ה', וכפי הצעתנו לעיל. דְּשִׁיף ליה. מורח על גופו במקום גלוי, כך שאימו תראה. דְּשַׁבַּת מִלְתָּא דְּעֵבִידָא לְאִיגְלוּיָא הִיא. שהרי מצוות השבת נודעו לעם מעמד הר סיני. מִתֵּן שְׂכָרָה לֹא עֵבִיד לְאִיגְלוּיָא. שכרה של השבת הוא התודעה האישית והחוויה הפנימית של מיפגש עם ה'. ברם, המיפגש עם ה' לא תמיד ולא בהכרח גלוי לאדם, ואפשר שיהיה האדם קרוב אל ה' אך לא יֵדַע על כך. אדם בעל מידות טובות, עניו, מוסרי וצדיק, קרוב הוא אל ה', אבל לא בהכרח יודע את נוכחות ה' בחייו. לכן נחשב שכרה של השבת כדבר שלא בהכרח ידוע לאדם.

נוכל לסכם ולומר כי בעיוננו בדרשה הזו עלו בידינו שלש תודעות עצמיות של האדם. (א) התודעה המוסרית שאינה יודעת את ה'. התודעה הזו נרמזה באמירה 'מתן שכרה לא עבידא לאיגלווי'. (ב) התודעה האמונית היודעת את ה', אך רואה אותו כגורם מצווה המצוי מחוץ לאדם. התודעה הזו עשויה להצטייר מתוך פרשיית השבת שבעשר הדיברות. (ג) החוויה האישית של מיפגש עם ה'. התודעה הזו עולה מפרשיית השבת שבפרשיות מלאכת המשכן.

זין. כנראה מטבע בעל ערך מסוים. מילת. צמר רך ונקי.

אלא בבתי. בתים פרטיים. קושקי ואברוארי. מבני ציבור, כגון חומה ומגדלים. ריבוי פאר והדר נשלל ביחס ליחיד המרבה בכך לעצמו, שכן הריבוי הזה אינו כולל בתוכו מרכיב של נתינה. ריבוי פאר והדר אינו נשלל ביחס למבני ציבור, שההשקעה בהם מצד כל אחד

ואמר רבה בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב יפה תענית לחלום כאש בנעורת. אמר רב חסדא ובו ביום. אמר רב יוסף ואפילו בשבת. רב הושעיה בריה דרב אידי איקלע לבי רב אשי. עבדו ליה עגלא תלתא, אמרו ליה ניטעום מר מידי. אמר להו בתענית יתיבנא. אמרו ליה נוזפיה מר, מי לא סבר לה מר להא דאמר רב יהודה אמר רב ליה אדם תעניתו ופורע? ! אמר להו בתענית חלום יתיבנא, דאמר רבה בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב יפה תענית לחלום כאש בנעורת, ואמר רב חסדא ובו ביום, ואמר רב יוסף ואפילו בשבת. ודוקא תענית חלום הוא דשרי בשבת, אבל תעניתא בעלמא לא. וכן הא דגרסינן בפרק אין עומדין להתפלל אמר ר' אלעזר משום ר' יוסי בן זמרא כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזיר דינו של שבעים שנה, אמר רב חמא וחוזרין ונפרעין [ה]. ממנו שחילל שבת, מאי תקנתיה ליתבי תעניתא לתעניתיה, מפרשי לה רבנן בתענית חלום בלבד, אבל בתענית אחרת אסור להתענות בשבת. בתעניות ירושלמי (תעניות ג, י) ר' אחא ור' אבהו בשם ר' יוסי בר ר' חנינה אסור להתענות עד שש שעות בשבת. אמר ר' יוסי בר אבין מתניתין היא. קודם חצות לא ישלימו, עד כדון צפרא הוא. ולאחר חצות ישלימו, כבר עבר רובו של יום בקדושה.

'ואם התחילו אין מפסיקין, מפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה', אמר ר' יוחנן לא שנו אלא כגון ר' שמעון בן יוחאי וחיבריו שתורתם אומנותן, אבל כגון אנן, מפסיקין בין לקרית שמע בין לתפילה.

מהיחידים כוללת בתוכה מרכיב של נתינה. **כאש בנעורת**. נראה שהכוונה לחלום רע, שהתענית מכלה את השפעתו הנפשית השלילית על האדם כשם שהאש מכלה את הנעורת. **עגלא תלתא**. עגל שלישי ללידה, והכוונה לעגל משוכח. **לזה אדם תעניתו ופורע**. מותר לאדם להפסיק תענית באמצע היום ולהתענות תחת זאת ביום אחר. **ואמר רב יוסף ואפילו בשבת**. מותר לכתחילה להתענות על חלום. **וכן הא דגרסינן**. רב דיבר במפורש על תענית חלום, שכך הם דבריו: 'יפה תענית לחלום'. בשונה מכך, רבי יוסי בן זימרא דיבר על תענית סתם, שכך הם דבריו: 'כל היושב בתענית בשבת'. ו'רבנן' שהרי"ף מביא את דבריהם מפרשים כי אף רבי יוסי בן זמרא דיבר על תענית חלום. **אסור להתענות עד שש שעות בשבת**. לפי הרי"ף יש לפרש כי השמועה בירושלמי מדברת על כל תענית מלבד תענית חלום. **מתניתין היא**. במשנת תענית ג, ט, מובאת מחלוקת בין ת"ק ובין רבי אליעזר ביחס למצב שבו נקבע יום מסוים לתענית בגלל אי ירידת גשמים, ובמהלך אותו יום ירדו גשמים. לדעת רבי אליעזר, אם ירדו הגשמים קודם חצות לא ישלימו את התענית, ואם ירדו הגשמים לאחר חצות ישלימו את התענית. **עד כדון**. עדיין. והכוונה, עדיין לא עבר רובו של היום בתענית, ולכן לא נקבע היום כיום תענית. **בקדושה**. במצוה, והיא המצוה להתענות עקב אי ירידת גשמים. לדעת רבי אליעזר, תענית עד חצות היום קובעת את היום כיום תענית. ומכיון שאסור לקבוע את השבת כיום תענית, מתקבלת המסקנה שלדעת רבי אליעזר אסור להתענות עד שש שעות בשבת.

אמר רבי יוחנן לא שנו. המשפט 'ואין מפסיקין לתפילה' מובא אף ברישא של

מתני' לא יצא החיט במחטו סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא, ולא הלבלר בקולמוסו. ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר. באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קורין, אבל הוא לא יקרא. כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזכה מפני הרגל עברה. **גמ'** תאנא דבי שמואל יוצא אדם בתפליו ערב שבת עם חשיכה. מאי טעמא? כיון דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפליו כל שעה ושעה קל וחומר מציץ, הולכך מידכר דכיר להו. תניא חנניא אומר חייב אדם למשמש בבגדו ערב שבת עם חשכה. אמר רב יוסף הילכתא רבתי לשבתא. 'ולא יפלה את כליו', פירוש, לא יפלה את כליו לאור הנר שמא יטה. אמר רב יהודה אמר שמואל אפילו להבחין בין בגדו לבגד אשתו לאור הנר לא. אמר רבא לא אמרן אלא דבני מחוזא דלבשי לבנים, אבל דבני חקליאתא מידע ידיעי. תנו רבנן אין פולין ברשות הרבים מפני הכבוד. כיוצא בו אמר ר' יהודה ואמרי לה אמר ר' נחמיה אין עושין אפיקטוזין ברשות הרבים מפני הכבוד. תנו רבנן המפלה את כליו מולל וזורק ובלבד שלא יהרוג. אבה שאול אומר נוטל וזורק ובלבד שלא ימלול. אמר רב הונא הלכה מולל וזורק וזה הוא כבודו, ואפילו בחול. [ה:]

המשנה, ושם הוא מתיחס לכל אדם העוסק בעיסוקים הנזכרים במשנה. לדעת רבי יוחנן, המשפט 'אין מפסיקין לתפילה' המובא בסיפא אינו מתיחס לכל אדם העוסק בעיסוקים הנזכרים ברישא, אלא רק למי שתורתו אומנותו העוסק בתורה. סביר לפרש שההוראה המעשית במשפט 'אין מפסיקין' בסיפא זהה להוראה המעשית במשפט 'אין מפסיקין' ברישא, וכבר ביררנו שהמשפט 'אין מפסיקין' ברישא מורה רק על דחיית התפילה ולא על ביטולה (ר' לעיל ג, ב, סד"ה 'אין מפסיקין'). נמצא אפוא כי אף מי שתורתו אומנותו רשאי רק לדחות את התפילה, אך לא לְבַטְלָהּ. **ולא יפלה את כליו.** לא יוציא כנים מבגדיו. בלשון חכמים המונח כלים מורה אף על בגדים.

עם חשיכה. סמוך לחשיכה. ק"ו מציץ. תוכן הק"ו נתפרש בתלמוד: 'ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהם כמה אזכרות על אחת כמה וכמה'. והרי"ף הביא את הקל וחומר הזה בהלכות תפילין שכתב במסכת מנחות. **למשמש בבגדו.** לוודא שאין הוא נושא חפץ בבגדו, שלא יכשל בהעברה מרשות לרשות.

בני מחוזא דלבשי לבנים. גם האנשים וגם הנשים לבשו בגדים בצבע לבן, ולכן קשה להבחין בין בגדי האיש ובין בגדי האשה. **בני חקליאתא.** בגדי האנשים והנשים לא היו באותו צבע. **מידע ידיעי.** שינוי הצבעים מאפשר להבחין בין בגדי האיש ובין בגדי האשה גם ללא עיון רב.

אין פולין. כינים. ואפילו בימות החול, שאין זה מכובד. **אפיקטוזין.** מילה יוונית, ופירושה סם הקאה. **המפלה את כליו.** בשבת. **מולל.** מועך את הכינה אבל לא הורג אותה. **ובלבד שלא יהרוג.** כמסורת המובאת מיד להלן בשם בית שמאי. ולהלן לח, ב, כתב הרי"ף שההורג פרעוש חייב, ושם פירשנו הטעם לפי ששקץ מת ראוי להאכלת בעלי חיים

תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר אין הורגין את המאכולת בשבת דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין. וכן היה ר' שמעון בן אלעזר אומר משום רבן שמעון בן גמליאל אין משדכין על התינוקת ליארס, ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות, ואין מנחמין את האבלים, ואין מבקרים את החולין בשבת דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין.

תנו רבנן הנכנס לבקר את החולה בשבת אומר שבת היא מלצעוק ורפואה קרובה לבוא. ר' מאיר אומר יכולה שבת בזכותה שתרחס. ר' יהודה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל. ר' יוסי אומר המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל. שבנא איש ירושלים אומר בכניסתו שלום, וביציאתו אומר שבת היא מלצעוק ורפואה קרובה לבוא ורחמיו מרובים ושבתו בשלום. כמאן אזלא הא דתניא 'מי שיש לו

ביתיים, כגון תרנגולים. ונראה כי אף האיסור להרוג כינה הוא מדין תורה, שכל שקץ שהאדם עשוי לזהותו ולהרגו, עשוי אף התרנגול לזהותו ולאכלו. אמר רב הונא הלכה. ונראה שכך פוסק הרי"ף, ונמצא כי למעשה הוא פוסק כבית שמאי נגד בית הלל. ואפילו בחול. ראוי שלא להרוג את הכינה, שאין להרוג בעל חיים אלא למניעת נזק לאדם או לתועלת עבור האדם, והכינה שנזרקה שוב אינה פוגעת באדם.

אין הורגין את המאכולת בשבת. ככל הנראה מטעם מלאכת שוחט, וכבר כתבנו לעיל (ד"ה 'ובלבד שלא יהרוג') שהחיוב הוא מצד שהשקצים המתים ראויים לאכילה על ידי חלק מבעלי החיים הבייתיים. ובית הלל מתירין. להרוג את הכינה. ומשתיקת הברייתא נראה שבית הלל אינם דורשים מהאדם להסתפק במלילתה. הרי"ף לא פירש את הנימוק של בית הלל להיתר הריגת הכינה. בבבלי קז, ב, נשמעת מדברי רב יוסף ההבנה שקיים הבדל ביולוגי בין פרעוש ובין כינה, ורב יוסף עצמו סבור שניתן לבסס על ההבדל הזה את ההיתר להרוג כינה. אך הרי"ף לא הביא את דברי רב יוסף, ומשתיקתו נראה שדין הכינה כדין הפרעוש, ואסור להורגה בשבת מדין תורה. ולעיל כבר פסק הרי"ף כרב הונא שאסור להרוג כינה אף ביום חול. **אין משדכין על התינוקת.** בשבת. ומשמע שבחול מותר. ובתקופת התנאים עדיין לא נאסר על האדם לקדש את בתו כשהיא ילדה (ר' דברי רב בבבלי קידושין מא, א, 'אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה...'). והביטוי 'משדכים על' פירושו 'מדברים על', והכוונה לדיבור של ניהול משא ומתן. **ללמדו ספר וללמדו אומנות.** לימוד ספר ואומנות נזכרו בפְּרָקִיָּתָא הזו רק בהקשר לתינוק, ולא בהקשר לתינוקת.

שבת היא מלצעוק. משמע שאסור לצעוק בשבת, היינו, להתפלל ולבקש צרכים. **אומר בכניסתו שלום.** ולא 'שבת שלום'. בחיפוש במאגר מידע תורני נמצא כי המקור התורני הראשון בו מופיע המנהג לברכת 'שבת שלום' הוא בספר השל"ה: 'וקבלתי, אדם המבקר לחבירו בשבת שחרית לא יאמר לו כדרך שאומר בחול 'צפרא טבא', רק יאמר לו 'שבת שלום' או 'שבת טוב', לקיים 'זכור את יום השבת לקדשו'. **כמאן אזלה.** נראה שהתערבבו כאן שני נוסחים:

נוסח א. כמאן אזלא הא דתניא מי שיש לו חולה בתוך ביתו צריך שיערבנו בתוך חולי ישראל? כמאן כר' יוסי.

נוסח ב. כמאן אזלא הא דתניא מי שיש לו חולה בתוך ביתו צריך שיערבנו בתוך

חולה בתוך ביתו צריך שיערבנו בתוך חולי ישראל, כמאן? כר' יוסי. אמר ר' חנינא בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת. פירוש, שמא יבוא לזעוק בשבת. אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתר ר' אלעזר לשיולי בתפיחא, זמנין אמר ליה המקום יפקדך לשלום, וזמנין אמר ליה רחמנא לידכרך לשלמא. ואף על גב דאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ואמר ר' יוחנן השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, שאני חולה דשכינה עמו. דאמר ר' יוחנן מנין שהקדוש ברוך הוא סועד את החולה? שנאמר '?? יסעֶדְנוּ עַל עֶרְשׁ דְּרִי' (תהלים מא, ד).

תנו רבנן הנכנס לבקר את החולה לא ישב על גבי מטה, ולא על גבי כסא, ולא על גבי ספסל, ולא על גבי שרפרף, ולא על מקום גבוה, ולא למעלה ממראשותיו של חולה, אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני שהשכינה למעלה ממראשותיו של חולה, שנאמר '?? יסעֶדְנוּ עַל עֶרְשׁ דְּרִי'.

חולי ישראל, כמאן? כר' יוסי.

צריך שיערבנו. הבריתא השונה 'צריך שיערבנו' חולקת מכנה משותף מסוים (אמנם, חלקי בלבד) עם דברי הגר"א ב'שנות אליהו' לברכות ה, א, על משנת 'כדי שיכונו את לבם לאביהם שבשמיים', ונעתיק כאן את דבריו:

שאסור לְכַוֵּן בתפילה לצורך עצמו, אך להתפלל שיהיו כל ישראל בתכלית השלמות, ויהיה נשלם כנסת ישראל למעלה. אבל לא לצורך עצמו. אלא יתפלל באלהי נצור על עצמו, שתפילת אלהי נצור היא על עצמו. וזה שאמר כאן (משנת ברכות ה, א) 'כדי שיכונו לבם לאביהם שבשמיים'. לא שיכונו בדיבור.

כוונת הגר"א היא, שהמשפט במשנה 'כדי שיכונו לבם לאביהם שבשמים' אינו מוֹרָה על כוונת המלים שבדיבור מסוים, אלא על העתקת תוכן התפילה מהתחום הפרטי לתחום הכללי. ואף הבריתא מלמדת שאין ראוי לאדם לצמצם את תוכן התפילה לתחום הפרטי בלבד. **בקושי התירו.** בית הלל.

תפיחא. מחלה. **אין מלאכי השרת נזקקין לו.** אפשר שהנימוק האמיתי של רבי יוחנן היה דחיקת הארמית לטובת העברית, והוא אמר ברבים את הנימוק הזה כדי לשכנע את העם. **שאני חולה דשכינה עמו.** והתפילה בשפה הארמית נודעת ישירות לה', ואין צורך להשמיעה בלשון הידועה למלאכי השרת. התירוץ 'שאני חולה' נאמר על ידי השמועה, והתירוץ הזה אינו מסכים עם מה שהצעתי לעיל כנימוק האמיתי של רבי יוחנן. וביחס לעצם האמירה כי השכינה עם החולה, ניתן להציע שהגעת ה' אל החולה היא משל להגעת האדם אל ה' דרך המחלה, שכן המחלה מעצימה בתודעת האדם את ההכרה כי חיו אינם תלויים בו עצמו, ובמקום בו האדם מסיג את עצמו לאחור מתפנה בתוכו מקום לידיעת ה'.

הנכנס לבקר את החולה. הבריתא מניחה שהחולה שוכב במקום נמוך, והיא מדריכה את הנכנס אל החולה לְשֻׁבֵת אף הוא במקום נמוך. הקירבה לתופעת המחלה עשויה להפגיש את האדם עם חולשתו, ובכך לסייע לו למוסס בתוכו היבטים של תודעת הגאווה ולהפנים תודעה של ענוה. והישיבה במקום נמוך היא ביטוי של תודעת הענוה.

'ולא יקרא לאור הנר', אמר רבה אפילו גבוה שתי קומות, ואפילו גבוה שתי מרדעות, ואפילו עשרה בתים זה על גבי זה. חד הוא דלא ליקרי, אבל שנים קורין. והני מילי בענין אחד, אבל בשני ענינים אפילו שנים אין קורין. אמר רב הונא ובמדורה אפילו עשרה בני אדם קורין כאחד, אסור. אמר רבא ואם אדם חשוב הוא שאין דרכו להטות את הנר, מותר.

תאני חדא שמש בודק קערות וכוסות לאור הנר, ותניא אידך לא יבדוק. לא קשיא, כאן בשמש קבוע כאן בשמש שאינו קבוע. ואי בעית אימא הא והא בשמש שאינו קבוע, ולא קשיא. הא בדמשחא והא בדנפטא. איבעיא להו שמש קבוע בדמשחא מאי? אמר רב הונא הלכה ואין מורין כן, ור' ירמיה בר אבה אמר הלכה ומורין כן. שמעינן השתא דבין שמש קבוע בין שמש שאינו קבוע בודק קערות וכוסות לאור הנר. ודוקא בדנפטא דמאיס ונפיש נהוריה ולא צריך לאצלויה. אבל בדמשחא, שמש שאינו קבוע ודאי אסיר ליה. שמש קבוע פליגי, והלכה, בודק ואין מורין כן.

מרדעות. ההוראה הרגילה של המונח 'מרדעת' היא שטיח ששמים מתחת למשא המונח על בעל חיים. אך למרדעת הזו אין מימד משמעותי של גובה, ובוודאי שאינה גבוהה מקומת בית. ובאוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות עמ' 7, מובאת תשובת רב נטרונאי: 'מרדע, כלי שהשור חורש בו, וארוך הוא יתר מקומה'. בהיות המרדע ארוך יותר מקומת בית מובן מדוע נשנה המרדע אחרי קומה אחת ולפני עשר קומות. אבל שנים קורין. שהם יזכירו האחד לשני שלא להטות את הנר. אבל בשני ענינים אפילו שנים אין קורין. שכל אחד מרוכז בעצמו, ולא יזכיר לחברו שלא להטות. ובמדורה... אסור. קשה לערוך את העצים במדורה באופן שתהיה להבה קבועה לאורך זמן, ולכן רגיל הדבר שהאש במדורה תדעך בליל שבת. זאת בשונה מנר שיש בו להבה קבועה לאורך זמן. נמצא כי במדורה גדול החשש שמא תיעשה פעולה להעצמת הלהבה.

כאן בשמש קבוע. שמותר לו לבדוק, מכיון שהוא מיומן במלאכה. הא בדמשחא. שאסור לו לבדוק, כי איכות השמן כחומר בעירה נמוכה מאיכות הנפט. שמש קבוע בדמשחא מאי. מצד שהוא שמש קבוע אמור להיות מותר, אך מצד שבנר יש שמן אמור להיות אסור. הלכה ואין מורין כן. מותר, כפי השמועה המבחינה בין שמש קבוע ובין שמש שאינו קבוע, אבל אין מורין כן, שכן השמועה השניה אוסרת באור השמן. ור' ירמיה בר אבה אמר הלכה ומורין כן. כפי השמועה הראשונה, ובלי להתחשב כלל בשמועה השניה שמש קבוע פליגי והלכה ואין מורין כן. הרי"ף מתמיר למרות שמדובר באיסור דרבנן. ואף להלן בדף נ, א, ביחס לשאלה האם כאשר התירו פינוי קופות מפני האורחים התירו לאדם אחד לפנות את כל הקופות עבור שאר האורחים, או שהתירו לכל אחד מהאורחים לפנות עבור עצמו, החמיר הרי"ף באיסור דרבנן. לעומת זאת, ביחס לשאלה האם עירוב תחומין שהונח בין השמשות מתיר יציאה מחוץ לתחום אלפיים אמה פסק הרי"ף שספק מדרבנן להקל (להלן יד, ב, ד"ה יספיקא דרבנן לקולא). ונראה שלדעת הרי"ף השאלה כיצד לפסוק בספק איסור דרבנן אינה מוכתבת לפי כלל קבוע, וזאת כדרך דברי המגיד משנה בהלכות שבת ו, ט: 'ודע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים'.

נגע בי. בימי ליבוניך מה הוא אצליך? אמרה אוכל עמי ושותה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו לדבר אחר. אמרתי לה ברוך המקום שעקרו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה 'וְאֵל אִשָּׁה בְּנִדַת טְמֵאָתָה לֹא תִקְרָב' (ויקרא יח, יט). כי אתא רב דימי אמר מטה חדא הואי. במערבא אמרי אמר ר' יצחק בר יוסף וסינר מפסיק ביניהן.

שבימיו של רבי עקיבא נתחדשו היתרים בהלכות ההרחקה מהנדה, ובעיוננו להלן נניח שהסיפור התרחש לאחר שרבי עקיבא חידש אותם היתרים. כעת נשוב לסיפור ונציע שהתנא דבי אליהו שיער כי הפגם שנמצא בדבקותו של אותו תלמיד בה' בא לידי ביטוי בכך שהוא 'מינף' את ההיתרים שלימד רבי עקיבא כדי לחדש היתר נוסף, כל שהוא, בתחום ההרחקות מאשה נדה, ולכן הוא שאל את האשה על ההרחקות שנהג בעלה ביחס אליה בימי נדתה ובימי ליבוניה. **וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו לדבר.** על האשה הזבה נאמר בתורה 'כָּל יְמֵי זִבּ טְמֵאָתָה פִּימֵי נִדְתָּה תִּהְיֶה' (ויקרא טו, כה). התורה מלמדת שההלכות הידועות ביחס לנדה תקפות אף ביחס לזבה. אחת ההלכות הידועה ביחס לנדה היא איסור הקירבה, שכך נאמר בתורה: 'וְאֵל אִשָּׁה בְּנִדַת טְמֵאָתָה לֹא תִקְרָב לְגִלּוֹת עֲרֻנָּתָה' (ויקרא יח, יט), וממילא ברור שהאיסור הזה תקף אף ביחס לזבה. ואפשר שהרקע לטעותו של אותו תלמיד נעוץ בנאמר בפסוק כח: 'וְאִם טָהְרָה מִזִּבְחָה וְסִפְרָה לָּהּ שְׂבָעַת יָמִים וְאַחַר טָטְהָרָה'. בכתוב הזה נזכרת הטהרה פעמיים. פעם אחת בהוראת הפסקת הדימום, ופעם שניה בתום שבעה נקיים. אפשר שאותו תלמיד סמך את ההיתר שלו על שילוב הנאמר בפסוק כה ובפסוק כח. מפסוק כח ('וְאִם טָהְרָה מִזִּבְחָה') הוא למד שיש טהרה מסוימת לזבה מיד עם תום הדימום, ומפסוק כה ('כָּל יְמֵי זִבּ טְמֵאָתָה פִּימֵי נִדְתָּה תִּהְיֶה') הוא למד שההרחקות מהאשה הנדה תקפות ביחס לזבה רק בימי הדימום עצמם, ולא בשבעה נקיים. **שלא נשא פנים לתורה.** שהיה עולה על הדעת שתיזכר לאותו תלמיד זכות לימוד התורה ולא ייענש. **ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.** והשמיט התנא דבי אליהו את המשך הכתוב 'לגלות ערותה', ובכך ביקש ללמד שהאיסור 'לא תקרב' עומד לעצמו, ומלמד על איסורי קירבה שאינם גילוי ערוה (וכפי הנאמר לעיל, האמור ביחס לנדה תקף אף ביחס לזבה). ויש בדרשה הזו של תנא דבי אליהו התייחסות סמויה לדרשה שדרש אותו תלמיד על הכתוב בויקרא טו, כה. אותו תלמיד מצא בכתוב הזה שני מופעים של מילה מהשורש 'טהר', והעניק למופע הראשון משמעות העומדת לעצמה. ואף בכתוב 'וְאֵל אִשָּׁה בְּנִדַת טְמֵאָתָה לֹא תִקְרָב לְגִלּוֹת עֲרֻנָּתָה' מוצא תנא דבי אליהו שני פעלים אליהם מתייחסת המילה 'לא': הפועל 'תקרב' ופועל מהשורש 'גלה', והוא מעניק לפועל הראשון משמעות העומדת לעצמה. **מטה חדא.** מיטה רחבה. **וסינר.** גם מיטה רחבה וגם סינר. וכל אחת משתי האמירות האלה אינה מתאימה היטב לאמירה של האשה 'וישן עמי בקירוב בשר'. ומדוע הוצעו שתי האמירות האלה? נציע שתי אפשרויות. (א) בעלי האמירות האלה חשבו שעדות האשה על הקירבה בינה ובין בעלה בימי ליבוניה אינה עולה בקנה אחד עם התאור של אותו תלמיד כמי 'שקרא הרבה ושנה הרבה ושמש תלמידי חכמים הרבה', והם דחו את דברי האשה מפני התיאור של אותו תלמיד. (ב) בעלי האמירות האלה ביקשו ללמד את העם את האיסור לישון עם האשה הנדה במיטה אחת אפילו ללא מגע גופני,

מתני' אילו מהלכות שאמרו בעלית חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרנו. נמנו ורבנו בית שמאי על בית הלל, ושמונה עשר דבר גזרו בו ביום. בית שמאי אומרים אין שורין דיו סממנין וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו, ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט את העין, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים אין פורסין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים אין מוכרין לנכרי ואין טוענין עמו ולא מגביהין [ו:] עליו אלא כדי שיגיע למקום קרוב, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים אין נותנין עורות לעובדן ולא כלים לכובס נכרי אלא כדי שיעשו מבעוד יום, ובכולן בית הלל מתירין עם השמש.

גמ' 'בית שמאי אומרים אין שורין דיו סממנין', תנו רבנן פותקין מים לגנה ערב שבת עם חשכה והיא מתמלא והולכת כל היום כולו. ומניחין מוגמר תחת הכלים ומתגמרין והולכין כל היום כולו. ומניחין גפרית תחת הכלים ומתגפרין והולכין כל השבת כולה. ומניחין קילור על גבי העין ואספלנית על גבי המכה ומתרפאין

ומגמתם זו הביאה אותם להציע פירוש שאינו תואם את פשט דברי האשה. ובדומה לכך, פעמים רבות מציעים בעלי ההלכה לְמְקוֹר קדום פירוש שאינו הולם היטב את הנאמר באותו מקור, וזאת כדי לבסס הלכה הנראית להם ראויה ונכונה.

דיו. מילה ארמית המציינת נוזל כהה המשמש לכתובה. **כרשינין**. קטנית ידועה, שלאחר השרייה במים היא ראויה למאכל בהמה (ר' הערת הרב קאפח לפירוש המשנה לרמב"ם, וכן ד"ר משה רענן בפורטל הדף היומי, ומשם באתר 'צמח השדה'). **אונין**. גבעולי פשתן שְׁשָׁרוּ במים. במרכז גבעול הפשתה קיים סיב שממנו טוו חוטים לצורך אריגה. בתהליך הפרדת הסיב מהעטיפות העוטפות אותו היו מספר שלבים, והשניים הראשונים הם אלה: (א) השריית גבעולי הפשתה במים לשם ריכוך החלק החיצוני של הגבעול. (ב) ייבוש הגבעולים שהוצאו ממי המשרה (הגבעולים שיצאו ממי המשרה נקראים 'אונין'). הייבוש נועד להעניק לחלק החיצוני של הגבעול מירקם פריך. המשך תהליך הפרדת הסיב משאריות העטיפה העוטפת אותו מובהר להלן דף ח, ב, ד"ה 'דדיק ולא נפיץ'. התהליך כולו מתואר בהרחבה באתר 'נאות קדומים', בדף 'פשתה תרבותית', וכן בספרם של זוהר עמר ואביבית שוויקי 'במה מדליקין', עמ' 40. **שיגיע למקום קרוב**. נראה שהמשפט 'יגיע למקום קרוב' מְפַנֵּן למשפט 'שיגיע ליעדו לפני שבת', וכך היא כוונת המשנה: 'אין מוכרין לנכרי... אלא אם המקום אליו מְתַפְנֵן הנכרי להגיע קרוב דיו כדי שיגיע לשם לפני שבת'. **אין נותנין עורות לעובדן ולא כלים לכובס נכרי**. זוהי הדוגמה הרביעית במשנה למסירת חפץ לנכרי, והיא שונה משלש קודמותיה בכך שכאן מדובר במלאכה שהנכרי עתיד לעשות עם החפץ, ומן הסתם ניתן לו תשלום על המלאכה והרי הוא כמעין 'קבלן', ולכן בית הלל מתירים עם השמש.

פותקין. פותחים. המילה 'פתק' בערבית פירושה 'שבר', 'פרץ'. **מוגמר**. בשמים על גבי גחלים (תוספתא כפשוטה לביצה ב, יד). **קילור**. מילה יוונית ופירושה משחת עיניים (תוספתא כפשוטה לדמאי א, כה). ונראה שבהקשרנו הכוונה לחתיכת בד שיש עליו קילור, והבד עצמו

והולכין כל השבת כולה. ואין נותנין חטים לתוך הרחים של מים [י]. אלא כדי שיטחנו מבעוד יום. ואוקימנה לבית שמאי דאית להו שביתת כלים. אבל לבית הלל לית להו שביתת כלים, ושרי. ויש אומרים אסור, מפני שמשמעת את הקול.

נקרא קילור, על שם המשחה שעליו. **איספלנית**. מילה יוונית, והיא יריעת בד המיועדת להינתן על מקום הפצע, ויש בה חֶלֶב ושעוה (בבלי שבת קלג, ב). האיספלנית היתה מהודקת לגוף על ידי אגד (להלן ל, ב). **ואוקימנה כבית שמאי דאית להו שביתת כלים**. בתלמוד מובא דיון בשאלה מהו טעם האיסור לתת חטים לריחיים. בשלב האחרון של הדיון מובאים דברי רב אסי המלמד שלדעת בית שמאי, ורק לדעתם, קיימת הילכת שביתת כלים, וההלכה הזו היא מהתורה. על רקע דבריו אלה של רב אסי מפרשת השמועה שטעם האיסור לתת חטים לריחיים הוא מצד שביתת כלים, וממילא ברור שהאיסור נשנה בשיטת בית שמאי. השלב הזה של הדיון משתקף בדברי הרי"ף, אבל לא במדויק. הרי"ף קיבל את ההבנה שהאיסור לתת חטים לריחיים הוא מטעם שביתת כלים, וקיבל את המסורת שהאיסור נשנה בשיטת בית שמאי. ברם, הרי"ף לא כתב שהילכת שביתת כלים לדעת בית שמאי היא מהתורה, ומשיתקתו נראה שההלכה הזו לדעתם היא מדרבנן. מה מנע מהרי"ף לאמץ את דברי רב אסי במלואם, ולהסכים ששביתת כלים לבית שמאי היא מהתורה? השמועה בתלמוד מניחה שאם הילכת הריחיים בבריתא נשנית בשיטת בית שמאי, אזי כל הבריתא נשנית בשיטתם. מאליו מתבקשת השאלה כיצד ניתן ליישב את שיטת בית שמאי עם ארבע ההיתרים בבריתא: גינה, מוגמר, גפרית וקילור. ברם, השמועה שואלת את השאלה הזו רק ביחס לשניים מההיתרים: מוגמר וגפרית, ואין היא שואלת את השאלה הזו ביחס לקילור, והתשובה שהשמועה מציעה לשאלה ביחס למוגמר וגפרית אינה עשויה להיות תקפה ביחס לקילור. ובנוסף לשאלות האלה נשאלת בתלמוד גם השאלה כיצד זה מתירים בית שמאי הדלקת נר שבת, וביחס לשאלה הזו הוצעה התשובה שההיתר מיוסד על כך שהאדם מפקיר את הכלי. נראה שהרי"ף חשב שהתשובה שהוצעה בשמועה ביחס לנר היא דחוקה, והוא מֵאָן לקבל אותה. הרי"ף נותר אפוא עם שני הקשיים שנזכרו בדברינו עתה: כיצד מתירים בית שמאי את נר השבת ואת הקילור. מחמת שני הקשיים האלה בשיטת בית שמאי דחה הרי"ף את ההבנה ששביתת כלים לדעתם היא מהתורה, וכך עלה בידו שלדעת בית שמאי הילכת שביתת הכלים היא מדרבנן. ומכיון שהחכמים הם שחייבו את שביתת הכלים יש בידם הכח להגביל את החיוב הזה, ולא להחילו על הקילור ועל נר השבת. וביחס לקילור, מְהַבְרִיָּתָא הנוכחית משתמע בבירור שמותר לתת קילור על העין רק בערב שבת. ולהלן לט, א, הביא הרי"ף את דברי שמואל המתיר לתת קילור על העין אף בשבת (אם האדם הכין את הקילור בערב שבת). ההלכה הזו של שמואל חולקת כמובן על הבריתא הנוכחית. ברם, אין בכך קושיא כנגד הרי"ף, מכיון שהרי"ף העמיד את הבריתא הנוכחית בשיטת בית שמאי, שאין הלכה כמותם, ולכן יכול הרי"ף להתיר נתינת קילור על העין, כדעת שמואל. ושרי. לתת חטים לריחיים, מכיון שנתנת הריחיים נאסרה רק לבית שמאי. **ויש אומרים אסור**. בפשטות נראה כי ה'יש אומרים' מחדשים הלכה בהלכות שבת ואין הם מציעים פרשנות כל שהיא לבריתא. לדעתם, ההלכה שאין לתת חיטה לריחיים מוסכמת על בית הלל, אך לא מטעם שביתת

לא תמלא אשה קדרה עססיות ותרמסין ותניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה, ואם עשת כן למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו. כיוצא בו לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה, ואם עשה כן למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו. מאי טעמא? גזרה שמא יחתה בגחלים. ואי אמרת מוגמר וגפרית מאי טעמא לא גזרינן? התם לא מחתי להו, דאי מחתי להו סליק בהו קוטר א ופסדי. ואונין של פשתן נמי לא גזרינן, דכיון דקאשי להו זיקא לא מגלי להו. צמר ליורה נמי לא גזרינן, ביורה עקורה וטוחא, דליכא למיחש לא לאחתויי ולא למיגס בה. והשתא דאמר מר גזרה שמא יחתה בגחלים, האי קדרה חיתא שפיר דאמי. בשיל ולא בשיל, אסור. ואי שדא בה גרמא חייא, שפיר דאמי. מאי טעמא? דאסח ליה דעתיה מיניה, דאמר השתא ודאי לא בשיל, ולא אתי לחתויי. והשתא דאמר מר כל מידי דקאשי ליה זיקא לא מגלי ליה, האי בסרא דגדיא ושריק, שפיר דאמי. דבראחא ולא שאריק, אסיר. דגדיא ולא שריק, דבראחא ושאריק, רב

כלים אלא מטעם השמעת הקול. נמצא אפוא שהבריתא כולה נשנית לדעת בית שמאי בלבד, אלא שבית הלל מסכימים בפועל, מנימוק אחר, לְאָסור נתינת חיטה לריחיים. **עססיות ותרמסין**. השם תורמוס קיים גם ביוונית, והוא צמח ממיני הקטניות. לפי ההקשר גם העססיות הן מיני קטניות, אבל כבר בזמן הגאונים לא ידעו לזהות את הצמח הזה (אוצר הגאונים חלק התשובות עמ' 13). **כיוצא בו**. הביטוי 'כיוצא בו' עשוי ללמד על זהות בין שתי ההלכות. ביחס לנחתום סביר להניח שהוא מעונין במים חמים מיד בצאת השבת, ולשם כך הוא צריך להשאיר את התנור בחום נמוך לאורך כל השבת. מכאן נראה כי אף העססיות והתורמוסים צריכים בישול בחום נמוך לאורך זמן. **שמא יחתה בגחלים**. החשש לחיתוי נובע מכך שקשה לשמור על אש לאורך יממה שלמה, ובפרט שזוהי אש בעוצמה נמוכה, אשר מטבעה קרובה היא לכבות מעצמה. **קוטר א**. עשן. **זיקא**. רוח. **לא מגלי להו**. סתם שימוש בתנור הוא במצב בו התנור סגור, ובאונין של פשתן פתיחת התנור מזיקה לפשתן. **שפיר דמי**. תבשיל חי אינו יכול להיות מוכן לסעודת הערב, והוא מיועד לסעודת היום. התבשיל אמור להיות מוכן שעות ספורות לאחר כניסת השבת. האש עצמה אמורה לדעוך בערך כאשר התבשיל יהיה מוכן, והתבשיל ישמר בחום התנור עוד מספר שעות עד סעודת היום. בסך הכל, אין חשש לחיתוי בגחלים. **בשיל ולא בשיל**. תבשיל זה יכול להיות מוכן לסעודת הערב, והוא מיועד לסעודה הזו. ומכיון שבכניסת השבת הוא אינו מוכן, וסעודת הערב צפויה להתקיים זמן קצר לאחר כניסת השבת, יש חשש שמא יחתה בגחלים. נשים לב כי הרקע המדויק לחשש החיתוי בבריתא דעססיות שונה מהרקע המדויק לחשש החיתוי בקדרה חיתא. בבריתא דעססיות החשש נובע מהצורך בשמירת האש, ובקדרה חיתא החשש נובע מהצורך בהגברת האש. **גרמא חייא**. עצם שאינה מבושלת. ונראה שהכוונה לעצם שיש עליה בשר.

האי בסרא דגדיא ושריק. דלת התנור לא רק סגורה, אלא אף טוחה בטיט. הפועל 'שריק' פירושו 'החליק', ולעניננו הכוונה למריחת טיט. ונעיר כי לכאורה מדובר באפיה לצורך אכילה בשבת עצמה. לאמר, מותר יהיה בשבת לפתוח את דלת התנור למרות שבהכרח הטיט ישבר. **שפיר דמי**. ישנם שני נתונים מכוחם קָטן החשש שהאדם יפתח את דלת

אשי שארי ור' ירמיה מדופתי אסר. איכא דאמרי, דגדיא, בין שריק בין לא שאריק, שפיר דאמי. דבראחא ושריק, נמי שפיר דאמי. כי פליגי, דבראחא ולא שאריק, רב אשי שארי ור' ירמיה מדופתי אסר. וקא פסקי רבואתא כי האי לישנא בתרא, וכדרב אשי. ואיכא מאן דפסק כר' ירמיה מדופתי דאסר. ואנן נמי כר' ירמיה מדופתי דאסר סבירא לן, דחזינין סוגיא דשמעתא כואתיה, דאמרינן, אמר רבינא האי קרא חייא, כיון דקשי ליה זיקא כגדיא דאמי ושארי, מכלל דבראחא אסיר. ושמעת מינה דהאי דבראחא אסיר.

'בית שמאי אומרים אין פורשין מצודות וכול', תנו רבנן לא ימכר אדם חפצו לגוי ולא ישאלנו ולא ילוונו ולא ימשכנו ולא יתן לו במתנה אלא כדי שיגיע למקום קרוב. ובית הלל אומרים עד שיגיע לבית הסמוך לחומה. ר' עקיבה אומר כדי שיצא מפתח ביתו. ר' יוסי אומר הן הן דברי ר' עקיבה הן הן דברי בית הלל, ולא בא ר' עקיבה אלא לפרש דברי בית הלל.

התנור כדי לחתות בגחלים. (א) בשר הגדי רך יחסית, והחשיפה לרוח, עקב פתיחת הדלת, תפגום בבשר. (ב) הטיט גורם לכך שפתיחת הדלת כרוכה בתהליך, וכך תימנע פתיחה חפוזה מתוך שכחת השבת. **דבראחא ולא שאריק אסיר**. הרוח אינה מזיקה לבשר העז, ואף אחד משני הנתונים הנזכרים לעיל (ד"ה 'שפיר דמי'), אינו קיים. **רב אשי שרי**. די לרב אשי בקיומו של נתון אחד משני הנתונים הנ"ל (ד"ה 'שפיר דמי'). **ורבי ירמיה מדיפתי אסר**. לדעתו לא די בנתון אחד, ונדרשים שני הנתונים הנ"ל (ד"ה 'שפיר דמי') כדי להתיר הַשְּׁהִיָּה צלי בתנור. **איכא דאמרי**. לשיטת איכא דאמרי כולם מסכימים שְׁדִי בנתון אחד כדי להתיר, ונחלקו כאשר לא קיים אף אחד משני הנתונים הנ"ל, וזאת בבשר עז כשהדלת אינה סגורה. **כי פליגי דבראחא ולא שאריק**. לפי רב אשי מותר לצלות בתנור שדלתו סגורה כל בשר. **וקא פסקי רבואתא**. החכמים האלה הסכימו שהלכה כלישנא בתרא, ונחלקו רק בשאלה האם לפסוק כרב אשי או כרבי ירמיה. **ואנן נמי כרבי ירמיה מדופתי דאסר סבירא לן**. ולפי לישנא בתרא, שהרי החכמים שהרי"ף מזכיר את דבריהם הסכימו שהלכה כלישנא בתרא. **סוגיא דשמעתא**. מהלך השמועה. בלשון הרי"ף שייכת המילה 'סוגיא' לשדה הסמנטי של הליכה, וכפי הוראתה בלשון חכמים (כך למשל 'דארוך הוה מסגי קמיהו דישראל', בבלי ברכות נד, ב). ובלשון רש"י מופיעה המילה 'סוגיא' בהוראת 'שמועה' (ר' בפירושו למסכת שבת, פג, א, ד"ה 'ר' עקיבא אומר'). **כגדיא דאמי ושארי**. הרי"ף הניח שתי הנחות. (א) רבינא הסכים עם לישנא בתרא. (ב) רבינא דיבר על דלת סגורה ולא טוחה. לפי שתי ההנחות האלה רבינא פוסק כרב אשי.

ולא ימשִׁקְנוּ. לא יתן היהודי משכון למלוה נכרי. **אלא כדי שיגיע למקום קרוב**. ולפי חלק מעדי הנוסח מיוחסת ההלכה הזו לבית שמאי. והמשפט 'שיגיע למקום קרוב' נתפרש במשנה. **ובית הלל אומרים עד שיגיע לבית הסמוך לחומה**. והתנא ששנה פְּרִיָּתָא זו חולק על התנא ששנה את המשנה 'בכולן בית הלל מתירין עם השמש'. הביטוי 'בית הסמוך לחומה' נזכר בדברי תנאים פעם אחת נוספת, בתוספתא עירובין ג, ו, ובפשטות משתמע משם שמדובר בבית הסמוך לשער החומה. **הן הן דברי בית הלל**. במשנה, שהם מתירים אפילו עם השמש, בדומה לרבי עקיבא. רבי יוסי טוען שהמסורת הנכונה של דעת בית

תניא בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמיצו לגוי אלא אם כן יודע שיכלה קודם הפסח. ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לוכל מותר למכור. תנו רבנן נותנין מזונות לפני הכלב בחצר. אם נטל ויצא אין נזקקין לו. כיוצא בו נותנין מזונות לפני הגוי בחצר, ואם נטלן ויצא אין נזקקין לו.

תנו רבנן אין משלחין איגרות ביד גוי ערב שבת עם חשכה אלא אם כן קצץ לו דמים. בית שמאי אומרים כדי שיגיע לביתו, ובית הלל אומרים כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה. והלא קצץ? אמר רב ששת הכי קאמר. אם לא קצץ, בית שמאי אומרים כדי שיגיע לביתו ובית הלל אומרים כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה. והא אמרת רישא אין משלחין? לא קשיא, הא דקביע דואר במאתא הא דלא קביע דואר במאתא. שמעינן השתא דהיכא דקצץ לו דמים משלחין בין מגיע בין לא מגיע. והיכא דלא קצץ דמים, אי קביע דואר במאתא משלחין כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה, ואי לא קביע דואר במתא אין משלחין כלל, אלא אם קצץ. פירוש 'בי דואר' איש ידוע שכל כתב איליו יוכל והוא משכיר ומשלח כל אגרת למי שנשתלחה אליו.

הלל היא זו המובאת במשנה והמשתקפת בדברי רבי עקיבא, ולא זו המובאת בדברי ת"ק כביתא.

לכלב... אין נזקקין לו. בהיתר הזה יש חידוש על רקע ההלכה שאסור להוציא משא באמצעות בעל חיים.

עם חשכה. סמוך לחשיכה. ולהלן תובא מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בשאלה מהו שיעור 'עם חשיכה'. **אלא אם כן קצץ לו דמים.** היהודי התחייב לשלם לנכרי כסף על משלוח האיגרת. ומשמע שאם קצץ מותר לתת את האיגרת גם סמוך לחשיכה, שכן הנכרי פועל בשליחות עצמו. כעת תובא מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בהגדרת המונח 'עם חשיכה'. ולפי פירושו, המחלוקת הזו מתיחסת למצב בו לא קצץ, שהרי אם קצץ אין מחלוקת שמותר למסור איגרת עם חשיכה. במשנה הובאו ארבע דוגמאות של מסירת חפץ לנכרי (לעיל ד"ה 'אין נותנין עורות לעובדן'). בשלש הדוגמאות הראשונות הנכרי אינו עושה מלאכה בחפץ עבור היהודי, ובדוגמא הרביעית הנכרי עושה מלאכה בחפץ עבור היהודי. הדוגמא הנוכחית, של מסירת איגרת, דומה במקצת הן לשלש הדוגמאות הראשונות, וזאת בכך שהנכרי אינו עושה מלאכה בחפץ עצמו, והן לדוגמא הרביעית, וזאת בכך שהנכרי פועל עם החפץ בשליחות היהודי. ומצד הדמיון לדוגמא הרביעית מלמדת הבריתא שאם קצץ, היינו, אם הנכרי נחשב ל'קבלן', אזי מותר לתת לו את האיגרת. **בית שמאי אומרים כדי שיגיע לביתו.** זה השיעור שמציעים בית שמאי לזמן 'עם חשיכה' הנזכר בתחילת הבריתא. וְהַפְּרָשָׁה אינה מבארת האם הכוונה לביתו של הנכרי או לביתו של הנמען. **לבית הסמוך לחומה.** נתפרש לעיל ד"ה 'ובית הלל אומרים...'. **והלא קצץ.** השאלה הזו מניחה שבית שמאי ובית הלל נחלקו ביחס לנתינת איגרת אם קצץ (וזאת שלא כפירושו לעיל, שהם נחלקו ביחס לנתינת איגרת אם לא קצץ). ואכן, מיד יאמר רב ששת שההנחה הזו אינה נכונה. **והא אמרת רישא 'אין משלחין'.** קשה להבין את השאלה הזו, שהרי לאחר דברי רב ששת נמצאת הבריתא מובנת ללא קושי, וכפי פירושו לעיל. אך מתוך התשובה לשאלה הזו נראה שהשמועה מבקשת להבין שבית שמאי ובית הלל נחלקו (כמובן כאשר לא קצץ) רק אם

תנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. [ז:] במה דברים אמורים? לדבר הרשות. אבל לדבר מצוה, מפליגין. ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת דברי ר'. רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו צריך. ומצור לצידון אפילו בערב שבת מפליגין.

יש מי שאומר הא דתניא אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת, בזמן שהספינה גוששת ואין במים עשרה טפחים, ומשום גזרת תחומין נגעו בו,

יש דואר בעיר. ואם אין דואר בעיר מסכימים הם שאם לא קצץ אזי אסור לשלוח 'עם חשיכה' אפילו אם יגיע הנכרי לביתו (לביית שמאי. ולהלן בסוף פירושו נדון בשאלה מה הקשר בין הגעת הנכרי לביתו ובין קיומו של דואר בעיר) או לבית הסמוך לחומה (לביית הלל. ולשיטתם נראה שהדואר שכן בבית הסמוך לחומה). ולפי ההבנה הזו שהשמועה חותרת אליה, מחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה בהגדרת הזמן הנקרא 'עם חשיכה', לפי שטווח הזמן הזה רחב יותר מפרק הזמן הקצר שבו יכול הנכרי להגיע לביתו, או לבית הסמוך לחומה. ואמנם, השמועה לא פירשה מהו טווח הזמן הנקרא 'עם חשיכה', אך אין בכך קושי, שהרי השמועה הוסיפה לבריתא נתון שלא קיים בה, והוא נוכחות הדואר בעיר, והקושי בהעדר הגדרה לטווח הזמן של 'עם חשיכה' אינו חמור מהקושי של הוספת נתון לבריתא (ור' גם דברינו בסוף פירושו להלן, שם הצענו שהשמועה אינה חותרת לפרש את הבריתא כפשוטה, אלא לתלות בה הלכה). ועל כל פנים, כך פירוש הבריתא לפי השמועה: 'אין משלחין איגרות ביד גוי ערב שבת עם חשכה אם אין דואר בעיר. ואם יש דואר בעיר, בית שמאי אומרים משלחין איגרות ביד גוי כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה. במה דברים אמורים? אם לא קצץ. ואם קצץ משלחין איגרות ביד גוי ערב שבת עם חשיכה ללא כל תנאי נוסף'. נמצא כי שלש הגדרות הן. (א) קודם לזמן הנקרא 'עם חשיכה' מותר לשלוח איגרת ביד נכרי ללא כל תנאי. (ב) בהגיע הזמן הנקרא 'עם חשיכה' מותר לשלוח איגרת רק אם מתקיים אחד משני תנאים הבאים: או אם קצץ, או אם יש דואר בעיר והנכרי יכול להגיע לביתו, או לבית הסמוך לחומה. (ג) אם הנכרי אינו יכול להגיע לביתו, או לבית הסמוך לחומה, אז אם קצץ מותר לשלוח איגרת אפילו אם אין דואר בעיר, ואם לא קצץ אסור לשלוח איגרת, אפילו אם יש דואר בעיר. ולפי פירושו לשמועה נראה שהיא מבינה שהדואר היה בבית הסמוך לחומה, ולכן התנו בית הלל את ההיתר שלהם (אם לא קצץ ויש דואר בעיר) בהגעת הנכרי לבית הסמוך לחומה. אך כעת מתבקשת השאלה מה הקשר בין הגעת הנכרי לביתו לפי בית שמאי ובין נוכחות דואר בעיר, ומדוע, אם יש דואר בעיר, מתירים בית שמאי מסירת איגרת לנכרי (אם לא קצץ) רק אם יגיע הנכרי לביתו. ונראה שאם נניח שהשמועה ביקשה לפרש את הבריתא כפשוטה אז אין לשאלה הזו תשובה, אך השמועה לא ביקשה לפרש את הבריתא כפשוטה, אלא לתלות הלכה על הבריתא. וכיון שהשמועה הצליחה לתלות את ההלכה על דעת בית הלל בבריתא, ומכיון שהלכה למעשה כבית הלל ולא כבית שמאי, לא נדרשה השמועה להסביר מה הקשר בין הגעת הנכרי לביתו ובין קיום דואר בעיר.

ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת. לא נתברר אם המשפט הזה מוסב גם על המפליג בימים א,ב,ג, או רק על המפליג בימים ד,ה,ו.

אבל למעלה מעשרה טפחים לא גזרו, ומשום הכי נהגו העם להפליג בים הגדול. והאי טעמא פריכא הוא, דאי מהאי טעמא הוא דאין מפליגין הוה ליה למתנא אין מפליגין בספינה קטנה, אמאי תני ספינה סתם, דמשמע בין גדולה בין קטנה? ועוד, מאי איריא שלשה ימים, אפילו טפי נמי?! ועוד, לדבר מצוה אמאי שרי? והא העמידו דבריהם במקום עשה, דתנן אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים (משנה פסחים ח, ח), ואמרינן עלה (בבלי פסחים צב, א) גבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת, גבי קדשים העמידו דבריהם במקום עשה. אלא היינו טעמא דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת, מישום ביטול מצות עונג שבת. דכל שלשה ימים הוא להו שינוי וסת משום נענוע הספינה, כדכתיב בהו 'יחוגו וינעו פֶּשְׁפֹּר וגו' (תהלים קז, כז) ולא יכלי למעבד עונג שבת, ולאחר שלשת ימים הוא להו ניחא, ובאעי מיכלא ומקיימי מצות עונג שבת. והינו טעמא לדבר מצוה שרי, משום דפטירי ממצות עונג, דאמר מר העוסק במצוה פטור מן המצוה (בבלי סוכה כה, א), ותנן נמי שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. ולהכי נמי אמרינן אסור להלך בערבי שבתות יתר על שלש פרסאות, דאינון שנים עשר מיל, משום דמבטיל ליה למצות עונג שבת, כדמיפרשא בהדיא. והוא הדין שאין צרין על עיירות של גויים פחות משלשה ימים קודם לשבת, משום דלא מיתנהי להו מיכלא ומשתיא תוך שלשה ימים, משום טרדא ופחדא דליבא. ולבתר תלתא יומי פרח פחדיהו ומקיימי ליה לעונג שבת.

בזמן שהספינה גוששת ואין במים עשרה טפחים. המילה 'גוששת' לא באה בהוראת 'נוגעת', אלא בהוראת 'קרובה'. איסור תחומין קיים רק עד עשרה טפחים שמעל קרקעית הים. האיסור להפליג סמוך לשבת מיוסד על איסור תחומין, ולכן הוא תקף רק אם קרקעית הספינה רחוקה מקרקעית הים פחות מעשרה טפחים. **גזרת תחומין.** לדעה הזו כל איסור תחומין הוא רק מדרבנן. **אבל למעלה מעשרה טפחים לא גזרו.** לדעה הזו אין תחומין למעלה מעשרה. **נהגו העם להפליג בים הגדול.** גם אם ההפלגה יצאה לדרכה בימים ד,ה,ו, אך זאת בתנאי שקרקעית הספינה רחוקה יותר מעשרה מקרקעית הים. **והאי טעמא פריכא הוא.** הרי"ף יקשה כעת שלש קושיות כנגד הפירוש הזה. בדברינו להלן נפרש כל אחת מהקושיות, אך לאחר שנפרש כל אחת מהן נציג תשובה אפשרית לאותה קושיא. **בין גדולה.** שהיא רחוקה מהקרקעית יתר על עשרה. **בין קטנה.** שהיא רחוקה מהקרקעית פחות מעשרה. השאלה הזו תוקפת את הפירוש מצד שהוא עושה לברייתא אוקימתא, שהרי הברייתא עצמה לא אמרה שההיתר תקף רק בתנאי שהספינה גוששת. וניתן היה להשיב על השאלה הזו בטענה שהאוקימתא היא כלי פרשני מקובל בעיון ההלכתי. **מאי איריא שלשה ימים אפילו טפי נמי.** מדוע התירה הברייתא את היציאה להפלגה רק בימים א,ב,ג, ולא המשיכה את ההיתר גם לימים ד,ה,ו, שהרי תוקף ההיתר בנוי על פרט מסוים בהילכת תחומין, ואותו פרט אינו קשור למועד היציאה להפלגה. וניתן היה להשיב על השאלה הזו בטענה שאכן מעיקר הדין אמור היה להיות מותר לצאת להפלגה בימים ד,ה,ו, והחכמים אסרו את המותר כדרך כל איסורי חכמים. החכמים חשבו שבהיות האדם

גרסינן בפרק לולב וערבה אמר איבו משום ר' אלעזר בר ר' צדוק אל יהלך אדם בערבי שבתות יתר משלש פרסאות. אמר רב כהנא לא אמרן אלא לביתיה, אבל לאושפיזיה, אמאי דנקיט סמיך. איכא דאמרי אמר רב כהנא לא נצרכה אלא אפילו לביתו. ואמר רב כהנא בדידי הוה עובדא, ואפילו כסא דהרסאנא לא אשכחי.

בהפלגה מתמעטת יכולתו לכבד ולענג את השבת, והם ביקשו לאזן בין כבוד השבת ובין הצורך לצאת להפלגה. **אונן**. לפי דין תורה, אדם שמת עליו אחד משבעת הקרובים שלו הריהו במעמד הלכתי של אונן משעת הפטירה עד השקיעה (וזאת בלי קשר לשאלה האם ומתי נקבר המת) והוא אסור באכילת קדשים. והחכמים המשיכו את המעמד ההלכתי של אונן לאורך כל הלילה שלאחר יום הפטירה, או עד השקיעה של יום הקבורה, המאוחר שביניהם (רמב"ם מעשר שני ג, ה). **טובל ואוכל את פסחו לערב**. החכמים לא רצו לבטל מאכילת הפסח. **אבל לא בקדשים**. חכמים העמידו דבריהם במקום מצוות אכילת קדשים, ומכאן שלפעמים מבטלים מצוות עשה מחמת איסור דרבנן. וניתן היה להשיב על השאלה הזו בטענה שביטול מצוות אכילת קדשים מחמת איסור דרבנן לא מלמד בהכרח שבכל התנגשות בין איסור דרבנן ובין דבר מצווה נדחית המצווה. וטרחנו ליישב את כל הקושיות של הרי"ף, מכיון שבמהדורה קמא של ספרו הוא כתב רק את דברי יש מי שאומר' (ר' פירוט במהדורת הרי"ף ב'ספריית על התורה).

אל יהלך אדם בערבי שבתות יתר משלש פרסאות. מרחק של כשתים עשרה ק"מ, בערך ארבע שעות הליכה. ההלכה הזו מחייבת את האדם ההולך בדרכים לתכנן את הליכותו במהלך השבוע כך שביום ששי יגיע למקום שבתותו בשבת מספר שעות לפני שבת כדי שיכין מאכלי שבת ובכך יקיים עונג שבת כראוי. **לא אמרן אלא לביתיה אבל לאושפיזיה אמאי דנקיט סמיך**. רב כהנא עושה אוקימתא להילכת רבי אלעזר בן צדוק, ומפרש שהאיסור להלך בערב שבת יתר משלש פרסאות תקף רק כאשר האדם מתפנן לשבות בביתו. אך אם הוא מתפנן לשבות מחוץ לביתו, ואפילו אם הוא מתפנן לשבות במלון, יכול הוא ללכת בדרכים עד סמוך לחשיכה. האוקימתא הזו של רב כהנא נשענת על שתי הנחות: (א) אדם הנחשב כעני פטור מהכנת מאכלים משובחים לשבת, ורשאי הוא לקיים את סעודת שבת באוכל הרגיל שהוא אוכל בימות החול. ההנחה הזו נסמכת על דברי רבי עקיבא המובאים בבבלי שבת קיח, א, 'עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות'. (ב) אדם ההולך בדרכים נחשב כעני. ההנחה הזו נסמכת על דעת החכמים המובאת במשנת פאה ה, ד: 'בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני, יטול, וכשיחזור לביתו ישלם דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים עני היה באותה שעה'. רב כהנא צירף את שתי ההנחות האלה והגיע למסקנה שההולך בדרכים פטור מהכנת מאכלים מיוחדים לשבת, ואם כך, אזי שוב אין סיבה לאסור עליו ללכת יתר משלש פרסאות בערב שבת (וכמובן, אם האדם מתפנן לשבות בביתו שוב אין הוא בגדר עני, הוא חייב במצוות עונג שבת, ולכן אסרו עליו החכמים ללכת בערב שבת יתר משלש פרסאות, וכפי שהוסבר לעיל ד"ה 'אל יהלך אדם...'). **לא נצרכה אלא אפילו לביתו**. וקל וחומר שאם הוא שובת במלון אל יהלך יתר משלש פרסאות. לפי המסורת הזו לא הקלו חכמים על הולכי דרכים בעונג שבת, וההלכה ששנה רבי אלעזר בן יעקב נותרת בעינה, ללא כל אוקימתא. המסורת הזו אינה מקבלת את אחת

תנו רבנן אין צרין על עירות של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אין מפסיקין אפילו בשבת. וכך היה שמאי דורש 'עד דִּתְּה' ואפילו בשבת. גרסינן בעירובין, אמר רב יהודה אמר רב גוים שצרו על עירות של ישראל אין יוצאין עליהן בכלי זין ואין מחללין עליהן את השבת. תניא נמי הכי גוים שצרו על עירות של ישראל אין יוצאין עליהן בכלי זין ואין מחללין עליהם את השבת. במה דברים אמר? שבאו על עיסקי ממונ. אבל באו על עיסקי נפשות יוצאין עליהן בכלי זין ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זין ומחללין עליהן את השבת.

מתני' אמר רבן שמעון בן גמליאל נוהגין היו בית אבה שנותנין כלי לבן שלהן לכובס נכרי שלשה ימים קודם לשבת. ושוין אילו ואילו שטוענין בקורות בית הברד ובעיגולי הגת.

ההנחות, או אף את שתי ההנחות, העומדות ביסוד האוקימתא. ביחס להנחה א', דעת חכמים במשנת פאה לא בהכרח מספקת את התימוכין הדרושים לאוקימתא של רב כהנא, מכיון שאפשר הדבר שההולך בדרכים ייחשב כעני לענין ההנאה ממתנות עניים אבל לא ייחשב כעני לענין עונג שבת. וביחס להנחה ב', המסורת הזו לא קיבלה את הילכת רבי עקיבא 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות'. ואכן, ההלכה הזו של רבי עקיבא אינה מובאת ברי"ף. **בידי הוה עובדא**. רב כהנא הגיע למקום שביתתו סמוך לחשיכה. ונראה שסיפור המעשה נועד לתת טעם לתקנת החכמים שחייבו את האדם להגיע לביתו מספר שעות לפני שבת. **כסא דהרסנא**. דגים מבושלים עם קמח (ר"ח לבבלי ביצה טז, ב).

ואם התחילו. אפילו בימים ד, ה, ו. **אין מפסיקין**. בימים ד, ה, ו, למרות שהתחילו באיסור. **אפילו בשבת**. המשפט 'אפילו בשבת' מלמד שהמשפט 'אין מפסיקין' מתייחס לימים ד, ה, ו. וכיון שעלה בידנו שהמשפט 'אין מפסיקין' מתייחס לימים ד, ה, ו, אזי על כרחך המשפט 'ואם התחילו' מתייחס לימים ד, ה, ו, שאם יעלה על דעתך שהמשפט 'אם התחילו' מתייחס לימים א, ב, ג, לא היה עולה על הדעת שמפסיקין בימים ד, ה, ו, ולא היתה הבריתא צריכה ללמד שאין מפסיקין בימים ד, ה, ו. **שבאו על עיסקי ממונ**. שוד חד פעמי. ולא נקבע שיעור להפסד הממונ, ומכאן נראה שצריך אדם להימנע מחילול שבת אפילו במחיר אובדן כל ממונו. **ובעיר הסמוכה לספר**. האבחנה בין עיר הסמוכה לספר ובין עיר שאינה סמוכה מבטאת אבחנה בשאלה האם יש סיכוי שהשוד החד פעמי יתגלגל לכיבוש קבוע והטלת מסים. בעיר שאינה סמוכה לספר השוד החד פעמי פחות צפוי להתגלגל לכיבוש קבוע, אך בעיר הסמוכה לספר השוד החד פעמי עלול להתגלגל לכיבוש קבוע, שמשמעו או גרוש התושבים, או הטלת שלטון ומסים עליהם. ומותר לחלל את השבת כדי למנוע כל אחת משתי ההשלכות האלה. ובפירושו לבבלי עירובין מה, א, כתב רש"י שטעם ההיתר בעיר הסמוכה לספר הוא 'שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם'. מפירושו נראה שחילול השבת לשם מניעת סכנת כיבוש על ידי נכרים, או לשם מניעת הטלת שלטון על ידי נכרים, מותר רק אם הסכנה היא לכל יושבי הארץ, ולא אם הסכנה היא ליושבי עיר אחת. אך משתיקת הרי"ף נראה שלדעתו מותר לחלל את השבת גם כדי לשמור על החירות האישית של יושבי עיר אחת.

גמ' מאן תנא דכל מידי דאתי ממילא שפיר דאמי? אמר ר' יוסי בר ר' [ה.] חנינה ר' ישמעאל היא. דתנן השום והבוטר והמלילות שריסקן מבעוד יום, ר' ישמעאל אומר יגמור משתחשך, ר' עקיבא אומר לא יגמור. ואיתמר עלה אמר רבה בר חנה אמר ר' יוחנן בצריך דיכה כולי עלמא לא פליגי דאסיר. כי פליגי במחוסרין שחיקה. הורה ר' יוסי בר ר' חנינה כר' ישמעאל.

שמן של בדדין ומחצלת של בדדין, רב אסר ושמואל שרי. פירוש שמן של בדדין, שמן היוצא מתחת הקורה של בית הבד בשבת. ומחצלות של בדדין הן המחצלות המוקצות לבית הבד. הני כראכי דזוגי, רב אסר ושמואל שרי. פירוש, מחצלות

שטוענין בקורות בית הבד ובעיגולי הגת. הזיתים ניתנים תחת קורות בית הבד לאחר ריסקום, והענבים ניתנים בעיגולי הגת לאחר דריכתם. בהיות הזיתים והענבים מרוסקים ומעוכים יוצאים מהם המשקים גם ללא פעולה נוספת מצד האדם, ולכן סחיטת הזיתים והענבים המרוסקים אינה אסורה בשבת, ולכן מתירים בית שמאי להניח בערב שבת את הקורות והעיגולים הכבדים על הזיתים והענבים המרוסקים.

דכל מידי. שכל פרי. ודבר הלמד מענינו הוא, שהשמועה עוסקת בפירות. **דאתי ממילא.** שמשקה עתיד לזוב ממנו גם ללא כל פעולה נוספת מצד האדם. **שפיר דמי.** מותר לסחטו בשבת. והניסוח 'שפיר דמי' מורה בפשטות שאין בסחיטה אפילו איסור דרבנן. והשמועה שואלת, מיהו התנא שלדעתו מותר לכתחילה לסחוט פרי מעוך שהמשקים יזובו ממנו (אמנם לאט יותר) גם ללא הסחיטה. ואם ימצא תנא כזה נוכל לזהות בינו ובין דעת בית שמאי, שהתירו להתחיל בערב שבת מלאכה הנמשכת בשבת רק אם מותר להתחיל אותה מלאכה בשבת עצמה. **והמלילות.** במקרא מופיעה המילה 'מלילות' פעם אחת בלבד (דברים כג, כו), ומההקשר שם נראה שהכוונה לשיבולים. במשנת מעשרות ד, ה, אנו שונים 'המולל מלילות של חטים', בתוספת תרומות ג, יח, אנו שונים 'המכניס שבלים לתוך ביתו לעשותן מלילות', ומשני המקורות האלה משמע שהמלילות הם הגרעינים של החטים. **שריסקן.** ולאחר הריסק המשקה עתיד לזוב מהם גם ללא פעולה נוספת מצד האדם. **יגמור.** לסחטן בידיים. התנא שדעתו זהה לדעת בית שמאי הוא רבי ישמעאל, שהתיר בפועל לסחוט את השום המרוסק וחבריו. **דיכה.** הכאה עם העלי על פרי הנמצא במכתש. **כולי עלמא.** רבי ישמעאל ורבי עקיבא. **לא פליגי דאסיר.** גם רבי ישמעאל מודה שאסור לדוך בשבת את השום וחבריו בשבת. וניתן דעתנו לכך שאם השום וחבריו שעברו ריסק עדיין טעונים דיכה, אזי המשמעות היא שהריסק שלהם היה מינימלי. **כי פליגי.** רבי ישמעאל ורבי עקיבא. **במחוסרין שחיקה.** פעולת ה'שחיקה' באה אחרי פעולת הדיכה. והמחלוקת היא בשאלה האם מותר לשחוק פירות שנדוכו. סתם זיתים והענבים הניתנים תחת הקורות והעיגולים עברו ריסק משמעותי, ואין הם מחוסרים דיכה אלא שחיקה בלבד, ולכן יתיר רבי ישמעאל לשחוק אותם זיתים וענבים הניתנים תחת הקורות והעיגולים.

רב אסר. להשתמש בשמן ובמחצלות בשבת. **דלית ליה מוקצה.** ר' ברי"ף דף כא, א, שם מתברר שרבי שמעון מודה שיש חפצים שהם בגדר מוקצה. נמצא שהכלל 'דלית ליה מוקצה' אין פירושו שלפי רבי שמעון הילכת מוקצה אינה קיימת כלל, אלא פירושו שרבי

כרוכות ומונחות לסחורה, והן נקשרות שתיים, ונקראות זוגי. והילכתא כשמואל דקאיי כר' שמעון דלית ליה מוקצה. אמר רב נחמן עז לחלבה ורחל לגזתה ותרנגולת לביצתה ותמרי דעיסקא ותורי דרדיא, פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון, דר' יהודה אית ליה מוקצה ור' שמעון לית ליה מוקצה. וקימא לן כר' שמעון לענין שבת, דהא איפסיקא הילכתא כואתיה בהדיא בסוף מי שהחשיך. והכא נמי אמרינן, ההוא תלמידא דאורי בחדתא דארגיז כר' שמעון ושמתיה רב המנונא. והא כר' שמעון סבירא לן? אתריה דרב הוה, ובאתריה דרב לא איבעי ליה למיעבד הכי. ושמעין מינה דהילכתא כר' שמעון.

מתני' אין צולין בשר כְּצֵל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום, ואין נותנין את הפת לתנור עם חשכה ולא חררה על גבי הגחלים אלא כדי שיקרמו פניה. ר' אלעזר אומר כדי שיקרם התחתון שלה.

גמ' וכמה כדי שיצולו? אמר ר' זורא אמר ר' אלעא אמר רב כמאכל בן דרוסאי. איתמר נמי אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן כל שהוא כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישולי גוים.

מתני' משלשלין את הפסח לתנור עם חשכה, ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד, ובגבולין כדי שיצת האור ברובן. ר' יהודה אומר בפיתמין כל שהן.

שמעון מצמצם יחסית את החפצים הנכנסים לגדר מוקצה. עז העומדת לחלבה ולא לשחיטה ורחל העומדת לגזתה ולא לשחיטה ותרנגולת העומדת לביצתה ולא לשחיטה ותמרי דעיסקא המיועדות להימכר ולא להיאכל ותורי דרדיא שור המיועד לחרישה ולא לשחיטה ובכל אלה נחלקו אם הם מוקצים ביום טוב. והכא נמי אמרינן, בשמועתנו, בתלמוד. דאורי, שהורה. חדתא דארגיז, שם מקום. ושמעין מינה. מהשמועה בתלמוד, שהסבירה שרב הונא נידה אותו לא בגלל שהורה שלא כהלכה, אלא בגלל שהורה כך באתריה דרב.

אין צולין... כדי שיצולו. מותר להניח בשר לצליה רק אם ידוע שתהליך הצליה יסתיים מבעוד יום. ובפשטות נראה היה שהביטוי 'כדי שיצולו' מורה על השלמת הצליה. אך בתלמוד נתפרש שהביטוי מורה על צליה חלקית. ולא נתפרש כאן הטעם לאיסור להניח את הבשר על גחלים אם הצליה לא עתידה להסתיים, אבל הטעם משתמע מהנאמר להלן שבני חבורת הפסח לא עתידים לחתות בגחלים. ולפי דרכנו למדנו שהטעם הוא שמא יחתה בגחלים. ולפי הפירוש שהצענו זה עתה, אין בדברי המשנה שום היתר להשהות את הצלי על הגחלים לאחר כניסת השבת.

וכמה כדי שיצולו. השאלה אינה בטוחה בכך ששיעור 'כדי שיצולו' מורה דווקא על צליה מלאה. כמאכל בן דרוסאי. שם אדם שהיה אוכל בשר צלוי חלקית. ולא נתפרש ברי"ף מה היה שיעור הצליה של בן דרוסאי. ונראה שהשיעור הוא כדי שיתעכל הבשר למרות שלא נשלמה צלייתו. **אין בו משום בישולי גוים.** אם נכרי המשיך לבשל מאכל שכבר התבשל בשיעור 'בן דרוסאי', אין המאכל נאסר מטעם בישולי נכרים.

גמ' 'משלשלין את הפסח', מאי טעמא? דבני חבורה זריזין הן ולא אתו לחתויי בגחלים. 'ומאחיזין את האור למדורות בית המוקד', דכהנים זריזין הם. 'ובגבולין כדי שיצת [ה:] האור ברובן', מאי רובן? אמר רב רוב כל אחד ואחד, ושמואל אמר כדי שלא יאמרו הבא עצים ונניח תחתיהן. תאני ר' חייה לסיועיה לשמואל כדי שתהא שלהבת עולה מאיליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר. עץ יחידי, רב אמר ברוב עוביו, ושמואל אמר ברוב הקיפו. אמר רב פפא הולכך בעינך רוב עוביו ורוב הקיפו.

אמר רב הונא קנים צריכין רוב, אגדן אין צריכין רוב. גרעינין צריכין רוב, נתנן בחותלת אין צריכין רוב. מתקיף לה רב חסדא אדרבה איפכא מיסתברא. איתמר נמי אמר רב כהנא אמר רב קנים שאגדן צריכין רוב. תאני רב יוסף ארבע מדורות אין צריכין רוב. של גפת ושל גפרית ושל רבב ושל קירה. במתניתא תאנא אף של קש ושל גבבא.

משלשלין את הפסח לתנור עם חשכה. ההיתר במשנה אינו מותנה בכך שדלת התנור תהיה סגורה, ומשתיקת המשנה נראה שההיתר תקף גם אם דלת התנור פתוחה. ואם כך, אזי ההיתר הזה חורג מכל ההיתרים שנמנו לעיל ברי"ף בדף ו, ב, שכן כל ההיתרים שם מתיחסים למצב בו דלת התנור סגורה.

דבני חבורה זריזין. ויזכירו אחד לשני שלא לחתות בגחלים. והשיקול הזה נצרך רק למצב בו דלת התנור פתוחה. **כדי שלא יאמרו הבא עצים ונניח תחתיהם.** הכוונה 'הבא עצים קטנים'. היינו, כאשר האש כבר נאחזה היטב בעצים הגדולים, ושוב אין צורך בעצים קטנים כדי לעצים את האש. **תני רבי חייה לסיועיה לשמואל.** שפעולת ההדלקה מסיימת כאשר הלהבה נאחזה היטב בעצים הגדולים. **אגדן אין צריכין רוב.** אם תאחו האש במקצתם, מובטח שתאחו ברובן, כי הם אינם עלולים להתפזר. **חותלת.** כלי קיבול. **איפכא מיסתברא.** אם הקנים קשורים אין הרוח יכולה להיכנס בין הקנים. **ארבע מדורות אין צריכין רוב.** בארבע המדורות האלה, אם רק יש התחלה של הדלקה שוב לא צפויה הלהבה לכבות. **גפת.** פסולת הזיתים. **רבב.** סוג של זפת (ר"ח לשבת קיד, א). **קירה.** שעוה. ר' להלן דף ח, ב: 'שעוה, קירותא'.

מתני' במה מדליקין ובמה אין מדליקין? אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך לא בפתילת האדן ולא בפתילת המדבר לא בירוקא שעל פני המים. לא בזפת ולא בשעוה ולא בשמן קיק ולא בשמן שריפה לא באליה ולא בחלב. נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל, וחכמים אומרים אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו.

גמ' 'לכש', שוכא דארזא. עץ בעלמא הוא? בעמרניתא דאית ביה. 'ולא בחסן', אמר אביי כתנא דדיק ולא נפיץ. 'ולא בכולך', אמר שמואל שאלתינהו לכולהו נחותי

לכש. כל חמרי הגלם הנזכרים במשנה יבוארו בהמשך. **ולא בשמן שריפה.** שמן של תרומה טמאה, שמצווה לשרפו. לפי פשוטה של המשנה האיסור להדליק בשמן שריפה תקף בכל ערב שבת, אך בתלמוד הועמדה המשנה הזו במקרה פרטי מסוים, ר' להלן י, ב.

שוכא דארזא. קליפת עץ הארז. בבבלי קידושין ט, א, מסופר על אדם שהיה מוכר 'חומרי פתכיתא', ואשה אחת ביקשה ממנו 'חד שוכא'. המילה 'חומרי' היא ריבוי של 'חומריתא', והמילה 'חומריתא' באה בהוראת גלגל, ר' בבלי בבא בתרא סז, ב. ובפירוש הגאונים נמצא: 'ופתכא הוא כמו ענק שלצואר' (הציטוט הוא על פי מילון הארמית הבבלית של מ' סוקולוב בערך 'פתכא', עמ' 948). נמצא אפוא כי המילה 'שוכא' באה בהוראת שרשרת, שהיא תכשיט לאשה. ואף הקליפה מקיפה את גזע העץ כשם שהשרשרת מקיפה את צואר האשה. **עץ בעלמא הוא.** ובמשנה בהמשך הפרק שנינו ש'כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו', ולכן לא ברור מדוע שנה התנא פסול שוכא, שהוא מקרה פרטי של עץ. **בעמרניתא דאית ביה.** בסיבים הרכים המצויים בחלק הפנימי של קליפת עץ הארז. והזכרה המשנה להשמיע את האיסור להדליק בהם מכיון שהם רכים ואין להם המירקם הרגיל של עץ, ולכן היה עולה על הדעת שאין הם נכללים בפסול 'כל היוצא מן העץ'. ואמנם, זוהר עמר כותב שאין הוא מכיר אותם סיבים בעצי הארז (זוהר עמר ואביבית שוויקי, 'במה מדליקין', עמ' 37-39).

וב'משנת ארץ ישראל' פירש שהמילה 'ארזא' פירושה אורז, אבל ישנם שני קשיים בפירושו: (א) בכל מופעי 'ארזא' בתלמוד הכוונה לעץ הארץ, והמילה אורז הידועה מלשון המשנה מופיעה בתלמוד בצורה 'אורזא'. (ב) לפי פירושו לא ברור מה טיבה של המילה 'שוכא' כנסמך ל'ארזא'. **כתנא.** מילה ארמית המציינת את הצמח הנקרא בלשון מקרא 'פשתה', ובלשון חכמים 'פשתן'. בגבעול הפשתה יש סיבים, אותם טווים לחוטים שמהם עושים אריגים. סיבי הפשתה, והאריגים הנעשים מאותם סיבים, נקראים בלשון משנה 'פשתן'. בלשון מקרא מופיעה המלה 'כתונת' בהוראת בגד. בפועל, כתונות היו עשויות ככל הנראה מסיבי גבעול הפשתה, וזה כנראה הרקע לקשר הלשוני בין המילה העברית 'כתונת' ובין המילה הארמית 'כיתנא'. בלשון משנה מופיעים השמות הנרדפים: 'פשתני', 'כתן', כשמות של בעלי מלאכה העוסקים בסיבי הפשתה. ה'פשתני' נקרא על שם חומר הגלם בו הוא עושה את מלאכתו, וה'כתן' נקרא על שם התוצר של מלאכתו. המילה 'כותנה' נוספה לשפה העברית רק בעת החדשה (המילה 'קוטון' נזכרת ברש"י לשבת כא, א, כמילה לועזית המציינת את צמח הכותנה), והיא מציינת או את צמח הכותנה, שהוא אינו צמח הפשתה, או את הסיבים העוטפים את זרעי צמח הכותנה. ואין שום קשר בין סיבי זרעי הכותנה ובין סיבי גבעול הפשתה. **דדיק ולא נפיץ.** במרכזו גבעול הפשתה קיים סיב

ימא ואמרי לי כולֵכא שמיה. יצחק בר זעירי אמר קושקרא שמיה. 'ולא בפתילת האידין', אחואנא. בעמרניתא דביני ביני. 'ולא בפתילת המדבר', שבאָרא. 'ולא בירוקה שעל פני המים', אמר רב פפא אוכמתא דאָרְבִי. תנא הוסיפו עליהן של צמר ושל שער.

'זפת', זפתא. 'ולא בשעוה', קירותא.

תאנא עד כאן פיסול פתילות מיכאן ואילך פיסול שמנים. פשיטא!! שעוה איצטריכא ליה. מהו דתימא ניגזור פסול פתילות אטו פיסול שמנים, קא משמע לן.

שממנו טוו חוטים לצורך אריגה. בפירושו לעיל על המשנה המובאת בדף ו, א, בד"ה 'אונין של פשתן', תיארנו את השלבים הראשונים בתהליך הפקת אותו סיב, וכעת נתאר את המשך התהליך. ובכך, על האונין היבשים נעשו שתי פעולות: (א) דיוק, והוא הכאה על הגבעול. ההכאה הזו גרמה להתפוררות רוב החלק החיצוני של הגבעול. לאחר הדיוק נותר מעט מהחלק הפנימי של הגבעול כשהוא דבוק לסיב המרכזי (ב) ניפוץ, והוא הסרת החלק הפנימי של הגבעול מהסיב. החוסן הוא תוצר של שב א, והוא סיב הפשתה שעדיין דבוקים בו מעט מהחלקים הפנימיים של הגבעול. כולכא. המילה הזו אינה מופיעה פעם נוספת בתלמוד הבבלי. קושקרא. סוג של סיבי משי (תשובות רב נטרונאי עמ' 572 סי' שצח, ושם הכינוי 'גושקרא'). סיבי המשי מופקים מפקעת של תולעת ששמה 'טוואי המשי'. אַתְנָאָא. מילה ארמית המציינת את העץ הנקרא בלשון מקרא 'ערבה'. כך פירש ר"ח. נמצא אפוא כי עץ הערבה נקרא בלשון משנה 'אידין'. בעמרניתא דביני ביני. בסיבים הרכים הנמצאים בחלק הפנימי של קליפת עץ הערבה. 'פתילת האידין' היא הפתילה הנעשית מאותם סיבים. זוהר עמר כותב שאין הוא מכיר אותו צמר, אבל הוא משער שהכוונה לסיבים הרכים שבגזע העץ (זוהר עמר ואביבית שוויקי, 'במה מדליקין' עמ' 47). שבארא. המילה הזו אינה מופיעה פעם נוספת בתלמוד הבבלי. ובאוצר הגאונים, התשובות, נתפרש שהוא צמח הנקרא בערבית חרמל, ומהחלק הירוק שלו עושים פתילה. אוכמתא דארבי. המילה הארמית 'אוכם' פירושה 'שחור'. ובהקשרנו הכוונה היא לירוקת הכהה הגדלה סביב שולי ספינה העומדת במקום אחד במשך זמן רב.

הוסיפו עליהן של צמר. אם אכן כולכא הוא צמר עזים (ר' לעיל ד"ה 'כולכא'), אז צריך לומר כי הצמר הנזכר כעת הוא של כבשים.

זפת. זיהוי הזפת אינו ברור, ר' הדיון אצל זוהר עמר ואביבית שוויקי, 'במה מדליקין', עמ' 63-66. שעוה. דונג (ר' בבלי כ, ב: 'שעוה. פסולתא דדובשא'), והוא חומר שהדבורים מפרישות מגופן כדי לבנות את הכוורת.

עד כאן פיסול פתילות. עד 'ירוקה שעל פני המים' ועד בכלל. ומהזפת והלאה נשנו פסולי השמנים. פשיטא. הרי ברור שזפת ושעוה הם שמנים, ולא פתילות. שעוה אצטריכא ליה. התנא ביקש ללמד כי השעוה פסולה רק כשמן, ולא כפתילה. וכיצד תהיה השעוה פתילה? כאשר 'עוטפים' את הפתילה בשעוה מוצקה כך שהשעוה צמודה היטב לפתילה, כעין הנרות שלנו, השעוה נחשבת לא כשמן, אלא כמעין 'פתילה'. וְהַפְּרִיָתָא השונה 'מכאן ואילך פסול שמנים' מחדשת שעוה העשויה כעין פתילה מותרת בהדלקה, שכן השעוה הזו נמשכת היטב אחרי הפתילה. וכמוכן, אם מניחים גוש של שעוה בתוך כלי, ושמים

תוספתא, כל אילו שאמרו, אין מדליקין בהן בשבת. אבל עושין בהן מדורה לשבת בין להתחמם כנגדה בין להשתמש לאורה בין על גבי קרקע בין על גבי מנורה, ולא אסרו אלא לעשותן פתילה לנר בלבד.

'ולא בשמן קיק', מאי שמן קיק? אמר שמואל עוף אחד יש בכרכי הים וקיק שמו. רב יצחק בריה דרב יהודה אמר משחא דקזא. ריש לקיש אמר קיקיון דיונה. אמר רבה פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין, מאי טעמא? מפני שהאור מסכסכת בהן. ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן, מאי טעמא? לפי שאין נמשכין אחר הפתילה. בעא מיניה אביי מרבה, שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן מהו שייתן לתוכן שמן כל שהוא וידליק? מי גזרינן דלמא אתי לאדלוקי בעיניהו או לא? אמר ליה אין מדליקין. מה טעם? לפי שאין מדליקין. והכורך דבר שמדליקין בו על

פתילה בכלי, ואין השעוה צמודה לפתילה, אזי השעוה נחשבת כשמן, והיא פסולה. כל אילו שאמרו. כל הפסולים המנויים במשנה. אבל עושין בהם מדורה. אפשר שהכוונה לא רק למדורה שיש בה עצים, אלא אף למדורה שאין בה עצים אלא רק פתילות ושמנים בלבד. אמנם, מדורה היא אש שיש בה להבה גדולה, וככל שמדובר במדורה של פתילות בלבד מדובר על כמות גדולה של פתילות. ולהלן מובאים טעמי פסולי פתילות ושמנים, והטעמים האלה תקפים רק ביחס לנר, ולא ביחס למדורה. ר' להלן סד"ה מסכסכת, וסד"ה שאין נמשכין אחר הפתילה.

משחא דקזא. שמן זרעי הכותנה (אוצר הגאונים, חלק התשובות עמ' 21, וחלק הפרושים עמ' 8). המילה 'קזא' אינה מופיעה פעם נוספת בתלמוד הבבלי כשם של חפץ שניתן לסחוט ממנו שמן. **מסכסכת.** ההיפך מ'מחליקה' (ר' בבלי חולין יז, א, נדה כה, ב). כאשר גוף א' נע תוך כדי מגע בגוף ב', וגוף ב' אינו מפריע כלל לתנועתו של גוף א', אזי תנועתו של גוף א' היא יציבה, ונוכל לומר שגוף א' 'מחליק' על פני גוף ב'. ברם, אם גוף ב' מפריע מעט לתנועתו של גוף א', אזי תנועתו של גוף א' אינה יציבה, ונוכל לומר שגוף א' 'מסכסך' על פני גוף ב'. וכיוצא בכך, הלהבה נחשבת ל'גוף א' הנע תוך כדי מגע עם הפתילה שהיא 'גוף ב'. במצב בו הלהבה יציבה, נאמר כי הפתילה אינה 'מפריעה' ללהבה לנוע, וכי הלהבה 'מחליקה' על פני הפתילה. ובמצב בו הלהבה 'קופצנית', נאמר כי הפתילה 'מפריעה' ללהבה לנוע, וכי הלהבה 'מסכסכת' על פני הפתילה. והטעם הזה תקף בעיקר ביחס לנר שהלהבה בו קטנה, ולא ביחס למדורה שהלהבה בה גדולה, מכיון שגם אם הלהבה במדורה תהיה 'קופצנית', יעילותה עבור האדם לא תפחת במידה שתעורר בו את המוטיבציה לתקן את האש. **שאיין נמשכין אחר הפתילה.** והפתילה כבה מאליה. והטעם הזה תקף בעיקר ביחס לנר שיש בו פתילה בודדת, ולא ביחס למדורה שיש בה פתילות רבות, ואולי אף עצים, שכן גם אם השמנים במדורה לא ימשכו היטב אחר כל העצים או כל הפתילות עדיין יישארו עצים ופתילות שהשמן יימשך אחריהם, ואין חשש שהמדורה תכבה. **אמר ליה אין מדליקין.** אביי שאל שאלה מעשית, האם דבר מה מותר, והציע גם שיקול אפשרי מדוע שלא להתיר. רבה ענה רק על השאלה המעשית בְּאָמְרוּ שהדבר לא מותר, ולא הציע נימוק לדבריו. מעתה לא ברור אם רבה לא התיר מהשיקול שאביי הציע, או אולי משיקול אחר. החיסרון הזה בדברי רבה הוא הרקע לשאלת אביי מה טעם. אביי

גבי דבר [ט]. שאין מדליקין בו אין מדליקין בו. במה דברים אמורים? להדליק, אבל להקפות מותר. פירוש, להעבות ראש הפתילה כדי להרבות אורה. אמר רב ברונא אמר רב חלב מהותך וקרבי דגים שנימוחו נותן לתוכן שמן כל שהוא ומדליק.

הלכות חנוכה

אמר ר' זירא אמר רב מתנה אמר רב פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. מדקאמר מדליקין בהן בחנוכה שמע מינה אסור להשתמש לאורה, דכיון דאסור להשתמש לאורה ולא אתי לאטויי. ותו, מדמדליקין בהן בחנוכה בשבת, דאי כביא לא מצי מיזדקיק לה, שמע

שואל מה השיקול של רבה שלא להתיר. לפי שאין מדליקין. במשפט הזה מבטא רבה סירוב להביע את השיקול שמכוחו נמנע מלהתיר. **דבר שאין מדליקין בו.** דבר שעשוי לבעור מבחינה פיסית, אבל האש מסכסכת עליו. **אין מדליקין בו.** מכיון שהפתילה החיצונית עלולה להתכלות, ואז תישאר הפתילה הפנימית שהאש מסכסכת בה. **אבל להקפות מותר.** פעלים מהשרש 'קפה' באים במשנה בהתייחסות לשכבה חיצונית המונחת על שכבה פנימית יותר. כך למשל במשנת תרומות ד, יא, שם מדובר על שכבה עליונה של תבואה המונחת על גבי שכבה תחתונה של תבואה, וכן בתוספתא תרומות ח, יד, שם מדובר על שכבה עליונה של שמן שצף על גבי שכבה תחתונה של יין. ובהקשרנו מדובר על שכבה פנימית של פתילה שאין מדליקים בה, ומסביב לה כרוכה שכבה חיצונית של פתילה שמדליקים בה. ואמנם, בדרך כלל בא הפועל מהשרש 'קפה' בהוראת של סילוק והסרת השכבה החיצונית, ואילו בהקשרנו בא הפועל 'להקפות' בהוראה הפוכה, של חיבור והוספת השכבה החיצונית. ואולי בגלל הקושי הזה נדרש הרי"ף לבאר שבהקשרנו הפועל 'להקפות' פירושו **להעבות**, מכיון שמדובר על הוספה ולא על הִסָּרָה. **חלב מהותך.** חלב מבושל, שלדעת החכמים במשנה אין מדליקים בו. **נותן לתוכן שמן כל שהוא ומדליק.** בתלמוד התפרש שהחכמים אסרו את החלב המבושל מטעם גזירה, שמא ידליק בחלב שאינו מבושל. ובהמשך לכך נתפרש בתלמוד שההיתר שרב מלמד להדליק בחלב מבושל שיש בו גם שמן אַחַר הַפְּשֵׁר להדלקה, מיוסד על הכלל שאין גוזרים גזירה לגזירה. אבל הרי"ף לא כתב שההיתר של רב מיוסד על הכלל שאין גוזרים גזירה לגזירה (ויותר מכך, בכל ספר ההלכות של הרי"ף לא נזכר הכלל שאין גוזרים גזירה לגזירה). נראה אפוא שלדעת הרי"ף מיוסד ההיתר של רב על פרשנות 'פורמלית' ומצמצמת לדברי החכמים במשנה, ולפיה הם אסרו את החלב המבושל רק כאשר הוא לעצמו, ולא כשהוא בתערובת.

מדקאמר מדליקין בהן בחנוכה. ואפילו בשבת. **שמע מינה אסור להשתמש לאורה.** אפילו בימות החול, שאילו היה מותר להשתמש לאורה בימות החול אסור היה להדליק בהם בשבת, מחשש שמתוך רגילות האדם להשתמש בנרות חנוכה בחול יבוא להשתמש בהם בשבת, ויטה את הנר. **דכיון דאסור להשתמש לאורה.** בימות החול. **ולא אתי לאטויי.** לא יבוא להשתמש לאורה בשבת, ולא יכשל בהטיית הנר. וא"ו החיבור במילה 'ולא' נראית יתירה. ותו. ועוד. **מדמדליקין בהן בחנוכה בשבת דאי כביא לא מצי מיזדקיק לה.** מכך שהתירו להדליק בהם בשבת, למרות החשש שמא הנר יכבה בגלל האיכות הרודה של השמן או הפתילה, ולמרות שהדבר ברור שאם הנר יכבה לא יוכל האדם לשוב ולהדליקו.

מינה כבתה אין זקוק לה. והא דתניא 'מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק' לאו דאי כביא הדר מדליק לה, אלא דאי לא אדליק, מדליק. או נמי, לשיעורא. כלומר שאם היתה דולקת והולכת עד השיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה, הרשות בידו.

'עד שתכלה רגל מן השוק', עד כמה? אמר ר' יוחנן עד דכליא רגלא דתרמודאיי. פירוש, עצים ידועים אצלם נקראים תרמדא, ובני אדם המביאין אותן נקראין תרמודאיי, ומתעכבין אחר שקיעת החמה [ט:] כמו חצי שעה עד שמגיעין לבתיהן. תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין, נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מיכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מיכאן ואילך מוסיף והולך. טעמיהו דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, או נמי כנגד פרי החג. וטעמיהו דבית הלל כנגד הימין היוצאין, או נמי כנגד מעלין בקדש ולא מורידין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כדברי בית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, וזה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו משום מעלין בקודש ולא מורידין.

תנו רבנן נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. אמר רבא

במשפט הזה יש להוסיף את המילה 'למרות' אחרי המילה 'בשבת' ולפני המילה 'דאי'. **שמע מינה כבתה אין זקוק לה.** כי הדלקה עושה מצוה, כמפורש להלן דף י, א. **דאי לא אדליק.** מיד לאחר השקיעה, ועדיין לא כלתה רגל מהשוק, **מדליק.** חייב להדליק. **לשיעורא.** שצריך לשים בנר שמן בכמות שתספיק לבעירת הנר למשך הזמן מהשקיעה עד שתכלה רגל מהשוק. **עד השיעור הזה.** לא נתברר אם הביטוי 'עד השיעור הזה' פירושו 'עד שכלתה רגל מהשוק', או שפירושו 'משך הזמן שחולף מהשקיעה עד שתכלה רגל מהשוק'. הספק הזה בפירוש בא לידי ביטוי במצב בו האדם הדליק את הנר x דקות אחרי השקיעה, שלפי הפירוש הראשון האדם יכול לכבות את הנר מיד כאשר תכלה רגל מהשוק, ולפי הפירוש השני האדם יכול לכבות את הנר רק x דקות אחרי שתכלה רגל מהשוק.

עצים ידועים אצלם נקראים תרמדא. מדברי הרי"ף עשוי להשתמע שהמונח 'תרמדא' פירושו סוג של עץ, כמו הארז הזית וכו'. ויש שפירשו שהמונח 'תרמדא' פירושו זרדים או ענפים המצויים בשדה או במטע. לאחר תום יום העבודה חזרו רוב הפועלים לעיר, אבל העניים היו נשארים בשדה כדי לאסוף אותם זרדים, ולכן הם חזרו לעיר מאוחר יותר (אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות עמ' 22).

ימים הנכנסין. הימים שנותרו עד סוף החנוכה.

מצוה להניחה על פתח ביתו. פְּתַח־בֵּיתָא הוּוּ לא נאמר שמצוה להדליקה בפתח ביתו, ומשתמע שיותר להדליק בתוך הבית ולאחר מכן להניח בפתח הבית. ובימי האמוראים נתחדשה ההלכה שחובה להדליק בפתח הבית, כדברי רבא להלן 'הַדְּלִיקָה מִבְּפִנֵּים הוּצִיָא לַחוּץ לֹא עֲשֵׂה כְּלוּם'. **פתח ביתו מבחוץ.** לפי פשוטה של הַפְּתַח־בֵּיתָא נראה שמדובר

וצריך נר אחר להשתמש לאורו. ואו איכא מדורה לא צריך נר אחר. ואי אדם חשוב הוא אף על גב דאיכא מדורה, צריך.

מאי חנוכה? דתנו רבנן בעשרים וחמשה בכסליו יומי חנוכה, תמניא אינון, דלא למיספד בהון. שנכנסו יונים להיכל וטמאו כל השמנים שהיו בהיכל. וכשגברו בני חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחת של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא כדי להדליק יום אחד. ונעשה בו נס והדליקו בו שמנה ימים. לשנה אחרת קבעום שמונה ימים טובים.

אמר רב כהנא דרש רבי נתן בר מניומי משמיה דרבא נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה, כסוכה וכמבוי.

אמר רבא נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח. היכא מנח לה? רב אחא בריה דרבא אמר מימין, ורב ירמיה מדופתי אמר משמאל. והלכתא משמאל, כדי שיהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל.

אמר רב יהודה אמר רב אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה.

אמר אביי כל מילי דמר עביד כרב בר מהני תלת דעביד כשמואל: מדליקין מנר לנר, ומתירין מבגד לבגד, והלכתא כרבי שמעון בגרירה. דתניא ר' שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.

אפילו בבית הפתוח לחצר, שהרי **בְּפֶרְיָתָא** לא נאמר שמדובר בבית הפתוח לרשות הרבים. ברם, מדברי רב הונא, להלן דף י, א, משתמע שבבית הפתוח לחצר צריך להדליק בפתח החצר, ולא בפתח הבית. **מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים**. שאם ידליק בפתח הכניסה לקומת הקרקע לא יהיה ניכר שהנר שלו. **וצריך נר אחרת להשתמש לאורה**. וכבר למדנו לעיל דף ט, א, שאין להשתמש לאור נר חנוכה. **ואו איכא מדורה**. ואי איכא מדורה. **ואי אדם חשוב הוא**. ואין דרכו להתקרב למדורה כדי שלא יעלה מבגדיו ריח עשן.

למעלה מעשרים אמה פסולה. שאין היא נראית להולך ברחוב, ומתמעט פרסום הנס. **נר חנוכה מצוה להניחה**. להניחה לפני ההדלקה, שהרי רבא בעצמו מלמד להלן **שְׁהַדְלִיקָה** בפנים והוציאה לחוץ לא עשה כלום.

אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. שאין להשתמש באור נרות חנוכה, ר' לעיל דף ט, א. **כל מילי דמר עביד כרב**. כל ההנהגות ההלכתיות של רבה הן כשיטת רב. **מנר לנר**. ניתן לקחת אש מנר חנוכה דולק כדי להדליק נר חנוכה אחר, ואין בכך משום ביזוי מצוה. שמואל סתם דבריו ולא הגביל את ההיתר דווקא למצב בו האדם מדליק ישירות מפתילה לפתילה, ולכן נראה שלדעתו מותר להדליק אף על ידי קיסם. **ומתירין**. צצית מבגד לבגד, ואין בהתרת הצצית משום ביזוי מצוה. ומשמע שההיתר הוא רק על מנת ליתן את הצצית בבגד אחר, ואולי אף לשם ערך כלשהו השקול להשמת הצצית בבגד אחר. אבל אין להתיר צצית סתם, וזאת משום ביזוי מצוה. **ר' שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ**. רבי שמעון לא הגביל את ההיתר למצב שבו החפץ הנגרר שוקל משקל מועט כך שאין ודאות שגרירתו תעשה חריץ, ואדרבה, סביר לפרש שהוא התכוין לחפץ בעל משקל רב כך שכדי להעבירו ממקום למקום יש צורך לגרור אותו. נראה אפוא שרבי שמעון התיר את גרירת החפץ גם אם גרירתו תחרוץ בוודאות חריץ בקרקע, וכך

אמר רבא היה תופס נר חנוכה ועומד לא עשה כלום. מאי טעמא? הרואה אותו אומר לצורכו הוא דנקיט ליה. ואמר רבא הדליקה מבפנים והוציאה לחוץ לא עשה כלום. [י.] מאי טעמא? הכא נמי הרואה אותו אומר לצורכו הוא דנקיט ליה. האי נר חנוכה דאדלקיה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום. מאי טעמא? דהדלקה עושה מצוה ולא הנחה עושה מצוה, והני לאו בני מיעבד מצוה ניהו. אבל אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. אמר רבי יהושע בן לוי עששית שהיתה דולקת כל השבת כולה, למוצאי שבת מכבה ומדליקה. שמע מינה דהדלקה עושה מצוה ולא הנחה עושה מצוה. אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא מריש כי הואי בי רב הוה משתתפינא בפריטי בהדי אושפיזאי. בתר דאינסיבנא אמינא השתא ודאי לא מצטריכנא, דקא מדלקי עלאי בגו ביתאי. והני מילי דאשתתופי בפריטי, היכא דקא סמיך מסמך. אבל אי פתח באבא לנפשיה מיחייב לאדלוקי משום חשאדא. אמר רב חייה בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ור' ירמיה בר אבא אמר הרואה נר חנוכה חייב לברך. מאי מברך? אמר רב יהודה יום ראשון המדליק מברך שלש והרואה מברך שנים, מכן ואלך מדליק מברך שנים והרואה מברך אחת. מאי מברך? ברוך... אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה, ושעשה נסים לאבותינו בזמן הזה, ושהחיינו וקיימנו וגו'.

משמע מדברי הרי"ף במקומות אחרים בספרו (למשל ביצה יב, ב, בבא קמא מ, א, פסחים ו, ב, שבת יט, ב). טעם ההיתר של רבי שמעון הוא מצד שהאדם אינו מתכוין לחרוץ, ודבריו אלה של רבי שמעון נחשבים כמקרה פרטי של הלכה כללית שזכתה לכינוי 'דבר שאינו מתכוין'. במקרה הכללי של 'דבר שאינו מתכוין' מדובר על עשיית פעולה שהיא מותרת מצד עצמה וניתן עקרונית לעשותה ללא התבצעות מלאכה, אלא שבנסיבות הנוכחיות עשייתה כרוכה בהתבצעות מלאכה, אך האדם אינו מעונין כלל בהתבצעות המלאכה. ולהלן מה, א, יתברר שביחס לחלק מהמקרים של 'דבר שאינו מתכוין' מסכים רבי שמעון שיש איסור מדרבנן לעשותם, ר' בפירושו שם להילכת נר שאחרי הדלת. **לצורכו הוא דנקיט ליה. ואין כאן פרסום הנס. הכא נמי הרואה אותו אומר לצורכו...** – בפרק הזמן הקצר שבו האדם יוצא עם החנוכיה אין פרסום הנס. **מריש כי הואי בי רב. מתחילה, בימי רווקותי, כשהייתי מתארח כתלמיד בבית רב. משתתפינא בפריטי בהדי אושפיזאי.** השתתפתי יחד עם שאר האורחים במחיר השמן להדלקה. **היכא דקא סמיך מסמך.** האדם יכול להשתתף עם שאר האורחים רק אם הוא נסמך על האכסניה. אך בפועל, אמת המידה להגדרתו כנסמך על האכסניה היא בשאלה האם יש לו פתח כניסה ויציאה משלו. **משום חשאדא.** בדומה לנאמר להלן ביחס לחצר שיש לה שני פתחים. **מאי מברך.** השאלה הזו נשאלת פעמיים. בפעם הראשונה השמועה מונה את מספר הברכות, ובפעם השנייה השמועה מסדרת את נוסח הברכות.

אמר רב הונא חצר שיש לה שני פתחין צריכה שתי נירות. אמר רבא לא אמרן אלא משתי רוחות, אבל מרוח אחת לא צריך.

אמר ר' יצחק בר רדיפה אמר רב הונא נר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם. אמר רבא מלא קערה שמן והקיפה פתילות, אם כופה עליה כלי ועולה לכמה בני אדם. לא כפה עליה כלי עשאה כמדורה, ואפילו לאחד אינה עולה.

אמר רבא פשיטא לי נר חנוכה ונר ביתו, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. בעי רבא נר חנוכה וקדוש היום הי מיניהו עדיף? קידוש היום עדיף דתדיר, או דלמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. בתר דבעיה הדר פשטה, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. [:]

אמר רב הונא הרגיל בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים, והרגיל במזוזה זוכה לדירה נאה, והרגיל בציצית זוכה לטלית נאה, והזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין. רב הונא הוה רגיל דחליף אפיתחא דבי אבון נגארה, חזא דהוה רגילי בשראגי. אמר, גברי רברבי נפקי מהכא. נפק מיניהו רב חייא בר אבין ורב אידי בר אבין. רב חסדא הוה רגיל דחליף אפתחא דבי נְשִׁייה דרב שיזבי, חזא דהוה רגילי בשראגא. אמר, גברא רבה נפיק מהכא. נפיק מיניהו רב שיזבי.

דביתהו דרב יוסף מאחרה ומדלקה. אמר לה רב יוסף תנינה 'לא יְמִישׁ עֲמוּד הָעֶצֶן יוֹמָם וְעֲמוּד הָאֵשׁ לְלֵילָה' (שמות יג, כב), מלמד שעמוד הענן משלים לעמוד האש

חצר שיש לה שני פתחין. לרשות הרבים. **צריכה שתי נרות.** ההלכה הזו מיוסדת על ההנחה שעבור בית הפתוח לחצר ולא לרשות הרבים, מקום ההדלקה אינו בפתח הבית אלא בפתח החצר. לפי ההבנה הזו, הבריתא לעיל בדף ט, ב, ששנתה 'פתח ביתו מבחוץ', דיברה על בית הפתוח ישירות לרשות הרבים.

שתי פיות. הנר הוא כלי קיבול, והפיות דומות לזרובוביות. **עולה לשני בני אדם.** וכגון שני אכסנאים, שכל אחד מהם חייב להדליק, והם אינם מעונינים להשתתף ביחד. **אם כופה עליה כלי.** ובכלי יש חורים דרכם יוצאות הפתילות. **ועולה לכמה בני אדם.** וא"ו יתירה במילה 'עולה'. והמילה עצמה מוסבת על הקערה.

נר חנוכה ונר ביתו. הרי"ף לא פירש שמדובר בנר ביתו בשבת, ולכן נראה שלדעתו מדובר בנר ביתו אף ביום חול, ולא דווקא בשבת. **נר ביתו וקידוש היום.** גם כאן אפשר שמדובר בנר ביום חול, וכגון שהאדם יודע שאם יקנה נר ליום חמישי בערב ספק אם יהיה לו כסף ליין לקידוש בשבת.

הרגיל בנר. כל ערב, ולא דווקא בשבת, שהרי רב הונא לא אמר 'הרגיל בנר שבת'. וגם בדבריו ביחס לאבין נגרא הִתְפַּנֵּן רב הונא לנר של יום חול, שהרי לא נאמר 'חזא דהוה רגילי בשרגא בשבת'. ועוד, אם רב הונא הגיב לנר שבת, לא ברור ממה התפעל, שהרי כולם חייבים בנר שבת. **נגארא.** נגר. **בי נשיה.** אביו, או חמיו.

לא ימיש. המשפט 'לא ימיש' מביע תמידיות, כמו 'ומִשְׁחָתוּ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן נֶעַר לֹא יְמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֵהָל' (שמות לג, יא), והרי זה כאילו כתוב בתורה כך: לא ימיש עמוד לפני העם: עמוד הענן ביום, ועמוד אש בלילה'. לאמר, לא היתה שום יחידת זמן שבה לא היה אחד

ועמוד האש משלים לעמוד הענן. סברא לאקדומי, אמר לה ההוא סבא תנינה ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר.

אמר רבא מאן דרחים רבנן הויאן ליה בני רבנן, דמיקר רבנן הויאן ליה חתניאתא רבנן, דדחיל מרבנן הוא גופיה האוי צורבא מרבנן, ואי לאו בר הכי הוא, משתמע מיליה כצורבא מרבנן.

'ולא בשמן שרפה', מאי שמן שרפה? שמן תרומה שניטמא. ואמאי קארי ליה שמן שריפה? הואיל ולשריפה עומד. וביום טוב שחל להיות בערב שבת עסיקין, לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב. ותניא נמי הכי כל אילו שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן ביום טוב, חוץ משמן שריפה לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב.

משני העמודים האלה לפני העם. **משלים לעמוד האש**. הפועל 'משלים' מביע רציפות. עמוד הענן הופיע מיד עם היעלמות עמוד האש, ועמוד האש הופיע מיד עם היעלמות עמוד הענן. רב יוסף פירש שהחילופים בין עמוד הענן ובין עמוד האש היו זמן קצר לפני השקיעה. ומדוע פירש כך? עמוד הענן נועד להגן מפני השמש, וזמן קצר לפני השקיעה שוב אין צורך באותה הגנה, ועמוד האש נצרך מיד עם חשיכה, ונוכחותו לפני השקיעה אינה בעייתית משום בחינה. ולענינו, אם הדלקת הנר משולה לעמוד האש, אזי זמנה לפני השקיעה.

שמן תרומה שניטמא. השמן הזה אסור באכילה מכיון שהוא טמא, ואסור להשחיתו מכיון שהוא בגדר קדשים. לכן ראוי לשרפו באופן שניתן יהיה ליהנות ממנו בשעת שריפתו. **וביום טוב שחל להיות בערב שבת עסיקין**. השמועה עושה למשנה אוקימתא, ולפיה בסתם ערב שבת מותר להדליק בשמן שריפה. ובפירושו לעיל בדף ח, ב, ד"ה 'ולא בשמן שריפה' פירשונו את המשנה כפשוטה, שבכל ערב שבת אסור להדליק בשמן שריפה. ואפשר שהרקע להעמדת המשנה ביום טוב שחל בערב שבת נעוץ בחשש שהימצאות שמן שריפה בבית עלולה לגרום לכך שיכשלו בשימוש רגיל בו. החשש הזה עשוי להניע מגמה להרחבת האפשרויות המעשיות לכילוי שמן שריפה, ואפשר שמגמה כזו עומדת ביסוד האוקימתא למשנה, שכן האוקימתא מאפשרת הדלקה בשמן שריפה כמעט בכל ערב שבת. כמובן, בעלי התלמוד לא יכלו להתיר הדלקת נר בשמן שריפה בכל ערב שבת, מכיון שהמשנה במקומה עומדת, והיא אוסרת הדלקת נר שבת בשמן שריפה. בעלי התלמוד הוכרחו אפוא להצביע על מצב מסוים ומיוחד שבו אסור להדליק נר שבת בשמן שריפה, והמצב הזה נמצא להם כאשר יום ששי הוא יום טוב, שאז קיימת הלכה כללית האוסרת להדליק שמן שריפה ביום טוב. **ותניא נמי הכי**. הבריתא מובאת כראיה לכך שהנימוק לאיסור להדליק נר של שמן שריפה ביום טוב נובע מהאיסור הכללי להדליק קדשים ביום טוב, ולא מחמת נימוק אחר כל שהוא (וכגון גזירה נר של שמן שריפה ביום טוב משום נר של שמן שריפה בשבת, כאשר נר של שמן שריפה בשבת נאסר מהטעם המובא בפירושו לעיל ח, ב, ד"ה 'ולא בשמן שריפה'). והרי"ף לא דן בטעם האיסור הכללי להדליק קדשים ביום טוב. **חוץ משמן שריפה**. בניגוד לנר שבת שמותר להדליקו רק לפני כניסת השבת, הרי שנר של יום טוב מותר להדליק אף לאחר כניסת החג, ולכן מצוי הדבר שאשה תדליק נר של יום

איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון? כיון דרבנן הוא לא מדכרינן, או דלמא משום פרסומי ניסא מדכרינן? אמר רבא אמר רב סחורא אמר רב הונא אינו מזכיר, ואם בא להזכיר, מזכיר בהודאה.

איבעיא להו מהו להזכיר של ראש חדש בברכת המזון? אם [יא.] תמצא לומר חנוכה דרבנן לא צריך, ראש חודש דאורייתא צריך, או דילמא כיון דלא אסיר בעשיית מלאכה לא מדכרינן? רב אמר מזכיר ור' חנניה אמר אין מזכיר. אמר ר' זריקא נקוט דרב בידך, דתני ר' הושעיא: ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ראש חדש וחולו של מועד, ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו, ואין בהן קדושה על הכוס, ויש בהן הזכרה בברכת המזון. וימים שאין בהן קרבן מוסף כגון שני וחמישי תעניות ומעמדות, שני וחמישי מאי עבידתיהו הכא? אלא שני וחמישי של תעניות ומעמדות, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בשומע תפלה ואם לא אמר אין מחזירין אותו, ואין בהן קדושה על הכוס ואין בהן הזכרה בברכת המזון. מיהא שמעינן דמי שטעה ולא אמר ענינו בתפלת תענית שאין מחזירין אותו. ושמעינן מינה דמי שטעה ולא הזכיר ועל הנסים בתפלה בחנוכה ופורים שאין מחזירין אותו שאין מחזירין אותו אלא ביום שיש בו קרבן מוסף, אבל ימים שאין בהן קרבן מוסף כגון תעניות ומעמדות וחנוכה ופורים אין מחזירין אותו. ותניא בתוספתא בהדיא כל יום שאין בו מוסף כגון חנוכה ופורים, ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע ואם לא אמר אין מחזירין אותו. וכל יום שיש בו קרבן מוסף כגון ראש חדש וחולו של מועד, ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר קדושת היום בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו.

טוב בחג עצמו. ואם נתיר להדליק נר של יום טוב בשמן שריפה, אזי קיים החשש שנשים ידליקו נר של יום טוב בשמן שריפה בחג עצמו, ובכך יעברו על האיסור להדליק שמן שריפה ביום טוב. וחשש נוסף הוא שאם ידליקו נר של יום טוב בשמן שריפה יטה האדם את הנר, דבר שהוא מותר ביום טוב, ונמצא מדליק שמן שריפה ביום טוב. ומפני החששות האלה נאסר להדליק נר של יום טוב בשמן שריפה באופן גורף, גם אם ההדלקה נעשית בפועל לפני החג.

ימים שיש בהן קרבן מוסף. אבל הם אינם מקראי קודש, ואינם אסורים בעשיית מלאכה, ולכן מתפלל בהם תפילת עמידה של חול. **ואומר מעין המאורע בעבודה.** 'יעלה ויבוא'. **יש בהן הזכרה בברכת המזון.** ועל יסוד המשפט הזה בבריתא אמר ר' זריקא נקוט דרב בידך'. **כגון שני וחמישי תעניות ומעמדות.** בבריתא של רבי אושעיא אין התיחסות לחנוכה ופורים. ולענין המונח 'מעמדות' ר' משנת תענית פרק 'בשלשה פרקים'. **שני וחמישי מאי עבידתיהו הכא? אלא שני וחמישי של תעניות ומעמדות.** כל המשפט הזה הוא מאמר מוסגר. **ואומר מעין המאורע בשומע תפלה.** ולא בעבודה, וזה שינוי אחד בימים שאין בהם מוסף ביחס לימים שיש בהם מוסף. וכמובן, גם הנוסח של 'מעין המאורע' שונה, שבתעניות אומרים 'עננו'. **אין מחזירין אותו.** וזה שינוי שני בימים שאין

איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה במוספין של שבת ושל ראש חדש? כיון דלית ביה מוסף לא מדכרינן או דילמא יום הוא שנתחייב בארבע תפלות? רב הונא ורב יהודה אמרי אינו מזכיר, רב נחמן ור' יוחנן אמרי מזכיר. והילכתא כואתיהו, דאמר ר' יהושע בן לוי יום הכיפורים שחל להיות בשבת המתפלל תפלת נעילה צריך להזכיר של שבת, יום הוא שנתחייב בחמש תפילות, הכא נמי יום הוא שנתחייב בארבע תפילות, ולפיכך מזכיר. והא דאמר רב גידל אמר רב ראש חדש שחל להיות בשבת המפטיר בנביא אינו צריך להזכיר של ראש חדש שאלמלי שבת אין נביא בראש חדש, לית הילכתא כואתיה, מיהא דר' יהושע בן לוי. [יא:]

אמר רבא יום טוב שחל להיות בשבת, שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאלמלי שבת אין שליח ציבור יורד ערבית ביום טוב. וכן הילכתא. ואי קשיא לך הא דר' יהושע בן לוי דאמר יום הוא שנתחייב בחמש תפילות? הכא בשבת דין הוא דלא צריך שליח ציבור ערבית לרד לפני התיבה, ורבנן הוא דתקינו משום סכנה. אבל התם ביום הכיפורים יום הוא שנתחייב בחמש תפילות.

בהם מוסף ביחס לימים שיש בהם מוסף. ואין בהן הזכרה בברכת המזון. וזה שינוי שלישי בימים שאין בהם מוסף ביחס לימים שיש בהם מוסף. מיהא שמעינן. כאן הרי"ף משתמש בביטוי 'שמעינן' ביחס להלכה הכתובה בבריתא במפורש. ושמעינן מינה. כאן הרי"ף משתמש בביטוי 'שמעינן' ביחס להלכה הנלמדת מהבריתא בהיסק, וההיסק הוא מתעניות לחנוכה ופורים. ותניא בתוספתא. ברכות ג, י. ובתוספתא יש התיחסות מפורשת לחנוכה ופורים. ואומר מעין המאורע. 'על הנסים'. ובבריתא הזו שבתוספתא לא נאמר היכן אומר מעין המאורע. ואומר קדושת היום בעבודה. ובבריתא של רבי אושעיא שינוי 'ואומר מעין המאורע בעבודה'. והיא היא, והכוונה ל'עלה ויבוא'.

דלית ביה מוסף. שאין בחנוכה מוסף. יום הכיפורים שחל להיות בשבת. יום הכיפורים מביא איתו תפילה נוספת ביחס לשבת, בדיוק כמו ששבת וראש חודש מביאים איתם תפילה נוספת ביחס לחנוכה. וההשוואה היא בין הוספת איזכור שבת לתפילת נעילה ובין איזכור חנוכה לתפילת מוסף. מיהא דריב"ל. ברכות תפילת הנעילה באו בגלל יום הכיפורים ולא בגלל שבת, ואף על פי כן מזכיר בהן של שבת. וכך ברכות ההפטר, אף על פי שבאו בגלל שבת ולא בגלל ראש חודש, צריך להזכיר בהן של ראש חודש.

שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יום טוב. בתפילת 'מעין שבע'. היינו, שליח הציבור אינו צריך לומר נוסח כגון 'המניח לעמו ביום שבת קדשו [והמשמח עמו ביום חג הסוכות]...'. ואי קשיא לך הא דר' יהושע בן לוי דאמר יום הוא שנתחייב בחמש תפילות. ולפי רבי יהושע בן לוי ראוי היה להוסיף את התוספת של יום טוב גם לתפילה שבאה בגלל שבת, ולא בגלל יום טוב. משום סכנה. הגורם המחייב בתפילת מעין שבע אינו השבת מצד עצמה אלא מציאות הסכנה, כאשר השבת היא הזמן בו קיימת בפועל הסכנה. בכך שונה תפילת מעין שבע של שבת מתפילות המוספין שהגורם המחייב להן הוא השבת וראש החודש, וכן מתפילת נעילה שהגורם המחייב לה הוא יום הכיפורים, וכן מברכות ההפטר שהגורם המחייב להן הוא השבת. ומכיון

והני תמניה יומי דחנוכה מיחייביןן בהו למיגמר בהו הלילא בכל יומא, דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוודק שמונה עשר ימים בשנה יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו הן: שמונת ימי חנוכה ויום טוב ראשון של פסח ויום טוב של עצרת ושמונת ימי החג. ובגולה עשרים ואחד יום: תשעת ימי החג ושמונת ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת. אבל הליל דראש חדש לאו דאורייתא אלא מנהאגא דרבנן הוא, ומשום הכי הוא דלא גמרינן ביה הלילא אלא מדלגינן ביה דלוגי. דאמרינן (בבלי תענית כח, ב) רב איקלע לבבל, חזינהו דקא קארו הלילא בראש חדש, סבר לאפסוקינהו. שמעינהו דקא מדלגי ואזלי, אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם. תאנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר. הולכך אי באעי יחיד למיקרא הלילא בראש חדש קארי ליה בלא ברכה.

מתני' אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב. ר' ישמעאל אומר אין מדליקין בעיטרן מפני כבוד השבת. וחכמים מתירין בכל השמנים בשמן שומשמן בשמן אגוזים בשמן צנונות בשמן דגין בשמן פקועות בעיטרן ובנפט. ר' טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד.

שהשבת מצד עצמה אינה מחייבת את תפילת מעין שבע אין לתפילה הזו מאפיין הקשור בַּזְמַן וּבַמְוֶעַד ולכן אין להזכיר בה את יום טוב. ואמנם השבת נזכרת בתפילת מעין שבע, אך איזכור השבת אינו ראיה לקיומו של מאפיין זמן ומועד בתפילת מעין שבע, שכן התפילה הזו היא מעין אמירת פרקי תהלים, ואיזכור השבת דומה להכללת 'מזמור שיר ליום השבת' באותם 'פרקי תהלים'. ומהי הסכנה בגללה תיקנו את תפילת מעין שבע? מבואר ברש"י על אתר (כד, ב, ד"ה 'משום סכנה') שנהגו להתפלל ערבית בציבור בעיקר בלילות שבת, ובגלל שבת הכנסת היו מחוץ לעיר תיקנו בשבת את תפילת מעין שבע כדי לעכב את הציבור למען אותם המאריכים בתפילת עמידה.

ומשום הכי הוא דלא גמרינן ביה הלילא אלא מדלגינן ביה דלוגי. הרי"ף מציין לכך שהלל של ראש חודש אינו שלם, ואין הוא מציין לכך שלא מברכים על קריאתו. ולהלן נראה שלדעת הרי"ף הציבור מברכים על הלל של ראש חודש, אבל לא היחיד. המעשה עם רב שהגיע לבבל היה בבית כנסת, שם נאמר ההלל בציבור. **דשמעינהו דקא מדלגי ואזלי.** ועד אז לא הבין רב שקריאת ההלל בראש חודש שונה מקריאתו באותם י"ח ימים. ומכאן אולי משמע שבני בבל ברכו על הלל בראש חודש. ור' להלן ד"ה 'הולכך...'. **יחיד לא יתחיל.** מפני שהמנהג לקרוא הלל בראש חודש תקף רק ביחס לציבור. וביחס לשאלה האם המשפט 'לא יתחיל' מורה על איסור, או על אי חיוב, ר' להלן ד"ה 'אי באעי יחיד'. **ואם התחיל גומר.** ההלכה הזו עשויה להיות מובנת אף בהנחה שהיחיד קורא בלא ברכה, שכן גנאי הוא לפתוח בקריאת הלל ולא לסיימו. **אי באעי יחיד.** משמע שהרי"ף מפרש שהמשפט 'יחיד לא יתחיל' אינו מלמד איסור, אלא על העדר חיוב. **הולכך... קארי ליה בלא ברכה.** מכיון שהיחיד אינו מחויב אפילו מצד המנהג, יקרא בלא ברכה. ומכאן משמע שהציבור, המחויב מצד המנהג, יקראו עם ברכה, שאם גם הציבור קוראים בלי ברכה, לא היה צריך הרי"ף לכתוב שהיחיד אינו מברך.

אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב. אין מדליקין נר של יום טוב בשמן קודש שנטמא,

גמ' 'אין מדליקין בעיטרין', מאי טעמא? אמר רבא מתוך שריחו רע, שמא יניחנו ויצא. אמר ליה אביי ויצא? אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה. דאמר רב חנן בר רב חסדא ואמרי לה אמר רב חנן בר רבא אמר רב הדלקת הנר בשבת חובה, רחיצת ידים ורגלים בחמין בערב שבת רשות, ואני אומר מצוה. מאי מצוה? דאמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של ר' יהודה בר ר' אלעאי ערב שבת מביאין לו עריבה מליאה חמין ורוחץ בה פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצויצין ודומה למלאך ה' [יב]. צבאות. והיו תלמידיו מחבין ממנו כנפי כסותן. אמר להם בני, לא כך שניתי לכם 'סדין בציצית בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין' והילכתא כבית הלל? ! ואינהו סבור גזירה משום כסות לילה.

תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר אין מדליקין בצרי. מאי טעמא? אמר רבא משום שריחו נודף, גזרה שמא יסתפק ממנו. אמר ליה אביי ולימא מר משום שהוא עף?

והוא מיועד לשריפה. ור' לעיל י, ב, ד"ה 'חוץ משמן שריפה'. **ביום טוב**. לכבוד יום טוב. המשנה הזו אינה שונה את עצם האיסור לשרוף ביום טוב עצמו קדשים שנטמאו, אלא רק את האיסור להשתמש בשמן שריפה לשם הדלקת נר של יום טוב. ואפשר שהאיסור הוא מחמת החשש שמא ידליקו את הנר לאחר כניסת החג, או שמא יטו את הנר ביום טוב (דבר שהוא מותר מצד הלכות יום טוב) ויעברו על האיסור לשרוף ביום טוב קדשים שנטמאו. ובכל דבריו בהקשר לשמן שריפה לא התייחס הרי"ף לעצם האיסור להדליק שמן שריפה ביום טוב. **עטרין**. פסולת הזפת (כך פירש רמי בר אבין, ר' בבלי שבת כ, א). וכאמור לעיל (ח, ב, ד"ה 'זפת'), אין בידנו זיהוי ברור לזפת. **מפני כבוד השבת**. שכן ריחו של העטרין רע.

שאני אומר, הדלקת נר בשבת חובה. והחובה היא ליצור מצב בו יוכל האדם לשהות בבית במקום מואר במשך כל הזמן שמכניסת השבת ועד ההליכה לישון. ולדעת אביי הדלקת הנר אינה חובה כלל, ושתי המשניות הראשונות בפרק מתיחסות לאדם המעוניין להדליק נר, והן מְבַהֵרוֹת מהם הפתילות והשמנים הכשרים לנו. וממשנת 'על שלש עבירות' אין להוכיח שהדלקת הנר חובה, שכן אפשר שהמשפט 'אין זוהרות... בהדלקת הנר' מְכַוֵּן לא לביטול ההדלקה, אלא להדלקה באיחור. וכן כתב פני יהושע לשבת כה, ב. **ואני אומר מצוה**. מצוה לרחוץ ידיים ורגליים בחמין בערב שבת. 'ואני' הכוונה לרב חסדא, או לרבא בר רב חנין, שאחד משניהם אמר את המימרא בשם רב. המצוה שונה מהרשות בכך שהיא מעשה 'מומלץ', אבל לא הגדירוהו כחובה. **מאי מצוה**. נראה שהכרחי לפרש את המילה 'מאי' בהקשרה הנוכחי בהוראת 'מנין', הגם שאין זה הפירוש הפשוט למילה 'מאי'. היינו, מנין לנו שרחיצת ידים ורגלים בחמין היא מצוה? והשמועה מסבירה שמנהגו של רבי יהודה בר' אלעאי מלמד אותנו שהרחיצה היא מצוה. **מחבין ממנו כנפי כסותן**. הם לבשו כסות מפשתן ולא קשרו ציצית לכסות הזו, והחביאו את כנפי כסותן כדי שרבים לא יראה שאין להם ציצית. וירושם לב לעצמאות התלמידים בפני רבם. בני. יושם לב לחיבת הרב לתלמידיו הנוקטים בעמדה עצמאית השונה מעמדתו שלו. **משום כסות לילה**. כסות מיוחדת ללילה, והיא פטורה מציצית.

צרי. שמן אפרסמון (כך באתר מכון התורה והארץ). **שריחו נודף**. לפי ההקשר נראה שריחו טוב, ושריחו מורגש גם מרחוק. והחשש הוא שמא יטול ממנו מעט כדי להריחו מקרוב.

אמר ליה חדא ועוד קא אמינא. חדא מפני שהוא עף, ועוד גזירה שמא יסתפק ממנו. תנו רבנן אין מדליקין בטבל טמא בחול, ואין צריך לומר בשבת. כיוצא בו, אין מדליקין בנפט לבן בחול, ואין צריך לומר בשבת. בשלמא נפט לבן מפני שהוא עף, אלא טבל טמא מאי טעמא לא? דאמר קרא 'וְאֵנִי הִנֵּה נֹתֵתִי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמָתִי' (במדבר יח, ח), בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך.

מתני' כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן וכל היוצא מן העץ [יב:] אינו מטמא טומאת אוהלין אלא פשתן. פתילת הבגד שקיפלה ולא הבהבה, ר' אליעזר אומר טמאה היא ואין מדליקין בה, ר' עקיבה אומר טהורה היא ומדליקין בה. והלכה כר' עקיבא. [יג:] לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאינה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת ואפילו היא של חרס, ור' יהודה מתיר. ולית היל' כר' יהודה, גזרה דילמא אתי לאסתפוקי מיניה.

ואם חברה היוצר מתחלה מותר מפני שהוא כלי אחד. לא ימלא אדם קערה שמן ויתננה בצד הנר ויתן ראש הפתילה בתוכה בשביל שתהא שואבת, ור' יהודה מתיר. תנא ואם חברה בסיד ובחרסית מותר. והא אנון יוצר תנן? מאי יוצר, כעין יוצר. **מתני'** המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני גוים מפני לסטים מפני רוח רעה ואם בשביל החולה שיישן פטור. כחס על הנר כחס על השמן כחס על הפתילה חייב. רבי יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם.

מפני שהוא עף. ועלול לגרום לדליקה.

מה תרומה טהורה אין לך בה. המילה 'תרומה' בהקשרה הנוכחי באה בהוראה מטונימית של 'תבואה'. והמילה 'לך' רומזת הן לבעל התבואה והן לכהן, שהרי שניהם 'שותפים' בטבל.

אלא פשתן. גבעולי הפשתן דומים מעט לגזע העץ במירקם הקשיח יחסית שלהם, כך שסיב הפשתן, שבו מדליקים, עשוי להיות בגדר 'היוצא מן העץ'. **טמאה היא.** שהקיפול אינו מבטלה מתורת בגד. **ואין מדליקין בה.** שכן בתחילת ההדלקה השלהבת לא תעלה יפה.

טהורה היא. שהקיפול מבטלה מתורת בגד. **ומדליקין בה.** הגם שצפוי כי בתחילת ההדלקה השלהבת לא תעלה יפה.

המכבה את הנר מפני שהוא מתירא... מפני רוח רעה... פטור. אלה דברי ת"ק דרבי יוסי. בכבלי ג, א, מובאים דברי שמואל האומר 'כל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מהני תלת דפטור ומותר: צידת צבי, וצידת נחש, ומפיס מורסא'. שמואל אינו מונה בר' שימת החריגים את משנתנו, ומכאן נראה שלדעתו שייכים דברי ת"ק במשנתנו לכלל ש'כל פטורי דשבת פטור אבל אסור'. ואם כך, אזי שוב אי אפשר לפרש שהמתירא מפני הגויים חושש לחייו, שהרי במקום פקוח נפש אין איסור לכבות את הנר, ואדרבה, קיימת חובה לכבות את הנר. ההבנה שת"ק דיבר על כיבוי נר שלא מחמת פקוח נפש נראית אף מצד

גמ' סוגיא דשמעתא, אם חולה שיש בו סכנה הוא מותר לכבות לכתחלה ואפילו לר' יהודה. ואם חולה שאין בו סכנה הוא לר' שמעון לא יכבה ואם כיבה פטור אבל אסור, ולר' יהודה חייב חטאת.

שני נתונים בדבריו. (א) אין זה מצוי שאדם המתירא מפני רוח רעה עלול למות עקב יראתו זו. (ב) ת"ק לא טרח לפרש שהחולה עליו הוא מדבר עלול למות אם לא יכבו את הנר, ואם התפנן לכך, אזי נמצא שבדבריו 'עיקר חסר מן הספר'. ואם כנים דברינו אלה, אזי מתבקשת השאלה מהי ההבנה של ת"ק מכוחה הוא פוטר את המכבה מחמת יראתו מהגויים, או בשביל החולה שיישן. כהקדמה להצעת ההבנה של ת"ק נזכיר שכל אחת מט"ל מלאכות שבת פועלת על חפץ מסוים, שהוא מושא המלאכה, וכל אחת מהמלאכות מחוללת באותו חפץ שינוי של תיקון (ר' בפירושו לעיל א, ב, ד"ה 'מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה'). ת"ק מניח שהאיסור לעשות מלאכה מט"ל מלאכות תקף אך ורק כאשר האדם עושה את המלאכה לתכלית המוגדרת על החפץ עצמו, וכגון מתוך כוונה לחולל בחפץ שינוי של תיקון (או כדי להגן על החפץ מפני נזק או כילוי, ר' להלן ד"ה 'כחס על הנר'). המכבה את הנר כדי להפיג את פחדיו מפני הגויים או כדי להיטיב עם החולה אינו מתכוין לתכלית המוגדרת על החפץ עצמו, אלא לתכלית המוגדרת מחוץ לחפץ, ולכן פטור. **כחס על הנר**. כאמור לעיל, לדעת ת"ק האדם חייב במלאכה אך ורק אם היא נעשית לתכלית המוגדרת על החפץ עצמו. בפירושו לעיל (א, ב, ד"ה 'מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה') התייחסנו למקרה פרטי אחד של תכלית המוגדרת על החפץ עצמו, והיא התכלית של יצירת שינוי של תיקון בחפץ. בדבריו כעת מתייחס ת"ק למקרה פרטי נוסף של תכלית המוגדרת על החפץ, והיא התכלית של שמירת החפץ מפני נזק או כילוי. לדעת ת"ק יש איסור תורה בעשיית מלאכה לא רק אם כוונת האדם היא לחולל בחפץ שינוי של תיקון, אלא אף אם כוונת האדם היא למנוע נזק לחפץ, וכגון המכבה מפני שהוא חס על הנר, השמן והפתילה. נוכל לסכם ולומר כי לדעת ת"ק אדם חייב על עשיית מלאכה אם תכלית עשייתה מוגדרת על החפץ עצמו: או לתכלית שיכלולו, או לתכלית שמירתו מנזק או כילוי. **רבי יוסי פוטר בכולן**. ואף את המכבה מתוך כוונה למנוע נזק לחמרי הבעירה, ולדעתו הכיבוי האסור מהתורה הוא רק זה הנעשה כדי לחולל בפתילה שינוי של תיקון, כפי שראינו בפירושו לעיל (א, ב, ד"ה 'מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה') וכפי שנראה כעת בהמשך דבריו.

חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם. דבריו אלה של רבי יוסי יובנו היטב לפי הנוסח שבגוף כתב יד קויפמן: 'חוץ מן הפתילה שהוא עושה פחם'. לשון אחרת, חוץ מהפתילה החדשה, שהכיבוי הנוכחי עושה אותה לפחם, ובכך הכיבוי מחולל בפתילה שינוי של תיקון. נמצא כי המחלוקת בין ת"ק ובין רבי יוסי היא בשאלה האם עשיית מלאכה נחשבת לאיסור תורה רק אם היא נעשית מתוך כוונה לחולל בחפץ שינוי של תיקון, או אף אם היא נעשית מתוך כוונה לשמור על החפץ מפני כילוי או נזק, ושניהם מסכימים שמלאכה הנעשית מתוך כוונה שאינה מוגדרת על החפץ, וכגון המכבה מפני החולה שיישן, אינה אסורה מהתורה.

סוגיא דשמעתא. הפירוש המילולי של 'סוגיא דשמעתא' הוא 'מהלך השמועה'. הרי"ף מביא כעת דעות של רבי שמעון ורבי יהודה בנוגע לכיבוי נר עבור חולה. שמותיהם של

'כחס על הנר כחס על השמן כחס על הפתילה וכו', אסקה ר' יוחנן דר' יוסי כר' שמעון סבירא ליה, והכא בפתילה שצריך להבהבה עסיקין, דבהא אפילו ר' שמעון מודה, דקא מתקן מנא.

רבי שמעון ורבי יהודה אינם נזכרים במשנה, ודעותיהם מובאות ברי"ף כעומדות לעצמן. ובפרט, הרי"ף מייחס לרבי שמעון ולרבי יהודה אמירות המתיחסות לחולה שיש בו סכנה, וכפי שראינו, סביר לפרש שהמשנה אינה מתיחסת לחולה שיש בו סכנה. הרי"ף מציג מחלוקת בין רבי יהודה ובין רבי שמעון בשאלה האם יש איסור תורה בכיבוי נר עבור חולה שאין בו סכנה. לדעת רבי שמעון אין בכך איסור תורה, ולפי פירושו למשנה מוסכמת הדעה הזו לא רק על רבי יוסי אלא אף על ת"ק (לעיל ד"ה 'חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחים'). לעומת זאת, לדעת רבי יהודה יש בכך איסור תורה, אך לפי פירושו למשנה הדעה הזו אינה נשמעת משום משפט במשנה. אחד ויחיד הוא רבי יהודה האומר שיש איסור תורה בעשיית מלאכה גם אם תכליתה מוגדרת מחוץ לחפץ, ואין היא נעשית לתכלית של שיכלול החפץ, או לתכלית של שמירתו מפני נזק. (אמנם, לדעה הזו של רבי יהודה יש גבול, והוא, שאם המלאכה מחוללת בחפץ שינוי שיש בו היבט של קלקול, והאדם אינו מעוניין בשינוי שהתחולל בחפץ עצמו, אזי המלאכה אינה אסורה מהתורה, ואפילו אם יש לאדם תועלת כל שהיא מאותה מלאכה. ההגבלה הזו תבואר בשמועת 'חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה', להלן לא, ב). **ואם כיבה פטור אבל אסור.** כאן מפורש בדברי הרי"ף שלדעת רבי שמעון קיים איסור מדרבנן לכבות את הנר לתכלית המוגדרת מחוץ לנר.

דר' יוסי כר' שמעון סבירא ליה והכא בפתילה שצריך להבהבה. פתילה שצריך להבהבה היא פתילה חדשה, והכיבוי מחולל בה שינוי של תיקון. מתוך דברי הרי"ף מתברר שקיימת זהות בין שיטת רבי יוסי ובין שיטת רבי שמעון. ומכיון שרבי יוסי פוטר את המכבה כחס על הנר, אזי נמצא כי אף רבי שמעון פוטר את המכבה כחס על הנר. בדבריו לעיל (סוגיא דשמעתא...) ציין הרי"ף למחלוקת בין רבי שמעון ובין רבי יהודה ביחס למכבה את הנר בשביל החולה שיישן, שזוהי תכלית המוגדרת מחוץ לנר, וכעת מתברר שהמחלוקת הזו בין רבי יהודה ובין רבי שמעון קיימת אף ביחס למכבה את הנר מפני שהוא חס על הנר, שזוהי תכלית המוגדרת על הנר עצמו, אלא שזוהי תכלית של שמירה מנזק או כילוי, ולא תכלית של יצירת תיקון. המחלוקת הזו בין רבי שמעון ובין רבי יהודה ידועה בתלמוד וברי"ף כמחלוקת ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (הביטוי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה מופיע ברי"ף רק פעמיים, בדף יט, ב, ובדף לב, א. מופע הביטוי הזה ברי"ף למסכת עירובין אינו בעדי הנוסח הקרובים לזמנו ומקומו של הרי"ף), ומכאן שלא רק כיבוי הנר לתכלית המוגדרת מחוץ לנר נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא אף הכיבוי הנעשה לתכלית מניעת נזק לנר או למניעת כילוי השמן נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה. מהבחינה הלשונית, בביטוי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' רומזת המילה 'לגופה' למילה 'מלאכה'. הביטוי נוסד על ההנחה שכל אחת ממלאכות שבת נעשית על חפץ, וכל אחת מהן עשויה לחולל באותו חפץ שינוי של תיקון. מלאכה הנעשית לתכלית של תיקון ושיכלול החפץ נחשבת כמלאכה הנעשית לגופה, היינו, לתכלית העיקרית של כל אחת ממלאכות שבת. אמנם, לפי ההסבר הזה לביטוי ראוי היה הניסוח 'מלאכה שאינה נעשית לגופה', או אולי 'מלאכה שאינה נצרכת לאדם לגופה', או 'מלאכה שאין האדם צריך לגופה'. ואכן, הרמב"ם

השתמש בביטוי 'שאינו צריך לגוף המלאכה', וכן בדברי הראשונים רווח הביטוי 'מלאכה שאינו צריך לגופה'. על כל פנים, רבי יהודה ורבי שמעון מסכימים שהקביעה אם עשיית מלאכה בשבת תיחשב כאיסור תורה תלויה, בין היתר, בכוונת האדם, אך הם נחלקו בשאלה מהי הכוונה הנדרשת כדי לקבוע את המלאכה כאיסור תורה. לדעת רבי יהודה, מלאכה הנעשית מתוך כוונה לקלקל אינה אסורה מדין תורה (ר' להלן, לא, ב, בשמועת 'החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה'), ומלאכה הנעשית מתוך כל כוונה אחרת אסורה מדין תורה. לעומתו סבור רבי שמעון כי רק מלאכה הנעשית מתוך כוונה לתקן את החפץ אסורה מדין תורה, ומלאכה הנעשית מתוך כל כוונה אחרת אינה אסורה מדין תורה. ונזכור שלדעת ת"ק דרבי יוסי מלאכה הנעשית למען החפץ, לא רק לשיכלולו אלא אף לשמירתו, אסורה מדין תורה, ומלאכה הנעשית מתוך כל כוונה אחרת אינה אסורה מדין תורה (ועקרונית אפשר אולי שת"ק דרבי יוסי יאמר שמלאכה הנעשית לתכלית שמירת החפץ נחשבת כ'מלאכה הצריכה לגופה', אלא שהביטוי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' אינו מופיע בספרות התנאים). סך הכל נבחנו בעיוננו עד כה ארבע תכליות אפשריות של עשיית מלאכה: (א) תכלית של שיכלול החפץ, וכגון המכבה את הפתילה החדשה כדי לעשותה לפחם. מלאכה הנעשית לתכלית הזו אסורה מהתורה לדעת הכל: רבי יהודה, ת"ק דרבי יוסי, רבי שמעון ורבי יוסי. (ב) תכלית של מניעת נזק לחפץ, וכגון המכבה את הפתילה כדי למנוע את פלוייה. מלאכה הנעשית לתכלית הזו אסורה מהתורה רק לדעת רבי יהודה ות"ק דרבי יוסי. (ג) תכלית המצויה מחוץ לחפץ שהוא מושא הפעולה, וכגון המכבה את הנר כדי שהחולה יישן. מלאכה הנעשית לתכלית הזו אסורה מהתורה רק לדעת רבי יהודה. (ד) תכלית של קלקול החפץ. ומלאכה הנעשית לתכלית הזו מותרת מדין תורה אף לדעת רבי יהודה. נציג כעת את ארבע התכליות האלה באיור. בשורה הראשונה באיור נציג את התכליות, ובשורה השנייה נציג את ההלכות מדין תורה ביחס לאותן ארבע תכליות, ובשורה התחתונה באיור נגדיר את הכינוי המושגי הרווח בתלמוד לכל אחת מהתכליות.

א	ב	ג	ד
יצירת שינוי של תיקון בחפץ	מניעת נזק לחפץ או מניעת כילוי החפץ	תכלית המצויה מחוץ לחפץ	קלקול החפץ
לכל הדעות אסור	רבי יוסי ורבי שמעון מתירים, ת"ק דרבי יוסי ורבי יהודה אוסרים	רק רבי יהודה אוסר	לכל הדעות מותר
מלאכה הצריכה לגופה	מלאכה שאינה צריכה לגופה		מקלקל

באיור הנ"ל הגדרנו את התכלית של מניעת נזק לחפץ כמלאכה שאינה צריכה לגופה, וזאת מכיון שהרי"ף מזהה את שיטת רבי שמעון, הפוטר את העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה, עם שיטת רבי יוסי, הפוטר את המכבה כחם על הנר. ולענין ההלכה למעשה, בדבריו בשמועה הנוכחית לא פסק הרי"ף הלכה בשאלה האם איסור עשיית מלאכה מהתורה מותנה בכוונת האדם לתקן את החפץ, או בכוונת האדם לשמור את החפץ מנזק, או שאין האיסור מותנה באף אחת משתי הכוונות האלה. אך מתוך דבריו להלן כ, ב,

מתני' על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר. שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה: עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר. ספק חשיבה ספק אין חשיכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות, אבל מעשרין את הדמאי, ומערבין, וטומנין את החמין.

גמ' בשעת לידתן מאי טעמא? אמר ר' יצחק היא קלקלה בחדרי בטנה לפיכך תלקה בחדרי בטנה. תינח נדה, חלה והדלקת הנר מאי איכא למימר? כי דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא אמר הקדוש ברוך הוא: רביעית דם נתתי בכם, על עסקי

מתברר שהוא פסק שאם המלאכה נעשית לצורך שמירה על החפץ מפני נזק או כילוי אזי היא אסורה מהתורה. ומה דעתו ביחס למלאכה הנעשית לתכלית המוגדרת מחוץ לחפץ? מתוך דבריו להלן יט, ב, עשוי להיראות שהוא נמנע מלפסוק הלכה כאשר המלאכה נעשית לתכלית המוגדרת מחוץ לחפץ, ור' בפירושו שם ד"ה 'וכן הלכתא'. ואף במשנת 'המוציא... את המת במטה', להלן לה, ב, נדונה עשיית מלאכה לתכלית המוגדרת מחוץ לחפץ, ואף שם נמנע הרי"ף מלפסוק הלכה. נמצא אפוא כי הרי"ף חצה את המושג התלמודי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' לשני חלקים. ביחס לחלק האחד פסק 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' חייב, וזאת כאשר התכלית היא שמירת החפץ מפני נזק או כילוי, וביחס לחלק השני נמנע מפסיקת הלכה, וזאת כאשר התכלית מוגדרת מחוץ לחפץ. בפירושו מכאן ואילך נשתמש בביטוי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' רק כאשר נתפגן למלאכה הנעשית או לתכלית המצויה מחוץ לחפץ או לתכלית של שמירת החפץ מנזק או כילוי (שכך פירוש הביטוי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' על פי העולה מדברי התלמוד והרי"ף, המזהים את שיטת רבי יוסי במשנה עם שיטת רבי שמעון). וכל אימת שנרצה לְהַתְּפִיץ מלאכה הנעשית רק לתכלית המוגדרת מחוץ לחפץ, או למלאכה הנעשית רק לתכלית שמירת החפץ מנזק או כילוי, לא נשתמש בביטוי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. ור' להלן לה, ב, ד"ה 'אם מתעשק שלא ישכנו פטור', וכן ד"ה 'הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור'.

ספק חשיכה ספק אין חשיכה. הביטוי הזה נזכר במשנה פעם אחת בלבד (ופעם נוספת בתוספתא כריתות). במשנה ובתוספתא מופיע פעמים רבות הביטוי 'בין השמשות'. אנו נפרש שהביטוי 'ספק חשיכה...' מְכַנֵּן לזמן בין השמשות. ומהבחינה הלשונית נראה שהביטוי 'בין השמשות' מְכַנֵּן לביטוי בתורה 'בין הערביים'. בכל אחד משני הביטויים האלה המילה 'בין' באה בהוראת בי"ת השימוש, ולשון רבים היא קישוט ספרותי ללשון יחיד. לכן הביטוי 'בין הערביים' פירושו 'בערב', והביטוי 'בין השמשות' פירושו 'בשמש'. לפי הניתוח הלשוני הזה נראה שזמן 'בין השמשות' קודם לזמן 'בין הערביים', אך לפי המקובל בתורה שבעל פה המצב הפוך, שכן הביטוי 'בין הערביים' בתורה מְכַנֵּן לזמן שלפני השקיעה, והביטוי 'בין השמשות' מְכַנֵּן לזמן שלאחר השקיעה. **וטומנין את החמין.** אפילו בדבר המוסיף הבל (ר' להלן יד, ב).

היא קלקלה בחדרי בטנה. המילה 'היא' רומזת לאשה שנבראה מהאדם. נראה כי לדעת רבי יצחק הביטוי 'חדרי בטנה' מְכַנֵּן לרחם, שכך יתקבל קשר בין החטא ובין העונש שהוא 'בשעת לידתן'. ואם כך, אזי נמצא כי לדעת רבי יצחק היה בחטא האשה גם היבט

דם הזהרתי אתכם. ראשית קראתי אתכם, על עסקי ראשית הזהרתי אתכם. נשמה נתתי בכם שקרויה נר, על עיסקי הנר הזהרתי אתכם. אם אתם משמרים אותה, מוטב. ואם לאו, אני נוטל נשמתן מהן. ומאי שנא בשעת ליתתן? אמר רבא נפל תורא חדרו סכינא. אמר רבי ינאי לעולם אל ילך אדם במקום סכנה ויאמר שעושיין לי נס, שמא אין עושיין לו נס. ואם עושיין לו נס, מנכין לו מזכותיו. אמר ר' חנן מאי קראה? 'קטנתי מפל הַסְּדִים ומְּכַל הָאֲמַת' (בראשית לב, יא).

אמר ר' יצחק בריה דרב יהודה לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה, שאם חלה אומרין לו הבא זכות והפטור. תנו רבנן מי שחלה ונטה למות אומרין לו הַתְּנִידָה, שכן דרך כל המומתין מתודין. אדם יוצא לשוק דומה כמי שנמסר לַסְּרְדִיּוֹט. חש [יג:] בראשו דומה למי שנתנהו בַּקוּלָר. עלה למטה ונפל דומה למי שהעלוהו לַגְּרֵדוֹם לְדוֹן, שכל מי שעולה לגרדום לְדוֹן, אם יש לו פרקליטין גדולים ניצל, ואם לאו אינו ניצל. ואילו הן פרקליטין של אדם, תְּשׁוּבָה ומעשים טובים.

תניא ר' נתן אומר בעון נדרים אשתו של אדם מתה, שנאמר 'אם אין לך לְשַׁלֵּם לְמָה קָח מִשְׁכָּבְךָ מִתְּחִתֶּיךָ' (משלי כב, כז). ר' אומר בעון נדרים בניו ובנותיו של אדם מתין

הקשור למיניות. ונראה שהחטא היה בהתכוונות שאינה ראויה. ואף רש"י ייחס לאשה התכוונות שאינה ראויה, ר' בפירושו לפרק ג, ו: 'שלא תמות היא ויחיה הוא וישא אשה אחרת'. עליה דרב חסדא. 'עליה' פירושו לפני. אותו אדם גלילי דרש לפני רב חסדא. ומצוי בתלמוד הבבלי שהמילה 'לעילא' באה בהוראת 'לפני' (כך למשל שבת כט, ב, וכן ל, א). נפל תורא חדרו סכינא. משל הוא בלשון בני אדם. אם השור נפל, היינו, השור נמצא בנסיבות שיש בהן סיכון, אזי רצוי להכין את הסכין לחיתוך גופו, מכיון שגדלו סיכוייו למות. ולעניינו, הנמשל טמון בקביעה שהלידה עבור האשה היא מצב מסוכן, כמו הנפילה עבור השור. שמא אין עושיין לו נס. אפשר שרבי ינאי הפנה את אימרתו כלפי אנשים אשר חשבו, במודע או שלא במודע, שקיימת סבירות גבוהה לכך שיעשה להם נס. רבי ינאי עצמו חשב שהם טועים, אבל הוא העריך שאותם אנשים לא יקבלו את עמדתו, ולכן לא הסתפק באמירה 'שמא אין עושיין לו נס', והוסיף שיקול שלהערכתו עשוי להתקבל על דעתם, והוא השיקול של מנכין לו מזכותיו. הפועל 'מנכים' בלשון רבים אינו מתאים לה', שהוא אחד ויחיד, ולכן נראה הפועל הזה 'שגוי'. ואפשר שהבחירה בלשון רבים נועדה לרמז לנו, הלומדים, שרבי ינאי עצמו אינו מזדהה עם הטיעון הזה כפשוטו (שהרי אין הוא יודע חשבונות שמיים), וכי הוא אומר את הטיעון הזה רק כדי לשכנע אנשים טועים, וכפי דברינו לעיל.

הבא זכות. בטבע הדברים אדם מתפלל כאשר הוא במצוקה. רב יצחק ביקש לעודד תפילה גם במצב 'רגיל', והוא הציע שיקול שלדעתו עשוי היה להתקבל על ידי אנשים החוששים שיש להם זכות מספקת כדי למנוע מעצמם מחלה, אבל אין להם זכות מספקת להינצל ממחלה שכבר תקפה אותם. אומרין לו. לענין לשון הרבים 'אומרים', ר' לעיל ד"ה 'מנכין'. סְרְדִיּוֹט. מילה יוונית, ופירושה חֵיל, או קצין. קולר. מילה יוונית, ופירושה שרשרת. ובהקשרנו הכוונה לאזיקים. גרדום. מילה לטינית, ופירושה במה, שעליה ישבו השופטים בדיני נפשות.

כשהן קטנים, שנאמר 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא למה יקצף האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך' (קהלת ה, ה), ואלו הן מעשה ידיו של אדם? אלו בניו ובנותיו. תנו רבנן בעון נדרים בנינים מתים דברי ר' אלעזר בנו של ר' שמעון בן יוחאי. ר' יהודה הנשיא אומר בעון ביטול תורה. ויש אומרים בעון ביטול מזוזה. ויש אומרים בעון ביטול ציצית. אמר רבי שמעון בן לקיש, הזהיר במצות ציצית זוכה ומשמשין אותו שני אלפים ושמונה מאות עבדים שנאמר 'פה אמר יי צבאות בים הים אשר יחזיקו עשרה אנשים מפל לשנות הגוים ויהחזיקו בכנף איש יהודי' (זכריה ח, כג). תניא ר' נחמיה אומר בעון שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם ואשתו מפלת נפלים ובניו ובנותיו מתין כשהן קטנים.

בעון נדרים. נדר הוא התחייבות, ועוון נדרים הוא עוון ביטול התחייבות. בניית בית ומשפחה כרוכה בהתחייבות ובתודעת מחויבות, וכפי מידת העדרם כך תהיה פגיעה בבית ובמשפחה. ניתן לפרש שבכריתא הנוכחית הנדרים הם מטאפורה לערך המחויבות, ומות האשה והילדים הם מטאפורה לפגיעה בבית ובמשפחה. **בעון ביטול תורה.** ניתן לפרש כי מות הבנים הוא מטאפורה להליכתם שלא בדרך אמונת ישראל ותורת ה'. ביטול התורה, הגורם למות הילדים, הוא התרשלות בהנחלת התורה לילדים.

בעון ביטול מזוזה. המזוזה היא מצווה הנראית לעומד מחוץ לבית. ניתן לפרש שהמזוזה היא מטאפורה לנכונות של האדם לחיות את ערכיו בכלל, וערכי התורה בפרט, גם לנוכח מבטים חיצוניים ביקורתיים. לאמר, ביטול מזוזה הוא הסתרת הערכים הפנימיים מעיניים ביקורתיות. ההסתרה הזו מעידה על חולשה אישית ועל אי שלמות של האדם עם עצמו. ור' להלן דף יד, א, ד"ה 'הא בפרהסיא'. **בעון ביטול ציצית.** הציצית היא בגד הכהונה של כל יהודי (ובקשר לכך נעיר במאמר מוסגר: לכהן הגדול, הנכנס לפני ולפנים, יש שמונה בגדי כהונה. לכהן הנכנס לקודש יש ארבע בגדי כהונה. לכהן העובד גם בפנים וגם בחוץ, בהוצאת הדשן, יש שני בגדי כהונה (אך זאת רק לדעת ריש לקיש המובאת בבבלי יומא כג, ב), ולכל יהודי, הנמצא רק מחוץ למקדש, יש בגד אחד, הלוא הוא הציצית). הציצית היא מטאפורה לראיית האדם את עצמו כבן מלך, ובכך היא מעניקה לאדם דימוי עצמי ראוי. ביטול ציצית הוא מטאפורה לדימוי עצמי נמוך ולחוסר בטחון של האדם בערכו שלו. ודבר פשוט הוא כי לשם צמיחה בריאה זקוק הילד להורים בעלי דימוי עצמי ראוי, שלמים עם עצמם ובטוחים בעצמם. **שני אלפים ושמונה מאות.** ריש לקיש מניח שמספר אומות העולם הוא שבעים. עשרה אנשים מכל עם עולים לסך 700, וכפול ארבע כנפות עולה לסך 2800. העבדים המשמשים את האדם מגדירים אותו כבן מלך. והכוונה בדרשה היא, שמצוות הציצית מסייעת לאדם להפנים בתודעתו את היותו בן מלך. ור' לעיל ד"ה 'בעון ביטול ציצית'. ומנין לריש לקיש ההנחה שמספר אומות העולם הוא שבעים? בפסיקתא דרב כהנא פיס' כח, ד"ה 'והקרבתם אשה עולה', מובאת דרשה של רבי פנחס בר חמא ולפיה המספר הכולל של פרי חג הסוכות, שהוא שבעים, מכוון כנגד 'שבעים אומות העולם'. ואמנם רבי פנחס הוא בן הדור הרביעי לאמוראים, אבל אפשר שהמסורת לפיה מספר אומות העולם הוא שבעים היתה ידועה גם לריש לקיש, בדור הראשון של האמוראים. **מריבה רבה.** 'רבה' מלשון ריבוי. הדרשה הזו

(לנחות העינין בדברי הרי"ף ובפירושו רשמנו סימנים [א-ה] לחמש הדרשות להלן, שכולן מוסבות על פרשיית הקללות בסוף ויקרא)

[א] רבי אלעזר בן יהודה אומר בעון חלה אין ברכה במכונס, ומארה משתלחת בשערים, וזורעים זרעים ואחרים אוכלין אותן, שנאמר 'אַף אָנִי אֶעֱשֶׂה זֹאת לָכֶם וְהִפְקַדְתִּי עֲלֵיכֶם בְּהִלָּה' (ויקרא כו, טז), אל תיקרא בְּהִלָּה אלא בחלה, וכתוב 'וַיִּרְעַתְּם לְרִיק וַיִּרְעַכְּם וַאֲכַלְהוּ אִיְבִיכֶם' (ויקרא כו, טז). ואם נותנין מתברכין, שנאמר 'וְנִרְאִישֵׁי עָרֹסוֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לִפְהֵן לְהַנִּיחַ בְּרַכָּה אֶל בֵּיתְךָ' (יחזקאל מד, ל).

[ב] בעון ביטול תרומה ומעשרות שמים נעצרים מלהוריד טל ומטר והיורק הווה

מלמדת כי אהבה בין ההורים היא גורם המצמיח את הילדים. הדרשה מבטאת את המסר הזה בדרך השלילה, שכן ההיפך של האהבה הוא השנאה, ומות הילדים הוא מטאפורה לליקוי הנפשי המתהווה בקרבם עקב העדר האהבה בין ההורים.

חמש הדרשות הבאות [א-ה] מְכַוְּנֹת כנגד חמש פיסקאות בפרשיית הקללות בספר ויקרא (פרק כו), שכל אחת מהן פותחת במילה 'ואם'. ברם, סדר חמש הדרשות להלן אינו כסדר חמש הפיסקאות בפרשיית הקללות. נסמן את סדר הפיסקאות בתורה בסימנים א', ב', ג', ד', ה'. הדרשות על אותן פיסקאות מובאות להלן, ובמהדורתנו הענקנו להן את הסימנים [א], [ב], [ג], [ד], [ה]. נרשום כעת עבור כל דרשה המובאת ברי"ף לאיזה פיסקה בפרשיית הקללות היא מתיחסת:

- דרשה [א] מתיחסת לפיסקה א' בתורה.
- דרשה [ב] מתיחסת לפיסקה ב' בתורה.
- דרשה [ג] מתיחסת לפיסקה ה' בתורה.
- דרשה [ד] מתיחסת לפיסקה ד' בתורה.
- דרשה [ה] מתיחסת לפיסקה ג' בתורה.

בסדר הופעת הפיסקאות בדרשות 'התחלפו' הפיסקאות ג', ה' שבתורה. פיסקה ג' שבתורה זוכה להתיחסות רק בדרשה [ה], ופיסקה ה' שבתורה זוכה להתיחסות כבר בדרשה [ג]. בסוף פירושו לדרשה החמישית נדון בשאלה מדוע התייחסה הדרשה השלישית לפיסקה החמישית בתורה, והדרשה החמישית לפיסקה השלישית בתורה.

בכל אחת מחמש הפיסקאות שבתורה נזכרו קללות מסוימות. כל אחת מחמש הדרשות מציינת לחטא מסוים, או חטאים מסוימים, הנקשרים לקללות המסוימות שבכל פיסקה בתורה. לפי סדר הפיסקאות שבתורה, החטאים הם אלה: חלה, תרומות ומעשרות, שבועת שוא וחילול ה', עינוי עיוות וקלקול הדין וביטול תורה, גזל. התורה פותחת בשני חטאים פחות חמורים, של אי נתינה (חלה, תרומות ומעשרות), ומסיימת בשני חטאים חמורים, של הפעלת כח מצד החזק כלפי החלש (קלקול הדין, גזל. בפירושו נציע שביטול התורה מְכַוְּן לקלקול הדין).

בעון חלה. חטא של אי נתינה. הדרשה הנוכחית מְכַוְּנֶת כנגד פיסקה א' בפרשיית הקללות, והיא בפסוקים טו-יז. **אין ברכה במכונס.** אולי צריך לומר 'במכונס', והכוונה לאסמי התבואה, שם התבואה מכונסת. **ומארה משתלחת בשערים.** השערים הם המחירים של התבואה והפירות, והמארה היא עליית המחירים. **אל תיקרא בהלה אלא בחלה.** וכך פירוש

והשכר אוכד ובני אדם רצים אחר הפרנסה ואין מגיעין, שנאמר 'צִיָּה גַם חֵם יִגְזְלוּ מִיָּמַי שְׁלֹג שְׁאוֹל חֲטָאוּ' (איוב כד, יט). תנא דבי ר' ישמעאל בשביל דברים שצויתי אותם בימות החמה ולא עשאו, יגזלו מהן מימי שלג. ואם נותנין מתברכין, שנאמר 'הָבִיאוּ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצֵר וַיְהִי טָרֶף בְּבֵיתִי וּבְחֲנוּנָי נָא בְּזֹאת אָמַר יְיָ צְבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אַרְבוֹת הַשָּׁמַיִם וַהֲרִיקְתִּי לָכֶם בְּרֶכֶת עַד בְּלִי דַי' (מלאכי ג, י).

[ג] בעון גזל הגובאי עולה והרעב הווה ובני אדם אוכלין בשר בניהם ובנותיהם, שנאמר 'שָׁמְעוּ הַדָּבָר הַזֶּה פְּרוֹת הַבָּשָׂן אֲשֶׁר בְּהַר שְׁמֶרֶן הַעֲשֻׁקוֹת דְּלִים הִרְצִצוּת אַבְיוֹנִים הָאֵמֶרֶת לְאֹדְנֵיהֶם הָבִיָּאָה וְנִשְׁתָּה' (עמוס ד, א), וכתוב 'הִכִּיתִי אֶתְכֶם בְּשִׁדְפוֹן וּבִירְקוֹן' (עמוס ד, ט).

הכתוב: 'והפקדתי עליכם בגלל החלה את השחפת ואת הקדחת...'.
בעון ביטול תרומה ומעשרות. חטא של אי נתינה. הדרשה הנוכחית מְכַוֶּנֶת כנגד פיסקה ב' בפרשיית הקללות, והיא בפסוקים יח-כ. **שמים נעצרים מלהוריד טל ומטר.** המשפט הזה מְכַוֶּן לנאמר בפס' יט 'וְנִתְּתִי אֶת שְׁמֵיכֶם כַּבַּיִת וְאֶת אֲרָצְכֶם בְּנִתְּשָׁה'. והיוקר הווה והשכר **אוכד.** אלה הן השלכות של אי ירידת גשמים. **רצים אחר הפרנסה ואין מגיעין.** המשפט הזה מְכַוֶּן לנאמר בפס' כ 'וְתֵם לְרִיק פִּתְחֵכֶם'. **בשביל דברים שצויתי.** לפי הפירוש של תנא דבי רבי ישמעאל, הכתוב באיוב מלמד על קשר סיבתי בין ביטול תרומות ומעשרות ובין עצירת גשמים. בפיסקה ב' נזכרת עצירת גשמים, ובכך נבנית האפשרות שהחטא הגורם לקללות שבפיסקה ב' הוא ביטול תרומות ומעשרות.

בעון גזל. הדרשה הנוכחית מְכַוֶּנֶת כנגד פיסקה ה' בפרשיית הקללות, זו הפותחת בפס' כז. הגזל הוא הפעלת כח מצד החזק ביחס לחלש. **ובני אדם אוכלין בשר בניהם ובנותיהם.** המשפט הזה מְכַוֶּן לנאמר בפס' כט 'וְאֶכְלֶתֶם בְּשֵׂר בְּנֵיכֶם וּבְשֵׂר בְּנֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ'. **העושקות דלים הרוצצות אביונים.** ובהמשך הפרק בעמוס, בפס' ט, נאמר: '...הַרְבּוֹת גִּנּוּתֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם וְתֵאֲנִיכֶם וְזִיתֵיכֶם יֹאכְלוּ הַגְּזֵם', והגזם הוא הגובאי. הכתוב בעמוס מלמד שהסיבה למכת ארבה, שגרמה לרעב, היא הפעלת כח מצד החזק ביחס לחלש. הרעב נוכח בפיסקה ה' בפרשיית הקללות, שנאמר בה 'וְאֶכְלֶתֶם בְּשֵׂר בְּנֵיכֶם', אבל בפיסקה ה' לא כתובה הסיבה לרעב. הדרשן משליך את הכתוב בעמוס על פיסקה ה', וכך הוא לומד שהחטא הגורם לרעב בפיסקה ה' הוא הגזל. קיים שיקול נוסף התומך בהבנה שהחטא העומד ברקע הקללות בפיסקה ה' הוא הגזל. הקללה של אכילת בשר הבנים היא היותר קשה מכל הקללות. נראה כי הדרשן סבור שיש ליחס לקללה הקשה ביותר את החטא החמור ביותר. כידוע, העונש החמור ביותר שניתן אי פעם הוא המבול, ובכרשית ו, יג, נאמר כי המבול ניתן כתגובה על החמס. נמצא אפוא כי החטא של הפעלת כח מצד החזק ביחס לחלש הוא החטא החמור ביותר. ואם כך, אזי יש מקום להבנה שהעונש החמור ביותר, זה המופיע בפיסקה ה', נגרם בגלל החטא החמור ביותר, שהוא הגזל. הקביעה כי הפעלת כח מצד החזק ביחס לחלש היא החטא החמור ביותר נבחנת גם מצד העובדה שהיחס התומך לחלש נערך בתורה כערך עליון. נביא שני נתונים המבטאים את הערך העליון של היחס התומך לחלש. (א) בפרשת משפטים נדונים ארועים שונים

[ד] בעון עינוי הדין ועוות הדין וקלקול הדין, ובעון ביטול תורה, חרב ובזה באה לעולם, ודבר בא לעולם, ובצורת באה לעולם, ובני אדם אוכלים ואינן שבעים, ואוכלים לחמם במשקל, שנאמר 'וְהִבֵּאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב נִקְמַת נָקָם בְּרִית וּגּוֹ' (ויקרא כו, כה), וכתוב 'בְּשֹׁבְרֵי לֶחֶם מָטָה לָחֶם וְאָפוּ עֶשֶׂר נָשִׁים לַחֲמֶכֶם בְּתַנּוּר אֶחָד וּגּוֹ' (ויקרא כו, כו), ואין ברית אלא תורה שנאמר 'אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֲקוֹת שָׁמַיִם וְאָרֶץ לֹא שָׁמַתִּי' (ירמיהו לג, כה), וכתוב בהדיה 'עֵץ וּבְיַעֲזֵן בְּמִשְׁפָּטֵי מָאָסוֹ וְאֵת חֲקֹתֵי גְעֻלָּה נִפְשָׁם' (ויקרא כו, מג).

[ה] בעון שבועת שקר ושבועת שוא וחלול השם וחלול תורה חיה רעה באה לעולם ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממות, שנאמר 'וְאִם בָּאֲלֶהָ לֹא תִסְרְרוּ לִי' (ויקרא כו, כג), אל תקרא בְּאֲלֶהָ אלא בְּאֲלֶהָ. (עד כאן חמש הדרשות המוסבות על פרשיית הקללות בסוף ויקרא)

הנוגעים ליחסים שבין אדם לחברו, ובחלק מהם יש היבט של פגיעה מצד אדם בחברו. בדרך כלל נמסר הטיפול בארועים האלה לבית דין. כך למשל 'וְהִגִּישׁוּ אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים' (פרק כא, ו), 'מִפְּנֵי אִישׁ נִמְתּוּ מוֹת יוֹמֵת' (כא, יב, וסביר להניח שעונש מוות ניתן בבית דין, וכן ביחס לכל העונשים הנזכרים בפרשה), 'וְנִתְּן בְּפִלְלִים' (כא, כב, כך על פי רש"י), 'וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים... עַד הָאֱלֹהִים יָבֵא דָּבָר שְׁנִיָּהֶם' (כב, ז-ח). ברם, כאשר התורה מתחסת לארוע של פגיעה בחלש, נמסר הטיפול לה', ולא לשום בית דין אנושי. כך ביחס לאלמנה ויתום: 'כָּל אֱלֻמְנָה וַיְתוּם לֹא תַעֲנוּן. אִם עָנָה תַעֲנֶנָּה אֹתוֹ כִּי אִם צָעַק יִצְעַק אֵלַי שָׁמַע אֲשַׁמַּע צָעַקְתּוּ. וְחָרָה אַפִּי וְחָרַגְתִּי אֶתְכֶם בְּחֶרֶב...' (כב, כא-כג), וכך ביחס לעני: 'אִם כִּסֹּף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֲנִי עִמָּךְ... וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אֲנִי' (כב, כד-כו). מסירת הטיפול לה', ולא לשום שליח אנושי הפועל בשמו, מעידה על הערך העליון של היחס התומך לחלש. (ב) בדברים פרק י, יז-יח, מתאר משה את פעולות ה' בארץ כן: 'כִּי יִי אֲלֵהֶיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדָנֵי הָאֲדָנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנָיִם וְלֹא יִקַּח שָׂחָד. עֹשֶׂה מִשְׁפָּט יְתוּם וְאֱלֻמְנָה וְאֵהָב גֵּר לֵתֵת לוֹ לֶחֶם וְשָׂמְלָה. שְׂתִיִּים הֵן הַפְּעוּלוֹת הָאֱלֹהִיּוֹת הַמְתוֹאֲרוֹת. יוֹשֵׁרָה בְּדִין, וְתַמִּיכָה אֶקְטִיבִית בַּחֲלָשׁ. וְאֵף הַיּוֹשֵׁרָה בְּדִין מִבְּטָאֵת אֵת עֶרֶךְ הַיַּחֲסָ לַחֲלָשׁ, שְׁהָרִי הַדֵּיּינִים חֲזֻקִים מִהַנִּידוּנִים.

עינוי הדין. הדרשה הנוכחית מְכַוֶּנֶת כנגד פיסקה ד' בפרשיית הקללות, והיא בפס' כג-כו. עינוי הדין הוא השהיית הדין שלא לצורך. **עיוות הדין.** במזיד. **קלקול הדין.** ברשלנות. **ובעון ביטול תורה.** בתלמוד הבבלי מופיע הביטוי 'ביטול תורה' ארבע פעמים בהוראת 'ביטול לימוד תורה', ופעם אחת, במס' עבודה זרה יח, ב, מופיע הביטוי ככל הנראה בהוראת 'ביטול קיום התורה בפועל', היינו, 'ביטול מימוש התורה'. ביחס לדרשה הנוכחית נראה כי ההוראה של 'ביטול מימוש תורה' מתאימה יותר, שכן החטאים של עינוי עיוות וקלקול הדין הם ההיפך של 'דרך ה' כפי שנתפרשה בבראשית יח, יט, 'לעשות צדקה ומשפט' (בעברית מקראית, המונח 'צדקה' בא בהוראת 'צדק'). התורה מדריכה למימוש 'דרך ה', ולכן ביטול 'דרך ה' הוא ביטול מימוש התורה. לפי הפירוש הזה, החטא של 'ביטול תורה' אינו אלא חזרה על החטאים של עיוות עינוי וקלקול הדין. וּבָבָה. זוהי השלכה של חרב. וְדָבָר. המילה הזו מְכַוֶּנֶת לנאמר בפס' כה 'וְשִׁלַּחְתִּי דָבָר בְּתוֹכְכֶם'. ובני

בעון שפיכות דמים בית המקדש חרב ושכינה מסתלקת מישראל, שנאמר 'ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה פי הדם הוא יחניף את הארץ... ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה (במדבר לה, לג-לד). הא אם אתם מטמאין אותה אין אני שוכן בתוכה.

אדם אוכלים ואינן שבעים. המשפט הזה מְכַנֵּן לנאמר בפס' כו 'וְאָכַלְתֶּם וְלֹא תִשְׂבְּעוּ'.
 ואוכלים לחמם במשקל. המשפט הזה מְכַנֵּן לנאמר בפס' כו 'וְהִשִּׁיבּוּ לְחֶמְקְכֶם בְּמִשְׁקַל'.
 והבאתי עליכם חרב. המשפט הזה מְכַנֵּן לנאמר בפס' כה 'וְהִבֵּאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב וְקָמַת'.
 בעון שבועת שוא. הדרשה הנוכחית מְכַנֵּן כנגד פיסקה ג', שהיא בפס' כא-כב. בשבועת שוא משתמש האדם באל לצרכיו האישיים. בכך הופך הנשמע לשקר את האל לעבד של האדם, וזה חילול ה' היותר קשה. חיה רעה באה לעולם. המשפט הזה מְכַנֵּן לנאמר בפס' כב 'וְהִשְׁלַחְתִּי בְכֶם אֶת חַיַּת הַשָּׂדֶה'. ובהמה כלה. המשפט הזה מְכַנֵּן לנאמר בפס' כב 'וְהִקְרִיתָהּ אֶת בְּהֵמַתְכֶם'. ובני אדם מתמעטין. המשפט הזה מְכַנֵּן לנאמר בפס' כב 'וְהִמְעִיטָה אֶתְכֶם'. והדרכים משתוממות. המשפט הזה מְכַנֵּן לנאמר בפס' כב 'וְנִשְׁמּוּ דְרָכֵיכֶם'. ואם באלה לא תוסרו לי. הכוונה היא 'ואם בעונש אלה לא תִּנְסְרוּ לִי'. המשפט 'ואם באלה לא תוסרו לי' פותח את פיסקה ד' שבתורה. המילה בְּאֵלֶּה מְכַנֵּן למה שנאמר לפניו, היינו, לעונשים הנוכחים בפיסקה ג', אך הדרשן מפרש את המשפט 'ואם באלה לא תוסרו לי' כך: 'ואם ב>עונשי ה<אֵלֶּה לא תִּנְסְרוּ', היינו, בעונשי ביטול השבועה. כך ייחס הדרשן לפיסקה ג' את החטא של שבועת שוא. כעת נוכל לדון בשאלה מדוע התייחסה הדרשה השלישית, שהיא האמצעית, לפיסקה ה' שבתורה, בעוד שהדרשה החמישית התייחסה לפיסקה ג' שבתורה. ניתן להציע שהדרשן ביקש לערוך את חמש החטאים במבנה כיאסטי, כאשר באמצע המבנה מופיע החטא החמור ביותר, שהוא הגזל. הדרשן 'דחה' את החטא בפיסקה השלישית לדרשה החמישית, ובכך יצר מעין שני 'סולמות' שניתן לטפס בכל אחד מהם כדי להגיע לחטא שבאמצע המבנה הכיאסטי. ה'סולם' האחד הוא דרשות [א-ב], וה'סולם' השני הוא דרשות [ה-ד]. נראה שהדרשן סבור שההתרשלות בתרומות ומעשרות חמורה מההתרשלות בהפרשת חלה, וסביר להבין שעיוות הדין חמור משבועת שוא, מכיון שבעיוות הדין יש גם את ההיבט של הפעלת כח מצד החזק ביחס לחלש (בית הדין נחשבים כחזקים ביחס לנרדנים), ובפרט שהחזק הוא בית הדין, האמור להגן על החלש. כך יוצא שה'הליכה' במבנה הכיאסטי מתחילתו לאמצעו, וכן מסופו לאמצעו, עוברת דרך חטא פחות חמור, אל חטא יותר חמור, ומסיימת בחטא שבאמצע המבנה הכיאסטי שהוא החמור ביותר.

בעון שפיכות דמים. בשלש הדרשות להלן מובאים חמישה חטאים בסדר הבא: שפיכות דמים, גילוי עריות, עבודה זרה, שמיטה ויובל, וניבול פה. וניתן אולי להציע שהדרשות בנויות במבנה כיאסטי, כדלקמן: (א) זילות הדיבור משקפת זילות של הנשמה האלהית שבאדם. הנְמִכַת ההופעה והביטוי של הנשמה האלהית היא, למעשה, מוות רוחני. אולי לכן משווה הדרשן (בתקבולת הכיאסטית) בין חילול הדיבור ובין 'לא תרצח'. (ב) האדם הניגש לעבוד את האדמה כאשר הדבר אינו מותר לו, דומה לאיש הבא אל אשה כאשר היא אינה מותרת לו. בכך מבטא הדרשן משמעות אינטימית של עבודת האדמה. (ג)

בעון גלוי עריות ועבודה זרה והשמטת שמטין ויבלות גלות בא לעולם ומגלין אותן ממקומן ובאין אחרים ויושבין תחתם, שנאמר 'כִּי אֵת כָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל עָשׂוּ אֲנָשֵׁי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם וַתִּטְמָא הָאָרֶץ. וְלֹא תִקְיָא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטִמְאַכְכֶם אֶתָּה פְּאֲשֶׁר קָאָה אֵת הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם' (ויקרא יח, כז-כח).

בעון נבלות הפה צרות רבות וגזרות קשות מתחדשין, ובחורי שונאי ישראל מתים, ויתומים ואלמנות צועקין ואינן נענין, שנאמר 'עַל כֵּן עַל בַּחֲוָרֵינוּ לֹא יִשְׁמַח אֲדֹנָי וְאֵת יְתֻמּוֹתָיו וְאֵת אֲלֻמְנָתָיו לֹא יִרְחַם כִּי כָּלֹ חֲנָף וּמְרַע וְכָל פֶּה דֹבֵר נִבְלָה כָּכֹל זֹאת לֹא שָׁב אֲפֹ וְעוֹד יָדוּ נְטוּיָה' (ישעיהו ט, טז). מאי 'וְעוֹד יָדוּ נְטוּיָה'? אמר רב חנן בר אבא הכל יודעין למה כלה נכנסת לחופה, אלא כל המנבל את פיו ומוציא דבר נבלה מפיו, אפילו חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה, הופכין אותו לרעה. ואמר רבה בר רב שילא כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם שנאמר 'שׁוֹחָה עֵמְקָה פִּי זָרוֹת... (משלי כב, יד). רב נחמן בר יצחק אמר אף השומע ושותק שנאמר '...וְעוֹם יִי יִפֹּל שָׁם' (משלי כב, יד).

אמר רב הושעיא כל הממריק עצמו לדבר עבירה חבורות ופצעין יוצאין בו, שנאמר

העיקרון הראשוני והיסודי של אמונת ישראל הוא ידיעת ה'. עבודה זרה מיוסדת על העיקרון ההפכי והמנוגד. ולא תחניפו את הארץ. בפס' לג-לד נאמר כך: 'וְלֹא תִחַנְּפוּ אֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתְּכֶם כִּי הִדָּם הוּא יַחַנְּיף אֵת הָאָרֶץ וְלֹאֲרָץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שִׁפַּף בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שִׁפְכוּ. וְלֹא תִטְמָא אֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתְּכֶם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ...'. מהכתוב הזה משתמע בבירור כי עוון שפיכות דמים גורר סילוק שכינה. וסילוק שכינה כרוך בחורבן מקדש.

והשמטת שמטין ויבלות. הקאת הארץ את יושביה נודעת מהכתוב בסוף פרק יח בויקרא. ברם, בפרק הזה נזכרים רק חטאי גילוי עריות (ברוב הפרק) ועבודה זרה (בפסוק כא בלבד), ולא נזכרת בו הזנחת השמיטה והיובל. הקשר שבין עוון השמטת שמטין ובין גלות מפורש בתורה במקום אחר, בפרשיית הקללות בסוף ויקרא. **ובאין אחרים ויושבין.** בפס' לב נאמר 'וְשָׂמְנוּ עָלֶיךָ אִיבִיכֶם הַיֹּשְׁבִים בָּהּ'. מכאן משתמע שבארץ יתגוררו נכרים. **ובחורי שונאי ישראל.** המילה 'שונאי' אמורה להיות 'שקופה', וכאילו אינה קיימת, והיא נכתבה רק כדי להימנע מאמירה קשה במפורש. **מאי ועוד ידו נטויה.** בדברי הדרשן נזכרת פעולת החתימה, הנעשית ביד. הדרשן מפרש שהיד הנטויה היא זו המוחקת את גזר הדין שהיה לטובה, וחותרת אותו לרעה. הדרשן מפרש שהכתוב בישיעה מְכַנֵּן למנבל פיו דווקא ביחס לכלה, מכיון שקשר האישות עשוי לממש שיא של קדושה, והמנבל פיו ביחס לכלה נמצא פוגע בשיא של קדושה, ולכן עונשו חמור במיוחד. **שוחה עמוקה.** גיהנם. **פי זרות.** דיבור זר, היינו, אסור. והכוונה היא שהמדבר דיבור אסור ייענש כנפילה לאותה שוחה. **זעום יי יפל שם.** 'זעום' הוא מי שה' זועם עליו, היינו, אדם שחטא. הדרשן מניח שהמחצית השנייה של הכתוב אינה חוזרת על הנאמר במחצית הראשונה אלא אומרת דבר מה חדש, ומההנחה הזו נובע שהמחצית השנייה של הכתוב אינה עוסקת בדיבור אסור. כך מתאפשר לדרשן לפרש שהמחצית השנייה של הפסוק עוסקת בשומע דיבור אסור. השומע הוא 'זעום ה', וגם הוא יפול באותה שוחה.

'חֲבֵרוֹת פָּצַע תִּמְרוֹק בְּרַע... (משלי כ, ל), ולא עוד אלא שנדון בהדרוקן, שנאמר '...ומפּוֹת חֲדָרַי בְּטָן' (משלי כ, ל).

תנו רבנן ארבעה סימנין הן: סימן לעבירה הדרוקן, סימן לשנאת חנם ירקון, סימן לגסות הרוח עניות, וסימן ללשון הרע אסכרה.

גרסינן בשוטה אמר רב חסדא אמר ר' ירמיה בר אבה ארבע כתות אין מקבלין פני שכינה: כת לצים, כת חניפים, כת שקרנים, כת מספרי לשון הרע. כת לצים דכתיב 'מִשֶּׁךְ יָדוֹ אֶת הַלְּצָאִים' (הושע ז, ה). כת חניפים דכתיב 'פִּי לֹא לְפָנָיו חֲנָף יָבֹוא' (איוב יג, טז). כת שקרנים דכתיב 'דְּבַר שֹׁקְרִים לֹא יִפּוֹן לְגִדְ עֵינָי' (תהלים קא, ז). כת מספרי לשון הרע דכתיב 'פִּי לֹא אֶל חֶפְצֵי רָשָׁע אֶתָּה לֹא יִגְרָךְ רַע' (תהלים ה, ה). וגרסינן בערכין תניא אמר ר' אליעזר בן פרטא בוא וראה כמה גדול כוחו של [יד.] לשון הרע. מנין? ממרגלים. ומה מוציא שם רע על העצים ועל האבנים כך, המוציא שם רע על חבריו על אחת כמה וכמה.

אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זמרה מאי דכתיב 'מִה יִתֵּן לָךְ וּמִה יִסִּיף לָךְ לְשׁוֹן רְמִיָּה' (תהלים קכ, ג)? אמר לו הקדוש ברוך הוא ללשון: לשון, מה אעשה לך? כל איבריו של אדם זקופין ואתה מוטל, כל איבריו של אדם מבחוץ ואתה מבפנים, ולא עוד אלא שהקפתי לך ב' חומות אחת של עצם ואחת של בשר. מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה? ואמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זמרה כל המספר לשון הרע

דבר עבירה. נראה שהכוונה לעבירה הנקשרת למיניות או לעריות. הדרוקן. מילה לטינית, ופירושה חולי של הצטברות נוזלים במוח ובעמוד השדרה.

סימן לעבירה הדרוקן. המילה 'סימן' בדרשה הנוכחית באה בהוראת 'תוצאה הניכרת לעין'. היינו, התוצאה של עבירה היא הדרוקן. **לעבירה.** לא נתפרש מהי, אך נראה מדובר בעבירה בתחום המיני, שהיא לופתת את מרכז הַיְיָתוֹ הנפשית של האדם, כמו מחלת הדרוקן הפוגעת במרכז הַיְיָתוֹ הפיסית של האדם. ירקון. מחלת הצהבת. ההוראה הקדומה של המילה 'ירוק' היא 'צהוב'. **סימן לשנאת חנם ירקון.** שנאת חנם גורמת להיווצרות והצטברות של חומרים שליליים בגוף האדם, ובכך נוצר עומס על הכבד שתפקידו לסלק את החומרים השליליים מהגוף. וכידוע, מחלת הצהבת ממוקדת בכבד. **סימן לגסות הרוח עניות.** העניות היא מציאות אוביקטיבית של חוסר. בעל הגאווה חי בתודעה סוביקטיבית של חוסר, שכן הוא מצפה לקבל מהעולם ומהחיים את המגיע לו על פי תודעתו השגויה הַיְיָמִינִית, ובמציאות הריאלית הוא לא יוכל לקבל זאת לעולם. **אסכרה.** מחלת גרון העלולה לגרום לחנק. **סימן ללשון הרע אסכרה.** החטא הוא בדיבור, והעונש הוא באותו מקום בגוף בו היה החטא.

כל איבריו של אדם זקופין, ואתה מוטה. זקיפות נקשרת עם פעילות, שכיבה נקשרת עם העדר פעילות, ומכאן האמירה ללשון 'הרי את מוטה ולכן לא היית אמורה להיות פעילה'. **ואתה מבפנים.** פעילות נקשרת עם הנוכחות בחוץ, והימצאות במסגרת פנימית נקשרת עם העדר פעילות. וכך בלשון בני אדם. שואל אדם את חברו 'מה אתה עושה', והוא עונה לו 'יושב בבית'. והכוונה בתשובה, 'איני עושה הרבה'. **מה יתן לך ומה יוסיף לך.** ה' שואל

כאילו כופר בעיקר, שנאמר 'אֲשֶׁר אָמְרוּ לְלִשְׁנֵנוּ נִגְבִּיר שְׁפָתֵינוּ אֶתְּנוּ מִי אֲדוֹן לְנוּ' (תהלים יב, ה). ואמר ר' יוחנן כל המספר לשון הרע נגעים באים עליו, שנאמר 'מִלְּשׁוֹנֵי בְּסִתְּרָה רָעָהוּ אוֹתוֹ אֶצְמִית' (תהלים קא, ה), וכתוב התם 'לְצַמְתָּ' (ויקרא כה, כג), ומתרגמין ליה (אונקלוס ות"י ויקרא כה, כג) 'לחלוטין', ותנן אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט (משנה מגילה א, ז). והינו דאמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב 'זאת תהיה תורת המצורע' (ויקרא יד, ב)? זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע.

היכי דאמי לישנא בישא? כגון דאמר איכא נורא בבי פלוניא. והוא דקא מפיך ליה בלישנא בישא, דאמר הכי: היכא משתכחא נורא אלא בבי פלוניא דאיכא טוואיי. אמר רבא כל מילתא דמתאמרא באפי מרה לית בה משום לישנא בישא. אמר ליה אביי כל שכן חוצפא ולישנא בישא?! אמר ליה אנא כי הא דר' יוסי סבירא לי, דאמר ר' יוסי מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי. אמר רבה בר רב הונא כל מילתא

את הלשון, כביכול בנימה של 'יאוש', איזה הגנות פיסיות נוספות ניתן עוד להעמיד כדי למנוע ממך לדבר לשון הרע. והדרשה מפרשת את הפעלים 'תן', 'יוסיף', בהוראת 'אתן', 'אוסיף'. **למצורע מוחלט**. בביטוי הזה, המילה 'מוחלט' מתיחסת למצורע. ומכיון שכבר ראינו כי המילה 'לחלוטין' זהה בהוראתה למילה 'צמיתות', אזי נמצא כי הפועל 'אצמית' שבפסוק הנדרש מִכֵּן למצורע, ובכך עולה כי המשפט 'אותו אצמית' פירושו 'אותו אהפוך למצורע', ומתקבלת המסקנה כי עונשו של המספר לשון הרע הוא צרעת. **והיינו דאמר ר"ש בן לקיש**. גם ריש לקיש דרש דרשה, אחרת, הקושרת בין חטא לשון הרע ובין עונש הצרעת. **תורתו של מוציא שם רע**. זוהי מעין דרשת אותיות על המילה 'מצורע'.

טוואיי. מאכל צלוי. והכוונה היא שהוא מגנה את בעלי הבית שאינם מסתפקים באוכל פשוט להכנה, ומשקיעים מאמץ בהכנת מאכלים משובחים. **כל מילתא דמתאמרא באפי מרה לית בה משום לישנא בישא**. כל אמירה שאומר ראובן אודות שמעון, וראובן היה מוכן לומר אותה אמירה אף בנוכחות שמעון, אינה בגדר לשון הרע. ברם, אמירות גנאי מובהקות שראובן אומר אודות שמעון אמורות להיחשב ללשון הרע גם אם ראובן היה מוכן לומר אותן אמירות בפני שמעון, ולכן הכרח לפרש שההיתר המקופל במשפט 'כל מילתא...' מותנה בשני תנאים: (א) ההיתר תקף רק אם האמירה מצד עצמה אינה מתפרשת בהכרח כגנאי, ופירושה כגנאי תלוי בכוונת האומר. (ב) ההיתר תקף רק אם האדם אינו מעונין לדבר בגנותו של חברו בפניו. נסביר את שני הצמצומים האלה על ידי דוגמא. ראובן ידוע כאדם שאינו מעונין לדבר בגנותו של שמעון בפניו של שמעון, וראובן אומר על שמעון שהוא 'מקפיד מאוד על נקיין'. האמירה הזו מצד עצמה אינה מתפרשת בהכרח כגנאי, ופירושה כגנאי תלוי בכוונת ראובן. אפשר שראובן מתכוין לְשַׁבֵּחַ את שמעון על הנהגותיו בנושא הנקיין, ואפשר שראובן מתכוין לגנות את שמעון על הנהגותיו אלה. השאלה אם האמירה הזו מצד ראובן נחשבת כלשון הרע תלויה בכוונתו של ראובן, ומכיון שראובן ידוע כמי שאינו מעונין לדבר בגנותו של שמעון בפניו, אזי השאלה מהי כוונתו של ראובן תלויה בשאלה האם הוא היה מוכן לומר את האמירה הזו בפניו של שמעון. **חוצפא ולישנא בישא**. אביי הבין שלדעת רבא עצם האמירה של הלשון הרעה בפני האדם

דמתאמרא באפי בי תלתא לית בה משום לישנא בישא. מאי טעמא? חברך חברא אית ליה וחברא דחברך חברא אית ליה. כי אתא רב דימי אמר מאי דכתיב 'מְכַרְךָ רַעְהוּ בְּקוֹל גְּדוֹל בְּבִקְרַת הַשָּׂפִים קָלְלָהּ תַּחֲשֹׁב לוֹ' (משלי כז, יד)? משום דמברך רעהו בקול גדול קללה תחשב לו? אין, כגון דאיכלע לאושפיזא וטרחו קמיה שפיר. למחר נפיק ויטיב בשוקא ואמר רחמנא ליברכיה לפלוניא דהכי טרח קמאי, ושמעי אינשי ואנסין ליה. תאני רב דימי אחוה דרב ספרא לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו יותר מדאי, שמתוך טובתו בא לידי רעתו.

אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן על שבעה דברים נגעין באין. על לשון הרע, ועל שפיכות דמים, ועל שבועת שוא, ועל גלוי עריות, ועל גסות הרוח, ועל הגזל, ועל צרת העין. על לשון הרע דכתיב 'מְלִשְׁנֵי בְּסִתְרֵהוּ אוֹתוֹ אֲצַמִּית' (תהלים קא, ה). ועל שפיכות דמים דכתיב 'וְאַל תִּפְרֹת מִבֵּית יוֹאָב זָב וּמְצַרְעוֹ' (ש"מ"ב ג, כט). ועל שבועת שוא דכתיב 'וַיֹּאמֶר נְעֻמָן הוֹאֵל קַח פְּפָרִים' (מל"ב ה, כג), וכתוב 'וְצַרְעַת נְעֻמָן תִּדְבַּק בְּךָ' (מל"ב ה, כז). על גלוי עריות דכתיב 'וַיִּנְגַע יְיָ אֶת פְּרַעֲה נְנָעִים גְּדֻלִים וְאֶת בֵּיתוֹ עַל דָּבָר שְׂרֵי אֵשֶׁת אַבְרָם' (בראשית יב, יז). על גסות הרוח דכתיב 'וּכְחֻזְקָתוֹ גָּבַהּ לְבוֹ עַד לְהַשְׁחִית' (דהי"ב כו, טז), וכתוב 'וְהִצְרַעַת זָרְחָה בְּמִצְחוֹ' (דהי"ב כו, יט). ועל הגזל דכתיב 'וְצָנְהָ הִפְהֵן וּפְנֹה אֶת הַבַּיִת' (ויקרא יד, לו), תנא, הוא כנס ממון שאינו שלו, יבוא הכהן ויפזר את ממונו. ועל צרת העין דכתיב 'וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת' (ויקרא יד, לה), תאנא דבי ר' ישמעאל מי שמיחד ביתו לו. כלומר שאינו מכניס לביתו אורחין ואינו מהנה לבני אדם מנכסיו.

מוציאה את התוכן הנאמר מגדר לשון הרע. **אנא כי הא דרבי יוסי סבירא לי.** רבא מבאר לאביי שבדבריו הוא הַתְּפִינָן להציע אמת מידה להערכת תכנים שאינם לשון הרע. ומהי אותה אמת מידה? **מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי.** מעולם לא קרה לי שאמרתי דבר מה אודות פלוני, ולאחר מכן בדקתי אם הדבר הזה נשמע לפלוני עצמו, או לאנשים שעלולים לספר לפלוני. היינו, רבי יוסי אמר דבר מה אודות ראובן רק כאשר היה מוכן לומר את הדבר הזה גם בנוכחות ראובן. הנכונות הפנימית לומר דבר מסוים אודות ראובן גם בנוכחותו היא המוציאה את התוכן הנאמר מגדר לשון הרע. וכמוכּוּבן, אמת המידה הזו תקפה רק ביחס לאמירות שאינן מתפרשות באופן חד משמעי כגנאי, ורק אם הדובר אינו מעוניין לדבר בגנותו של ראובן בפניו. **חברך חברא אית ליה.** ולכן אמירת דבר מה אודות ראובן בפני שלשה כמותה כאמירה הדבר בפני ראובן. והנכונות לומר דבר אודות ראובן גם בפני שלשה, כאשר ידוע שאמירת הדבר תיודע לראובן, היא זו המוציאה את התוכן הנאמר מגדר לשון הרע, וכפי פירושונו לעיל. נמצא אפוא כי הילכת 'באפי תלתא' היא מקרה פרטי מסוים של הילכת 'באפי מרה'. **כגון לאיקלע לאושפיזא.** כגון שהתארח אדם אצל פלוני, וְאַרְחֵהוּ אוֹתוֹ יִפְהוּ. למחר יוצא האורח ואומר לאנשים ה' יברך את פלוני שְׂאַרְחֵה אוֹתִי יִפְהוּ, ושומעים האנשים ובאים להתארח אצל פלוני. **ואנסין ליה.** אונסים אותו. כופים את עצמם על המארח.

אותו אצמית. הקשר בין המילה 'אצמית' ובין נגעים נתבאר לעיל ד"ה 'למצורע מוחלט'.

איני? והאמר רב עניני בר ששון למה נסמכה פרשת בגדי כהונה לפרשת קרבנות? לומר לך מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין. כתונת מכפרת על שפיכות דמים דכתיב 'וַיִּטְבְּלוּ אֶת הַכֹּהֲנִים בַּדָּם' (בראשית לו, לא). מכנסים מכפרין על גלוי עריות דכתיב 'וַיַּעֲשֶׂה לָהֶם מְכַנְסֵי כָד לְכִסּוֹת בֶּשֶׂר עֲרֹנָה' (שמות כח, מב). מצנפת מכפרת על גסות הרוח כדרבי חנינה, דאמר ר' חנינא אמר הקדוש ברוך הוא יבוא דבר שבגבוה ויכפר על מעשה גבוה. אבנט מכפר על הרהור הלב, אהיכא דאיתיה, דכתיב 'וְהָיוּ עַל לֵב אֲהָרֹן' (שמות כח, ל). חשן מכפר על הדינין דכתיב 'וַיַּעֲשֶׂה חֹשֶׁן מִשְׁפָּט' (שמות כח, טו). אפוד מכפר על עבודה זרה דכתיב 'וְאֵין אֶפֶוד וְתַרְפִּים' (הושע ג, ד). מעיל מכפר על לשון הרע, אמר הקדוש ברוך הוא יבוא דבר שבקול, ויכפר על מעשה קול. ציץ מכפר על עזי פנים, דכתיב 'וְהָיָה עַל מִצַּח אֲהָרֹן' (שמות כח, לח), וכתיב התם 'וּמִצַּח אֲשֶׁה זֹנֶה הָיָה לָךְ מֵאַנְתְּ הַכֶּלֶם' (ירמיהו ג, ג).

ולא יכרת מבית יואב. דבריו אלה של דוד נאמרו בתגובה לכך שיואב רצח את אבנר. **הואל וקח ככרים.** בפשוטו של מקרא לא נזכרת שבועה מצד גחזי לנעמן. ורש"י (ערכין טז, א) פירש שהמילה 'הואל' (מלשון 'אלה') מרמזת לשבועה. ואכן, כך דרשו חכמים במקומות נוספים, וכגון 'ויואל משה לשבת את האיש' (שמות רבה א, לג). וניתן להציע שהדרשן אינו מתכוין לומר שבפועל היתה שבועת שוא מצד גחזי, אלא שהדרשן משווה את הקלקול הפנימי שבדברי גחזי לקלקול הפנימי שבשבועת שוא. ומהו אותו קלקול? השימוש בקודש למטרות אנוכיות. גחזי השתמש במעלתו האישית רוחנית של אלישע כדי לקבל כסף, והנשבע לשקר משתמש בשם ה' כדי לקדם אינטרס אישי. **ופנו את הבית.** בכתוב עצמו יש נימוק שונה לפנינו: '...ולא יטמא כל אשר בבית'.

איני. כיצד אמר רבי שמואל בר נחמני שהעונש על לשון הרע הוא נגעים? הרי לפי רב עניני בר ששון מתכפר חטא לשון הרע על ידי אחד מבגדי הכהן, וממילא אין החטא זוקק עונש כלל. ואמנם, הקושיא הזו תמוהה. וכי יעלה על הדעת שכל החטאים המנויים בדרשת רב עניני, ובהם עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, אינם גוררים ענישה בגלל שבגדי כהן גדול מכפרים? ואין לנו אלא לומר שהקושיא הובאה רק כאמצעי ספרותי להבאת התירוץ. ולהלן (בד"ה 'הא דלא אהנו מעשיו') נדון במשמעות הפנימית של התירוץ. פירשתי שה'סתירה' בין דברי רבי שמואל בר נחמני ובין דברי רב עניני היא רק ביחס לחטא לשון הרע. בפועל, ישנם שלשה חטאים נוספים הנזכרים גם בדברי רבי שמואל בר נחמני וגם בדברי רב עניני, והם שפיכות דמים, גילוי עריות, וגסות רוח, ולכן נראה כי אף ביחס אליהם יש 'סתירה' (ההתעלמות משפיכות דמים וגילוי עריות נדונה ברש"י לערכין טז, א, ד"ה 'אהנו מעשיו', ובתורה 'הא דאהנו מעשיו' שם), ולהלן נראה כי היישוב של השמועה לסתירה מתאים בפשטות רק לחטא לשון הרע. התעלמות השמועה מה'סתירה' ביחס לחטאי שפיכות דמים, גילוי עריות וגסות הרוח, עשויה להתבאר על פי מה שפירשתי, שהקושיא הובאה רק כאמצעי ספרותי להבאת התירוץ. **מה קרבנות מכפרין, אף בגדי כהונה מכפרין.** נראה שהשוואה בין הקרבנות ובין בגדי כהונה לענין יכולת הכפרה טעונה בתוכן פנימי. בגדי הכהונה מבטאים את תפקודו של הכהן. והאמירה של רב עניני היא שהכהן בתפקודו עשוי לכפר על חטאים. זאת כיצד? הכהן הגדול, המייצג

לא קשיא, הא דאהנו מעשיו הא דלא אהנו מעשיו. או דאהנו מעשיו נגעין באין עליו, או דלא אהנו מעשיו מעיל מכפר.

איני? והאמר ר' סימון אמר ר' יהושע בן לוי שני דברין לא מצינו להם כפרה בקרבנות ומצינו להם כפרה בדבר אחר, ואלו הן: שפיכות דמים ולשון הרע. שפיכות דמים בעגלה ערופה, ולשון הרע בקטרת. דתאני ר' חנינה למדנו מקטרת שמכפרת שנאמר 'וַיִּתֶּן אֶת הַקְּטֹרֶת וַיִּכַּפֵּר עַל הָעָם' (במדבר יז, יב), ותאנא דבי ר' ישמעאל על מה קטרת מכפרת? על לשון הרע. אמר הקדוש ברוך הוא יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה בחשאי. קשיא שפיכות דמים אשפיכות דמים, קשיא לשון הרע אלשון הרע.

שפיכות דמים אשפיכות דמים לא קשיא. הא דידיע מאן קטליה הא דלא ידיע מאן קטליה. אי דידיע מאן קטליה בר קטלא הוא?! במזיד ולא אתרו ביה. לשון הרע אלשון הרע נמי לא קשיא, הא בצינעא הא בפרהסיא.

למעשה את הצדיקים באופן כללי, משפיע בנוכחותו, בתפילתו ובעשייתו, שפע של טוב וברכה, והאור הבוקע ממנו דוחה את החושך. **אהיכא דאיתיה.** על היכן שהוא נמצא, היינו, על הלב. היינו, האבנט נמצא מעט למטה מהלב. והמיקום הפיסי של האבנט על גוף הכהן די בו כדי לבסס את הקשר בין האבנט ובין הרהורי הלב. ואף שְׁדֵי בביסוס הזה מוסיפה השמועה ביסוס נוסף, אך מיד נראה שיש בו בעיה. **דכתיב 'והיה על לב אהרן.'** בתורה כתוב 'וְהָיָה עַל לֵב אֶהֱרֹן'. אך הכתוב הזה נאמר לא ביחס לאבנט, אלא ביחס לחושן (ולשון הרבים 'וְהָיָה' מתיחסת לאורים ותומים שמקומם היה בחושן). נמצא אפוא כי הביסוס הזה בעייתי, ועל כרחך יש לנו לשוב ולייסד את הקשר בין האבנט ובין הרהורי הלב על המיקום הפיסי של האבנט בגוף הכהן.

הא דאהנו מעשיו. אם הלשון הרע גרמה לקטטה וכיוצא בזה, אז ראוי האדם לעונש על הקלקול שנגרם בגללו, ונגעים באים עליו. **הא דלא אהנו מעשיו.** בגדי כהן גדול מכפרים, והאדם לא ייענש. השמועה מוצאת קשר בין 'אהנו מעשיו' ובין הופעת הנגעים. ניתן להציע לקשר הזה גם משמעות נפשית. כמו כל אדם, גם האדם שדיבר לשון הרע נתון במלחמה בין היצר הטוב ובין היצר הרע. העובדה שדיבר לשון הרע היא אכן ביטוי של יצר הרע, אך אם וכאשר ייגרם נזק בעקבות לשון הרע שדיבר אפשר שיכאב לו על כך מאוד, וזאת מצד יצר הטוב שלו. והכאב הזה של אותו אדם שדיבר לשון הרע עלול לבוא לידי ביטוי פיסי בגופו, היינו, בנגעים.

איני. בדברי רב עניני נאמר שבגדי כהן גדול מכפרים, בין היתר, על לשון הרע ועל שפיכות דמים, אך השמועה תביא עתה את דברי רבי יהושע בן לוי האומר שיש משהו אחר שמכפר על לשון הרע ועל שפיכות דמים. **יבא שבחשאי.** לא מדובר על הקטרת הניתנת מידי יום על המזבח בקודש, אלא על הקטרת הניתנת ביום הכיפורים לפני ולפנים. **ויכפר על מעשה בחשאי.** שהרי באופן טבעי לשון הרע לא נאמרת באפי תלתא.

הא דידיע מאן קטליה. כאשר ידוע מי הרוצח אז הכפרה היא בבגדי הכהן, היינו בכתונת. והשמועה תבאר זאת מיד להלן. **הא דלא ידיע מאן קטליה.** כאשר לא ידוע מי הרוצח עגלה ערופה מכפרת. **אי דידיע מאן קטליה בר קטלא הוא.** הרוצח צריך להיענש בעונש

אמר ר' יהושע בן לוי מה נשתנה מצורע שאמרה תורה 'כָּדָד יֵשֵׁב' (ויקרא יג, מו) ?
 אמר הקדוש ברוך הוא הוא הבדיל בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, לפיכך אמרה
 תורה 'כָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבוֹ' (ויקרא יג, מו). ואמר רבי יהושע בן לוי מה
 נשתנה מצורע שאמרה תורה יביא שתי צפרים לטהרתו? אמר הקדוש ברוך הוא
 הוא עושה מעשה פטיט לפיכך אמרה תורה יביא קרבן פטיט.

'שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה', מנא הני מילי?
 אמר רבי יהושע בן לוי דאמר קרא 'וַיִּדְעַתְּ כִּי שְׁלוֹם אֶהְיֶה וּפְקַדְתָּ נֶגְדָה וְלֹא תִחַטָּא'
 (איוב ה, כד). אמר רבה בר רב הונא אף על גב דאמור רבנן שלשה דברים צריך אדם
 וג', מיתבעי ליה למימרניה בניחותא כי היכי דליקבלו מיניה. אמר רב אשי אנא
 לא שמיעא לי הא דרבה בר רב הונא וקיימתה מסברא. גרסינן בגיטין בפרק ראשון
 אמר רב חסדא לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי פילגש בגבעה
 הטיל עליה בעלה אימה יתירה והפילה כמה רבבות [ד:]: מישראל. אמר רב יהודה
 אמר רב כל המיטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף בא לידי שלוש עבירות: גילוי
 עריות ושפיכות דמים וחלול שבת.

'ספיק חשכה ספיק לא חשיכה... מערבין וטומנין את החמין', אוקימנא מערבין

מוות, וכיצד אפשר לומר שהכתונת מכפרת? **במזיד ולא אתרו ביה**. ואין אפשרות להרוג
 את הרוצח, ואז הכתונת מכפרת. **הא בצניעא**. אם אמר לשון הרע בצניעה ולא אהנו מעשיו,
 קטורת מכפרת. **הא בפרהסיא**. אם אמר לשון הרע בפרהסיא ולא אהנו מעשיו, בגדי כהן
 גדול מכפרים. וביחס לעצם האבחנה בין 'צניעה' ובין 'פרהסיא' בהקשר הנדון, ניתן אולי
 להציע לאבחנה הזו משמעות פנימית. הקלקול באמירת לשון הרע בפרהסיא גדול
 מהקלקול באמירת לשון הרע בצניעא, ולכן אף התיקון הנדרש גדול יותר. המעיל, שהוא
 בגד הנראה כלפי חוץ, מייצג את הדרישה מהחוטא לעשות תשובה בפרהסיא, והדרישה
 הזו מעוגנת בכך שהחטא היה בפרהסיא. עבודת הקטורת, הנעשית לפני ולפנים, מייצגת
 את ההבנה שביחס לחטא לשון הרע שנעשה בצניעא די בעשיית תשובה בצניעא בלבד (ור'
 לעיל דף יג, ב, ד"ה 'בעוון ביטול מזוזה'). נמצא אפוא שכך היא כפרתו של המדבר לשון הרע:
 אם הוא גרם לנזק, נגעים באים עליו. ואם לא גרם לנזק, אזי אם דיבר בצניעא, הקטורת
 מכפרת, ואם דיבר בפרהסיא, מעיל מכפר. וכך היא הכפרה על שפיכות דמים במזיד כאשר
 אין אפשרות להעניש את הרוצח: אם לא נודע שם הרוצח לבית דין, עגלה ערופה מכפרת
 (ובפועל היא באה גם אם אפשר הדבר שההורגו נידון כשוגג, שהרי אין אנו יודעים כיצד נהרג אותו חלל).
 ואם נודע שמו לבית דין, כתונת מכפרת (והיא מכפרת על עצם שפיכות הדמים, ולא על הרוצח.
 ובפשטות נראה שביחס לרוצח בשוגג, הגלות מכפרת).

פטיט. מעשה דיבור. הפועל 'מפטפט' מופיע בלשון חכמים בהוראת 'דיבור'. והשם
 'פטיט' מופיע בלשון חכמים בהוראת 'פטפטן'.

פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה. בפשוטו של מקרא לא נזכר שבעלה הטיל
 עליה אימה יתירה. **וחלול שבת**. אשה שלא הדליקה את הנר לפני כניסת השבת עלולה
 להדליק את הנר לאחר כניסת השבת מפני אימת בעלה.

אבל לא עירובי תחומין. הכוונה לעירוב תחומין על ידי מאכל, שהרי עירוב תחומין ברגל

עירובי חצירות אבל לא עירובי תחומין.

אמר רבא אמרו לו שנים צא ועריב עלינו, אחד עירב עליו מבעוד יום ואחד עירב עליו בין השמשות, זה שעירב עליו מבעוד יום נאכל עירובו בין השמשות, וזה שעירב עליו בין השמשות נאכל עירובו משחשכה, ושניהן קנו עירוב. מה נפשך, אי בין השמשות יממא הוא, בתרא ליקני קמא לא ליקני. ואי בין השמשות ליליא הוא, קמא ליקני בתרא לא ליקני. בין השמשות ספיקא דרבנן הוא וספיקא דרבנן לקולא.

יכול להיעשות רק בין השמשות. ויש מקום לשאלה מדוע החמירו בעירובי תחומין (על ידי מאכל) יותר מעירובי חצרות? הרי גם בזה וגם בזה מדובר באיסור דרבנן שיש לו שורש רחוק בתורה. בתחומין איסור התורה הוא רק ב"ב מ"ל (ר"ף עירובין ה, א), ותחום אלפיים רחוק מתחום י"ב מ"ל, ובחצרות איסור התורה הוא רק ברשות הרבים, והחצר רחוקה מרשות הרבים. ואפשר שהטעם נעלם מאיתנו, וכדרך שכתב המגיד משנה בהלכות שבת ו, ט: 'ודע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים'. ואפשר אולי להציע שהטעם הוא מפני הסכנה. מי שיניח את הערוב בזמן בית השמשות יצטרך לחזור לביתו עם חשיכה. הליכת אדם בלילה מחוץ ליישוב נחשבת לסכנה, ולכן אסרו להניח את העירוב בין השמשות. ואמנם ניתן להקשות נגד הטעם הזה, שהרי מותר לערב ברגליים, וכידוע, העירוב ברגליים הוא דווקא בין השמשות, והמערב ברגליים בוודאי חוזר בחשיכה. ואולי ניתן לתרץ את הקושי הזה, וזאת על יסוד שתי ההקדמות הבאות: (א) החכמים 'הוכרחו' להתיר ערוב ברגליים, שהרי הערוב ברגליים הוא העיקר, והערוב במאכל אינו אלא 'תחליף' לערוב ברגליים. (ב) כאשר התירו החכמים את הערוב ברגליים הם ידעו שבפועל רוב עירובי התחומין צפויים להיות במאכל, שכן מי הוא זה שירצה לשוב לביתו בחשיכה בליל שבת? וכמובן, המערב במאכל יכול להניח את הערוב זמן רב לפני בין השמשות, כך שיוכל לחזור ליישוב לפני החשיכה. עתה, אם אכן הערוב ברגליים הותר רק מהשיקול העיוני, ומתוך ידיעה שרוב האנשים לא ישתמשו בו בפועל, אזי אפשר שההיתר לערב ברגליים אינו סותר את ההבנה שהצענו לעיל, ולפיה האיסור להניח עירוב בין השמשות נועד למנוע מצב בו אדם ילך בלילה מחוץ ליישוב.

אמרו לו שנים. שני משלחים אמרו לשליח אחד. **צא ועריב עלינו.** מהמילה 'צא', וכן מהמילה 'עלינו', נראה שהכוונה לעירובי תחומין. ואמנם אסור לערב עירובי תחומין בין השמשות וכפי שלמדנו זה עתה, אך נראה שבדיעבד אם עירב אזי העירוב כשר, שבין השמשות ספק הוא, וכך אנו שונים במשנת עירובין 'אמר רבי יוסי העיד ר' זכריה בן אבטולס משום חמשה זקנים שספק עירוב כשר. אחד עירב עליו. השליח הספיק לערב על אחד המשלחים לפני השקיעה, ועל המשלח השני הוא הספיק לערב רק בין השמשות. ושניהן קנו עירוב. וא"ו יתירה. מה נפשך. קושיא היא. קמא לא ליקני. שהרי נאכל עירובו לפני כניסת השבת. בתרא לא ליקני. שהרי עירבו עליו לאחר כניסת השבת. בין השמשות ספיקא דרבנן הוא. וכן ברוב עדי הנוסח בבבלי. ונראה שכך היא הפְּוּנָה [בהקשרנו, בין השמשות ספיקא דרבנן הוא, שהרי בהקשרנו מדובר על הילכות עירובין, שהם מדרבנן. וספיקא דרבנן לקולא. לדעת הרי"ף איסור תחומין מהתורה הוא רק ביציאה מחוץ ל"ב

אמר רבה מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף ואפילו מבעוד יום? גזירה שמא ירתית. פירוש, הא דתנן במה טומנין ובמה אין טומנין אין טומנין לא בגפת ולא בזבל ולא במלח ולא בסיד ולא בחול (משנה שבת ד, א), והני כוליהו דבר המוסיף הן, ואין טומנין בהן ואפילו מבעוד יום, גזרה שמא ירתית. אמר ליה אביי אי הכי בין השמשות נמי נגזור? אמר ליה סתם קדרות בין השמשות רותחות הן. ואמר רבא

מיל, והאיסור לצאת מחוץ לאלפיים אמה הוא רק מדרבנן (רי"ף לעירובין ה, א). באופן מעשי אין זה סביר שההכרעה להקל מספק ולהתיר לאדם לצאת מחוץ לתחום אלפיים אמה תגרוור בעקבותיה את יציאת אותו אדם מחוץ ל"ב מיל, ולכן אין סיבה שלא ליתן תוקף לכלל שספק דרבנן להקל.

אמר. נמשך לנאמר קודם. היינו, אמר רבא. **מפני מה אמרו.** הפועל 'אמרו' רומז למשניות בפרק ד', המלמדות שאסור להטמין בדבר המוסיף ומותר להטמין בדבר שאינו מוסיף. רבא מניח שהמשניות בפרק ד' עוסקות בהטמנה מבעוד יום. **גזרה שמא ירתית.** שמא יתחיל התבשיל לרתוח לאחר כניסת השבת. בדברי רבא לא מפורש מה הבעיה בכך שהתבשיל יתחיל לרתוח לאחר כניסת השבת. נציע כעת הסבר לבעיה העלולה להיגרם מכך (את ההסבר למדתי מפירוש הרב י" קאפח לרמב"ם הל' שבת ד, ב, עמ' צג טור ימין, בהערה בסוגריים שבתוך ציטוט המגיד משנה). זרעים המיועדים לבישול, צפוי הדבר שיהיו מעורבים בכללם. בעת העתיקה לא היו מים זורמים בברזים שבבית, וחסכו במים, ולכן נמנעו מלשטוף את הזרעים קודם הבישול, ובישלו את הזרעים עם הלכלוך. כאשר המים רתחו צף חלק מהלכלוך למעלה, וניתן היה לפתוח את מכסה הסיר ולהסיר אותו לכלוך בקלות. עתה, אם אדם יטמין תבשיל בדבר המוסיף מבעוד יום, אפשר שהתבשיל יגיע לרתיחה רק לאחר חשיכה. במצב הזה עלול להיות שלאחר הסרת הלכלוך ישוב האדם להטמין את הסיר, ונמצא מטמין בדבר המוסיף בשבת (ר' רמב"ם שבת ד, ב). לדעת רבא, עקב החשש הזה נאסר להטמין בדבר המוסיף מבעוד יום. נעיר כי רבא התיר השהיה על האש (בבלי שבת לו, ב), ולכן האיסור להטמין מבעוד יום בדבר המוסיף אינו שולל את האפשרות המעשית לשמור על חומם של תבשילי השבת. ושמא ישאל השואל, מדוע לא אסר רבא השהיה על גבי האש מחמת החשש 'שמא ירתית'? נראה שבהשהיה על האש, אם אכן ירתית התבשיל, יוכל האדם להסיר את הלכלוך (עם כף או מצקת וכיוצא בזה) מבלי להוריד את הסיר מהאש, ולכן, האפשרות שהתבשיל 'ירתית' אינה בעייתית. **אי הכי בין השמשות נמי נגזור.** שהרי החשש 'שמא ירתית' קיים לכאורה אף בהטמנה בדבר המוסיף בין השמשות. ואביי מניח כי משנת סוף פרק ב' 'וטומנין את החמין' מתירה לטמון גם בדבר המוסיף. **סתם קדרות בין השמשות ורתחות הן.** את תשובת רבא יש לקרוא כך: 'סתם קדרות > שהאדם מטמין אותן בזמן < בין השמשות, רותחות הן'. רבא מניח כי אין זה מצוי שאנשים יטמינו בין השמשות תבשיל שעדיין לא רתח, וזאת בגלל שעד הרתיחה, וגם מיד לאחר הרתיחה, התבשיל זקוק לניטור דרגת החום: חום גבוה עד הרתיחה, וחום נמוך יותר לאחר הרתיחה, וניטור החום אינו אפשרי לאחר כניסת השבת, ולא נחשדו ישראל שינמיכו את האש לאחר כניסת השבת. לאמר, התבשילים המוטמנים בדבר המוסיף בין השמשות הם אלה שכבר רתחו לפני השקיעה. אשר על כן, אדם שניגש להטמין בזמן בין השמשות

מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאינו מוסיף משחשכה? פירוש, כגון כסות ופירות וכנפי יונה לא התיירו לטמון בהן אלא מבעוד יום, אי נמי בספיק חשכה ספק לא חשיכה, כדתנן ספק חשכה ספק אין חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות, אבל מעשרין את הדמאי, ומערבין, וטומנין את החמין, מכלל שאם חשכה ודאי אין טומנין את החמין. גזרה שמא יטמין ברמץ ואתי לחתויי בגחלים.

תנו רבנן בין השמשות מן היום ומן הלילה ספיק כולו מן היום ספיק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומריו לשני ימים. ואי זהו בין השמשות? משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, בין השמשות. [טו].

תבשיל שכבר רתח לפני השקיעה ועדיין לא שלו ממנו את הלכלוך יזכור מן הסתם לשלות ממנו את הלכלוך כעת, לפני ההטמנה, ולכן ההטמנה בדבר המוסיף מותרת בין השמשות. לעומת זאת, בהטמנה מבעוד יום מצוי הדבר שאנשים יטמינו בדבר המוסיף תבשיל שעדיין לא רתח, יחשבו שהרתיחה צפויה להיות לפני השקיעה, ויסמכו על עצמם שיזכרו לשלות ממנו את הלכלוך בעת הרתיחה, לפני השקיעה. אותם אנשים עלולים לשכוח לגשת לתבשיל לפני השקיעה על מנת לשלות ממנו את הלכלוך, ואז יכנסו לשבת עם תבשיל רותח שעדיין לא שלו ממנו את הלכלוך. כעת נוכל להציע שברקע השיקול המפורש בשמועה להתיר להטמין בדבר המוסיף בזמן בין השמשות עומד שיקול נוסף. לפי רבא מותר להניח תבשיל על האש מבעוד יום. ברם, רבא לא התיר להניח תבשיל על האש בין השמשות, שכן הנחה על האש היא דרך בישול ממש. רבא ביקש להתחשב באותם אנשים ששכחו להשהות את התבשיל על האש לפני השקיעה, ולכן חתר להתיר הטמנה בדבר המוסיף בין השמשות. מפני מה אמרו. הפועל 'אמרו' מְכַוֵּן למשתמע ממשנת סוף פרק ב', וזאת בהנחה שהמשנה מתירה הטמנה אף בדבר המוסיף. כדתנן ספיק חשיכה... וטומנין. הרי"ף מבאר שהמקור לאיסור להטמין בדבר שאינו מוסיף בשבת עצמה הוא בהיסק ממשנת סוף פרק ב' וטומנין את החמין. ולכאורה יש מקום לשאלה, מדוע לא אמר הרי"ף שהמקור להילכת האיסור להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הוא בכריתא שהוא עצמו הביא בהלכותיו בדרך כג, ב, 'תנו רבנן אף על פי שאמרו אין טומנין את החמין משחשכה אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, אבל אם בא להוסיף מוסיף...'. ברם, ביחס לבריתא הזו, נתבונן בשני הנתונים הבאים: (א) הבריתא שנויה בתוספתא ובירושלמי כך: 'אף על פי שאמרו אין טומנין את החמין משחשכה, אם בא להוסיף מוסיף...'. בנוסח הזה חסרות המלים 'אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל'. (ב) לא מצינו בשום מקום אחר במקורות התנאים, ואף לא בכריתות המובאות בתלמודים, את המונח 'מוסיף הבל'. לאור שני הנתונים האלה אפשר להציע שהרי"ף ידע כי בבריתא הזו המלים 'אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל' אינן מגוף הבריתא אלא תוספת פירוש להלכה השנויה בה, ולכן לא הציע את הבריתא הזו כמקור להילכת האיסור להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף. שמא יטמין ברמץ. הרמץ נחשב לדבר שאינו מוסיף מכיון שחומו דועך והולך. ובסתם רמץ אפשר שיהיו גחלים.

וכל זמן שפני מזרח מאדימים. לאחר השקיעה מצויה השמש מתחת לקו האופק במערב,

הכסיף העליון והשוה לתחתון, לילה, דברי ר' יהודה. ר' נחמיה אומר כדי שילך אדם משתשקע החמה חצי מיל. ור' יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו. הא גופא קשיא. אמרת 'אי זהו בין השמשות משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימים', הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון לילה. והדר תאני 'הכסיף העליון והשוה לתחתון ליליא', הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות. אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל כרוך ותאני. איזהו בין השמשות? משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות. הכסיף העליון והשוה לתחתון, ליליא. רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הכי הא קתאני: משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין, יום. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, בין השמשות. הכסיף העליון והשוה לתחתון, לילה. אמר רבה בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת והלכה כר' יוסי לענין תרומה, דלא אכלי כהני תרומה עד דשלים בין השמשות דר' יוסי. הא דפסק ר' יוחנן הלכה כר' יהודה, לא ידעינן אליבא דמאן, אי אליבא דרבה ואי אליבא דרב יוסף. וכיון דלא איברר לן כמאן מינייהו פסק עבדינן לחומרא, דספיקא דאיסורא הוא, וספיקא דאיסורא לחומרא. ועוד, דסוגיא בכוליה תלמודא כל היכא דאיפליגו רבה ורב יוסף הלכתא כרבה בר משדה קנין ומחצה. הולכך משתשקע החמה איקדש ליה יומא ואסור בעשיית מלאכה.

קרני האור היוצאות ממנה מְכַוְּנוֹת למזרח השמיים, מעל קו האופק, ואם יש עננים קלים במזרח אזי השמש 'צובעת' אותן באדום. ואף אביי פירש את המילה 'מזרח' כפשוטה, ר' בבלי שבת דף לה, א. והתקשיתי בדברי רש"י שם ד"ה 'פנים המאדימים את המזרח', שפירושו מוסב על דברי רבא, אבל תוכן פירושו מתאים לדברי אביי. והריטב"א שם הציע שהביטוי 'פני מזרח' פירוש 'מערב', ופירושו זה אינו הולם את פשוטה של הבריתא. והדבר ידוע שבארץ שנער אין הרבה עננים, ולכן אפשר שמעטים יחסית הימים בשנה שבהם השמש מאדימה את המזרח לאחר השקיעה. על רקע זה ניתן לשער שרבא חשב כי אין זה סביר שהבריתא תתן סימן שאינו מתקיים ברוב ימות השנה, ולכן פירש את הבריתא שלא כפשוטה. **הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון.** 'הכסיף' פירושו נהיה אפור, שהוא צבע כהה יחסית, ו'לא הכסיף' פירושו נשאר בהיר, בצבע קרוב לתכלת או כחול. 'התחתון' הוא חלק השמיים מעל אופק המזרח, וה'עליון' הוא מרכז כיפת השמיים. ככל שגלגל השמש ממשיך לשקוע 'עמוק יותר' מעבר לקו האופק במערב קרני האור היוצאות מהשמש פונות יותר ויותר לכיוון מרכז כיפת השמיים ולא כלפי אופק המזרח, ולכן אופק המזרח מאבד את צבעו האדום והופך להיות אפור, אך מרכז כיפת השמיים עדיין מואר מהשמש, ולכן צבעו אינו אפור. זה המצב המתואר במלים 'הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון'. **הכסיף העליון והשוה לתחתון.** המילה 'השווה' קשה לפירוש, שהרי כל עוד אין חושך מוחלט, הצבע של מרכז כיפת השמיים אמור להיות בהיר יותר מהצבע של אופק המזרח. ונוכל להציע שני פירושים למשפט הזה: (א) כאשר הצבע האפור של מרכז כיפת השמיים דומה לצבע האפור שהיה באופק המזרח מיד לאחר השקיעה. (ב) כאשר גם במרכז כיפת השמיים וגם במזרח יש צבע המוגדר כאפור, למרות שיש הבדל בין גוון

אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום, שנים בין השמשות, שלשה לילה. אמר רבי יוסי בר ר' אבון לא כוכבים גדולים שנראין ביום, ולא כוכבים קטנים שאינן נראין אלא בלילה, אלא בינונין. אמר להו רבא לשמאעיה אתו דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדאכא שמשא אריש דיקלי אדליקו שרגא. ביום המעונן, במתא חזו תרנגולי, בדיברא חזו עורבי.

תנו רבנן שש תקיעות תוקעין בערב שבת. תקיעה ראשונה לבטל מלאכה שבשדות, שניה לבטל עיר וחניותיה, שלישית להדליק נר דברי ר' נתן. ר' יהודה הנשיא אומר שלישית לחלוץ תפילין, ושוהה כדי לצלות דג קטן או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת. [טו:]

האפור במזרח ובין גוון האפור במרכז. **חצי מיל**. אלף צעדים. **ואי אפשר לעמוד עליו**. הכוונה שאדם לא יכול לעמוד עליו. ברם, בין השמשות דרבי יוסי תופס מקום בזמן, ר' להלן ד"ה 'עד דשלים...'. **עד דשלים בין השמשות דר' יוסי**. מהמילה 'שלים' משתמע שבין השמשות של רבי יוסי תופס מקום בזמן. ברם, מכיון שביחס לבין השמשות דרבי יוסי נאמר שאי אפשר לעמוד עליו, אזי לא נראה שיש למשפט 'דלא אכלי כהנים בתרומה עד דשלים...'. משמעות מעשית. ונראה שרבי יוחנן נִתְפַּן לבטא רק את האמירה העקרונית שבין השמשות של רבי יוסי תופס מקום בזמן. **דספיקא דאיסורא הוא...** **לחומרא**. נראה שבמילה 'איסורא' מתכוין הרי"ף לאיסור 'לא תעשה כל מלאכה', היינו, למלאכות האסורות בשבת מדין תורה, וכפי המשתמע בכיורו מדבריו בהמשך 'הולכך משתשקע החמה איקדש ליה יומא ואסור בעשיית מלאכה'. ובנושא פסיקת הרי"ף בספק של איסור דרבנן ר' בפירושונו לעיל ה, ב, 'שמש קבוע פליגי והלכה ואין מורין כן'. **שדה קנין ומחצה**. שלש מחלוקות בין רבה ורב יוסף בהן ההלכה כרב יוסף, וכולן מופיעות בתלמוד במסכת בבא בתרא: בדף יב, ב, בדף קיד, ב, ובדף קמג, א.

כוכב אחד יום. בפועל לא ניתן לראות כוכבים לפני שקיעת השמש. נמצא אפוא כי שמואל עקבי לשיטתו כפי שנמסרה על ידי רב יוסף, שלאחר שקיעת גוף השמש עדיין יום הוא. ומשיטת שמואל נלמד שכוכב אחד אמור להיראות עוד לפני שהכסיף התחתון, ושלשה כוכבים אמורים להיראות רק לאחר שהכסיף העליון והשווה לתחתון. **אתו**. אתם. כנראה היה השמש מפשוטי העם, שלא ידעו הלכה. **אריש דיקלי**. בראשי הדקלים. הזמן הזה מוקדם לשקיעה. אפשר שרבא הקדים את הזמן מצד ההלכה של הוספה מקודש לחול, ואפשר שהקדים את הזמן מצד הרחקה גרידא. **במתא**. בעיר. **תרנגולי**. פעולות מסוימות שהתרגולים עושים לקראת הלילה. **בדיברא**. בשדה. **עורבי**. עורבים. והכוונה לפעולות מסוימות שהם עושים לקראת הלילה.

לבעלי עיר וחניותיה. בעלי עיר וחניותיה. יש שתי אפשרויות לפרש את הביטוי 'בעלי עיר': (א) תושבי העיר. ואז המילה 'חניותיה' מתפרשת בהוראה מטונימית, לבעלי החנויות. (ב) בעלי מקומות ציבוריים בעיר, וכגון בעל בית המרחץ. **או כדי להדביק פת בתנור**. ושיעור זמן שהיה כולל אף את הוצאת הפת מהתנור.

מתני' כירה שהסיקוה בקש או בגבכה, נותנין עליה תבשיל. בגפת או בעצים, לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר. בית שמאי אומרים חמין אבל לא תבשיל, ובית הלל אומרים חמין ותבשיל. ובית שמאי אומרים נוטלין אבל לא מחזירין, ובית הלל אומרים אף מחזירין.

גמ' איבעיא להו, האי 'לא יתן' לא יחזיר הוא, אבל לשהות [10]. משהין אף על פי שאינו גרוף ואינו קטום, ומתניתין חנניא היא, דתניא חנניה אומר כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר לשהותו על גבי כירה בשבת? או דלמא האי 'לא יתן' לא ישהה הוא, דאפילו לשהות נמי, אי גרוף וקטום אין, ואי לא.

נותנין עליה תבשיל. המונח 'תבשיל' מופיע בלשון חז"ל גם בהוראת תבשיל המבושל כל צרכו (משנה מעשר שני ה, ו) וגם בהוראת תבשיל שאינו מבושל כל צרכו (תוספתא דמאי ד, לא). המשנה לא התנתה תנאי על מצב התבשיל, ולכן נראה שהיא מדברת על כל תבשיל. אך להלן נראה שלדעת הרי"ף מדברת המשנה אך ורק על תבשיל שהאש משביחה אותו, היינו, או תבשיל שאינו מבושל כל צרכו, או תבשיל המבושל כל צרכו אבל בהמשך שהותו על האש הוא 'מצטמק ויפה לו'. לדעת הרי"ף המשנה לא דיברה כלל על תבשיל שהאש אינה משביחה אותו, וקל וחומר שלא דיברה על תבשיל שהאש פוגעת באיכותו, והוא זה המכונה 'מצטמק ורע לו', ולדעת הרי"ף מותר להשהות את התבשילים האלה על האש, ולא רק בכירה אלא אף בתנור (לדיון בשאלה מהו המקור של הרי"ף להיתר להשהות על האש דבר שהאש אינה משביחה אותו ר' להלן טז, ב, ד"ה 'ודוקא דבר שהוא מצטמק ורע לו'. ולהלן יז, ב, ד"ה 'ואף רבי הושעיה סבר' הראינו אפשרות לקיומה של דעה השוללת את ההיתר הזה). ולפי פשוטה של המשנה (וכן לפי פירוש הרי"ף, וכפי שנראה להלן), המשפט 'נותנים', וכן המשפט 'לא יתן', עוסקים בנתניה מבעוד יום, שהרי שנינו **עד שיגרוף או עד שיתן את האפר**. עד שהאדם יוציא את הגחלים מהכירה או עד שיכבה את האש על ידי נתינת אפר עליה. הפעולות האלה מותרות רק מבעוד יום, ואילו היתה המשנה מתכוונת לנתניה בשבת עצמה, היה מצופה שניסוח התנאי יהיה 'לא יתן אלא אם גרף או נתן את האפר [מבעוד יום]'. כירה שהסיקוה בקש, או שהסיקוה בגפת וגרפיה, היא למעשה 'כירה שאין בה אש', וכך נכנה אותה בפירושונו להלן. **בית שמאי אומרים חמין אבל לא תבשיל**. בית שמאי חולקים על הרישא שֶהְתִּיךָ להשהות על כירה שאין בה אש כל תבשיל. **בית שמאי אומרים נוטלין**. בשבת עצמה כלי המונח על הכירה. ההיתר בכך נראה פשוט, ואפשר שהמשפט 'נוטלין' נשנה אגב המשפט הבא **אבל לא מחזירין**. כלי לכירה, גם אם אין בה אש, וגם אם הכלי היה מונח על גבי הכירה מערב שבת. **ובית הלל אומרים אף מחזירין**. לכירה שאין בה אש כלי שהיה מונח עליה מערב שבת וניטל ממנה בשבת עצמה.

האי 'לא יתן' לא יחזיר... אבל לשהות. לפי הפירוש הזה למשנה, המשפט 'נותנים', וכן המשפט 'לא יתן', מלמדים היתר להחזיר לכירה שאין בה אש תבשיל שהיה מונח עליה מבעוד יום ונלקח ממנה במהלך השבת. (וכאמור בפירושונו לעיל, ד"ה 'עד שיגרוף', הפירוש הזה אינו מתאים לנוסח המשנה). ולפי הפירוש הזה נפתח הפתח להתיר הַשְׁקֵיט תבשיל על כירה שיש בה אש, שהרי המשנה התירה פעולה מסוימת הנעשית ביחס לכירה בשבת עצמה, ולא דיברה כלל על שום פעולה הנעשית ביחס לכירה לפני השבת. בהיתר הַשְׁקֵיט תבשיל

ושקלינן וטרינן ומסקינן ד'לא יתן' לא ישהה הוא, דאפילו להשהות, אי גרוף וקטום אין, ואי לא, וכל שכן להחזיר.

ומנא לן דהכין הוא מסקנא?

דהא בתר דשקלינן וטרינן איבעיא להו מהו לסמוך לה? תוכה וגבה הוא דאסר אבל לסמוך שפיר דאמי, או דילמא לא שנא? ומדאמרינן תוכה וגבה הוא דאסיר, שמעינן דאסור לשהות על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה.

על האש יש שתי רמות. ברמה היותר נמוכה ההיתר הוא רק ביחס לתבשיל שהאש אינה משביחה אותו (ואז היתרון בהשהייתו על האש הוא מצד השמירה המירבית על חומו), וברמה היותר גבוהה ההיתר הוא אף ביחס לתבשיל שהאש משביחה אותו. והשמועה מבארת כעת לאיזה רמה של חידוש היא מתכוונת. ומתניתין חנניא היא. כאן אומרת השמועה שכוונתה לחידוש ברמה היותר גבוהה. כל שהוא כמאכל בן דרוסאי. בן דרוסאי הוא שם אדם שהיה נוהג לאכול גם מאכלים שבישולם לא הסתיים. האי 'לא יתן' לא ישהה. זוהי האפשרות המתאימה לנוסח המשנה 'עד שיגרוף'.

ושקלינן וטרינן. התרגום המילולי הוא 'ולקחנו וְנִתְנֵנוּ', והביטוי 'שקלא וטריא' פירושו 'משא ומתן' ('משא', מלשון 'לקיחה', כמו 'לא תמור אָחָד מִהֶם נְשֹׂאֵתִי', במדבר טז, טו). השלב של 'שקלא וטריא' הוא הדיון הנוגע ישירות להבנת המשפטים 'נותנים' ו'לא יתן' במשנה, והוא הדיון בשאלה האם 'לשהות תנן' או 'להחזיר תנן'. הדיון הזה כולל אך ורק את שלש הנסיונות בתלמוד להכריע את השאלה הזו. ומסקינן. המסקנה הזו אינה כתובה במפורש בתלמוד, ולכן הכרח לפרש שבאמרו 'מסקינן' הַתְּפִינָן הרי"ף למסקנה משתמעת. ומהיכן בדיוק משתמעת המסקנה הזו? להלן, בדרך טז, ב, כתב הרי"ף 'ומדחאזינן למסקנא דגמארא וסוגיא דשמעתה...'. ומדבריו אלה נדע שהמסקנה הזו משתמעת משני מקומות בתלמוד: מה'גמרא', ומההלך השמועה'. מדברי הרי"ף עצמו (ר' מיד להלן ד"ה 'בתר דשקלינן...') מתברר כי במונח 'גמרא' בהקשרנו הוא מְתַפְּנֵן לאותה 'שקלא וטריא' הנוגעת ישירות להבנת המשפטים 'נותנים' ו'לא יתן' במשנה, וממילא מתברר כי 'מהלך השמועה' הוא כל הנאמר בתלמוד לאחר אותה 'שקלא וטריא'. ואכן, להלן כתב הרי"ף 'בתר דשקלינן וטרינן איבעיא להו מהו לסמוך', ומהמילה 'בתר' משתמע כי השלב של 'שקלינן וטרינן' כולל את כל הנאמר עד 'איבעיא להו מהו לסמוך...'. ולא עד בכלל (והוא הדיון בשאלה האם 'לשהות תנן' או 'להחזיר תנן'), ומשם ואילך מתחיל השלב של 'מהלך השמועה'. בדבריו להלן יסביר הרי"ף בפירוט כיצד הסיק משלב 'מהלך השמועה' ש'לשהות תנן', אך אין בדבריו הסבר כיצד הסיק את המסקנה הזו מהשלב של השקלא וטריא. נראה אפוא כי לדעתו המסקנה הזו עולה מה'שקלא וטריא' באופן ברור שאינו טעון הסבר נוסף. ואכן, המעיין בתלמוד יראה שהנסיונות השני והשלישי להכריע את האיבעיא אכן זוכים לדחיה סבירה, אך הנסיון הראשון, התומך בפירוש 'לשהות תנן', נדחה בטענת 'חיסורי מחסרא'. נראה כי הרי"ף חשב שהדחיה הזו אינה בעלת תוקף משמעותי, ולכן נותרה הראיה עצמה כבעלת תוקף, והיא 'מסקנא דגמרא'.

ומנא לן דהכין הוא מסקנא. הרי"ף לא מסתפק בְּהַעֲרָכָה וּבְשִׁקוּל דעת שלו את העולה מהדיון בשלב של 'שקלינן וטרינן', והוא מחפש מקור בהמשך 'מהלך השמועה' ממנו

ועוד, הא אסקינן לבעיין ואמרינן מאי הוי עלה? תא שמע כירה שהסיקוה בגפת או בעצים סומכין לה, ואין משהין עליה אלא אם כן גרופה וקטומה, וגחלים שעממו או שנתנו עליהן נעורת של פשתן דקה הרי היא כקטומה. דאלמא הכין היא הילכתא. ור' הושעיא נמי הכין סבירא ליה, ורבה בר חנה אמר ר' יוחנן נמי הכי סבירא ליה.

ועוד, הא אמרינן לקמאן בענין תנור שהסיקוהו בקש או בגבבא סבר רב יוסף למימר 'תוכו' תוכו ממש, 'על גבו' על גביו ממש, אבל לסמוך שפיר דאמי. אותביה אביי 'כופח שהסיקוהו בקש או בגבבא הרי היא ככירים, בגפת או בעצים הרי היא כתנור', דאסור, דאי ככירה שרי. במאי עסקינן? אילמא על גבה, ובמאי? אילמא בשאינה גרופה ואינה קטומה, אלא כירה כי אינה גרופה וקטומה על גבה מי שרי? ! דאלמא הכין היא הלכתא, דכירה כי ליתה גרופה וקטומה על גבה אסור.

משתמע שכך המסקנה.

מהו לסמוך לה. השמועה מביאה בריתא לפשוט את השאלה 'מהו לסמוך לה', ומתוך הבריתא ניתן לדעת שני נתונים אודות התוכן המדויק של השאלה. (א) השאלה היא ביחס לסמיכה מבעוד יום, שהרי באותה בריתא מפורש שהיא עוסקת בהשהיה, שהיא פעולה שניתן לעשותה רק מבעוד יום. (ב) השאלה היא ביחס לסמיכה לכירה שיש בה אש, שהרי באותה בריתא מפורש שהיא עוסקת בסמיכה לכירה שיש בה אש. **תוכה וגבה הוא דאסיר.** כאן 'הסגירה' השמועה את עמדתה החולקת על חנניה.

אסקינן לבעיין. הכוונה היא לבעיה האם מותר לסמוך לכירה שיש בה אש. ואין משהין עליה אלא אם כן גרופה וקטומה. המשפט הזה 'מסגיר' את העמדה החולקת על חנניה, ומכאן דברי הרי"ף **דאלמא הכין היא הלכתא.** היינו, שהפירוש 'לשהות תנן' הוא המקובל להלכה. ורבי אושעיא... ורבה בר חנה אמר רבי יוחנן. ר' בתלמוד לז, א-ב.

אבל לסמוך. מבעוד יום שפיר דאמי. מותר. בשמועה בתלמוד מובא 'דיוק' של רב יוסף ממשנת תנור, ופירכא של אביי על הדיוק הזה. הרי"ף מראה שבתוך מכלול דברי אביי מצויה במפורש אף ההבנה שבמשנת כירה 'לשהות תנן'. עקרונית יכול היה הרי"ף להסתפק בהבאת אותה הבנה בדברי אביי המתיחסת למשנת כירה, אך הרי"ף לא הסתפק בכך, והביא גם את ה'דיוק' של רב יוסף ממשנת תנור, וגם חלק רחב יותר ממכלול דברי אביי. נפנה אפוא כעת, בעקבות הרי"ף, לפירוש ה'דיוק' של רב יוסף. המשנה אומרת כך: 'תנור שהסיקוהו בקש ובגבבא לא יתן בין מתוכו בין מעל גביו. כופח שהסיקוהו בקש ובגבבא הרי זה ככירים, בגפת ובעצים הרי הוא כתנור'. במשנה הזו אין התייחסות מפורשת לתנור שהסיקוהו בגפת ובעצים, אך הדבר פשוט שיש לקרוא את המשנה כך: תנור שהסיקוהו [אפילו] בקש ובגבבא לא יתן...', וממילא ברור שאם הסיקוהו בגפת ובעצים לא יתן עליו כלום. רב יוסף התבונן במשפט במשנה: 'תנור שהסיקוהו בקש לא יתן בין מתוכו בין מעל גביו', והסיק מכך, על דרך ה'דיוק', שמותר לסמוך לתנור שהסיקוהו בקש. ואך זאת נעיר, כי מהדיוק הזה אי אפשר ללמוד שמותר לסמוך לתנור שהסיקוהו בגפת, שהרי תנור כזה לא נזכר במשנה במפורש. בשלב הזה מביא הרי"ף התייחסות מצד אביי להלכה המובאת ב'משנת תנור', ולפיה כופח שהסיקוהו בגפת נדון

והא דאמר רב [טז:] ששת אמר ר' יוחנן דמתניתין להחזיר תנן, אבל לשהות משהין ואף על פי שאינו גרוף ואינו קטום, לית הילכתא כוותיה. ואף על גב דסייעיה רבא ואמר תרויהו תניניה, ההוא סיועא לאו דוקא הוא, ולא גמרינן מניה, דעל מסקאנא דגמרא סמכינן. ומדחאזינן למסקנא דגמארא וסוגיא דשמעתה דאסור לשהות על גבי כירה שאינה גרופה ואינה קטומה, ממילא שמעינן דמימרא דרב ששת וסייעתא דרבא וכל מאי דדאמי להו דחיות אינון.

הילכך, כירה שאינה גרופה וקטומה אסור לשהות עליה חמין שלא הוחמו כל צרכן ותבשיל שלא בשל כל צורכו. אבל תבשיל שבשל כל צורכו וחמין שהוחמו כל צורכן משהין אף על פי שאינה גרופה וקטומה. ודוקא דבר שהוא מצטמק ורע לו כגון לפְּדָא ודיסא ותמרי וכיוצא בהן. אבל דבר שהוא מצטמק ויפה לו כגון כרוב ופולין ובשר טרוף, אסור. וכירה שהיא גרופה וקטומה משהין עליה כל דבר, בין בשל כל צורכו בין לא בשל כל צורכו, וכל שכן מצטמק ויפה לו, דעיקרא דגזירתא דילמא אתי לחתויי בגחלים, וכיון שהיא גרופה וקטומה לא אתי לחתויי בגחלים, וכך הילכתא.

כתנור. אביי הבין שההלכה הזו מניחה למעשה הלכה אחרת, והיא, שקיימת פעולה מסוימת שאסור לעשותה בתנור שהסיקוהו בגפת ומותר לעשותה בכירה שהסיקה בגפת (שהרי אם כירה שהסיקה בגפת שווה בהלכותיה לתנור שהסיקהו בגפת, אזי שוב לא היה טעם לשנות ב'משנת תנור' שכופה שהסיקהו בגפת נדון כתנור). ומהי אותה פעולה? אביי שולל את האפשרות שזוהי פעולת ההשהיה, מכיון שההשהיה אסורה לא רק בתנור אלא אף בכירה שהסיקה בגפת. בשלילה הזו מפורשת בדברי אביי ההבנה שבמשנת כירה 'לשהות תנן', ומכאן ראיית הרי"ף לשיטתו. וכמובן, זוהי ראייה רק משיטת אביי עצמו.

ומדחאזינן למסקנא דגמארא. זו המסקנה העולה מהנסיגות בתלמוד להכריע את השאלה אם 'לשהות תנן' או 'להחזיר תנן' (לעיל סד"ה 'בתר דשקלינן'). **וסוגיא דשמעתה.** מהלך השמועה. היינו, העובדה שמצאנו שלשה מקורות המובאים לאחר שהסתיים הדיון בשאלה אם 'לשהות תנן' או 'להחזיר תנן', ואותם מקורות הניחו כדבר המובן מאליו ש'לשהות תנן'. ואמנם, ב'סוגיא דשמעתתא' יש לא רק מקורות האוסרים להשהות תבשיל בכירה שיש בה אש, כדעת הרי"ף (ויש אף מקורות נוספים, מעבר לשלש אלה שהביא הרי"ף), אלא אף מקורות המתירים זאת, בניגוד לדעת הרי"ף. ואפשר שהרי"ף בחר להכריע שאסור להשהות תבשיל על כירה שיש בה אש מכיון שההבנה הזו מתאימה לפשוטה של המשנה (לעיל סד"ה 'ומסקינן').

הילכך כירה שאינה גרופה וקטומה. כאן מתחיל הרי"ף לפרט את ההלכה למעשה בנושא השהיית תבשיל על כירה ותנור. **וחמין שהוחמו כל צורכן.** בכל דברי הרי"ף בנושא השהיית תבשיל על כירה ותנור לא מצאנו שהוא הביא מקור מפורש התומך בהיתר להשהות חמין על האש. ור' להלן ד"ה 'ודוקא דבר שהוא מצטמק ורע לו...'. **ודוקא דבר שהוא מצטמק ורע לו כגון לפְּדָא ודיסא ותמרי.** בהזכירו את הלפדא, הדיסא והתמרים, רומז הרי"ף לדברי רב נחמן המובאים בתלמוד לז, ב, המתיר להשהות על האש תבשיל המצטמק ורע לו. וכאן נעיר שתי הערות: (א) בפשטות נראה שבדברי רב נחמן אין היתר

ואי שכח ושהה על גבי כירה שאינה גרופה ואינה קטומה מידי דלא בשיל כל צרכיה, אסיר, וכל שכן אם עבר ושהה במזיד, דאמר רב שמואל בר יהודה אמר ר' אבה אמר רב הונא אמר רב בתחלה היו אומרינן: המבשל בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל, והוא הדין לשוכח. משרבו משהין במזיד ואומרינן שכחין אנחנו, חזרו וקנסו אף על השוכח.

והיכא דעבר ושהה מידי דבשיל כל צרכיה ומצטמק ויפה לו, הא מילתא איבעיא לן בגמרא [ז:] ולא איפשיטא, ולקולא עבדינן, ולא אסרינן לההוא דמצטמק ויפה לו, דספיקא דרבנן הוא ולקולא.

גרסינן בפ' מרובה: תניא המבשל בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל דברי ר'

להשהות חמין, שהרי המשך בישולם אינו מזיק להם. (ב) רב נחמן עצמו אינו מבסס את דבריו על מקורות פנאיים. נמצא אפוא שרב נחמן חידש במפורש את היתר ההשהיה על האש למצטמק ורע לו, והרי"ף הרחיב את ההיתר במפורש אף לדבר שהמשך בישולו אינו משיחו. ונוכל להציע שתי אפשרויות ביחס לשאלה על מה מיוסדים ההיתרים של רב נחמן ושל הרי"ף. (א) העיקרון המובא בדברי בעל המאור בשמועתנו בנושא הטמנה בגחלים 'ויש אומרים כי תקנת רבותינו היא לענג את השבת...'. (ב) בדור הראשון או השני של האמוראים התחדשה ההלכה שחובה לרחוץ את הנימול במים חמים, ואפילו אם התחממו בשבת (להלן נג, א, ד"ה 'בין בחמין שהוחמו בשבת... מפני שסכנה היא לר'). וכדי למנוע את הצורך לחמם מים עבור הנימול בשבת התירו באופן גורף להשהות מים על כירה שיש בה אש. וכירה שהיא גרופה וקטומה משהין עליה כל דבר. כמפורש במשנה. **דילמא אתי לחתויי גחלים**. החשש הזה לא נזכר בתלמוד בפרק ג, אלא רק בפרק א. ומדברי הרי"ף להלן (יז, ב, ר' בפירושו ד"ה 'מידי דהוה אכירה') עולה שההיתר להשהות על האש תבשיל שהאש אינה משיחיה אותו תקף לא רק בכירה אלא אף בתנור.

משרבו משהין במזיד ואומרינן שכחין אנחנו. למשל, מארח שרצה להגיש אוכל חם לאורחים ולשם כך השהה במזיד, ולאורחים אמר שהשהה בשוגג. **חזרו וקנסו אף על השוכח**. ונמצא כעת שהמשהה בשוגג, העובר על איסור דרבנן, חמור מהמבשל בשוגג. המשהה בשוגג 'קיבל' את החומרה של המשהה במזיד, מכיוון שנחשדו ישראל להשהות במזיד. אבל המבשל בשוגג לא קיבל את החומרה של המבשל במזיד, שלא נחשדו ישראל לבשל במזיד.

המבשל בשבת... דברי רבי מאיר. דבריו אלה של רבי מאיר נשנו כסתם משנה בתרומות ב, ג. **בשוגג יאכל**. בשבת עצמה. כך משתמע מהעובדה שרבי יהודה, המחמיר מרבי מאיר, מתיר בשוגג רק למוצאי שבת. **יאכל**. נראה שהפועל 'יאכל' הוא בבנין קל, ורבי מאיר אוסר את התבשיל רק למבשל עצמו. ושני שיקולים לכך: (א) במשפט הקודם נזכר במפורש רק המבשל, ולא התבשיל. (ב) אילו התפונן רבי מאיר לבנין נפעל היה עליו לפרש 'לא יאכל התבשיל'. וכך פירש רש"י בכתובות לד, א, וכך משתמע מפירושו רש"י בגטין נג, ב. ברם, אין לנו ראייה ברורה השוללת את האפשרות שפועל 'יאכל' בדברי רבי מאיר בא בבנין נפעל. ור' להלן סד"ה 'בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחריים'. **במזיד לא יאכל**. נראה שרבי מאיר אוסר את האכילה רק בשבת עצמה, שאם היה אוסר אף לאחר השבת

מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת, במזיד לא יאכל עולמית. ר' יוחנן הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים. מאי טעמא דר' יוחנן הסנדלר? כדדרש ר' חייא אפיתחא דבי נשיאה 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשֶּׁבֶת כִּי קָדֵשׁ הוּא לְכֶם' (שמות לא, יד), מה קדש אסור באכילה אף מעשה שבת אסורין באכילה. אי מה קדש אסור בהנאה אף מעשה שבת אסורין בהנאה? תלמוד לומר 'לְכֶם', שלכם תהא. יכול אפילו בשוגג? תלמוד לומר 'מִתְּלֵיָהּ מוֹת יוֹמָת' (שמות לא, יד), במזיד אמרתי לך ולא בשוגג. פליגי בה רב אחא ורבינא. חד אמר מעשה שבת דאורייתא וחד אמר מעשה שבת דרבנן. מאן דאמר מעשה שבת דאורייתא, כדאמרין. ומאן דאמר דרבנן, דאמר קרא 'פִּי קָדֵשׁ הוּא' (שמות לא, יד), היא קדש ואין מעשה קדש. וקיימא לן דבכל התורה כולה רב אחא ורבינא הלכה כדברי המקל. ושמעינן מינה דליתה דר' יוחנן הסנדלר, הילכך הילכתא כרבי יהודה דאמר המבשל בשבת בשוגג יאכל למוצאי שבת בין לו בין לאחרים, במזיד יאכל למוצאי שבת לאחרים, אבל לו לא יאכל עולמית. גרסינן בשחיטת חולין בפרקא קמא: אמר רב דימי מנהרדעא הילכתא השוחט לחולה בשבת, מותר לבריא באומצא. מאי טעמא? כיון דאי איפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כי קא שחיט אדעתא דחולה קא שחיט. המבשל לחולה בשבת אסור [יז]: לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו.

'ובית הלל אומרים אף מחזירין', אמר רב ששת לדברי האומר 'מחזירין', מחזירין ואפילו בשבת. ואף רבי הושעיה סבר 'מחזירין' ואפילו בשבת, דאמר ר' הושעיה

היה עליו לפרש זאת, בדומה לכך שרבי יהודה פירש 'לא יאכל עולמית'. **במזיד לא יאכל עולמית.** אם הפועל 'יאכל' בדברי רבי מאיר בא בבנין קל, אזי כך אף בדברי רבי יהודה. ואם הפועל 'יאכל' בדברי רבי מאיר בא בבנין נפעל, אזי כך אף בדברי רבי יהודה. **בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים.** איזכור ה'אחרים' בלשון רבים מכריחנו לפרש שהפועל 'יאכל' במשפט 'יאכל למוצאי שבת לאחרים' הוא בבנין נפעל. ואם אכן הפועל 'יאכל' בדברי רבי מאיר הוא בבנין קל, אזי נמצא שהפועל 'יאכל' משנה את הוראתו במהלך הבריתא ללא סימן ברור לשינוי הזה, ויש בכך משום קושי. **מאי טעמא דרבי יוחנן הסנדלר.** מתוך התשובה אנו למדים שהשאלה היא רק ביחס למאכל שנתבשל במזיד. הלכך הרי"ף לא נמקם במפורש מדוע העדיף לפסוק כרבי יהודה, ובפרט שמשנת תרומות ב, ג, כרבי מאיר.

באומצא. בשר חי.

לדברי האומר מחזירין. לדברי האומר שהמשפט במשנה 'נותנין עליה תבשיל' פירושו 'מחזירין עליה תבשיל'. ואחד האומרים כך הוא רב ששת עצמו (ר' בתלמוד דף לו, ב). ואמנם, הרי"ף דחה את הדעה המפרשת ש'להחזיר תנן', ולכאורה יש מקום לשאול מדוע הביא את דבריו אלה של רב ששת להלכה. אנו נתיחס לשאלה הזו להלן, בד"ה 'ואף רבי הושעיא'. **מחזירין ואפילו בשבת.** רב ששת רצה לשלול דעה אפשרית שתאמר ש'החזירה לכירה שאין בה אש מותרת רק מבעוד יום. דעה כזו יכולה היתה לצמוח בשיטת האומרים

פעם אחת היינו עומדין לעילא מרבי חייה והעלינו לו קומקום של חמין מדיוטה התחתונה לדיוטה העליונה ומזגנו לו את הכוס והחזרנוהו למקומו, ולא אמר לנו דבר.

אמר רבי זריקא אמר ר' אמי אמר רבי תדאי לא שאנו אלא שעודן בידו, אבל הניחן על גבי קרקע, אסור. אמר ר' חזקיה משמיה דאביי הא דאמרת עודן בידו מותר, לא אמרן אלא שדעתו להחזיר, אבל אין דעתו להחזיר אסור. מיכלל דעל גבי קרקע אף על פי שדעתו להחזיר אסור. באעי ר' ירמיה תלאן במקל מהו? הניחן על גבי מטה מהו? באעי רב אשי פינג ממיחם למיחם מהו? תיקו.

מתני' תנור שהסיקוהו בקש או בגבכה לא יתן בין מתוכו בין מעל גביו. כופח שהסיקוהו בקש או בגבכה הרי הוא ככירים, בגפת או בעצים הרי הוא כתנור. **גמ'** תנו רבנן תנור שהסיקוהו בקש או בגבכה אין סומכין לו, ואין צריך לומר בתוכו, ואין צריך לומר על גביו, ואין צריך לומר שהסיקוהו בגפת או בעצים.

'להחזיר תנן', שכן לשיטתם אפשר שיהיו כירות עם אש בשבת, והיה מקום לאסור החזרה בשבת גם לכירה שאין בה אש, גזירה שמא יחזיר לכירה שיש בה אש. **ואף רבי הושעיה סבר.** גם לפי רבי אושעיא אפשר שיהיו בשבת כירות עם אש, וכגון כירה שקטמה והובערה (ר' דברי רבי אושעיא בתלמוד, לו, א). לכן גם לפי רב אושעיא היה מקום לגזור איסור החזרה. ובאמת, גם לדברי האומר 'לשהות תנן' אפשר שיהיו כירות עם אש, וזאת אם נניח, כמו הרי"ף עצמו, שמותר להשהות על האש מצטמק ורע לו, ואף חמין. ואם כך, אזי מתבקשת השאלה מה ראה רב ששת ללמד את ההיתר להחזיר דווקא לשיטת האומר 'להחזיר תנן'. ואפשר שרב ששת עצמו חשב שלדברי האומר 'לשהות תנן' אסור להשהות אפילו מצטמק ורע לו (וזאת בניגוד לרב נחמן), ולכן, לדברי האומר 'לשהות תנן', אין אף כירה עם אש בשבת, וכל החשש קיים רק לשיטת האומר 'להחזיר תנן'. **ולא אמר לנו דבר.** התלמידים עשו מעשה ולא שאלו תחילה.

לא שאנו. במשנה, במשפט 'אף מחזירין'.

תנור שהסיקוהו בקש או בגבכה לא יתן. מפשטות המשנה עשוי להיראות שהיא אוסרת השהיית כל תבשיל על תנור, אפילו אין בו אש ואפילו 'מצטמק ורע לו'. אך מדברי הרי"ף להלן משתמע שתבשיל שהאש אינה משיחה אותו מותר לתת אותו על תנור ואפילו אם יש בו אש (ור' להלן סד"ה 'מידי דהוה אכירה'). לפי עמדתו זו של הרי"ף קיים הבדל אחד ויחיד בין תנור ובין כירה, וההבדל הזה מתקיים רק במצב בו אין בכירה ובתנור אש. ומהו ההבדל? כירה שאין בה אש מותר להשהות עליה תבשיל המצטמק ויפה לו, ובתנור הדבר אסור. ונעיר שהמשנה לא אמרה במפורש ובאופן ישיר מאומה על תנור שהסיקוהו בגפת וגרפוהו וכעת אין בו אש, אבל ברור שדינו כתנור שהסיקוהו בקש וגבבא. **כופח שהסיקוהו בקש או בגבכה הרי הוא ככירים.** ומותר להשהות בו כל תבשיל, ואפילו אם האש משיחה אותו. **בגפת או בעצים הרי הוא כתנור.** ודינו של תנור שהסיקוהו בגפת נתבאר לעיל ד"ה 'תנור שהסיקוהו בקש או בגבכה לא יתן'.

אפילו בגפת או בעצים נמי לישתרי. להשהות בו כל תבשיל, אפילו 'מצטמק ויפה לו', אם רק גרפוהו וכעת אין בו אש. **ושמענין מינה.** מהמשנה האומרת שכופח שהסיקוהו בגפת

'כופח שהסיקוהו הרי הוא ככירים בגפת או בעצים הרי הוא כתנור', אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי האי כופח, אי ככירה דאמי, אפילו בגפת או בעצים נמי לישתרי. אי כתנור דאמי, אפילו בקש או בגבכה נמי לא לישתרי. אמר ליה נפיש הבלה מדכירה וזוטר הבליה מתנור. ושמעינן מינה דכל מידי דאסור לאשהוייה על גבי כירה אלא אם כן גרופה וקטומה, אסור לאשהוייה על גבי כופח ואף על גב דגרופה וקטומה. אבל חמין שהוחמו כל צורכן ותבשיל שבישל כל צורכו שרי לאשהוייה על גבי כופח, מידי דהוה אכירה, דאף על גב דאסור לאשהויי עלה כי לא גרופה וקטומה מידי דלא הוה בשיל כל צרכיה, שרי לשהויי עלה מידי דבשיל כל צרכיה, הכא נמי לא שנא. ודוקא מצטמק ורע לו, דומיא דכירה. אבל מצטמק ויפה לו אסור. היכי דמיא כופח והיכי דמיא כירה? אמר ר' יוסי ביר' חנינה [יה].

כופח מקום ששופת קדרה אחת, כירה מקום ששופת שתי קדירות. **מתני'** אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל. ולא יפקיענה בסודרין, ורבי יוסי מתיר. ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה. ומעשה שעשו אנשי טיבריה והביאו סילון של צונן בתוך אמה של חמין. אמרו להם חכמים: אם בשבת, כחמין שהוחמו בשבת, ואסורין ברחיצה ובשתיה. ואם ביום טוב, כחמין שהוחמו ביום טוב, ואסורין ברחיצה ומותרין בשתיה. מוליר הגרוף שותין הימנו בשבת. אנטכי, אף על פי שהיא גרופה וקטומה אין שותין הימנה בשבת.

ובעצים הרי הוא כתנור. **דכל מידי דאסור לשהוייה על גבי כירה אלא אם כן גרופה וקטומה.** בכיטוי 'כל מידי' הכוונה רק לתבשיל שהאש משכיחה אותו. **אסור לשהוייה על גבי כופח ואע"ג דגרופה וקטומה.** שהרי המשנה קבעה לכופח שהסיקוהו בגפת מעמד הלכתי של תנור. **אבל חמין שהוחמו כל צורכן... שרי לשהוייה על גבי כופח.** אפילו אם יש בכופח אש. **מידי דהוה אכירה.** שיש בה אש, שמותר להשהות עליה תבשיל שהאש אינה משכיחה אותו. והנה, המשנה מלמדת שכופח שהסיקוהו בגפת נדון התנור, נמצא אפוא שמותר להשהות תבשיל שהאש אינה משכיחה אותו אפילו על גבי תנור שיש בו אש (וכן אף ברמב"ם שבת ג, ח). ואמנם, הרי"ף לא אמר זאת במפורש.

בצד המיחם. המשנה לא התנתה את האיסור בכך שהמיחם עומד על האש, ומשתיקתה משתמע שהאיסור תקף אף ביחס למיחם שאינו עומד על האש. ומלבד זאת, לפי פשוטן של המשניות במסכת שבת אין לך מיחם העומד על האש. **שתתגלגל.** ביצה מגולגלת היא זו המבושלת בישול חלקי, והיא מכונה היום 'ביצה רכה'. זאת להבדיל מביצה המבושלת בישול מלא, והיא המכונה היום 'ביצה קשה', ובלשון חכמים היא מכונה 'ביצה שלוקה' (ר' משנת עוקצין ב, ו, וכן ברייתא בבבלי עירובין מא, א). **ולא יפקיענה.** לא יכרכנה (אוצר הגאונים, החשובות, עמ' 42). **בסודרין.** הרי"ף פירש (בעקבות הבבלי) שמדובר בסודר שהוחם בשמש. **ורבי יוסי מתיר.** הרי"ף פירש (בעקבות הבבלי) שההיתר הוא מצד שהסודר התחמם בשמש, ולדעת רבי יוסי מותר לבשל בתולדות חמה. ולפי ההבנה הזו חולק רבי יוסי רק על 'לא יפקיענה בסודרין', ואין הוא חולק על הרישא. ובירושלמי פירשו שרבי יוסי מתיר מצד שההפקעה בסודרין עשויה להביא את הביצה רק לגלגול ולא לבישול מלא, ולענין מלאכת מבשל הגלגול אינו נחשב לבישול. ולפי ההבנה הזו חולק רבי יוסי גם על הרישא. **בחול**

גמ' איבעיא להו, גלגל מאי? אמר רב יוסף גלגל חייב חטאת. אמר מר זוטרא אף אנן נמי תנן כל הבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן וקוליס האספן שהדחתן זו היא גמר מלאכתן.

ובאבק דרכים. המונח חול מורה על גרגרים שאינם דבוקים זה לזה, ולכן הפרדתם אינה נחשבת למלאכת חורש (ור' עוד להלן ד"ה 'שמא יזיד'). **מעשה שעשו אנשי טבריא.** חמי טבריה הם תולדות חמה, ואנשי טבריא סברו כרבי יוסי, שמתיר לבשל בתולדות חמה. **סילון.** צינור סגור. **אמה.** תעלת מים פתוחה. **ואסורין ברחיצה ובשתיה.** החכמים סבורים כת"ק דרבי יוסי האוסר לבשל בתולדות חמה. **ואם ביום טוב... ואסורין ברחיצה.** במשנתנו אוסרים החכמים לחמם ביום טוב מים לשם רחצה, ובמשנת ביצה ב, ה, מתירים בית הלל לחמם מים לרחיצת פניו ידיו ורגליו. והרי"ף שם פירש שהחכמים במשנתנו אוסרים את חימום המים רק אם הם מיועדים לרחיצת כל הגוף, כך שאין מחלוקת בינם ובין בית הלל. **מוליר, אנטיכי.** לא מצאתי פירוש ברור ומבוסס למונחים האלה. ר' בפירוש משנת ארץ ישראל, וכן בתוספתא כפשוטה לביצה ג, כ. כל אחד משני הכלים האלה מכיל מים, שהמשך החימום אינו משביחם. לפי הרי"ף מותר להשהות מים על האש, והרי"ף לא פירש מדוע נאסר השימוש במוליאיר שיש בו אש, ומדוע נאסר השימוש באנטיכי אף על פי שאין בה אש.

גלגל מאי. להבנת השאלה נקדים שתי הקדמות. (א) מפשוטה של המשנה בתחילת פרק כירה נראה שבית הלל התירו השהיית חמין רק על כירה שאין בה אש (ולהיתר של הרי"ף להשהות מים חמים על כירה שיש בה אש אין בסיס מוצק במקורות התנאיים. ר' לעיל טו, ב, בפירושו למשנה ד"ה 'נותנין עליה תבשיל', וכן לעיל טז, ב, ד"ה 'וחמין שהוחמו כל צורכן', וכן ד"ה 'ודוקא דבר שהוא מצטמק ורע לו'). אשר על כן יש מקום להנחה שסתם מיחם הנזכר במשנה, וכגון המיחם הנזכר במשנתנו, הוא מיחם שאינו עומד על האש. (ב) כל בישול ביצה נעשה על ידי גורם פיסי המתווך את חום האש לביצה. כך למשל, כלי שיש בו מים והוא עומד על האש נחשב לגורם המתווך את חום האש לביצה שבתוכו. על רקע שתי ההקדמות האלה נבאר כי השאלה 'גלגל מאי' היא, האם האיסור לבשל ביצה תקף רק כאשר הגורם המתווך עדיין עומד על האש, או גם כאשר אותו גורם מתווך כבר אינו עומד על האש. **אף אנן נמי תנן.** מר זוטרא מבקש למצוא תימוכין לקביעה שקיים איסור תורה בבישול מאכל לא רק אם הגורם המתווך עדיין עומד על האש, אלא אף אם אותו גורם כבר אינו עומד על האש. **שהדחתן היא גמר מלאכתן.** ר' את פירוש המשנה הזו במקומה, בדף סא, א. ולענינו, המשנה הזו מלמדת שההדחה בחמין מכלי שעמד בעבר על האש עשויה להיות אסורה מהתורה (בתנאים מסוימים, שנתבארו בפירוש למשנה הזו במקומה). מכאן מוכיח מר זוטרא שבישול על ידי גורם מתווך שכבר אינו עומד על האש עשוי להיות אסור מדין תורה. **לימא רבי יוסי היא.** בעל השאלה מניח שהסודרין התחממו בשמש. **בתולדות אור.** דבר שהתחמם בעבר באש וכעת כבר אינו עומד על האש, והוא עדיין חם במידה העשויה לבשל, נקרא 'תולדות האור'. ובהמשך הפרק (יט, א) מובאת ברי"ף הלכה המגבילה את הילכת 'תולדות האור', וזוהי הילכת 'כלי שני אינו מבשל'. היחס בין שתי ההלכות האלה

'ולא יפקיענה בסודרין ור' יוסי מתיר', והא דתנן ואת הצונן בחמה בשביל שיחמו (שבת כב, ד), לימא ר' יוסי היא? אמר רב נחמן בחמה, כולי עלמא לא פליגי דשרי. בתולדות אור, כולי עלמא לא פליגי דאסיר. כי פליגי בתולדות חמה. תנא קמא סבר גזרינן תולדות חמה אטו תולדות אור, ור' יוסי סבר לא גזרינן. והילכתא כתנא קמא. 'ולא יטמיננה בחול', ובהא אפילו רבי יוסי מודה. מאי טעמא? רבה אמר גזירה שמא יטמין ברמץ, ורב יוסף אמר גזירה שמא יזיז עפר ממקומו. 'ומעשה שעשו אנשי טבריה הביאו סילון של צונן בתוך אמה של חמין אמרו להן חכמים וכול', אמר עולא הלכה כאנשי טבריה. אמר ליה רב נחמן כבר תברינהו אנשי טבריה לסילוניהו. והילכתא כרב נחמן. [יח:]

תניא לא ישתטף אדם כל גופו בין בחמין בין בצונן דברי רבי מאיר. ור' שמעון מתיר. ר' יהודה אומר בחמין אסור בצונן מותר. אמר רב חסדא מחלוקת בקרקע,

יידון להלן, במסגרת הילכת 'כלי שני אינו מבשל', ור' גם להלן כ, א, ד"ה 'במה דברים אמורים בכוס'. כולי עלמא לא פליגי דאסיר. לפי מסקנת השמועה 'גלגל מאי', המיחם עליו מדובר במשנה נחשב כ'תולדות האור', ומכאן שהאיסור לבשל בתולדות האור הוא מדין תורה. כי פליגי בתולדות חמה. כאן מפורש שלדעת רב נחמן בר יצחק טעם ההיתר של רבי יוסי אינו מצד שהגלגול אינו נחשב לבישול אלא מצד שהסודר הוא תולדות חמה. ובהא אפילו רבי יוסי מודה. סתם חול התחמם בשמש ולכן מדובר בבישול בתולדות חמה, ורבי יוסי אמור היה להתיר. אך במשנה לא נזכר שרבי יוסי חולק על הטמנה בחול כשם שהוא חלק על הפקעה בסודרין, ומכך הבינה השמועה שרבי יוסי מודה שאסור להטמין ביצה בחול. שמא יזיז עפר ממקומו. בפשטות נראה שרב יוסף חושש לאיסור טלטול מוקצה, וזאת אם האדם יזיז את העפר לא בגופו אלא בידיו. הרי"ף לא הביא בהלכותיו את הכלל ש'אין גזרים גזירה לגזירה', ולכן אין קושי להבין שהחכמים אסרו מעשה מסוים מחשש שמא עשייתו תגרום לאדם לעשות מעשה אחר, האסור מדבריהם. רב יוסף אינו חושש שהזזת החול נחשבת למלאכת חורש, שכן העפר הנזכר בדבריו הוא החול הנזכר במשנה, והזזת החול אינה נחשבת למלאכת חורש (ר' פירושנו למשנה ד"ה 'בחול ובאבק דרכים'). ואמנם, בבבלי ביצה ח, א, מובאת שמועה ובה שאלה מסוימת ('והא קא עביד גומא') אשר ממנה משתמע שחפירה בעפר תיחוח נחשבת למלאכת חורש (עפר תיחוח זהה לחול), אבל במסכת ביצה השמיט הרי"ף את השאלה הזו מאותה שמועה, ולכן אפשר שלדעתו חפירה בעפר תיחוח אינה נחשבת למלאכת חורש. המחלוקת בין רבה ורב יוסף היא אליבא דרבי יוסי המתיר לבשל בתולדות חמה, אך הרי"ף אינו פוסק כרבי יוסי, ולכן יכול היה הרי"ף להסביר את האיסור להטמין בחול מצד עצם האיסור לבשל בתולדות חמה, ומבלי להיזקק לדיון בשאלה מדוע מצטרף רבי יוסי לאוסרים. ואפשר שהרי"ף ראה את הדיון בדעת רבי יוסי כהזדמנות להשמיע את דעתו שהחפירה בעפר תיחוח אינה אסורה, וזאת בניגוד לשמועה הנ"ל במסכת ביצה.

והילכתא כרב נחמן. היינו, הלכה כת"ק דרבי יוסי, האוסר בישול בתולדות חמה. לא ישתטף אדם... בין בצונן דברי רבי מאיר. בפשטות נראה שרבי מאיר אוסר רק את השטיפה בצונן ולא את הטבילה בצונן, שהרי לפי תקנת עזרא אמור האדם לטבול לקריו

אבל בכלי דברי הכל אסור. אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כרבי יהודה. הילכך בחמין אסור בין בכלי בין בקרקע. ודוקא חמי האור, אבל חמי טיבריה שרי, כדבענן למימר קמאן.

איתמר חמין שהוחמו מערב שבת: למחר, אמר רב רוחץ בהן כל גופו אבר אבר, ושמואל אמר לא הותר לרוחץ אלא פניו ידיו ורגליו. תניא כותיה דשמואל חמין שהוחמו מערב שבת למחר רוחץ בהן פניו ידיו ורגליו אבל כל גופו אבר אבר לא, ואין צריך לומר חמין שהוחמו בשבת, ואין צריך לומר חמין שהוחמו ביום טוב.

אף בשבת. ומדוע אסר רבי מאיר את השטיפה בצונן? נציע שני הסברים: (א) רבי מאיר ביקש לעודד את האדם לרוחץ, בחמין, בערב שבת, וזאת מעין האיסור להתגלח במועד, איסור שנועד לעודד אדם להתגלח בערב יום טוב לכבוד יום טוב. (ב) רבי מאיר חשש שמא יבואו האנשים לחמם את המים. ואמנם אף ביחס לטבילה היה מקום לחשוש שמא יחממו את המים על ידי חימום מוטות מתכת והשלכתם למים, אך רבי מאיר לא חשש לכך. **אמר רב חסדא מחלוקת בקרקע.** באמבטי המחוברת לבית. והאמבטי שומרת חום מערב שבת, ויש פחות חשש שמא יחמם בה את המים. **אבל בכלי דברי הכל אסור.** שהכלי אינו שומר חום, ונראה הדבר כאילו חוממו המים בשבת. רב חסדא לא פירש האם הוא מתכוין למחלוקת בין רבי מאיר ובין חבריו ביחס לשטיפה בצונן (ואז יוצא בהכרח שרבי יהודה מתיר צונן רק באמבטי), או שהוא מתכוין למחלוקת בין רבי שמעון ובין חבריו ביחס לשטיפה בחמים (ואז אפשר שרבי יהודה מתיר צונן גם בכלי). **הלכה כרבי יהודה.** ועדיין אין אנו יודעים אם רבי יהודה מתיר בצונן רק באמבטי או אף בכלי. **הילכך בחמין אסור בין בכלי בין בקרקע.** אנו מניחים שהמילה 'הילכך' מוּכָּה על סיכום ההלכה למעשה. הרי"ף לא מנה ברשימת האיסורים את השטיפה בצונן מכלי, ומכאן שלדעתו התיר רבי יהודה בצונן גם בכלי, ואם כך, אזי יוצא שלדעת הרי"ף התכוין רב חסדא למחלוקת בין רבי שמעון ובין חבריו, שהרי אם התכוין רב חסדא למחלוקת בין רבי מאיר ובין חבריו, אזי היה יוצא בהכרח שרבי יהודה אוסר בצונן בכלי.

כל גופו אבר אבר. כל אחד משני האמוראים, רב ושמואל, מציע איזו שהיא פשרה בין שיטת רבי יהודה ובין שיטת רבי שמעון. **תניא כותיה דשמואל.** הרי"ף לא פסק במפורש כשמואל, אבל משתמע שהוא פוסק כמותו. **ואין צריך לומר חמין שהוחמו בשבת.** בתחילת הברייתא נשנתה הלכה של היתר, ולאחריה הלכה של איסור. הביטוי 'ואין צריך לומר' מתייחס אך ורק להלכה של האיסור, והמשפט מלמד שקל וחומר הוא, שאם החמין הוחמו בשבת אין לרוחץ בהם כלל. **ואין צריך לומר חמין שהוחמו ביום טוב.** המשפט הזה מוסב לא על המשפט הקודם: 'ואין צריך לומר חמין שהוחמו בשבת', אלא על המשפט הקודם לקודם, האוסר לרוחץ כל גופו אפילו בחמין שהוחמו בערב שבת. וכך הוא הקל וחומר: ומה חמין שהוחמו בהיתר מוחלט, בערב שבת, אסור לרוחץ בהם בשבת כל גופו, חמין שהוחמו באיסור, ביום טוב, אינו דין שאסור לרוחץ בהם ביום טוב כל גופו. ומנין שאסור לחמם ביום טוב מים לרחיצה? ממשנתנו המביאה את דברי החכמים לאנשי טבריה.

מרחץ שפקקו נקביו מערב שבת, למוצאי שבת רוחץ בו מיד. אמר רבי שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מערב שבת. התחילו הבלנין להקחם חמין בשבת ואומרין מערב שבת הוחמו, אסרו להם את החמין והתירו את הזיעה. ועדיין היו רוחצין בחמין ואומרין מזיעין אנחנו, אסרו להן את הזיעה והתירו להן חמי טיבריה. ועדיין היו רוחצין בחמי האור ואומרין בחמי טבריה רחצנו, אסרו להן חמי טבריא והתירו להם את הצונין. ראו שאין הדבר עומד התירו להן חמי טיבריה, וזיעה במקומה עומדת. אמר רבא האי מאן דעבר אדרבנן שרי למיקרייה עבריאנא. תנו רבנן לא ישוט אדם בבריכה מליאה מים ואפילו עומדת בחצר. ואי אית לה גידודי, שריא. מאי טעמא? דאי נמי עקר להו למיא, הא [ט.] איכא גידודי דמהדרי להו.

תנו רבנן מתחמם אדם כנגד המדורה ויוצא ומשתטף בצונן, ובלבד שלא ישתטף בצונין ויבא ויתחמם כנגד המדורה, מפני שמפשיר מים שעליו. תנו רבנן מיחם אדם

מרחץ שפקקו נקביו מערב שבת. סגרו את חלונותיו, דלתותיו וכל פתחיו, כדי שיישמר החום. נראה שהאש שחיממה את המרחצאות דלקה עד כניסת השבת, ומן הסתם המשיכה לדלוק גם בשבת, עד שדעכה, ובמרחץ שפקקו נקביו נשאר מעט מהחום עד מוצאי שבת. מעתה היה עולה על הדעת שהחכמים יאסרו לפקוק את נקביו גזירה שמא ירחצו בו בליל שבת, והיה עולה על הדעת שיאסרו לרחוץ בו במוצאי שבת כדי לנטרל את המוטיבציה לפקיקת נקביו. וקא משמע לן שלא חוששים לכך. והתירו פקיקת נקבים כדי לחסוך בחמרי בעירה ובזמן המְתָנָה במוצאי שבת.

בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מערב שבת. כשיטת רבי שמעון בבריתא שהובאה לעיל. **אסרו להם את החמין.** כשיטת רבי יהודה ורבי מאיר בבריתא שם. ונראה שהדור בו גזרו את הגזירה הוא הדור של תלמידי רבי עקיבא, ונחלקו התלמידים בשאלה האם ומה בדיוק לגזור. **אסרו להן את הזיעה.** לפי דברי רבא בכבלי ברכות כז, ב, הגזירה על הזיעה היתה לכל המוקדם במהלך שנות נשיאותו של רבי, שהרי בתלמוד מובא מעשה על רבי שנכנס למרחץ, ורבא מבאר שרבי נכנס להזיע כאשר הזיעה היתה עדיין מותרת. **והתירו להם את הצונין.** כשיטת רבי יהודה בבריתא שם. **וזיעה במקומה עומדת.** ולדעת הרי"ף (להלן סב, ב, ד"ה 'ומי מערה מאי טעמ' לא שארו לכתחלה', וכן ד"ה 'ואתי לירי זיעא') כאשר התירו רחיצה בחמי טבריה לא התירו אף את הזיעה שם, למרות שהזיעה נאסרה מחשש שמא ירחוץ ובחמי טבריה כבר התירו לרחוץ. ומדוע המשיכו לאסור את הזיעה בחמי טבריה? מחשש שמא יתירו את הזיעה במרחצאות אחרים. **שרי למיקרייה עבריאנא.** המקור להלכה הזו הוא בבריתא בבבלי מ, א, המתחסת לאנשים שעברו על איסור דרבנן, והבריתא מכנה אותם בכינוי 'עוברי עבירה'.

ואפילו עומדת בחצר. בחצר אין חשש של העברת ארבע אמות ברשות הרבים, ואיסור הרחצה נובע מהחשש שמא יִשְׁפְּכוּ מים מחוץ לבריכה, וישקו צמחים. **עקר למיא.** דחף את המים מהבריכה כלפי חוץ. **גידודי.** מחיצה בהיקף הבריכה, המונעת מהמים להישפך מחוץ לבריכה.

אלונטית ומניחה על גבי מעיו בשבת, ובלבד שלא יביא קומקום של חמין ויניח על גבי מעיו בשבת, ודבר זה אפילו בחול אסור מפני הסכנה. תנו רבנן מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא כדי שתפוג צנתן. ר' יהודה אומר מביאה אשה פך של שמן ומניחה כנגד המדורה, לא בשביל שיבשל אלא בשביל שיפשר. רבן שמעון בן גמליאל אומר סכה אשה ידה בשמן ומחממתה כנגד המדורה, וסכה לבנה קטן ואינה חוששת. אמר רב יהודה אמר שמואל אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו אסור, אין יד סולדת בו מותר. היכי דאמי יד סולדת בו? אמר רחבה כל שכריסו של תינוק נכוית ממנו.

מפני שמפשיר מים שעליו. האיסור שמלמדת הבריתא הנוכחית להפשיר כנגד המדורה מים שעל גוף האדם, אינו סותר את ההיתר שמלמדת הבריתא להלן ('מביא אדם קיתון...') להפשיר מים שבכלי כנגד המדורה. האיסור בבריתא הנוכחית אינו מצד עצם הפשרת המים ואינו מצד מלאכת בישול, אלא מצד מגמה של החכמים לצמצם את הרחיצה בשבת, ואפילו בצונן. ובפועל, האיסור להתחמם כנגד המדורה לאחר הרחיצה בצונן אכן עשוי למנוע מאנשים את הרחיצה עצמה (ולענין השאלה מדוע ביקשו החכמים לצמצם את הרחיצה בצונן ר' לעיל יח, ב, בפירושו לשמועת 'לא ישתטף אדם כל גופו...').

לא בשביל שיחמו אלא כדי שתפוג צנתן... לא בשביל שיבשל אלא בשביל שיפשר. שלש דרגות חום הן לשמן ולמים: צונן, פושר, וחם. הצונן מעורר דחיה ורתיעה במגעו בגוף האדם, הפושר אינו מעורר דחיה, והחם מתפצל לשתי דרגות: חום נמוך וחום גבוה, כאשר החום הנמוך מוסיף לאדם תחושה של נעימות והחום הגבוה גורם לְכֹנְיָהּ. דרגת החום המבדילה בין חום נמוך לחום גבוה היא זו הידועה בכינוי 'יד סולדת בו'. הבריתא מלמדת שמותר להפשיר את המים והשמן הצוננים אך לא לחממם, אף לא לחום נמוך. ההבנה הזו עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם בפרק ט, א, הכותב שהמחמם את המים עובר באיסור תורה, ואינו מזכיר בהקשר לכך שיעור מסוים של דרגת חום. ההבנה שאסור לחמם מים ושמן גם לדרגת היותם חמים בדרגת חום נמוכה וזכה לתימוכין מדברי שמואל להלן, ר' ד"ה 'אחד שמן ואחד מים', וכן מהמעשה ברבי יצחק בר אבדימי, ר' ד"ה 'להניח פך של שמן באמבטי', וכן ד"ה 'הפשירו לא זהו בישולו'. **אלונטית.** מילה יוונית ופירושה מגבת. **סכה אשה ידה בשמן ומחממתה כנגד המדורה.** מבחינה לשונית הפועל 'מחממתה' רומז ליד, ולא לשמן. לאחר שהשמן נְסוּף על יד האשה הוא נבלע בגופה ונחשב פְּכֻטָל לגוף, ולכן נוכחותו ברקמת העור אינה אוסרת את חימום היד מול המדורה. ואם היה מדובר בכמות רבה של שמן שהאשה הניחה בידה כך שהוא לא נבלע בגופה, וקל וחומר אם היה מדובר על שמן שהאשה חפנה בכף ידה, מותר היה לה להפשירו, אבל אסור היה לה לחממו.

אחד שמן ואחד מים יד סולדת אסור אין יד סולדת בו מותר. ברי"ף מובאים דבריו אלה של שמואל מיד לאחר הבריתא המלמדת את המותר והאסור מול המדורה. ביחס למים שבקיתון מתירה הבריתא רק להפיג את צינתם אך לא לחממם, וביחס לשמן שבפך מתירה הבריתא רק להפשירו אך לא לבשלו. לעומת שני אלה, ביחס לאשה הסכה את ידה בשמן מתירה הבריתא להגיע אף לדרגת חימום היד, וממילא חימום השמן שנבלע ביד. המשפט

אמר ר' יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח פך של שמן באמבטי, ואמר לי טול בכלי שני ותן. שמע מינה תלת: שמע מינה שמן יש בו משום בישול, ושמע מינה כלי שני אינו מבשל, ושמע מינה הפשירו לא זה הוא בישולו.

הנוכחי מתיחס רק להלכה העוסקת באשה שסכה ידה בשמן, והמשפט מלמד שתי הלכות. (א) אסור לאשה להעמיד את ידה מול המדורה במקום שידה עתידה להתחמם בו עד לדרגה שבה היא לא תוכל לסבול יותר את החימום. (ב) ההלכה השנויה בברייתא ביחס לסיכת היד בשמן תקפה אף ביחס לסיכת היד במים. ולפי הפירוש הזה המילה 'בו' רומזת לחום, שהוא שם ממין זכר. הפירוש הזה לדברי שמואל נראה בבירור מדברי הרמב"ם בפרק כב, ד (ונראה שכוונת הרמב"ם היא 'והוא שלא יחמו המים או השמן שעל ידו...'). ולפי הפירוש הזה התירה הברייתא לחמם את המים והשמן שעל ידו של האדם אף יותר ממה שהתירה לחמם את המים בהיותם בקיתון ואת השמן בהיותו בפך, אולי מכיון ששיעור המים והשמן העשויים להימצא על היד הוא קטן ביותר, ואין בהם שיעור איסור תורה (ר' רמב"ם ט, א). ההיתר לחמם מים שעל היד אינו סותר את ההלכה שלמדנו בברייתא הקודמת ולפיה אסור לאדם שרחץ להתחמם כנגד המדורה, לפי שהאיסור בברייתא הקודמת אינו נוגע לחימום המים שעל גוף האדם אלא לחימום הגוף עצמו (ר' בפירושו לעיל ד"ה 'מפני שמפשר מים שעליו'), ומתוך הברייתא הנוכחית נראה שהתירו את חימום המים והשמן שביד לצורך הטיפול בתינוק. ולפי הפירוש הזה למשפט 'אחד מים ואחד שמן...' המשפט הזה אינו מגדיר את דרגת החום שאליה אסור מדין תורה לחמם את המים והשמן. ואכן, ברמב"ם לא מופיע המשפט הזה בהקשר לבישול האסור מהתורה. ונעיר כי במשפט 'יד סולדת אסור...' מופיע קודם מרכיב התחבירי המתאר מציאות ('יד סולדת בו'), ולאחר מכן מופיע המרכיב התחבירי המתאר את ההלכה ביחס לאותה מציאות ('אסור'). הניסוח הזה מתאים להבנתנו כי 'יד סולדת' מתאר מציאות של מקום, ולאחר מכן מופיעה ההלכה, והיא שאסור להניח את המים והשמן באותו מקום. אילו היינו מפרשים שהמשפט 'יד סולדת אסור...' מלמד את ההלכה שאסור לחמם מים ושמן עד לדרגת חום של 'יד סולדת בו', היה מצופה משפט שבו המרכיב התחבירי של ההלכה קודם למרכיב התחבירי המתאר את המציאות שביחס אליה נאמרה ההלכה, וכגון המשפט 'אחד מים ואחד שמן אסור לחממם עד שתהיה היד סולדת בהם...'. נראה אפוא שניסוח המשפט תומך בפירוש שהצענו, ולפיו המשפט מלמד הלכה בנוגע למקום בו מותר להניח את היד שיש עליה מים ושמן. היכי דאמי יד סולדת. מהו החום שהיד סולדת ממנו? כל שכריסו של תינוק נכזית ממנו. המילה 'ממנו' רומזת לחם, שהוא שם בלשון זכר.

נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ. לפי דברי רבא המובאים בבבלי ברכות כז, ב, נכנס רבי להזיע, והמעשה אירע קודם איסור זיעה. **להניח פך של שמן באמבטי.** סתם אמבטי הנמצאת בבית המרחץ נחשבת לכלי העומד על האש, כאשר בפועל האש היתה או מתחת לאמבטי, או מתחת לדוד שהמים נמשכים ממנו לאמבטי באופן ישיר. המעשה המסופר אירע בשבת, ומן הסתם לא היתה אש פעילה שחיממה את המים באמבטי, אך האמבטי נחשבה כ'תולדות האש' שמדין תורה אסור לבשל בה. בספרות חז"ל נזכרת האמבטי

כמקום שרוחצים בו, ולכן נראה שהמים באותה אמבטי היו חמים רק בשיעור שהיה נעים למגע בגוף האדם, ולא בשיעור יד סולדת בו. ומכיון שרבי אסר על רבי יצחק להניח את פך השמן באמבטי, אזי נראה שלדעתו אסור מדין תורה לחמם מים ושמן אף לדרגת היותם נעימים במגעם בגוף האדם. לאמר, לדעת רבי עובר 'קו הגבול' בין 'פושר' ובין 'חס' לא בנקודה של 'יד סולדת בו', אלא בדרגת חום פחותה מכך. ואף רבי יצחק ידע שאסור לחמם את השמן לדרגת היותו 'חס', אבל הוא חשב להניח את פך השמן לזמן קצר, לא שיחם אלא שיפשר. ואולי הבין רבי יצחק שההיתר בבריתא להניח קיתון מים ופך שמן כנגד המדורה תקף גם במקום שבו הקיתון עשוי להתחמם (כאשר מוטלת על האדם האחריות להסיר את קיתון המים ופך השמן לפני שיתחממו). ורבי לימד אותו שההיתר בבריתא להניח קיתון תקף רק במקום שבו הקיתון אינו עשוי להתחמם, אלא להפשיר בלבד. ומכיון שהמים באמבטי היו חמים, אסר עליו רבי להניח את הפך באמבטי. **טול בכלי שני**. ורבי לא הגביל את ההיתר, ומשתיקתו משמע שמוותר להניח את פך השמן בכלי שני לא רק אם השמן יפשר אלא אף אם השמן יתחמם. **שמן יש בו משום בישול**. שאם לא היה בו משום בישול לא היה רבי אוסר את הכנסת פך השמן לאמבטי. **כלי שני אינו מבשל**. מצד הילכת 'תולדות האור' נראה היה שגם כלי עשירי מבשל אם רק המים שבו חמים במידה העשויה לבשל. אך הילכת 'כלי שני אינו מבשל' מציבה מעין 'מחסום' להילכת 'תולדות האור'. כדי להבין מדוע 'עצרת' הילכת תולדות האור בכלי השני נשוב לעיין בהילכת 'תולדות האור'. כאמור לעיל, בכל בישול ישנו גורם המתווך את חום האש לדבר המתבשל. כך למשל בבישול מים, הכלי העומד על האש מתווך את חום האש למים שבתוכו. ולפעמים ישנם שני 'גורמים מתווכים', וכגון בבישול ביצה, שהכלי מתווך את חום האש למים, והם מתווכים את חום המים לביצה. מצד טיבם הפיסי, מים אינם יכולים להיות קשורים ישירות לאש, והם זקוקים לכלי שיקשר בינם ובין האש. לאמר, מים עשויים להגיע למעמד הלכתי של 'תולדות האור' רק על ידי כלי העומד על האש. ומכיון שהגעתם למעמד ההלכתי של 'תולדות האור' מותנית ותלויה בכלי מסוים, אזי גם המשך קיומם במעמד ההלכתי של 'תולדות האור' מותנה ותלוי בהמשכיות הקשר שלהם לאותו כלי שהביאם לאותו מעמד הלכתי. ואימתי ניתק הקשר בינם ובין אותו כלי? כאשר הם יוצאים מהכלי המקורי בו התחממו ועוברים לכלי אחר, שהוא המכונה 'כלי שני'. נוכחות המים בכלי השני מבטלת את הקשר בינם ובין הכלי הראשון, ובהיבטל הקשר הזה בטל מעמדם כ'תולדות האור' (ור' תור"ה 'שמע מינה', מ, ב). לפי דברינו אלה, בשלב בו המים עזבו את הכלי המקורי בו התחממו ועדיין לא הגיעו לכלי השני הם עדיין נחשבים כ'תולדות האור'. ואכן, כך מוכח אף ממשנת 'כל שבא בחמין' (להלן סא, א, ר' בפירושונו שם). ורבותינו בעלי התוספות חידשו לשלב הזה את הכינוי 'עירוי מכלי ראשון' (ור' בפירושונו למשנת 'כל שבא בחמין'). בכל דברינו עד כה הצבענו למעשה על מעין סתירה בין הילכת 'כלי שני אינו מבשל' ובין הילכת 'תולדות האור', והצענו יישוב לסתירה. ולהלן בפירושונו להילכת נתינת צונן לחמין שבכוס (כ, א) נדון באפשרות אחרת ליישב אותה סתירה. **הפשירו לא זהו בישולו**. שאילו היה ההפשר נחשב לבישול לא היה רבי יצחק מעלה על דעתו להניח את הפך באמבטי. ומהמשפט הזה משתמע שכל דרגת חום שמעל הפשרה נחשבת לבישול. וסביר להניח שדרגת החום של ההפשרה אינה מגעת קרוב לדרגת החום של 'יד סולדת בו', ומכאן שוב תימוכין להבנתנו שאסור לחמם שמן גם לדרגת חום של פחות משיעור 'יד סולדת בו'.

אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מן בית המרחץ ובית הכסא. אמר אביי דברים של קודש אסור לאמרן בלשון חול, ודברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש. ולענין אפרושי מיאסורא, אפילו בלשון קודש נמי שרי, דהא רבי אמר ליה לרב יצחק בר אבדימי טול בכלי שני ותן, ואמרינן אמר רב יהודה אמר שמואל מעשה בתלמידו של ר' מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ ובקש להדיח לו קרקע, ואמר לו אין מדיחין. לסוך לו קרקע, ואמר לו אין סכין.

'מוליר הגרופ שותין ממנו בשבת', [יט:] היכי דאמי מולירי הגרופ? תאנא מים מבחוץ וגחלים מבפנים.

'אנטיכי אף על פי שהיא גרופה אין שותין הימנה', מאי אנטיכי? אמר רב נחמן בי דודי. תניא כותיה דרב נחמן אנטיכי אף על פי שהיא גרופה אין שותין הימנה בשבת מפני שנחושטה מחממיה.

מתני' המיחם שפנהו לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו, אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן. הלפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי. רבי יהודה אומר לכל הוא נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר.

מותר להרהר. בתכני קדושה. **אסור לאמרן.** בבית המרחץ. **בלשון חול.** נראה שהכוונה 'אפילו בלשון חול', והיינו, בשפה שאיננה עברית. וכן להלן **בלשון קדש.** הכוונה 'אפילו בלשון קודש', היינו בעברית. **ולענין אפרושי מיאסורא.** אם יש צורך להפריש אדם מהאיסור בבית המרחץ ולשם כך צריך לומר דברים של קודש, וכגון שמעשה פלוני אסור על פי ההלכה. **ואמרינן נמי.** הרי"ף מביא מקור נוסף המלמד שמוותר לאפרושי מיאסורא בבית המרחץ ואפילו בלשון קודש. **שנכנס אחריו לבית המרחץ.** ובשבת היה. ולעיל הובאה בריתא, ונשנו בה דברי רבי מאיר האוסר לרחוץ אפילו בצונן. ואפשר שמסורות חלוקות הן בדעת רבי מאיר.

מוליאר... אנטיכי. ר' מה שכתבתי בפירוש המשנה. **מים מבחוץ וגחלים מבפנים.** תא גחלים בנוי בתוך הכלי. **בי דודי.** המילה 'דוד' מופיעה בלשון מקרא בהוראת כלי קיבול (דהיי"ב לה, יג). נראה שהביטוי 'בי דודי' פירושו 'בתוך הדוד', אך עדיין אין בכך כדי לשחזר את האנטיכי. **תניא כותיה דרב נחמן... מפני שנחושטה מחממתה.** לא נתברר כיצד תומך המשפט הזה בדברי רב נחמן שהאנטיכי היא 'בי דודי'.

המיחם שפינהו. והוא כעת אינו על האש. **לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו.** שהרי המיחם נחשב כ'תולדות האש', ומדין תורה אסור לחמם בו מים. וכעין זה למדנו בבריתא 'מביא אדם קיתון' (לעיל יט, א). **אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן.** שההפשר אינו כבישול והוא מותר. וכעין זה למדנו בבריתא 'מביא אדם קיתון' (לעיל יט, א). מהמשנה עשוי להשתמע שמוותר לתת צונן לכוס רק בתנאי שהצונן לא יתחמם. ולהלן (יט, ב - כ, א) מובאת בריתא, ומהנאמר בה משתמע שלדעת בית הלל מותר לתת צונן לכוס גם אם הצונן יתחמם. **לא יתן לתוכן תבלין.** שאסור לבשל ב'תולדות האש'. **אבל נותן הוא לתוך הקערה.** שכלי שני אינו מבשל. **תמחוי.** כלי אוכל גדול שיש בתוכו מחיצות, ובכל מחיצה ניתן להניח מאכל שונה (פירוש הגאונים לכלים טז, א, עמ' 41. ור' בפירוש 'משנת ארץ ישראל' למעשרות

גמ' מאי קאמר? אמר אביי הכי קאמר. המיחם שפינהו ויש בו מים חמין לא יתן לתוכו מים מועטין כדי שיחמו, אבל נותן הוא לתוכו מים מרובין כדי להפשירן. מיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר מפני שהוא מצריך, ור' יהודה היא דאמר דבר שאין מתכוין אסור.

א, ז, עמוד 88). **לכל הוא נותן** – גם לכלי ראשון שְהוֹרֵד מהאש. נציע שתי אפשרויות להבנת דברי רבי יהודה. (א) אולי סבור רבי יהודה שאין איסור לבשל בתולדות האש, ולדעתו אין איסור תורה לגלגל ביצה בצד המיחם, ואין איסור תורה להדיח בחמין את המליח הישן. (ב) אולי סבור רבי יהודה שבפועל תבלין עשוי להשפיע על התבשיל רק בהיות התבשיל על האש, ולכן נתינתו לתולדות האש אינה מממשת בפועל פעולה של בישול.

מאי קאמר. השאלה היא מהי הוראת הפועל 'פינהו' בהקשרו הנוכחי. **אמר אביי.** להבנת דברי אביי נקדים ונאמר שנתנית מים קרים למתכת לזהטת מחסמת ומחזקת את המתכת. פעולת החיסום נקראת גם 'צירוף', והפעולה הזו אסורה בשבת. **המיחם שפינהו ויש בו מים חמין.** אביי 'מוסיף' למשנה את שלש המלים 'המיחם שפינהו [ויש בו מים חמין]'. בהוספה הזו מקופלות שתי אמירות. האמירה הראשונה היא שהפועל 'פינהו' אינו מוֹרָה על הוצאת המים מהמיחם, אלא על הסרת המיחם מהאש. אם נקבל את האמירה הזו בלבד עדיין אפשר יהיה להבין שהמשנה מדברת על מיחם ריק, ולפי ההבנה הזו ימצא כי המשנה מלמדת שההיתר לתת מים למיחם ריק תקף רק לאחר שהמיחם הוסר מהאש, שהרי בשבת אסור לתת מים לכלי העומד על האש. אך כאן באה האמירה השניה של אביי, ולפיה מדברת המשנה על מיחם שיש בו מים. **לא יתן לתוכו מים מועטין כדי שיחמו אבל נותן הוא לתוכו מים מרובין כדי להפשירן.** שאסור לחמם מים, אבל מותר להפשיר מים (לעיל יט, א). **שפינה מים ממנו.** וכעת הוא ריק. אביי מוסיף אמירה ביחס למיחם ריק, הגם שלפי פירושו המשנה כלל לא דיברה על מיחם כזה. **לא יתן לתוכו מים כל עיקר מפני שהוא מצריך.** להלן (מה, א) מובאת דעתם של אביי ורבא המלמדים שב'פסיק רישא' מודה רבי שמעון לרבי יהודה ש'דבר שאינו מתכוין' אסור. בנתנית מים לתוך מיחם ריק הצירוף הוא בגדר 'פסיק רישא', ולכן אביי בהכרח מסכים שאסור לתת מים למיחם ריק. דעתו זו של אביי עולה בקנה אחד עם הבנתו שהפועל 'פינהו' אינו מוֹרָה על הוצאת מים מהמיחם, שהרי אילו היה הפועל 'פינהו' מוֹרָה על הוצאת המים מהמיחם לא ניתן היה להבין כיצד המשנה מתירה (בתנאים מסוימים) נתנית מים למיחם. **ור' יהודה היא.** המילה 'היא' רומזת למשנה בכלליותה, שהיא כרבי יהודה האומר כי **דבר שאין מתכוין אסור.** הביטוי 'דבר שאינו מתכוין' נתבאר לעיל (ט, ב). לנתנית מים קרים למיחם לזהט וריק יש שתי השלכות. השלכה מותרת, והיא הפשרת המים, והשלכה אסורה, והיא צירוף המיחם. אביי אומר שהמשנה נשנית כדברי רבי יהודה האומר שדבר שאינו מתכוין אסור. אך כאן המקום לשאול, אם אכן לדעת אביי 'פסיק רישא' אסור אף לדעת רבי שמעון מדוע העמיד אביי את משנתנו דווקא כרבי יהודה? הרי יכול היה אביי להעמידה אף כרבי שמעון, ולומר כך: '...מפני שהוא מצרף, והוי פסיק רישא, ואפילו רבי שמעון מודה שאסור'. בהתיחס לשאלה הזו נבחין בין שני רבדים המקופלים בפירושו המשנה של אביי. ברובד האחד אביי מפרש שהפועל 'פינהו' אינו מוֹרָה על הוצאת המים מהמיחם אלא על הסרת המיחם

אמר רב לא שנו אלא שיעור להפשיר, אבל שיעור לצרף אסור. ושמואל אמר אף שיעור לצרף נמי מותר, כר' שמעון, דאמר דבר שאין מתכוין מותר. ואי קשיא לך הא דאמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ, דאי כר' שמעון סבירא ליה אפילו של עץ נמי? בדבר שאין מתכוין סבר לה כר' שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כרבי יהודה. אמר רבינא הילכך, קוץ ברשות הרבים מוליכו פחות פחות מארבע אמות, ובכרמלית אפילו טובא. וכן הלכתא.

מהאש. בכך שולל אביי את ההבנה לפיה המשנה מדברת בהכרח על מיחם ריק, והוא פותח את האפשרות להבין שהמשנה מדברת לאו דווקא על מיחם ריק, אלא אף על מיחם שיש בו מים. ועל גבי הרובד הזה מוסיף אביי רובד נוסף, ובו האמירה הכפולה, לפיה המשנה אכן מדברת על מיחם שיש בו מים, ומשנתנו כרבי יהודה. בהעמדת המשנה דווקא כרבי יהודה מתעלם אביי מההלכה שהוא עצמו לימד, ולפיה מודה רבי שמעון ב'פסיק רישא'. אנו נציע שבכך ביקש אביי להעמיד את הילכת פסיק רישא כחידוש שנתחדש בבית מדרשו שלו (יחד עם רבא), ולא כשיחזור דעתו של רבי שמעון. אשר על כן חשוב היה לאביי לפרש את המשנה באופן שלא ישתמע ממנו מאומה לענין הילכת פסיק רישא. מצד אחד נמנע אביי מלהעמיד את משנתנו במיחם ריק, מכיון שאז תעמוד המשנה בסתירה להילכת פסיק רישא, שהרי המשנה מתירה נתינת מים למיחם. אך מצד שני נמנע אביי מלומר משנתנו כרבי שמעון, מכיון שהוא עצמו לא חשב שהילכת פסיק רישא הינה בגדר שיחזור דעתו של רבי שמעון. לכן העמיד אביי את משנתנו במיחם מלא, ואמר שהיא בשיטת רבי יהודה. ונעיר כי ההימנעות מלהעמיד את משנתנו כרבי שמעון אינה שוללת את הרובד הראשון בדברי אביי, ולפיו הפועל 'פינהו' מורה על הסרת המיחם מהאש, שהרי רבי שמעון יכול להעמיד את משנתנו במיחם ריק, והוא מסכים לכך שכדי להתיר נתינת מים למיחם ריק הכרח להסיר אותו מהאש.

אמר רב לא שנו. גם רב, בדיוק כמו אביי, מעמיד את משנתנו באופן שלא ישתמע ממנה שמואל לתת מים למיחם אם נתינתם תחולל צירוף. **אלא שיעור להפשיר אבל שיעור לצרף אסור.** לדעת רב המשנה מדברת על מיחם שפינהו מהאש ויש בו מים חמים, ורב סבור שאם ניתנו מים קרים לאותו מיחם והמים הפשירו ולא התחממו, אזי סימן הוא שלא התחולל צירוף. **אף שיעור לצרף נמי מותר.** לדעת שמואל דבר שאינו מתכוין מותר, ואפשר לדעתו שהפועל 'פינהו' מורה על הוצאת המים מהמיחם. **מכבין גחלת של מתכת.** אפשר שלדעת שמואל כיבוי גחלת של מתכת אסור רק מדרבנן. **אפילו של עץ נמי מותר.** שהרי אינו מתכוין לתקן את החפץ ולעשות את הגחלת לפחם (ר' לעיל יג, א). **הלכך.** המילה 'הלכך' מלמדת שההצעה המעשית של רבינא לפינוי מכשול ברשות הרבים נסמכת על הנאמר לעיל. ההיתר של שמואל לכבות גחלת של מתכת לשם מניעת נזק לימד את רבינא שמואל לפנות מכשול על ידי פעולה האסורה מדרבנן. רבינא ביקש להציע דרך מעשית לפינוי מכשול כך שהיא תהיה מותרת גם לדעת שמואל הסבור שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדין תורה. לכן הורה רבינא לפנות את המכשול על ידי העברתו בפחות מארבע אמות. ומתוך דברי רבינא אתה למד שהעברת חפץ ברשות הרבים מתוך כוונה

'אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן', תנו רבנן נותן אדם חמין לתוך

מארבע אמות. ומתוך דברי רבינא אתה למד שהעברת חפץ ברשות הרבים מתוך כוונה לעקרו ממקומו המקורי נחשבת כמלאכה שאינה צריכה לגופה, והעברתו מתוך כוונה להניחו במקומו החדש נחשבת כמלאכה הצריכה לגופה. **פחות פחות מארבע אמות.** שאין בו איסור תורה. **ובכרמלית אפילו טובא.** שגם העברה רגילה אסורה רק מדרבנן. **וכן הלכתא.** הרי"ף פוסק כרבינא בנוגע לסילוק ממשול. ברם, גם הדעה הגורסת כי מלאכה שאינה צריכה לגופה אינה אסורה מדין תורה עשויה להעדיף את סילוק הממשול בדרך של פחות מארבע אמות, מכיון שכל העברת חפץ ברשות הרבים למרחק של פחות מארבע אמות מהמקום המקורי של החפץ היא היתר מוחלט, ולפחות ברי"ף לא מצאנו שהעברה חוזרת ונשנית של חפץ בפחות מארבע אמות אסורה (לדעת הרמב"ם העברה כזו מותרת גם מדרבנן, ר' פרק יג, י, ועיין שם בפירוש הרב יוחאי מקבילי). כעת מתבקשת השאלה מה חשב הרי"ף בנוגע למלאכה הנעשית לתכלית המצויה מחוץ לחפץ, וכגון תכלית של מניעת נזק לאדם מצד גחלת ברשות הרבים (לדעת הרי"ף מלאכה הנעשית לשמירת החפץ עצמו מפני נזק אסורה מדין תורה, ר' להלן כ, ב, ד"ה 'אתי לידי כיבוי דאורייתא'). מצד אחד, קביעת הרי"ף שמותר לסלק ממשול רק בפחות מארבע אמות אינה מוכיחה שלדעתו מלאכה הנעשית לתכלית המצויה מחוץ לחפץ אסורה מדין תורה, וכפי שהוסבר זה עתה. אך מצד שני, רבינא פותח את דבריו במילה 'הילכך', ומהמילה הזו משתמע כי ההצעה המעשית של רבינא לסלק ממשול בדרך של העברתו פחות מארבע אמות נובעת מההבנה שמלאכה הנעשית לתכלית המצויה מחוץ לחפץ אסורה מדין תורה, והרי"ף לא טרח להודיענו שפסיקתו בנושא סילוק ממשול אינה משליכה מאומה על עמדתו בנושא מלאכה הנעשית לתכלית המצויה מחוץ לחפץ. אנו נציע שעמדם פסיקת הרי"ף בנושא הזה היא אופן ביטוי מסוים של עמדתו בנושא. הרי"ף עצמו התלבט בשאלה האם יש איסור תורה בעשיית מלאכה לתכלית המצויה מחוץ לחפץ עצמו, ולא הגיע להכרעה, ובמקום לומר 'והדבר צריך הכרע' כתב את המשפט 'וכן הלכתא' שבהקשרו עשוי להשתמע לשני פנים, וכפי שהוסבר לעיל. ואף הרמב"ם כתב במלחמות (מו, א) שעמדת הרי"ף בנושא מלאכה שאינה צריכה לגופה נאמרה 'ברמז לחכמים' (אלא שלדעתו עמדת הרי"ף שונה מזו שכתבנו כעת). ועל עצם ההתלבטות של הרי"ף והסתרתו את עמדתו כתב הרמב"ם שם 'ואמת הדבר שהוא בורח מלפסוק הלכה... בפירוש, ולא ידענו למה'. ועל כל פנים, העיקרון הפרשני, לפיו אמירה המתפרשת לשני פנים משקפת במדויק את כוונת האומר, עשוי להיחשב כעיקרון פרשני כללי, ולא רק בהקשר לרי"ף. ולפי העיקרון הזה, בהינתן אמירה המתפרשת לשני פנים, ואפילו סותרים, לא בהכרח יש להשקיע את האנרגיה הפרשנית בכיוון של מציאת שיקולים התומכים בהעדפת הפירוש האחד על חברו, ואפשר שראוי למקד את המאמץ הפרשני בכיוון של מציאת משמעות אפשרית לעצם קיומן של שתי הפרשנויות, זו בצד זו ואפילו אם הן סותרות זו את זו. ולענין פסיקת הרי"ף בהילכת מלאכה שאינה צריכה לגופה ר' להלן לה, ב, ד"ה 'ורבי שמעון פוטר', ור' גם להלן לת, ב, הן בד"ה 'אם מתעסק שלא ישכנו פטור', והן בד"ה 'הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור'.

נותן אדם חמין לתוך צונן. משתיקת הבריתא נראה שבנתינת חמין לצונן מדובר אפילו בחמין מכלי ראשון, ואפילו בהרבה חמין על מעט צונן, כך שהצונן בכלי יתחממו הרבה.

ומדוע הותר הדבר? הצונן נמצא בכלי, והמיפגש בין החמין והצונן עשוי להתממש רק כאשר המים החמים יגיעו אל הכלי. אך הכלי הזה נחשב מבחינת החמין כלי שני, שהוא אינו מבשל. והבריתא מחדשת כי בנקודת הזמן בה החמין פוגשים את הצונן שוב אין החמין נחשבים לעירוי כלי ראשון, ולכן אין הם עשויים לבשל מאומה. ואף להלכה כך, ר' משנה ברורה לאורח חיים סימן שי"ק פא. **ולא צונן לתוך חמין דברי בית שמאי.** משתיקת הבריתא נראה שהאיסור תקף לא רק אם החמין בכלי ראשון, אלא אף אם החמין בכלי שני. וראיה לכך גם מצד שביית הלל החולקים על בית שמאי, מתירים נתינת צונן לחמין רק אם אותם חמין הם בכלי שני, ומכך עולה כי בית שמאי האוסרים נתינת צונן לחמין, אוסרים זאת גם אם אותם חמין הם בכלי שני. ונראה שטעם האיסור לדעת בית שמאי הוא מהחשש שאם נתיר זאת יטעה האדם לתת צונן לחמין שבכלי ראשון שכבר אינו עומד על האש. **במה דברים אמורים בכוס.** הלשון המדויקת היא 'לכוס'. שהיא כלי שני, והוא אינו מבשל גם אם החמין מרובים והצונן מועטים ביותר. כעת, לאחר שראינו את הילכת נתינת צונן לחמין שבכוס, נוכל לערוך רשימה של חמש הלכות הנוגעות למתיחות שבין הילכת 'תולדות האור' ובין הילכת 'כלי שני אינו מבשל': (א) אסור מדין תורה לגלגל ביצה בצד המיחם שכבר אינו עומד על האש. (ב) אסור מדין תורה להדיח בעירוי מכלי ראשון את המליח הישן ואת הדג הדק שנקרא קוליס האיספנין. (ג) מותר להניח פך של שמן בכלי שני אפילו אם השמן יתחמם. (ד) מותר ליתן תבלין בקערה, שהיא כלי שני. (ה) מותר לתת צונן לחמין שהם בכלי שני אפילו אם הצונן יוחמו. לפי הפירוש שהצענו בדברינו לעיל, הילכת 'כלי שני אינו מבשל' עוצרת למעשה את הילכת 'תולדות האור', ותוחמת אותה לכלי ראשון ולעירוי הבא ממנו, כאשר העירוי עצמו, מצד טיבו וטבעו, עשוי לבשל רק מאכלים שבישולם מהיר, אלה שבעל הפרי מגדים חידש עבורם את הביטוי 'קלי הבישול'. ולכאורה אפשר היה ליישב את המתיחות בין הילכת 'תולדות האור' ובין הילכת 'כלי שני אינו מבשל' בדרך חלופית, ולומר שכלי שני אינו מבשל את המים, את השמן ואת התבלין, בגלל שהם אינם 'קלי בישול', אבל הוא מבשל את הביצה ואת המליח הישן בגלל שהם 'קלי בישול'. ברם, הדרך הזו נתקלת בשלשה קשיים: (א) לא נתברר במה קל בישולם של הביצה, המליח הישן וקוליס האיספנין, יותר מהתבלין, שהרי התבלין הטחון דק לא פחות מכל דג בעולם שיש לו סנפיר וקשקשת. (ב) ההבדל בין 'קלי הבישול' ובין שאר המאכלים הוא מצד איכותם. אבל התממשות בישול בכלי שני תלויה לא רק באיכות המאכל אלא אף בכמותו, וכמות קטנה מכל מאכל ומשקה הניתנת לכלי שני שיש בו מים חמים ביותר עלולה להתבשל בדיוק כמו כמות גדולה יותר של קלי הבישול. והנה, בית הלל התירו נתינת צונן לכוס, ולא התנו את ההיתר בכך שהצונן יהיה בכמות גדולה יחסית כך שלא יגיע לבישול. וגדולה מזו ראינו לעיל (ד"ה 'נותן אדם חמין לתוך צונן') שלדעת המשנה ברורה מותר לתת מעט צונן לכלי שני שיש בו חמין גם אם ברור הדבר שהצונן יתבשל. (ג) לפי הדרך הזו, החמין עליהם מדובר במשנת 'כל שבא בחמין' עשויים להיות אפילו בכלי שני ושלישי ועשירי, שהרי כל עוד הם חמים אזי העירוי היוצא מהם עשוי לבשל את קלי הבישול. אך מהמשנה משתמע בבירור שאותם חמין שאסור להערות מהם על קלי הבישול, אסור להשרות בהם כל דבר שלא בא בחמין, כולל דבר שאינו מ'קלי הבישול', וההשתמעות הזו אינה מותירה שום מקום להלכה ש'כלי שני אינו מבשל'. מחמת הקשיים האלה העדפנו את ההבנה שהילכת 'כלי שני אינו מבשל'

צונן ולא צונן לתוך חמין דברי בית שמאי, [כ.] ובית הלל אומרים בין חמין לתוך צונן ובין צונן לתוך חמין מותר. במה דברים אמורים? בכוס. אבל באמבטי, חמין לתוך צונן ולא צונן לתוך חמין. ורבי שמעון בן מנסיא אוסר. ומסקאנא דשמעתא דהילכתא כבית הלל דקאמרינן אמר רב הונא בריה דרב יהושע חזינא ליה לרבא דלא קפיד, מדתאני רבי חייה, דתאני רבי חייה מערה אדם קיתון של מים לתוך ספל של מים, בין חמין לתוך צונן ובין צונן לתוך חמין.

'הלפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין וכול', והילכתא כתנא קמא.

סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין, דבכלי ראשון בשלה ובכלי שני לא בשלה. אמר ליה אביי והא תאני ר' חייה מלח אינו כתבלין, דבכלי שני נמי בשיל? ! ופליגא דרב נחמן, דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא. איכא דאמרי סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין, דבכלי ראשון בשיל ובכלי שני לא בשיל. אמר ליה אביי תאני ר' חייה מלח אינו כתבלין דבכלי ראשון נמי לא בשיל. והיינו דרב נחמן, דאמר רב נחמן צריכה מילחא בישולא כבשרא דתורא.

מציבה מעין 'מחסום' להילכת 'תולדות האור', וכפי שנתבאר בפירושונו לעיל, יט, א, ד"ה 'כלי שני אינו מבשל'. יחד עם זאת, במישור ההלכה למעשה ומחוץ לפירוש הלכות הרי"ף, יש מקום להחמיר ביחס לכל דבר העלול להתבשל מעירוי כלי ראשון ולא לתיתו בכלי שני, וזאת מחמת החשש שמא הרואה אדם הנותן מאכל בכלי שני יטעה לערות מים מכלי ראשון על אותו מאכל והמים 'יפגשו' אותו מאכל בדרכם אל הכלי השני, ועוד לפני ש'נחתו' בכלי השני, שזה איסור תורה. ואכן, חלק מהפוסקים אסרו לתת בכלי שני דבר העלול להתבשל מעירוי כלי ראשון. ובשאלת נתינת קלי הבישול לכלי שני יש סתירה בפסקי הרב עובדיה יוסף, שב'יחווה דעת' ו, כב, התיר, וב'ביע אומר' ז' או"ח מ, הציע להחמיר (אבל התיר בעירוי מכלי שני). **אבל באמבטי חמין לתוך צונן ולא צונן לתוך חמין.** באמבטי יש זהות בין בית שמאי ובין בית הלל. ואסרו נתינת צונן לאמבטי בגלל שלפעמים יש בה מים חמים שעמדו על האש, והם מבשלים מדין תורה. ורבי שמעון בן מנסיא אוסר. בפשטות נראה שהוא מחמיר יותר מבית שמאי, ואוסר אפילו חמין לתוך צונן, שלדעתו החמין היוצאים מכלי ראשון ו'פוגשים' את הצונן בכלי השני נחשבים בעת ה'מיפגש' עדיין כעירוי כלי ראשון, ולפי משנת 'כל שבא בחמין' עירוי מכלי ראשון מבשל מדין תורה. לדעת רבי שמעון בן מנסיא, הקילוח מהכלי הראשון יהפוך להיות כלי שני רק כאשר הוא 'יפגוש' את דפנות הכלי השני, ולא כאשר הוא 'יפגוש' את הצונן הנתון בכלי השני.

דבכלי ראשון בשיל. המלח מתפזר היטב בכלי ראשון שהורד מהאש. בישולו של המלח הוא בנוכחותו במאכל. **צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא.** כדי שהמלח יתפזר היטב בתבשיל נדרש בישול ארוך על האש דווקא. **איכא דאמרי.** ההבדל בין השמועות אינו בדברי רב יוסף, ולא בדברי רב נחמן, אלא רק בדברי אביי שאמר בשם רבי חייה. לפי לישנא קמא אומר אביי שהמלח מתבשל בכלי שני, וזאת כחריג מהכלל 'כלי שני אינו מבשל', ולפי לישנא בתרא הוא אומר שהמלח אינו מתבשל אפילו בכלי ראשון, וזאת

מתני' אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן, ואם נתנו מבעוד יום מותר. ואין ניאותין ממנו לפי שאינו מן המוכן. מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה שבת. רבי שמעון אומר כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת. ונותנין כלי תחת הנר לקבל בו ניצוצות, ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה.

גמ' אמר רב חסדא אף על פי שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה, **גמ'** שאסור לבטל כלי מהיכנו, אבל כופה עליה כלי בשביל שלא תשבר.

איתמר מת המוטל בחמה: רב יהודה אמר הופכו ממטה למטה, ורב חנינא בר שילמיא משמא דרב אמר מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו. היכא דאיכא ככר או תינוק כולי עלמא לא פליגי דשרי. כי פליגי היכא דליכא. מר סבר טלטול מן הצד

כחריג לדעת ת"ק שאין לתת תבלין לקדירה. הרי"ף פסק שכלי שני אינו מבשל, ופסק כת"ק במשנתנו האוסר ליתן תבלין בקדרה ומתיר ליתנו בקערה, ובאף אחד משני הפסקים האלה לא החריג הרי"ף את המלח. מכאן שלדעתו נדון המלח ככל שאר התבלינים.

נר. הנר הוא כלי קיבול קטן לשמן ופתילה. הנר עשוי להיות מונח על גבי פמוט, אך המשנה הנוכחית דנה בנר, ולא בפמוט. **אין נותנין כלי.** בשבת עצמה. **תחת הנר לקבל בו את השמן.** כי השמן הוא מוקצה, ואם יפול שמן לְכִלִי אסור יהיה לטלטל את הכלי, ובשבת עצמה אסור לעשות מעשה למען תכלית שאם תתמשש יהפוך כלי המוכן לטלטול לכלי שאסור בטלטול. **ואין ניאותין ממנו.** אסור ליהנות מהשמן שבנר. **נר חדש.** שלא הדליקו בו מעולם, והוא כלי שמלאכתו לאיסור. **נר ישן.** שהדליקו בו אי פעם, והוא מוקצה מחמת מיאוס, מכיון שבדרך כלל לא ניקו את הנרות היטב. **שהדליקו בו באותה שבת.** ואפילו אם כעת הוא כבוי. והוא מוקצה מחמת איסור, שבעת כניסת השבת אסור היה לטלטלו שמא יגרום הטלטול להבערה או לכיבוי. **הנר הדלק בשבת.** הדולק כעת. ואסור לטלטלו לא מטעם הלכות מוקצה אלא מטעם חשש שהטלטול יגרום להעצמת האש או להחלשתה. **ונותנין כלי תחת הנר לקבל בו ניצוצות.** ואפילו בשבת עצמה. ואמנם בעקבות נתינת הכלי תחת הנר אפשר שיטפסף לתוכו שמן והכלי יאסר בטלטול, אבל האיסור לבטל כלי מהיכנו הוא מדרבנן, והתירו מפני סכנת הדליקה. **ולא יתן לתוכו מים.** בשבת עצמה לא יתן מים לכלי המונח תחת הנר לקבל ניצוצות. **מפני שהוא מכבה.** ואמנם זה כיבוי בגרמא, שהוא מותר מהתורה, אבל החכמים אסרוהו בהקשר הנוכחי.

מהיכנו. מהיותו מוכן לטלטול. **אבל כופה עליה.** על הביצה. שכלי ניטל אף לצורך דבר שאינו ניטל, עכ"פ כדי למנוע הפסד ממון.

מת המוטל בחמה. וכדי שהגופה לא תעלה ריח רע במהלך השבת רצוי להעבירה למקום מוצל. **הופכו ממטה למטה.** באופן הזה מטלטל האדם את המוקצה על ידי חפץ אחר, שאינו מוקצה. **כולי עלמא לא פליגי דשרי.** על ידי ככר או תינוק. ולדברי המתיר להפוך ממיטה למיטה יש שתי אפשרויות מעשיות לטלטול המת: או על ידי הפיכתו ממיטה למיטה, או על ידי ככר או תינוק, ואין לאף אחת מהן עדיפות הלכתית. **טלטול מן הצד.** הביטוי 'טלטול מן הצד' נזכר בספרו של הרי"ף פעמיים, והוא נזכר ביחס לשלש הלכות: בשמועה הנוכחית נזכר הביטוי ביחס להילכת מת המוטל בחמה והילכת פגה שטמנה

שמייה טלטול, ומר סבר לא שמייה טלטול. לימא כתנאי: אין מצילין את המת מפני הדליקה. אמר ר' יהודה בן לקיש אני שמעתי שמצילין את המת מפני הדליקה. היכי דאמי? אי דאיכא ככר או תינוק, מאי טעמא דתנא קמא דאסר. ואי ליכא ככר או תינוק, מאי טעמא דר' יהודה בן לקיש דשרי. אלא לאו בטלטול מן הצד שמייה טלטול פליגי, דמר סבר טלטול מן הצד שמייה טלטול, ומר סבר טלטול מן הצד לא שמייה טלטול. לא. דכולי עלמא טלטול מן הצד שמייה טלטול, והיינו טעמא דר' יהודה בן לקיש, מתוך שאדם בהול על מיתו, אי לא שרית ליה טלטול דרבנן איתי לידי כיבוי דאורייתא. אמר רב יהודה בר שילא אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה בן לקיש במת. שמעינן מיהא דטילטול מן הצד שמייה טלטול, ולא שרו ליה רבנן אלא לגבי מת דלא ליתי לידי איסורא דאורייתא, אבל בעלמא אסור. וקשיא לן הא דגרסינן בפ' כל הכלים בענין פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים, אלעזר בן תדאי אומר תוחבין לה בכוש ובכרכר והן ננערות מאיליהן, אמר ר' נחמן הלכה

בתבן, ובשמועה להלן נח, ב, ביחס להילכת הצנון הטמון (ככל הנראה בעפר תיחוח). מהאיזכורים האלה נראה שטלטול מן הצד הוא טלטול המוקצה על ידי חפץ אחר שאינו מוקצה. השיקול שמכוחו יש מקום להתיר 'טלטול מן הצד' מבואר בפירושונו להלן, מז, ב, ד"ה 'אלעזר בן תדאי'. לימא כתנאי... מפני הדליקה. השמועה מבקשת לְדמות בין מת המוטל בחמה ובין מת המוטל במקום אליו עלולה להגיע האש. מ"ט דרבי יהודה בן לקיש דשרי. השמועה מניחה שהאיסור לטלטל מוקצה אינו נדחה מפני כבוד המת. דכולי עלמא טלטול מן הצד שמייה טלטול. השמועה מותירה את שיטת רב יהודה, שהתיר טלטול מן הצד במת המוטל בחמה, ללא מקור תנאי. ברם, רב יהודה עצמו יכול לדחות את השלב הנוכחי בשמועה, ולאמץ את השלב הקודם, בו השמועה אמרה 'לימא כתנאי'. אי לא שרית ליה טלטול דרבנן. אם אכן טלטול מן הצד שמייה טלטול, אזי שוב לא אמור להיות הבדל בין טלטול רגיל ובין טלטול מן הצד. ואכן, המלים 'טלטול דרבנן' עשויות ללמד שגם הטלטול הרגיל הותר להצלת המת מהדליקה, שהרי לא נאמר 'אי לא שרית ליה טלטול מן הצד דרבנן'. ברם, ר' הילך סד"ה 'ולא שרו ליה רבנן'. אתי לידי כיבוי דאורייתא. כאן פוסק הרי"ף שיש איסור תורה בעשיית מלאכה הנעשית לתכלית מניעת נזק או כילוי לחפץ. בכך הולך הרי"ף בדרכו של ת"ק דרבי יוסי (במשנת 'המכבה את הנר'), אלא שת"ק לימד במפורש שאין איסור תורה בעשיית מלאכה שאינה מיועדת לא לתכלית של תיקון החפץ ולא לשמירה החפץ מפני נזק או כילוי, ואילו הרי"ף לא קבע עמדה ברורה בנוגע לכך (ר' בפירושונו לעיל יט, ב, סד"ה 'וכן הלכתא'). ועל כל פנים, השמועה טוענת שטלטול המת מותר רק מפני הדליקה ולא מפני החמה. לשון אחרת, איסור טלטול אינו נדחה מפני כבוד המת, אלא רק מפני החשש שהאדם יעבור על איסור תורה. ולא שרו רבנן אלא גבי מת – המשפט 'ולא שרו רבנן אלא גבי מת...' מופיע מיד לאחר המשפט 'שמעינן מיהא דטלטול מן הצד שמייה טלטול', ומכך נראה שהחכמים התיירו ביחס למת רק טלטול מן הצד. ברם, ר' לעיל סד"ה 'אי לא שרית ליה טלטול דרבנן'. נמצא אפוא כי מדברי הרי"ף לא נתברר האם הותר טלטול רגיל לצורך הצלת המת מפני הדליקה. ואפשר שהרי"ף עמעם דבריו בכוונה תחילה, ובכך ביטא את הספק שהיה לו עצמו בשאלה הזו

כאלעזר בן תדאי, דסבר טילטול מן הצד לא שמיה טלטול. ופרקינן, כי קאמרינן טילטול מן הצד שמיה טלטול הני מילי כגון אבנים וכיוצא בהם, דומיא דמת, כדאמרינן התם בן שמונה חי הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו, דכמת דאמי. אבל פגה שטמנה בתבן ופוגלא וחררה שטמנה בעפר וכיוצא בהן, כגון אוכלין שהוא צריך לאוכלן בשבת, טילטול מן הצד בכי הא מילתא לא שמיה טלטול. 'ואין נאותין ממנו לפי שאינו מן המוכן', תנו רבנן מותר השמן שבנר ושבקערה אסור להסתפק הימנו, ורבי שמעון מתיר.

'מטלטלין נר חדש אבל לא ישן', תנו רבנן מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומ' כל הנירות מיטלטלין [כא]. חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה שבת. ור' שמעון אומ' כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת. כבה, מותר לטלטלו. ואף על גב דקיימא לן דהילכתא כרבי שמעון לענין מוקצה, בהא לית הילכתא כותיה, דגרסינן בפרק מי שהחשיך פליגי בה רב אחא ורבינא: חד אמר כל השבת כולה הלכה כרבי שמעון לבר ממוקצה מחמת מיאוס, ומאי ניהו? נר ישן, וחד אמר במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכתא כותיה, לבר ממוקצה מחמת איסור, ומאי ניהו? נר שהדליקו בו באותה שבת. אבל מוקצה מחמת חסרון כיס אף רבי שמעון מודה, דתנן כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרשה. וקיימא לן דכל היכא דפליגי רב אחא ורבינא הלכה כדברי המקיל. הילכך, נר שהדליקו בה באותה שבת אף על פי שכבה אסור לטלטלו, דמוקצה מחמת איסור הוא. וכן מותר שמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת אסור להסתפק ממנו באותה שבת.

(ור' לעיל יט, ב, סד"ה 'וכן הלכתא'). **אלעזר בן תדאי אומר תוחבין לה בכוש ובכרכר.** אלעזר בן תדאי מתיחס למאכל הטמון כולו בתבן. תחיבת הכוש לתבן גורמת בהכרח לטלטול אותו חלק של התבן המכסה את הפגה. טלטול התבן בשלב של תחיבת הכוש מתאים להגדרת 'טלטול מן הצד', שכן טלטול המוקצה (=התבן) נעשה על ידי חפץ אחר שאינו מוקצה (=הכוש). וגם הפיכת המת ממיטה למיטה נחשבת לטלטול מן הצד, שהרי טלטול המת, המוקצה, נעשה על ידי טלטול המיטה, שאינה בגדר מוקצה. לכן יכול הרי"ף לערוך השוואה בין הילכת מת המוטל בחמה ובין הילכת פגה שטמנה בתבן. **כי קאמרינן טילטול מן הצד שמיה טלטול, הני מילי כגון אבנים דומיא דמת.** הרי"ף בחר ליישב את הסתירה על ידי אבחנה בין טלטול (מן הצד) שתכליתו סיפוק צרכי השבת, וכגון מאכלי שבת, ובין טלטול (מן הצד) שלא לצורך השבת עצמה, וכגון טלטול מת. ולדעתו התירו טלטול מן הצד רק לצרכי שבת, ולא לכבוד המת.

בהא לית הילכתא כותיה. שהרי רב אחא ורבינא סבורים שאסור לטלטל נר שהדליקו בו באותה שבת, וכפי שיבואר להלן. **לבר ממוקצה מחמת מיאוס.** כדעת רבי יהודה במשנה. וסתם נר ישן נחשב כדבר מאוס, מכיון שנקיון הנרות לאחר השימוש בהם לא הביא אותם להיראות כחדשים. ודבר מאוס נחשב כמוקצה, בגלל האופי החגיגי של השבת. **לבר ממוקצה מחמת איסור.** כדעת רבי מאיר במשנה (ר' בפירושונו לעיל כ, א, ד"ה 'שהדליקו בו

אמר ר' זירא פמוט שהדליקו עליה באותה שבת, דברי הכל אסור לטלטלה בשבת. לא הדליקו עליה באותה שבת דברי הכל מותר לטלטלה בשבת. וכן הילכתא. ומטה שיש עליה מעות אסור לטלטלה. אין עליה מעות מותר לטלטלה, בין ייחדה בין לא יחדה, והוא שלא היו עליה כל בין השמשות. אבל היו עליה בין השמשות אסור לטלטלה, דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכוליה יומא, והוה ליה כמוקצה מחמת איסור, הילכך אסור לטלטלה. והלכתא מניחין נר על גבי דקל בשבת, ואין מניחין נר על גבי דקל ביום טוב. מאי טעמא? כיון דבשבת בדיל מיניה לא אתי לאשתמושי במחובר, וביום טוב דלא בדיל מיניה אתי לאשתמושי במחובר. הילכך בשבת שרי וביום טוב אסיר.

אמר רב יהודה אמר שמואל אין מוקצה לרבי שמעון אלא גרוגרות וצמוקין בלבד. ירושלמי (מעשרות א, ה) מאי שנא הני? הואיל ומסריחות בנתים. [כא:]
אמר רבא כי הוינן בי רב נחמן הוה מטלטלינן כנונא אגב קטמיה, ואף על גב דאיכא עליה שברי עצים.

באותה שבת). **מוקצה מחמת חסרון כיס אף רבן שמעון מודה.** שהרי במשנת המסר הגדול ויתד של מחרשה לא נאמר שרבי שמעון חולק. וכן מותר שמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת. נחשבים אף הם כמוקצה מחמת איסור, מכיון שבכניסת השבת אסור היה לטלטל אותם מחמת האיסור לכבות או להבעיר את הנר.

פמוט. כלי שמניחים עליו את הנר. **דברי הכל אסור לטלטלה בשבת.** כמו נר שהדליקו בו באותה שבת, וכשיטת רבי מאיר, שנפסקה הלכה לפיו. הביטוי 'דברי הכל' מכוון רק לשני התנאים: רבי יהודה ורבי מאיר, והחידוש בדברי רבי זירא הוא שהם אוסרים לא רק בנר אלא אף בפמוט. והפמוט הוא לשון נקבה. **מותר לטלטלה בשבת.** קל וחומר מנר ישן שלא הדליקו בו באותה שבת, שלדעת רבי מאיר מותר לטלטלו. **שיש עליה מעות.** כעת, במהלך השבת. **בין יחדה.** למעות. לאמר, אפילו אם התכוין להניח באופן קבוע מעות על המיטה הזו, כל עוד לא היו עליה מעות בפועל, מותר לטלטלה. ובפשטות נראה שארנק המיועד למעות אסור לטלטלו גם אם אין בו מעות, שכן הארנק נועד מלכתחילה למעות, ואילו המיטה לא נועדה מלכתחילה למעות. **בין לא יחדה.** היינו, אפילו לא ייחדה למעות. ונראה שבמקום הניסוח 'בין ייחדה בין לא ייחדה' עדיף היה הניסוח 'אפילו ייחדה', שכן אם לא ייחדה, ואין עליה בפועל מעות, אין שום חידוש בהיתר לטלטלה. והוה ליה. המיטה עצמה. **כמוקצה מחמת איסור.** המעות מיועדות למסחר, והמסחר אסור בשבת. **בדיל מיניה.** מהנר. **אתי לאשתמושי במחובר.** באילן. ואסור להשתמש באילן אפילו ביום טוב, כמבואר במשנת ביצה ה, ב.

אין מוקצה לרבי שמעון. מבין המאכלים והמשקים, שהרי הרי"ף פירש שרבי שמעון מסכים עם משנת המסר הגדול ויתד של מחרשה. **הואיל ומסריחות בנתים.** ואינן ראויות לאכילה.

כנונא אגב קיטמא. המילה כנונא פירושה מחתה, והיא כלי המשמש להוצאת גחלים או אפר מהאש. המילה קיטמא פירושה אפר. בשבת אסור לחתות באש, ולכן המחתה היא כלי שמלאכתו לאיסור, ואסור לטלטלה. רבא חידש שמותר לטלטל מחתה אם יש בה

תניא מלבנות המטה, וכרעי המטה, ולוחין של סקיבוס, לא יחזיר, ואם החזיר פטור אבל אסור. לא יתקע, ואם תקע חייב חטאת. רבן שמעון בן גמליאל אומר אם היה רפוי, מותר. בי רב חמא הוה להו מטה גלְאִנִּיתָא והוה מהדרי ליה ביומא טבא. אמר ליה ההוא מרבנן לרב חמא מאי דעתך, בנין מן הצד הוא? נהי דאיסורא דאורייתא ליכא, איסורה דרבנן מיהא איכא. אמר ליה אנא כרבן שמעון בן גמליאל סבירא לי דאמר אם היה רפוי מותר. וכן הלכתא.

'נותנין כלי תחת הנר לקבל בו ניצוצות', והא קא מבטל כלי מהיכנו? אמר רב הונא בריה דרב יהושע ניצוצות אין בהן ממש, ושרי לטלטולי, ולא קא מבטל כלי מהיכנו.

אפר, והחידוש הזה עשוי להיות מוכן אם נניח שתי הנחות: (א) האפר היה מוכן עוד לפני השבת לצורך כל שהוא. (ב) האפר הונח במחתה עוד לפני כניסת שבת. **שברי עצים**. שהם חמרי גלם, ונחשבים כמוקצים. הרי"ף לא התנה את ההיתר בכך שהאפר חשוב יותר משברי העצים, ומשתיקתו נראה שההיתר תקף גם אם האפר חשוב פחות משברי העצים. **מלבנות המטה**. הביטוי מופיע בספרות חז"ל וברי"ף רק בהקשרנו. ובאוצר הגאונים, התשובות, עמ' 49, נתפרש שהמלבנות הם ארבע הקרשים הַמְהוּיָם את המסגרת של המיטה. **כרעי המטה**. רגלי המיטה. **לוחין של סקיבוס**. הביטוי מופיע בספרות חז"ל וברי"ף רק בהקשרנו. ור' באוצר הגאונים, הפירושים עמ' 20, שמדברי הערוך לפי אחד מכתבי היד נראה שהכוונה לחתיכה קטנה של עץ המונחת במרכז גוף הקשת, במקום בו מונח החץ. ונראה שהכוונה לתמיכה שהסקיבוס נותן לַחץ כאשר האדם מחזיק את הקשת באופן אנכי, ולא אופקי. **לא יחזיר, ואם החזיר פטור אבל אסור**. בכל אחת מהדוגמאות האלה מדובר על חפץ הנכנס בתוך חפץ כמעין מכחול בשפופרת, אבל החיבור ביניהם הוא רפוי. כך במלבנות המיטה, שכנראה נכנסו זה לתוך זה במעין 'שיניים', כך בכרעי המיטה, שכנראה נכנסו למגרעת במלבנות, וכך בסקיבוס. נראה שהקשת היתה עשויה מעץ עגול ובסקיבוס היתה מעין 'טבעת' שקוטר הפנימי קוטר החיצוני של העץ העגול ממנו היתה עשויה הקשת, וכאשר המיתר לא היה קשור לקשת אפשר היה להכניס את הקשת לאותה 'טבעת' ובכך להביא את הסקיבוס למקומו, במרכז הקשת. **לא יתקע, ואם תקע חייב חטאת**. בכל מצב בו חפץ נמצא בתוך חפץ כמעין מכחול בשפופרת והחיבור ביניהם רפוי, אפשר לתקוע יתד קטנה במירווח שביניהם ובכך להדק את החיבור ביניהם. יצירת חיבור הדוק בין שני מרכיבים היא בנייה, ובניית כלי שייכת למלאכת המכה בפטיש (להסבר על מלאכת מכה בפטיש ר' להלן לב, ב, ד"ה 'והמסתת את האבן...'). **אם היה רפוי מותר**. רשב"ג חולק על דברי ת"ק האומר 'לא יחזיר', והוא סבור שאם מלבנות וכרעי המיטה, וכן הסקיבוס, נותרים רפויים גם לאחר שהאדם חיבר אותם למקומם, מותר לחברם. **גלאניתא**. הביטוי מופיע בספרות חז"ל וברי"ף רק בהקשרנו. ונראה שזוהי מיטה שניתנת לפירוק בקלות יחסית מכיון שחיבוריה היו רפויים. **והוה מהדרי ליה**. היו מרכיבים אותה. **בנין מן הצד**. הביטוי 'בנין מן הצד' לא מופיע עוד בבבלי. ומתוך ההקשר בשמועה נראה שבנין מן הצד הוא בנין רפוי.

'ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה', תניא נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות, בשבת, ואין צריך לומר בערב שבת. ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה, מערב שבת. ואין צריך לומר בשבת.

מערב שבת. ואף על פי שלמדנו שמותר להתחיל עשיית מלאכה בערב שבת והיא נעשית מאליה בשבת. ולא נתברר מדוע החמירו בנתינת מים מערב שבת, אבל 'אין מדמין דבר לדבר בעניני השבותין' (מגיד משנה שבת ו, ט).

מתני' במה תומנים ובמה אין תומנין? אין תומנין לא בגפת ולא בזבל ולא במלח ולא בסיד ולא בחול, בין לחין בין יבישין, ולא בתבן ולא בזוגין ולא במוכין ולא בעשבין בזמן שהן לחין, אבל תומנין בהן יבישין. תומנין בכסות ובפירות ובכנפי יונה ובנעורת של פשתן ובנסורת של חרשין. [כב.] ר' יהודה אוסר בדקה ומתיר בגסה.

גפת. פסולת הנותרת לאחר סחיטת השמן ממאכלים צמחיים שיש בהם כמות רבה יחסית של שומן (כגון זיתים ושומשומין). חומר אורגני לח עשוי, בתנאים מסוימים, לעבור תהליך מיחזור, שבסיומו הוא עשוי להפוך לרשן אדמה (המכונה 'קומפוסט'). במהלך המיחזור עשוי החומר האורגני להתחמם אפילו עד לשמונים מעלות, ולכן אסרו להטמין בו, בדומה לאיסור להשהות תבשיל על כירה שיש בה אש. **ולא בזבל.** הזבל הוא חומר אורגני, וכל הנאמר לעיל ביחס לגפת תקף אף ביחס לזבל. **ולא במלח ולא בסיד ולא בחול.** שלש אלה אינם חומרים אורגניים, ואינן הם מתחממים מעצמם. ונראה שהם נאסרו בגלל שבהיותם בשמש הם מתחממים ביותר, והמאכל המוטמן בהם מערב שבת בַּמְקוֹם אליו השמש מגיעה עתיד להתחמם בשבת עצמה. ואסרו חכמים להטמין בהם גם אם אינם נמצאים בַּמְקוֹם אליו השמש מגיעה, גזירה שמא יטמין בהם בַּמְקוֹם אליו השמש מגיעה. **בין לחין בין יבישין.** המשפט הזה מוסב הן על הגפת והזבל, והן על החול המלח והסיד. הגפת והזבל הם חומרים שכמות החנקן בהם גבוהה ביחס לכמות הפחמן, לכן הם דחוסים יותר, ותוססים אף בכל מגע עם הלחות שבאוויר. וביחס לחול, המלח והסיד, אסרו לטמון בהם לחים מכיון שכאשר תזרח השמש הם יתיבשו, ולאחר מכן הם יתחממו ויחממו את המאכל. **תבן.** בלשון חכמים מוֹרָה המונח תבן על החלק העליון של גבעול הדגנים, זה הנקצר יחד עם זרעי הדגן (והחלק התחתון של הגבעול, שלאחר הקצירה נותר מחובר לקרקע, נקרא קש). וכך אנו שונים במשנת שבת כ, ג, 'אין כוברין את התבן בכברה ולא יתנונו על גבי מקום גבוה בשביל שירד המוץ'. מהמשנה הזו משמע שהתבן מחובר למוץ, והמוץ, העוטף את זרעי הדגן, נמצא בראש הגבעול. **זוגין.** פסולת הענבים הנותרת לאחר סחיטתם, ויש בפסולת את השדרות, הגרעינים והקליפות. **מוכין.** כינוי כולל לחומרים אורגניים בעלי מירקם רך, הדומה לצמר גפן. **בזמן שהן לחין.** התבן, הזוגין והעשבים, עשויים להימצא בערימת מיחזור, ובאופן כללי, תהליך מיחזור עשוי להתממש בַּתְּנָאִי לחות. **אבל תומנין בהן יבישין.** בתבן ובמוכין, בזגים ובעשבים, כמות הפחמן גבוהה יחסית לכמות החנקן, ולכן הם פחות דחוסים ויותר 'אוריריים', ומגע עם מעט הלחות שבאוויר אינו מספיק כדי לחולל בהם תהליך מיחזור. **תומנין בכסות ובפירות ובכנפי יונה.** שלש אלה, וכן הנעורת והנסורת הנזכרים להלן, אינם מיועדים למיחזור, אלא לשימושים שונים. **נעורת של פשתן.** במרכז גבעול הפשתה קיים סיב שממנו טוו חוטים לצורך אריגה. בתהליך הפקת סיב הפשתן מגבעול הפשתן הופרד החלק החיצוני של הגבעול מהסיב, ולאחר הפרדתו נקרא אותו חלק חיצוני בשם 'נעורת הפשתן' (תהליך הפקת הפשתן מתואר באתר 'נאות קדומים' בדף 'פשתה תרבותית', וכן בספרם של זוהר עמר ואביבית שוויקי 'במה מדליקין', עמ' 40). **נסורת של חרשין.** החרש הוא כינוי לאדם העושה מלאכה בחמרי גלם בעלי מירקם קשיח, וכגון עץ, אבן ומתכת (בראשית ד, כב, ישעיהו מד, יב, שמ"ב ה, יא). ובפירוש משנתנו

גמ' איבעיא להו, גפת של זתים תנן, אבל דשומשמין שפיר דאמי, או דילמא דשומשמין תנן, וכל שכן דזתים דלא. תא שמע דאמר ר' זירא משום חד דבי ר' ינאי קופה שטמן בה אסור להניחה על גבי גפת של זתים, שמע מינה של זיתין תנן. לעולם אימא לך לענין הטמנה אפילו דשומשמין נמי אסור. לענין אסוקי הבלא, דזתין מסקי הבלא דשומשמין לא מסקי הבלא.

רבה ור' זירא איקלעו לבי ריש גלותא. חזייה לההוא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקמא. נזהיה רבה. אמר ליה ר' זירא מאי שנא ממיחם על גבי מיחם? אמר ליה התם ואוקומי קא מוקים, הכא אולודי קא מוליד. הדר חזייה דפרס סודרא אפומא דכובא ואנח נטלא עילויה. נזהיה רבא. אמר ליה ר' זירא אמאי? אמר ליה השתא חזית. לסוף חזייה דקא עצר ליה. אמר ליה מאי שנא מפרונקא? אמר ליה התם לא קפיד עילויה הכא קפיד עילויה.

כתב הרמב"ם שהכוונה לנסורת של עץ. **רבי יהודה אוסר בדקה ומתיר בגסה**. אוסר בנעורת ובנסורת הדקה, ומתיר בנעורת ובנסורת הגסה. השיקול של רבי יהודה הוא מצד שמירווחים בין חתיכות גדולות גדולים יותר ממירווחים בין חתיכות קטנות, ולכן החתיכות הגדולות אוטמות את הכלי המוטמן בהן פחות טוב מחתיכות קטנות. השיקול הזה תקף ביחס לחתיכות של חומר מוצק כל שהוא, ובפרט, ביחס לחתיכות של נעורת ושל נסורת, ולכן פירשנו שדברי רבי יהודה מוסבים על נעורת ועל נסורת. ובתלמוד פירשו שדברי רבי יהודה במשנה מוסבים לא על נסורת אלא רק על נעורת, ונסמכו על ברייתא האומרת שלדעת רבי יהודה אסור לטמון בנעורת דקה. אך בפירוש הזה של התלמוד יש שני קשיים: (א) בברייתא שהתלמוד נסמך עליה רבי יהודה אינו מדבר כלל על נסורת, ולכן קשה להסיק ממנה מה דעתו ביחס לנסורת. (ב) דברי רבי יהודה במשנה מובאים בסמיכות לנסורת, ולא לנעורת. ועל כל פנים, הרי"ף לא הביא בספרו את הפירוש הזה של התלמוד, ונראה שהוא לא קיבל את ההבנה שדברי רבי יהודה במשנה מוסבים רק על נעורת (ור' מבוא לנוסח המשנה עמ' 53). ור' בפירושנו להלן כג, ב, ד"ה 'נעורת של פשתן דקה הרי היא כזבל'.

אבל דשומשמין שפיר דאמי. גפת של שומשומים מייצרת פחות חום בתהליך המיחזור. **אסוקי הבלא**. העלאת חום כלפי מעלה. השמועה טוענת שגפת של שומשומים לא מחממת חפץ הנמצא מעליה אלא רק חפץ המצוי בתוכה, בעוד שגפת של זיתים מחממת אפילו חפץ הנמצא מעליה.

דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקמא. שהניח כד של מים על פי הקומקום. ולא נתפרש אם הכד הונח על גבי מכסה הקומקום, או על הפתח ממש, במקום המכסה הרגיל. **נזהיה**. גער בו. **מאי שנא ממיחם על גבי מיחם**. שמותר להניח, כנאמר להלן כג, ב. וגם במיחם על גבי מיחם לא נתפרש אם ההיתר הוא להניח על גבי מכסה המיחם התחתון, או אף על פתחו, במקום המכסה הרגיל. **אוקומי**. מעמיד את חומו של המיחם העליון. **אולודי**. מוליד חום בכד. **כובא**. כלי קיבול המיועד לאיכסון נוזלים. **דפרס סודרא אפומא דכובא ואנח נטלא עילויה**. פרס בגד על פי כובא והניח נטלה על הבגד. ובטבע הדברים הנטלה הנמיכה את הבגד, ואולי הביאה אותו במגע עם הנוזלים שבכובא. **עצר**. סחט את הבגד שפרס על

'לא בתבן לא בזוגין לא במוכין וכול', בעא מיניה רב אדא בר מתנא מאביי מוכין שטמן בהן מהו לטלטלן בשבת? אמר ליה וכי מפני שאין לזה קופה של תבן עומד ומטלטל קופה של מוכין?!

רב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא. אותיביה רב חנן בר רב חסדא מתירין בית הצואר בשבת אבל לא פותחין, ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר

הכובא. הבגד נרטב או ממים שהיו בנטלה, או מהנוזלים שהיו בכובא. מלאכת הסחיטה מופיעה ברי"ף גם במקומות הבאים: סחיטת מים מבגד, מב, ב. סחיטת שמן משיער, נא, ב. סחיטת נוזל ממוכין, נח, ב. סחיטת נוזלים מספוג, נט, ב. האיסור לספוג יין שנשפך, וכן סחיטת פירות, ס, א-ב. סחיטת פְּבָשִׁים, סא, א. סחיטת מגבת, סב, ב. לדעת רב ושמואל איסור תורה בהקשר לסחיטה תקף רק ביחס לזיתים וענבים (להלן ס, א-ב), ולדעת רבי יוחנן (שם סא, א) איסור סחיטה תקף ביחס לכל מירקם אורגני (כגון צמח) שיש בו נוזל (ואיסור הסחיטה תקף אף ביחס לכֶבֶשִׁים, שכן הסחיטה מוציאה מהם גם הנוזל המקורי של הירק הכבוש). וסחיטת נוזל מבגד, שיער, מוכין או ספוג, אסורה מדרבנן בלבד, כנראה בגלל הדמיון הפורמלי לסחיטת נוזל מפרי. ובשולי הדברים נעיר שאם אדם מנקה בגד במים, וּמְשַׁלֵּב בתהליך הנקיון גם פעולת סחיטה, אזי אותה סחיטה תיחשב כחלק ממלאכת הכובס ותהיה אסורה מדין תורה. **פרונקא**. מטלית המיועדת לכסות בה כובא. **התם לא קפיד עילויה**. במטלית המיועדת לכסות בה כובא לא איכפת לאדם אם היא תירטב, ולכן אין חשש שיסחט אותה בשבת. **הכא קפיד עילויה**. הבגד מיועד לשימוש כללי, ולא רק לכסות את הכובא, ולכן איכפת לו שלא יירטב, ויש חשש שיסחוט אותו בשבת.

מוכין שטמן בהן, מהו לטלטלן בשבת. המוכין מיועדים למלאכה ולכן הם מוקצה, אך אם האדם יִשְׁנֶה את יעודם באופן קבוע לטובת שימוש המותר בשבת, וכגון שְׂיַיְעַד אותם להטמנה, אזי הם שוב לא יהיו בגדר מוקצה. והשאלה היא האם גם שימוש חד פעמי במוכין לשם הטמנה מפקיע מהם את המעמד ההלכתי של מוקצה. **עומד ומטלטל קופה של מוכין**. התבן הוא חומר זול יחסית למוכין, והוא משמש להטמנה. ומכיון שהמוכין הם חומר יקר יחסית לתבן, אזי אם אדם נזקק באופן חד פעמי להטמין במוכין אין משמעות הדבר שהוא הפקיע אותם מהשימוש הרגיל שלהם. בכל עדי הנוסח של התלמוד מופיע המשפט 'עומד ומפקיר' במקום 'עומד ומטלטל', אך בכל עדי הנוסח של הרי"ף מופיע 'עומד ומטלטל'. וביחס לחריות של דקל שהן חומרי גלם ולכן נחשבות למוקצה, פסק הרי"ף (להלן כג, א) כרב אסי שאם השתמש בהן לשיבה אפילו באופן חד פעמי הופקעו החריות מגדר מוקצה. ומדברי אביי הנוכחיים ביחס למוכין אתה למד שהילכת רב אסי אינה תקפה ביחס לחפץ בעל ערך רב, וכגון מוכין, ואפילו אם השתמש בהם בפועל להטמנה לא הופקעו מגדר מוקצה.

לאהדורי אודרא לבי סדיא. להחזיר מוכין לכרית או לשמיכה. **בית הצואר**. בבגד המיועד לכיסוי החלק העליון של הגוף מצוי שיהא פתח, כך שִׁבְעַת הלבשיה יוכל האדם להכניס את ראשו באותו פתח. עשיית בגד נחשבת למלאכה האסורה בשבת, ועשיית הפתח להכנסת הראש היא חלק מעשיית הבגד. אם במהלך עשיית הבגד נדרשת תפירה, יתחייב התופר משום מלאכת תופר. ואם במהלך עשיית הבגד נדרשת פעולה שאינה שייכת לאב

ולא לתוך הכסת ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת. לא קשיא, הא בחדתי הא בעתיקי. תניא נמי הכי אין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת. נשרו, מחזירין אותן בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב. אמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת. מתקיף לה רב כהנא וכי מה בין זה למגופת החבית? אמר ליה רבא זה חבור וזה אינו חבור. 'בזמן [כב:] שהן לחין', איבעיא להו לחין מחמת עצמן תנן, או דילמא לחין מחמת דבר אחר? וסלקא דמחמת עצמן. ומוכין לחין, כגון מירטא דביני אטמי. וכסות ליחה, דעבידה ממרטא דביני אטמי, והוא הצמר שבין ירכותיה של בהמה שיש בו לחלוחית קבועה שאינה עוברת.

מתני' טומנין בשלחין ומטלטלין אותן, בגזי צמר ואין מטלטלין אותן. כיצד יעשה? נוטל את הפסוי והן נופלות. ר' אלעזר בן עזריה אומר קופה מטה על צדה ונוטל,

מלאכה מסוים, וכגון עשיית הפתח לבית הצואר, יתחייב האדם משום מכה בפטיש (להסבר על מלאכת מכה בפטיש ר' להלן, לב, ב, ד"ה 'זהמסתת את האבן...'). ואם כבר יש בכגד את בית הצואר, אלא שהוא קשור (בקשר שמותר להתירו בשבת), מותר להתירו, שהתרתו אינה נחשבת להשבחת הבגד. **ואין נותנין את המוכין.** הכרית נחשבת לכלי, ועשיית כלי אסורה מצד מלאכת מכה בפטיש (להסבר על מלאכת מכה בפטיש ר' להלן, לב, ב, ד"ה 'זהמסתת את האבן...'). **הא בחדתי.** בכרית חדשה שעדיין לא נתנו בתוכה מוכין, ונתנית המוכין היא גמר מלאכתה. **הא בעתיקי.** כרית שתהליך ייצורה כבר הושלם, וחלק מהמוכין נשרו ממנה. נשירת אותם מוכין לא ביטלה מהכרית את המעמד של כלי, ולכן הוספת אותם מוכין אינה נחשבת כגמר מלאכת הכלי. **מגופה.** פקק. ולפעמים פתיחת הפקק היתה על ידי שבירתו. ורב כהנא שאל מדוע אסור לקרוע בית צואר בכגד, אבל מותר לשבור מגופה. זה. הבגד. **חבור.** הבגד כולו עשוי מירקם אחד, ולכן כל שינוי הנעשה בחלק מהבגד נחשב כשינוי הנעשה בבגד, ואם אותו שינוי נחשב כתיקון אזי התיקון מתחסל לבגד כולו. ובפרט, קריעת פתח בית הצואר נחשבת כשינוי בבגד. השינוי הזה נחשב כתיקון, ולכן עשייתו אסורה מדין תורה. **וזה.** המגופה. **אינו חבור.** המגופה אינה חלק מהחבית אלא כלי העומד לעצמו, ולכן שינוי הנעשה במגופה אינו נחשב כשינוי הנעשה בחבית.

איבעיא להו. הדבר ידוע שעשב יבש לא ישוב להיות עשב ירוק ורענן גם אם ירטיבו אותו, ולכן לא יתחולל בו תהליך של מיחזור, ואמור להיות מותר להטמין בו. השאלה העומדת לדיון היא האם ראוי לאסור את ההטמנה בעשב יבש שנרטב מחשש שמא יבוא האדם להטמין בעשב לח ורענן. **וכסות ליחה.** הנסיון לברר כיצד תיתכן כסות לחה מחמת עצמה משקף את ההבנה שההיתר במשנה לטמון בכסות מותנה בכך שהיא יבשה. התנאי הזה לא נזכר במשנה עצמה, אלא בדברי רבי אושעיא המובאים בבבלי מט, א. ונראה שהרי"ף הביין (בשונה מתוד"ה 'אבל לא' מט, א) שרבי אושעיא אינו חולק על המשנה אלא מפרש אותה, ולפי פירושו האבחנה בין לח ויבש 'נמשכת' מהתבן וחבריו אל הכסות וחבריה.

בשלחין. השם שלח מופיע בלשון חכמים אף בהוראת עור הבהמה. **בגזי הצמר ואין מטלטלין אותן.** ולהלן יפרש הרי"ף שהאיסור לטלטלין הוא רק אם לא ייחדן להטמנה, היינו, אם היתה דעתו שהשימוש בהם להטמנה הוא חד פעמי. ואם היתה בדעתו לַעֲד

שמא יטול ואין יכול להחזיר. וחכמים אומרים נוטל ומחזיר. ואם לא כסהו מבעוד יום לא יכסנו משתחשך. כסהו ונתגלה, מותר לכסותו. ממלא את הקיתון ונותן תחת הכר או תחת הכסת.

אותם להטמנה באופן קבוע, אזי מותר לטלטלן. **נוטל את הכסוי והן נופלות.** והוא טלטול מן הצד לצורך אוכל, והוא מותר (לעיל כ, ב). **קופה.** כלי קיבול. בתוך הקופה היה כלי עם אוכל לשבת, והוא היה מוטמן בדבר שאינו מוסיף. **מטה על צדה ונוטל.** מטה את הקופה ונוטל את הכלי שבתוכה. במשפט הקודם במשנה דָּפַר על הטמנת כלי בגיזי צמר שהם מוקצים ואין הם ב'מסגרת' של קופה, והדרך המעשית היחידה לטול מאכל מהכלי היתה על ידי הרמת המכסה תוך השארת הכלי במקומו. דברי ראב"ע מובאים כהמשך למשפט הקודם במשנה, ואף הוא מדבר על הטמנת כלי בגיזי צמר שהם מוקצים (אילולא היה המשפט הזה המשך של המשפט הקודם, היה מצופה הניסוח 'קופה: ראב"ע אומר...'). אך בשונה מהמשפט הקודם מדבר ראב"ע על גזי צמר הנמצאים ב'מסגרת' של קופה, והוא מציע להשתמש ב'מסגרת' הזו כדי לטול לא רק את הכיסוי אלא אף את הכלי כולו. זאת כיצד? האדם יטה את הקופה על צידה בתשעים מעלות עד שאחת מדפנותיה תהיה בפועל קרקעית הקופה. עקב ההטיה יפלו גזי הצמר מהקרקעית המקורית על אותה דופן, אך טלטולם בדרך זו ייחשב לטלטול מן הצד, שהוא מותר לצורך אוכל (לעיל כ, ב). נפילת גיזי הצמר 'תחשוף' את הכלי עצמו, והאדם יוכל לְקַחְתּוֹ אל מקום הסעודה (ובפועל, אם יש בכלי נוזלים יכול האדם להחזיק בכלי תוך כדי הטיית הקופה כך שקרקעית הכלי תישאר במצב אופקי כל העת, וכאשר תושלם הטיית הקופה תהיה קרקעית הכלי מונחת על אותה דופן שהפכה בפועל להיות הקרקעית). ואם המאכל נדרש לסעודה הבאה יוכל האדם להחזיר את הכלי לדופן הקופה (המשמשת כעת כקרקעית) בדיוק למקום ממנו נלקח הכלי, ויוכל להטות את הקופה למצבה המקורי (ולפי הצורך יעשה זאת תוך כדי אחיזת הכלי באופן שקרקעיתו תהיה כל העת במצב אופקי) כך שגזי הצמר ישובו ויפלו לכיוון הקרקעית המקורית של הקופה ויכסו את הכלי, ובהשלמת העֲמֻדַת הקופה על קרקעיתה המקורית יִמָּצֵא הכלי במצב טמון. באופן הזה האדם אינו מטלטל בשום שלב את גיזי הצמר באופן ישיר, אלא רק בדרך של 'טלטול מן הצד'. **שמא יטול.** יטול את הכלי ללא הטיית הקופה, וגיזי הצמר יפלו אל קרקעית הקופה (שזה עדיין מותר, שהוא טלטול מן הצד לצורך אוכל). **ואין יכול להחזיר.** את הכלי למצב שבו הוא טמון, שכן אסור לטלטל את גיזי הצמר. ולפי הפירוש שהצענו לדברי ראב"ע יש מקום לשאלה מדוע לא הציע ראב"ע לטול את הכלי עוד לפני הטיית הקופה על צידה, ורק לאחר מכן להטותה כדי שגזי הצמר יפלו על דופן הקופה? ונראה שלדעת ראב"ע אם יש בקופה רק את גזי הצמר אזי טלטולם על ידי הטיית הקופה נחשב כטלטול רגיל, ולא כטלטול מן הצד. וכאשר יש בקופה את הכלי אזי הקופה נחשבת כבסיס לדבר המותר והאסור, ומותר לטלטלה, ובפרט, מותר להטותה על צידה. **נוטל ומחזיר.** לדעת החכמים שימוש חד פעמי בחפץ מוקצה מפקיע ממנו את מעמד המוקצה, וזאת כדעת רב אסי המובאת להלן ברי"ף (כג, א). ובפרט, כך הדבר אף ביחס לשימוש חד פעמי בגזי הצמר לשם תכלית שאינה מלאכת הטוויה (ולענינו, לתכלית ההטמנה). לפי הפירוש הזה לדברי החכמים הם חולקים גם על הרישא במשנה 'נוטל את הכיסוי והן נופלות' שהרי גם ברישא נעשה שימוש חד פעמי בגזי הצמר, ולדעתם אין צורך לצמצם את הגישה למאכל (שאינו ב'מסגרת' קופה) רק

גמ' יתיב ר' יוחנן בר עכמאי ור' יונתן בן אלעזר, ויתיב ר' חנינה בר אבה גביהו, ויתיב וקא מיבעיא להו, שלחין של בעל הבית תנן אבל של אומן כיון דקפיד עליהו לא מטלטלין להו, או דילמא של אומן תנן וכל שכן של בעל הבית? וסלקא כתנאיי. ומסתברא הלכה כר' יוסי דאמר אחד זה ואחד זה מטלטלין אותן, דשלחא הוה, ונתברר לו שאין האומנין מקפידין עליהן. וכן פסק רבינו שרירא גאון ז"ל משום הראשונים שהלכה כר' יוסי.

'בגזי הצמר ואין מטלטלין אותן', אמר רבא לא שאנו אלא שלא ייחדן להטמנה, אבל ייחדן להטמנה מטלטלין אותן. איתמר נמי כי אתא ראבין אמר ר' יעקב אמר ר' יוסי בן שאול אמר ר' לא שאנו אלא שלא ייחדן להטמנה, אבל ייחדן להטמנה מטלטלין אותן. תאני רבא בר בר חנה קמיה דרב חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן [כג.] לשיבה, צריך לקשר. רבן שמע' בן גמליאל אומר אינו צריך לקשר. הוא תאני לה והוא

לדרך של נטילת הכיסוי תוך טלטול גיזי הצמר, ואפשר להרחיב את הגישה למאכל גם בדרך של טלטול ישיר של גיזי הצמר ונטילת כל הכלי ממקומו. לפי הפירוש הזה לדעת החכמים עמדתם סותרת הן את דברי אבבי שהובאו לעיל (כב, א, 'וכי מפני שאין לזה קופה של תבן...') והן את דברי רבא שהרי"ף יביא להלן ('לא שאנו אלא שלא ייחדן להטמנה...'). ואכן, הרי"ף (בעקבות התלמוד) יפרש את מחלוקת ראב"ע והחכמים באופן שונה, כך שלפי פירושו לא תימצא סתירה בין דברי החכמים ובין דברי אבבי ורבא. פירושו זה של הרי"ף יובא להלן. **ממלא את הקיתון ונותן תחת הכר.** נראה שהכוונה למילוי הקיתון במים חמים והטמנתו בדבר שאינו מוסיף, כשיטת רשב"ג המפורשת בתוספתא ג, כ: 'לא אסרו להטמין אלא מיחם שחמו בו מערב שבת אבל מפנה הוא לתוך מיחם אחר או לתוך קיתון אחר ומטמין'.

וסלקא כתנאיי. ועלה בידם שזוהי מחלוקת תנאים. **דשלחא הוה.** רבי יוסי היה אומן בעיבוד עורות, כדרכם של חכמים הראשונים בארץ ישראל שאהבו גם את המלאכה ואת העיסוק ביישובו של עולם. האדם, לפי גובה מעלתו הרוחנית, נברא עם צרכים פסיים גבוהים. וזכות גדולה היא לחי, לצומח ולדומם, שהאדם מתקן אותם כך שיתאימו למילוי צרכיו הפיסיים. ואבותינו שחיו בארץ ישראל, כשם שהיו רגישים לנקודות המגע ולקשרי הגומלין שבין נפשו של האדם ובין גופו, כך היו רגישים אף לנקודות המגע ולקשרי הגומלין שבין האדם ובין כל רבדי סביבתו הפיסיית, החי, הצומח והדומם. הנביאים והחכמים שבארץ ישראל ראו את גילויי האלהות שבכל רבדי ההויה, וידעו לאסוף אותם לתוך עולמם הפנימי ולבנות מהם משכן לה', ובו עבודת הכהנים בברכת השלום, ועבודת הלויים בניגון המוצא במסתרי נשמת האדם את כל העולמות כולם.

אמר רבא... ייחדן להטמנה. מדברי רבא משתמע בבירור כי שימוש חד פעמי בגזי צמר לשם הטמנה לא נחשב כייחוד להטמנה, שהרי רבא מתיחס לְמִשְׁנָה העוסקת בהטמנה בגזי צמר, ואומר שבנוסף לעצם השימוש בהם צריך גם ייחוד להטמנה. בכך נותן רבא לגזי הצמר מעמד דומה למעמד שנתן אבבי למוכין (לעיל כב, א, ד"ה 'עומד ומטלטל קופה של מוכין').

חריות של דקל שגדרן לעצים. התכוין שהחריות יהיו חומרי גלם לעשיית כלים או בית.

אמר לה הלכה כרבין שמעון בן גמליאל. איתמר רב אמר קישר, ושמואל אמר חישב, ורב אסי אמר ישב אף על פי שלא קישר ואף על פי שלא חשב. והילכתא נמי כר' אסי דאמר כי האי תנא דתניא יוצאין בפוקרין ובציפה. אימתי? בזמן שצבען בשמן וכרכן במשיחה. אבל לא צבען בשמן ולא כרכן במשיחה אין יוצאין בהן. ואם יצא בהן שעה אחת מבעוד יום אף על פי שלא צבען בשמן ולא כרכן במשיחה מותר לצאת בהן. ורב אסי נמי הא סיעיה ממתניתין דתנן 'הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו ואם היה מאכל בהמה או שהיה עליו כר או סדין מנענעו בידו' (שבת כ, ה), שמע מינה.

צריך לקשר. בפועל, שימוש בחריות של דקל לשיבה הצריך קשירת מספר חריות זו על גבי זו כדי לקבל 'גובה' של כסא. ולדעת ת"ק החריות יופקעו ממעמד מוקצה רק אם האדם יעשה בהם מעשה המכשיר אותם לשיבה. **רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו צריך לקשר.** ודי בכך שנמלך עליהן לשיבה. **רב אמר.** בשונה מהביריתא שהובאה זה עתה, הרי שרב, וכן שמואל ורב אסי שדבריהם מובאים להלן, דיברו על חריות שגדרן לאו דווקא לעצים. **רב אמר קישר.** מתוך מחשבה להשתמש בהם לשיבה. ולדעת רב מחשבה בלבד לא מספיקה להפקיע מהחריות מעמד של מוקצה. ואין לדעת אם ת"ק דרשב"ג מסכים עם רב, שאולי עד כאן לא אמר ת"ק דרשב"ג שמחשבה בלבד לא מועילה אלא כשגדרן לעצים, אבל אם גדרן בלא שום כוונה אפשר שמחשבה בלבד מספיקה כדי להפקיע מהחריות מעמד של מוקצה. **ושמואל אמר חישב.** ורשב"ג בוודאי יסכים עם שמואל, שהרי אפילו אם גדרן לעצים אמר רשב"ג שמחשבה בלבד מספיקה כדי להפקיע מהחריות מעמד של מוקצה. **ורב אסי אמר ישב.** וכאשר ישב לא חשב שמכאן ואילך הוא מייעד את החריות לשיבה, ומבחינתו היה זה שימוש חד פעמי. **והילכתא נמי כרבי אסי.** לעיל הביא הרי"ף את דברי רבב"ח הפוסק כרשב"ג, שמספיקה מחשבה אפילו כאשר גדרן לעצים. וכעת פוסק הרי"ף כרב אסי, ששימוש בלבד, ללא מחשבה, מספיק להפקעת מעמד מוקצה, למצער כאשר גדרן בלי כוונה מסוימת. אך הפסיקה של הרי"ף כרב אסי אינה תקפה כאשר אדם נוטל חפץ מוקצה בעל ערך רב ועושה בו שימוש שניתן להיעשות עם חפץ זול, וכפי שלמדנו מדברי אב"י לעיל כב, א (ד"ה 'עומד ומטלטל קופה של מוכין'), וכן מדברי רבא לעיל כב, ב (ד"ה 'אמר רבא... ייחדן להטמנה'). **בפוקרין.** מילה יוונית ומשמעה גיזת צמר (ר"ש ליברמן לתוספתא כפשוטה כלאים ה, כג, פירוש אברהם מירקין במהדורתו לבראשית רבה עז, ב). אבל, ר' להלן מה שכתבתי בפירוש 'ציפה'. **ובציפה.** באוצר הגאונים, הפירושים, מובא בשם רה"ג שהפוקרין והציפה הם פאה נכרית. וכעין זה בר"ח. ואפשר שהמשיחה היתה סרט שנקשר סביב הפאה הנכרית. **שצבען בשמן וכרכן במשיחה.** ובכך הוציא אותם ממעמד של חומר גלם והפך אותם לכלי, והם חדלו להיות במעמד של מוקצה. **ואם יצא בהן שעה אחת מבעוד יום.** השתמש בהם בפועל, והיינו כרב אסי. **או שהיה עליו כר או סדין.** הכנת המיטה לשכיבה נחשבת לגילוי דעת מצד האדם שהוא מעונין לשכב על הקש. גילוי הדעת הזה נחשב כשכיבה בפועל, והיינו כרב אסי (ההבנה שעצם ההכנה נחשבת לשימוש, מפורשת ברי"ד. ור' ריטב"א).

אמר רב יהודה מכניס אדם מלא קופתו עפר ועושה בו כל צורכו. דרש מר זוטרא משמיה דמר זוטרא רבא והוא שייחד לו קרן זוית.
 תניא בכל חופין את הכלים חוץ מכלי כסף בגרתקון. הא נתר וחול מותר. אמר רב יהודה אמר רב עפר לבינתא שרי. פירוש, לממשי ידיה ביה. אמר רב יוסף כוספא דיאסמין שרי. אמר רבא עפר פלפלי שרי. אמר רב ששת בידרא שרי. מאי בידרא? אמר רב יוסף תלתא אוהלא, ותולתא אסא, ותולתא סגלי. רב נתמיה בריה דרב יוסף אמר כל היכא דליכא רוביה אוהלא שפיר דאמי. בעו מיניה מרב ששת מהו לפצוע זתים בשבת? פירוש, למימשא ביה ידיה. אמר להו וכי בחול מי התיר? קא סבר משום הפסד אוכלין.
 ר' אלעזר בן עזריה אומר קופה מטה על צדה ונוטל שמא יטול ואינו יכול להחזיר, אמר ר' אבה אמר ר' חיה בר אשי אמר רב הכל מודים שאם נתקלקלה הגומה

מכניס אדם. לביתו. מלא קופתו עפר. ושופך את העפר על קרקע הבית. **ועושה בו כל צורכו.** שההכנסה לבית נדונה כמחשבה להשתמש בעפר לצרכים שונים, וכגון לכיסוי לכלוך. **והוא שייחד לו קרן זוית.** העפר נחשב כמיועד לשימוש כללי רק כאשר הוא צבור בערימה, ולא כאשר הוא מפורז בקרקע הבית.
גרתקון. מילה יחידאית בספרות חז"ל, ובאוצר הגאונים לשבת בחלק התשובות הובאו דעות שונות בפירושה. ומכיון שהרי"ף לא פירש אותה, לא נודע מהו לדעתו טעם האיסור. **נתר** – חומר ששימש לכביסה, ר' משנת שבת ט, ה. **עפר לבינתא.** ביטוי יחידאי בספרות חז"ל, ופירושו שהוא עפר הנוצר משחיקת צמח הלבונה (ר"ח, רה"ג מובא באוצר הגאונים חלק הפירושים וחלק התשובות, וכן ברמב"ם כב, יג). **לממשי ידיה ביה.** שאין ודאות בכך שהוא משיר את השיער. **כוספא.** המילה מופיעה בספרות חז"ל רק פעם אחת נוספת, בכבלי תענית כד, ב, ומהנאמר שם עולה שהתאספות אנשים סביב 'כוספא דתמרי' מאפיינת שנות רעב. מכאן נראה שהמונח 'כוספא' פירושו 'פסולת'. **דיאסמין.** צמח היסמין. לכאורה נראה שכוספא דיסמין הוא פסולת היסמין. אך באוצר הגאונים חלק התשובות נתפרש שכוספא דיסמין הוא תערובת של ורד היסמין עם פסולת השומשומין. **שרי.** לרחוץ ידיים. ר' לעיל ד"ה 'לממשי ידיה ביה'. **עפר פלפלי.** ביטוי יחידאי בספרות חז"ל. ונראה שהכוונה לעפר הנוצר משחיקת גרעיני הפלפל. **בידרא.** בכל עדי הנוסח של התלמוד כתוב 'ברדא'. **אוהלא.** אהל. צמח ששימש לניקוי וכביסה. ר' תמונה ומידע באתר 'צמח השדה', וכן תמונה באתר 'צמחיית ישראל ברשת'. **אסא.** הדס. **סגלי.** סיגלית. ר' תמונות באתרים הנ"ל בד"ה 'אוהלא'. **כל היכא דליכא רוביה אוהלא שפיר דאמי.** משתמע בבירור שאם הרוב אהל, אסור. ונראה שהטעם הוא, מפני שיש ודאות בכך שהאהל משיר את השיער, וזה בגדר 'פסיק רישא' שלדעת הרי"ף אסור מדרבנן (להלן מה, א, ד"ה 'בדפסיק רישיה'). **מהו לפצוע זתים בשבת** – הפציעה נועדה לחשוף מעט מהשמן וזאת לצורך רחיצת הידיים. ונראה כי השאלה היא מצד שהפצוע דומה לסוחט.

הכל מודים שאם נתקלקלה הגומא שאסור להחזיר. הכל מודים שאם נטל את הכלי מההטמנה בקופה מבלי להטות את הקופה על צדה, ואם הגומה התקלקלה עקב הוצאת הכלי מההטמנה, אזי אסור להחזיר את הכלי להטמנה בתוך הקופה, היינו, אסור לבנות

שאסור להחזיר, ובחוששין שמא נתקלקלה הגומה קא מיפלגי. ר' אלעזר בן עזריה סבר חוששין, ורבנן סברי אין חוששין. והילכתא כרבנן.

גומא חדשה, לפי שגזי הצמר הם מוקצה. ובחוששין שמא נתקלקלה הגומה קא מיפלגי ר' אלעזר בן עזריה סבר חוששין. לפי ההבנה שדברי ר' אב"ע נובעים מהחשש לקלקול הגומה, מתבקשות שתי שאלות. (א) אם גומה מקולקלת נחשבת לבעייתית, כיצד זה מתיר ר' אב"ע לאדם להטות את הקופה כאשר הדבר ברור שההטיה תקלקל את הגומה. (ב) מדוע קלקול הגומה אמור להיחשב לבעיה? הרי בשעה שהאדם ירצה להחזיר את הכלי הוא יוכל לדעת, בראיה או במישוש, אם הגומה התקלקלה, ואם אכן הגומה התקלקלה האדם פשוט לא יחזיר את הכלי. כמענה לשאלות האלה נציע שהחשש 'שמא התקלקלה הגומה' אינו ממצה את תאור החשש, והחשש במלואו הוא 'שמא התקלקלה הגומה וכאשר ירצה האדם להחזיר את הכלי הוא יבוא לבנותה ובכך יטלטל את גזי הצמר שהם בגדר מוקצה'. בכך הצענו מענה לשאלה ב' לעיל, וכעת נמשיך לשאלה א'. עקב החשש הזה הציע ר' אב"ע הצעה מעשית שמימושה הוא בעת נטילת הכלי. ההצעה הזו נתבארה לעיל בפירושו למשנה, ולפיה האדם יטה את הקופה ועקב כך תתקלקל הגומה, וכאשר יחזיר את הכלי לקופה (לצורך סעודה נוספת בשבת) ויחזיר את הקופה למצבה המקורי תיבנה למעשה גומה חדשה מבלי שהאדם יטלטל את גזי הצמר באופן ישיר, אלא רק באופן של 'טלטול מן הצד' (שהוא מותר לצורך אותה סעודה נוספת). בכך הצענו הסבר מלא להבנה לפיה דברי ר' אב"ע נובעים מהחשש לקלקול הגומה, ונפנה כעת לפירוש השמועה לדברי החכמים. ובכך, לדעת החכמים אין חוששים לקלקול הגומה, ואין מקום לְאָסֵר את החזרת הכלי לקופה מחשש שמא התקלקלה הגומה ושמא יבנה גומא חדשה, לפי שאין גוזרים איסור בגלל חשש שסבירותו המעשית נמוכה. ואכן, אם האדם יגלה שהגומה התקלקלה אסור יהיה לו להחזיר את הכלי לקופה למצב של הטמנה מכיון שאסור לטלטל את גזי הצמר באופן ישיר. לפי הפירוש הזה החכמים מסכימים עם הילכת רבא לפיה שימוש חד פעמי בגזי הצמר אינו מפקיע אותם ממעמד מוקצה, והם מתירים להחזיר את הכלי לקופה לא בגלל שהם מתירים לטלטל את גזי הצמר (כפי הצעתנו בפירוש המשנה) אלא בגלל שאין הם חוששים שהאדם יצטרך לטלטל את גזי הצמר. לפי הפירוש שהצענו זה עתה למשפט 'ובחוששין שמא נתקלקלה הגומה...' מתבקשת השאלה מדוע לא נאמר בשמועה הנוסח 'ובחוששין שמא תתקלקל הגומה', שהרי בפועל חולקים ר' אב"ע והחכמים כבר בשלב בו האדם מבקש ליטול את הכלי. כמענה לשאלה הזו נציין כי מחלוקת ר' אב"ע והחכמים בשלב נטילת הכלי איננה מחלוקת הלכתית, שהרי אם אדם מעונין ליטול את הכלי ואינו מעונין להחזירו אין ביניהם שום מחלוקת. מחלוקתם ההלכתית קיימת אך ורק ביחס להחזרת הכלי, וניתן היה לנסח אותה כך: 'הנוטל כלי מקופה לא יחזיר דברי ר' אב"ע, וחכמים אומרים יחזיר'. ביחס למחלוקת ההלכתית הזו, הנוסח 'נתקלקלה' מתאים ומדויק, שכן ר' אב"ע אומר 'לא יחזיר' מחשש שמא נתקלקלה הגומה (ויבוא האדם לטלטל גזי צמר שהם מוקצה), והחכמים אומרים יחזיר, שאין חוששים שנתקלקלה הגומה (ואין אוסרים את ההחזרה מחמת חשש רחוק). ואמנם הנוסח הזה שהצענו אינו קיים בשמועה, אך הנוסח הזה מסייע להבנת הנוסח בשמועה, שכך יש להשלימו ולפרשו: 'ולענין החזרת

אמר רב הונא האי סליקוסתא, דצה ושלפה והדר דצה שרי, ואי לא אסיר. פירוש סליקוסתא, אגודה של בשמים, כגון חבצלת השרון וכיוצא בהו שנועצין אותה בטיט או בארץ ליחה כדי שלא תיבש. וקסבר רב הונא אם נעצה בערב שבת ושלפה, וחזר ונעצה כדי שיהא מקומה מרווח וכשיטלנה בשבת לא יתקלקל גומתה, מותר לטלטלה בשבת, ואם לאו, אסור. ולית הילכתא כותיה. וכן הא דאמר רב שמואל האי סכינא דביני אוראכי, דצה ושלפה והדר דצה שרי, ואי לא אסיר. ואמר מר זוטרא ואי תימא רב אשי בגזראתא דקני שפיר דאמי. ולית הילכתא הכין, דהא אותבינן עליהו מיהא דתנן הטומן לפת וצנונות תחת הגפן אם היו מקצת העלין מגולין אינו חושש. לא משום כלאים ולא משום שביעית ולא משום מעשר [כג:] וניטלין בשבת (כלאיים א, ט), וסלקא להו בתיובתא. אלמא לא צריכי למידך ולמשלף אלא לגלויי מקצתן בלבד. וכן הילכתא.

'ממלא את הקיתון מים ונותן תחת הכר או תחת הכסת', אמר רב יהודה אמר שמואל מותר להטמין את הצונן.

הכלי לקופה, [הכל מודים שאם נתקלקלה הגומה שאסור להחזיר, ובחוששים שמא נתקלקלה הגומה....].

וכשיטלנה בשבת לא יתקלקל גומתה. הנעיצה הראשונה יוצרת למעשה גומא שאין בה מירווח, והמגע ההדוק בין הצמח ובין הקרקע מאפשר מעבר מיטבי של לחות מהקרקע לצמח. השליפה הראשונה מקלקלת את הגומא, שכן היא מתרחבת, והמירווח בין הצמח ובין הקרקע מונע מעבר מיטבי של לחות מהקרקע לצמח. לכן נדרש לשלוף את הסליקוסתא מבעוד יום, כדי שבשבת עצמה לא יוצר קלקול בגומא. הנעיצה הראשונה נחשבת פְּנִיָּה, והשליפה הראשונה נחשבת כקלקול הבניה. ואמנם הקלקול אינו אסור מהתורה, אבל אסור מדרבנן. ולית הילכתא כותיה. שהחכמים לא אסרו את קלקול הגומה מכיון שהסליקוסתא נצרכת לאדם בשבת עצמה. ואין להסיק מכך שהחכמים התירו כל איסור דרבנן לצורך שבת, 'שאינ מדמין דבר לדבר בעניני השבותין' (מגיד משנה פרק ו, ט). ור' להלן כג, ב, ד"ה 'וניטלין בשבת'. **אוראכי.** המילה הזו אינה מצויה בספרות חז"ל. ובדפוס התלמוד 'אורבי' (בשני כתבי היד של מסכת שבת המילה חסרה). המילה 'אורבי' מצויה בספרות חז"ל, ופירושה לבנים שבקיר הבנין. והפירוש באופן עקרוני כמו ביחס לסליקוסתא, אלא שביחס לסכין החשיבות של המגע ההדוק עם הלבנים היא מצד שהסכין קבועה בקיר באופן יציב ופחות צפויה ליפול. האדם כמובן אינו מעונין בנפילת הסכין, ולכן הרחבת החריי נחשבת לקלקול. **בגזראתא דקני שפיר דאמי.** אם נעץ סכין בקנה סוף מותר להוציא את הסכין בשבת, אולי מפני שגם לאחר הנעיצה הראשונה הסכין אינה צמודה היטב לקנה הסוף, והשליפה אינה מקלקלת קלקול משמעותי. **וניטלין בשבת.** ואמנם הגומא תתרחב עקב כך, אבל השימוש במאכלים נצרך לשבת, ועקב הצורך הזה לא אסרו החכמים את קלקול הגומא (ור' לעיל כג, א, סד"ה 'ולית הילכתא כותיה').

מותר להטמין את הצונן. ההלכה הזו אינה זהה להלכה במשנה 'ממלא את הקיתון...'. המשנה עוסקת בהטמנת קיתון שיש בו מים חמים (מהמיהם), וההלכה שמלמד שמואל עוסקת בהטמנת מים קרים כדי שיתחממו מעט. והילכת שמואל היא כדעת רבי המובאת

אמר ליה רב נחמן לדארו עבדיה אטמין לי את הצונן, ואיתי לי מיא דאחים קפולא ארמאה. שמע ר' אמי ואיקפיד. אמר רב יוסף מאי טעמא איקפיד? תרויהו כרבואתיה עביד, חדא כרב וחדא כשמואל. חדא כשמואל, דאמר שמואל מותר להטמין את הצונן. וחדא כרב, דאמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב כל הנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בשולי גוים. והוא סבר אדם חשוב שאני. חנו רבנן אף על פי שאמרו אין טומנין את החמין אפילו בדבר שאינו מוסיף, אבל אם בא להוסיף מוסיף. כיצד? רבן שמעון בן גמליאל אומר נוטל את הסדינין ומניח את הגלופקריין, או נוטל את הגלופקריין ומניח את הסדינין. וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר לא אסרו אלא באותו מיחם, אבל פינן ממיחם למיחם מותר. טמן וכסה בדבר הניטל בשבת, או שטמן בדבר שאינו ניטל בשבת וכסה בדבר הניטל בשבת, הרי זה נוטל ומחזיר. טמן וכסה בדבר שאין ניטל בשבת, או שטמן בדבר שניטל וכסה בדבר שאינו ניטל, אם מגולה מקצתו נוטל ומחזיר, ואם לאו

להלן בבריתא. **מיא דאחים קפולא ארמאה.** מים שחיים נכרי, והכוונה ביום חול. רב נחמן לא אסר את המים שחיים הנכרי משום בישולי נכרים, מכיון שהמים ראויים לשתיה גם ללא חימום. **אדם חשוב שאני.** שראוי לו להימנע ממעשה שעלול לגרום לרואים לטעות. וכגון בנידון דידן, שאין הרואים יודעים להבדיל בין דבר הנאכל כמו שהוא חי ובין דבר רגיל.

אפילו בדבר שאינו מוסיף. המלים האלה אינן בבריתא שבתוספתא (מהד' ליברמן פרק ג, כ), ואף הרי"ף התעלם מהן בבואו ללמוד את המקור לאיסור להטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף (ר' בפירושו לעיל יד, ב). **אם בא להוסיף מוסיף.** בפשט נראה שהכוונה להוסיף שמיכות על אלה הקיימות. אבל מיד להלן, בתשובה לשאלה 'כיצד', יבואר פירוש אחר למשפט 'אם בא להוסיף מוסיף'. ברם, הפירוש שיבואר מיד להלן לא בהכרח שולל את הפירוש הפשוט. **גלופקריין.** שמיכה עשויה מצמר, והיא חמה יותר מסדינין. בספר שופטים ד, יח, נאמר שיעל כיסתה את סיסרא בשמיכה. המילה 'שמיכה' היא יחידאית במקרא. רש"י ורד"ק הביאו את תרגום יונתן האומר שהשמיכה היא 'גונכא', והביאו את פירוש רב האי גאון האומר שהגונכא היא גלופקריין. ובמשנת כלים כט, ב, מופיע המונח 'קלפקריין'. ובפירוש הגאונים לסדר טהרות, עמ' 76, נאמר שהמונח הזה זהה למונח 'גלופקריין', בחילופי ק-ג ובחילופי ב-פ, ונאמר שם כי פירוש המונח הוא 'בגד צמר עבה... והוא כסות של ימות הגשמים'. **נוטל את הסדינין ומניח את הגלופקריין.** כאן ההוספה היא באיכות הכיסוי מבחינת שמירת החום. **או נוטל את הגלופקריין ומניח את הסדינין.** כאן ההוספה היא בכמות הכיסויים, שכן 'סדינין' הם לשון רבים של 'סדין', אבל 'גלופקריין' הוא לשון יחיד, כמבואר לעיל ד"ה 'גלופקריין'. **לא אסרו.** להטמין, ואפילו בדבר שאינו מוסיף. **פינן ממיחם למיחם מותר.** להטמין את המיחם שקיבל את המים. ולפי הפירוש שהצענו במשנה, אלה הם דברי המשנה 'ממלא את הקיתון [במים מהמיחם] ונותן תחת הכר...'. **טמן וכסה.** 'טמן' פירושו שהדבר נוגע בכלי מתחתיתו ומצידי. 'כסה' פירושו שהדבר נוגע בכלי מעליו. **הרי זה נוטל ומחזיר.** שהרי בפועל אין האדם נדרש לטלטל מוקצה כדי לפתוח את מכסה הכלי ולהוציא את תכולתו, שהרי המוקצה נמצא רק מתחת לכלי או

אינו נוטל ומחזיר. ר' יהודה אומר נעורת של פשתן דקה הרי היא כזבל. מניחין מיחם על גבי מיחם וקדרה על גבי קדרה ומיחם על גבי קדרה וקדרה על גבי מיחם, וטח את פיהן בבצק, ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהיו משומרים. וכשם שאין טומנין את החמין כך אין טומנין את הצונן. ר' התיר להטמין את הצונן. ואין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. [כד.]

מצידי הכלי. אם מגולה מקצתו. ושיעור הגילוי הוא כדי שיוכל לאחוז במיחם או בכלי ולהוציאם, ואז טלטול המוקצה הוא 'מן הצד', וכבר למדנו שטלטול מן הצד מותר לצורך השבת. במשנתנו נאמר ביחס לגזי הצמר 'נוטל את הכסוי והן נופלות', ולפי הנאמר כאן: 'אם מגולה מקצתו יש לפרש שגזי הצמר אינם מכסים את כל מכסה הכלי, וכגון שיש לכלי ידית בולטת, וגזי הצמר אינם מכסים אותה. נעורת של פשתן דקה הרי היא כזבל. הבריתא הוצרכה ללמד את דעת רבי יהודה ביחס לנעורת של פשתן, שכן דברי רבי יהודה במשנה נשנו בסמיכות לנסורת, ולא לנעורת, והיה עולה על הדעת שרבי יהודה מחמיר רק בנסורת דקה, ולא בנעורת דקה. ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהיו משומרים. וכבר למדנו שאסור לחמם מים אפילו לפחות משיעור 'יד סולדת' (לעיל יט, א, ד"ה 'לא בשביל שיחמו אלא כדי שתפוג צנתן', וכן שם ד"ה 'יד סולדת בו'). וכשם שאין טומנין את החמין. בשבת עצמה. ואין מרסקין... בשביל שיזובו מימיו. שהדבר דומה לסחיטת פירות. ואמנם, הדמיון הוא חיצוני בלבד. ואינו חושש. שהשינוי משלג למים נעשה ממילא.

הקדמה לפרק 'במה בהמה'

ישנם חפצים שהאדם מניח על גוף הבהמה כדי להעבירם בעזרתה ממקום למקום, והם מְכַנִּים בשני התלמודים, הירושלמי והבבלי, בכינוי 'משוי', היינו 'משא'. בשבת מוטלת על האדם האחריות למנוע מבהמתו לצאת עם החפצים האלה לרשות הרבים. מטעמי פשטות הניסוח נשתמש להלן במשפטים קצרים, וכגון 'אסרו חכמים חפץ פלוני', במקום המשפט הארוך 'הטילו החכמים על האדם את האחריות למנוע מבהמתו לצאת לרשות הרבים כאשר חפץ פלוני על גופה'.

נראים הדברים שמעיקר הדין רשאי האדם להניח לבהמתו לצאת לרשות הרבים עם כל החפצים שאין הוא מעונין להעבירם ממקום למקום, אבל החכמים החמירו ביחס לעיקר הדין וזאת מחשש שמא יפול החפץ מגוף הבהמה, והאדם יעבירונו ברשות הרבים. השיקול הזה משתקף למשל באבחנה בין המרדעת הקשורה, שהיא מותרת, ובין המרדעת שאינה קשורה, שהיא אסורה. ואפשר הדבר שהשיקול הזה תלוי אף במידת החשש שהחפץ יפול. כך למשל אסרו החכמים מטוטלת הקשורה לגמל רק בזנבו, אבל התיירו מטוטלת הקשורה לגמל גם בזנבו וגם בחוטרותו.

בספרות חז"ל לא מצאתי אמירה מפורשת, ברורה וחד משמעית, שהאחריות המוטלת על האדם למנוע מבהמתו לצאת בשבת עם משא, היא מדין תורה.

ואמנם, במכילתא דרשב"י כ, י, אנו שונים:

'ובהמתך' למה אני צריך? אם לימד שלא יעשה בה מלאכה, הרי כבר נאמר 'לא תעשה כל מלאכה', מה תלמוד לומר 'ובהמתך'? לא ישכיר אדם בהמתו לגוי, ולא ישאלנו, ושלא תצא במשוי בשבת.

ברם, מצוי הדבר שמדרשי ההלכה יקשרו בין הלכה שאינה מהתורה ובין כתוב בתורה. ואכן, הדרשה מונה יחד עם הילכת המשוי של הבהמה גם את האיסורים להשכיר ולהשאל את הבהמה לנכרי, ועל פי המקובל בהלכה שני האיסורים האלה אינם מהתורה.

מתני' במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה? יוצא הגמל באפסר, והנקה בחטם, והלובדקים בפרומביא, והסוס בשיר, וכל בעלי השיר יוצאין בשיר, ונמשכין בשיר, ומזין עליהן וטובלין במקומן.

אפסר. מושכות. חבל שקצהו האחד קשור למקום מסוים בגוף הבהמה, וקצהו השני ביד האדם המנהיג את הבהמה. **נקה.** נאקה. נקבת הגמל. **חטם.** המילה 'חטם' קרובה למילה 'חוטם', ולכן נראה שהכוונה לטבעת הנתונה בחור שנעשה בחוטם הנאקה, כאשר לטבעת הזו קשור אפסר. מהנאמר להלן מתברר שהחטם הוא שמירה מעולה יותר מהאפסר, ומכאן נראה שהנאקה שוחרת חופש ותנועה יותר מהגמל, וקשה יותר לשמור אותה. כאשר האדם אווזו באפסר והנאקה רוצה לברוח נגרם לה כאב בחוטמה, והכאב הזה משאיר אותה במקומה, מנוצחת וכנועה. **לובדק.** להלן נתפרש שהכוונה לחמור הבא מלוב, ומהנאמר להלן נראה שהוא יותר פראי מהחמור המצוי. **פרומביא.** מילה יוונית, והוראתה אפסר (תוספתא כפשוטה לקידושין א, ח). ברם, הפרומביא שונה מהאפסר בכך שהיה מחובר אליה

גמ' מאי נקה בחטם? אמר רבה בר בר חנה נקתא חורתי בזממא דפרזלא. והלובדקים בפרומביא, אמר רבה בר בר חנה חמרא לובאה בפאגי דפרזלא. אמר רב יהודה אמר שמואל מחליפין לפני רבי, של זו בזו ושל זו בזו מהו? נקה באפסר לא תיבעי לך, דכיון דלא מינטרה ביה, משוי הוא. כי תיבעי לך גמל בחטם מאי. כיון דסגיא ליה באפסר משוי הוא, או דילמא כל נטירותא יתירתא לא אמרינן משוי הוא? אמר לפניו ר' ישמעאל ביר' יוסי כך אמר אבה ארבע בהמות יוצאות

אביזר מתכת הנקרא 'עקרב', והוא היה מונח בפי הבהמה (משנת כלים יא, ה). שיר. טבעת מתכת שהיתה נתונה בגוף הבהמה, ואליה ניתן היה לקשור אפסר. לפי רש"ג היתה הטבעת נתונה ברגל הבהמה (אוצר הגאונים חלק הפירושים עמ' 23). **יוצאים בשיר**. גם אם אין בו כעת אפסר. חיבור האפסר למקום מסוים בגוף הבהמה, למשל לצוארה, קשה מעט יותר מחיבור אפסר לשיר, מכיון שבחיבור ישיר לצואר צריך האדם לקשור קשר מאוד מסוים כדי ליצור לולאה שקוטרה יהיה בגודל קבוע (וגדול במעט מקוטר הצואר), ואילו בחיבור האפסר לשיר די בקשר פשוט. עקב כך נוח לו לאדם שיהיה השיר מונח באופן קבוע על גוף הבהמה. **ונמשכין בשיר**. בעלי חיים הם בגדר מוקצה, ואסור להגביהם ולטלטלם. ואמנם מותר למשוך את הבהמה, אבל היה עולה על הדעת שמותר למשוך אותה רק באפסר אבל לא בטבעת הקבועה בגופה, מכיון שהמשיכה באפסר מפעילה כח על הבהמה רק כאשר החבל מתוח, ואילו המשיכה בטבעת מפעילה כח על הבהמה כל העת. והמשנה מלמדת שאכן מותר למשוך את הבהמה לא רק באפסר אלא אף בשיר. **ומזין עליהן וטובלין במקומן**. אם השיר נטמא, מזים עליו מי חטאת, ואף טובלים אותו במקוה, בעודו על גוף הבהמה.

מאי נקה בחטם'. מתוך תשובת השמועה מתברר שהמילה 'מאי' לא באה בהוראת 'מה' אלא בהוראת 'מדוע', והשאלה היא מדוע צריכה הנאקה חטם, ומדוע לא די לה באפסר הקשור לגופה. **נקתא חורתי**. נאקה לבנה, והיא פראית יותר מנאקה סתם, וצריכה שמירה יתירה. ואכן, נאקה סתם די לה בשמירה רגילה. רבב"ח מגביל את תחולת ההלכה שבמשנה לסוג מסוים של נאקות, וההגבלה היא בכיוון של צמצום היקף גרימת הכאב לנאקות. **זממא**. זָמַם, והוא מחסום לפיה של הבהמה, והוא קשור ברצועות לגוף הבהמה. רבב"ח מחדש שהאפסר היה קשור לא רק לטבעת שבחוטם הנאקה אלא אף לזמם שבפיה, ככל הנראה כדי לצמצם את הכאב הנגרם לנאקות. **פרזלא**. ברזל, בחילופי העיצורים 'פ'-'ב' (כמו שהשם הרומאי לעיר שכם: 'ניאפוליס', הפך להיות בפי הערבים 'נבלוס').

פאגי. מילה יחידאית בספרות חז"ל. רבב"ח מציע את המילה הזו כפירוש למילה היוונית פרומביא, וכבר ביררנו שהפרומביא היא האפסר. רבב"ח מחדש שהאפסר של הלובדקים עשוי ממתכת, וזאת מכיון שהם עלולים להזיק, וחשוב שהם יישמרו באפסר שלא צפוי להיקרע.

מחליפין לפני רבי. התלמידים היושבים לפני רבי שאלו: אם האדם החליף, וְשָׁם אפסר לנאקה וחטם לגמל, האם מותר להניח לגמל ולנאקה לצאת בשבת לרשות הרבים. **נקתא באפסר לא תיבעי לך**. שאסור לאדם להניח לנאקה לצאת באפסר. השמועה מניחה שהנאקה עליה מדובר במשנה אינה נשמרת כלל באפסר. **משוי הוא**. שהרי האפסר אינו

באפסר בשבת, הסוס והפרד הגמל והחמור. ובמתניתא תאנא הלובדקים והגמל יוצאין באפסר. באפסר אין, בחטם לא. אלמא כל נטירותא יתירתא מְשׁוּי הוא, יוצאין באפסר. באפסר אין, בחטם לא. אלמא כל נטירותא יתירתא מְשׁוּי הוא, ואסיר. וכן הילכתא. ואף על גב דאמר שמואל הילכתא כחנניה דסבר נטירותא יתירתא לא אמרינן מְשׁוּי הוא, לית הילכתא כותיה, דהא רב פליג עליה ואמר נטירותא יתירתא מְשׁוּי הוא, ואותבינן עליה דרב ולא קמא תיובתיה אלא פריקו ליה תלתא אימוראי בתראי. ומדאכפלו הני תלתא בתראי, דאינון אביי ורבא ורבינא, ופריקו כולהו אליבא דרב, שמע מינה דהילכתא כוותיה. ועוד הא קימא לן דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי.

'הסוס בשיר וכל בעלי השיר יוצאין בשיר כול', מאי 'יוצאין' ומאי 'נמשכין'? אמר רב הונא או יוצאין כרוכין או יוצאין נמשכין. ושמואל [כד:]: אמר יוצאין נמשכין. ומסקנא דשמעתא דיוצאין כרוכין ויוצאין נמשכין.

מתני' חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה לו, והזכרין יוצאין לבובין, והרחלים יוצאות שחוזות, כבולות וכבונות, והעזים יוצאות צרורות. ר' יוסי אוסר בכלולן חוץ מן הרחלים הכבונות. ור' יהודה אומר העזים יוצאות צרורות לְיָבֵשׁ, אבל לא ליחלב.

מועיל לענין שמירת הנאקה. **גמל בחטם מאי**. לגמל די באפסר רגיל, והחטם עבורו הוא שמירה יתירה. והשאלה היא האם החטם עבורו נחשב כמשוי. **אמר לפניו**. לפני רבי. **כך אמר אבהו...** ובמתניתא **תאנא**. הגמל, שביחס אליו שאלו התלמידים את רבי, נזכר גם בדברי רבי יוסי וגם במתניתא. **ומדאכפלו**. ומשנכפלו.

מאי יוצאין ומאי נמשכין. השאלה היא מה מחדש כל אחד משני המשפטים. או יוצאין כרוכין. לפי רב הונא, כל אחד משני המשפטים מלמדת הלכה אחרת. (א) המשפט 'יוצאים בשיר' מלמד שמותר לצאת עם הבהמה גם אם האפסר כרוך כולו על גוף הבהמה (שבמצב כזה היה עולה על הדעת שהאפסר נחשב למשוי, שהרי הוא לא ממש לכלום). (ב) המשפט 'נמשכים בשיר' מלמד שמותר לצאת עם הבהמה כאשר האדם אוחז באפסר הקשור לשיר. **ושמואל אמר יוצאין נמשכין**. שמואל מפרש כי שני המשפטים מלמדים בדיוק אותה הלכה, וכי האות וא"ו בתחילת המילה 'ונמשכים' היא וא"ו הפירוש. שני המשפטים האלה מלמדים שיוצאים נמשכין, ומכלל הן אתה שומע לאו, שאין הם יוצאים כרוכין, שכן האפסר הכרוך שאינו משמש למאומה נחשב למשוי.

במרדעת. המרדעת היא כיסוי המונח על גב החמור, ר' איור ב'משנת ארץ ישראל' לכלאיים, עמוד 261. **בזמן שהיא קשורה לו**. בפשטות נראה שאם המרדעת אינה קשורה אזי קיים חשש שהיא תיפול והאדם יעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. והרי"ף יביא את דברי שמואל האומר שההיתר לצאת עם מרדעת קשורה תקף רק אם המרדעת נקשרה בערב שבת. **לבובין**. הביטוי 'עורות לבובים' מופיע במקורות תנאיים כחפץ של עבודה זרה. נראה שעובדי האלילים נהגו לקרוע בבהמה חור כנגד הלב, ככל הנראה לצורך אלילי מסוים, והעורות האלה נקראו בלשון חכמים עורות לבובים. ונראה שהיו יהודים רועי צאן שבהשראת המנהג האלילי הזה נטלו עור של בהמה, קרעו בו קרע במקום שכנגד הלב, ועטפו בו את הזכרים. הפירוש הזה מוצע בהרחבה ב'משנת ארץ ישראל'. והרי"ף פירש

גמ' 'חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה לו', אמר שמואל והוא שקשורה לו מערב שבת. תניא נמי הכי חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה לו מערב שבת, ולא באוכף ואף על פי שקשור לו מערב שבת.

בעא מינה ר' אסי ביר' נתן מר' חייה בר אשי מהו ליתן מרדעת על גבי חמור בשבת? אמר ליה מותר. וכן הלכה. אבל קלסטר, רב שארי ושמואל אסר. והילכתא כשמואל, דקאמרינן אזל ר' חייה בר יוסף אמרה לשמעתא דרב קמיה דשמואל, אמר ליה אי הכי

על פי התלמוד בפירושים אחרים. **שחזות**. שקושרים את האליה על גב הרחל, שיעלו עליה זכרים (תוספתא שבת ד, א). **כבולות**. שקושרים את האליה על רגל הרחל, שלא יעלו עליה זכרים (תוספתא שבת ד, א). **כבונות**. שקושרים בגד על הצמר של הרחל, כדי שיישמר נקי. **צוררות**. שקושרים את דדי העז, כדי שלא יזוב החלב שלהן. **ליבש אבל לא ליחלב**. כאשר הגדי שנולד הגיע לשלב בו הוא יכול לאכול באופן עצמאי האדם קושר את עטיני העז כדי שתחדל לייצר חלב ותוכל להתעבר שוב. עשיית קשר כזה איננה צורך המתעורר באופן פתאומי, ולכן מצוי הדבר שקשר כזה ייעשה בימות החול, ולא בשבת. קשר הנעשה בימות החול צפוי להיות באיכות טובה יותר מקשר הנעשה בשבת (שהרי ישנן הגבלות הלכתיות על עשיית קשר בשבת), ולכן פחות סביר שהקשר הזה יפתח והחוט יפול בשדה במהלך השבת. קשירה ליחלב נועדה למנוע אבדן חלב, וקשירה כזו עשויה להיות נצרכת אף במהלך השבת. ומכיון שיש הגבלות הלכתיות על קשירה בשבת, אפשר הדבר שקשר כזה יהיה באיכות פחות טובה, ויותר סביר שיפול בשדה במהלך השבת. וככל שעולה החשש שהחוט יפול יש מקום לחשש שהאדם יעביר את החוט ברשות הרבים. לכן אסרו לצאת עם עז הקשורה ליחלב אפילו אם הקשר הזה נעשה קודם השבת.

והוא שקשורה לו מערב שבת. הרי"ף לא פירש את טעם המיגבלה הזו. מדברי שמואל לא ניתן להסיק שאסור לקשור את המרדעת בשבת עצמה, ורק זאת נדע שאם המרדעת נקשרה בשבת אזי אסור לצאת עם החמור לרשות הרבים. **ולא באוכף**. האוכף הוא אביזר המיועד לשיבת הרוכב. הוא היה קטן מהמרדעת, והיה מונח עליה. נראה שהחכמים אסרו את יציאת החמור שיש עליו אוכף מחשש שמא יבוא האדם לשבת על האוכף שבגב החמור, ואסור לאדם לרכב על חמור בשבת.

מהו ליתן מרדעת על גבי חמור בשבת. וכגון שצריך להגן על החמור מהקור. השאלה מתיחסת במפורש רק לעצם נתינת המרדעת, ואין היא מתיחסת לקשירת המרדעת. והרי"ף לא פירש מהו השיקול לאסור נתינת מרדעת בשבת. **אמר ליה מותר**. ולא נתפרש אם מותר לקשור את המרדעת, ומשתיקת הרי"ף נראה שהקשירה מותרת. **קלסטר**. הקלסטר הוא סל שיש בו אוכל לבהמה, ותולים אותו על צוארה כדי שיהיה לה נוח לאכול. המילה 'קלסטר' אינה מופיעה בספרות התנאים, ובתלמוד מופיע המונח 'טרסקל'. ומתוך ההקשר נראה שהמחלוקת בין רב ושמואל מתיחסת רק לנתינת קלסטר בשבת, ולא ליציאה בקלסטר. ואכן, כבריתא להלן נאמר שהסייחים אינם יוצאים עם הקרסטל שבפיהן. **ושמואל אסר**. ולא נתפרש מדוע אסר. ודוחק לפרש שאסר מחשש שמא תצא לרשות הרבים, מכיון ששמואל אסר את נתינת הקלסטר רק בשבת עצמה, ולא שמענו שלדעתו חייב האדם להסיר את הקלסטר מהבהמה לפני כניסת השבת. ועל כל פנים, אם נניח ששמואל אסר

אמר אבה לא ידע במילי דשבת ולא כלום. כי סליק ר' זירא אשכחיה לר' בנימין בר יפת דיתבי וקאמר לה משמיה דשמואל נותנין מרדעת על גבי חמור בשבת, ואמר ליה יישר, כבר תרגמה אריוך בבבל. אריוך מנו? שמואל. הא רב נמי אמרה! אלא שמעיה דקא מסיים בה ואין תולין קלסטר לבהמה בשבת, אמר ליה יישר, דאי רב בקלסטר שרי. ועוד, הא אותבינן תרתי תיובתא לרב ושמואל, ואיפריקו אליבא דשמואל ולא איפריקו אליבא דרב.

את נתינת הקלסטר בשבת מחשש שמא תצא לרשות הרבים יקשה עלינו להבין את תגובתו החריפה של שמואל ביחס לעמדת רב בנושא הקלסטר (ר' להלן ד"ה 'לא ידע במילי דשבת ולא כלום'). ואולי אסר זאת שמואל כדי למעט בטירחה, שיש לאדם פחות טירחה לפזר אוכל בחצר לפני הבהמה, ויש לו יותר טירחה לאסוף את האוכל לכלי ולתלותו בצואר הבהמה. ואסר שמואל כל נתינת קלסטר, וגם אם האדם הכין בקלסטר אוכל לפני השבת. וכפי שנראה כעת, לפי ההבנה הזו את הנימוק של שמואל לאסור את נתינת הקלסטר בשבת יש מקום להבין את תגובתו החריפה ביחס לעמדת רב בנושא. **לא ידע במילי דשבת ולא כלום.** המשפט החרוף הזה עשוי ללמד שהמחלוקת בנושא הקלסטר משקפת מחלוקת כללית יותר בהלכות שבת. ומהי אותה מחלוקת כללית? רב נטה יותר להבנה שהלכות שבת אמורות לנבוע מתהליך של פרשנות וחשיבה עיונית, ושמואל נטה יותר להבנה שלפחות חלק מהלכות שבת נועדו להגשים מגמה ותכלית מבוקשת, והיא בניית צביון השבת בעם ישראל. המחלוקת הזו באה לידי ביטוי בהילכת נתינת הקלסטר. מהבחינה העיונית ספק אם קיים שיקול סביר מכוחו ניתן לאסור נתינת קלסטר בשבת (כאשר אין במקביל החובה לוודא לפני שבת שאין קלסטר על צואר הבהמות, ר' לעיל ד"ה 'ושמואל אסר'), מכיון שמאכל הבהמה אינו מוקצה, וקיימת החובה על בעל הבהמה לספק אוכל לבהמתו. ואמנם יכול בעל הבהמה לקיים את חובתו בכך שיפזר אוכל במקום בו הבהמה משוטטת, ואין הכרח מצידו לטרוח ולהכין עבורה את האוכל 'על מגש של כסף', אבל לא שמענו שהאדם מצווה 'לחסוך' בטירחה בשבת כאשר הוא מממש מחויבויות המוטלות עליו. כך למשל אדם חייב להאכיל את ילדיו הפעוטים, ואין הלכה המחייבת אותו לממש את המחויבות הזו בַּטְרָחָה המינימלית האפשרית. החשיבה העיונית אינה מְסַפֶּקֶת בסיס איתן לאבחנה בין מחויבות להאכלת ילדים ובין מחויבות להאכלת בהמה, ולכן קשה להעמיד את איסור נתינת הקלסטר על יסוד של חשיבה ופרשנות עיונית. לעומת זאת, היות וכל טירחה באה על חשבון מנוחה, והיות והשבת נועדה להיות יום מנוחה, יש מקום לאסור את הקלסטר כדי להקטין במעט את היקף הטירחה בשבת ובכך לסייע בהגשמת צביון המנוחה ביום השבת. ומכיון שהאיסור אינו נובע מתהליך עיוני אלא מרצון להגשים תכלית מבוקשת, נוח יותר להבין שהאיסור קיים רק בהקשרים מסוימים ולא בהקשרים אחרים, וכגון בהקשר המחויבות להאכלת בהמה ולא בהקשר המחויבות להאכלת ילדים פעוטים. ובהקשר לשיטה הזו של שמואל נביא בכאן את דברי המגיד משנה בפרק ו, ט: 'ודע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים'. דימוי דבר לדבר אפשרי בעיקר אם ההלכות נובעות מתהליך עיוני. וכפי המידה בה ההלכות מיוסדות גם על המגמה להעניק לשבת צביון מסוים כך היא המידה בה מתמעטת האפשרות לדמות דבר לדבר. **והילכתא כשמואל**

סכין ומפרכין לאדם ואין סכין ומפרכין לבהמה, ודוקא בגמר מכה ומשום תענוג, אבל איכא מכה ומשום צער, מפרכין נמי לבהמה.

תניא 'בהמה שאכלה כרשנין הרבה לא יריצנה בחצר בשביל שתתרפא, ור' יאשיה מקיל'. דרש רבא הלכה כר' יאשיה. והשתא דדרש רבא הלכה כר' יושיה דמקיל משום צערה דבהמה ולא קגזר משום שחיקת סממנין, שמע מינה דלית הילכתא כי הא מתניתא דתניא בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן, אבל אדם שאחזו דם מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן, אלא אפילו בהמה נמי מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן, דהאי תנא דאסר, משום שחיקת סממנין הוא דאסר, והא איפסיקא הילכתא כר' יושיה דלא גזר משום שחיקת סממנין.

דקאמרינן... כי סליק... ועוד. הרי"ף מביא לפחות שתי ראיות לאיסור נתינת קלסטר. את הראיה הראשונה מביא הרי"ף אחרי המילה 'דקאמרינן', ואת הראיה השניה הוא מביא אחרי המילה 'ועוד'. אך בפקום בו אמורה להיות הראיה הראשונה מופיעים שני מרכיבים, בזה אחר זה. הראשון הוא הבעת הבטחון העצמי של שמואל בדעתו שלו, והשני הוא הסיפור על רבי זירא שאמר 'ישר' בתגובה לשמיעת ההלכה שאסור לתת קלסטר בשבת. הסיפור על רבי זירא בוודאי מהווה ראיה התומכת בקביעת ההלכה כשמואל. ברם, אין זה ברור האם גם הבעת הבטחון העצמי של שמואל נראתה לרי"ף כשיקול לקביעת ההלכה כמותו. אם כן, מדוע לא כתב 'ועוד' לפני הבאת דברי רבי זירא? ואם לא, מדוע הביא את הבעת הבטחון העצמי של שמואל מיד אחרי המילה 'דקאמרינן'? נראה שהעמעות בהבנת כוונת הרי"ף משקף במדויק את עמדתו. לאמר, הרי"ף הסתפק בשאלה האם הבעת הבטחון העצמי של שמואל מהווה שיקול התומך בקביעת ההלכה כמותו, והספק הזה משתקף בעמעות שבדבריו. **דיתבי וקאמר לה משמיה דשמואל.** נראה שהוא טעות, וצריך לומר 'משמיה דרבי יוחנן', וכפי שהוא בחלק מעדי הנוסח בבבלי. ואכן, רוב דברי רבי בנימין בר יפת בתלמוד הם בשם רבי יוחנן או רבי אלעזר, ואין בתלמוד אף שמועה שהוא אמר בשם אמורא בבלי, למעט השמועה הנוכחית. **כבר תרגמה אריון בבבלי.** אריון הוא שמואל. ואם רבי בנימין אמר את דבריו בנושא מרדעת בשם שמואל, אזי המשפט הזה שאמר רבי זירא לרבי בנימין בר יפת נשמע חסר משמעות, שהרי אין טעם להביא ראיה לטובת דברי שמואל מדבריו שלו עצמו. ומכאן תימוכין להבנה שרבי בנימין אמר את דבריו אלה לא בשם שמואל.

סכין. בשמן. **מפרכין.** מפוררים ומסירים גלדי פצע. והגירסה 'מפרכין' היא גם בחלק מעדי הנוסח של הבבלי. **ודוקא בגמר מכה... אבל איכא מכה.** השמועה אינו מְתְנָה את ההיתר בתנאי מסוים, ולכן נראה שההיתר תקף גם אם קיימת ודאות בכך שהסרת גלדי הפצע תגרום לדימום, שכן הדימום הוא בגדר 'פסיק רישא', שלדעת הרי"ף אסור רק מדרבנן (להלן מה, א), והחכמים הקלו בהסרת גלדי פצע בדאיכא מכה הן לאדם והן לבהמה, משום צער.

כרשנין. ר' פירוש המילה לעיל ו, א. **לא יריצנה בחצר בשביל שתתרפא.** חלק ניכר מהריפוי נעשה על ידי סממנים, והכנתם כרוכה במלאכת טוחן. החכמים אסרו ריפוי מחשש שמא ישחוק האדם סממנים, ולדעת ת"ק אסרו אפילו ריפוי שאינו קשור כלל

תניא לא יצא הסוס בזנב שועל, ולא בזהורית שבין עיניו, ולא יצא הזב בכיס שלו, ולא עזים בכיס שבדדיהן, ולא פרה בחוסם שבפיה, ולא סייחין בקרסטלין שבפיהן, ולא בהמה בסנדל שברגלה, ולא בקמיע שאינו מומחה לבהמה אף על פי שהוא מומחה לאדם. אבל יוצא הוא כְּאֶגֶד שעל גבי המכה, ובכשישיין שעל גבי השבר, ובשליה המדולדלת בה. ופוקק לה זוג בצוארה ומטיילת בחצר.

'הזכרין יוצאין לבובין', מאי לבובין? אמר רב הונא תותרי. פירוש, מטלניות מרוקמות שמיפין ומקשטין בהן את הבהמה. מאי משמע דהאי לבוב לישנא דקרובי הוא? דכתיב 'לְבַבְתָּנִי אֶחֱתִי כְלָה' (שיר השירים ד, ט). עולא אמר עור שקושרין להן כנגד לבביהן כדי שלא יפלו עליהן זאבין. רב נחמן בר יצחק אמר עור שקושרין להן תחת זכרותן כדי שלא יעלו על הנקבות. ממאי? מדקתאני סופה והרחלים יוצאות שחוזות. מאי שחוזות? שאוחזין אליה שלהן למעלה, כדי שיעלו עליהן הזכרים. מאי משמע [כה]. דהאי שחוזות לישנא דגלווי? הוא דכתיב 'יְהִיגָה אִשָּׁה לְקַרְאָתוֹ שֵׁית זֹנָה' (משלי ז, י). 'כבולות', מאי כבולות? שמכבלין אליה שלהן למטה, שלא יעלו עליהן הזכרים.

לשחיקת סממנים, וכגון הַרְצַת הבהמה בחצר. ור' יאשיה מקיל. לדעת ר' יאשיה החכמים לא אסרו ריפוי שאינו קשור לשחיקת סממנים. אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן. ואף הריפוי הזה אינו קשור כלל לשחיקת סממנים. דהאי תנא דאסר. להעמיד במים בהמה שאחזה דם. דלא גזר משום שחיקת סממנים. בריפוי שאינו קשור כלל לשחיקת סממנים. זהורית. סרט אדום. הזב בכיס שלו. ואין הוצאת הכיס נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי הזב צריך את הכיס ברשות הרבים, כדי שלא יתלכלכו בגדיו. עזים בכיס שבדדיהן. נראה שמטרת הכיס היא לשמור על דדי העז שלא יינזקו משריטות. ובבבלי דף נג, ב, מובאת הברייתא הבאה: 'אמר רבי יהודה מעשה בעזים בית אנטוכיא שהיו דדיהן גסין, ועשו להן כיסין כדי שלא יסרטו דדיהן'. סייח. בן חמור (משנה בבא בתרא ה, ג). ורק בעברית החדשה הסייח הוא בן סוס. בקמיע שאינו מומחה. מומחיות של קמע נמדדת לפי מידת הצלחתו בעבר להועיל לאדם או לבהמה. אבל יוצא הוא. המילה 'הוא' מייצגת את המונח 'בעל חיים', והמונח הזה כולל בתוכו גם את נקבת הבהמה, היוצאת 'בשליה המדולדלת בה'. כְּאֶגֶד שעל גבי המכה. אגד שעל גבי האיספלנית שעל גבי המכה. האגד הוא תחבושת שנועדה לחזק את האיספלנית לגוף. כשישיין. חפצים בעלי מירקם קשיח שנקשרו למקום השבר כדי לאחותו באופן מיטבי (ר' תוספתא כפשוטה לשכת ד, ה). ובשליה המדולדלת בה. מדובר בבהמה אחרי לידה, והשליה עדיין לא יצאה כולה, ומשיקול רפואי העדיפו שלא לחתוך אותה אלא להמתין עד שתיפול לבד. ופוקק לה זוג. המילה 'לה' רומזת לנקבת הבהמה שנוכרה לעיל בהקשר לְשִׁלְיָתָהּ. ההלכה הזו מתירה לאדם לעטוף את הענבל המכה בפעמון בעטיפה עבה ורכה כדי שלא יכה בפעמון וישמיע רעש. ומטיילת בחצר. שהבהמה אינה יוצאת עם זוג אף אם הוא פקוק, כמפורש להלן במשנה. לישנא דקרובי. הבדים היפים שמקשטים בהם את הזכרים נועדו למנוע דְחִיָּה מצד האדם ביחס אליהם. עור שקושרין להן כנגד לבביהן. העור נועד להגנה משיני הזאב. ממאי. מה התימוכין לפירושו של רב נחמן בר יצחק? מדקתאני סופה. בהמשך המשנה, מיד לאחר ההלכה שהזכרים יוצאים לבובים. וכעת יבואר שהמילה 'שחוזות' נקשרת למיניות, ומכאן

'כבונות', מאי כבונות? שמכבנין אותן למילת. כדתנן השאת כצמר לבן (נגעים א, א). מאי צמר לבן? אמר רב ביבי אמר רב אסי כצמר נקי רך בן יומו שמכבנין אותו למילת. 'והעזים יוצאות צרורות, ר' יוסי אוסר בכולן חוץ מן הרחלים הכבונות. ר' יהודה אומ' עזים יוצאות צרורות ליבש אבל לא לחלב', איתמר רב אמר הלכה כר' יהודה, ושמואל אמר הלכה כר' יוסי. ואיכא דמתני לה להא שמעתא באפי נפשה. רב אמר ליבש מותר לחלב אסור, ושמואל אמר אחד זה ואחד זה אסור. ואיכא דמתני לה אהא: עזים יוצאות צרורות ליבש אבל לא ליחלב. משום ר' יהודה בן בתירא אמרו כך הלכה, אבל מי מפיס שזו ליבש וזו ליחלב? ומתוך שאין מכירין, אחד זה ואחד זה אסור. אמר שמואל ואמרי לה אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יהודה בן בתירא, ורב אמר הלכה כתנא קמא. והילכתא כרב דאמר היל' כר' יהודה דאמר עזים יוצאות צרורות ליבש אבל לא ליחלב, דקימא לן רב ושמואל הלכה כרב באיסורי.

מתני' ובמה אינה יוצא? לא יצא הגמל במטוטלת, ולא עקוד ולא רגול, וכן שאר כל הבהמה. ולא יקשור גמלים זו בזו וימשוך, אבל מכניס חבלים לתוך ידו ובלבד שלא יכרוך.

גמ' תאנא לא יצא הגמל במטוטלת הקשורה לו בזנבו, אבל יוצא במטוטלת הקשורה לו בזנבו ובחוטרתו. אמר רבה בר רב הונא יוצא הגמל במטוטלת הקשורה לה **בְּשִׁלְיָתָהּ**.

'ולא עקוד', אמר רב יהודה עקוד עקידת יד ורגל כיצחק בן אברהם. רגול שלא יכוף ידו על גבי זרועו ויקשור.

'ולא יקשור גמלים זה בזה', מאי טעמא? אמר רב מנשה משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא.

תימוכין לפירושו של רב נחמן בר יצחק שאף המילה 'לבוכים' נקשרת למיניות. **שית זונה**. המילה 'שית' היא המילה 'שת', כמו שהמילה 'חין' (איוב מא, ד) היא המילה 'חן'. המילה 'שת' באה בהוראת 'ערוה', כמו בישעיהו כ, ד. והכתוב במשלי מתפרש כך. 'והנה אשה לקראתו ערות זונה'. במילה 'שחזות' יש את האותיות 'ש', וכן 'ז', שהן ראשי המלים 'שית זונה'.

מכבלין. קושרים. שמכבנין אותן למילת. שעוטפים את הרחלות בבד כל שהוא כדי שצמרן יישאר נקי. הפועל 'מכבן' עשוי לבוא גם בהוראת 'עוטה', וגם בהוראת 'מחבר'. **מילת**. צמר דק ונקי. **משום רבי יהודה בן בתירא אמרו כך הלכה**. כרבי יהודה במשנה. **אחד זה ואחד זה אסור**. כרבי יוסי במשנה.

במטוטלת. המטוטלת מופיעה במשנת תמיד ה, ד, בהוראת בגד. והרמב"ם פירש שהמטוטלת היא מטלית שנקשרה לגמל, לסימן או לסגולה. **חבלים**. וכל חבל קשור לגמל אחד ויחיד. **ובלבד שלא יכרוך**. את החבלים סביב ידו. חוטרתו. במשנת חולין ט, ב, נזכרת חטורת הגמל, ונראה שהכוונה לדבשת שיש לגמל בגבו. ומסתבר שהמילה חוטרת זהה למילה חטורת. **בזנבו... בזנבו ובחוטרתו**. נראה שהמטוטלת הקשורה לזנב בלבד עלולה יותר ליפול, וחששו שיוליכנה ברשות הרבים.

'אבל מכניס חבלים לתוך ידו', אמר רב אסי עד כאן לא שנינו אלא לענין כלאים. כלאים דמאן? אי לימא כלאים דאדם, והתנן אדם מותר עם כולן למשוך ולחרוש ולהנהיג? אלא כלאים דחבלים. והתנן התוכף תכיפה אחת אינה חבור (כלאים ט, י)? אלא לעולם כלאים דחבלים, והכי קאמר, ובלבד שלא יכרוך ויקשור. אמר שמואל ובלבד שלא יוציא חבל מתחת ידו טפח. והא תאנא דבי שמואל טפחיים? אמר אביי השתא דאמר שמואל טפח, ותאנא דבי שמואל טפחיים, שמואל הלכה למעשה קא משמע לן, טפח. והא תניא ובלבד שיגביה אפסר מן הקרקע טפח? כי תניא ההיא בחבלא דביני ביני. מתני' אין חמור יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו, ולא בזוג אף על פי שהוא פקוק, ולא בסולם שבצוארו ולא ברצועה שברגלו, ואין התרנגלים יוצאין בחוטין ולא ברצועות שברגליהן, ואין הזכרין יוצאין בעגלה שתחת האליה שלהן, ואין הרחלים יוצאות חנונות, ואין העגל יוצא בגימון, ולא פרה בעור הקופד, ולא ברצועה שבין קרניה. פרתו של ר' אלעזר בן עזריה היתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא כרצון חכמים.

ידו על גבי זרועו. היד היא החלק שמתחת לברך, והזרוע היא החלק שמעל לברך. **לחינגא.** לשוק, או למשחק (שני הפירושים במילון הארמית הבבלית של מ' סוקולוב, עמ' 457). **עד כאן.** הביטוי 'עד כאן' מופיע רק באחד מעדי הנוסח של התלמוד. הביטוי עצמו לא כל כך מובן בהקשרו הנוכחי, ודברי רב אסי מובנים באופן מלא ומדויק גם בהשמטת הביטוי הזה. ועל על פנים, האמירה 'לא שנינו' מתיחסת לכל המשפט 'אבל מכניס חבלים לתוך ידו ובלבד שלא יכרוך'. **אי לימא כלאים דאדם.** אם תאמר שהאיסור לכרוך חבל סביב היד נובע מכך שהאדם הכורך קשר סביב ידו משתף פעולה עם הגמלים, ועובר בכך על 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו'. **והתנן אדם מותר עם כולן למשוך ולחרוש ולהנהיג.** שהאיסור לחרוש בשני בעלי חיים יחדיו תקף רק ביחס לשיתוף בין בעלי חיים, ולא ביחס לשיתוף בין בעל חיים ובין אדם. **אלא כלאים דחבלים.** האיסור לכרוך את החבל סביב היד נובע מהחשש שמא חלק מהחבלים יהיו עשויים מצמר, וחלק מפשתן, והחבלים הכרוכים ביד נחשבים כמעין בגד. **התוכף תכיפה אחת אינה חבור.** אם אדם תופר שני חלקי בד בתפירה אחת בלבד אין התפירה נחשבת לחיבור, וכגון לענין כלאי בגדים. ולענינו, כריכת החבלים על היד לא אמורה להיות חיבור יציב יותר מתפירה אחת, ולכן מותר לכרוך על היד חבל צמר ובצידו חבל פשתן. **ובלבד שלא יכרוך ויקשור.** זוהי אוקימתא למשנתנו. הקשר נחשב לחיבור ממש, כמו שתי תפירות. **אמר שמואל ובלבד שלא יוציא חבל מתחת ידו טפח.** המשנה התירה לאדם לאחוז בחבלים מבלי לכרוך אותם וכך לצאת עם הגמלים לרשות הרבים. ושמואל מלמד שהאדם האוחז בחבלים צריך לאחוז בקצה שלהם, כי אם לא יאחז בקצה ישתלשל חלק מהחבל מידו, וזה אסור. ומדוע? ידו של האדם מסתירה את העובדה שהחבל המשתלשל מידו הוא המשך ישיר של החבל בו קשור הגמל, ולכן החבל המשתלשל מידו עלול להיראות כחבל אחר, וייראה הדבר שהוא מטלטל חבל ברשות הרבים. **שמואל הלכה למעשה קא משמע לן.** תנא דבי שמואל שמע בביתו של שמואל את עיקר הדין, אבל כאשר יצא שמואל מביתו והורה הלכה למעשה לציבור הרחב הוא החמיר מעט, והתיר טפח בלבד. **והא תניא ובלבד שיגביה אפסר מן**

גמ' אין חמור יוצא במרדעת כידאמרינן. פירוש, כדאמרן לעילא. 'בזמן שאינה קשורה, מאי אינה קשורה לו? אי לימא שאינה קשורה לו כלל, פשיטא, ניחוש דילמא נפלא ואתי לְאַתְוִיָּה. אלא לאו שאינה קשורה לו מערב שבת. ו'לא [כה:] בזוג אף על פי שהוא פקוק', משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא. 'ולא בסולם שבצוארו', אמר רב הונא בדלועא. למאי עבדי ליה? להיכא דאית ביה מכה, דלא הדר חאיך לה.

'ולא ברצועה שברגלו', דעבדי לה לגיזרה. גיזרא, חזינא בה תרי פירושי. איכא מאן דאמר כל שפסיעותיהן דחוקות וקצורות ונוגעות רגליהן ועקביהן זו בזו והן נזוקין, ועושיין להן מטלית או רצועה על עקביהן כדי שלא ינזקו. ואיכא מאן דאמר כשתבקע פרסה של רגל בהמה קושרין אותה ברצועה כדי שתחלים ותחזור לכמות שהיתה.

הקרקע טפח'. הבריתא הזו משמיעה מיגבלה, והשמועה סבורה שהמיגבלה היא ביחס לחבל המשתלשל מידו האדם. השמועה סבורה שהמיגבלה הזו היא היחידה, וקשיא לשמואל, שהרי הבריתא אינה מלמדת את המיגבלה שהוא לימד. **בחבלא דביני ביני**. השמועה מבינה כעת שהבריתא השמיעה מיגבלה לא ביחס לחבל המשתלשל מידו של האדם אלא ביחס לחבל שבין ידו של האדם ובין גוף הבהמה, והמיגבלה עצמה היא שאותו חבל צריך להיות גבוה לפחות טפח מעל הקרקע. וטעם המיגבלה לא נתפרש. ונראה שהטעם הוא כדי שיהיה ברור לרואה שמדובר על אפסר של הבהמה. שאם יהיה האפסר שרוע על הארץ לא יהיה ניכר הדבר שהחבל שהאדם אוחו בידו הוא של הבהמה, וייראה הדבר שהאדם מטלטל חבל ברשות הרבים.

אין חמור יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו. המשפט הזה במשנה הנוכחית אינו מחדש מאומה ביחס לנאמר במשנה לעיל 'חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה לו'. **ולא בזוג אף על פי שהוא פקוק**. מדובר בזוג שְׁשָׁמוּ בתוכו מוכין כדי שהזוג לא ישמיע קול. הביטוי 'אף על פי' מלמד שהמוכין בתוך הזוג עשויים היו להיות שיקול להתיר את יציאת הבהמה, שכן היה עולה על הדעת שהאיסור לצאת בזוג נובע מכך שהזוג משמיע קול, והוא מעין עובדין דחול. והאיסור לצאת בזוג פקוק מלמד שהשיקול לאיסור יציאת החמור בזוג אינו נובע מהשמעת קול, אלא משיקול אחר, והוא יבואר בדברי הרי"ף. **ולא בסולם שבצוארו**. הלכה זו, וכל שאר ההלכות בהמשך המשנה, יתפרשו בדברי הרי"ף. **כידאמרינן**. פירוש, כדאמרן לעילא. הרי"ף מעיר שהמשנה הזו משלימה את הנאמר במשנה לעיל 'חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה לו'.

שאינה קשורה לו מערב שבת. המשפט במשנתנו 'אין חמור יוצא...' אינו מחדש מאומה ביחס לנאמר לעיל במשנה 'חמור יוצא...', ולכן המשפט במשנתנו מיותר למעשה. והשמועה מבקשת ללמוד מהייתור את הילכת שמואל שזכרה לעיל, ולפיה ההיתר ליציאת החמור במרדעת קשורה מותנה בכך שהמרדעת נקשרה לפני השבת. **משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא**. נראה שהחמור הולך לשוק, או למשחק, ולכן אסרו. **בדלועא**. המילה לא נתבררה היטב, ור' להלן סד"ה 'חאיך'. על כל פנים, המילה הזו נקשרת למילה סולם המופיעה במשנה, והמילה סולם מוכרת וידועה. **חאיך**. מילה יחידאית בספרות חז"ל, ולפי ההקשר נראה שהיא מבטאת חיכוך. השמועה מבארת

'ואין תרנגולין יוצאין בחוטיין', דעבדי להו לסימנא כי היכי דלא מיחלפי. 'ולא ברצועות שברגליהן', דעבדי להו כי היכי דלא ליתברו מני. 'ואין הזכרין יוצאין בעגלה שתחת האליה שלהן', כי היכי דלא לחמטן אליתהו. 'ואין הרחלים יוצאות חנונות', מאי חנונות? אמר רב הונא עץ אחד יש בכרכי הים ויחנן שמו ומביאין קיסם ממנו ומניחין לה בחוטמה כדי שתתעטש ויפלו דרנים שבראשה. אי הכי זכרין נמי? זכרין אגב דמנגחין אהדדי ממילא נפלי. שמעון נזירא אמר קסמא דרתמא. 'ואין העגל יוצא בנימון', אמר רב הונא בר נירא אמר רבי אלעזר מאי משמע דהאי גימון לישנא דמיכף הוא? דכתיב 'הֶלְכֶף פְּאֲגֵמָן וְאִשׁוּ' (ישעיהו נח, ב). 'ולא פרה בעור הקופד', דעבדי להכי היכי דלא לימצוה יאלי. 'ולא ברצועה שבין קרניה', איתמר רב חייא בר אשי אמר רב בין לנואי בין לשמר אסור. ורב חייא בר אבין אמר שמואל לנואי אסור לשמר מותר. והילכתא כרב כדכתבינן לעיל דכל נטירותא יתירתא משוי היא ואסיר. 'פרתו של ר' אלעזר בן עזריה וכול', תאנא לא שלו היתה אלא של שכניתו היתה, ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו. איתמר רב ור' חנינא ור' יוחנן ורב חביבא מתני בכליה סדר מועד. כל כי האי זווא, חלופי ר' יוחנן מעייל ר' יונתן. כל שאיפשר לו למחות באנשי ביתו ואינו ממחא נתפס על אנשי ביתו. באנשי עירו ואינו ממחא נתפס על אנשי עירו. על כל העולם כולו ואינו מוחא נתפס על כל העולם כולו. אמר רב פפא הני דבי ריש גלותא מיתפסי אכולי עלמא.

שהסולם הזה משמש למצב בו יש לחמור פצע בגופו במקום בו הוא יכול להגיע אליו עם פיו, והסולם נועד לקַבֵּעַ את הצואר כך שהחמור לא יוכל לחכך עם פיו את הפצע, שכן החיכוך מעכב את הריפוי. ואפשר שהסולם נקשר אף ללוע החמור, ומכאן הביטוי בדברי רב הונא 'בדלועא' (= 'בשל לוע', 'בסולם] של לוע', 'בסולם הקשור ללוע'. ושתי אותיות 'למ"ד' התלכדו).

כי היכי דלא מיחלפי. שלא יחליף אדם תרנגולת שלו עם תרנגולת של חברו. **דלא ליתברו מני.** שלא ישברו כלים ברגליהם. וכיצד מונעות המטליות האלה את שבירת הכלים? אולי מדובר ברצועות הקושרות רגל לרגל כך שהתרנגול יוכל לפסוע פסיעות קטנות בלבד, וכך לא ישבור כלים.

לחמטן אליתהו. שלא תינזק האליה שלהם מקוצים וסלעים. **דרנים.** תולעים. **קסמא דרתמא.** קיסם של רותם. ונראה שתכליתו זהה לתכלית הקיסם של עץ היחנן. **בר נירא.** לפי ההקשר נראה שהוא על קטן שמניחים לעגל בצוארו כדי להרגילו בכיפוף הראש. **עור הקופד.** עור של בעל חיים מסוים. **דלא לימצוה יאלי.** שלא יינקו ממנה שרצים למיניהם. **לנואי.** לנוי. **בין לשמר אסור.** ואיזה הוא 'לשמר'? זה הקושר קצה אחד של חבל לקרני הפרה, והוא עצמו אוחז בקצה השני של החבל, או קושר את הקצה השני לעץ או לעמוד וכיוצא בזה. המחלוקת בין רב ושמואל היא מחלוקתם הידועה בשאלה של 'נטירותא יתירה', שכן הפרה משתמרת גם בלי החבל הזה, שאין דרכה לברוח. **רב ור' חנינא ור' יוחנן ורב חביבא מתני... כל שאיפשר לו למחות.** ארבע האמוראים הנזכרים אמרו את המימרה 'כל שאיפשר לו למחות...'. **בכוליה סדר מועד כל כי האי זווא חלופי ר' יוחנן מעייל ר' יונתן.** כאשר נזכר הזוג 'רבי יוחנן ורבי חביבא' בכל סדר מועד, יש מחליפים

את רבי יוחנן ברבי יונתן. במילה 'זווא' פירושה 'זוג', ר' בבלי עירובין צז, א, בפירוש המילה 'צבתים'. כל שאיפשר לו למחות. בבבלי יבמות סה, ב, וכן ברי"ף שם כא, ב, מובאים דברי רבי אלעזר בן שמעון האומר 'כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע'. לכן יש להעמיד את מימרת 'כל שאפשר לו למחות... רק במצב בו המחאה עשויה להישמע.

הקדמה לפרק 'במה אשה'

ישנם חפצים שהאדם עשוי לשאתם על גופו לא כדי להעבירם ממקום למקום אלא כדי שישמשו אותו, וכגון פריטי לבוש, תכשיטים המשמשים לנוי, ואביזרים התומכים באדם באופנים שונים. המשניות בפרק עוסקות בחפצים האלה, והן מבחינות בין אותם חפצים שמותר לאדם לצאת איתם בשבת לרשות הרבים ובין אלה שאסור לו לצאת איתם לרשות הרבים.

חלק מהמשניות עוסקות בתכשיטי אשה. מדין תורה מותר לאשה לצאת בשבת לרשות הרבים עם תכשיטים, אבל החכמים אסרו על האשה לצאת בחלק מהתכשיטים. ומהנאמר בתלמוד, וכן ברי"ף (בשמועת 'כלילא'), עולה שטעם האיסור הוא שמא תוריד האשה אותם תכשיטים מגופה כדי להראותן לחברותיה, ותוליכם ברשות הרבים.

מתני' במה אשה יוצא ובמה אינה יוצאה? לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא ברצועות שבראשה, ולא תטבול בהם עד שתרפם. ולא בטוטפת, ולא בקרבוטין בזמן שאינן תפורין, ולא בכבול לרשות הרבים, ולא בעיר של זהב ולא בקטלָה ולא בנזמים ולא בטבעת שאין עליה חותם ולא במחט שאינה נקובה. ואם יצאת אין חייבת חטאת. [כו].

גמ' בעא מיניה רב כהנא מרב תיכי חליליאתא מאי? אמר ליה אריג קאמרת? כל שהוא אריג לא גזרו בו. ואיכא דאמרי אמר רב הונא בריה דרב יהושע חזינא להו לאחואתאי

לא בחוטי צמר. שבראשה. **ולא בחוטי פשתן.** שבראשה. **ולא ברצועות.** העשויות מחומר כל שהוא, וכגון עור. **ולא תטבול בהם.** בכל יום מימות השבוע. **עד שתרפם.** אפשר שהמשפט הזה מקפל בתוכו נימוק לאיסור לצאת בשבת בחוטים וברצועות. בעת הטבילה צריכה האשה להרפות את הקשירה של החוטים והרצועות שיש לה בראשה. חוט רפוי עלול ליפול, ובליל טבילה שחל בליל שבת עלולה האשה ליטול אותם חוטים בידה ולהעבירם ברשות הרבים. ומכיון שהחשש הזה קיים בליל שבת בו האשה צריכה לטבול, אין האשה יוצאת עם חוטים ורצועות כאלה בכל שבת שהיא. **בזמן שאינן תפורין.** לשבכה. בתקופת המשנה נהגו נשים לכסות שער ראשן בסבכה, שהיא רשת שיש בה נקבים (ר' משנת כלים כד, טז, ובפירוש הרמב"ם). ואם הטוטפת והסרבוטין אינם תפורים לשבכה יש חשש שיפלו, או שהאשה תורידם, ותעבירם ברשות הרבים. **לרשות הרבים.** מוסב על כל החפצים המנויים לעיל, החל מחוטי צמר וכלה בכבול. **ולא בטבעת שאין עליה חותם ולא במחט שאינה נקובה.** אבל בטבעת עם חותם, וכן במחט נקובה, אם יצאה חייבת חטאת, כמפורש במשנה בהמשך הפרק. **ואם יצאת אין חייבת חטאת.** שכל אלה נחשבים כתכשיטים ובגדים, ולכן מדין תורה מותר לצאת בהם בשבת, אלא שהחכמים אסרו על האשה לצאת לרשות הרבים עם כל אלה.

תיכי. אריג (בבלי בבא קמא קיט, ב, ג'כורות כט, ב). **חליליאתא.** לפי הדמיון המילולי נראה שהכוונה למילה קלול. **תיכי חליליאתא.** גליל קלול שהמעטפת שלו עשויה מאריג. ונראה שהיה 'שלד' מחומר קשיח בצורת גליל ועליו כרכו אריג, כך שהתקבלה צורה הנדסית של

דלא קפדאן עליהי. מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא? איכא ביניהו דטניפאן. להך לישנא דאמרת כל שהוא אריג לא גזרו, הני נמי אריג נינהו. ולהך לישנא דאמרת חזינא להו לאחואתאי דלא קפדאן עליהי, כיון דטניפאן מקפד קפדי עליהו. תנן התם ואילו חוצצין באדם חוטי צמר וחוטי פשתן והרצועות שבראשי הבנות. ר' יהודה אומר של צמר ושל שער אין חוצצין מפני שהמים באין בהן (משנה מקוואות ט, א). אמר רב הונא וכולן בראשי הבנות שנינו. אבל חוטי שבצואר אין חוצצין לפי שאין האשה חונקת את עצמה. והני מילי בחוטי, אבל בחבקין שבצואריהן, כגון קרטלא וכיוצא בה, חוצצין, דאשה חונקת את עצמה כדי שתראה כבעלת בשר. ר' יהודה אומר של צמר ושל שער אין חוצצין מפני שהמים באין בהן, אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל מודים חכמים לר' יהודה בחוטי שער שאין חוצצין.

גליל קלול. והגלילים האלה היו קשורים לשיער. כל שהוא אריג לא גזרו בו. רב אינו מבאר מדוע לא גזרו באריג. ואולי סבור רב שאיסור החוטים והרצועות מיוסד על חשש קלוש יחסית, ולכן אין להרחיב את הגזירה לאריגים. איכא דאמרי. כעת יובא נימוק שונה להיתר לצאת בתיכי חליליאתא. חזינא להו לאחואתאי. ראיתי את אחיותי. דלא קפדאן עליהי. בעת חפיפת הראש במים הן לא הקפידו להוריד אותם גלילים. בעל ה'איכא דאמרי' מניח שטעם האיסור לצאת ברצועות הוא מפני שהאשה מקפידה להורידם לפני הטבילה, ולכן יש חשש שתעבירם ברשות הרבים בליל טבילה שחל בליל שבת, ומעדותו של רב הונא על אחיותיו עולה שבתכי חליליאתא החשש אינו קיים, ולכן לא גזרו באריג. איכא ביניהו דטניפאן. כאשר אותם גלילים מלוכלכים, אזי לפי השיטה הראשונה האשה יוצאת בהם, שהרי לא גזרו על אריגים, ולפי שיטת ה'איכא דאמרי' אין האשה יוצאת בהם, מכיון שהם מיועדים להסרה לפני טבילה, ובכך הם באים למעמד הלכתי הדומה לחוטים ורצועות. תנן התם. במשנה הזו שבמסכת מקוואות ט, א, מובאים דברי רבי יהודה המלמד שהמים באים בחוטי צמר וחוטי שיער. ואם אכן האיסור לצאת בחוטי צמר נובע מכך שהאשה חייבת להורידם לפני טבילה, אזי נראה שרבי יהודה חולק על משנתנו וסובר שמותר לאשה לצאת בחוטי צמר מכיון שאין חשש שהיא תוריד את החוטים האלה לפני טבילה. ועל כל פנים הרי"ף לא פסק כרבי יהודה בחוטי צמר. וכולן בראשי הבנות שנינו. במשנת מקוואות שנינו 'ואילו חוצצין באדם', ומיד לאחר מכן נשנו חוטי הצמר וחוטי הפשתן. מפשוטה של המשנה נראה שחוטי הצמר והפשתן חוצצים אף בהיותם בראשו של כל אדם, ולא דווקא בהיותם בראשי הבנות. והנה, מיד לאחר איזכור חוטי הצמר והפשתן נזכרות באותה משנה הרצועות שבראשי הבנות. מפשוטה של המשנה נראה שהרצועות חוצצות רק בהיותן בראשי הבנות, ולא בהיותן בראשו של כל אדם. ברם, רב הונא מלמד שהמלים 'בראשי הבנות' מוסכות לא רק על הרצועות אלא אף על חוטי הצמר וחוטי הפשתן הנזכרים במשנה לפני הרצועות. נמצא אפוא כי לפי רב הונא יכולה היתה המשנה לשנות 'ואלו חוצצין באשה חוטי צמר וחוטי פשתן...'. בחבקין. החבק הוא סרט, והוא רחב הרבה יותר מחוט. כאשר דבר מה קשור סביב הצואר, אזי מידת הלחץ שלו על הגוף גדלה ככל שהוא יותר צר, ולכן חוט קשור לצואר אינו חוצץ, שמן הסתם אין הוא מהודק

'ולא בטוטפת', מאי טוטפת? אמר רב יוסף חומרתא דקטפתא. פירוש חומרתא דקטפיתא, חוליא ידועה שתולין אותה בצואר מפני עין רעה. אמר ליה אביי ותהוי כקמיע מומחה ותשתרי? אלא אמר רב יהודה מר משמיה דאביי אפיזיני. פירוש אפיזיני, ציץ. תניא נמי הכי יוצאה אשה בסבכה המוזהבת ובטוטפת ובסרבוטין הקבועין בה. ואיזו היא טוטפת ואיזו היא סרבוטין? אמר ר' אבהו טוטפת, המוקפת לה בראשה מאוזן לאוזן. סרבוטין, המגיעין עד לחיים. אמר רב הונא תאנא עניות עושות אותן של מיני צבעונין, עשירות עושות אותן של כסף ושל זהב. 'ולא בכבול לרשות הרבים', אמר ר' ינאי כבול זה איני יודע מהו. אי כבלא דעבדא תנן,

ביותר, אבל סרט הקשור לצואר חוצץ, שאפשר הדבר שהוא מהודק ביותר. והשמועה מעידה על מנהג שנהגו נשים לכרוך סרט סביב צוארן ולהדק אותו במידה כזו שמצד אחד לא תסכן אותן, אבל מצד שני תגרום בפנים למעין בצקת, היינו, התנפחות. רבי יהודה אומר. במשנת מקוואות שנזכרה לעיל. מודים חכמים לרבי יהודה בחוטי שער. ואכן, חוטי שער לא נזכרו בדברי ת"ק במשנת מקוואות, ולא נאמרה ביחס אליהם ההלכה שבמשנתנו 'ולא תטבול בהם עד שתרפם'.

חומרתא. מילה שהוראתה 'גלגל' (לעיל ת, ב, ד"ה 'שוכא דארזא'). קטפתא. מילה יחידאית בספרות חז"ל. כקמיע מומחה. קמיע שהצלחתו הוקחה. אביי מניח שאותה 'חומרתא דקטפתא' נודעה בהצלחתה כנגד עין הרע. רב יהודה מר. כך שמו. אפיזיני. מילה יחידאית בספרות חז"ל. ציץ. סרט המונח על המצח. תניא נמי הכי. כדברי אביי, האומר שהטוטפת היא ציץ, ובניגוד לדברי רב יוסף האומר שהטוטפת היא טבעת התלויה על החזה. בסבכה המוזהבת. נראה שהכוונה לסבכה ששזורים בה חוטי זהב. ובטוטפת ובסרבוטין הקבועין בה. השמועה שהביאה את הבריתא כראיה הניחה שהמילה 'בה' המופיעה בבריתא רומזת לסבכה, ולפי ההנחה הזו הבריתא אומר שהטוטפת קבועה בסבכה. ומכיון שהסבכה מכסה את שיער האשה נמצא שהטוטפת היא ציץ, ולא טבעת התלויה על החזה. המוקפת לה בראשה מאוזן לאוזן. כדברי אביי, שהטוטפת היא ציץ. סרבוטין המגיעין לה עד לחיים. וכך בדברי הגאונים: 'וסרביטין הן כמין שלשלאות של זהב... ותלויים מצדעיה ועד לחייה' (אוצר הגאונים חלק התשובות עמ' 54). עניות עושות אותן. את הסרבוטין. הבריתא שהביא רב הונא אינה מלמדת איזו היא הלכה, אלא רק מתארת, בין היתר, את המאמץ שעשו אותן עניות כדי להקנות אותן. אותן בנות לא שקעו למצב נפשי של ויתור שיש בו יאוש, אלא בחרו בחיים ובטוב שהיה מצוי להן. התנא, וכן רב הונא שהביא את דבריו, הנכיחו אותן עניות בעולמם הפנימי, הדהדו את הנהגתן בחללו של בית המדרש, ודומה שבכך ביקשו לבטא רגשות של התפעלות, הערכה והזדהות, שפיעמו בהם לנוכח ההתמודדות של אותן עניות עם מצבן. אך החכמים עצמם סתמו ולא פירשו את רגשותיהם, כדרך שסתמה התורה במקצת המקומות ולא פירשה את הרגשות שפיעמו באישי המקרא. ועל כגון זה בכה רבי ישמעאל, כמובא במשנת נדרים ט, י. ואף הרי"ף הלך בדרכם של התנא ורב הונא והנכיח את הבריתא הזו בהלכותיו, הגם שאין בה תוכן המקיים זיקה להלכה כל שהיא.

כבלא דעבדא. חותם שהיה קשור לגוף או לבגד של עבד או שפחה. משנתנו לימדה

אבל כיפה של צמר שפיר דאמי, או דילמא כיפה של צמר תנן, וכל שכן כבלא דְעֶבְדָּא. אמר ר' אבהו מסתברא כמאן דאמר כיפה של צמר תנן. תניא נמי הכי יוצא אשה בכבול ובאֶסְטָמָה לחצר. לחצר אֵין, לרשות הרבים לָא. ושמואל אמר כבלא דעבדא תנן, אבל כיפה של צמר שפיר דאמי. והילכתא [כו:] כר' אבהו, דתניא כותיה. פירושו כיפה של צמר, חוטי דעמרא דגדילן ועבידן כי הוצא, ורחבה כשתי אצבעות כשיעור ציץ, כדקאמרינן כיפה של צמר היה מונח בראש כהן גדול ועליו ציץ נתון, שנאמר 'וְשִׁמְתָּ אֹתוֹ עַל פְּתִיל תְּכֵלֶת' (שמות כח, לו).

שהאשה אינה יוצאת בכבול. לפי הפירוש שהכבול הוא חותם של עבד ושפחה הכרח לפרש שביחס לכבול דיברה משנתנו לא על אשה באופן כללי אלא על שפחה בלבד. כיפה. להלן יבאר הרי"ף, על יסוד שמועה במסכת חולין, שהכיפה היא סרט ברוחב כשתי אצבעות שהיה נתון על המצח, בדומה לציץ. המונח 'כיפה' בא בלשון חכמים לא רק בהוראת הצורה הגיאומטרית של חצי כדור, שהיא במרחב התלת מימדי, אלא אף בהוראת הצורה הגיאומטרית של קשת, שהיא במישור הדו מימדי. ר' על כך בריתא המובאת בכבלי עירובין יא, ב, העוסקת בחיוב מזווה לפתח העשוי בצורת כיפה. תניא נמי הכי. הראיה לטובת רבי אבהו היא מצד שהבריתא אומרת 'יוצאת אשה...' ואין היא אומרת 'יוצאת שפחה'. סתם אשה אינה שפחה, ולכן אין לפרש שהכבול עליו דיברה הבריתא הוא חותם של שפחה, וממילא נובע, בדרך השלילה, שהכבול הוא כיפה של צמר. ההבנה הזו את הראיה מהבריתא משתקפת אולי מתשובת רב נטרונאי המובאת באוצר הגאונים (התשובות, עמ' 59): 'ותניא נמי הכי דכבול לא כבלא דעבדא הוא אילא כיפה... דתניא יוצא אשה בכבול ובאספומא לחצר'. אמנם, בתשובה הזו חסר קטע, ולכן הבנת הדברים אינה ודאית. ועל כל פנים, לפי ההבנה הזו יש מקום לשאלה, מדוע הוכיחה השמועה את זהות הכבול מהבריתא, ולא מהמשנה, שהרי גם במשנה נאמר שהאשה אינה יוצאה בכבול ולא נאמר שהשפחה אינה יוצאת בכבול. ובכן, במשנתנו מנויים חפצים רבים, ולכן השימוש בנושא 'אשה' במשנתנו אינו מעיד בהכרח על כך שכל החפצים במשנה שייכים לאשה ולא לשפחה. לעומת זאת מנויים בבריתא רק שני חפצים, ולכן השימוש בנושא 'אשה' בבריתא קרוב להעיד על כך ששני החפצים האלה שייכים לאשה ולא לשפחה. ונעיר שלפי כל עדי הנוסח של התלמוד יש לבריתא המשך, ובו מובאים דברי רבי שמעון בן אלעזר האומר '...אף בכבול לרשות הרבים. כלל אמר רבי שמעון בן אלעזר, כל שהוא למטה מן השבכה יוצאין בו, כל שהוא למעלה מן השבכה אין יוצאין בו'. בפשטות נראה שהכבול שייך לכלל שאמר רבי שמעון, היינו, שהוא מתחת לסבכה, ולכן גם מדבריו אלה של רבי שמעון משתמע שהכבול הוא כיפה. הרי"ף לא הביא את דברי רבי שמעון, אולי מכיון שחשב כי די בראיה מדברי ת"ק, וכפי שנתפרש זה עתה. לחצר אֵין לרשות הרבים לָא. המשפט הזה אינו נחוץ להעמדת הראיה שהכבול הוא כיפה. המשפט הזה נועד לשלול את ההבנה שהבריתא אינה קובעת עמדה בשאלה האם מותר לאשה לצאת בכבול לרשות הרבים. והרי"ף הוסיף את המשפט הזה כדי לברר שהבריתא מסכימה עם המשנה באיסור לצאת לרשות הרבים עם כבול. הוצא. עלה בודד של ענף דקל (כבלי סוכה לו, ב). חוטי דעמרא דגדילן ועבידן כי הוצא. חוטי צמר קלועים ועשויים כמו הוצא. והכוונה שיש לקליעה

מאי איסטמא? אמר ר' אבהו בי זני. מאי ביזני? פליגא פרוחי. פירוש, מטלית שתולין בה חוטין של מיני צבעונין, כגון קלופקרא שתולין אותה לכלה לכולת הימנה זבוב, שאם יעמד לה זבוב על פניה מתביישת לטורדו, ואם מניחתו מצטערת הימנו. כגון זה תולין לבהמה. ולפיכך אין בו משום כלאים דלאו אריג הוא, ואינה מטמא בנגעין שאין בה שתי וערב, ואין יוצאין בה לרשות הרבים שאינה תכשיט.

תנו רבנן שלשה דברים נאמרו באסטמה: אין בה משום כלאים, ואינה מיטמאה בנגעים, ואין יוצאין בה לרשות הרבים. משום ר' שמעון בן אלעזר אמרו אף אין בה משום עטרות כלות.

אמר שמואל יוצא העבד בחותם שבצוארו, אבל לא בחותם שבכסותו. תניא נמי הכי יוצא העבד בחותם שבצוארו אבל לא בחותם שבכסותו. ורמינהי לא יצא העבד לא בחותם שבצוארו ולא בחותם שבכסותו. לא קשיא, הא דתניא לא יצא, בשל מתכת, והא דתניא יצא, בשל טיט, וכדרב נחמן, דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבבה דבר המקפיד עליו אין יוצאין בו, דבר שאין מקפיד עליו יוצאין בו.

תניא לא תצא אשה לא בחותם שבצוארה ולא בחותם שבכסותה ולא בעיר של זהב. מאי עיר של זהב? אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן ירושלים דדהבא, כדעבד לה רבי עקיבה לדביתהו.

'רוחב' קבוע, כמו שלהוצא יש 'רוחב' קבוע כמעט לכל אורכו. ביזני... פליגא פרוחי. מונחים יחידאיים בספרות חז"ל. ועל כל פנים, הביטוי כליא פרוחי עשוי להורות על חפץ המסייע לכולת את הפורחים, היינו, לגרש את הזבובים, וכפי שהרי"ף יבאר מיד להלן. מטלית שתולין בה חוטין של מיני צבעונין. והחוטים משתלשלים ממנה. המטלית היתה מונחת על מצח האדם, החוטים היוצאים ממנה השתלשלו כלפי מטה, והיא היתה מיועדת למנוע מזבובים להגיע אל פניו של האדם. הרי"ף מזהה את האיסטמא עם הקלופקרא. לפירוש אחר של הקלופקרא ר' לעיל כג, ב, ד"ה 'גלופקראין'. כגון זה תולין לבהמה. המשפט הזה נכתב כידעיה גרידא ואין לו משמעות הלכתית, ובפרט אין הוא קשור למילה 'לפיכך' הכתובה לאחריו. ולפיכך אין בו משום כלאים. המילה 'לפיכך' נקשרת רק לנאמר לאחריה, ולא לנאמר לפנייה. היינו, מדוע אין בו משום כלאים? משום דלאו אריג הוא. אלא לְבָד, שהוא אמנם עשוי מחוטים, אבל החוטים בו מחוברים על ידי דחיסה, ולא באופן של שתי וערב. שאינה תכשיט. שהרי היא מיועדת לחסימת זבובים, כמבואר לעיל.

עטרות כלות. שאסרו אותן בפולמוס של טיטוס (משנת סוטה ט, יד).

ורמינהי. הבריתות מסכימות שאין העבד יוצא בחותם שבבגדו, והן נחלקו בשאלה האם יוצא העבד בחותם שבצוארו. בשל מתכת. המתכת היא חומר גלם יקר יחסית, ואם חותם מתכת נשבר אזי יש ערך לחלקיו, וקיים החשש שהעבד יוליך את השברים ברשות הרבים. וכדרב נחמן. האבחנה בין חותם העשוי ממתכת ובין חותם העשוי מטיט נאמרה כבר על ידי רב נחמן. דבר המקפיד רבו עליו. במונח 'דבר' מתכוין רב נחמן לחותם, וכך היא כוונת דבריו: '[חותם העשוי מ]דבר המקפיד רבו עליו...'. ואם נפרש שבמילה 'דבר' הכוונה לאו דווקא לחותם אלא לכל דבר שמותר לצאת בו, יהיה אסור לעבד לצאת אפילו בבגד רגיל אם רבו מקפיד עליו, וזה אינו סביר. לא תצא אשה לא בחותם שבצוארה

כלילא, רב אסר ושמואל שארי. דאנסכא, כולי עלמא לא פליגי דאסיר. כי פליגי דארוקתא. מר סבר נסאכא עיקר, ומר סבר רוקתא עיקר. רב אשי מתני לקולא. דארוקתא, כולי עלמא לא פליגי דשרי. כי פליגי דאנסכא. מר סבר דילמא שלפא ומחויא לה לחברתה ואתיא לאיתויי ארבע אמות ברשות הרבים, ומר סבר מאן דרכה למיפק בכלילא, אשה חשובה, ואשה חשובה לא שלפא ומחויא. [כו:]. אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף בפירוש אמרת לן משמא דרב כלילא שרי. וכן הילכתא. אמרו ליה לרב גברא רבה אריכא אתא לנהרדעא, ודרש כלילא שרי. וכן הילכתא. פירוש ניסכא, חוט. כלומר, שהן חתיכות חתיכות נקובות ומכניסין בהן חוט להעמידן. פירוש רוקתא, כגון מטלית, שאותן חתיכות קבועות על המטלית.

ולא בחותם שבכסותה. החותם היה לא רק לעבדים אלא אף לאנשים חשובים, וחותרות כאלה נמצאו בחפירות ארכיאולוגיות. ולהלן במשנה נאמר שהאיסור לצאת בחותם הוא מדין תורה.

כלילא. חתיכות כסף וזהב הקבועות ב'תשתית' מסוימת, ואותה 'תשתית' מקיפה את ראש האשה כמו זר. **דאנסכא.** כלילא על תשתית העשויה מכסף. ובהמשך יפרש הרי"ף שהתשתית היתה חוט שנכנס דרך נקבים בכל החתיכות. **כולי עלמא לא פליגי דאסיר.** בכלילא על תשתית כסף היו הרבה חתיכות כסף וזהב, שהרי כל חתיכה שעל המעגל מסביב לצואר דרשה מקום רק כפי מידת העובי שלה. כלילא זו היתה תכשיט יקר יותר, שביחס אליו מתעצם החשש שמא האשה תוריד אותו להראות לחברתה, ולכן אין האשה יוצאת בו בשבת. **דארוקתא.** כלילא על תשתית העשויה סרט בד. וכיצד הצמידו את חתיכות הכסף לסרט? ככל הנראה היו לחתיכות הכסף חורים קטנים בקצותיהן, ודרך אותם חורים נקשרו החתיכות לסרט, כך שכל חתיכה שעל הסרט דרשה מקום כפי מידת הרוחב שלה. נמצא שמספר חתיכות הכסף על תשתית של סרט בד היה קטן יותר ממספרן על תשתית של חוט כסף, ולכן נסכא על תשתית רוקתא היתה פחות יקרה, והיה פחות מקום לחשש שמא האשה תוריד אותה נסכה ברשות הרבים. **נסאכא עיקר.** חתיכות הכסף שעל גבי התשתית הם העיקר, ולכן ראוי לאסור את הכלילא, שהיא דומה לתכשיטים יקרים. **רוקתא עיקר.** סרט הבד היה יפה בפני עצמו ולכן הוא העיקר, ולכן אין ראוי לאסור אותו, שהוא דומה לבגד רגיל. **מאן דרכה למיפק בכלילא.** המשפט הזה טעון את ההשלמה הבאה: '...שעל תשתית כסף'. שהרי ביחס לכלילא שעל תשתית רוקתא כולם מסכימים שיותר לצאת בה. ולפי דרכנו למדנו שסתם 'כלילא' היא על תשתית של כסף. **בפירוש אמרת לן משמא דרב כלילא שרי.** נראים הדברים שדבריו אלה של רב שמואל בב"ח לרב יוסף נועדו להתמודד עם מסורת הפוכה, ולפיה רב אסר כלילא. ולא נתפרש האם רב יוסף דיבר בכלילא דאנסכא או דארוקתא. ולעיל ראינו שסתם כלילא היא על בסיס של כסף, ומן הסתם כך הדבר גם בדברי רב יוסף. **וכן הילכתא.** לפי דברינו עד כה נראה שגם כלילא דנסכא מותר. **פירוש ניסכא חוט.** המשפט הזה טעון את ההשלמה הבאה: '...של כסף'. מכלל דברי הרי"ף עולה שבכלילא לעשירות רצו ליצור רצף של הרבה חתיכות ולכן נבחרה תשתית של חוט המאפשרת ריבוי חתיכות כמוסבר לעיל, והחוט עצמו היה מכסף, כיאה לעשירות. ובכלילא לעניות נאלצו ליצור רצף של חתיכות ממעט חתיכות, ולכן

אמר רב יהודה אמר רב ששת קמרא שרי. והוא חגור שבמתנים, ויש בו חתיכות קבועות כגון כלילא. איכא דאמרי דארוקתא, ואמר רב סיפרא מידי דהוה אטלית מוזהבת, ואיכא דאמרי דאניסכא, ואמר רב ספרא מידי דהוה אאבנט של מלכים. וכיון דאניסכא שרי ללשנא בתרא, כל שכן דארוקתא. והלכה כלישנא בתרא. אמר רב אשי האי ריסוקא, אי אית ליה מפרחיתא שרי, ואי לא אסיר. פירוש ריסוקא, חגור של עור, ונקרא בלשון ישמעאלים מנטקה. אי אית ליה מפרחיתא, שהן כעין סנבוטין, הרי הוא תכשיט ומותר לצאת בו, ואי לא, נעשה כמשוי ואסור. 'ולא בקטלא ולא בנזמים', מאי קטלא? פארי, ושמה בלשון ישמעאלים מכנקה. ומאי נזמין? נזמי האף. 'ולא בטבעת שאין עליה חותם', הא יש עליה חותם חייבת. וכן הלכה. 'ולא במחט שאינה נקובה', שאינה נקובה למאי חזיא? תרגמה רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף הואיל ואשה חולקת בה שיערה.

נבחרה תשתית של סרט בד המאפשרת ליצור מצג של רצף ממעט חתיכות, כמוסבר לעיל. אמרו ליה לרב גברא רבה אריכא. אותו 'גברא רבא' הוא האמורא לוי. נראה כי שמיעת דעתו של לוי גרמה לרב לשנות את דעתו בנושא כלילא. המסורת שהובאה בתחילת השמועה משקפת את דעתו המקורית של רב, לפני שחזר בו, והמסורת שהובאה בשם רב יוסף משקפת את דעתו לאחר ששמע את דברי לוי.

מידי דהוה אטלית מוזהבת. רב סיפרא מביא הלכה שידועה לנו רק מתוך דבריו, והיא, שמותר לצאת בטלית מוזהבת. ואיכא דאמרי דאניסכא. ואם נניח שהחתיכות הושחלו בתוך חוט, אזי צריך לפרש שהחוט היה צמוד לחלק החיצוני של החגור. וכיון דאניסכא שרי ללשנא בתרא. שהרי רב ששת אמר 'קימרא שרי'. כל שכן דארוקתא. שאם מותר לצאת בחפץ יקר יחסית, הקרוב יותר לתכשיט, קל וחומר שמותר לצאת בחפץ פחות יקר, שהוא קרוב יותר לבגד. לכאורה אפשר היה לנסח את המשפט הזה כך: וללישנא בתרא דשרי דאניסכא, כל שכן דארוקתא שרי.

סנבוטין. חוטים משתלשלים מהחגור, ואז הוא ראוי להיחשב כתכשיט. נעשה כמשוי. כי הוא לא נצרך לשימוש הרגיל של חגור, שהוא להעמיד את הבגדים על מקומם בגוף. ולא נתברר מה היה השימוש של אותו חגור.

מאי קטלא. במשנת מעילה ה, א, נאמר שהאשה שנטלה 'קטלה' מההקדש וענדה לצוארה נחשבת כנהנית מההקדש, ומכאן מוכח שהקטלה היא שרשרת. נראה אפוא שהשאלה 'מאי קטלה' מבקשת לברר מהו סוג השרשרת. פארי. המילה הזו לא נתבארה בהקשרה כאן. בדרך כלל משמעה מורסן, והוא חלק מקליפת גרעין הדגן. מכנקה. הרמב"ם כתב בפירושו למשנת כלים יא, ח, שהמילה 'מכנקה' בערבית פירושה שרשרת של גרגירי זהב שיש בכל אחד מהם נקב, ודרך הנקבים עובר חוט. לפי פירושו זה נמצא שהשמועה השיבה בדיוק לשאלה 'מאי קטלה', והבהירה שהקטלא היא שרשרת של גרגירי זהב. נזמי האף. משמע שנזמי האוזן מותרים. שאינה נקובה למאי חזיא. שאם היא אינה ראויה

לשימוש המותר בשבת אזי היא אמורה להיות במעמד הלכתי של מוקצה, והמשנה היתה אמורה לאסור את עצם הטלטול שלה, ולא לאסור רק את הוצאתה לרשות הרבים. הואיל ואשה חולקת בה שיערה. רב אדא מפרש שהמשנה דיברה לא על מחט קצרה, דקה וחדה,

מתני' לא יצא האיש לא בסנדל מסומר, ולא ביחיד בזמן שאין ברגלו מכה, ולא בַּתְּפִלָּה, ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה, ולא בשרייץ ולא בקסדא ולא במגפיים. ואם יצא אינו חייב חטאת.

גמ' בסנדל מסומר מאי טעמא לא? אמר ר' אבה אמר שמואל שלפי השמד היה, והיו [כז:] נחבין במערה, ואמרו הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. נהפך סנדלו של אחד מהן. כסבורין הן שאחד מהן יצא והכירו בהם אויבים ועכשיו באין עליהן, דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהם אויבים. אמר ר' אלעא בן אלישע במערה היו יושבין ושמעו קול מעל גבי המערה, דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהן אויבים. ראמי בר יחזקאל אמר בבית הכנסת היו יושבין ושמעו קול מאחורי בית הכנסת, כסבורין שעליהן באו אויבים, דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהם אויבים. באותו שעה אמרו לא יצא האיש בסנדל המסומר, לא שנא בשבת לא שנא ביום טוב. בשבת מאי טעמא לא, משום דאיכא כינופא דאיסורא, ביום טוב נמי איכא כינופא דאיסורא. והינו דתנן ביום טוב אין משלחין סנדל מסומר ולא מנעל שאינו תפור.

אלא על מחט שאינה קצרה אינה דקה ואינה חדה. במחט כזו האשה מחלקת את שערה לשתי 'אגודות', ולאחר מכן היא משתמשת במחט הזו, בשילוב עם הסבכה, כדי לאגוד כל אגודה בפני עצמה.

סנדל מסומר. בסנדל יש שני חלקים: מדרך כף הרגל, והרצועות. את הרצועות ניתן היה לחבר למדרך כף הרגל בתפרים, או במסמרים. בפירושונו נניח שנקודת החיבור בין הרצועות ובין מדרך כף הרגל היתה בחלק העליון של המדרך, זה החלק שכף הרגל נוגעת בו. בסנדל שבו הרצועות חוברו למדרך כף הרגל במסמרים היה ראש המסמר קרוב לכף רגלו של האדם, והמסמר היה ארוך יותר מהעובי המצטבר של הרצועה ומדרך כף הרגל. ומכיון שחוד המסמר בלט כלפי מטה, כופף הסנדל את חוד המסמר בתשעים מעלות. ברם, חוד המסמר לא נבלע כולו בחלק התחתון של מדרך כף הרגל. חלק ממנו נשאר בולט מתחת למידרך כף הרגל, ולכך היו שתי השלכות. (א) הסנדל השמיע קול בעת ההליכה, וזה קול המגע שבין המתכת ובין הקרקע. (ב) המסמרים הבולטים מעט הותירו עקבות ברורים בקרקע. **ולא ביחיד.** לא יצא האיש בסנדל יחיד, ואפילו אינו מסומר, כאשר ברגלו השניה אין סנדל. **בזמן שאין ברגלו מכה.** אבל אם יש ברגלו מכה התירו לו לצאת בסנדל יחיד. **בתפלה.** בתפילין.

שלפי השמד. המילה 'שלף' בלשון חכמים באה בהוראת שדה תבואה לאחר הקציר, כאשר עדיין יש בשדה שרידים של התבואה שהיתה בו. הביטוי 'שלפי השמד' פירושו 'השלף של השמד', והיא התקופה שלאחר גזירות השמד, כאשר נותרו עדיין שרידים לאותן גזירות. **נהפך סנדלו של אחד מהן.** וכעת, לאחר שנהפך סנדלו, אם הוא הלך לכיוון פנים המערה והשאיר עקיבות על קרקע המערה, אזי המתבונן בַּעֲקֻבוֹת היה מקבל את הרושם שהוא הלך לכיוון היציאה מהמערה. **ושמעו קול.** והקול היה של מסמרים שְׁבִסְנָדָּל. **כינופא דאיסורא.** התכנסות אנשים עקב העובדה שאסור לעשות מלאכה. **אין משלחין סנדל מסומר.** מותר לאדם לשלוח לחברו ביום טוב רק חפץ שיש בו שימוש ביום טוב

אמר רב יהודה אמר שמואל לא שאנו אלא לחזק, אבל לנואי מותר. וכמה לנואי? ר' יוחנן אמר חמש בזה וחמש בזה, ור' חנינה אמר שבע בזה ושבע בזה. אמר ליה ר' יוחנן לרב שמן בר אבא, אסברה לך. לדידי שתיים מיכאן ושתיים מיכאן ואחת בתרסיותיו, לר' חנינה שלש מיכאן ושלש מיכאן ואחת בתרסיותיו. אמר ליה איפא לרבא בר בר חנה, אתו תלמידי דר' יוחנן, עבידו כר' יוחנן, ואנן נעביד כר' חנינא.

בעא מיניה ההוא רוצעאנא מר' אמי, חפרו מבפנים מהו? אמר ליה מותר, ולא ידענא מאי טעמא. אמר רב אשי ולא ידע מר מאי טעמא? כיון דתפרו מבפנים הוה ליה מנעל, בסנדל גזרו רבנן, במנעל לא גזרו רבנן.

עצמו, והסנדל המסומר אינו עומד לשימוש ביום טוב. לא שאנו אלא לחזק. האיסור לצאת בסנדל המסומר תקף רק כאשר המסמרים נועדו לחזק את הרצועות למדרך כף הרגל, וכפי המתואר לעיל בפירושונו למשנה. אבל לנואי מותר. מידות מידרך כף הרגל היו גדולות מעט ממידות כף הרגל עצמה. המסמרים שנועדו לנוי היו תקועים קרוב לשפת המידרך כך שכף הרגל עצמה לא הסתירה את ראשי המסמרים, והנוי היה מצד זה שראשי המסמרים נראו בחלק העליון של המדרך. האורך של מסמר שנתקע לנוי היה קטן מהעובי של המדרך, כך שחוד המסמר לא יצא מחוץ לחלק התחתון. נמצא שהסנדל לא הותיר עקבות ולא השמיע קול בשעה שהאדם הולך בו, ולא התקיימו החששות בגללן אסרו ללכת בסנדל המסומר. חמש בזה וחמש בזה. חמש בסנדל ימין וחמש בסנדל שמאל. שתיים מיכאן ושתיים מיכאן ואחת בתרסיותיו. התרסית היא המקום בו התחברה הרצועה למדרך כף הרגל (ר' בתוספתא כפשוטה לשבת יב, יד). המשפט 'ואחת בתרסיותיו' קשה להבנה, מכיון שתרסיות הן בלשון רבים, ולא ברור כיצד אפשר הדבר שמסמר בודד יהיה ביותר ממקום אחד. וצריך לפרש שהמשפט מתכוין לומר 'ואחת באחת מתרסיותיו'. והכוונה לכך שמותר להשתמש באחד מחמש המסמרים שהותרו לנוי לשם חיזוק אחת התרסיות. וההיתר לצאת עם סנדל שמסמרותיו נועדו לנוי הוא מעין 'כירסום' בגזירה שלא ללכת בסנדל מסומר. במהלך השמועות להלן מובאות הלכות נוספות המשקפות מגמה של צמצום גזירת סנדל המסומר, ור' להלן סד"ה 'כמין טס או כמין יתד'.

תפרו... מהו. ניתן היה לחבר את הרצועות למדרך לא רק במסמרים אלא אף בתפירה. ושאלת הרצען היא האם מותר לחזק את הסנדל במסמרים לאחר שתפרו אותו. **תפרו מבפנים מהו.** ניתן לתפור את הרצועות למידרך בשני אופנים. (א) הרצען מניח את הרצועה לרוחב המדרך כאשר קצה הרצועה הימני מגיע בדיוק עד הקצה הימני של המידרך (וכן ביחס לקצה השמאלי). אורך הרצועה גדול כמובן מרוחב המדרך, ולכן הרצועה יוצרת מעין 'קשת' שלתוכה נכנסת כף הרגל, וכמובן, רוחב הקשת קטן מרוחב המדרך. בשלב הזה תופר הרצען את קצות הרצועה לקצות המידרך כך שהמתכוונן בסנדל מלמעלה יראה את התפרים. (ב) לאחר שהרצען מניח את הרצועה לרוחב המידרך הוא מכופף את קצה הרצועה הימני כלפי מטה (אבל עדיין מעל המידרך) ומושך אותו מעט שמאלה, ואז הרצען תופר למידרך אותו קצה שנמשך זה עתה מעט שמאלה (וכמובן הוא עושה פעולה זהה, באופן סימטרי, בקצה הרצועה השמאלי). לפי האופן הזה רוחב ה'קשת' שלתוכה נכנסת כף הרגל זהה כמעט לגמרי לרוחב המדרך, והרצועה עצמה מסתירה עבור המתכוונן בסנדל

בעא מיניה ר' אבה בר זבדא מר' אבה בר אבינא, עשאו כמין כולבוס מהו? אמר ליה מותר. איתמר נמי אמר ר' יוסי ביר' חנינא עשאו כמין כולבוס מותר. אמר רב ששת חיפהו כולהו במסמרים כדי שלא תהא קרקע אוכלתו, מותר. תניא כותיה דרב ששת לא יצא האיש בסנדל המסומר, ולא יטיל בו מבית לבית ואפילו ממטה למטה. אבל מטלטלין אותו לכסות בו את הכלי ולסמוך בו כרעי המטה, ור' אלעזר ביר' שמעון אוסר.

נשרו רוב מסמרותיו ונשתיירו בו ארבע או חמש, מותר, ור' מתיר עד שבע. חפהו בעור מלמטה וקבע בו מסמרים מלמעלה, מותר. עשאו כמין טס או כמין יתד, או שחיפהו כולו במסמרים כדי שלא תהא קרקע אוכלתו, מותר.

מלמעלה את התפרים בהם היא מחוברת למידרך. אופן ב' הוא זה המכונה בקיצור 'תפרו מבפנים'. והשאלה עצמה היא האם מותר לחבר את הרצועה למידרך במסמרים לאחר שהיא כבר מחוברת בתפרים. **ולא ידענא מאי טעמא.** אמנם המסמרים לא ייראו למתבונן על הסנדל מלמעלה, אבל גוף המסמר עתיד לבלוט מתחת למידרך, הסנדל יותיר עקבות וישמיע קול בשעה שהאדם הולך, ונמצא שיש תוקף לסיבות בגללן גזרו. ואף ההיתר הזה משקף מגמה של 'כירסום' בגזירה שלא ללכת בסנדל מסומר. **כיון דתפרו מבפנים הוה ליה מנעל.** נראה שתפירת נעליים נעשתה רק לפי אופן ב' שתואר לעיל, ולא לפי אופן א'. ואמנם, ככל שמדובר בנימוקים לגזירת סנדל המסומר קשה לראות מהי הרלוונטיות של האבחנה בין סנדל ובין נעל, שהרי גם נעל המסומרת משמיעה קול ומותירה עקבות בעת ההליכה, אלא שהנימוק הזה נועד להרחיב את הכירסום בגזירת סנדל המסומר.

כולבוס. מסמר ללא ראש, ויש לו שני קצוות חדים, והמסמר מְכּוּפֵף כך שאותם שני קצוות פונים לאותו כיוון. הכולבוס נראה כמו האות ח"ת. ושוב, ההיתר לצאת בסנדל כזה משקף את המגמה להקל בהילכת סנדל המסומר, שהרי הקצוות החדים הפונים כלפי מטה עלולים להשמיע קול ולהותיר עקבות.

חיפהו כולהו במסמרים. סביר להניח כי החששות מכוחם גזרו תקפים גם כאשר יש בסנדל מסמרים רבים. ושוב, ההיתר לצאת בסנדל כזה משקף את המגמה להקל בהילכת סנדל המסומר. **כולהו.** המילה 'כולהו' מְכַנֶּנֶת למילה 'כולו'. ובבריתא שתובא להלן כדי לתמוך ברב ששת הנוסח הוא 'כולו'.

נשרו רוב מסמרותיו. ונותרו חלק מהם, וממילא יש בסנדל הזה חשש להשמעת קול ולהשאת עקבות. **חפהו בעור מלמטה וקבע בו מסמרים מלמעלה.** הרצען חיפה את תחתית המידרך בחתיכת עור גדולה יותר מהמידרך, ואת יתרת העור קיפל כלפי מעלה והוסיף לקפל אותה על הקצה של החלק העליון של המידרך. כעת צריך היה לחבר אותה 'יתרה' למידרך עצמו. החיבור הזה נעשה במסמרים שראשם נראה בחלק העליון של המדרך, אבל חודם לא נראה בחלק התחתון של המדרך. בסנדל הזה שום מסמר אינו בולט כלפי הקרקע, ולכן אין בו חשש לא להשמעת קול בעת ההליכה ולא להשאת עקבות.

עשאו. את המסמר. **כמין טס או כמין יתד.** טס הוא מסמר בעל ראש רחב מהרגיל. יתד

ו'לא ביחיד בזמן שאין ברגלו מכה', טעמא דאין ברגלו מכה, אבל יש ברגלו מכה נפיק באותה דלית בה מכה, כחייא בר רב וכו' יוחנן דאמר עשיתה של שמאל מכה.

הוא מסמר ללא ראש. ושוב, ההיתר במסמר בעל מבנה שונה משקף את המגמה להקל בהילכת סנדל המסומר. ראינו עד כה שבע הלכות, ושש מתוכן מצמצמות את הילכת סנדל המסומר: נוי, תפרו מבפנים, כולכוס, חיפהו כולו במסמרים, נשרו רוב מסמרותיו, עשאו כמין טס או יתר. ההלכה של חיפהו בעור לכאורה אינה מצמצמת מאומה, מכיון שבסנדל המחופה אין מסמרים בולטים כלפי מטה, ואין חשש להשמעת קול ולהשאת עקבות. הרקע לצמצום הילכת סנדל המסומר הוא המתיחות שבין הקושי ההלכתי לבטל גזירה קדמונית ובין הצורך המעשי במסמרים כדי לחזק סנדל במקום שבו התפירה אינה אפשרית או אינה יעילה. על רקע המתיחות הזו בחרו בעלי ההלכה בדרך שאין בה ביטול הילכת סנדל המסומר מכל וכל, אך יש בה האפשרות לצאת בסנדלים מסומרים המקיימים תנאים מסוימים. וכלל הוא בתורה שבעל פה ביחס לכל הלכה שקשה למצוא את הרציונל שלה בתוך עצמה, שיש מקום לבחון את האפשרות שהרציונל שלה מצוי היכן שהוא מחוץ לאותה הלכה. ונביא דוגמא להלכה שקשה למצוא את הרציונל שלה בתוכה פנימה, אבל אפשר למצוא את הרציונל עבודה מחוצה לה. תקנת חכמים היא לכתוב זמן בגט, ולפי פשט השמועה בגטין יז, ב, גט כשר שהיה כתוב בו זמן נשאר בכשרותו גם אם האיש גזר מהגט את המקום בו היה כתוב הזמן (וכך פירשו ר"ח והרמב"ם). קשה למצוא רציונל להלכה הזו בתוכה פנימה, אבל אפשר למצוא רציונל עבודה ברקע להיווצרותה. אנו נניח שטעם התקנה לכתוב זמן בגט הוא כרבי יוחנן (בבלי שם יז, א). לאחר שבטלו דיני נפשות בטל הטעם בכתיבת הזמן, ובעלי ההלכה נקלעו למתיחות בין שני קטבים. מצד אחד העדר סיבה רלוונטית לכתיבת הזמן, ומצד שני חוסר רצון לבטל את התקנה ובכך 'לקבץ' את מצב הגלות שבעקבותיו בטלו דיני נפשות. על רקע המתיחות הזו נתנה השמועה ביטוי הן לקוטב האחד, וזאת בהלכה המחייבת לכתוב זמן, והן לקוטב השני, וזאת בהלכה המכשירה גט שנכתב בו הזמן ולאחר מכן נחתך. ובדומה לכך אף בהילכת סנדל המסומר. בעלי ההלכה השאירו את התוקף ההלכתי של הגזירה הקדמונית, אבל פתחו פתחים להליכה בסנדל המסומר המקיים תנאים מסוימים.

נפיק באותה דלית בה מכה. יוצא בסנדל באותה רגל שאין בה מכה. **כחייא בר רב וכו'** יוחנן. בתלמוד מובאים דברי חייא בר רב האומר שנועלים את הסנדל ברגל הבריאה. לאחר מכן מובא מעשה ברבי יוחנן שביקש מרב שמן בר אבא את נעליו, ורב שמן הביא לו את נעל ימין תחילה. רבי יוחנן סבר שהרוצה לנעול את שתי נעליו חייב להקדים את שמאל לימין, ולכן אמר כך לרב שמן: 'אם אציית לך ואנעל את ימין אזי שוב לא אנעל את שמאל, ואלך בנעל אחת בלבד, והיא נעל ימין, ואז יימצא הדבר שבהביאך את נעל ימין תחילה עשית את רגלי יש בה מכה' (בפועל רבי יוחנן לא התכוין כלל לצאת בנעל אחת בלבד, והאמירה הזו לרב שמן נאמרה כמעין חידוד לשון, כדי שיבין מדוע נמנע רבי יוחנן מלנעול את הנעל שרב שמן הביא לו). מעתה מתבקשת השאלה, כאשר אמר רבי יוחנן 'עשית את רגלי כאילו יש בה מכה', לאיזה רגל התכוין רבי יוחנן? בשמועה יש שני פירושים, והרי"ף הביא את הפירוש לפיו התכוין רבי יוחנן לומר לרב שמן עשיתה של שמאל מכה. היינו, אם אציית לך ואנעל את נעל ימין תחילה שוב לא אוכל לנעול את נעל שמאל, והאנשים

'ולא בְּתַפְלָהּ ולא בקמיע', אמר רב פפא לא תימא עד דמיתמחי גברא ומיתמחי קמיעא, אלא כיון דאתמחי גברא אף על גב דלא איתמחי קמיעא. דיקא נמי דקתאני ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה, ולא קתאני בזמן שאינו מומחה, שמע מינה. תנו רבנן אי זה הוא קמיע מומחה? כל שריפא ושנה [כח.] וְשִׁלַּשׁ, אחד קמיע של כתב ואחד קמיע של עיקרין, אחד חולה שיש בו סכנה ואחד חולה שאין בו סכנה. ולא שנכפה, אלא שלא יכפה. וקושר ומחיר ואפילו ברשות הרבים, ובלבד שלא יקשרנו בשיר ובטבעת ויצא בו לרשות הרבים, משום מראית העין. והא תניא אי זה הוא קמיע מומחה כל שריפא שלשה בני אדם כאחד? לא קשיא, הא לאיתמחויי

שיראו אותי ללא נעל שמאל יחשבו שיש בה מכה (וכאמור לעיל, רבי יוחנן כלל לא התכוין לנעול תחילה את ימין ולא התכוין לצאת לרשות הרבים עם נעל אחת בלבד). לפי הפירוש הזה לדברי רבי יוחנן נמצא שלדעתו נועלים את הסנדל ברגל הבריאה, ובכך דעתו זהה לדעת חייא בר רב.

תנו רבנן אי זה הוא קמיע מומחה. מהבריתא משתמע שבבירור שמותר לצאת לרשות הרבים עם קמיע מומחה. נמצא אפוא שמותר לצאת בשבת או עם קמיע שאינו מומחה שהתקבל מאדם מומחה, וכפי שמשתמע מהמשנה, או עם קמיע מומחה שהתקבל מאדם שאינו מומחה, וכפי שמשתמע מהבריתא. כל שריפא ושנה ושלש. משתיקת הבריתא נראה שהקמיע נחשב למומחה גם אם בשלש הפעמים הוא ריפא אותו אדם. ברם, להלן יסתפק רב פפא בשאלה אם ניתן להעניק 'תעודת מומחה' לאדם שריפא (בשלש קמיעות) שלש פעמים אדם אחד בלבד, ונראה שהספק הזה של רב פפא אמור להיות תקף אף ביחס לקמיע שריפא שלש פעמים אדם אחד בלבד. ואם כך, אזי יש לנו לפרש שקמיע שריפא שלש פעמים ייחשב למומחה רק אם בשלש הפעמים הוא ריפא שלשה בני אדם, ולא די בכך שבשלש הפעמים הוא ריפא אדם אחד. קמיע של עיקרין. קמיע העשוי משרשי צמחים. ולא שנכפה, אלא שלא יכפה. ההיתר לצאת בקמיע לרשות הרבים תקף לא רק עבור אדם שכבר ידוע עליו שהוא חולה במחלת הנפילה, אלא אפילו עבור אדם שעדיין לא ידוע עליו בוודאות שהוא חולה במחלה הזו, אבל קיים חשש שהוא חולה בה. וקושר ומחיר. ואין אנו חוששים שמא יקשור בקשר האסור בשבת. ואפילו ברשות הרבים. ולא רק בכרמלית. ובלבד שלא יקשרנו בשיר ובטבעת. אבל בחוט מותר. משום מראית העין – השיר והטבעת שוים לחוט בכך שבכל אחד מהם אסור לצאת לרשות הרבים בשבת, אלא אם כן הם משמשים כמתלה לקמיע (והרי בקמיע מותר לצאת בשבת). השיר והטבעת שונים מהחוט בכך שהאדם רגיל לצאת בימות החול עם שיר וטבעת בלבד, אך אינו רגיל לצאת עם חוט בלבד. אשר על כן, אם ראובן יראה את שמעון ברשות הרבים עם שיר וטבעת (שתלוי עליהם קמיע) עלול ראובן שלא לבדוק האם יש קמיע שתלוי על השיר והטבעת, ועקב כך עלול ראובן לחשוב ששמעון יוצא בשיר ובטבעת כדרך שהוא יוצא בחול. לעומת זאת, אם ראובן יראה את שמעון ברשות הרבים עם חוט הוא יתמה על כך ששמעון יוצא בחוט, ומתוך תמיהתו יתבונן היטב ויראה שהחוט משמש כמתלה לקמיע. כל שריפא שלשה בני אדם כאחד. בספרות התנאים באה המילה 'כאחד' בהוראת 'ביחד', היינו, 'בדיוק באותו זמן'. ומכיון שאי אפשר להניח חפץ אחד על שלשה אנשים בו זמנית,

גברא, הא לאתמחויי קמיעא. אמר רב פפא, פשיטא לי תלתה קמעי לתלת גברי תלתה תלתה זימני, איתמחי גברא ואיתמחי קמיעא. תלתה קמיעי לתלתה גברי חד חד זימנא, גברי איתמחי קמיעא לא איתמחי. חד קמיעא לתלתא גברי, קמיעא איתמחי גברא לא איתמחי. באעי רב פפא, תלתה קמיעי לחד גברא מאי? קמיעא ודאי לא איתמחי. גברא איתמחי או לא איתמחי? מי אמרינן כיון דאתסי תלתא זמנין אסי ליה, או דילמא מזליה דההוא גברא הוא דמקביל קמיעי? תיקו.

אזי נראה שהיו 'עותקים' של קמיעות כאשר בכל עותק היה בדיוק אותו נוסח, וכך אפשר היה לרפא שלשה אנשים בו זמנית. וכך הדבר אף בתפילין, מזוזה וספר תורה, שעיקר החשיבות והערך הם לנוסח, ולא לעותק מסוים, זה או אחר. ונראה שהבריתא ביקשה לשלול את ההבנה שהקמיע פועל לא מצד הנוסח שבו אלא מצד עצמיותו הפיסית, ולכן דרשה את הבריתא כתנאי לקביעת הקמיע כמומחה. ועל כל פנים, לפי הבריתא הזו הקמיע נחשב למומחה רק אם שלש הצלחותיו (בשלשה בני אדם) היו דווקא בו זמנית, וזאת בסתירה לבריתא הקודמת לפיה הקמיע נחשב למומחה רק אם שלש הצלחותיו (בשלשה בני אדם) היו דווקא בזמנים שונים. **הא לאיתמחויי גברא הא לאתמחויי קמיעא.** בדרך להבנת התירוץ הזה עומדים בפנינו שני מכשולים. (א) כל אחת משתי הבריתות פותחת בשאלה 'איזה הוא קמיע מומחה', ואף אחת מהן אינה מדברת על אדם מומחה. לכן האמירה 'הא לאתמחויי גברא' אינה מתאימה לאף אחת מהבריתות. (ב) מתוך התשובה לשאלת הסתירה בין הבריתות אין זה ברור מהי הבריתא המתיחסת למומחיות האדם, ומהי הבריתא המתיחסת למומחיות הקמיע. הרי"ף לא פירש מהי הבריתא המדברת על איתמחויי גברא. אפשר ששתיקתו זו מעידה כי הוא עצמו לא מצא נתונים או שיקולים מכוּחם יכול היה לייחס לאחת משתי הבריתות את ההבנה שהיא עוסקת במומחיות האדם (ור' כוזרי ג, סוף סעיף עג, אם כי שם אומר רבי יהודה הלוי שדבריו אמורים בדברי אגדה בלבד, ולא בדברי הלכה). **תלתה קמעי לתלת גברי תלתה תלתה זימני.** שלש קמיעות ניתנו לשלשה חולים. כל קמיע ניתן לכל חולה שלש פעמים, ובכל פעם שניתן כל קמיע לכל חולה נבחנה אצל החולה תגובה של ריפוי. לאמר, סך הכל נבחנו תשע תופעות של ריפוי. **איתמחי גברא.** האדם נחשב למומחה מכיון שידע לרפא שלשה חולים, ואם יתן המומחה קמיע לחולה, יהיה מותר לאותו חולה לצאת עם הקמיע הזה בשבת לרשות הרבים. **ואיתמחי קמיעא.** כל אחד משלש הקמיעות נחשב למומחה מכיון שכל אחד מהם פעל לטובה שלש פעמים, ומותר לצאת בקמיע הזה בשבת לרשות הרבים. **תלתה קמיעי לתלתה גברי חד חד זימנא.** האדם נתן לשלשה חולים שלש קמיעות שונים, כל חולה השתמש בקמיע פעם אחת בלבד, ואצל כל אחד משלש החולים היתה תגובה של ריפוי. **גברי איתמחי.** מכיון שידע לרפא שלשה חולים. **קמיעא לא איתמחי.** שום קמיע לא ריפא שלש פעמים. **חד קמיעא לתלתא גברי.** והקמיע ניתן לכל חולה פעם אחת בלבד. **קמיעא איתמחי.** שהרי הקמיע ריפא שלש פעמים. **גברא לא איתמחי.** שהרי האדם לא הביא לידי ביטוי חכמה של ריפוי ושל התאמת קמיע מסוים למצב מסוים, ויתכן שכל חכמתו מתמצה בהתאמת אותו קמיע מסוים למצבים מסוימים הנקרים לפניו. ונראה שאילו היה האדם מרפא שלשה חולים ללא קמיע היה נחשב אותו אדם למומחה, שלא יהא האדם פחות

איבעיא להו קמיעין יש בהן משום קדושה או דילמא אין בהן? למאי הילכתא, אי לימא לאצולינהו מפני הדליקה, תא שמע הברכות והקמיעין אף על פי שיש בהן אותיות של שם ומענינות הרבה של תורה אין מצילין אותן מפני הדליקה ונשרפין במקומן. ואילא לענין גניזה מאי? תא שמע היה שם כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה הרי זה יגוד ויגנוז. אלא ליכנס בהן לבית הכסא מאי. יש בהן משום קדושה ואסור, או דילמא אין בהן משום קדושה ושרי? ופשיטין אם היו מחופין עור שרי למיעל בהו לבית הכסא, ואי לא אסיר. ותפילין הינו טעמא דאין נכנס בהם לבית הכסא אלא חולצן ברחוק ארבע אמות ונכנס, משום שיי"ן שלהם. דאמר אביי שיי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני.

'ולא בשריין ולא בקסדא', שרין זרדא. קסדא, אמר רב סנורתא, ונקראת בלשון ישמעאלים אלביצה'. מגפים, אמר רבה בר רב הונא פוזמאקי. פירוש והי אל כפאף חדיד או נחאס.

מתני' לא תצא אשה במחט נקובה, ולא בטבעת שיש עליה חותם, ולא בכוכליר ולא בכוכלת ולא בצלוחית של פליטון, ואם יצאת חייבת חטאת דברי ר' מאיר. וחכמים פוטרין בכוכלת ובצלוחית של פליטון.

גמ' אמר עולא וחלופיהן באיש. כלומר, אם יצא [כח:] האיש במחט שאינה נקובה ובטבעת שאין עליה חותם חייב חטאת. והכין מסקאנא דשמעתא. ולא הוצאה

מהקמיע, וכבר אמר רב פפא שקמיע שריפא שלשה חולים נחשב למומחה. קמיעא, ודאי לא איתמחי. שהרי שום קמע מסוים לא פעל שלש פעמים. מזליה דההוא גברא הוא דמקביל קמיעי. אכן, האדם הצליח לרפא שלש פעמים, אבל ההצלחות היו ביחס לחולה אחד בלבד. אפשר אפוא שאותו חולה משוכנע שקמיעות עוזרים, והוא מגיב לקמיע כל שהוא כמו תרופת דמה, והשיקול הזה 'מפריע' להעניק לאדם 'תעודת מומחה'.
לאצולינהו מפני הדליקה. בשבת. יגוד. יחתוך.

זרדא. המילה אינה מופיעה בתלמוד הבבלי. **אלביצה.** מילה בערבית ופירושה קסדה. **פוזמאקי.** הרמב"ם כתב בפירוש המשנה שהמגפיים הם 'נעל של ברזל חופה את כל הרגל כדי שלא יכוהו בכלי ברזל ברגליו במלחמה ויפול'. וכעין זה בפירוש הגאונים למסכת כלים יא, ח, ושם נאמר שהמונח פוזמקי עשוי להורות גם על לבוש המיועד לרגליים והעשוי מִלְבָד או צמר.

לא תצא אשה במחט נקובה. התחובה לה בכגדה. **ולא בכוכלת ולא בצלוחית של פליטון.** שני אלה נועדו להפיג ריח רע. **פליטון.** בושם (כך משתמע מתוספתא ד, יא). **ואם יצאת חייבת חטאת.** מכח המשנה הזו דחה הרי"ף את דברי רבי מאיר ורבי יהודה שהסכימו כי סתם אדם פטור על הוצאת מחט התחובה בכגוד, ר' ברייתא בכבלי שבת יא, ב. ואמנם, במשנתנו מסכים רבי מאיר שאם יצאת חייבת חטאת, וזאת בניגוד לאותה ברייתא, ולכן הכרח לומר שמשנתנו ואותה ברייתא משקפות מחלוקת בשאלה מה חשב רבי מאיר על יציאה במחט התחובה בכגוד.

וחלופיהן באיש. המילה 'חלופיהן' רומזת לשניים. מיהם השניים? הרי"ף פירש שהשניים הם שני חפצים, הטבעת והמחט.

כלאחר יד הוא, שפעמים שאדם נותן לאשתו בחול טבעת שיש עליה חותם להוליכה לקופסה ומניחתה בידה עד שמגיע לקופסא, נמצאת דרך הוצאתה בכך ואינה כלאחר יד, ופעמים נמי שאשה נותנת לבעלה בחול טבעת שאין עליה חותם להוליכה אצל אומן ומניחה באצבעו עד שמגיע אצל האומן, נמצא דרך הוצאתו בחול בכך. וכיון שדרך הוצאתו בחול באצבעו בכך, אם יצא בה בשבת חייב חטאת. 'ולא בכוכליר', מאי כוכליר? אמר רב מכבנתא. יש שפירשו אותה טילסאן, ויש מי שפירשו אותה מידי דמקיף ליה לרישא, כדאמרינן ביומא מוקפין ועומדין כמין כוכליר.

'כוכלת', מאי כוכלת? אמר רב יוסף חומרתא דפילון. פירוש, חוליא של בושם שמתקשטת בה כדי להעביר ממנה ריח רע. ועיקר לשון פילון מלשון 'פלוּלָה' (ויקרא ב, ה), כדמתרגמינן 'דפילא במשח'.

אמר ר' אמי, ואמרי לה במתניתא, שלשה דברים מביאין את האדם לידי עניות, ואילו הן: המשתין מים בפני מיטתו ערום, והמזלזל בנטילת ידים, ומי שאשתו מקללתו בפניו. המשתין מים בפני מיטתו ערום לא אמרן אלא דמהדר אפיה לפוריא, אבל לגודא לית לן בה. וכי מהדר אפיה לפוריא נמי לא אמרן אלא אארעא, אבל אמאנא לית לן בה. והמזלזל בנטילת ידים כר' זריקא, דאמר ר' זריקא אמר ר' אלעזר כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם. אמר רבא לא אמרן אלא דלא משא כלל, אבל משא ולא משא לית לן בה. ולא מילתא היא, מדרב חסדא. דאמר רב חסדא אנא משאי מלי חופנאי מיא ויהבו לי מלי חופנאי טיבותא. ושאשתו מקללתו בפניו, אמר רבא על עיסקי תכשיטיה, והוא דאית ליה ולא עביד לה.

מכבנתא. המונח 'מכבנתא' מופיע בתלמוד פעם אחת נוספת, בבבלי שבת קנו, ב, ושם ההוראה היא סיכה שיש לה חוד. **מידי דמקיף ליה לרישא.** דבר המקיף את הראש. כמו סרט בד. **מוקפין ועומדין כמין כוכליר.** השמועה ביומא אומרת כי בעת הפיס נעמדו הכהנים במעין מעגל.

חומרתא. מונח שהוראתו גלגל. ר' לעיל ח, ב, ד"ה 'שוכא דארזא'. **פילון.** מילה יוונית, ופירושה 'בושם'. והרי"ף פירש שזוהי מילה ארמית, ופירושה 'בלולה'. אבל הרי"ף הסכים שהביטוי 'חומרתא דפילון' בא בהוראת **חוליא של בושם.** טבעת של בושם. הבושם כלול ממצחים שונים, ולכן פירש הרי"ף שהמונח 'בלול' מורה על בושם.

ומי שאשתו מקללתו בפניו. לכאורה תמוה, מדוע נענש האדם על חטאי אשתו? ולכאורה הכוונה שהוא שותק ואינו מוחה על כבודו. אך להלן יביא הרי"ף את דברי רבא המפרש שהמשפט הזה מתאר התנהגות לא ראויה של האיש (התנהגות הגורמת לאשתו לקלל אותו). **דמהדר אפיה לפוריא.** שמחזיר פניו למיטה. **לגודא.** לכותל. **אארעא.** שמשתיין על הארץ. **אמנא.** שמשתיין לתוך כלי. **משא ולא משא.** נוטל ידיו בכמות מינימלית של מים. **ולאו מילתא היא.** דברי רבא אינם נכונים, שכן גם מי שנוטל ידיו בצמצום בא לידי עניות, וזאת נלמד מדברי רב חסדא, הקושר בין כמות המים לנטילת ידיים ובין מידת השפע שהאדם זוכה לו. **אנא משאי מלי חופנאי מיא.** אני נוטל מלוא החופן מים. **והוא דאית ליה ולא**

מתני' לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה ולא ברומח, ואם יצא חייב חטאת. ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן לו אלא גנאי, שנאמר 'וְכִפְתּוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵתִים וְחִנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת' (ישעיהו ב, ד). והילכתא כרבנן.

בירית טהורה ויוצאין בה בשבת, כבלים טמאין ואין יוצאין בהם בשבת. אמרינן בגמרא דבני מערבא משפחה אחת היתה בירושלם והיתה פסיעתן גסה והווי בתוליהן נושרות, עשו להם כבלים.

גמ' יתיב ראבון ורב הונא קמיה דר' ירמיה, ויתיב רבי ירמיה וקא מנמנים, ויתיב ראבון ואמר בירית באחת כבלים בשתים. אמר ליה רב הונא אילו ואילו בשתים. מטילין שלשלת ביניהן ונעשו כבלים.

'וְנִקְרַב אֶת קַרְפֵּן יְיָ אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְּלֵי זָהָב אֶצְעָדָה וְצִמִּיד טַבַּעַת עֲגִיל וְכוּמָז' (במדבר לא, ג), אמר רב ששת מפני מה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים? לומר לך שכל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף.

מתני' יוצא אשה בחוטי שער בין משלה בין משל חברתה בין משל בהמה, בטוטפת

עביד לה. והוא שיש לו האפשרות לעשות לה תכשיטים, ואינו עושה, ונמצא שיש בו חטא, ולכן נענש בעניות.

תריס. מגן. אלה. מקל ברזל שקבועים בו יתידות הדומות לשקדים (אוצר הגאונים התשובות עמ' 62).

בירית. צמיד שהאשה שמה מתחת לברך. האשה לבשה גרביים שהגיעו עד הברך, והבירית החזיקה את הגרביים שלא יפלו. הבירית עצמה לא נפלה מכיון שהיא היתה קרובה לברך, והקוטר שלה היה קטן מקוטר השריר התפוח של השוק. נראה שהבירית עצמה היתה עשויה מעץ, והיא טהורה מכיון שהיא נצרכת לגרב רק בשעה שהאדם משתמש בגרב, וכלי העץ שהם משמשי משמשיו של האדם בשעת מלאכה בלבד הרי הם טהורים (משנה כלים טז, ז, רמב"ם כלים ד, א). **כבלים.** זוג ביריות המחוברות בשרשרת, ואלה נועדו למנוע פסיעות גדולות. השרשרת הופכת את הביריות מכלי שהוא שימוש רק לגרב לכלי שהוא שימושי גם עבור האדם, שהרי לולא הביריות לא היתה השרשרת יכולה לחסום את רוחב הפסיעות. וכל כלי עץ המשמש הן את הכלים והן את האדם הרי הוא טמא (תוספתא כלים יג, ז, רמב"ם כלים ד, א).

בירית באחת כבלים בשתים. 'בירית', בלשון יחיד, מְכַנֶּנֶת לצמיד אחד, ו'כבלים', בלשון רבים, מְכַנֶּנֶת לשני צמידים. לפי הפירוש הזה של ראבון מתבקשת השאלה מדוע שונה הבירית הבודדת מזוג הביריות לענין הלכות טומאה, שהבודדת טהורה והשתיים טמאות. השאלה הזו מופיעה במאירי, והוא אומר שראבון אכן טעה, ורב הונא העמידו על טעותו. **אילו ואילו בשתים.** המילה 'בירית' מכוונת לשני צמידים, והמילה 'כבלים' מכוונת לשני צמידים המחברים ביניהם בשרשרת.

טבעת וכומוז. רב ששת מניח שהכומוז הוא תכשיט המונח במקום הערוה של האשה.

ובסנבוטין בזמן שהן תפורין, ובכבול [כט]. ובפיאה נכרית בחצר, במוך שבאזנה ובמוך שבסנדלה ובמוך שהתקינה לנדתה, בפלפל ובגרגר מלח ובכל דבר שתתן לתוך פיה ובלבד שלא תתן כתחלה בשבת, ואם נפל לא תחזיר. שן תותבת ושן של זהב, ר' מתיר וחכמים אוסרין.

גמ' וצריכה. דאי אשמעינן דידה, משום דלא מימאסי לה, אבל דחברתה דמאיסי עלה, אימא לא. ואי אשמעינן דחברתה, משום דבת מינה היא, אבל דבהמה דמינכר אימא לא, צריכא. תאנא 'ובלבד שלא תצא ילדה בשל זקנה וזקינה בשל ילדה'. בשלמא זקינה בשל ילדה, שבח הוא לה. אבל ילדה בשל זקינה גנאי הוא לה? ! פְּדִי נסבה.

'בכבול ובפיאה נכרית בחצר', אמר רב כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים אסור לצאת בו לחצר, חוץ מכבול ופיאה נכרית. ור' עניני בר ששון אמר משמיה דר' ישמעאל הכל ככבול. והלכה כרב, דסתם לן תנא כותיה. ולרב מאי שנא הני? אמר עולא כדי שלא תתגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה. כדתניא 'וְהִדְּוָה בְּנִדְתָּה' (ויקרא טו, לג), זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ושלא תתקשט בבגדי צבעונין, עד שבא ר' עקיבה ולימד אם כן נמצאת מתגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה. אלא מה תלמוד לומר 'וְהִדְּוָה בְּנִדְתָּה'? תהא בנידתה עד שתבוא במים.

בחצר. ולא נתפרש אם ההיתר תקף אף בחצר שאינה מעורבת. **ובגרגר מלח.** גרגיר המונח בתוך כלי שיש בו חור קטן, והמלח 'מטפטף' לאט לתוך הפה. **רבי מתיר.** שגנאי הוא לאשה להיראות כשאחת משיניה חסרה, ואין חשש שתסיר אותה שן להראותה לחברותיה. **וצריכא.** צריכה היתה המשנה להשמיענו את האיסור לצאת בחוטי שיער של פעמים. ביחס לחוטי שיער של האשה עצמה, ביחס לאלה של חברתה, וביחס לחוטי שיער של בהמה. **דאי אשמעינן דידה.** שאם היתה המשנה משמיעה את האיסור לצאת בפאה העשויה מהשיער של האשה עצמה **הוה אמינא.** הייתי אומר שהפאה הזו אסורה **משום דלא מימאסי לה.** משום שהשיער של האשה עצמה אינו מאוס עליה, ולכן אינה מתבישת בו, ואין חשש שתורידנו ברשות הרבים. **אבל דחברתה דמאיסי עלה.** ותתביש בו ברשות הרבים, ותרצה להורידו. **דבהמה דמינכר.** ובהיותה ברשות הרבים יבואו חברותיה ללעוג לה על שיער הבהמה, ותרצה להורידו. **שלא תצא ילדה בשל זקנה.** שכן בהיותה ברשות הרבים אפשר שחברותיה ילעגו לה על השער הלבן, ותרצה להורידו. **וזקינה בשל ילדה.** שכן בהיותה ברשות הרבים אפשר שחברותיה ילעגו לה על חוסר ההתאמה בין מראה הפנים ובין צבע השער, ותרצה להורידו. **בשלמא זקינה בשל ילדה שבח הוא לה.** והיה עולה על הדעת שמותר לזקינה לצאת בשל ילדה, שאין סיכוי שתורידנו, שגנאי הוא לה שייראה שיערה המקורי. וכדי לשלול את הדעה הזו הוצרכה הברייתא להשמיענו שאסור לזקנה לצאת בשל ילדה. **גנאי הוא לה.** והחשש שהילדה תוריד את השיער של הזקנה כל כך ברור, שלא היתה צריכה הברייתא לשנותו. **פְּדִי נְסִיבָה.** בחינם שנה התנא ילדה בשל זקנה'.

הכל ככבול. ומותר לצאת עם כל התכשיטים לחצר. ולא נתפרש אם ההיתר מתיחס אף לחצר שאינה מעורבת. **דסתם לן תנא כותיה.** התנא של משנתנו, שהתיר רק כבול ופאה

'ובמוך שבאזנה', תאני ראמי בר יחזקאל והוא שקשור לה באזנה קשר מהודק. 'ובמוך שבסנדלה', תני רמי בר יחזקאל והוא שקשור לה בעקיבה קשר מהודק. 'ובמוך שהתקינה לנדתה', סבר ראמי בר חמא למימר והוא שקשור לה בין יריכותיה. אמר ליה רבא אף על פי שאינו קשור לה, כיון דמאיס לא אתיא לאיתוייה. בעא מיניה ר' ירמיה מר' אבה עשתה לו בית יד מהו? אמר ליה עשתה לו בית יד, מותר. איתמר נמי אמר ר' יונתן בר הושעיה אמר ר' יוחנן עשתה לו בית יד, מותר. 'בפלפל', לריח הפה. 'ובגרגיר מלח', דעבדי ליה לדורשיני. 'ובכל דבר שתתן לתוך פיה', כגון זנגבילא או דארציני.

'שן תותבת ושן של זהב ר' מתיר וחכמים אוסרין', אמר אביי רבי ור' אליעזר ורבי שמעון בן אלעזר כולהו סבירא להו דכל מידי דמיגניא ביה לא אתיא לאחוייה. ר' הא דאמרן. ר' אליעזר דתניא ר' אליעזר פוטר בכוכלת ובצלוחית של פליטון. ר' שמעון בן אלעזר דתניא ר' שמעון בן אלעזר אומר כל שהוא למטה מן הסבכה יוצא בו, למעלה מן הסבכה אין יוצא בו. והללו כולן שיטה אחת הן, ואין הלכה כאחד מהן.

מתני' יוצאין בסלע שעל הצינית. הבנות יוצאות בחוטין אפילו בקיסמין שבאזניהן. ערביות יוצאות רְעֵלוֹת, מדיות פרופות, וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהווה. [כט:]

נכרית בחצר. **כדי שלא תתגנה על בעלה.** ודי באותם שני תכשיטים כדי שהאשה לא תתגנה על בעלה.

והוא שקשור לה באזנה. ובכך קטן החשש שיפול, או תורידנו, ותעבירנו ברשות הרבים. עשתה לו בית יד. עשתה האשה למוך בית יד, היינו, חלק המחובר למוך ואין הוא נדרש לספיגת הדם, אלא להכנסת המוך והוצאתו. והיה עולה על הדעת שאסור לצאת בו, שאינו נדרש לספיגת הדם. **לדורשיני.** לרפואת השיניים. **דארציני.** באוצר הגאונים חלק התשובות עמ' 63 מובא פירוש שהדארציני מקורו בסין, והוא דומה לקליפי אילן, וצבעו אדום. **דכל מידי דמיגניא ביה לא אתיא לאחוייה.** כל חפץ שגנאי הוא לאשה להורידו מגופה, אין חשש שתורידו כדי להראותו לחברותיה. **בכוכלת ובצלוחית של פליטון.** חפצים שנועדו להפיג ריח רע. ואין חשש שהאשה תורידם כדי להראותו לחברותיה, מכיון שגנאי הוא לה שהיא נזקקת לחפצים האלה. **למטה מן הסבכה.** המונח סבכה פירושו רשת, וגנאי הוא לאשה להסיר מעל ראשה את הסבכה. ובפשטות נראה שהסבכה היתה כיסוי הראש היחיד. אין זה סביר שהיה כיסוי ראש מעל או מתחת לסבכה, ושני שיקולים לכך: (א) אין משמעות לתכשיטי שיער מעל או מתחת לסבכה אם יש מעל הסבכה כיסוי ראש אחר. (ב) נראה שתכלית הסבכה היתה לתת לשיער מגע עם האויר, ואם היה כיסוי ראש אחר הוא היה חוסם את המגע של השיער עם האויר.

בסלע. במטבע. **צינית.** פצע בכף הרגל. ואולי היו שמים על הפצע מטבע, לרפואה. **שבאזניהן.** לבת הקטנה היה חור באוזן אבל עדיין לא היו לה עגילים, והיא שמה בחור חוט או קיסם כדי שהחור לא יסתם. **פרופות.** הנשים במדי נהגו ללבוש טלית, דומה מאוד לטלית הידועה היום. כדי למנוע את נפילת הטלית מהגוף תפרו לצד האחד של הטלית סרט, בצד השני היו שמים אבן או אגוז, כורכים את הסרט מסביב לאגוז וקושרים. בדרך

גמ' מאי צינית? בת ארעא, ונודע בלשון ישמעאלים עצ'ת אלארץ'. 'הבנות יוצאות בחוטים', אבוה דשמואל לא שביק להו לבנאתיה דנפקן בחוטי, ולא שביק להו גניאן בהדי הדדי, ועביד להו מקוה ביומי ניסן ומפצ'י ביומי תשרי. ולא שאביק להו נפקי בחוטי? והאנן תנן הבנות יוצאות בחוטי? ! דאבוה דשמואל דצבועין הוו. ולא שאביק להו גניאן בהדי הדדי, דלא לילפאן להו גופא נוכראה. 'ערביות רעלות מדיות פרופות', פירוש 'ערביות רעלות', נשים ערביות יוצאות ברעלות, דכתיב 'הנטיפות והשירות והרעלות' (ישעיה ג, יט), ושמן בלשון ישמעאלים ג'רץ. ונשים מדיות יוצאות [ל] פרופות בבגדיהן.

מתני' פורפת על האבן ועל האגוז ועל המטביע, ובלבד שלא תפרוף כתחלה בשבת. **גמ'** והא אמרת פורפת? אמר אביי סיפא אתאן למטבע. כלומר, על המטבע בלבד הוא שלא תפרוף לכתחלה בשבת, אבל על האבן ועל האגוז פורפת לכתחלה. באעי אביי אשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז להוציא לבנה קטן בשבת? ועלתה בתיקו. וקימא לן דכל תיקו דאיסורא דאורייתא לחומרא, ודרבנן לקולא.

כלל היתה הפריפה לא מול החלק העליון של החזה אלא במקום נמוך יותר, ולכן ניתן היה ללבוש בגד פרוף כמו שלובשים חולצה ללא כפתורים דרך בית הצואר. **בת ארעא.** התרגום המילולי הוא 'בת קרקע'. ואולי נקראה המכה בכף הרגל בכינוי 'בת קרקע' מכיון שהיא 'נולדה', היינו נגרמה, מהקרקע. **ולא שביק להו גניאן בהדי הדדי.** לא הניח להן לישון ביחד. **מפצ'י.** גזרי עצים. אבוה דשמואל הניח גזרי עצים בנהר, במקום בו היו הבנות טובלות. **ועביד להו מקוה ביומי ניסן ומפצ'י ביומי תשרי.** נראה שביומי ניסן היה זרם חזק בנהר עקב הפשרת מי השלגים בהרי אררט. האב חשש שאם הבנות יטבלו בנהר עצמו הן עלולות להיסחף עם הזרם ולטבוע, ולכן עשה להן בצד הנהר מקוה ומילא בו מים מהנהר. ביומי תשרי הזרם היה פחות חזק, ולא היה צורך לטרוח בהתקנת מקווה. ואפשר שהאב הניח גזרי עצים על הטיט שבשפת הנהר לא מסיבה הלכתית אלא מסיבה אחרת, או של נוחות, או של בטיחות, שלא ישקעו הבנות בטיט. **דצבועין הוו.** וחשש שמא ישלפו אותן להראות לחברותיהן. ואפשר שהשמועה מציעה את ההסבר הזה לא על יסוד ידיעה עובדתית אלא במגמה למנוע מחלוקת של אבוה דשמואל על המשנה. **דלא לילפאן להו גופא נוכראה.** שלא יחוו קירבת בשר לאדם אחר, גם לא לאשה, כדי שיתאוו לקירבת בשר לאיש.

על האבן ועל האגוז ועל המטביע. המשנה מונה שלשה חפצים שביחס לכל אחד מהם יש מקום לחשש שמא תוריד אותו האשה ברשות הרבים: את האבן לשימוש, את האגוז לאכילה, ואת המטבע להראות לחברותיה, ולכן יש מקום לאסור את השימוש בהם לפריפה. והחידוש במשנה הוא שלא חוששים לאותם חששות, ומותר לאשה לפרוף אף באותם שלשה חפצים. **ובלבד שלא תפרוף כתחלה בשבת.** בפשטות נראה שהרישא במשנה מתירה את ההליכה בבגד פרוף שבו הסרט נקשר לאבן עוד לפני שבת, והסיפא שוללת את קשירת הסרט מסביב לאבן בשבת עצמה.

והא אמרת פורפת. השאלה מניחה שהרישא מתירה את פעולת הפריפה בשבת עצמה. **סיפא אתאן למטבע.** וכך צריך לשנות את הסיפא: 'ובלבד שלא תפרוף במטבע לכתחילה

מתני' הקיטע יוצא בקב שלו דברי ר' מאיר, ור' יוסי אוסר. ואם יש לו בית קיבול קְתִיתִין, טמא. סמוכות שלו טמאין מדרס, יוצאין בהן בשבת, ונכנסין בהן לעזרה. והלכה כר' יוסי.

כסא וסמוכות שלו טמאין מדרס, ואין יוצאין בהן בשבת, ואין נכנסין בהן בעזרה. אמקטמין טהורים, ואין יוצאין בהן בשבת.

בשבת'. ההבדל המטבע ובין האבן והאגוז הוא מצד הלכות מוקצה, שהמטבע הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, ואי אפשר לבטל ממנו את המעמד ההלכתי של מוקצה על ידי הכנה מערב שבת, ואילו האבן היא מוקצה מחמת גופו, ואפשר לבטל ממנה את המעמד ההלכתי של מוקצה על ידי הכנה מערב שבת. והאגוז כידוע אינו מוקצה כלל. **תיקו דאיסורא דאורייתא לחומרא, ודרבנן לקולא.** האיסור מהתורה הוא הוצאת האגוז, שאם האשה מתכוונת להוציאו למען בנה, אזי ספק הדבר אם הוצאתו דרך הפריפה מותרת. ומכיון שהבעיה נותרה בתיקו, יש תוקף לכלל שתיקו באיסור תורה להחמיר. באופן כללי ישנם מצבים בהם הותרה ההערמה, יש מצבים בהם נאסרה, וכעת ראינו מצב שבו השאלה אם מותר להערים נותרה בתיקו. ולא נתברר האם יש אמת מידה ברורה, שיטתית ועקבית, לפיה נקבעו האיסור וההיתר בהלכות הערמה. (הרי"ף התיר את ההערמה בהצלת בגדים מהדליקה, במשנה להלן טז, ד, וכן בברכות כב, א, 'מערים אדם על תבואתו', ואסר את ההערמה בביצה ט, ב, 'אבל מבשל הוא ליום טוב ואם הותיר הותיר לשבת ובלבד שלא יערים').

הקיטע יוצא בקב שלו. ישנן שתי הוראות אפשריות למונח 'קב' בהקשר לקיטע. (א) רגל מלאכותית הנקשרת דרך קבע לְמָה שנוותר מהרגל הטבעית. (ב) מוט עץ שהקיטע הניח אותו מתחת לבית שחיו ונשען עליו, והמוטות האלה נקראים 'קביים'. במשפט 'הקיטע יוצא בקב שלו' נראה שהכוונה להוראה א'. **ורבי יוסי אוסר.** והרי"ף לא פירש את טעמו של רבי יוסי. **בית קיבול קְתִיתִין.** בית קיבול בראש הקב, להנחת בדים רכים במקום המפגש בין הקב ובין הרגל. **סמוכות שלו.** הקביים של הקטע. ר' תוד"ה 'הקטע' יוצא עח, ב (הדיבור השני), ובפרט תשובת ר"ת המובאת בסוף התוספות. המילה 'סמוכות' מופיעה במשנת כלים טז, ז, בביטוי 'סמוכות המטה', וכן בבראשית רבה לח, א, ו, ביחס לאנשי דור הפלגה שאמרו 'אחד לאלף ותרנ"ו שנה הרקיע מתמוטט אלא בואו ונעשה סמוכות אחד מהצפון ואחד מהדרום ואחד מהמערב'. ושני המקורות האלה תומכים בַּפְּרוּשׁ שהסמוכות הם הקביים. ולא נתברר אם רבי יוסי חולק גם על סמוכות של הקיטע. **טמאין מדרס.** שהרי הקטע נשען עליהם. **ונכנסין בהן לעזרה.** אסור לאדם להיכנס להר הבית במקלו (משנת ברכות ט, ה), ועל רקע האיסור הזה מחדשת משנתנו שמותר לקיטע להיכנס להר הבית בקביים שלו. **כסא וסמוכות שלו טמאין מדרס.** לקיטע היה כסא גלגלים, ולכסא הזה היו 'סמוכות' שהן מעין 'משוטים'. הקיטע היה 'נועץ' את הסמוכות בקרקע ודוחף אותם כלפי הקרקע, וכך יכול היה לנוע ממקום למקום בכוחות עצמו. המילה 'שלו' בביטוי 'כסא וסמוכות שלו' רומזת לכסא, אבל בפועל היא רומזת גם לקיטע, שהכסא שלו, והסמוכות של הכסא גם הם שלו. הסמוכות האלה לא בהכרח היו קבועים בכסא, כשם שמשוטים לא בהכרח קבועים בסירה. המשנה אסרה על הקיטע לצאת בכסא גלגלים בשבת, אולי מפני שההיתר הזה נראה 'רחב' מדיי. ואכן, לפי נוסח הרי"ף במשנה, הקיטע

גמ' מאי אמקטמין? אמר ר' אבהו **חַמְרָא דאופּפָא**. רבה בר פפא אמר קשרי. רבה בר רב הונא משמיה דעולא [ל:]: אמר **פְּדָאמִי**. גרסינן בפרק הנודר מן הירק תניא יוצאים בשק עבה ובסגוס עבה וביריעה ובחמילָה מפני הגשמים. הרועין יוצאין בשקין, ולא הרועין בלבד אמרו אלא כל אדם, אלא שדברו חכמים בהווה. ותניא בתוספתא אבל לא בתיבה ולא בקופה ולא במחצלת מפני הגשמים. ועוד תניא בתוספתא יוצאין במוך ובספוג שעל גבי המכה, ובלבד שלא יכרוך עליהן חוט או משיחה. יוצאין בקְלִיפַת השום ובקליפת הבצל שעל גבי המכה, ואם נפל לא יחזיר, ואין צריך לומר שלא יתן כתחלה בשבת. יוצאין באגד שעל גבי המכה, וקושרו ומתירו בשבת. אספלנית שפירשה מן האגד מחזירה עם האגד. יוצאין באסלפנית ובמלוגמא וברטיה שעל גבי המכה, ואם נפל לא יחזיר, ואין צריך לומר שלא יתן לכתחלה בשבת. האי דקתני 'ואם נפל לא יחזיר' קא הוינן בה בגמרא דעירובין, הלכה, מחזירין רטיה במקדש. ותמן ברירנא לה.

שאינו יכול לצאת בכוחות עצמו על קביים אינו יכול לצאת לרשות הרבים. ובכתב יד קויפמן הנוסח הוא 'כסא, סמוכות שלו...'. לפי הנוסח הזה המילה 'בהן' במשפט 'אין יוצאין בהן בשבת' מוסבת רק על הסמוכות, ולא על הכסא, כך שלמעשה לא נאסר על הקיטע לצאת בכסא אלא רק בסמוכות.

חַמְרָא דאופּפָא. יד מעץ שיש לגידם. כך פירש ר"ח. **קשרי**. בהופעה בקרקס השחקן קושר את רגלו לחתיכת עץ גבוהה כך שהוא יהיה גבוה (אוצר הגאונים, התשובות). **פְּדָאמִי**. בהופעה בקרקס השחקן מניח כתר על הראש (אוצר הגאונים, התשובות). **יוצאים... ביריעה ובחמילָה מפני הגשמים. הרועין יוצאין בשקין. ולא הרועין בלבד אמרו אלא כל אדם.** ההיתר לצאת בהם אינו מיוסד על ההנחה שהם נקראים בגדים, שהרי במשנת נדרים אנו שונים 'הנודר מן הכסות מותר בשק וביריעה ובחמילה'. ההיתר מיוסד על כך שהם יעילים להגנה מפני הגשם, ועל כך שנהגו להשתמש בהם להגנה מהגשם. **אבל לא בתיבה ולא בקופה ולא במחצלת.** שלש אלה יעילים להגנה מפני הגשם, אבל לא נהגו להשתמש בהם להגנה מהגשם. **במוך ובספוג שעל גבי המכה.** המוך והספוג הם חומרים רכים ועדינים, כמו צמר גפן. ומדובר במוך וספוג שניתנו על המכה מערב שבת, או במוך יבש וספוג יבש שניתנו בשבת עצמה (להלן נג, ב, 'תנו רבנן נותנין מוך יבש וספוג ע"ג מכה בשבת'). **משיחה.** חוט עבה, ששימש גם למדידה. הפועל 'משח' בא גם בהוראת 'מדד', והוא קרוב לפועל 'מתח', מכיון שבעת המדידה מתחו חוט. **ובלבד שלא יכרוך עליהן חוט או משיחה.** החוט והמשיחה הם חומרים חשובים ובעלי שימושים רבים, וקיים חשש שירצה להשתמש בהם לשימוש אחר (אפילו אם לא נפלו), ויעבירם ברשות הרבים. אבל מותר כמובן לקשור את המוך והספוג על ידי אגד, שהוא תחבושת עשויה מבר, וכפי שמפורש מיד להלן 'יוצאין באגד שעל גבי המכה וקושרו ומתירו בשבת'. **בקליפת השום ובקליפת הבצל.** בפשטות נראה שמותר לקשור אותם רק בתחבושת העשויה מבר, ולא בחוט ומשיחה. **וקושרו ומתירו בשבת.** להלן נג, ב, אומר הרי"ף שמותר לשים מוך יבש על מכה, ולכן נראה שההלכה הנוכחית המתירה לקשור אגד מתירה את הקשירה הזו אף בשבת, וכגון שהאדם נפצע בשבת ושם על המכה מוך יבש. **אספלנית שפירשה מן האגד.** איספלנית היא חתיכת

מתני' הבנים יוצאין בקשרים, ובני מלכים בזוגין, וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהווה.

גמ' מאי קשרים? אמר אבא מרי אמר רב נחמיה בר ברוך אמר רב אידי בר אבין אמר רב יהודה קשרי פואה. מאי איריא בנים, אפילו בנות נמי? ! מאי איריא קטנים, אפילו גדולים נמי? ! אלא מאי קשרים, כדאמר רבון בר הונא אמר רב חמא בר גוריא, בן שיש לו געגועין על אביו נוטל רצועה ממנעל של ימין ותולה וקושר לו בשמאלו.

ואמר ראבון בר הונא אמר רב חמא בר גוריא סחופי כסי אטיבורא בשבתא, שפיר דאמי. ואמר אבון בר הונא אמר רב חמא בר גוריא מותר לסוך שמן ומלח בשבת. כי הא דרב הונא, כי הוה אתי מבי רב ורב מפי ר' חיייה ור' חיייה מבי ר', כי הוה אתו כי מיבסמי, הוה מיתו מילחא ומשחא ושאפו להו לגיואתא דידיהו ולגיואתא דכרעיהו, ואמרי כי היכי דציל האי משחא נציל חמריה דפלניא בר פלניא. ואמר

בד בצורת מרובע או עיגול, ויש בה משחה, והיא מונחת ישירות על פצע שבגוף. האגד הוא רצועת בד המקיפה את האיספלנית ומהדקת אותה לגוף. וההלכה מתיחסת כעת לאיספלנית שפרשה אבל היא עדיין על גוף האדם, ולא נפלה על הקרקע. **מחזירה עם האגד.** מכיון שאין זו נתינה חדשה, שהרי היא עדיין על גוף האדם. ומיד להלן יבואר שאם האיספלנית נפלה, אזי אסור להחזירה, שזוהי נתינה חדשה. **ובמלוגמא.** המלוגמא דומה לאיספלנית, אבל יש בה יש גם מרכיב של קמח. **וברטיה.** הרטיה דומה לאיספלנית, אבל יש בה גם סממנים של רפואה. **ואם נפל לא יחזיר.** אם נפלה האיספלנית מהגוף, וכבר אינה נוגעת בגוף.

בזוגין. הזוג הוא החלק החיצוני של הפעמון (משנה נזיר ו, ב). **קשרי פואה.** הפואה היא צמח (משנת שביעית ה, ד), וכנראה הפיקו ממנה סיבים וקשרו אותם לגוף האדם, והאמינו שהדבר מועיל לדבר מה. ברם, לפי הפירוש הזה מתבקשת השאלה מדוע מזכירה המשנה את ההיתר ביחס לבנים בלבד. ומחמת השאלה הזו מובא הסבר אחר למהות הקשרים הנזכרים במשנה. **ממנעל של ימין.** של האב. **וקושר לו בשמאלו.** בנעל השמאלית של הבן. כעת מובאות ארבע הלכות בשם רב חמא בר גוריא, וכל אחת מהן מתיחסת למעשה מסוים לגביו היה עולה על הדעת שהוא אסור מכיון שהוא מיועד לרפוי, וביחס לכל אחד מהם מלמד רב חמא בר גוריא שהוא מותר.

סחופי כסי אטיבורא בשבתא. יוצקים מים חמים לכוס כדי לחמם אותה, שופכים את המים, ושמים את הכוס החמה על הטבור כך שפיה לכיוון הגוף ושוליה למעלה. והאמינו שהדבר מועיל לחולי מעיים. **כי הוה אתו כי מיבסמי.** כאשר היו באים שתויים מין. **ושאפו להו לגיואתא דידיהו ולגיואתא דכרעיהו.** ומרחו את השמן והמלח על כפות ידיהם ורגליהם. **כי היכי דציל האי משחא נציל חמריה דפלניא בר פלניא.** כמו שהשמן נהיה צלול כך יהיה פלוני בן פלונית צלול מהיין. **מותר ליחנק בשבת.** אם לאדם יש חסימה בגרון מותר למתוח את גרונו כדי לשחרר אותה חסימה. ומתיחת הגרון דומה לחנק. **לפופי ינוקא.** ליפוף התינוק בבגדים כדי לייצב את אבריו. ונהגו לעשות כך לתינוק מיד לאחר שנולד.

ר' אבון בר הונא אמר רב חמא בר גוריא מותר ליחנק בשבת. ואמר ראבון בר הונא אמר רב חמא בר גוריא לְפֹפִי יְנוּקָא בשבתא שפיר דאמי.
 תנו רבנן 'יוצאין באבן תקומה בשבת'. משום ר' מאיר אמרו אף במשקל אבן תקומה. ולא שהפילה, אלא שמא תפיל. ולא שעובר, אלא שמא תתעבר ותפיל. אמר ר' יימר בר שילמיה משמא דאביי, והוא דאיכון ותקל לרפואה. הלכה כר' מאיר מדקא מתרצינן אליביה, והוא דאיכון ותקל. ועוד, הא קאמרינן באעי רב אשי משקל דמשקל מאי? מדקא מיבעיא ליה משקל דמשקל, מכלל דכר' מאיר סבירא ליה. 'ובני מלכים בזוגין', אוקמה רבא באריג דבכסותו.
מתני' יוצאין בביצת החרגול ובשן של שועל ובמסמר הצלוב משום רפואה דברי ר' מאיר, וחכמים אוסרין אף בחול משום דרכי האמורי.
 'ובשן של שועל', דעבדי ליה לשינתא. דחיא למאן דנאים, דמיתא למאן דלא נאים. 'ובמסמר הצלוב', דעבדי ליה לזירפא. פירוש זירפא כמו שירפא, וקורין לו בלשון ערבי אחתראק. ומסמר הצלוב מעמידה שלא תוסיף. 'משום רפואה דברי ר' מאיר',

באבן תקומה. אבן שהאמינו שהיא מועילה לשמירת הריון. אף במשקל אבן תקומה. אבן ששקלו אותה כנגד אבן תקומה ונמצא המשקל כְּכֶנֶן. ולא שהפילה אלא שמא תפיל. ההיתר לצאת באבן תקומה תקף גם לאשה הרה שמעולם לא הפילה. ולא שעובר אלא שמא תתעבר ותפיל. ההיתר לצאת באבן תקומה תקף גם לאשה שאינה בהריון. והוא דְּאֶפְנוֹן ותקל לרפואה. והוא שהתכוין ושקל לרפואה. ההיתר לצאת באבן תקומה תקף רק ביחס לאבן שהאדם שקל אותה מול אבן תקומה מתוך כוונה להשתמש בה לרפואה. באעי רב אשי משקל דמשקל מאי. והרי"ף לא פסק הלכה ביחס לבעיית רב אשי.
דבאריג דבכסותו. ר"ח ורמב"ם (שבת יט, יז) פירשו שההיתר הוא בזוגין התפורים לבגד. ואם נבקש להשוות אליהם את דעת הרי"ף נפרש שלדעתו התיחס רבא לאריגים שהיו תפורים אליהם פעמונים, והתיר לצאת בבגד שתפור אליו אריג כזה.
חרגול. שרץ עוף הנזכר בתורה (ויקרא יא, כב). **מסמר הצלוב.** מסמר שנלקח מעץ צלוב שנתלה בו אדם למוות.

דעבדי ליה לשינתא. מועיל לשינה. **דחיא למאן דנאים.** שן של שועל חי למי שישן ורוצים שיתעורר. **דמיתא למאן דלא נאים.** שן של שועל מת למי שמתקשה להירדם. **זירפא.** ככל הנראה הכוונה לכויה, ר' להלן ד"ה 'להעמידה שלא תוסיף'. **שִׁינְפָא.** אולי הכוונה מלשון 'שריפה', היינו חום. **אחתראק.** מילה בערבית ופירושה 'בעירה'. ולשיטתנו הכוונה לכויה. **להעמידה שלא תוסיף.** לשון נקיבה מתאימה לכויה. והדבר ידוע שְׁפִנְיָה עלולה להתרחב גם לאחר שהגוף הורחק ממקור החום שיצר את הכויה. **כל שיש בו משום רפואה.** כל מעשה ביחס אליו רווחת הדעה בקרב חלק מהאנשים שהוא מועיל לרפואת החי או הצומח. **הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי.** השמועה מסיקה שכל מעשה המיועד לפעול על אדם, בעל חיים או צמח, וביחס אליו אין דעה רווחת שהוא מועיל לרפואה, יש בו משום דרכי האמורי, ולכן הוא אסור. **כי היכי דליכחוש חיליה.** העֲמַדַת אבנים כבדות על העץ ידועה כמעשה המועיל בדרך הטבע. השרת הפירות היא סימן לכך שהעץ מפנה יותר מדיי אנרגיות לכיוון צמיחת ענפים חדשים, כך שנשארת לו פחות מדיי

גמ' 'יוצאין בביצת החרגול', דעבדי לה לשחלא. פירוש רפיון הירך, כדתנן 'והשחול והכסול אי זה הוא שחול שנשמטה ירכו וכסול כל שאחת מיריכותיו גבוהה משל חברתה' (בכורות ו, ז).

אביי ורבא דאמרי תרויהו כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי? והתניא אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסקרא וטוענו באבנים גדולים, בשלמא טוענו באבנים גדולים, כי היכי דליכחוש חיליה. אלא סוקרו בסקרא מאי רפואה קא עביד? כי היכי דליחזויה אינשי וליבעו עליה רחמי, כדתניא 'טָמֵא טָמֵא יִקְרָא' (ויקרא יג, מה), צריך להודיע לרבים, ורבים מבקשים עליו רחמים. אמר רבינא כמאן תלינן כבסא בדקלא? כמאן, כי האי תנא. פירוש כבסא, כמין נצר, דכתיב 'וַיִּנְצֹר מִשְׁרָשְׁיוֹ יִפְרֶה' (ישעיהו יא, א), ומתרגמינן וכבסא [לא].

אנרגיה לכיוון הפירות. העמסת העץ באבנים מכבידה על הענפים ולכן חוסמת במידה את הפניית האנרגיה לצמיחת ענפים חדשים, וממילא נותרת לעץ אנרגיה אותה יוכל להפנות לכיוון הפירות. **מאי רפואה קא עביד.** השמועה יודעת שביחס לצביעה לא רווחת הדעה בקרב חלק מהאנשים שהיא מועילה לרפואת הצמח, ולכן השמועה תמהה מדוע הבריתא מתירה את הצביעה. **דליחזויה אינשי וליבעו עליה רחמי.** התכלית של הסיקרא היא לציין לפני בני האדם שהעץ חולה כדי שיבקשו עליו רחמים, ובכך יש משום רפואה לעץ, ושוב אין החשש שהצביעה נעשית משום דרכי האמורי. **כמאן תלינן כבסא בדקלא.** רבינא שואל, מיהו התנא עליו אנו נסמכים במנהגנו לתלות ענף על דקל שמשיר פירותיו. **כמאן.** השמועה מגיבה לשאלתו של רבינא, ושואלת שאלה רטורית: האם לא ברור הדבר מיהו התנא עליו נסמך המנהג לתלות ענף על דקל? הרי ברור שהתנא הוא בעל הברייתא דלעיל, המתיר לצבוע את האילן שמשיר פירותיו. מדברי השמועה נראה שתליית הענף על הדקל נועדה לעורר את האנשים לבקש רחמים על הדקל. **נצר.** ענף.

מתני' כלל גדול אמרו בשבת. כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת. והיודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, חייב על כל שבת ושבת. והיודע שהיא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, חייב על כל מלאכה ומלאכה. והעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת.

גמ' אמר רב הונא היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד. אמר רבא ובכל יומא ויומא עושה כדי פרנסתו. וההוא יומא לימות? דעבד מאיתמל שתי פרנסות. ודילמא אתמל שבת הואי? אלא כל יום ויום עושה כדי פרנסתו, ואפילו בההוא יומא. וההוא יומא במאי מנכר ליה? בקידושה ואבדלתא. אמר רבא ואם היה מכיר סכום יום שיצא בו, עושה מלאכה כל היום. פשיטא, מהו דתימא כיון דבשבתא לא נפיק, ובמעלי שבתא לא נפיק, לישתרי ליה למיעבד תרי יומי, קא משמע לן זמנין דמשכח שיאראתא [לא:]: ומיקרי ונפיק.

והיודע עיקר שבת. אבל לאורך מספר שבועות טעה והחשיב את אחד מימות החול כשבת, ונמצא שבאותם שבועות לא שמר אף שבת. **חייב על כל שבת ושבת.** אפילו עשה מלאכות הרבה בכל אחת מאותן שבתות, שהרי השכחה התייחסה לשבתות, ולא למלאכות. **והיודע שהיא שבת.** אבל שכח שמלאכות מסוימות אסורות בשבת, ולאורך כמה שבתות עבר על אותן מלאכות. **חייב על כל מלאכה ומלאכה.** אפילו עשה אותה מלאכה בשבתות הרבה, שכן השכחה התייחסה למלאכות, ולא לשבתות. **ועשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת.** ועשה פעולות הרבה מעין מלאכה אחת, וכל אותן פעולות אסורות מחמת אותו אב מלאכה המנוי במשנה. כך למשל הפעולות של זריעת זרע באדמה, שתילת שתיל, גיזומו לצורך צמיחתו, וכן השקאת צמח, הן פעולות שונות זו מזו, אבל כולן אסורות מחמת אב המלאכה 'זורע'. והשוכח שהפעולות האלה אסורות, ועשה את כולן, חייב רק חטאת אחת, שהשכחה שלו מתייחסת לאב המלאכה הנמנה במשנה.

ואינו יודע אימתי שבת. וביום מסוים שם לב לכך שאיבד את מנין ימות השבוע. **מונה ששה ימים.** והיום בו שם לב לכך שאיבד את מנין ימות השבוע הוא היום הראשון לאותם ששה ימים. **ובכל יומא ויומא.** מאותם ששה ימים. **עושה כדי פרנסתו.** עושה אוכל בדיוק כפי הנדרש לו עבור אותו יום. **וההוא יומא לימות.** וביום השביעי, שבו הוא לא עושה כל מלאכה, ימות? **ודילמא אתמל שבת הואי.** ואם עשה שתי פרנסות, נמצא שחילל שבת שלא לצורך פיקוח נפש בשבת עצמה. ואמנם מותר לעשות פעולה האסורה בשבת כדי להינצל מסכנה שעתידיה להתרגש על האדם ביום ראשון, אבל זאת רק אם הכרח לעשות אותה פעולת הצלה בשבת עצמה, ובנדון דידן אפשר לעשות את הפרנסה של היום אותו מונה האדם כיום השביעי ביום השביעי עצמו, ואין הכרח לעשותה יום קודם לכן. **ואפילו בההוא יומא.** ביום השביעי. **סכום יום שיצא בו.** הביטוי מעומעם. נראה שהכוונה 'סכום [הימים מאז ה]יום שיצא בו', והכוונה שהוא יודע את מספר הימים מאז היום שיצא בו. כך למשל, אם הוא מהלך בדרך x ימים (לא כולל היום בו יצא, אבל כולל היום הנוכחי), והוא יודע שלא יצא בשבת, אזי כל יום שביעי ליציאתו בוודאי אינו שבת. ידיעת מספר הימים מאפשרת לאדם לחלק אותו מספר בשבע, ולקבל שארית. וכאשר השארית היא אפס, אזי

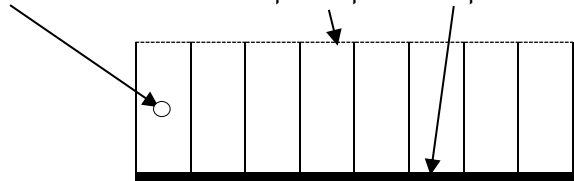
מתני' אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. הזורע והחורש והקוצר המעמר הדש והזורע והבורר הטוחן והמרקיד הלש והאופה הגוזז את הצמר המלבנו והמנפצו והצובעו והטווה המסיך והעושה שתי בתי נירין והאורג שתי חוטיין והבוצע שני חוטיין הקושר והמתיר התופר שתי תפירות והקורע על מנת לתפור שתי תפירות.

אותו יום בוודאי אינו שבת. **כל היום**. כל אותו היום שעל פי החישוב לעיל הוא בוודאי אינו שבת. **לישתרי ליה למיעבד תרי יומי**. כאשר שארית החלוקה של סכום הימים במספר שבע היא אפס, אזי האדם נמצא פיוס בו יצא לדרך. ואם לא יצא לא בששי ולא בשבת, אזי אותו יום אינו ששי ואינו שבת. ומכיון שאותו יום אינו ששי, אז למחרת אינו שבת. לכן יהיה מותר לאדם לעשות מלאכה הן באותו יום שבו שארית החלוקה היא אפס, והן ביום שבו שארית החלוקה היא אחד. **זמנין דמשכח שיאראתא**. בערב שבת.

המעמר. אוסף פירות מתפזרות ועורם אותם לערימה אחת. **הדש**. מפעיל כח על גרעיני הדגן, בהכאה או במעיקה, ובכך מפריד מהם את הקליפה החיצונית, המכונה מוץ. **והזורע**. נוטל בכלי תערובת של גרעיני דגן ומוץ ומשליך את תכולת הכלי כלפי מעלה. המוץ קל במשקלו מגרעיני הדגן, ואם יש רוח נושבת במקום בו עומד האדם אזי הרוח מפזרת את המוץ הרחק מהמקום בו האדם עומד, וגרעיני הדגן נופלים למקום בו האדם עומד. כך נוצרת הפרדה בין המוץ ובין גרעיני הדגן. **והבורר**. אם גרעיני הדגן היו מעורבים באבנים קטנות ובעפר, אזי הזריה לא הרחיקה אותם מהגרעינים, שהרי האבנים והעפר אינם עפים ברוח, כך שלאחר הזריה עדיין נותרה במקום בו עומד האדם תערובת של גרעיני דגן ופסולת של אבנים קטנות ועפר. הבורר הוא זה המוציא את האבנים והעפר מגרעיני הדגן. **והמרקיד**. בורר את הקמח בנפה. **המלבנו**. מנקה את הצמר. והניקוי נעשה בשטיפת הצמר במים. הניקוי נקרא ליבון מכיון שהלכלוך שנצמד לצמר הכבשים העניק להם צבע כהה יחסית, והניקוי חשף את צבעו האמיתי של הצמר, הנוטה יותר לצבע הבהיר. **והמנפצו**. הסורק את הצמר כדי להפריד בין השערות כך שלא יהיו סבוכות זו בזו. **המסיך**. פְּנֹל האריגה יש קורה עליונה אופקית המכונה 'כובד עליון', וקורה תחתונה אופקית המכונה 'כובד תחתון'. המסיך הוא המחבר חוטי שתי לכובד העליון ולכובד התחתון. ולהלן נראה שחוטי השתי שחוברו גם לכובד העליון וגם לכובד התחתון הם מחצית מחוטי השתי, או אלה הזוגיים או אלה האי זוגיים, ומחצית מהחוטים חוברו רק לכובד העליון ולא לכובד התחתון. לאמר, מִפִּיִן כל שני חוטי שתי סמוכים זה לזה, רק האחד היה מחובר גם לכובד התחתון. והמשנה אינה מפרשת את השיעור המינימלי של המסיך, היינו, כמה חוטי שתי יחבר האדם לכובד העליון ולכובד התחתון כך שייחשב הדבר שהוא מימש את מלאכת המסיך. חוטי השתי נקראים בשמם זה מכיון שהם התשתית של האריג. וחוטי הערב נקראו בשמם זה מכיון שבמהלך האריגה הם מתערבים בחוטי השתי. **והעושה שתי בתי נירין**. כדי להבין את המלאכה הזו הכרח להבין את האופן בו מתממשת מלאכת האריגה. ובכך, האורג חיבר את כל חוטי השתי לכובד העליון, ואת מחצית מחוטי השתי, הזוגיים או האי זוגיים, לכובד התחתון. חוטי השתי התיישרו למעשה לפי 'קו אנכי' דמיוני שנמתח מהכובד העליון לכובד התחתון, ובהסבר להלן נכנה את הקו הזה בכינוי 'הגבול האנכי' (הסיבה לשימוש במונח 'גבול' תובהר להלן, במסגרת תיאור

מלאכת האריגה). לצורך ההסבר נניח שהאורג חיבר לכובד התחתון את חוטי השתי הזוגיים. במהלך מלאכת האריגה עמד האורג מול חוטי השתי. באופן עקרוני, כדי להשחיל את חוטי הערב בין חוטי השתי צריך היה האורג ליצור זווית בין חוטי השתי הזוגיים ובין אלה האי זוגיים, ובתוך אותה זווית, צמוד לקדקדה, להשחיל את חוט הערב, כמובן באופן אופקי. כדי ליצור זווית כזו צריך היה האורג למשוך את כל חוטי השתי האי זוגיים לכיוונו שלו, להעביר חוט ערב בזווית שנוצרה בין חוטי השתי הזוגיים ובין חוטי השתי האי זוגיים, לאחר מכן לדחוף את כל חוטי השתי האי זוגיים לכיוון הנגדי לו תוך שהם חוצים את 'הגבול האנכי', ושוב להעביר חוט ערב בזווית שנוצרה בין חוטי השתי הזוגיים ובין חוטי השתי האי זוגיים, וחוזר חלילה. כדי להבין כיצד העביר האורג את חוטי השתי האי זוגיים מצד אחד של 'הגבול האנכי' לצד ההפוך של 'הגבול האנכי' נערוך היכרות עם כלי שנקרא בלשון מקרא 'מנור אורגים', ובלשון חכמים 'קירוס'. הכלי הזה הוא מוט אופקי ובו היו קבועות מעין 'שיניים', כך שהוא נראה כמו מסרק (המילה 'קירוס' היא מסרק ביוונית). מספר השיניים היה זהה למחצית מספר חוטי השתי, והמרחק בין שן לשן היה זהה במדויק לְעָבֵי של חוט שתי. אך למעשה הכלי הזה היה דומה לא רק למסרק אלא אף לסולם, מכיון שלכל קצות השיניים היה קשור חוט, או קנה, שכמובן היה מקביל במדויק למוט שבו היו קבועות השיניים. הנה איור של מנור אורגים / קירוס. באיור רואים קו עבה המייצג את מוט אופקי שבו קבועות השיניים, וכן קו מרוסק העובר דרך קצות השיניים, והוא מייצג אותו חוט, או קנה, שהיה קשור לכל קצות השיניים.

מוט אופקי חוט הקשור לקצות השיניים באמצע כל שן יש 'בית ניר'



לאמצע כל שן במנור האורגים היתה קשורה מעין 'טבעת' קטנה, או לולאה, והיא נקראת 'בית ניר'. המילה 'ניר' ביוונית פירושה חוט, ולעניננו הכוונה לחוט שתי. הטבעת נקראה בכינוי 'בית ניר' מכיון שבתוכה עבר חוט שתי, כך שהיא היתה כביכול ה'בית' שלו. בדוגמא שלנו, חוטי השתי שהושחלו לבתי הנירים שבמנור האורגים היו אלה האי זוגיים, אלה שלא היו מחוברים לכובד התחתון, וכעת היו כל חוטי השתי האי זוגיים מחוברים לכובד העליון ולשיני מנור האורגים. במלאכת האריגה היו שני שלבים שחזרו על עצמם שוב ושוב. בשלב א' משך האורג את מנור האורגים לכיוונו שלו. במשיכה הזו חצו כל בתי הנירים את 'הגבול האנכי' לכיוון האורג, אך המשיכה הזו נחסמה כאשר הגיע החוט המחבר את כל קצות השיניים ל'גבול האנכי'. המשיכה הזו יצרה זווית בין חוטי השתי הזוגיים ובין אלה האי זוגיים, ולתוך הזווית הזו נכנס חוט ערב. עד כאן תיארונו את שלב א' של מלאכת האריגה. בשלב ב' דחף האורג את מנור האורגים לכיוון הנגדי לו. בדחיפה הזו חצו כל בתי הנירים את 'הגבול האנכי' לכיוון הנגדי לאורג, אך הדחיפה הזו נחסמה כאשר הגיע המוט האופקי ל'גבול האנכי'. הדחיפה הזו יצרה זווית בין חוטי השתי הזוגיים

גמ' תאנא הזורע והזומר והנוטע והמבריך והמרכיב כולן מלאכה אחת הן. אמר רב יוסף מאן דקטל אספסתא בשבתא חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע. אמר אביי האי מאן דקניב סלקא חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע.

תאנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן. אמר רב ששת היתה לו גבשושית ונטלה, בבית חייב משום בונה, בשדה חייב משום חורש. אמר אביי היתה לו גומה וטממה, בבית חייב משום בונה בשדה משום חורש.

ובין אלה האי זוגיים. לתוך הזוית הזו נכנס חוט ערב, וכך הסתיים שלב ב'. ונראה לפרש שהעושה בתי נירים הוא זה המייצר את הלולאות שבאמצע שיני מנור האורגים. ואפשר אולי לפרש שמלאכת עשיית שני בתי נירין כוללת אף את החיבור של שני חוטי שתי (בדוגמא שלנו, אי זוגיים) אל לולאות שבאמצע שיני מנור האורגים. ואם נפרש כך אזי תימצא הקבלה בין המסיך ובין העושה שני בתי נירין, שהראשון מחבר את חוטי השתי הזוגיים מהכובד העליון לכובד התחתון, והשני מחבר את חוטי השתי האי זוגיים מהכובד העליון למנור האורגים, ונוכל לשער כי אף שיעור המסיך הוא בחיבור שני חוטים, לכובד העליון ולכובד התחתון. **והבוצע שני חוטיין**. החותך חוטי שתי, או חוטי ערב, היוצאים מחוץ לאריג. **והקורע על מנת לתפור שתי תפירות**. גם אם היתה המשנה שונה 'הקורע' בלבד היינו יודעים שהקורע על מנת לקלקל פטור, מכיון שכל המקלקלים פטורים, והיינו יודעים שאין לך חיוב בקריעה אלא כאשר היא על מנת לתקן. ועוד היינו יודעים שהקורע על מנת לתקן בחפץ עצמו עושה מלאכה הצריכה לגופה, והקורע שלא על מנת לתקן בחפץ עצמו, וכגון הקורע קריעת מצווה על מתו, עושה מלאכה שאינה צריכה לגופה. החידוש במשנה אינו ממוקד במלים 'על מנת לתפור', אלא במלים 'שתי תפירות'. ההוספה הזו נועדה ללמד את שיעורו של הקורע. וכך אף ביחס למוחק נועדה התוספת 'על מנת לכתוב שתי אותיות' ללמד את שיעור המחיקה. וביחס למתיר והסותר לא היה צריך לשנות את שיעורם, מכיון שלקושר אין שיעור, והבונה שיעורו בכל שהוא. ולפי ההבנה הזו, התוספת 'על מנת לתפור שתי תפירות' לא בהכרח סותרת את הדעה לפיה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, מכיון שאף ביחס לקורע על מתו צריך לדעת מהו שיעור הקריעה האסורה מהתורה, והוא שהמשנה מלמדת, שהקריעה האסורה מהתורה היא זו שכדי לִאֲחֹזְתָה צריך שתי תפירות.

דקטל אספסתא. שקוצר אספסת. והקצירה מעודדת את הגדילה של הגבעול שנותר בקרקע. **דקניב סלקא**. פעולת הקניבה ביחס לצמחים היא תלישת עלים מהגבעול העיקרי (ואפילו אם הגבעול אינו מחובר לקרקע, אלא שקניבה כזו כמובן מותרת בשבת). הסלקא הוא התרד (כך מוכח מבבלי עירובין כח, ב). אביי דיבר על תרד המחובר לקרקע, והתולש ממנו עלים חייב גם משום זורע, שכן התלישה מעודדת צמיחת עלים חדשים.

גבשושית. גוש עפר הגבוה מפני הקרקע. **בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש**. יישור הקרקע, בין בבית ובין בשדה, הוא פעולה של תיקון. **גומה**. בור קטן. **וטממה**. מילא את הגומה בעפר.

אמר ר' אבא החופר גומה בשבת ואינו צריך אלא לעפרה, פטור עליה. ואפילו לר' יהודה דאמר כל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, הני מילי מתקן, אבל האי מקלקל הוא.

תאנא הקוצר והבוצר והגודר והמוסק והאורה כולן מלאכה אחת הן. אמר רב פפא האי מאן דשדיא פיסא לדקלא ואתר תמרי, חייב שתים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק. אמר רב אשי אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך. גרסינן בפרק המצניע תנו רבנן החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת חייב חטאת. ואמרינן חולב חייב משום מפרק, מחבץ חייב [לב.] משום בורר, מגבן חייב משום בונה, מפרק משום דש.

החופר גומה בשבת ואינו צריך אלא לעפרה. החפירה מקלקלת את הקרקע שלא לצורך תיקון בקרקע עצמה. החופר גומה בבית כדי לצקת בה יסוד לבניית עמוד הנצרך לבית חייב משום בונה. החופר גומה בשדה כדי לזרוע בה זרע חייב משום חורש. והחופר גומה לצורך עפרה נחשב מקלקל ביחס לקרקע, והרי הוא דומה לעוקר עץ העומד מול חלון הבית כדי שנופו לא יסתיר את אור השמש, שביחס לעץ הוא נחשב כמקלקל, ולכן פטור. **מלאכה שאינה צריכה לגופה.** מלאכה שאינה נעשית כדי לחולל בחפץ, מושא הפעולה, שינוי של תיקון (ר' בפירושו לעיל יג, א). ולענינו, מושא הפעולה הוא הקרקע, במובן היותה 'תשתית', והאדם אינו מעונין בהשבחת הקרקע. ואין לומר שמושא הפעולה הוא העפר המוצץ מהקרקע, כשם שבפעולת הסחיטה אנו אומרים שמושא הפעולה הוא הפרי, ולא המיץ היוצא ממנו. **הני מילי מתקן אבל האי מקלקל הוא.** אם בעשיית מלאכה מסוימת מתקיימים שני התנאים הבאים גם יחד: המלאכה מחוללת במושא הפעולה קלקול, והאדם אינו מתכוין לִמְנַף את הקלקול הזה לתכלית של תיקון במושא הפעולה עצמו, אזי אותה מלאכה נחשבת לקלקול, והיא אינה אסורה מהתורה. ההלכה ש'כל המקלקלים פטורים' מובאת במשנה בתחילת פרק יג (לו, ב, ר' פירושו שם). ההלכה הזו נצרכת רק לשיטת רבי יהודה, שהרי המקלקל, שבוודאי אינו מתכוין לחולל שינוי של תיקון בחפץ, הוא מקרה פרטי של העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה.

הקוצר. גידולי שדה. **הבוצר.** ענבים. **הגודר.** תמרים. **והמוסק.** זיתים. **והאורה.** תאנים. **פיסא.** רגב אדמה. **אתר תמרי.** השיר תמרים מהאשכול בו הם תלויים. **ואחת משום מפרק.** אשכול התמרים נחשב למעין 'מסגרת' בוטנית, כמו שגרעין המצוי בתוך קליפה נחשב ל'מסגרת' בוטנית. וכשם שהמפריד בין הגרעין ובין הקליפה חייב משום דש, כך אף המפריד תמר בודד מהאשכול. **אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך.** אין זה מצוי לתלוש חלק של צמח, או לדוש פרי, בדרך של השלכת חפץ על הצמח, או על הפרי. הקביעה שהעושה מלאכה בשינוי מהדרך הרגילה של עשייתה פטור מופיעה במשנה רק ביחס למלאכות הכתיבה וההוצאה, ורב אשי מניח שהקביעה הזו תקפה ביחס לכל מלאכה. יושם לב כי השמועה אינה שוללת את ההבנה שהפרדת תמר מאשכול נחשבת למלאכת דישה.

והמחבץ. המפריד מהחלב את החלקים שהמירקם שלהם סמיך יחסית למירקם הנוזלי של המים. **והמגבן.** ההופך אותם חלקים בעלי מירקם סמיך לגבינה בעלת מירקם מוצק.

'והמעמר', אמר רבא האי מאן דכניף מילחא ממילחחא חייב משום מעמר. אמר אביי אין עימור אלא בגדולי קרקע.

'והדש', תאנא הדש והמנפץ והמנפט כולם מלאכה אחת הן.

'הזורה והבורר והטוחן', תנו רבנן היו לפניו שני מיני אוכלין, בורר ואוכל, בורר ומניח, לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מאי קאמר? אביי אמר הכי קאמר. בורר ואוכל לאלתר, בורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור, ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת. אמרוה רבנן קמיה דרבה ואמר להו שפיר קאמר נחמני. היו לפניו שני מיני אוכלין, ברר ואכל ברר והניח, רב אשי מתני חייב ורב ירמיה מדופתי

דכניף מילחא ממילחחא. ישנן בריכות שלתוכן נאספים מים מלוחים, ולאחר שהמים מתאדים נותר מלח בקרקעית אותן בריכות. אותה קרקעית נקראת 'מילחחא', ורבא מתיחס לאדם האוסף מלח מקרקעית אותן בריכות.

המנפץ והמנפט. המנפץ הוא המפריד בין מאכל (וכגון צנון) ובין עפר הדבוק בו, והמנפט הוא המולל שיבולים כדי להפריד את הקליפה מהגרעין. כך פירש ר"ח. ונראה שהמנפץ דומה לדש בכך שיש בו הפרדה בין המאכל ובין גורם חיצוני העוטף את המאכל. ונראה שההבדל בין הדישה ובין המלילה הוא בכך שהדישה נעשית לְכַמוֹת גדולה של שיבולים, והמלילה נעשית לְכַמוֹת קטנה של שיבולים.

היו לפניו שני מיני אוכלין. ורק אחד מהם הוא הרצוי כעת, והוא הנקרא בהלכות בורר בכינוי 'אוכל'. והמאכל שאינו רצוי כעת נקרא 'פסולת'. **בורר ואוכל בורר ומניח.** מלאכת 'בורר' מופיעה במשנת שבת ז, ב, לאחר מלאכה 'זורח', כאשר ערימת התבואה מכילה רוב של גרעינים ורק מיעוט של פסולת (זו הפסולת ה'כבדה' שלא עפה ברוח בעת הזריה). באופן טבעי אדם יעדיף לממש את מלאכת הבורר על ידי נטילת הפסולת מתוך הערימה, שהרי הפסולת מועטה ביחס לאוכל והטירחה בהוצאתה קטנה יותר, ומכאן תימוכין להבנה שמלאכת בורר מתממשת רק בהוצאת הפסולת מהאוכל ולא בהוצאת האוכל מהפסולת. ואמנם, מהבחינה העיונית עדיין יש מקום להבנה שהאיסור להוציא פסולת מאוכל הוא מקרה פרטי של הפרדה בין אוכל ובין פסולת, ולכן מלאכת בורר כוללת אף את המוציא אוכל מפסולת. ברם, מפשטות דברי השמועה בהילכת חזקיה (להלן) נראה שמלאכת בורר עשויה להתממש רק בהוצאת פסולת מאוכל. **לאלתר. מיד. בורר ואוכל לאלתר.** בורר תוך כדי אכילה. ומותר לברור לאלתר, ואפילו פסולת מאוכל, שהרי אביי לא התיחס במפורש לאבחנה בין הוצאת אוכל מפסולת ובין הוצאת פסולת מאוכל. ור' את הסברו של הריטב"א לדעת רבי אליעזר שמותר למזוג בשבת יין לתוך משמרת, בבלי קלז, ב. **בורר ומניח לאלתר.** בורר תוך כדי הכנת האוכל, כאשר האכילה עצמה אמורה להתחיל מיד לאחר הכנת האוכל. **נעשה כבורר לאוצר.** מלאכת בורר הנזכרת במשנה היא זו השייכת לסדר הכנת הלחם, ושם האוכל נצרך לעתיד היותר רחוק. ואביי מפרש שאפילו הבורר לאכילה הצפויה בעתיד קרוב יחסית, בהמשך היום, חייב. **היו לפניו שני מיני אוכלין.** מהנאמר בשמועה להלן משתמע בכירור שזוהי בריתא. **ברר ואכל ברר והניח.** מהנאמר בשמועה להלן משתמע בכירור שהמשפט מורה על הנחה לאכילה מיד, וכפי הוראת המשפט 'בורר ומניח' בבריתא הקודמת, ולפי פירוש אביי. **רב אשי מתני חייב ורב ירמיה**

מתני פטור. רב אשי מתני חייב, והא תאני פטור? לא קשיא, כאן בקנון ובתמחוי כאן בנפה ובכברה. אמר חזקיה הבורר תרמוסין מתוך פסולת שלהן חייב חטאת. לימא קסאבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור? לא. שאני תרמוסא דשלקי ליה שבע זימני בקדרה בקליפתא, ואי לא שקלי מיניה פסולת מסריח, דכפסולת מתוך אוכל דאמי ולהכי חייב.

מדופתי מתני פטור. מהמילה 'מתני' משתמע שהמקור אליו התיחסו האמוראים הוא בריתא. **רב אשי מתני חייב? והא תאני פטור.** השמועה יודעת שהבריתא שנתה 'פטור', והיא תמהה מדוע הפך רב אשי את ההלכה מפטור לחיוב. קנון. מילה יוונית ומשמעה סל קלוע. ובין הקלעים יש חללים קטנים, כדרכה של כל קליעה. וכל דבר שאפשר לברור אותו בכברה אפשר לברור אותו בסל קלוע, אבל אין דרך ברירה בכך. **תמחוי.** קערה שיש בה חלוקה פנימית למעין 'קעריות' קטנות, ובהן שמים מאכלים שונים, למשל, פיצוחים שונים. המעונין לברור בתמחוי מניח את התערובת באחת הקעריות, ונוח לו לגרור עם האצבעות את ה'אוכל' לקערית סמוכה, ואת ה'פסולת' לקערית סמוכה אחרת. **כאן בקנון ובתמחוי כאן בנפה ובכברה.** רב אשי אכן הכיר בכך שהבריתא שונה 'פטור', אבל הוא ניסח משפט חדש הדומה למשפט בבריתא, ובמשפט הזה באה המילה 'חייב' במקום המילה 'פטור'. רב אשי העמיד את הבריתא עצמה באדם הבורר בקנון ותמחוי, שאין רגילות לברור בהם, ולכן לדעתו שנתה הבריתא 'פטור'. והמשפט שרב אשי חידש מתיחס לבורר בנפה וכברה, שהם כלים המיועדים לברירה, ולכן שנה רב אשי 'חייב'. נמצא אפוא שרב אשי הטיל מיגבלה על הבריתות המתירות לברור לאלתר, והמיגבלה היא שאסור מדין תורה לברור בנפה ובכברה אפילו לאלתר. **אמר חזקיה הבורר תרמוסין מתוך פסולת שלהן חייב.** בדברי חזקיה אין התיחסות לשאלה האם האדם בורר לאלתר או לאחר זמן. הרי"ף לא ציין למחלוקת בין אביי ובין חזקיה, ולכן נראה שלדעתו דיבר חזקיה רק על הבורר לבו ביום, ולא על הבורר לאלתר. מדברי חזקיה משתמע בברור שהתורמוסים הם אוכל, ולא פסולת. השמועה מניחה שמלאכת בורר עשויה להתממש רק בהוצאת פסולת מאוכל, ולא בהוצאת אוכל מפסולת, ולכן תמהה השמועה **לימא קסאבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור.** קושיית השמועה משקפת את ההבנה שמלאכת בורר מתממשת רק בהוצאת פסולת מאוכל, ולא בהוצאת אוכל מפסולת. **דשלקי ליה שבע זימני בקדרה.** זרעי התורמוס מכילים חומרים רעילים. כדי להוציא אותם חומרים יש לחלוט את הזרעים במים מספר פעמים, ולאחר כל חליטה לשפוך את המים. לאחר מספר חליטות אפשר שיהיו זרעים שכבר התרככו כך שחליטה נוספת תרכך אותם יתר על המידה ותקלקל את צורתם, ובצידם יהיו זרעים שעדיין לא התרככו, והם זקוקים לחליטה נוספת. מטעמי קיצור נכנה תערובת שיש בה גם זרעים שכבר התרככו וגם זרעים שלא התרככו, בכינוי 'תערובת תורמוסים'. בתערובת תורמוסים הזרעים הרכים עשויים להיחשב גם כאוכל, שהרי הם מוכנים לאכילה, וגם כפסולת, מכיון שנוכחותם אינה רצויה לאדם המבקש להמשיך ולחלוט את הזרעים שלא התרככו, שהרי הזרעים הרכים עתידים להתקלקל בחליטה נוספת. הוצאת הזרעים הרכים כדי למנוע את קלקולם בחליטה עתידית אינה נצרכת לאלתר, שהרי בשבת אסור לחלוט את הזרעים. כאן מתבקשת השאלה האם מותר להוציא

'והטוחן', אמר רב פפא האי מאן דפארים סלקא בשבתא חייב משום טוחן. אמר רב מנישיא האי מאן דסלית סלתי חייב משום טוחן. אמר רב אשי ואי קפיד אמישחתא חייב משום מחתך. פירוש דסלית סלתי, אילו עצי דקלים שעומדין שיבי שיבי כנימין, וכשמפרק אותן הנימין יוצא מביניהם כגון קמח דק, ומתוך כך נחשב כטוחן.

'והלש והאופה', אמר רב אדא בר עזירא האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל. פירוש סיכתא, גללי בהמה דקיקין. אמר רבה בר רב הונא האי מאן דארתח כופרא חייב משום מבשל.

את הזרעים הרכים, מצד היותם אוכל שאפשר לאכול בשבת, או שאסור להוציאם, מצד היותם פסולת שהוצאתה אינה נצרכת לאלתר. וחזקיה מלמד שאסור להוציאם, והחידוש בדבריו הוא שהתכלית המתירה, והיא אכילת התורמוסים הרכים לאלתר, אינה עומדת מול התכלית האוסרת, שהיא תיקון התערובת לקראת חליטה עתידית. בדבריו כינה חזקיה את התורמוסים הרכים כאוכל, מכיון שבשבת עצמה אפשר רק לאכול ולא לחלוט, ורק התורמוסים הרכים ניתנים להיאכל. התורמוסים הקשים יוכלו להיחשב אף הם כאוכל, אך זאת רק לאחר השבת, כאשר האדם יהיה מעוניין בהם לחליטה נוספת. ור' להלן נו, ב, ד"ה 'בין הגתות'. **ואי לא שקלי מיניה פסולת.** נראה שצריך לומר 'ואי לא שקלי מיניה מסריח', והמילה 'פסולת' השתרבבה לכאן בטעות. ואכן, המילה הזו בהקשרה הנוכחי אינה מצויה בכל עדי הנוסח של הבבלי. **מסריח.** אין הכוונה לריח רע, אלא לאובדן המירקם הקשיח יחסית. פעלים מהשרש 'סרח' באים בהוראת התפשטות, וזרע שמתרכך יתר על המידה מתפשט למעשה מחוץ ל'גבולות' שהיו לו בעת היותו בעל מירקם קשיח. **דכפסולת מתוך אוכל דאמי.** הם נחשבים כפסולת ביחס לחליטה עתידית, וכפי שנתבאר לעיל ד"ה 'דשלקי ליה'.

דפארים סלקא. הסילקא הוא התרד (בבלי עירובין כח, ב). הפועל 'פרם' עשוי לבוא בהוראת חיתוך גוף מסוים לחתיכות קטנות או גדולות (בבלי ברכות לט, א). וצריך עיון מדוע התייחס רב פפא דווקא לתרד. ואם נניח שבזמנו ובמקומו של רב פפא היה מנהג רווח לייבש את עלי התרד, אזי נוכל לפרש שרב פפא התייחס לעלי תרד יבשים, והפועל 'פרם' בדבריו בא בהוראת כתישה. ואכן, המירקם של עלים יבשים כתושים דומה למירקם של הקמח. וההבנה שהפועל 'פרם' עשוי להורות על כתישה מופיעה בדברי בעל הערוך, הכותב כך: 'פירוש פרים סילקא שהוא כעין כתישה, ואינו כעין חיתוך...'. **פירוש דסלית סלתי.** המירקם של הליבה הפנימית בגזע עץ הדקל דומה לסולת. המילה 'שיבי' מופיעה בבבלי פעם אחת בלבד, בפסחים עד, א, ולפי ההקשר שם הכוונה למרכיב בגזע הדקל המכיל מים. ולפי פירוש הרי"ף נראה שהמילה שיבי מורה על הקליפה החיצונית של גזע הדקל, והמפרק אותה קליפה חושף את הליבה הפנימית בגזע הדקל. ולפי ההבנה הזו נראה כי הטוחן הוא לא רק זה ההופך חומר במירקם מוצק למירקם של קמח, אלא אף זה היוצר שינוי בחומר במירקם מוצק ועקב כך מנגיש לשימוש חומר במירקם של קמח. **קפיד אמישחתא** – מקפיד על המידה של חתיכות קליפת הדקל. **לאתונא.** לאש. **גללי בהמה דקיקין.** והחימום בחום גבוה מחטא אותם מזיהומים. **כופרא.**

'הגוזז את הצמר והמלבנו והמנפצו והצובעו והטווהו', תנו רבנן התולש את הכנף והקוטמו והמורטו חייב שלש חטאות.

'הקושר והמתיר [לב:] והתופר שתי תפירות', התופר שתי תפירות? והא לא קימא?! אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן והוא שקשרן.

'והקורע על מנת לתפור שתי תפירות', רבה ור' זירא דאמרי תרויהו שכן יריעה שנפל בה דורנא קורעין אותה ותופרין אותה. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב המותיח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת, והלמד דבר אחד מן הַאֲמָגוּשׁ חייב מיתה, והיודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו מחשב אסור לספר הימנו. **מתני'** הצד צבי השוחטו והמפשיטו והמולחו והמעבדו והמוחקו והמחכתו והכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות.

זפת. הרתחתו הופכת אותו לנוזל, ובכך מתרחב מעגל השימושים האפשריים בזפת. **התולש את הכנף.** התולש מהכנף, והכוונה לתולש נוצה מהכנף. ובהמשך הבריתא מופיעות הרמיזות 'קוטמו', 'מורטו', והן מכוונות לכנף, הגם שכנף היא בלשון נקבה. **הקוטמו.** חותך את הקנה של הנוצה. **המורטו** – תולש את שערות הנוצה מהקנה. **חייב שלש חטאות.** ובתלמוד הובאו דברי ריש לקיש האומר כי שלש החטאות הן: גוזז, מחתך, ממחק. ומשתיקת הבריתא נראה שהמורט חייב לא רק כאשר הוא מעוניין בקנה, אלא אף כאשר הוא מעוניין בנוצות.

והא לא קימא. התפירה לא תישמר לאורך זמן, והרי זו מלאכה שאינה מתקיימת, ואמור להיות פטור. **והוא שקשרן.** בקשר שבאופן מעשי יחזיק את התפירה. והשאלה אם הקשר הזה אסור אף הוא מהתורה מצד מלאכת קושר אינה שייכת לנושא הנדון כעת. **דורנא.** תולעת. **המותיח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת.** בפשטות נראה שחייב חטאת רק אם קשר. וכן פירש המאירי. **והלמד דבר אחד מן הַאֲמָגוּשׁ חייב מיתה.** – משפט בתבנית של 'העושה כך וכך חייב מיתה' מופיע בתלמוד, וכן ברי"ף, גם כאשר הכוונה היא להזהיר באזהרה חמורה מפני עשיית אותו מעשה. ובפשטות נראה שהאזהרה הזו נובעת מהחשש שמא המגע עם האמגוש יפגע בתודעתו הַאֲמוּנִית של האדם. **והיודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו מחשב אסור לספר הימנו.** אסור לומר בשמו דברים שאמר, בנושא כל שהוא. והפירוש הזה הוא בהנחה המילה 'הימנו' מופיעה כאן בדברי רב, כמו בדרך כלל, בהוראת 'ממנו'. ובתלמוד הובאו שני טעמים להסתייגות מהיודע לחשב שאינו מחשב. (א) הנמנע מלחשב ממעט בהתכוונות במעשי ה'. (ב) הנמנע מלחשב ממעט בקידוש ה' לעיני העמים. והרי"ף לא הביא טעמים אלה, אולי מפני שהסתייג מהם. ואכן, על הטעם הראשון קשה, שההתכוונות במעשי ה' מתממשת במלואה בעצם הידיעה, וחשוב ארוע אסטרונומי מסוים אינו מוסיף בהתכוונות במעשי ה'. ועל הטעם השני קשה שאין הוא מתאים לנאמר, שהרי הביקורת במימרא היא ביחס לאדם שאינו מחשב, ולא ביחס לאדם שאינו מפרסם את חישוביו בקרב העמים. ולולא הטעמים בתלמוד אפשר היה לפרש שהיודע לחשב בתקופות ומזלות יודע גם לחשב את זמן המולד, ורב, בעל המימרא הזו, ביקש לעודד את ידיעת חישוב זמן המולד. לפי מסורת רבנו חננאל המובאת בפירוש רבנו בחיי לשמות פרק יב, עד לדורו של אנטיגנוס נקבע החודש החדש לא על פי ראיית העדים

גמ' היינו מעבדו היינו מולחו? ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש דאמרי תרויהו אפיק חדא מניה ועייל שרטוט.

'והמוחקו', אמר ר' אחא ביר' חנינה השף בין העמודים חייב משום ממחק. אמר ר' חיייה בר אבה שלשה דברים שח לי ר' אסי משמיה דר' יהושע בן לוי. המגרר ראשי כלונסות חייב משום מחתך, והממרח רטיה בשבת חייב משום ממחק, והמסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש. אמר ר' שמעון בן יאסינא אמר ריש לקיש הצר בכלי צורה והמנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש. אמר רב יהודה האי מאן

אלא על פי חישוב. נראה שרב ביקש לְשַׁמֵּר בעם את ידיעת החישובים, אולי מתוך ציפיה לכך שבית הדין הגדול בירושלים ישוב לקדש חודשים על פי חישוב. **והמפשיטו**. מוריד את העור מבעל החיים המת. **והמולחו**. מולח את העור, כדי לרככו, שיהיה ראוי לייצור קלף לכתובה. **והמעבדו**. מעבד את העור כדי לרככו, ככל הנראה על ידי הפעלת כח על העור, בהכאה או במעיכה, או על ידי מתיחתו. **והמוחקו**. המחליקו. האדם מוציא את השיער מהעור, ובכך נהיה העור חלק.

היינו מעבדו היינו מולחו. שהרי שניהם מרככים את העור. **אפיק חדא מניה ועייל שרטוט**. הוצא מרשימת המלאכות את המולח, או את המעבד, והכנס לרשימה את המשרטט שורות אופקיות בקלף, כהכנה לכתובה עליו.

השף בין העמודים. נראה שהכוונה לעמודים שהאדם עתיד להעמיד אותם צמודים זה לזה, אנכית או אופקית, וכגון שאותם עמודים הם גדר של חצר, והאדם שף אותם כדי שלאחר העמדתם צמודים זה לזה יהיה המירווח ביניהם מינימלי. והיה עולה על הדעת שמלאכת ממחק אסורה מהתורה רק אם המשטח המשויף עתיד להיות נגיש לאדם באופן תמידי, וכשם שהעור לאחר מחיקתו נגיש לאדם באופן תמידי למחיקה ולכתובה, ואין הדבר כך בשף בין העמודים. ועל כך משמיע לנו רבי אחא שמלאכת ממחק אסורה מהתורה גם אם המשטח המשויף לא עתיד להיות נגיש לאדם באופן תמידי. **המגרר**. המשורר נקרא בלשון חכמים 'מגרה', ומצינו בתלמוד (סוטה מח, ב) שהאבנים היקרות הנזכרות בבנין המקדש הראשון היו 'מגורות במגרה'. מכאן נראה שהמגרר הוא המנסר. **והממרח**. סתם רטיה יש לה מירקם מחוספס מעט. והמחליק אותו מירקם, וכגון שהוא מורח משחה על הרטיה, חייב משום ממחק. ובמה דומה הממרח לממחק? בכך שכל אחת מהפעולות האלה הופכת משטח מחוספס למשטח חלק. **והמסתת את האבן בשבת חייב משום מכה בפטיש**. מהמשנה (להלן) עשוי להיראות שההכאה בפטיש, מצד עצמה, נחשבת למלאכה. אך לפי ההבנה הזו אין מקום למשפט כגון 'המכה בפטיש על חפץ פלוני חייב משום מכה בפטיש'. נמצא אפוא שהמשפט 'המסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש' שולל במשתמע את ההבנה שההכאה בפטיש, מצד עצמה, נחשבת למלאכה. ואם ההבנה הזו נשללה, אזי מתבקשת השאלה מהי מלאכת המכה בפטיש. ובכך, המונח 'מלאכה' המופיע בכתוב 'לא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה' (שמות כ, י) הוא בעל משמעות מעשית רחבה, ולא ניתן לבטא את מלוא משמעויותיו המעשיות על ידי רשימה סופית של פעולות הנחשבות מצד עצמן למלאכות. מלאכת המכה בפטיש נועדה 'לאסוף אליה' את כל הפעולות שלדעת החכמים הן אסורות מכה הכתוב 'לא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה' אבל הן אינן

דשאקיל אקופי מגלימיה חייב משום מכה בפטיש, והני מילי דקאפיד עליהו. 'הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות', תנו רבנן 'כתב אות אחת גדולה ויש במקומה כדי לכתוב שתיים, פטור. מחק אות אחת גדולה ויש במקומה כדי לכתוב שתיים, חייב'. אמר ר' מנחם בר ר' יוסי זה חומר במוחק מבכותב. **מתני'** הבונה והסותר והמכבה והמבעיר והמכה בפטיש והמוציא מרשות לרשות הרי אילו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. **גמ'** רבא ור' זירא דאמרי תרויהו כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש.

גמ' 'כל הכשר להצניע', לאפוקי מאי? רב מתנה אמר לאפוקי דם נדה. מר עוקבה

נכללות תחת אחת מל"ח אבות המלאכות. לשון אחרת, מלאכת המכה בפטיש היא מעין 'כותרת' לכל פעולה שלדעת החכמים היא אסורה בשבת מצד שהיא מלאכה, אבל היא אינה שייכת לשום אב מלאכה מרשימת ל"ח אבות המלאכה. **הצר בכלי צורה**. הצר בכלי צורה מחולל בחפץ שינוי של תיקון. **והמנפח בכלי זכוכית**. הניפוח הופך את חומר הגלם של הזכוכית לכלי קיבול בעל נפח. **חייב משום מכה בפטיש**. הפעולות של עשיית צורה בכלי וניפוח כלי זכוכית נחשבו בעיני החכמים כמלאכות האסורות בשבת אך לא ניתן לשייכן לאחת מל"ח אבות המלאכה. לכן אסרו החכמים את הפעולות האלה מטעם מלאכת מכה בפטיש. **דשאקיל אקופי מגלימיה**. הנוטל חוטים בולטים באריג (וככל הנראה נטילתם היא על ידי חיתוכם), או הנוטל חפצים זרים ש'נכלאו' בין חוטי האריג.

ויש במקומה כדי לכתוב שתיים, פטור. ובכך אין שום חידוש. וההלכה הזו הובאה אגב ההלכה השניה בברייתא הזו: 'מחק אות אחת גדולה ויש במקומה כדי לכתוב שתיים, חייב'. **והמכה בפטיש**. בפשטות נראה שהעושה מלאכה מסוימת מתוך ל"ח המלאכות על ידי הכאה בפטיש יהיה חייב רק משום אותה מלאכה ולא משום מכה בפטיש. כך למשל המפריד בין גרעין ובין קליפה על ידי הכאה בפטיש יתחייב רק משום מלאכת דש, והחופר בור על ידי הכאה בפטיש יתחייב רק משום מלאכת חורש. **והמוציא מרשות לרשות**. מלאכת ההוצאה שונה מכל שאר ל"ח המלאכות בכך שהיא איננה מחוללת בחפץ שינוי של תיקון, שהרי מצד החפץ אין שום הבדל בין העברתו ממקום למקום ברשות היחיד ובין העברתו מרשות היחיד לרשות הרבים. וכבר ציינו רבותינו בעלי התוספות שמלאכת ההוצאה נחשבת כ'מלאכה גרועה' (תור"ה 'פשט' ב, א). ונראה שההבנה כי ההוצאה אסורה מצד הכתוב 'לא תעשה כל מלאכה' נתחדשה בימי עזרא ונחמיה, וכי ההבנה הזו נועדה למנוע את המסחר. ור' את תיאור מאבקו של נחמיה בחילול השבת, ובפרט במסחר בשבת, בנחמיה יג, טו-כב. ולאחר שנקבעה ההוצאה כמלאכה היא 'נתלבשה' בלבוש הרגיל של כל המלאכות, ונקבע לגביה שהימצאות החפץ במקום אליו הביאו האדם נחשבת כמעין 'תיקון', כך שהוצאת חפץ מרשות היחיד כדי שהחפץ יהיה ברשות הרבים נחשבת כמלאכה הצריכה לגופה, והוצאת החפץ מרשות היחיד לכל תכלית אחרת, וכגון הוצאתו כדי שלא יהיה ברשות היחיד, נחשבת כמלאכה שאינה צריכה לגופה. וקביעת ההוצאה כמלאכה האסורה מהתורה מלמדת את הרשות והחובה שניתנה לבעלי ההלכה הראויים לכך לפרש את התורה ולחדש הלכות שתוקפן מהתורה, ובכך לגלות את הדרכים

מתני' ועוד כלל אחר אמרו כל הכשר להצניע ומצניעין כמוהו והוציאו בשבת חייב עליו חטאת, וכל שאינו כשר להצניע ואין מצניעין כמוהו והוציאו בשבת אין חייב אלא המצניעו.

אמר לאפוקי עצי אשרה. מאן דאמר דם נדה, וכל שכן עצי אשרה. ומאן דאמר עצי אשרה, אבל דם נדה מצנע ליה לשונרא. ואידך, כיון דחלשא דעתיה לא מצנע ליה. **מתני'** המוציא תבן, כמלוא פי פרה. עצה, כמלוא פי גמל. עמיר, כמלוא פי טלה. עשבין, כמלוא פי הגדי. עלי שום [לג]. ועלי בצלים, לחין, כגרוגרת, ויבשין, כמלא פי הגדי. ואין מצטרפין זה עם זה מפני שלא שוו בשיעוריהן. המוציא אוכלים כגרוגרת, חייב, ומצטרפין זה עם זה מפני ששוו בשיעוריהן, חוץ מקליפיהן וגרעיניהן ועוקצהן וסובן ומורסנן. ר' יהודה אומר חוץ מקליפי עדשים המתבשלות עמהן.

המתחדשות בכל דור ודור בעבודת ה'. ונעיר כי רבי יהודה הלוי ראה בהוצאה מרשות לרשות מלאכה האסורה מדרבנן בלבד ולא מדין תורה, ר' בכוזרי ג, נא. **כל מידי דאית ביה גמר מלאכה**. בביטוי 'כל מידי' הכוונה היא 'כל פעולה', ולפי ההקשר במשפט ברור שהכוונה לפעולה המחוללת בחפץ שינוי של תיקון ואינה שייכת לאחת מל"ח המלאכות. רבא ורבי זירא יודעים שלא כל פעולה המחוללת בחפץ שינוי של תיקון תיחשב בהכרח למלאכה האסורה בשבת, ועל רקע זה הם מלמדים שאם פעולה המחוללת בחפץ שינוי של תיקון מביאה את החפץ לגמר מלאכתו, אזי אותה פעולה תיחשב תמיד למלאכה האסורה בשבת. ומכיון שהיא אינה שייכת לאחת מל"ח המלאכות, היא תהיה שייכת למלאכת מכה בפטיש. **כל הכשר להצניע**. כל חפץ שיש לו ערך מצד עצמו. המונח 'כשר' בא כאן בהוראה מושאלת. **ומצניעין כמוהו**. הוא"ו במילה 'ומצניעין' היא וא"ו הפירוש. המונח 'כשר' אינו מתפרש כפשוטו, ולכן הוצרכה המשנה לפרש את המשמעות המעשית של הביטוי 'כשר להצניע'. אילו חשבנו שהוא"ו אינה וא"ו הפירוש היה נמצא שאין במשנה התייחסות לחפץ המקיים רק אחד משני התנאים. היינו, חפץ הכשר להצניע ואין מצניעים כמוהו, או חפץ שאינו כשר להצניע אבל מצניעים כמוהו. **אינו חייב אלא המצניעו**. אם אדם הוציא חפץ שאין לו ערך מצד עצמו, ואנשים אינם מצניעים אותו, אזי אותו אדם חייב רק אם עבדו אישית החפץ חשוב עד כדי כך שהיה מוכן להצניע אותו. **לאפוקי דם נדה**. לדם הנדה אין ערך ואין זה מצוי שאדם ירצה לשמור דם נדה לצורך עתידי כל שהוא, ולכן אין חייב אלא המצניעו. **מאן דאמר דם נדה, וכל שכן עצי אשרה**. לדברי האומר שביחס לדם הנדה אין חייב אלא המצניעו, קל וחומר שביחס לעצי אשרה אין חייב אלא המצניעם, שהרי עצי אשרה אסורים בהנאה, ולכן ערכם פחות ביחס לדם נדה שהוא מותר בהנאה. **מצנע ליה לשונרא**. האומר שרק ביחס לעצי אשרה אין חייב אלא המצניעו סבור שיש לדם הנדה ערך מכיון שהוא ראוי להאכלת חתול, ולכן לדעתו חייב אדם על הוצאת דם נדה. **ואידך**. האומר שלדם הנדה אין ערך סבור כי אין זה מצוי שאדם יאכיל חתול בדם הנדה, וממילא נמצא שאין לו ערך, ואין חייב אלא המצניעו. **כיון דחלשא**. ומדוע אין זה מצוי שאדם יאכיל חתול בדם הנדה? מכיון שאדם העושה זאת נחלש עקב כך.

גמ' מאי עצה? אמר רב יהודה תבן של מיני קטנית. 'ר' יהודה אומר חוץ מקליפי עדשים וכול', עדשין אין פולין לא? והתניא ר' יהודה אומר חוץ מקליפי פולין ועדשים? לא קשיא, הא בחדתי הא בעתיקי. עתיקי מאי טעמא? אמר ר' אבהו מפני שנראין כזבובין בקערה.

תבן. ר' פירושו במשנת 'במה טומנין' כא, ב. **כמלוא פי פרה.** התבן ראוי למאכל פרה ולכן שיערו בפי הפרה. וכן להלן לגבי גמל, טלה וגדי, ואדם. **עצה.** גבעול יבש של קטניות. **עמיר.** עומר קטן. צרור שיכולים עם גבעול קצר. **ואין מצטרפין זה עם זה.** כל המאכלים המנויים לעיל. כך למשל, המוציא חצי שיעור תבן עם חצי שיעור עמיר פטור. **המוציא אוכלים כגרוגרת.** מדובר על מאכלים הראויים לאדם, ושיערו באדם כגרוגרת. **חוץ מקליפיהן וגרעיניהן ועוקצהן וסובן ומורסנן.** בכל מאכלי האדם לא משערים בחלקי הפרי שאינם נאכלים. העוקץ הוא החיבור בין הפרי ובין העץ. לגרעין הדגן יש שלש שכבות של קליפות, ואלה שמותם מהחוץ פנימה: מוץ, סובין, מורסן. **רבי יהודה אומר חוץ.** דברי רבי יהודה מוסבים על המשפט 'חוץ מקליפיהן...'. רבי יהודה מצמצם את הכלל 'חוץ מקליפיהן...' בכך שהוא מוציא ממנו את קליפות העדשים המתבשלות עם הזרעים. **הא בחדתי הא בעתיקי.** דברי רבי יהודה בבריתא, שמשערים בקליפי פולים, הם בפולים חדשים, שקליפתם מתבשלת ונאכלת. ודבריו במשנה, מהם משתמע שלא משערים בקליפי פולים, הם בפולים ישנים. **עתיקי מאי טעמא.** מדוע נמנעים אנשים מלאכול קליפות של עדשים ישנות? **מפני שנראין כזבובין בקערה.** קליפות של פולים ישנים נראים לאחר הבישול כזבובים, ולכן אנשים לא מבשלים פולים ישנים עם הקליפה, ולכן לא משערים בקליפה של פולים ישנים.

מתני' המוציא יין, כדי מזיגת הכוס. חלב, כדי גמיעה. דבש, כדי ליתן על הכתית. שמן, כדי לסוך אבר קטן. מים, כדי לשוף את הקילורית. ושאר כל המשקין ברביעית. וכל השופכין ברביעית. ר' שמעון אומר כולן ברביעית, ולא נאמר כל השיעורין הללו אלא למצניעיהן.

גמ' תאנא כמה מזיגת הכוס? כדי מזיגת כוס יפה. מאי כוס יפה? כוס של ברכה. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח כוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית. 'חלב כדי גמיעה', תנו רבנן המוציא חלב של בהמה, כדי גמיעה. חלב של אשה ולובן ביצה, כדי שיתן במשיפה. קילור, כדי לשוף במים. 'דבש כדי ליתן על הכתית', תאנא על פי כתית. 'שמן כדי לסוך בו אבר קטן', תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר אבר קטן של קטן בן יומו.

מתני' המוציא חבל, כדי לעשות אוזן לקופה. גמי, כדי לעשות תלוי לנפה וכברה. ר' יהודה אומר כדי ליטול ממנו מדת מנעל לקטן. נייר, כדי לכתוב עליו קשר של

כדי מזיגת הכוס. שיעור הוצאת היין הוא כזה, שלאחר מזיגת מים לתוכו יהיה היין המזוג בנפח של כוס. המשנה לא הבהירה מהו שיעור הכוס עליו היא מדברת. בתלמוד והרי"ף יבואר שמדובר בכוס בשיעור רביעית הלוג. ואם נניח שכמות המים למזיגת כמות מסוימת של יין צריכה להיות פי שלש מאותה כמות יין, אזי המוציא רבע רביעית יין חייב, מכיון שלאחר מזיגת מים לאותו רבע רביעית של יין יתקבל יין מזוג בנפח של כוס. **גמיעה.** שיעור בליעה אחת של נוזל. **כתית.** פצע. **לשוף.** פעולת שיוף הופכת מירקם קשיח למירקם של אבקה. ובמשנתנו מופיעה פעולת השיוף בהוראה מושאלת, והיא מסמנת הפיכת מירקם מוצק למירקם נוזלי יותר. **הקילורית.** משחת עיניים, שהיה לה מירקם סמיך, והיו שמים בה מעט מים כדי להפוך את המירקם שלה לנוזלי יותר. **השופכין.** מים שאינם ראויים לשתיה. **כולן ברביעית.** כל המשקים, כולל היין, החלב, השמן, הדבש והמים. **ולא נאמר.** במשנה לעיל. **כל השיעורין הללו.** של החלב השמן וכו', שהם קטנים מרביעית. **אלא למצניעיהן.** המשנה בסוף פרק ז לימדה הלכה ביחס לאיכות של חפץ, והיא זו: סתם אדם חייב בהוצאת חפץ רק אם רוב בני אדם מצניעים חפץ כזה, אבל אם אדם פלוני מצניע חפץ מסוים שרוב בני אדם אינם מצניעים כמוהו הרי הוא חייב על הוצאת אותו חפץ. ורבי שמעון מלמד שקיימת הלכה מקבילה ביחס לכמות של חפץ, והיא זו: אם רוב בני אדם מצניעים חפץ מסוים בשיעור א', אזי כל אדם חייב בהוצאת אותו חפץ רק אם הוציא לפחות כשיעור א'. אבל אם אדם פלוני מצניע אותו חפץ בשיעור ב', שהוא קטן משיעור א', אזי אותו אדם יהיה חייב על הוצאת אותו חפץ אפילו בשיעור ב'.

משיפה. המונח הזה נזכר בתלמוד רק בשמועה הנוכחית. ואולי הכוונה למשחה שנהגו להוסיף לה חלב אשה או לובן ביצה. ומכיון שלא נתפרש מהי כמות המשיפה, אזי נראה שהכוונה לכמות הקטנה ביותר שנהגו להכין. **כדי לשוף במים.** ולאחר הוספת המים תתקבל כמות משחת עיניים שנהגו להכין. ונראה שהכינו את המשחה רק סמוך לשימוש בה, ולכן היתה זו כמות ידועה. **על פי כתית.** על המקום בפצע בו יש פתח בעור.

אוזן. לולאה המחוברת לקופה. **קופה.** תיבה, או סל גדול. **תלוי.** לולאה המחוברת לנפה, ובאמצעותה תולים את הנפה על מסמר שבקיר. **לכתוב עליו קשר מוכסין.** אדם שהיתה

מוכסין. המוציא קשר מוכסין חייב. נייר פסול, כדי לכוון על פי צלוחית קטנה של פליטון.

גמ' תנו רבנן הוצין, כדי לעשות און לקפיה מצרית. סיב, כדי ליתן על פי משפך קטן של יין. רבב, כדי לשוט תחת אספוגית קטנה. וכמה שיעורה? כסלע. פירוש 'אספוגית', ריק, דכתיב 'וְרִיקֵי מִצֹּת' (שמות כט, ב), ומתרגמין אספוגין פטירין. 'מוכין, כדי לעשות פדור קטנה. וכמה שיעורה? עד כאגוז. נייר, כדי לכתוב עליו קשר מוכסין'. תאנא 'וכמה קשר מוכסין? שתי אותיות'.

מתני' עור, כדי לעשות קמיע. קלף, כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפלין שהיא שמע ישראל. [לג:]

גמ' אמר רב קלף הרי הוא כדוכסוסטוס. מה דוכסוסטוס כותבין עליו מזוזה, אף קלף כותבין עליו מזוזה. וכן הלכה. אבל תפילין אין נכתבין על הדוכסוסטוס.

מתני' דיו, כדי לכתוב שתי אותיות. כוחל, כדי לכחול עין אחת. זפת וגפרית, כדי

לו סחורה החייבת במכס היה משלם את חובו, מקבל אישור כתוב, וקושר אותו לסחורתו. האישור הזה נקרא 'קשר מוכסין'. המילה 'קשר' נבחרה מכיון שהסימנים שכתב הפקיד שקיבל את סכום המכס היו אמצעי תקשורת עם פקידי המימשל בנקודות בהן נבדק תשלום המכס. ור' פירוש המשנה לרמב"ם. **המוציא קשר מוכסין חייב**. ואפילו אם שוב אין צורך באישור המכס, וכגון שהסחורה כבר נמכרה. ולא חילקו החכמים בחיוב ההוצאה בין קשר מוכסין שיש בו צורך ובין קשר מוכסין שאין בו צורך. **נייר פסול**. נייר מחוק. והוא מכונה 'פסול' מכיון שהכתיבה על נייר מחוק אינה עשויה להגיע לאיכות הכתיבה על נייר שמעולם לא כתבו עליו (משנת אבות ד, כ). **פליטון**. נתפרש לעיל כח, א.

הוצין. עלי הדקל. **קפיה מצרית**. סל קלוע מעלי הדקל. **סיב**. חלק של הצמח שיש לו התכונות הפיסיות של חוט. **ליתן על פי משפך קטן של יין**. לסנן את היין. מקפלים את הסיב סביב עצמו ושמים אותו בפי המשפך. **רבב**. התפרש לעיל ח, ב. **לשוט**. לפי ההקשר הכוונה למרוח. **וכמה שיעורה**. של אותה אספוגית. **כסלע**. כגודל מטבע מסוים ושמו סלע, והוא נזכר רבות בספרות חז"ל. **מוכין**. התפרש לעיל כא, ב. **וכמה שיעורה**. של הכדור. ונקט לשון נקבה, שכך היא הכדור בלשון חכמים, ר' תוספתא שבת ט, ו, וכן י, י. **עד כאגוז**. המוציא מוכין בכמות גדולה חייב, ואם כמות המוכין קטנה והולכת עדיין חייב, ככל שהכמות קטנה עד למדה שאפשר לעשות מהם כדור שגדלו כאגוז. והמוציא מוכין שאי אפשר לעשות מהם כדור שגדלו כאגוז, פטור.

כדי לעשות קמיע. לעשות מהעור קמיע, שעליו נכתבים שמות קודש, פסוקי מקרא או תפילות. ולכאורה הכוונה לקמיע הקטן ביותר שעדיין אפשר לכתוב עליו באותיות הקטנות ביותר את הכתיבה המינימלית שהיתה נהוגה בקמיעות. **קלף**. החלק החיצוני של העור, הקרוב לשיער. החלק הזה דק יותר מהחלק הפנימי, הקרוב לבשר.

דוכסוסטוס. צרף שתי מילים יווניות, ופירושו 'מקום הבשר'. וזה החלק הפנימי של העור. **אבל תפילין אין נכתבין על הדוכסוסטוס**. אלא על הקלף, וזאת בהתאמה למשנתנו. **כוחל כדי לכחול עין אחת**. שלפעמים משתמשים בכוחל לרפואה, ולא לקישוט, והרפואה נדרשת רק לעין אחת. ומדברי הרמב"ם (יה, י) משתמע שאצל חלק מהנשים שהשתמשו

לעשות נקב. שעה, כדי ליתן על פי נקב קטן. דבק, כדי ליתן בראש השבשבת. חרסית, כדי לעשות פי כור של צורפי זהב. ר' יהודה אומר כדי לעשות פִּטְפוּט. סובין, כדי ליתן על פי כור של צורפי זהב. סיד, כדי לסוד קטנה שבבנות. ר' יהודה אומר כדי לעשות כלכול. ר' נחמיה אומר כדי לעשות אנדיפי. אדמה, כחותם המרצופין דברי ר' עקיבה, וחכמים אומרים כחותם האגרות. זבל וחול דק, כדי

בכוחל לקישוט היה מנהג לכחול עין אחת בלבד. והוסיף הרמב"ם שאם הוציא כוחל לקישוט במקום בו לא נהגו לכחול עין אחת בלבד, אזי חייב רק אם הוציא כשיעור לכחול שתי עניים. זפת. זיהוי הזפת אינו ברור, ר' לעיל ח, ב. לעשות נקב. לסתום נקב הקיים בכלי מסוים. הפועל 'עשה' עשוי לבוא בהוראה הכללית של תיקון, וכגון 'וְאֵל הַפֶּקֶד רֵץ אֶבְרָהָם וַיִּקַּח מִן הַכֶּמֶר וַיִּטֹּב וַיִּתֵּן אֵל הַנֶּזֶר וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ' (בראשית יח, ז). ליתן על פי נקב קטן. כדי לסתום אותו נקב. סתימה בשעה היא פחות איכותית מסתימה בזפת ובגפרית, ולכן לא נשנה ביחס לשעה הפועל 'עשה' המורה על תיקון, לפי שראוי להשתמש בפועל 'עשה' רק ביחס לתיקון שהוא באיכות המיטבית. שבשבת. המונח לא מופיע במקום נוסף בספרות התנאים. והרמב"ם כתב בפירוש המשנה שהוא קְנָה שְׁשָׁמִים בקצהו דבק ומכניסים אותו לקיני העופות כדי שאפרוח יידבק לקנה וכך ניתן יהיה להוציא אותו. חרסית. עפר המשמש בתעשיית כלי חרס. לעשות פי כור של צורפי זהב. הכור הוא מעין תנור, יש בו מקום להבעיר אש, יש לו פתח ליניקת והוצאת אור, והחרסית משמשת לגימור אותו פתח. פִּטְפוּט. עמוד קטן התומך את הכירה. ונראה שאין הכוונה לעשיית הפטפוט עצמו מחרסית, שהרי החרסית היא בעלת מירקם של עפר. לכן נראה שהכוונה היא לחיבור הפטפוט לקיר או לארץ. ור' אלבק בהשלמות. סובין. קליפת גרעיני הדגן. ליתן על פי כור של צורפי זהב. בתוך הכור היתה אש. הסובין הם חומר בעירה, והם נועדו להיות בתוך הכור, במקום בו בערה האש. והיה בכור פתח, המכונה כאן 'פי כור'. וכאשר רצה הצורף להוסיף סובין לכור בשעה שהוא כבר היה לוהט מחמת האש הבווערת בתוכו, היה הצורף נותן את הסובין על פי הכור, כמפורש במשנתנו, והסובין היו משתלשלים דרך פי הכור לתוכו, אל המקום בו בערה האש. ור' את פירוש הרב יוסף קאפח, שהיה צורף, והובאו דבריו בפירוש הרב יוחאי מקבילי לפרק יח, ו. לסוד קטנה שבבנות. הניתן על העור סתם את נקבוביות העור. ור"ח פירש שהדבר מחיש את תהליך ההתבגרות של הבת, והזהיר שלא לעשות כן לכל העור בבת אחת, שכן הבת עלולה למות. ואפשר שחסימת נקבוביות העור גרמה לנשירת שיער. ובתלמוד מובאת הדעה שסתימת הנקבוביות בעור נועדה גם להשרת שיער לא רצוי. כלכול... אנדיפי. מילים יחידאיות בספרות התנאים. ובתלמוד פירשו שהכלכול הוא 'צידעא', והאנדיפי הוא 'בת צידעא'. וְהַצְּדָעִים הם הַרְקָוֹת, שהן משני צידי המצח. ומתוך הנאמר באוצר הגאונים ניתן להבין כדלקמן: האשה שקלעה את שעה השאירה מעט שיער בצדעים מחוץ לקליעה, וחלק השיער הזה נקרא 'כלכול'. וכדי שהשיער הזה לא יתבדר טחה אותו האשה בחומר דביק מעט העשוי מסיד. והמוציא סיד כשיעור הנדרש לטוח אותו חלק של השיער חייב. ועוד ניתן להבין מהנאמר שם שההימנעות משיער מתבדר במקום הזה לא נבעה משיקולים של צניעות אלא משיקול אסתטי, שכן שיער מתבדר, לפחות במקום הזה, היה סימן של

לזבל קלח של כרוב [לד.] דברי ר' עקיבה, וחכמים אומרים כדי לזבל כרישה. חול גס, כדי ליתן על מלא כף סיד. קנה, כדי לעשות קולמוס. ואם היה עבה או מרוסס, כדי לבשל ביצה קלה שבבצים, טרופה ונתונה בלפס. עצם, כדי לעשות תְּרַנֵּד, ר' יהודה אומר כדי לעשות חֶף.

גמ' אמר עולא חֶפִי פֹתַחַת.

מתני' זכוכית, כדי לגרור בה ראש הַפְּרָכָר.

גמ' תאנא כדי לבצוע שני נימין כאחד.

מתני' צרור כדי לזרוק בעוף. ר' אלעזר בן יעקב אומר כדי שיזרוק בבהמה.

גמ' אמר ר' יעקב כדי שתהא הבהמה מרגשת בה. וכמה שיעורה? תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר משקל עשרה זין.

זוּגִין עָאֵל לביית המדרש אמר להן רבותאי אבנים של בית הכסא שיעורן בכמה?

אבילות. ועוד נראה מהנאמר שם שאנדיפי היא מילה יוונית ופירושה איבוד דבר מה. ונראה שעשיית אנדיפי פירושה השרת שיער במקום שמתחת לצדעים, והוא המקום המכונה בתלמוד 'בת צידעא'. והמוציא סיד כשיעור הנדרש להסרת השיער במקום שמתחת לרקות חייב. ולמעשה, כך פירש רש"י. **חותם המרצופין**. מרצוף היא מילה יוונית ומשמעה שק גדול. וכאשר שמו בשק סחורה חתמו את השק בחותם כדי שהמקבל ידע שהשק לא נפתח לאחר שנחתם. והאדמה שימשה לעשיית החותם. **זבל וחול דק**. מההקשר נראה שנהגו להניח את הזבל לא לבדו, אלא יחד עם חול דק. **כרישה**. הצמח המוכר היום בשם הזה, וכן בשם 'כרתי', וכן בשם לוף. כך פירש הרמב"ם הן בפירוש המשנה (ור' הערת הרב קאפה) והן במשנה תורה. ויש שפירשו שהכוונה לחציר, כמו במשנת מכשירין א, ה. אבל הפירוש הזה פחות סביר, שכן החציר הוא שם קיבוצי ואינו מְכוּן לצמח בודד, ובמשנה לא כתוב 'כדי לזבל [שטח מסוים של] כרישה. **מלא כף סיד**. כף שהסיידים משתמשים בה כדי לערבב את החול בסיד. **כדי לעשות קולמוס**. מידת האורך של הקנה היא כמידה הנדרשת להחזקתו בכף ידו של האדם הכותב. **ואם היה עבה**. אם היה הקנה עבה, ואינו ראוי לעשות ממנו קולמוס. **מרוסס**. מרוצץ. ושוב אין ראוי לעשות ממנו קולמוס, והוא ראוי לשמש כחומר בעירה. **תְּרַנֵּד**. כף. **חֶף**. הרמב"ם כתב בפירוש המשנה שהכוונה לְשֵׁן של מפתח.

חֶפִי פֹתַחַת. עולא מבאר ששיעור העצם אינו כדי לעשות מפתח שלם, אלא רק שן של מפתח.

לגרור. לחדד. פועל מהשורש 'גרר' מופיע בלשון חכמים בהוראת חיתוך (תוספתא בבא קמא יא, טו). **תְּפָרְכָר**. מוט לא עבה ולא ארוך, וקצהו חד. לאחר שמתחו את חוטי השתי בנול האריגה, העבירו את הכרכר בין חוטי השתי כדי להפרידם זה מזה.

לבצוע שני נימין כאחד – זהו שיעור חלופי לזכוכית. ולפי השיעור הזה, המדד לגודל הזכוכית אינו באפשרות לחדד באמצעותה את ראש הכרכר, אלא באפשרות לחתוך באמצעותה שני חוטים בבת אחת.

זין. בכל עדי הנוסח של התלמוד, וכן ברמב"ם, 'זוּז'.

זוּגִין. שם אדם. **שיעורן בכמה**. הרקע ההלכתי לשאלה הוא כפול. (א) אבנים הן מוקצה.

אמרו לו כזית, כאגוז, כביצה. אמר להן נְכִי טוֹרְטְנֵי יכניס? נמנו וגמרו כמלוא היד. תנו רבנן שלש אבנים מקורזלות מותר להכניס לבית הכסא. וכמה שיעורן? ר' מאיר אומר כאגוז, ר' יהודה אומר כביצה. והילכתא, נמנו וגמרו כמלוא היד. אמר רב יהודה אבל לא את הפייס. מאי פיס? אמר ר' זירא קרשיני בבליאתא. ופירושו, אדמה שהיא קרובה להתפרך. אמר ר' ינאי אם יש מקום קבוע לבית הכסא מלא יד, ואם לאו כהכריע מדוכה קטנה של בשמים. פירוש, ראשו של בוכאנא שדוכין בו את הבושם, ופירושהו בתלמוד ארץ ישראל מלא רגל מדוכה קטנה של בושם. אמר רב ששת אם יש עליה עד, מותר. פירשו רבנן 'עד', כגון סמרטוט, כדתנן התם אשה משמשת בשני עדים, הן הן תיקוניה והן הן עיוותיה. אמר ליה אביי לרב יוסף ירדו עליהן גשמים ונטשטשו מהו? כלומר אם ירדו גשמים על האבנים המקורזלות האלה ונטבעו בקרקע, מהו? מי חיישינן שמא יהא כסותר או כטוחן, או לא. אמר ליה אם היה רישומן ניכר, מותר.

(ב) חכמים התירו מוקצה מפני כבוד הבריות. זונין מניח שהחכמים התירו רק אבנים המתאימות לשימוש לנקיון בבית הכסא. ואפשר שהוא שואל לא רק על גודל האבנים, אלא אף על מספרן. נְכִי טוֹרְטְנֵי יכניס. טורטני הם מאזניים (תוספתא בבא קמא יא, ח) זונין לא בהכרח מערער על עצם המדיניות ההלכתית להעמיד שיעורים כמותיים, ואפשר שהוא מציע לחכמים לבחון את האפשרות להעמיד שיעור קל למדידה. כמלוא היד. של אותו אדם הנכנס לבית הכסא. מקורזלות. מעוגלות. אבל לא את הפייס. הפייס הוא מוקצה בדיוק כמו האבן, אבל לא התירו להכניסו לבית הכסא, שאין הוא מתאים לקינוח. וכעת יפרש הרי"ף שְהַפִּיס הוא גוש אדמה שקרוב להתפרך. אם יש מקום קבוע לבית הכסא מלא יד. והתירו בבית כסא קבוע שיעור גדול יותר מאשר בית כסא שאינו קבוע, מכיון שאבנים שאדם מביא לבית הכסא קבוע יהיה  להם שימוש גם עבור אנשים אחרים. כהכריע מדוכה קטנה של בשמים. המדוכה היתה גוף אחד ובו שני חלקים: ידית אחיזה, ומעיין כדור שהיה מכה בבשמים, ר' איור. המונח 'הכריע' בהקשרו הנוכחי פירושו 'ראש', וההלכה היא 'כראש מדוכה קטנה של בשמים'. ואפשר שהפירוש הזה למילה 'הכריע' נקשר לעובדה שהאדם מקבל החלטות והכרעות במוח, השוכן בראש. ראשו של בוכאנא. המילה 'ראשו' בהקשרה בביטוי הזה מתפרשת לשני פנים. אפשר שהראש הוא הכדור המכה בבשמים, מכיון שהיא עגולה, בדומה לראש האדם, אך אפשר שהראש הוא ידית האחיזה, מכיון שבעת הדיכה פנה הכדור כלפי מטה, וידית האחיזה כלפי מעלה, כשם שראש האדם פונה כלפי מעלה. מהו אם כך הראש בהקשרנו? זאת יבאר הרי"ף על פי הירושלמי מלא רגל קטנה של בושם. הירושלמי מבאר כי ראש המדוכה הוא החלק בו אוחז האדם.

אם יש עליה עד. אם יש על האבן עד. סתם עד אינו מוקצה, אבל אסור ללכלך כלי שאינו מוקצה שכן הכלי המלוכלך שוב אינו ראוי לשימוש, ואסור להפוך כלי ראוי לשימוש לכלי שאינו ראוי לשימוש, שהדבר דומה לסותר את הכלי. והחידוש הוא שמפני כבוד הבריות התירו להפוך את העד לבלתי ראוי לשימוש. ואם העד הוא מוקצה, החידוש הוא שמפני כבוד הבריות התירו את טלטולו כשם שהתירו את טלטול האבנים. מי חיישינן

בעא מיניה רבה בר רב שילא מרב חסדא מהו להעלותן אחריו לגג? אמר ליה גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה.

אמר רב הונא אסור ליפנות בשדה הנורה בשבת, משום דרבא, דאמר רבא היתה לו גומה וטממה, בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש. אמר ר' שמעון בן לקיש צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בו, ואם תלש מאותן עשבין חייב חטאת. אמר ר' יוחנן אסור לקנח בחרש משום סכנה, ואיתמר משום כשפים. מאי כשפים? כי הא דרב חסדא ורבה בר רב הונא הוו קא אזלי בְּאַרְכָּא, אמרה להו ההיא מטרניתא אותבוך בהדייכו, ולא אותבוה. אמרה מילתא, אסרתנהו. אמרי אינהו מילתא, ושריוה. אמרה להו מאי איבעיד לכו דלא מקנח לכו בחספא, ולא קטיל לכו כנה אמנא, ולא אכיל לכו ירקא מכישא דאסר גינאה.

היו לפניו [לד:]: צרור וחרש, מקנח בחרש ואינו מקנח בצרור, ודוקא בחרש דאוגני כלים. היו לפניו צרור ועלין, רב חסדא ורב המנונא: חד אמר מקנח בצרור ואינו מקנח בעלין, וחד אמר מקנח בעלין ואינו מקנח בצרור. ודוקא עלין יבישין, אבל לחין מְשִׁירִין את הַשָּׁנִים.

שמא יהא כסותר או כטוחן. כסותר, אם נוח לו לאדם שאותם אבנים יהיו בקרקע, שכך תהיה הקרקע יותר שימושית עבורו. וכטוחן, אם מדובר לאחר שהקרקע הִתְיַבְּשָׁה מהגשמים, והוצאת האבנים תפורר גושי עפר. אבל אין הסתירה הזו אסורה מהתורה, כי אין הוא סותר על מנת לבנות. ואין הטחינה הזו אסורה מהתורה, כי אין הוא מתכוין לטחון, ודבר שאינו מתכוין מותר. ואמנם הטחינה היא פסיק רישא, אבל לדעת הרי"ף (להלן מח, א) פסיק רישא אסור רק מדרבנן, ולכן **אם היה רישומן ניכר, מותר.** שאז מן הסתם פעולות הסתירה והטחינה יהיו יותר מצומצמות, שכן האדם לא יצטרך 'לחפש' את המיקום המדויק של האבנים. וביחס למצב בו רישומן ניכר רב יוסף אינו מְתַנֶּה את ההיתר בתנאי מסוים, ולכן נראה שההיתר תקף גם אם קיימת ודאות בכך שהוצאת האבנים תממש את מלאכת סותר, או טוחן, שכן הסתירה והטחינה אסורות רק מדרבנן, כמוסבר לעיל, והתירו החכמים את אשר אסרו מפני כבוד הבריות.

מהו להעלותן אחריו לגג. טירחא יתירה היא, והשאלה אם התירו טירחא זו. ולפי דרכנו למדנו שנהגו להיפנות על הגג, אולי מטעמי צניעות, ואולי כדי לחסוך במקום שעל פני הקרקע, ולהותירו לצרכים אחרים.

אסור ליפנות בשדה הנורה בשבת. שדה ניר הוא שדה שיש בו תלמים, שהם חריצים בקרקע, שהם למעשה גומות. והחשש שהוא שמא יפנה בתוך התלם, ואז ישכח ויכסה את צואתו בגוש עפר. **צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בו.** ואם ייעקרו עשבים הרי זה דבר שאינו מתכוין, ומותר.

משום סכנה. שהאדם יפצע את גופו. **בְּאַרְכָּא.** ספינה. **מטרניתא.** אשה נכבדה. **אותבוך בהדייכו.** הושיבו אותי איתכם. **אמרה מילתא, אסרתנהו.** אמרה אותה אשה מילת כישוף, ועצרה את הספינה. **ושריוה.** הניעו מחדש את הספינה. **ולא קטיל לכו כנה אמנא.** אינכם הורגים כינה על הבגד. **ולא אכיל לכו ירקא מכישא דאסר גינאה.** אינכם אוכלים ירק ישירות מצרור שנקשר על ידי הגנן שגידל את הירק, אלא אתם מתירים תחילה את הצרור,

איתמר הצריך ליפנות ואכל, רב חסדא ורבינא: חד אמר רוח רעה שורה עליו, וחד אמר רוח זוהמא שורה עליו. הצריך ליפנות ואכל דומה לתנור שהוסק על גבי אפרו, וזו היא תחלת ריח הפה. אכל ולא שתה, אכילתו דם, וזו היא תחלת חולי מעיים. אכל ולא הלך ארבע אמות אכילתו מתרקבת, וזו היא תחלת רוח רעה. רחץ ולא סך תחלה דומה לזולף מים על גבי חבית. רחץ בחמין ולא שתה מהם דומה לתנור שהסיקהו מבחוץ ולא הסיקהו מבפנים. רחץ בחמין ולא נשתטף בצונן דומה לברזל שהכניסוהו לאור ולא הכניסוהו למים. הנצרך ליפנות ואינו יכול ליפנות, רב חסדא אמר יעמוד וישב. אמר ליה רבי זירא לרב חסדא תא ליתני ותא לעסוק בחיי דבריא. הנצרך ליפנות ואינו נפנה, רב חסדא אמר יעמוד ויהלך ארבע אמות וישב ויעמוד ויהלך ארבע אמות וישב, רב המנוא אמר משתמש בצרור באותו מקום, רב חנן מנהרדעא אמר יהפוך לצדדין, ורבנן אמרי יסיח דעתו לדבר אחר. אמר ליה רב

ורק לאחר מכן נוטלים ירקות לאכילה, ככל הנראה כדי לוודא שאין תולעים בתוך אגודת הירק. לדעתה של אותה אשה, אדם הנוהג בשלש ההנהגות האלה מחוסן מפני השפעת כשפים, ולכן לדעתה לא הועיל לה הכישוף לעצור את הספינה.

מקנח בחרש ואינו מקנח בצרור. שהחרס אינו בהכרח מוקצה, וכגון שהוא במעמד הלכתי של כלי. ולעומתו, הצרור הוא מוקצה. **ודוקא בחרש דאוגני כלים.** שברוך כלל יש בו חלק חלק ומעוגל. אבל בסתם חרס שאינו חלק יש חשש לפגיעה עצמית, ולכן אם היו לפניו צרור וחרש שאינו אוגני כלים, עדיף לקנח בצרור. **היו לפניו צרור ועלין.** סתם עלים הם מוקצה, כמו עפר. וקשה לדעת מה היתרון והחיסרון בעפר ובעלים. **ודוקא עלין יבישין אבל לחין משירין את השנים.** לפי כל עדי הנוסח בתלמוד נראה בפשטות שההיתר הוא בעלים לחים והאיסור הוא בעלים יבשים, שהם נחשבים לדבר שהאור שולט בו. ואפשר שבזמנו של הרי"ף כבר נהגו לקנח בַּנֶּזֶר. ואפשר שהרי"ף חשב שהמנהג הזה מיוסד על גירסה הפוכה, ומכח אותו מנהג הביא בהלכותיו את הנוסח לפיו ההיתר הוא בעלים יבשים.

רוח רעה. הלך רוח פסימי. **רוח זוהמא.** הלך רוח ירוד מבחינה מוסרית. **תנור שהוסק על גבי אפרו.** העצים החדשים משולים לאוכל החדש, והאפר משול לצואה השייכת לאוכל הישן. **אכל ולא שתה.** נראה שהכוונה שלא שתה קודם אכילתו. **אכילתו דם.** אולי חשבו שהמגע בין האוכל ובין המעיים עלול לפצוע את המעיים, וחשבו שהשתיה שקודם לאכילה מרככת את המגע בין האוכל ובין המעיים ומונעת פגיעה. **אכל ולא הלך ארבע אמות.** גם כאן נראה שהכוונה שלא הלך קודם אכילתו. ההליכה לפני האכילה ממריצה את זרם הדם, ועקב כך מערכת העיכול פועלת באופן יעיל יותר. וכן ברמב"ם הלכות דעות ד, ב, אלא שלא הסתפק בהליכה של ארבע אמות בלבד. ומה שכתב הרי"ף 'ארבע אמות' מקורו בבבלי שבת מא, א, לפי כל עדי הנוסח בתלמוד, והתועלת בהליכה של ארבע אמות בלבד אינה מובנת כלל. **דומה לזולף מים על גבי חבית.** הדמיון הוא חיצוני בלבד. רחיצה ללא סיכה שלפניה מועילה לגוף פחות מרחיצה שיש סיכה לפניה, והחיסרון ביעילות נמשל לזולף מים מחוץ לחבית, שזוהי פעולה חסרת תועלת. **תנור שהסיקהו מבחוץ.** וכמובן ההיסק הזה מועיל מעט מאוד, אם בכלל. **דומה לברזל שהכניסוהו לאור**

אחא בריה דרבא לרב אשי וכל שכן שלא יפנה?! אמר ליה יסיח דעתו מדברים אחרים. אמר ר' ירמיה מדופתי אנא חזיתיה לההוא טיאעא דקם ויתיב וקם ויתיב עד דשפך כקדרה. תנו רבנן הנכנס לסעודת קבע צריך שיבדוק את עצמו. כיצד? מהלך ארבע אמות של עשר פסיעות, או עשרה פעמים של ארבע ארבע פסיעות, ונפנה, ואחר כך יכנס.

מתני' חרש כדי ליתן בין פצים לחבירו דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר כדי לחתות בו את האור, ר' יוסי אומר כדי לקבל בו רביעית. אמר ר' מאיר אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר, 'ולא ימצא במקתו חרש לחתות אש מיקוד' (ישעיהו ל, יד). אמר ר' יוסי משם ראייה? 'ולחשף מים מגבא' (ישעיהו ל, יד).

ולא הכניסוהו למים. הדמיון הוא חיצוני בלבד. רחיצה בחמים ללא רחיצה בקרים לאחריה מועילה לגוף פחות מרחיצה בחמים שיש רחיצה בקרים לאחריה, והחיסרון ביעילות נמשל למטיל ברזל שעשו ממנו כלי על ידי חימום בכבשן אבל לאחר מכן לא הטילוהו למים כדי לחסמו. **יעמוד וישב.** שוב ושוב. **חיי דבריאחא.** חיי הבריות. רבי זירא הזמין את רב חסדא ללמוד הנהגות נכונות מבחינה בריאותית. **ויעמוד ויהלך ארבע אמות וישב.** וכך יעשה שוב ושוב. **יהפוך לצדדין.** ילך לנסות במקום אחר. **וכל שכן שלא יפנה.** אם יסיח דעתו לדברים אחרים. **יסיח דעתו מדברים אחרים.** ויתרכז בצורך שלו להיפנות. **טיאעא.** ישמעאלי. כך משתמע בבירור מבבלי ברכות נו, ב. **מהלך ארבע אמות של עשר עשר פסיעות.** במשפט שלאחר המשפט הנוכחי נאמר 'או עשרה פעמים של ארבע ארבע פסיעות'. לפי המשפט הזה נראה שהנוסח הנכון הוא 'ארבע פעמים של עשר עשר פסיעות'.

בין פצים לחברו. בין קורה לחברתה הצמודה לה. ולפעמים יש מעט מירווח בין הקורות והאדם אינו מעונין במירווח הזה, והוא ממלא את המירווח בחרס. **זכר לדבר.** הכתוב בישעיהו מתאר שבירה של נבל, שהוא כלי קיבול. רבי מאיר מבין שהכתוב מתאר שבירה לחלקים קטנים ביותר, שהרי ניתן לחתות אש רק על ידי חפץ שהוא ארוך מעט, כדי שהאדם לא יקבל כויה באצבעו. ורבי יוסי מבין שהכתוב מתאר שבירה לחלקים שכבר אינם עושים את מלאכתו הראשונה של הנבל.

מתני' אמר ר' עקיבה מנין לעבודה זרה שהיא מטמא במשא כנדה? שנאמר 'תִּזְרָם כְּמוֹ דָּהָהָה אֶת הַמֵּשָׁא לְו' (ישעיהו ל, כב). מה נדה מטמא במשא אף עבודה זרה מטמא במשא. מנין לספינה שהיא טהורה? שנאמר 'דִּרְרָךְ אֲנִיָּה בְּלֵב יָם' (משלי ל, יט) וכול' גמ' אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת. אמר ר' יונתן לעולם אל ימנע אדם עצמו מדברי תורה אפילו בשעת מיתה, שנא 'זאת התורה אדם פי ימות בְּאֵהָל' (במדבר יט, יד), אפילו בשעת מיתה תהא תורה מצויה. אמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן שנאמר 'זאת התורה אדם פי ימות בְּאֵהָל' (במדבר יט, יד).

מתני' מנין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים שזורעין בתוכה חמשה זירעונים ארבעה על ארבעה רוחותיה ואחת [לה]. באמצע? שנאמר 'פִּי כְּאֶרֶץ תּוֹצֵיא צְמֻחָהּ וּכְגִנָּה זְרוּעֶיהָ תִצְמִיחַ' (ישעיהו סא, יא). 'זרעה' לא נאמר אלא 'זְרוּעֶיהָ'. מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טהורה? שנאמר 'הָיוּ נִכְנָיִם לְשִׁלְשֵׁת יָמִים אֶל תִּגְשׁוּ אֶל אִשָּׁה' (שמות יט, טו). מנין שמרחיצין את הקטן ביום השלישי שחל להיות בשבת? שנאמר 'וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיּוֹתָם פְּאֵבִים' (בראשית לד, כה). מנין שקושרין לשון של זהורית בראש השעיר המשתלח? שנאמר 'אִם יְהִי חֲטָאִיכֶם כְּשִׁנַּיִם כְּשִׁלְגָה לְבִינֹי' (ישעיהו א, יח) וג'. מנין לסיכה שהיא כשתיה ביום הכיפורים? אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר 'וַתָּבֵא כְּמִים בְּקִרְבּוֹ וַכְּשֶׁמֶן בְּעֶצְמוֹתָיו' (תהלים קט, יח).

גמ' אמר רב יהודה אמר רב לעולם ניזדהר אינש ממקק סיפרי, תכך דשיראי, ואילי דעינבי, ופח דתאני, וחח דרימוני, כולהו סכנתא. ההוא תלמידא דהוה יתיב קמיה

שהיא מטמא במשא. לא רק במגע אלא אף במשא. **שנאמר תִּזְרָם כְּמוֹ דָּהָהָה.** הפועל 'תִּזְרָם' רומז לחפצי עבודה זרה הנזכרים בתחילת הכתוב הזה: 'וַיִּטְמַאתֶם אֶת צְפוּי פְּסִילֵי כֶסֶף וְאֶת אֶפְדֵי מִסְכַּת זָהָב'. הכתוב מזהה את חפצי עבודה זרה עם אשה נדה. כידוע, המושב עליו יושבת הנדה, ה'נושא' כביכול את הנדה, נטמא ממנה. אשר על כן, האדם הנושא את חפצי עבודה זרה נטמא מהם. וכמובן הטומאה הזו היא מדברי סופרים, ודרשת הכתוב היא אסמכתא בעלמא. **דרך אניה בלב ים.** במשנת כלים יז, יג, אנו שונים 'כל שְׂבִימִים טהור'. ואמנם, המשנה בכלים התכוונה לדגים בלבד, אך הדרשה במשנתנו מְדַקָּה את האניה לדגים, לפי ששניהם בלב ים.

זרעה לא נאמר אלא זירועיה. שמא כך היא הדרשה: זרעה, אחד. זרועיה (תוספת יו"ד), עוד שניים. זרועיה (תוספת וא"ו) עוד שניים. **מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי.** ביום השלישי לאחר שימושה. שאם ניתנה תורה בבוקר ו' סיון, פרשו ישראל מנשותיהם החל מהשקיעה המסיימת את ג' סיון. ד' סיון, לילו ויומו, הוא היום הראשון לאחר שימושה, ה' סיון הוא היום השני, והחל מהשקיעה המסיימת את ה' סיון מתחיל היום השלישי. נמצא אפוא שהעם היו טהורים כבר מליל ו' סיון, אלא שבפועל התורה ניתנה בבוקר. **שמרחיצין את הקטן ביום השלישי.** שחל בשבת. והכוונה שמחממים מים ומרחיצים את הקטן אף ביום השלישי, וקל וחומר ביומיים הראשונים. **זהורית** – לפי ההקשר כאן ברור

דר' יוחנן דהוה קאכיל תיני. אמר ליה ר', קוצים יש בתאינה. אמר, קטליה פח לדין. **מתני'** המוציא עצים, כדי לבשל ביצה קלה. תבלין, כדי לתבל בהן ביצה קלה. ומצטרפין זה עם זה. קליפי אגוזין וקליפי רמונין, אסטיס ופואה, כדי לצבוע בהן בגד קטן כסבכה. מי רגלים, נתר, בורית, קימוליא ואשלג, כדי לכבס בהן בגד קטן כסבכה, ר' יהודה אומר כדי להעביר על הכתם. פלפלת, כל שהיא. מיני עטרן, כל שהוא. ומיני בשמים ומיני מתכות, כל שהוא. מעפר המזבח ומאבני המזבח, ממקק ספרים ממקק מטפחותיהן, כל שהוא, שמצניעין אותן לגנוז. ר' יהודה אומר אף המוציא ממשמשי עבודה זרה כל שהוא, שנאמר 'וְלֹא יִדְבַק בְּיָדְךָ מְאִימָה מִן הַתְּרִים' (דברים יג, יח). המוציא קופת הרוכלין, אף על פי שיש בה מינין הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת. וזרעוני גנה, פחות מכגורגרת. ור' יהודה בן בתירה אומר חמשה. זרע קישואים שנים, זרע דלועים שנים, זרע פול מצרי שנים. חגב חי, כל שהוא. מת, כגורגרת. צפורת כרמים בין חיה בין מיתה, כל שהיא, שמצניעין אותה

שהזהורית היא שְׁנִי, שבלשון מקרא הוא או צבע אדום, או בגד אדום. ולשון של זהורית היא אריג או חוט צבוע באדום.

מקק סיפרי. תולעת ספרים. **תכך דשיראי**. תולעת משי. **אילי דעינבי**. תולעת ענבים. **פח דתאני**. תולעת תאנים. **חח דרימוני**. תולעת רימונים. **דהוה יתיב...** דהוה קאכיל. שהרי רגיל לשבת לפני רבי יוחנן. ופעם אחת היה אוכל. **קוצים בתאינה**. התולעת ששמה פח נדמתה לתלמיד קרוץ.

אסטיס ופואה. צמחים המשמשים בעיקר להפקת חומרי צביעה (שביעית ז, א-ב). **כדי לצבוע בהן**. בקליפות האגוזים והרימונים, באסטיס ובפואה. **בגד קטן כסבכה**. בגד בגודל של שבכה. והשבכה היא רשת שהנשים שמות על שערן. **נתר, בורית**. חומרי כביסה (ירמיהו ב, כב). **קימוליא ואשלג**. חומרי כביסה, והם נזכרים בספרות התנאים רק שלש פעמים. פעמיים במשנה, יחד עם הנתר והבורית, ופעם אחת בתוספתא (נדה ה, י), וְשֵׁם הַקִּימוליא מוזהה עם הבורית. **פלפלת**. מונח יחידאי בספרות התנאים. ונראה שהוא ירק ממשפחת הסולניים. **עטרן**. נתפרש לעיל יא, ב. **עפר המזבח**. לכאורה נראה היה שעפר המזבח הוא מילוי החלל הפנימי של המזבח. אך בכבלי זבחים נד, א, מובא בשם לוי שחלל המזבח נתמלא באבנים, זפת, סיד וקוניא (ופירש רש"י שם שהקוניא היא עופרת מותכת), ולא נזכר שם עפר כלל. לכן נראה לפרש שעפר המזבח הוא אפר המזבח. ומצאנו בלשון מקרא את המילה עפר בהוראת אפר, כך למשל במל"ב כג, ו: 'וַיֵּצֵא אֶת הָאֲשֵׁרָה מִבֵּית יְיָ... וַיִּשְׂרֹף אֹתָהּ בַּנַּחַל קְדְרוֹן וַיִּדְקַלְעֶפֶר וַיִּשְׂלַף אֶת עֶפְרָה...'. **שמצניעין אותן לגנוז**. ביחס לעפר, שהוא האפר, ר' ויקרא ו, ד. **קופת הרוכלין**. ביטוי יחידאי בספרות התנאים. ונראה שזוהי קופה של רוכל המוכר מכולתו, ויש בה מוצרים שונים. **וזרעוני גנה מכגורגרת**. במשנת שבת סוף פרק ז אנו שונים: 'המוציא אוכלים כגורגרת חייב'. אך סתם זרעוני גינה אינם נאכלים (רמב"ם כלאים א, ח), ולכן שיעורם אינו כגורגרת. ואכן, במשנתנו אנו שונים ששיעורם בפחות מכגורגרת. ובשאלה כמה פחות מכגורגרת נחלקו ת"ק וריב"ב, ופירושונו למחלוקתם יתבסס על ההנחה שכך יש לקרוא את הנאמר במשנה: וזרעוני גנה, פחות מכגורגרת: זרע קישואים שנים, זרע דלועים שנים, זרע פול מצרי שנים. ר' יהודה

לרפואה. ר' יהודה אומר אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן לשחק בו.

בן בתירה אומר, חמשה (ור' בהשלמות של ח' אלבק). לפי הקריאה הזו, ת"ק לא נתן שיעור מדויק לכל זרעוני גינה אלא רק לזרעי הקישואים, הדלועים ופול מצרי, וביחס לשאר הזרעונים אין אנו יודעים מהו לדעת ת"ק השיעור המינימלי שלהם. לעומתו, נתן ריב"ב שיעור אחד ומדויק לכל זרעוני הגינה. ונראה לפרש את דעת ת"ק כך: המיוחד בקישואים, הדלעת והפול המצרי, הוא בכך שהם מתפשטים לרוחב. בשל תכונתם זו נהגו לזרוע מהם אפילו שני זרעים בלבד. אשר על כן, ביחס לירקות המתפשטים לרוחב פחות מהקישואים, מהדלועים ומהפול המצרי, בני אדם זורעים מהם בדרך כלל יותר משני זרעים בלבד. והמוציא מהם שני זרעים בלבד אינו עובר על איסור תורה. נמצא אפוא שלדעת ת"ק השיעור המינימלי של שאר זרעוני הגינה הוא יותר משניים אך פחות מגורגרת, ואין אנו יודעים מהו השיעור המדויק. וכעין זה במאירי, שכתב כך: זרעוני גנה... שיעורם בפחות מכגורגרת כל אחת כפי מה שראוי לזרוע ממנה. ומתוך כך אמר זרע קשואין שנים...'. **חגב חי כל שהוא. מת, כגורגרת.** ומאליו ברור שהכוונה לחגב טהור, שהרי שיעור כגורגרת תקף ביחס למאכלים (משנת סוף פרק ז). **צפורת כרמים.** הביטוי מופיע בספרות התנאים פעמיים. במשנתנו, ובתורת כהנים שמיני פרשה ג, תחילת פרק ה אות ט. ומהנאמר שם נראה שהכוונה לסוג של חגב. **חגב חי טמא.** ואף מדברי רבי יהודה נלמד שהמשפט שנאמר קודם במשנה 'חגב חי כל שהוא', אמור להתפרש 'חגב חי טהור כל שהוא'.

פרק המצניע

מתני' המצניע לזרע ולדוגמה ולרפואה והוציאו בשבת, חייב עליו כל שהוא, וכל אדם אין חייב עליו אלא כשיעורו. חזר והכניסו, אינו חייב עליו אלא כשיעורו. [לה:]: המוציא אוכלין ונתנן על האסקופה, בין שחזר והוציאן בין שהוציאן אחר, פטור, שלא עשה מלאכתו בבת אחת. קופה שהיא מליאה פירות ונתנה על האסקופה החיצונה, אף על פי שרוב הפירות מבחוץ, פטור, עד שיוציא את כל

לזרע. הכוונה 'המצניע זרע לזרע'. היינו, מצניע זרע על מנת לזרוע אותו. **ולדוגמה.** כפשוטו, על מנת להציגו לפני אדם אחר כדוגמא לדבר מה, וכגון להציגו בשיעור בוטניקה לפני תלמידים. **והוציאו בשבת.** כדי להשתמש בחפץ לשימוש שייעד לו. היינו, הוציא את הזרע ממקום ההצנעה למקום בו התכוין לזרוע אותו, או למקום בו התכוין להשתמש בזרע לדוגמא או לרפואה. **חייב עליו כל שהוא.** שהרי גילה דעתו בהצנעה שהכמות הזו שהצניע חשובה לו. והמשפט הזה עדיין אינו מחדש מאומה ביחס למשנת פרק ז 'אין חייב אלא המצניעו'. **חזר והכניסו.** המשנה מלמדת שסתם הַחֲזָרָה מהמקום המיועד לשימוש בחפץ מתפרשת כביטול ההצנעה, וזאת אף אם לא נעשה בחפץ השימוש המיועד, שהרי על כרחך המצניע לזרע, והחזיר את הזרע, לא עשה שימוש בזרע. וסביר

הקופה. המוציא בין בימינו בין בשמאלו בתוך חיקו או על כתיפו, חייב, שכן משא בני קהת. לאחר ידו ברגלו בפיו ובמרפקו ובאזנו בשערו באפונדתו ופיה למטה, בין אפונדתו לחלוקו ובחפת חלוקו במנעלו ובסנדלו, פטור, שלא הוציא כדרך המוציאין.

גמ' אמר ר' אלעזר המוציא משוי למעלה מעשרה טפחים חייב, שכן משא בני קהת. אמר רב משום ר' חיייה המוציא משוי על ראשו, פטור. ואם תאמר אנשי הוצל עשו כן? בטלה דעתן אצל כל אדם.

מתני' המתכוין להוציא לפניו ובא לו לאחריו, פטור. לאחריו ובא לו לפניו, חייב. באמת, האשה החוגרת בסינר בין מלפניה בין מאחוריה חייבת, שכן ראוי להיות

להניח שאם שב והצניעו לאחר שהחזירו אזי שוב הוא נחשב כמי שמצניע, וחייב בכל שהוא. **האסקופה**. מפתן הבית, המקום שהוא מחוץ לדלת, מתחת למשקוף ובין שני עוביי קירות הבית. והאסקופה היא מקום פטור, ולכן אין איסור תורה לא בהוצאת חפץ מהבית לאסקופה, ולא בהוצאת חפץ ממנה האסקופה לרשות הרבים. **ונתנה על האסקופה החיצונה אף על פי שרוב הפירות מבחוץ**. על כרחך מדובר במצב בו חלק מהקופה מצוי במקום מסוים, שנחשב לרשות הרבים, וחלק ממנה מצוי במקום אחר, שאינו נחשב לרשות הרבים, כך שהמשפט 'ונתנה על האסקופה החיצונה' אינו ממצה את תיאור המקום של הקופה. כעת: אם האסקופה החיצונה נחשבת לרשות הרבים, אזי מדובר במשנה שחלק מהקופה באסקופה החיצונה אינה נחשבת לרשות הרבים, אזי מדובר במשנה שחלק מהקופה באסקופה החיצונה וחלק ממנה ברשות הרבים. האסקופה החיצונה אינה נזכרת בשום מקור נוסף בספרות התנאים, ולכן לא נוכל לדעת, מתוך המשנה עצמה, מהו מעמדה ההלכתי לענין רשויות שבת. **אף על פי שרוב פירות בחוץ**. במקום המוגדר כרשות הרבים. **אפונדה**. מילה יוונית, ומשמעה חגורה עם נרתיק לכסף. **ופיה למטה**. פי הנרתיק למטה, ולכן תכולת הנרתיק אינה נשמרת היטב. **חפת חלוק**. קיפול כלפי מעלה בחלק התחתון של הבגד. **למעלה מעשרה טפחים**. ההלכה שאין רשות הרבים למעלה מעשרה טפחים תקפה לענין הזורק, ולא לענין המעביר. **המוציא משוי על ראשו פטור**. כמי שהוציא לאחר ידו. **שלא הוציא כדרך המוציאין**. וזה יסוד הפטור המכונה בלשון חכמים בכינוי 'עשיית מלאכה בשינוי'. הפטור הזה נשנה בשני מקומות במשנה. כאן, ביחס למלאכת הוצאה, ולהלן בפרק יב, ה, ביחס למלאכת כותב. שתי המלאכות האלה, של הוצאה ושל כתיבה, מסמנות שני קצוות של קשת המלאכות. ההוצאה מסמנת את הקצה הנמוך, שאף הבהמה נכללת במלאכת ההוצאה, והכתיבה מסמנת את הקצה הגבוה, שהכתיבה, כמו הדיבור, עשויה להביא לידי ביטוי את צלם אלהים שבאדם. והאמוראים הבינו שאם השינוי הותר מהתורה בשתי המלאכות האלה, אזי יש בכך כדי ללמד שהוא מותר מהתורה אף בכל שאר המלאכות (ר' למשל להלן נח, ב, 'אמר רב יהודה הני פלפלי...').

המוציא משוי למעלה מעשרה טפחים חייב, שכן משא בני קהת. והוצרך רבי אלעזר לנימוק 'שכן משא בני קהת', מכיון שבאופן עקרוני אין רשות הרבים למעלה מעשרה. ר' לעיל ב, ב, ד"ה 'ומקולי רשות הרבים'.

חוזר. ר' יהודה אומר אף במקבלי פתקין. המוציא ככר לרשות הרבים, חייב. הוציאוהו שנים, פטורין. לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים, חייבין, ור' שמעון פוטר. המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי, פטור אף על הכלי, שהכלי טפלה לו. את החי במטה פטור אף על המטה, מפני שהמטה טפילה לו. את המת במטה חייב. וכן כזית מן המת וכזית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ, חייב. ור' שמעון פוטר.

גמ' ההוא שכבא דהוה בדרקרת, שרא להו רב נחמן בר יצחק לאפוקיה לכרמלית. אמר ליה ר' יוחנן אחוה דמר בריה דרבנא לרב נחמן בר יצחק כמאן, כר' שמעון? אימור דפטר ר' שמעון מחיוב חטאת, איסורא דרבנן מיהא איכא. אמר ליה האלהים עילת ביה את ודרית ליה, ואפילו לר' יהודה. מי קאמינא לרשות הרבים? לכרמלית קאמינא. גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה. [לו].

המתכוין להוציא לפניו ובא לו לאחריו. חפץ שהאדם נוטל לפני גופו זוכה לשמירה טובה יותר מחפץ שהאדם נוטל אחרי גופו. ואם אדם התכוין לעשות מלאכה באיכות עשיה מסוימת, ובפועל הוא עשה אותה מלאכה באיכות עשיה נמוכה יותר, פטור. **סינר.** מילה יחידאית בספרות התנאים. ממשנתנו משתמע שמדובר בכגד המקיף את האדם מלפנים ומאחור. ניתן לשים בכגד הזה חפץ, אבל החפץ עשוי לנוע מסביב לאותו כגד. כך למשל, אם הסינר הוא חגורה (וכך בפירוש המשנה לרמב"ם), ואם יש טבעות המקיפות את רוחב החגורה, ואם החגורה אינה מהודקת היטב לגוף, אזי אפשר שכל אחת מאותן טבעות תנוע ממקום למקום על פני אורך החגורה, כך שאותה טבעת עשויה להיות לפני הגוף או אחרי הגוף. וכמובן, אם חפץ מסוים נקשר לאותה טבעת, אזי אותו חפץ עשוי להיות לפני הגוף או אחרי הגוף. **שכן ראוי להיות חוזר.** והאשה לא התכוונה שהחפץ יהיה דווקא מלפניה, שהרי ידעה שהחפץ עשוי לנוע על פני הסינר ולהיות גם מאחריה. **במקבלי פתקין.** אנשים המעבירים דברי דואר, וכנראה היו להם חגורות כפי התיאור לעיל ביחס לסינר. **הוציאוהו שנים, פטורין.** ניתן להציע לפטור הזה שני טעמים חלופיים. (א) אין דרך הוצאה בכך. (ב) אין האדם מתחייב במלאכות שבת אלא אם עשה את המלאכה לבדו. וההבדל בין שתי הטעמים בא לידי ביטוי כאשר לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים. שלדעת ת"ק חייב, כי דרך הוצאתו בכך, ולדעת רבי שמעון פטור, כי בפועל לא עשה את המלאכה לבדו. **את החי במטה.** המוציא את החי פטור, שכן החי עשוי לשאת את עצמו, ואין הוא נחשב למשא. **את המת במטה, חייב.** על הוצאת המת, וממילא אף על הוצאת המיטה. **ורבי שמעון פוטר.** שהאדם המוציא את המת אינו צריך אותו במקום אליו הוציאו, ולכן זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה. והרמב"ם כתב בפירוש המשנה שחלוק היה ר"ש אף במוציא כזית מהנבלה וכעדשה מהשרץ, שכן המשנה מדברת על המוציאם כדי לסלק את הטומאה מהבית, ואין הוא צריך אותם במקום אליו הוציאם. והרי"ף נמנע מלפסוק הלכה בנושא מלאכה הנעשית לתכלית שהיא מחוץ לחפץ, ר' דברינו לעיל כ, א, סד"ה 'וכן הלכתא'. **ההוא שכבא דהוה בדרקרת.** אותו המת שהיה בן ישוב בדרקרת. **שרא להו.** התיר להם. **עילת ביה את ודרית ליה.** היכנס בו אתה ושא אותו (=את המת). רב נחמן בר יצחק מבאר שההיתר

מתני' הנוטל צפרניו זו בזו, או בשיניו, וכן שערו, וכן שפמו, וכן זקנו, וכן הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת, ר' אליעזר מחייב חטאת, וחכמים אוסרין משום שבות. **גמ'** אמר ר' אלעזר מחלוקת ביד, אבל בכלי דברי הכל חייב. ואמר ר' אלעזר מחלוקת לעצמו, אבל לחבירו דברי הכל פטור. וכן שערו וכן שפמו וכן זקנו וכן הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת ר' אלעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות. **מתני'** התולש מעציץ נקוב חייב, ושאינו נקוב פטור. ר' שמעון פוטר בזה ובזה. **גמ'** תאנא הנוטל מלא פי הזוג בשבת, חייב. וכמה הוא מלא פי הזוג? אמר רב יהודה

מוסכם על הכל.

הנוטל צפרניו. אמור להיות חייב משום מלאכת גוזו. זו בזו. ולא על ידי כלי. ואין דרך לגזוז ביד, אלא בכלי. וכן **שערו.** שנוטלו בידו, ולא בכלי. **הגודלת** – הפועל 'גדל' נקשר לשם 'גדיל', והשם נזכר בתורה (דברים כב, יב) בהוראת חוט טווי. מכאן נראה שהגודלת היא הקולעת שערה. **הכוחלת.** הצובעת עיניה (ר' יחזקאל כג, מ). **הפוקסת.** נציע שני פירושים. (א) הצובעת פניה. לפי הפירוש הזה, הפועל 'פוקסת' בא מהמילה היוונית phycos, שפירושה צבע ארגמן. (ב) התולשת שער מהגוף (בעיקר מהפנים) במקום בו אין לאשה שיער. לפי הפירוש הזה, הפועל 'פוקסת' בא מהמילה היוונית pekos, שפירושה שיער דק שעל גבי צמחים. בספרות התנאים מצאנו שם מהשורש 'פקס' בהוראת צבע אדום (בספרא על הכתוב 'וְצִוָּה הַפֶּהן וְלָקַח לְמַטְהָר... וְשָׁנֵי תוֹלְעַת...', ויקרא יד, ד), ומצאנו פועל מהשורש 'פקס' בהוראת נטילת שיער דק מצמחים (משנת מעשרות א, ה). ואם נניח את נוסח הרי"ף במשנה, ולפיה הפוקסת נזכרת לאחר הכוחלת (וכך גם בכתב יד קויפמן), אזי יש בכך משום תימוכין להבנה שהפוקסת היא הצובעת, שאם היתה הכוונה לתולשת שיער היה מצופה לשנות את הפוקסת לפני הגודלת (מיד לאחר הגוזו שערו) או אולי לאחר הגודלת (שהרי אף הגודלת עושה דבר מה עם השיער). **רבי אליעזר מחייב חטאת.** הנוטל דבר הצומח בגוף האדם נחשב לגוזו, הגודלת נחשבת לטוֹוָה, הכוחלת נחשבת לצובעת, והפוקסת נחשבת אף היא לצובעת (כמסקנת פירושו לעיל). במלאכת גוזו יש שני מושאי פעולה ושתי תכליות. מושא פעולה אחד הוא גוף החי, והתכלית היא 'תספורת', ומושא פעולה שני הוא הצמר, והתכלית היא השימוש בו לטויה. ולענין מלאכת גוזו במשנתנו, מושא הפעולה הוא רק הגוף, והתכלית היא 'תספורת'. וביחס לגוזו שיער אדם לצורך עשיית פאה נכרית, מושא הפעולה הוא השיער, והתכלית היא השימוש בו לפאה נכרית. ואף בתלישת ענף מעץ אפשר שיהיו שתי תכליות: השימוש בענף, וצימוח העץ (שזוהי פעולה הזמירה). **שבות.** כינוי לפעולה האסורה מדברי חכמים, ולא מדין תורה. ולהלן ברי"ף יבואר שקביעת החכמים לפיה גזיזת הצפרניים והשיער אינה אסורה מדין תורה מתיחסת רק לגזיזה בשינוי, והחכמים מסכימים שמדין תורה אסור לגזוז שיער או צפרניים שלא בשינוי. ביחס לגודלת אולי סבורים החכמים שאין טויה בשיער אדם, או שאין טויה במחובר, וביחס לכוחלת אולי סבורים החכמים שאין צביעה בגוף האדם החי. **מחלוקת ביד.** המחלוקת ביחס לנוטל ציפרניים ושיער היא רק ביחס לעושה זאת ביד, שלדעת החכמים אין דרך גזיזה בכך, והרי זו עשיית מלאכה בשינוי, ואילו רבי אליעזר סבור שמצוי הדבר שאדם יתולש לעצמו שיער ביד. **מחלוקת לעצמו.** רק ביחס לנוטל

שתיים. תניא נמי הכי הנוטל מלא פי הזוג, חייב. וכמה מלא פי הזוג? שתיים. ר' אליעזר אומר אחת. ומודים חכמים לר' אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב, ודבר זה אפילו בחול אסור משום שנ' 'לא יִלְבַּשׁ גֵּבֶר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה' (דברים כב, ה). תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר ציפורן שפרש רובה וציצין שפרש רובן, ביד מותר, בכלי פטור אבל אסור. לא פירש רובן, ביד פטור אבל אסור, בכלי חייב חטאת. אמר רב יהודה הלכה כר' שמעון בן אלעזר. אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן והוא שפירשו כלפי למעלה ומצערות אותו.

אמימר שרא זלאחא במחוזא. פירוש, התיר ריבון הבית במחוזא, שהיו הקרקעות שלהן עשויות בשיש. טעמא מאי אמור רבנן, דילמא אתי לאשוויי גומות, הכא ליכא גומות. רבה תוספאה אשכחיה לרבינא דקא מצטער מהבלא, ואמרי לה מר קשישא בריה דרבא אשכחיה לרב אשי דקא מצטער מהבלא. אמר ליה לא סבר לה מר להא דתניא הרוצה לרבוץ את ביתו בשבת מביא עריבה מליאה מים ורוחץ ידיו בזוית זו ורגליו בזוית זו ונמצא הבית מתרבוץ מאיליו? אמר ליה לאו אדעתאי. תאנא אשה חכמה מרבצת ביתה בשבת. והאידינא דסבירא לן כר' שמעון, אפילו לכתחלה מרבצין.

צפרניו שלו ושערו שלו ביד נחלקו רבי אליעזר והחכמים אם נחשב הדבר לשינוי. אבל לחבירו, דברי הכל פטור. ביחס לנוטל צפרניו ושערו של חברו ביד מודה רבי אליעזר שפטור, שאין זה רגיל שהאדם נוגע עד כדי כך בגופו של חברו, ואין דרך גזיזה בכך. וכן שערו... משום שבות. ציטוט מהמשנה, ומיקומו תמוה.

זוג. מספריים. הנוטל מלא פי הזוג בשבת חייב. אם נטל שלא בשינוי. ולעיל הוסבר מהו שינוי לדעת רבי אליעזר, ולדעת החכמים. וכמה מלא פי הזוג אמר רב יהודה שתיים. שתי שערות. אבל שערה אחת אינה חשובה לאדם. ומודים חכמים לר' אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב. שאפילו שערה אחת חשובה לאדם. וציצין שפרש רובן. הציצין הם העור שליד הציפורן. ומכיון שפרשו רובן שוב אין בגזיזתם איסור תורה. ציפורן שפרש רובה וציצין שפרש רובן, ביד מותר, בכלי פטור אבל אסור. כך בוודאי לדעת החכמים. וגם רבי אליעזר עשוי להסכים לכך, שהרי פרש רוב הציפורן. לא פירש רובן. והרי זה כאילו לא פירוש בכלל. ביד פטור אבל אסור, בכלי חייב חטאת. בדיוק כפי עיקר המחלוקת בין רבי אליעזר והחכמים. ואם לחברו, גם רבי אליעזר יסכים לכך.

התיר ריבון הבית. לכתחילה. והריבון הוא הזלפת מים על הרצפה. וההיתר תקף רק ביחס לרצפת אבנים, אבל ברצפת עפר אסור, מכיון שהמים הזורמים עלולים להעביר עפר ממקום גבוה בבית למקום נמוך, ויישור פני קרקע הבית אסור מצד מלאכת בונה. ואמנם האדם אינו מתכוין להשוות את הגומות בבית, אבל אמימר אמר את נימוקו לפי ההנחה שדבר שאינו מתכוין אסור. דקא מצטער מהבלא. הצטער מהחום, או מהאבק. ולפי ההקשר ברור שקרקע הבית לא היתה מרוצפת אבנים. ונמצא הבית מתרבוץ מאיליו. הבריתא הזו מסכימה שדבר שאינו מתכוין אסור, אבל היא מלמדת שהתירו את האיסור מפני הצער. לאו אדעתאי. רש"י פירש 'לא ידעתי את הבריתא הזו'. ומפירוש ר"ח לביצה כב, א, אפשר להסיק שהכוונה היא 'אין זה על דעתי'. אפילו לכתחלה מרבצין. מותר לזלף

מים על הקרקע בתנאי שהכוונה היא אך ורק לצנן את הבית מהחום. ואמנם אפשר הדבר שהמים ישוו גומות, אבל דבר שאינו מתכוין מותר.

פרק הזורק

מתני' הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד, חייב. מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, ר' עקיבה מחייב וחכמים פוטרין. כיצד? שתי כצוצריות זו כנגד זו ברשות הרבים, המושיט והזורק מזו לזו פטור. היו שתיהן בדיאטי, אחת המושיט חייב והזורק פטור, שכן היתה עבודת הלויים, שתי עגלות זו אחר זו [לוי:] ברשות הרבים, מושיטין את הקרשים מזו לזו אבל לא זורקין.

חולית הבור והסלע שהן גבוהין עשרה ורחבן ארבעה, הנוטל מהן והנותן על גבן, חייב. פחות מיכן, פטור.

הזורק ארבע אמות בכותל, למטה מעשרה טפחים, כזורק בארץ. למעלה מעשרה טפחים, כזורק באויר.

והזורק בארץ ארבע אמות חייב. זרק לתוך ארבע אמות ונתגלגל חוץ לארבע אמות, פטור. חוץ לארבע אמות ונתגלגל לתוך ארבע אמות, חייב.

והזורק בים ארבע אמות פטור. אם היה רקק מים ורשות הרבים מהלכת בו, הזורק בתוכו ארבע אמות, חייב. וכמה הוא רקק מים? פחות מעשרה טפחים. רקק מים ורשות הרבים מהלכת בו, הזורק בתוכו ארבע אמות חייב.

ר' עקיבה מחייב וחכמים פוטרין. ולא הגבילה המשנה את המחלוקת דווקא לזורק בתוך עשרה טפחים מהקרקע. כיצד? כיצד היא שיטת החכמים. **כצוצריות**. גזוזטאות, מרפסות. **זו כנגד זו ברשות הרבים**. שתי המרפסות הן משני צדי רשות הרבים. **המושיט והזורק מזו לזו פטור**. כשיטת החכמים. ושוב, לא נזכרה אבחנה בין העברה בתוך או מעל עשרה טפחים מהקרקע. **היו שתיהן בדיאטי אחת**. שתי המרפסות היו באותו צד של רשות הרבים. **שתי עגלות זו אחר זו**. והמציאות הזו דומה למעביר חפץ ממרפסת למרפסת באותו צד של רשות הרבים, שהרי הלויים הושיטו קרשים מעגלה לעגלה לאורך רשות הרבים.

חולית הבור והסלע שהן גבוהין עשרה ורחבן ארבעה. וזוהי הגדרת רשות היחיד, כמבואר בכריתא לעיל, ב, א.

הזורק ארבע אמות בכותל. והחפץ נח בכותל. **כזורק בארץ**. הזורק בארץ הוא זה המגלגל בארץ.

והזורק בארץ ארבע אמות חייב. לפי פשוטה של המשנה אפשר שהמשפט הזה הוא מעין 'הקדמה' למשפטים הבאים. **זרק לתוך ארבע אמות**. והתכוין שהחפץ ינוח בתוך ארבע אמות, וברמה העובדתית היה זה סביר לצפות שהחפץ ינוח בתוך ארבע אמות. **ונתגלגל חוץ לארבע אמות**. שלא על פי כוונתו. **חוץ לארבע אמות ונתגלגל לתוך ארבע אמות**. מבחינה פיסיקלית הכרח להניח שהחפץ נח למשך זמן קצר ביותר, שהרי החפץ שינה כיוון תנועה.

הזורק מן הים ליבשה ומן היבשה לים, ומן הים לספינה ומן הספינה לים ומן הספינה לחברתה, פטור. ספינות קשורות זו בזו, מטלטלין מזו לזו. אם אינן קשורות, אף על פי שהן מוקפות, אין מטלטלין מזו לזו.

גמ' איתמר ספינה, רב הונא אמר מוציא הימנה זיו כל שהוא וממלא, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי עושה מקום ארבעה וממלא. והילכתא כותייהו, דהוה ליה רב הונא חד לגבי תרין, ואין דבריו של אחד במקום שנים. והילכתא כחו בכרמלית לא גזרו.

'ספינות קשורות זו בזו מטלטלין מזו לזו', והני מילי על ידי עירוב, וכדרב ספרא, וכדתניא ספינות קשורות זו בזו מערבין ומטלטלין מזו לזו. נפסקו, נאסרו. חזרו ונקשרו, בין שוגגין בין מזידין בין אנוסין בין מוטעין חזרו להתירן הראשון. וכן

והזורק בים ארבע אמות פטור. שהים אינו רשות הרבים אלא כרמלית, כמפורש בבריתא לעיל ב, א. וכמה הוא רקק מים? פחות מעשרה טפחים. ואז הוא בטל לרשות הרבים. אבל אם יש בו עומק של עשרה טפחים הרי הוא כרמלית.

ספינות קשורות זו בזו, מטלטלין מזו לזו. כל ספינה היא רשות היחיד. ואם הן קשורות, אזי יש ביניהן רצף של רשות היחיד. אם אינן קשורות אנו חוששים שמא יהיה ביניהן מרחק כל שהוא, שאז שוב אין ביניהן רצף של רשות היחיד, ואי אפשר להעביר מאחת לחברתה, שכן הים באמצע, והוא כרמלית. **אף על פי שהן מוקפות.** סמוכות, שבלשון חכמים עשויה המילה 'מוקף' לבוא בהוראת 'סמוך', ר' משנת חלה א, ט. והמשנה מלמדת שאפילו אם בפועל הן סמוכות זו לזו, ויש ביניהן רצף של רשות היחיד, אסרו חכמים להעביר מזו לזו, שמא יהיה מרחק ביניהן.

ספינה. והיא רשות היחיד. והשמועה עוסקת בספינה המצויה במים שעומקם לפחות עשרה, והסיפון שלה גבוה מפני הים לפחות עשרה. והשאלה העומדת לדיון היא, כיצד מותר להעביר מים מהים שהוא כרמלית אל הספינה שהיא רשות היחיד. **מוציא הימנה זיו כל שהוא.** ההלכה הזו תקפה רק בהנחה שבסיס הכרמלית הוא קרקעית הים, ולכן פני הים הם מקום פטור. ומעיקר הדין מותר היה לשאוב מים ישירות מהים לספינה, כדין העברה ממקום פטור לרשות היחיד, והזיו נצרך רק כמעין היכר. **וממלא.** מים מהים לזיו, ומשם לספינה. **עושה מקום ארבעה.** משטח ריבועי שצלעו ארבעה טפחים, והוא גבוה לפחות עשרה מפני הים, ויש בו חור דרכו שואבים את המים. לדעה הזו פני הים הם הנחשבים לבסיס הכרמלית, ורואים אנו כאילו יש מחיצות היורדות מקצות המשטח לים כך שהמשטח הופך להיות רשות היחיד, ובאותה רשות היחיד יש גם את המים הנשאבים, שהם בסיס רשות היחיד, וגם המשטח, אליו נשאבים המים. המשטח הזה צמוד לספינה שהיא רשות היחיד, וכך ניתן להעביר מים לספינה דרך אותו משטח. הפתרון הזה לא תקף עבור משטח שגבוה מהמים פחות מעשרה, מכיון שאז אין למשטח מחיצות עשרה ולכן אין הוא יכול להיות רשות היחיד, ועל כרחך הוא נחשב לכרמלית, כמו הים עצמו. ואם היינו סבורים שלכתחילה מותר להעביר מכרמלית לרשות היחיד דרך מקום פטור אזי לא היה צורך באותו משטח, ואפשר היה להתקין זיו למעלה מעשרה, שאין ברחבו ארבעה והוא מקום פטור. אבל לפחות לכתחילה סבור רב חסדא שאין להשתמש במקום פטור

מחצלאות הפרוסות ברשות הרבים מערבין ומטלטלין מזו לזו. נגללו, נאסרו. חזרו ונפרשו, בין שוגגין בין מזידין בין אנוסין בין מוטעין חזרו להתירן הראשון. שכל מחיצה שנעשת בשבת בין שוגג בין מזיד שמה מחיצה. איני? והא אמר רב נחמן לא שאנו אלא לזרוק, אבל לטלטל אסור? ! כי איתמר דרב נחמן, אמזיד איתמר. [לו.]

כ'תווק' להעברה בין כרמלית לרשות היחיד. **כחו בכרמלית לא גזרו.** ומותר להניח חפץ ברשות היחיד בידיעה שהוא עתיד להתגלגל לכיוון כרמלית, וכן להיפך. **על ידי עירוב.** עירובי חצרות, אם הספינות שייכות לשני אנשים. ואם הן של אדם אחד אין צורך בעירוב. **ספינות קשורות זו בזו מערבין ומטלטלין מזו לזו.** כדין כל רשות היחיד הצמודה לרשות היחיד, שיותר לטלטל מזו לזו על ידי עירוב. **נפסקו.** ואפילו במהלך השבת. **נאסרו.** אם הספינות אינן קשורות חוששים שמא יתפרדו זו מזו ואז יהיה ביניהן הפסק של הים, שהוא כרמלית, ואז העירוב לא יועיל, מכיון שאסור לטלטל מרשות היחיד לרשות היחיד דרך כרמלית. ובגלל החשש שמא יתפרדו תיקנו חכמים שאם אינן קשורות אין העירוב מועיל אפילו אם הן עדיין צמודות זו לזו. **מחצלאות הפרוסות ברשות הרבים.** המחצלאות עליהן מדובר עומדות בעזרת עמודים כמחיצות, והן הופכות את רשות הרבים לאוסף של רשויות היחיד. **נגללו.** ואפילו במהלך השבת. **נאסרו.** אם נגללו המחיצות שוב אין כאן אוסף של רשויות היחיד אלא רשות הרבים אחת, ואסור לטלטל בה. **לא שאנו אלא לזרוק, אבל לטלטל אסור.** מחיצה הנעשית בשבת מועילה לענין איסור, שאם היא יצרה רשות היחיד אזי אסור לזרוק ממנה לרשות הרבים, וכן להיפך. אבל המחיצה הזו אינה מועילה לענין היתר, שאם היא יצרה רשות היחיד בתוך רשות הרבים אסור לטלטל בתוך אותה רשות היחיד יותר מארבע אמות. **אמזיד איתמר.** דברי רב נחמן 'לא שאנו אלא לזרוק, אבל לטלטל אסור' תקפים רק ביחס למחיצות שאדם בנה בשבת במזיד, ולכן מה ששנינו לעיל ביחס למחצלאות 'בין מזידין', אינו מדויק, שכן הדברים נכונים רק ביחס לזרוק, שאינו באיסור תורה, אבל לא ביחס לטלטול, שאם בנה מחדש את המחיצות במזיד ויצר רשות היחיד אסור לטלטל בתוכה ארבע אמות.

מתני' הבונה, כמה יבנה ויהא חייב? הבונה כל שהוא. והמסתת והמכה בפטיש ובמעצד והקורח כל שהוא, חייב. זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת, חייב. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב, מפני שהוא כמתקן מלאכה.

גמ' העושה נקב בלול של תרנגולין, רב אמר חייב משום בונה ושמואל אמר חייב משום מכה בפטיש. עייל שפתא בקופינא דמרא, פירוש, הכניס יד הקרדום בתוך העץ שלו, רב אמר חייב משום בונה ושמואל אמר חייב משום מכה בפטיש.

מתני' החורש, כל שהוא. המנכש המקרסם והמזרד כל שהוא, חייב. המלקט עצים, אם לתקן, כל שהן. ואם להסיק, כדי לבשל ביצה קלה. המלקט עשבים, אם לתקן, כל שהן. ואם לבהמה, כמלא פי הגדי.

מעצד. גרזן. **והמסתת והמכה בפטיש ובמעצד**. שיעורם בכל שהוא. **המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה**. המכה בפטיש על חפץ המונח על הסדן צריך לפעמים לאמן את ידו בפעולת ההכאה תוך כדי ההכאות על החפץ, והאימון אמור להיות שלא על החפץ עצמו. כך למשל כאשר נדרשות הכאות חזקות יותר, והמכה אינו בטוח שיש בכוחו הפיסי לדייק באותן הכאות. אם לא יאמן את ידו על הסדן כדי לוודא שיש בכוחו הפיסי להכות אותן הכאות, ותחת זאת יכה אותן הכאות על החפץ עצמו, אפשר שההכאה לא תהיה מדויקת והחפץ יינזק. ורבן שמעון בן גמליאל מלמד שהכאה כזו נחשבת למלאכה. וכמובן, מכיון שהיא אינה דומה לאחת מל"ח המלאכות, אזי היא נחשבת למלאכת המכה בפטיש (לעיל לב, ב). והפירוש הזה נלמד מדברי ר"ח על אתר. ובתלמוד מובאים דברים דומים בשם רבה ורב יוסף, ומובאת קושיא נגדם. ברם, הקושיא אינה קשה, מכיון שהרואה אינו עושה מעשה, ותנאי הכרחי להגדרת מלאכה הוא שהאדם יעשה מעשה בגופו.

העושה נקב בלול של תרנגולין. המבנה מצד עצמו שלם גם ללא הנקב. אך אם רוצים להשתמש במבנה כמקום מגורים לתרנגולים, המייצרים ריח רע, יש צורך בנקב לאַוּרוּר. **חייב משום בונה**. מכיון שהנקב מחולל תיקון בגוף המבנה. **חייב משום מכה בפטיש**. נראה שלדעת שמואל חיוב בונה קיים רק ביחס לפעולת בניה המציעות מענה לצרכי אדם, ולאדם אין צורך בחור בקיר של מבנה. אמנם, החור מתקן את הלול, ולכן חייב משום מכה בפטיש (להגדרת מלאכת מכה בפטיש ר' לעיל לב, ב, ד"ה 'והמסתת את האבן'). **יד הקרדום**. חלק המתכת של הקרדום. ויש בחלק הזה חלל בתוכו ננעץ עץ הקרדום. חלק המתכת הזה נקרא יד, אולי בגלל שהמלאכה נעשית בחלק הזה, והוא מעין 'יד ארוכה' של האדם. והמחלוקת בין רב ושמואל היא בשאלה מהי המלאכה מכוחה נאסרה יצירת כלים. האם מלאכת בונה, או מלאכת מכה בפטיש.

מנכש. עוקר עשבים שוטים (משנה בבא מציעא ט, ד). **המקרסם**. פעלים מהשרש 'קרסם' באים במשנה בהוראת חיתוך צמח (משנה פאה ב, ז). ואולי השתלשל הפועל 'קרסם' בלשון משנה מהפועל 'כרסם' בלשון מקרא (תהלים פ, יד). לא מצאנו בספרות התנאים נתונים מהם ניתן ללמוד בוודאות מהו החיתוך הַקְּכָנָן בפועל 'קרסם' במשנתנו. מפרשי התלמוד פירשו שהכוונה לחיתוך ענפים היוצאים משורש האילן, או לחיתוך ענפים יבשים, ולפי פירושים כמעט הכרח לפרש שהמלקט עצים האמור להלן במשנה מְכַנֵּן למלקט עצים תלושים.

הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משום אחד בין משני שמות בין משני סמיונות בכל לשון, חייב. אמר ר' יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכן היו רושמין על קרשי המשכן לידע איזהו בן זוגו. אמר רבי יהודה מצינו שם קטן משם גדול. שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, [לז:] וגד מגדיאל.

גמ' אוקמה אביי בשולט בשתי ידיו. תאנא כתב אות אחת והשלימה לספר, ארג חוט אחד והשלימה לבגד, חייב.

ואפשר לפרש שהמקרסם הוא המכרסם חלק מעוביו של ענף, וכגון שחלק מקליפת הענף נפרדה מעט מהענף והיא נוטה כלפי חוץ, והאדם מנתק אותה קליפה מהענף. ולפי הפירוש הזה אפשר שהמלקט עצים האמור להלן במשנה מְכַוֵּן אף למלקט עצים מחוברים. והמזרד. מהנאמר בתוספתא שבת ט, טז, עולה שהמזרד הוא החותך ענף לח הראוי למאכל אדם. המלקט עצים. מחוברים, או תלושים. אם לתקן. את האילן, או את הקרקע. ואם להסיק כדי לבשל ביצה קלה. משתיקת הרי"ף נראה שהמלקט עצים כדי להסיק שיעורו בכדי לבשל ביצה גם אם הליקוט הזה מתקן את האילן, או את הקרקע. הרי"ף הביא להלכה את דברי אביי ורבא המלמדים שרבי שמעון מודה בפסיק רישא, אבל לדעת הרי"ף החידוש בדברי אביי ורבא הוא שרבי שמעון מודה שפסיק רישא אסור מדרבנן, ומעולם לא עלה על דעתם לפרש שרבי שמעון מודה שפסיק רישא אסור מדין תורה (ור' בפירושונו להלן מח, א).

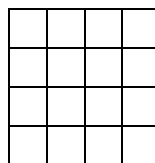
בין משום אחד בין משני שמות. בין ששתי האותיות זהות זו לזו, ובין ששתי האותיות אינן זהות זו לזו. כך פירשו כל המפרשים, ולפיהם המילה 'שם' באה בהוראת 'אות'. אך במשנה עצמה אנו מוצאים שהמילה 'שם' באה בהוראת 'מילה', שכן אומר רבי יהודה 'מצינו שם קטן משם גדול...'. וכך משתמע בבירור גם מבריתא המובאת בבבלי קג, א, 'יכול עד שיכתוב כל השם...'. ואם המילה 'שם' באה בהוראת 'מילה', אזי המשפט 'בין משם אחד בין משתי שמות' מלמד שהכותב שתי אותיות חייב לא רק אם אותן שתי אותיות מהוות רצף של תחילת מילה כל שהיא בשפה, וכגון האותיות 'ארץ', אלא אף אם אותן שתי אותיות אינן מהוות רצף של תחילת מילה כל שהיא בשפה, וכגון האותיות 'גט', שאינן מהוות רצף של תחילת מילה כל שהיא בעברית המקראית, אבל כל אחת מהן פותחת מילה מסוימת בעברית המקראית, וכגון המלים 'גם', 'טוב'. ולפי הפירוש הזה, המשפט 'בין משום אחד בין משני שמות' נועד לשלול את ההבנה שהאיסור מדין תורה בכתיבת שתי אותיות הוא רק אם אותן שתי אותיות הן התחלת מילה. ולכאורה היה אפשר להקשות על פירושונו זה מצד שלפיו היה ראוי לכאורה לכתוב 'בין משום אחד ובין שאינן משום אחד'. ברם, כל אחת מהאותיות פותחת מילה כל שהיא בשפה, ולכן המשפט 'בין שאינן משום אחד' שקולה בפועל למשפט 'בין משני שמות'. סמיונות. סימנים מוסכמים, וכגון סוגריים, סימן קריאה, וכיוצא בזה. כך משתמע מפירוש רה"ג המובא ברשב"א. לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם. הרושם הוא המצייר שני סימנים בעלמא, ואפילו אינם סימנים מוסכמים. לדעת רבי יוסי אין קשר בין מלאכת כותב ובין השפה המדוברת, והוא מבאר את דברי ת"ק, המחייב בכתיבת שתי

אותיות אפילו אין הן התחילה של הבעת תוכן מילולי בשפה. **אמר רבי יהודה מצינו שם קטן משם גדול.** רבי יהודה חולק על ת"ק ורבי יוסי, והוא סבור שיש קשר בין מלאכת כותב ובין השפה המדוברת. יתירה מכך, רבי יהודה מניח שהכותב שתי אותיות חייב רק אם כתב מילה מתחילתה ועד סופה, אבל אם כתב את שתי האותיות שבתחילת המילה ולא השלים את כתיבת המילה עד סופה, פטור. ועל יסוד ההנחה הזו מחדש רבי יהודה שהמתכוין לכתוב מילה ארוכה, והספיק לכתוב רק את שתי אותיותיה הראשונות, והן מילה בפני עצמה, הרי הוא חייב.

פרק 'האורג'

מתני' ר' אליעזר אומר האורג שלשה חוטין כתחלה ואחד על האריג, חייב. וחכמים אומרים בין כתחלה בין בסוף, שיעורו שני חוטין. העושה שני בתי נירין בנירין

שלשה חוטין כתחלה ואחד על האריג. בתחילת האריגה חייב רק אם ארג שלשה חוטי ערב, ובהמשך האריגה חייב אף על חוט ערב אחד בלבד. **בין בסוף.** במילה 'סוף' הכוונה להמשך האריגה. **העושה שני בתי נירין.** 'ניר' היא מילה יוונית שפירושה חוט. הביטוי 'בתי נירין' פירושו לולאות, או טבעות, שבתוכן אמור לעבור חוט. הלולאות נקראות 'בתי נירין' מכיון שהן משמשות כמעין 'בית' לחוט העובר בתוכן. **בנירין.** בחוטים. היינו, ברשת של חוטים. נתאר כעת את הפעולות הנדרשות כדי ליצור רשת של חוטים, לצורך כל שהוא, ובתוך התיאור נשלב את ההסבר לבתי הנירין. לצורך התיאור להלן נניח שמדובר ברשת ריבועית שאורך צלעה מטר, ויש בה חמישה חוטים לאורך וחמישה חוטים לרוחב. הנה איור.



וכך הוא סדר הפעולות ליצירת אותה רשת. האדם מניח חמישה חוטים מקבילים על משטח אופקי במרחק 25 ס"מ זה מזה, ובכל חוט יוצר האדם חמש לולאות במרחק 20 ס"מ זו מזו. אנו נכנה כעת אותם חוטים בכינוי 'החוטים האופקיים'. כעת מעביר האדם חמישה חוטים באופן אנכי לחוטים האופקיים, כאשר כל חוט 'אנכי' עובר דרך חמש לולאות שכל אחת מהן נמצאת בכל אחד מחמש החוטים האופקיים, ועבור כל חוט אנכי העובר דרך כל לולאה האדם קושר אותו חוט לאותה לולאה. כך, כאשר האדם מסיים להעביר את כל חמש החוטים האנכיים כמתואר לעיל, נוצרת הרשת המבוקשת. ובאזור לעיל, בכל מקום בו יש מגע בין חוטי אנכי ובין חוט אופקי יש לולאה בחוט האופקי, והחוט האנכי קשור לאותה לולאה. והעושה **שני בתי נירין בנירין.** הוא זה היוצר שתי לולאות בחוטים האופקיים, בין אם שתי הלולאות הן באותו חוט, ובין אם שתי הלולאות

בקירוס בנפה ובכברה ובסל, חייב. התופר שתי תפירות והקורע על מנת לתפור שתי תפירות. הקורע בחמתו או על מתו, וכל המקלקלין, פטורין. והמקלקל על מנת לתקן, [לה]. שיעורו כמתקן.

גמ' תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר' חילפתא בן איגרא משום ר' יוחנן בן נורי המקרע בגדיו בחמתו המשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנותו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כן, למחר אומר לו לך עבוד עבודה זרה, והולך ועובד. אמר ר' יוחנן מאי קראה? 'לא יִהְיֶה כָּךְ אֶל יָר' (תהלים פא, י), איזה הוא אל זר שיש בגופו של אדם? הוי אומר זה יצר הרע. ואי עבד למרמא אימתא אאנשי ביתיה שפיר דאמי, כי הא דרב יהודה שליף מצובייתא, רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי, רב ששת ראמי לה לאמתיה מנוני ארישה. **מתני'** המלבן והמנפץ והצובע והטוה, שיעורו כמלא רחב הסיט כפול. והאורג שני חוטין שיעורו כמלא הסיט.

הן בשני חוטים אופקיים שונים. וכמוסבר לעיל, אותן לולאות הן הכנה ליצירת הרשת המבוקשת. **בקירוס** – במנור האורגים. ר' הסבר מפורט לעיל לא, ב. **בנפה ובכברה ובסל**. הנפה מיועדת לניפוי קמח, הכברה מיועדת לניפוי זרעים, והסל הוא כלי קיבול המיועד להכיל חפצים שאינם קטנים. הנפה, הכברה והסל, דומים לאותה רשת שאת ייצורה תיארונו קודם לכן, בד"ה 'בנירין'. **הקורע בחמתו או על מתו**. דומה הוא לחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, שהוא מתכוין לקלקל את החפץ, מושא הפעולה, על מנת לתקן במקום אחר ולא במושא המלאכה, והקלקול נותר בעינו ואינו מתוקן על ידי התועלת שיש לאדם מהמלאכה. הביטוי 'מתו' מורה על כך שמדובר בקריעה שהיא מצווה, אך לענין הלכות שבת אין משמעות לשאלה האם התועלת לאדם בעשיית המלאכה היא מצד קיום מצווה או מצד צורך אישי. **וכל המקלקלין פטורין**. אין הכוונה רק לאדם המתכוין להרבות השחתה בעולם מתוך רוע לב, אלא אף לאדם המתכוין לקלקל את החפץ, מושא הפעולה, כדי לתקן במקום אחר שהוא מחוץ למושא הפעולה. וניתן למצוא תימוכין להבנה הזו מההקשר במשנה, שהרי ההלכה הקודמת היא 'הקורע בחמתו ועל מתו', ולפחות הקורע על מתו עושה זאת לא כדי להרבות השחתה בעולם.

יהא בעיניך כעובד עבודה זרה. הכעס הוא תגובה רגשית, קשה ביותר, מצד אדם החווה פגיעה בערך קיומו. אך האדם היודע את ה' יודע את ערכו מצד רצון ה' בקיומו ולכן אין הוא אמור לחוות פגיעה בערך קיומו. נמצא אפוא שההיפגעות משקפת חיסרון מסוים בהפנמת ידיעת ה'. וכפי המידה בה חסרה לאדם הפנמה של ידיעת ה', כך היא המידה בה אותו אדם קרוב לעבוד עבודה זרה. **היום אומר לו עשה כן**. במילה 'כן' הכוונה לעבירה קלה כל שהיא, ולא דווקא לכעס עצמו. וכל עבירה משקפת חיסרון מסוים בהפנמת ידיעת ה'. **שליף מצובייתא**. הוציא חוטים, הכוונה מהבגד. **תבר מאני תבירי**. שבר כלים שבורים. **ראמי**. השליך. **מנוני**. מהדגים.

המלבן. את הצמר הגלמי. **והמנפץ**. הסורק את הצמר הנקי, ומפריד בין שערות הצמר שקודם לכן היו סבוכות זו בזו. והניפוץ נעשה לאחר הליבון שאם היה נעשה לפניו היו חוטי הצמר חוזרים ומסתבכים זה בזה בעת הכביסה במים. **והצובע**. את הצמר לאחר

ר' יהודה אומר הצד צפור למגדל וצבי לבית, חייב. וחכמים אומרים צפור למגדל, וצבי לבית לגנה ולחצר ולביבירין. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הביבירין שוין. זה הכלל, מחוסר צידה פטור, ושאינה מחוסר צידה חייב. צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו, חייב. נעלו שנים, פטורין. לא יכול אחד לנעול ונעלו שנים, חייבין, ור' שמעון פטור.

גמ' תנו רבנן הצד חגבים חיגזין צרעין יתושין, חייב דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים כל שבמינו ניצוד חייב, וכל שאין במינו ניצוד פטור.

מתני' ישב אחד על הפתח ולא מילהו וישב השני ומילהו, חייב. ישב הראשון על הפתח ומילהו ובא השני וישב לו בצדו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור. למה זה דומה? לנועל ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו.

גמ' אמר רבא אמר רב חייה [לח:] בר אשי אמר רב נכנסה לו צפור תחת כנפיו, יושב ומשמרה עד שתחשך.

ניפוצו. והצביעה נעשית לאחר הניפוץ, שכן לפני הניפוץ, בעוד חוטי הצמר סבוכים זה בזה, אפשר שהצבע לא יגיע היטב לכל צידי החוטים. והטוה. את הצמר. **שיעורו.** כדי לטוות מהצמר הגלמי חוט שאורכו **כמלא רחב הסיט כפול**. והוא המרחק המירבי האפשרי שבין קצה האגודל ובין קצה האצבע. כך נראה מפירוש המשנה לרמב"ם. **והאורג שני חוטין שיעורו כמלא הסיט.** בין הכובד העליון והכובד התחתון אפשר להעביר מעט חוטי שתי (צמודים זה לזה) ואפשר להעביר הרבה חוטי שתי, תלוי ברוחב האריג המבוקש. והמשנה מלמדת שהאורג, היינו, המעביר שני חוטי ערב בתוך חוטי שתי יהיה חייב רק אם רוחב האריג, היינו, המרחק בין חוטי השתי הקיצוניים דרכם עברו חוטי הערב, הוא כשיעור מלוא הסיט.

מגדל. ארון. **ביבר.** מקום המיועד לְחִיּוֹת. **לגנה ולחצר ולביבירין.** והמקומות האלה גדולים יותר מהבית. ואם צבי נמצא במקומות האלה, הקושי לצוד אותו גדול יותר מהקושי לצוד צבי הנמצא בבית. **מחוסר צידה.** מחוסר רדיפה. בעל חיים 'מחוסר צידה' הוא זה שכדי לתפסו יש צורך לרדוף אחריו. הביטוי 'מחוסר צידה' פירושו שקיים חוסר מסוים בגללו לא ניתן לתפוס את בעל החיים. ומהו החוסר? הרדיפה אחריו.

חגבים חיגזין צרעין יתושין. אלה הם בעלי חיים בעלי יכולת תנועה מוגבלת, והאדם לא צריך לטרוח כדי לצוד אותם. לדעת רבי מאיר מלאכת צד מתממשת בהגבלת יכולת התנועה של בעל החיים, ולכן מלאכת צד תקפה גם ביחס לחגב וחבריו. לעומתו סבורים החכמים שמלאכת צד מתממשת בטירחה מצד האדם לצוד את בעל החיים, ולכן מלאכת צד אינה תקפה ביחס לחגב וחבריו. וההבנה הזו במחלוקת בין רבי מאיר והחכמים עולה מדברי הרמב"ם, שבת י, כד, וכן מדברי רבנו פרחיה וריבב"ן על בבלי שבת קו, ב.

אע"פ שעמד הראשון. בכל עדי הנוסח של הרי"ף הגירסה היא 'אף על פי שישב הראשון', וזו גירסה שגויה. **והשני פטור.** האדם השני לא עבר על מלאכת ציד, ולכן מותר לו להמשיך לשבת, ואין הוא חייב לעשות פעולה ולקום ממקומו כדי לשחרר את הצבי. המשנה מלמדת שאי אפשר לעבור על מלאכת ציד ב'שב ואל תעשה'. **למה זה דומה לנועל את ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו.** הנועל את ביתו לשמרו, ורק לאחר הנעילה נודע

אמר שמואל כל פטורי שבת פטור אבל אסור לבר מהני תלת דפטור ומותר. חדא, הא. וממאי דפטור ומותר? מדקתאני סיפה למה זה דומה לנועל את ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו. ואידך, המפיש מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה לחה פטור. וממאי דפטור ומותר? דתנן מחט של יד ליטול בה את הקרן. ואידך, הצד נחש בשבת, אם מתעשק שלא ישכנו, פטור. ואם לרפואה, חייב. וממאי דפטור ומותר? דתנן 'כופין את הקערה על גבי הנר בשביל שלא תאחו בקורה, ועל צואה של קטן, ועל עקרב שלא תשוך'.

לו שיש בבית צבי, לא עבר על מלאכת ציד, שהרי כאשר נעל לא עבר עבירה, ולכן אין הוא מחויב לעשות פעולה ולפתוח את ביתו כדי לשחרר את הצבי. ור' תוספתא יב, ז. המכנה המשותף לשני שישב ולנועל את ביתו הוא, שהם מקיימים את הציד ב'שב ואל תעשה', וקיום כזה אינו נחשב לעשיית מלאכת ציד.

תחת כנפיו. והרי היא לכודה בכגד בו האדם לבוש, ואם האדם לא יזיז את גופו היא לא תצליח להימלט. ורב מלמד שהאדם רשאי שלא להזיז את גופו, וכפי שלמדנו במשנה, שאי אפשר לממש מלאכת ציד בשב ואל תעשה.

וממאי דפטור ומותר מדקתאני סיפה למה זה דומה. השמועה טוענת שהקביעה של שמואל לפיה השני שישב פטור ומותר, מבוססת רק על כך שהמשנה מְדַמָּה את השני שישב לנועל את ביתו. משמע, אילולא היתה המשנה מְדַמָּה את השני שישב לנועל, לא היתה השמועה יודעת בוודאות שהשני שישב לא עבר על שום איסור, אפילו מדרבנן. ומדוע? מכיון שאת השני שישב ניתן לראות בשתי דרכים: (א) כמי שאינו עושה כלום. (ב) כמי שעושה מעשה בגופו, שהרי ישיבתו ממשיכה את מצב הציד. לעומת זאת את הנועל אפשר לראות רק כמי שאינו עושה כלום, שהרי לאחר שהוא נעל שוב אין גופו מעורב כלל בהמשכת מצב הציד. אשר על כן, רק ההשוואה בין השני שישב ובין הנועל מלמדת שהמשנה רואה את השני שישב כמי שאינו עושה מאומה. **המפיש.** בלשון חכמים מופיעים פעלים מהשורש 'פיס' בהוראת פיוס והשכנת שלום, ומקורם כנראה מהמילה היוונית *peisma*, שהוראתה פיוס ושכנוע. בבנין הפעיל מופיע בלשון האמוראים שֵׁם הפועל 'להפיס', שמשמעו 'להרגיע' (בבלי כתובות פז, ב), והציווי הִפֵּס, שמשמעו 'הקל עול' (דברי רב המובאים בבבלי עבודה זרה עא, א, 'מותר לאדם לומר לעובד כוכבים צא והפס עלי מנת המלך'). נראה שהמפיס מורסה הוא המבקש להרגיע ולהקל את הכאב ואי הנעימות שהמורסה גורמת לו. כדי להרגיע את המורסה אין צורך בריפוי מלא, ודי בהוצאת המוגלה בלבד. לשם הוצאתה די בעשיית חור קטן שדרכו תצא המוגלה החוצה, ועשיית חור בגוף אינה אסורה כל עוד אין היא גורמת לדימום. לשם ריפוי מלא צריך תחילה לעשות חור קטן ולהוציא את המוגלה, ולאחר מכן צריך לקלף את העור ולחטא את המקום. העושה חור בָּעוֹר במקום בו יש מוגלה אכן מממש מלאכה של ריפוי, אבל המפיס מורסה לשם הוצאת המוגלה אינו מתכוין למלאכה הזו, ולא איכפת לו כעת מהריפוי אלא רק מנוכחות המוגלה. נמצא שהוא פסיק רישא, שלשיטת הרי"ף אסור מדרבנן (להן מה, א), והחכמים התירו את המפיס משום שהצער פוגע בעונג שבת. **מחט של יד ליטול בה את הקוץ.** הקוץ עצמו שבתוך הגוף מפריע בנוכחותו לאדם, ובכך הוא דומה למוגלה שבתוך הגוף שאף

היא מפריעה בנוכחותה לאדם. המחט באמצעותה מתכוין האדם להוציא את הקוץ בהכרח תיכנס לגוף, ובכניסתה היא תעשה חור, בדיוק כמו המפיס מורסה להוציא מוגלה. וכאמור לעיל, עשיית חור בגוף שאינה כרוכה בדימום אינה אסורה. **הצד נחש בשבת**. משנה היא במסכת עדויות ב, ה. השמועה עורכת השוואה בין משנת עדויות ובין משנת 'כופין כלי... על עקרב'. בפירושו למשנת 'כופין כלי' ביררנו שהיא עוסקת בעקרב שאינו מסוכן, ומכאן שלדעת השמועה אף הנחש עליו מדובר במשנת עדויות אינו מסוכן. **אם מתעשק שלא ישכנו פטור**. מתוך המשך דברי שמואל: 'וממאי דפטור ומותר', מוכח שלדעתו מדברת משנת עדויות על נחש שאינו מסוכן את חייו של האדם, שאילו חשב שמואל שהמשנה מדברת על נחש המסוכן את חייו של האדם לא היה צריך להיעזר במשנת 'כופין כלי' כדי להוכיח שצידת הנחש מותרת. נפנה כעת למשנת 'הצד נחש' בהקשרה בדברי הרי"ף, ונתבונן בשני הנתונים הבאים: (א) הרי"ף הביא כאן את דברי שמואל המפרש שמשנת עדויות מלמדת שמתור לצוד נחש כדי שלא ישכנו. (ב) הרי"ף הביא לעיל (ט, ב) את השמועה המבינה שלדעת שמואל עשיית מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדין תורה. לפי השמועה בדף יט, ב, אי אפשר לפרש שההיתר שלימד שמואל לצוד נחש מיוסד על ההנחה לפיה מלאכה הנעשית לתכלית המצויה מחוץ לחפץ מותרת מדין תורה. מעתה מתבקשת השאלה כיצד הבין הרי"ף את היחס בין השמועה בדף יט, ב, ובין דברי שמואל אודות משנת הצד נחש. ביחס לשאלה הזו קיימות שלש אפשרויות. (א) הרי"ף אכן העמיד בהלכותיו סתירה בין השמועה בדף יט, ב, ובין דברי שמואל ביחס למשנת הצד נחש, ולא התכוין ליישב אותה סתירה. האפשרות הזו מתאימה להצעתנו לעיל (ט, ב, ד"ה 'וכן הלכתא'), ולפיה פיזר הרי"ף בהלכותיו מעין ערפל סביב עמדתו בנושא מלאכה הנעשית לתכלית המצויה מחוץ לחפץ. ולמעשה אפשר להציע שהערפל הזה מושרש בערפל האופף את עמדת שמואל עצמו ביחס למלאכה הנעשית לתכלית המצויה מחוץ לחפץ. (ב) לדעת הרי"ף דברי שמואל ביחס למשנת הצד נחש דוחים למעשה את הבנת השמועה בדף יט, ב. הבעיה באפשרות הזו היא מצד שאין בדברי הרי"ף אמירה או רמיזה לכך שלדעתו דברי שמואל אודות משנת הצד נחש אכן דוחים את הבנת השמועה בדף יט, ב. (ג) ההיתר שלימד שמואל לצוד נחש מיוסד על שיקול שאינו קשור כלל להילכת מלאכה שאינה צריכה לגופה. בעיוננו כעת נבחר באפשרות ג', ונציע להיתר לצוד נחש כדי שלא ישכנו פירוש שיש לו תוקף גם בהנחה שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדין תורה. ובכן, התורה אסרה את ט"ל המלאכות מכיון שהן נעשו לצורך בניית המשכן. ואף מלאכות צד ושוחט נעשו לשם בניית המשכן, שהרי בבניית המשכן נעשה שימוש בעלי חיים. אך בעלי החיים המזיקים מאופיינים בתכונה של אלימות ותוקפנות שהוטבעה בהם עקב חטא אדם הראשון, והתכונה הזו מביאה לידי ביטוי פאן שלילי הקיים בעולם. בהקשר אחר התורה שוללת שימוש בכח ובאלימות לשם בניית המשכן, וזאת בהלכה '...לא תבנה אתהן גזית פי חרבך הנפת עליה ותחללה' (שמות כ, כב. ור' משנת מדות ג, ד, '...שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם והמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, אינו בדין שיונף המקצר על המאריך'). אשר על כן סביר ביותר להניח שלא היתה קיימת היתכנות, אפילו תיאורטית, לשימוש בעלי החיים המזיקים לשם בניית המשכן. מעתה, אם צידת והריגת בעלי החיים המזיקים לא יכולה היתה להידרש לשם בניית המשכן, אזי היה עולה על הדעת שצידתם והריגתם אינה אסורה בשבת. ואמנם בפועל אותם בעלי חיים הוכללו במלאכות הצד

והשוחט, אך השיקול שלא להכלילם נותר 'נוכח' ברקע אותן מלאכות, והוא כביכול 'מרחה באויר', עדיין ללא השלכה הלכתית מעשית. כעת, כאשר פעולה ספציפית של ציד או שחיטה נעשית כדי להינצל מפגיעת בעל חיים מזיק, וכגון נחש, הרי שאותה פעולה ספציפית ביחס לאותו נחש ספציפי חושפת ומנכיחה אותה תכונה של הנחש בגללה ראוי היה שלא לכלול אותו במסגרת מלאכות הצד והשוחט. מעתה ניתן לפרש שנוכחות תכונה האלימות של הנחש הספציפי, שוללת את הכללת לכידתו או הריגתו במסגרת מלאכות הצד והשוחט, וממילא נמצא שמוותר ללכוד אותו או להורגו בשבת. הפירוש שהצענו זה עתה להיתר שמלמד שמואל לצוד נחש גם שלא במקום פקוח נפש עשוי ליישב את דברי הרמב"ם, שמצד אחד פוסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדין תורה, ומצד שני מתיר את מלאכות צידה והריגה גם בחלק מהמצבים בהם המלאכות לא נועדו להציל ממוות לחיים, שכך כותב הרמב"ם: 'רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן אף על פי שאינן ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת והוא שיתכוין להינצל מנשיכתן...' (פרק י, כה). הרי מפורש בדבריו שההיתר לצוד תקף 'אף על פי שאינן ממיתין'. וכיוצא בזה כותב הרמב"ם כך: 'חיה ורמש שהן נושכין וממיתין ודאי כגון זבוב שבמצרים וצרעה שבגינה ועקרב שבחדיב ונחש שבארץ ישראל וכלב שוטה בכל מקום מותר להרגן בשבת כשיראו, ושאר כל המזיקין אם היו רצין אחריו מותר להרגן ואם היו יושבין במקומן או בורחין מלפניו אסור להרגן, ואם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן מותר' (פרק יא, ד). הרי מפורש בדבריו שבשאר המזיקים אפילו היו 'בורחין מלפניו אסור להורגן', משמע, אסור מדרבנן, אבל מדין תורה מותר להורגן (ור' בקהילות יעקב על הרמב"ם. וביחס למזיקים שאינם ממיתים ודאי אבל אינם רודפים, אסרו החכמים את הריגתם מחשש שמא יעסוק האדם לאורך כל השבת בהריגת מזיקים. ומחמת החשש הזה התירו להרוג גם את הממיתים ודאי רק 'כשיראו'). וכל דברינו עד כה הם בשיטת הרי"ף והרמב"ם. ונעיר כי מפירוש רה"ג לבבלי שבת מב, א, אפשר שעולה הבנה שונה, ולפיה לא רק מלאכות הצד והשוחט נדחות מפני נזק הגוף, אלא אף השבת בכלליותה נדחית מפני נזקי הגוף, שכך הם דבריו: '...רבי יהודה אפילו במקום הזיקא אסר [מלאכה שאינה צריכה לגופה], אלא דשמואל לא סבירא ליה כוותיה במקום דאיכא הזיק, ומשום הכי התיר לצוד את הנחש ולכבות גחלת של מתכת...' (אוצר הגאונים, הפירושים, עמ' 19). מדבריו אלה עשוי להשתמע שלדעתו פוסק שמואל כת"ק דרבי יוסי במשנת 'המכבה את הנר' (ר' בפירושו לעיל לאותה משנה, יג, א), כך שלדעת שמואל מלאכה הנעשית לתכלית המוגדרת מחוץ לחפץ אינה אסורה מהתורה אלא מדרבנן, והחכמים לא אסרוה כאשר עשייתה נועדה למנוע נזק לגוף האדם (רה"ג אומר 'אלא דשמואל לא סבירא ליה כוותיה במקום דאיכא הזיק'. ולכאורה המשפט הזה אינו מדויק, שכן שמואל לא סבור בדיוק כרבי יהודה אף שלא במקום הזיק, שלדעת רבי יהודה האיסור מדין תורה, ולשמואל האיסור מדרבנן. וצ"ע).

מתני' שמונה שרצים האמורי' בתורה הצדן והחובל בהן חייב. ושאר שקצים ורמשין, החובל בהן פטור. והצדן, לצורך חייב, ושלא לצורך פטור. חיה ועוף שברשותו, הצדן פטור והחובל בהן חייב.

גמ' הצד פרעוש בשבת פטור אבל אסור, אבל ההורגו חייב לדברי הכל. אמר אביי האי מאן דתליש פיטורי מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידוליו.

מתני' אין עושין הלמי בשבת, אבל עושה הוא מי מלח וטובל בהן פתו ונותן לתוך התבשיל. אמר ר' יוסי והלא הוא הילמי בין מרובה בין מועט? אלא אלו הן מי מלח המותרין, נותן שמן בתחלה לתוך המים או לתוך המלח.

שמונה שרצים האמורים בתורה. והם מצויים בראש ההירארכיה של בעלי החיים שאינם הולכים על ארבע. והחובל בהן **חייב**. החובל הוא זה המשתמש בגופו של בעל החיים ללא הריגתו. ומהו השימוש? פציעתו לשם שימוש בדמו. וכך הם דברי רבי יוחנן המובאים בבבלי קו, א: 'חובל [חייב] בצריך [את הדם] לכלבו'. והחובל הוא תולדה של שוחט, שאף השוחט פוגע בבעל החיים כדי להשתמש בגופו. ואין לפרש שהחובל עליו דיברה המשנה הוא זה הנוטל אבר מגוף בעל החיים לצורך כל שהוא, שכן חבלה שאינה עשויה להירפא אינה ראויה להיחשב כתיקון משום צד ובחינה, אלא רק כקלקול, ולכן אינה אסורה מדין תורה. כללו של דבר, אין לך חובל שחייב אלא זה המקיים שני תנאים: (א) מבחינת האדם יש היבט של תיקון בחבלה, וכגון הדוקר את בעל החיים כדי להשתמש בדמו. (ב) החבלה שנחבל בעל החיים עשויה להירפא. **ושאר שקצים ורמשין החובל בהן פטור.** שמפאת קטנם אין להם מנגנון של החלמה מחבלה, והרי הוא מקלקל. ואמנם, יש לאדם שימוש בגופו של השקץ בהיותו מת (ר' להלן 'הצד פרעוש'), ולכן ההורג את השקץ חייב. **הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור.** הפטור של הצד שלא לצורך תקף רק ביחס לשאר שקצים, ולא ביחס לשמונה שרצים. ולא פירשה המשנה מה טעם האבחנה הזו בין שמונה שרצים ובין שאר שקצים, ואף לא פירשה מהו 'לצורך'. ונראה שה'צורך' במשנתנו אמור להתפרש בדרך של 'דבר הלמד מענינו'. המשנה לימדה שהחובל בשמונה שרצים עשוי להיחשב כמתקן, בעוד שהחובל בשאר שקצים נחשב בהכרח כמקלקל. על רקע זה נפרש שהצד 'לצורך' הוא המתקן, והצד 'שלא לצורך' הוא המקלקל. לשון אחרת, הצד שאר שקצים כדי להשתמש בגופם שימוש שיש בו תיקון, וכגון 'לדוגמא', או להורגם ולהאכילם לבעלי חיים ביתיים, הוא הצד 'לצורך', והצד שאר שקצים כדי להשתמש בגופם שימוש שיש בו קלקול, וכגון לחבול בהם ולהשתמש בחלק מגופם, הוא הצד 'שלא לצורך'.

הצד פרעוש בשבת פטור אבל אסור. כדעת החכמים החולקים על רבי מאיר, לעיל לח, א. **אבל ההורגו חייב לדברי הכל** – בכל שקץ מת יש תועלת לענין האכלת בעלי חיים ביתיים האוכלים שקצים, וכגון התרנגול. **פיטורי מאונא דחצבא.** פטריות מאוזן הדלי.

הלמי. תערובת מים ומלח המיועדת לכבישת ירקות. בתערובת הזו היתה כמות המים גדולה יחסית, כדי שהמים יכילו בתוכם ירקות לכבישה (כתהליך הכבישה נדרש שהירקות יהיו טבולים ושקועים לגמרי בתוך המים). הכבישה דומה לבישול, ולכן אסור לכבוש ירקות בשבת. ואגב האיסור לכבוש ירקות אסרו גם את הכנת מי המלח שבהם כובשים את הירקות. **מי**

גמ' מאי קאמר? אמר רב יהודה אמר שמואל הכי קאמר אין עושין מי מלח מרובין, אבל עושין מי מלח ממועטין. תניא נמי הכי אין עושין מי מלח מרובין לתת לתוך הכבשין שבתוך גצטרה, אבל עושה הוא מי מלח מועטין ואוכל בהן פתו ונותן לתוך התבשיל. אמר ר' יוסי וכי מפני שהללו מרובין והללו מועטין הללו אסורין והללו מותרין? יאמרו מלאכה מרובה אסורה מלאכה מועטת מותרת? אלא אילו ואילו אסורין. ואילו הן מי [לט.] מלח המותרין, נותן שמן ומלח או שמן ומים, ובלבד שלא יתן מים ומלח לכתחלה. ולית הילכתא כר' יוסי אלא כתנא קמא, דקאמרינן בעירובין בפרקא קמא אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה כר' יוסי לא בהלמי ולא בלחיים.

תאני רב יהודה בר חביבא אין עושין מי מלח עזין. מאי מי מלח עזין? רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו כל שהביצה צפה בהן. וכמה? אמר אביי תרתי תולתי מלחא ותולתא מיא. למאי עבדי ליה? אמר ר' אבהו למוריאסא. ותאני רב יהודה בר חביבא אין מולחין צנון ובצה בשבת. רב חזקיה משמיה דאביי אמר צנון אסור ובצה מותר. וכן הלכה. אמר רב נחמן מריש הוה מלחנא פוגלא בשבתא, אמינא אפסודי קא מפסידנא ליה, דאמר שמואל פוגלא מעליא חורפיה. כיון דשמעתה להא דכי אתא עולא אמר במערבא מלחי כשרי כשרי, ממלאח לא מלחנא, טבולי מטבילנא.

מלח. ההבדל בין מי מלח ובין הילמי אינו ביחס ההדדי בין כמות המים ובין כמות המלח אלא בכמות המים, שמי מלח מיועדים רק לטיבול ירקות, ולא לכבישתם, ולכן כמות מי המלח קטנה יחסית. **נותן שמן בתחלה.** בתהליך הכבישה אין מקום לשימוש בשמן, שאין הוא מועיל במאומה לכבישה. ואם האדם נותן שמן בתחילה אזי בשום שלב אין בתערובת מים ומלח בלבד, ולכן בשום שלב התערובת אינה דומה לתערובת שהיו נוהגים להכין לכבישת ירקות.

הכבשין. הירקות כבושים. **גצטרה.** כלי קיבול לנוזלים. **ואלו הן מי מלח המותרים.** רבי יוסי מתאר שני תהליכים מותרים ליצירת הילמי. **נותן שמן ומלח.** ולאחר מכן מים. או **שמן ומים.** ולאחר מכן מלח. בכל אחת משתי האפשרויות האלה נמצא שהאדם נותן את השמן תחילה, וכך נמנע מצב שבו האדם יצר, ולוא גם לזמן קצר, תערובת מים ומלח בלבד. **בלחיים.** במשנת עירובין נחלקו ת"ק ורבי יוסי בעובי לחיים.

מי מלח עזין. מים שיש בהם כמות רבה יחסית של מלח. **תרתי תולתי מלחא ותולתא מיא** – שני שליש מלח ושליש מים. **למוריאסא.** המילה 'מוריס' היא לטינית, ופירושה רוטב שכבשו בו דגים, אם במלח או בשמן. תערובת שיש בה כמות כזו של מלח לא נועדה לטיבול ירקות, ולכן נראה כאילו האדם מכין אותה לכבישת דגים. ואסרו מי מלח עזין אפילו בכמות קטנה, גזירה משום מי מלח עזין בכמות גדולה הראויה לכבישת דגים. בכבישת ירקות המלח מיועד למנוע התרבות חיידקים שאינם רצויים ואין הוא מיועד לריכוך הירקות, ולכן די בכמות קטנה יחסית של מלח. לעומת זאת בכבישת דגים נדרשת כמות רבה של מלח כדי לרכך את הדגים. **אין מולחין צנון ובצה בשבת.** המליחה מחוללת שינוי לטובה בצנון בכך שהיא מפיגה את חריפותו. ולא נתברר טעם האיסור למלוח ביצה. ועל כל פנים, הרי"ף קיבל את דעת אביי, המתיר למלוח ביצה. **אפסודי קא מפסידנא ליה.**

יין לתוך העין אסור, על גבי העין מותר. ורוק תפל אפילו על גב העין אסור. וכן הלכה. אמר מר עוקבא אמר שמואל שורה אדם קילורין מערב שבת ונותן על גבי עיניו בשבת ואינו חושש. בר ליואיי הוה קאים קמיה דמר עוקבא, חזייה דהוה אמיץ ופתח, אמר ליה כולי האי ודאי לא שרא שמואל.

תניא ר' מונא אומר משום ר' יהודה טובה טפת צונן שחרית ורחיצת ידיים ורגלים בחמין ערבית מכל קילורין שבעולם. והוא היה אומר יד לעין תקצץ, יד לחוטם תקצץ, יד לפה תקצץ, יד לאזן תקצץ, יד לחסודה תקצץ, יד לאמה תקצץ, יד לפי טבעת תקצץ, יד לגיגית תקצץ, יד מסמא יד מחרשת יד מעלה פולפוס.

רב נחמן חשב שהחריפות של הצנן נחשבת כיתרון, ולא כחיסרון, ולכן הפנת החריפות על ידי מלח נחשבת כקלקול הצנן. פוגלא. צנן. פוגלא מעליא חורפיה. חריפותו של הצנן מעלה היא עבורו. כשרי כשרי. עיגול על עיגול. והכוונה, שמלחו בימות החול כמויות גדולות של צנן כדי להפיג את חריפותו, ומכאן שהחריפות של הצנן נחשבת כחיסרון, ולא כיתרון.

יין לתוך העין. המעשה הזה נעשה רק לשם רפואה. החכמים אסרו חלק מהמעשים הנעשים רק לשם רפואה, והתירו את כל המעשים הנעשים גם לצרכים רגילים וגם לרפואה. והעיקרון הזה מבואר במשניות שבהמשך הפרק. על גבי העין מותר. המעשה הזה נעשה רק לשם רפואה, אבל החכמים התירוהו. רוק תפל. רוק שלאחר השינה (משנת נדה ט, ז). קילורין. נתפרש לעיל ו, ב. חזייה דהוה אמיץ ופתח. מר עוקבא שם קילור שם שנשרה מערב שבת, ולאחר מכן מצמץ בעיניו. כולי האי ודאי לא שרא שמואל. שכן המיצמוץ תומך בריפוי, והחכמים אסרו חלק מדרכי הריפוי בשבת.

טיפת צונן. מכיון שמדובר בטיפה בלבד, נראה שאין הכוונה לשתיה, אלא לנתינת טיפת מים לעין. ורחיצת ידיים ורגלים בחמין ערבית מכל קילורין שבעולם. יש שתי דרכים להביא את התועלת שברחיצת הידים והרגליים. (א) התועלת היא לאו דווקא לעין, אלא לבריאות באופן כללי, ורבי יהודה מלמד שהתועלת הזו גדולה מהתועלת של הקילורין לעין. (ב) התועלת היא לעין, וזאת בגלל שהרחיצה מעוררת באדם אנרגיות טובות, והן משפיעות לטובה על העין. יד לעין תקצץ. אסור לגעת בעין ביד, ככל הנראה כדי למנוע זיהום. רש"י פירש שהאיסור הזה תקף רק לפני נטילת ידיים של שחרית, וטעם האיסור הוא מפני רוח רעה השורה על הידיים לפני נטילתם בבוקר. רש"י סמך את פירושו זה על דברי רבי נתן המובאים בתלמוד קט, א, 'בת חורין היא זו ומקפדת עד שירחוץ ידיו שלש פעמים'. אבל הרי"ף לא הביא את דבריו אלה של רבי נתן. ומלבד זאת, ר"ח ובעל הערוך הכירו נוסח שונה בדברי רבי נתן, ולפיו אותה רוח רעה שורה על גב העין, ולא על הידיים. כדי להביא את פירושו של ר"ח ובעל הערוך לדברי רבי נתן נקדים בריתא נוספת המובאת באותה שמועה בתלמוד: 'פוך מעביר בת מלך, ופוסק את הדמעה, ומרבה שיער בעפעפים'. ר"ח ובעל הערוך פירשו שבת המלך הנזכרת בבריתא הזו היא בת החורין הנזכרת בדברי רבי נתן, ועל יסוד זה פירשו את דברי רבי נתן כך: 'רוח רעה ששורה על גב העין יש לה כבוד ברוחות כבן חורין בבני אדם, ואינה עוברת עד ג' פעמים, ופוך מעבירה'. ואף הרמב"ם לא כתב שבנטילת הידיים של שחרית (הלכות תפילה ז, ד) צריך ליטול ג' פעמים. יד לחוטם.

תנן התם בנדה כל היד המרבה לבדוק, בנשים משובחת באנשים תקצץ. מאי שנא אנשים ומאי שנא נשים? אמרי, נשים דלאו בני הרגשה נינהו, משובחת. אנשים דבני הרגשה נינהו, תקצץ. אי הכי מאי אריא מרבה, כי לא מרבה נמי?! כי קא תאני מרבה, אנשים. תאנא במה דברים אמורים, לענין שכבת זרע. אבל לענין זוב, אף הוא משובח, כנשים. ואפילו לענין שכבת זרע נמי אם בא לבדוק עצמו בצרור או בחרש, בודק. ומטלת עבה הרי היא כחרש.

תניא ר' אליעזר אומר כל האוחז באמה ומשתין כאילו מביא מבול לעולם. אמרו לו לר' אליעזר והלא ניצוצות ניתזין לו על רגליו ונראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהן ממזרין?! אמר להן מוטב שיוציא לעז על בניו שהן ממזרין ואל יעשה שעה אחת רשע לפני המקום. תניא אידך אמר להן ר' אליעזר לחכמים איפשר שיעמוד על מקום גבוה וישתין, או ישתין בעפר תוחח, ולא יעשה שעה אחת רשע לפני המקום.

נראה שהכוונה לנגיעה בצד הפנימי, ולא בצד החיצוני. **יד לפה**. לתוך הפה. **יד לאוזן**. לתוך האוזן. ואמנם היד אינה יכולה להיכנס עמוק לתוך האוזן, אך אסרו כל נסיון של כניסה לתוך האוזן, כדי שהאדם ילמד בקל וחומר שלא להכניס חפץ ארוך ודק עמוק לתוך האוזן. **חסודה**. המקום בגוף בו נעשתה הדקירה לשם הקזת דם. **יד לאמה**. הגיד של הזכר. וכן במשנת נדה ב, א. **יד לפי טבעת**. המקום ממנו יוצא הצואה. **יד לגיגית**. שיש בה שכר. ומצאנו בכבלי שבת יח, ב, את המילה 'גיגית' סתם, ופירש רש"י שם שהכוונה לגיגית שיש בה שכר. **יד מסמא**. יד הנוגעת בעין עלולה לגרום לעיוורון. **יד מחרשת**. יד הנוגעת באוזן עלולה לגרום לחרשות. **יד מעלה פוליפוס**. יד הנוגעת בפה או באף גורמת לריח רע היוצא מהם. המונח פוליפוס נזכר במשנת כתובות ז, י. בכבלי שם (עז, א) הוסכם שהכוונה לריח רע, ונחלקו בשאלה האם אותו ריח רע בא מהפה או מהחוטם, י.

נשים דלאו בני הרגשה נינהו. 'כנות הרגשה', כך צריך לומר. נגיעת האשה במקום הערוה לא בהכרח מעוררת בה תשוקה, שכן הדבר תלוי באיזה מקום בדיוק היא נגעה. לעומת זאת אצל האיש כל נגיעה במקום הערוה עשויה לעורר תשוקה. **כי קא תאני מרבה, אנשים**. המילה 'אנשים' פירושה 'על נשים'. המשנה ביקשה לשבח את הנשים המרבות בכדיקות ולכן דיברה על ריבוי נגיעה ולא על נגיעה מועטת. ואכן, אילו דיברה המשנה רק ביחס לאנשים, היתה שונה 'כל היד הנוגעת'. **במה דברים אמורים**. שכל היד המרבה לבדוק באנשים תיקצץ. **לענין שכבת זרע**. — אל לו לאדם לבדוק אם יצאה ממנו שכבת זרע, מכיון ששכבת זרע יוצאת בהרגשה בלבד, ואם לא הרגיש, אין טעם שיבדוק. **אבל לענין זוב**. אם האדם כבר יודע שהוא במעמד הלכתי של זב מותר לו לבדוק כדי לדעת אם הזיבה הסתיימה, מכיון שהזיבה יוצאת בלי הרגשה. **בצרור או בחרש**. ואין מגע בין היד ובין האמה.

כאילו מביא מבול לעולם. שהנוגע באמה עלול להגיע להוצאת זרע לבטלה, וזוהי השחתת הזרע. ואף המבול השחית את העולם. **אמרו לו לרבי אליעזר**. אם לא יאחז באמה אזי **ניצוצות**. של שתן יהיו ניתזין לו על רגליו, מכיון שאינו יכול להרחיק מעצמו את המקום בו השתן יגיע לקרקע. **ונראה ככרות שפכה**. שאינו יכול להוליד.

הי מיניהו אמר להו ר' אליעזר ברישא? אילימא קמיתא אמר להו ברישא, בתר דאמר להו איסורא הדר אמר להו תקנתא? אלא הא אמר להו ברישא, ואמרי ליה אין מקום גבוה ואין עפר תוחח מאי? אמר להן מוטב שיוציא לעז על בניו שהן ממזרין ואל יעשה שעה אחת רשע לפני המקום. וכל כך למה? מפני שמוציא שכבת זרע לבטלה, דאמר ר' יוחנן כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה שנאמר וַיִּרַע בְּעֵינַי יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּקַּח גַּם אֹתוֹ (בראשית לח, י). רבמי ורבסי דאמרי תרויהו כאילו שופך דמים שנאמר הַנְּחָמִים בְּאֵלִים תַּחַת כָּל עֵץ וְעֵנָן שֶׁחֲטִי הַיְלָדִים בְּנִחְלִים תַּחַת סְעָפֵי הַסְּלָעִים (ישעיהו נז, ה), אל תיקרא 'שחטי' אלא סוחטי. רב אשי אמר כאילו עובד עבודה זרה. כתיב הכא 'תַּחַת כָּל עֵץ וְעֵנָן' (ישעיהו נז, ה) וכתיב התם 'עַל הַהָרִים הָרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ וְעֵנָן' (דברים יב, ב). שמואל ורב יהודה הוו קימי אאיגרא דבי כנישתא דשף יתיב בנהרדעא בליליא. אמר רב יהודה לשמואל צריך אני להשתין מים. אמר ליה שיננא אחוז באמה והשתין מים לחוץ. והיכי עבד הכי? והא תניא ר' אליעזר אומר [לט:]: האוחז באמה ומשתין מים כאילו מביא מבול לעולם. אמר אביי עשאוה כבלשת, דתנן בלשת שנכנסה לעיר, בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות, בשעת מלחמה אילו ואילו מותרות, שאין פנאי לנסך. אלמא כיון דבעיתי לא אתו לנסוכי, הכא נמי כיון דבעית לא אתי להרהורי.

הי מיניהו אמר להו ר' אליעזר ברישא. השמועה הביאה לעיל שני טיעונים של רבי אליעזר כנגד החולקים עליו, וכעת השאלה היא מהו הטיעון שאמר רבי אליעזר תחילה. קמיתא. זו האמירה שהובאה תחילה בשמועה, 'מוטב שיוציא לעז...'. בתר דאמר להו איסורא הדר אמר להו תקנתא. השאלה מניחה שאם חכם מלמד איסור המגביל עשיית פעולה מסוימת, ולאחר מכן מלמד תקנה כיצד לבצע אותה פעולה מבלי לעבור על האיסור, אזי יש מקום ללומד להבין שהפעולה אסורה רק אם ניתן באופן מעשי לממש את התקנה, ואם אי אפשר לממשה אזי הפעולה מותרת. והשמועה סבורה שרבי אליעזר לא היה מלמד אותה תקנה אם היה מקום למי מהלומדים להבין מהתקנה הזו שהאיסור בטל אם התקנה אינה ניתנת למימוש. אלא הא אמר. במילה 'הא' הכוונה לאמירה 'איפשר שיעמוד...'. רבמי ורבסי. רבי אמי ורבי אסי. אאיגרא. על הגג. דשף יתיב. הפועל 'שף' עשוי לבוא בהוראת 'זו ממקומו' (תולין מב, ב, בוקא דאטמא דשף מדוכתיה), או בהוראת 'שפסף והשחית' (בבא קמא כג, ב, בהמה שהתחככה בכותל והשחיתה צורות שעליו). הפועל 'יתיב' פירושו 'ישב', ויש בהוראתו אף 'נושב', היינו, נבנה. נראה אפוא שהכוונה לבית כנסת שחרב ונבנה מחדש, ואולי נבנה במקום שונה מהמקום המקורי (ור' רש"י לראש השנה כד, ב). צריך אני להשתין מים. רב יהודה לא רצה להשתין על הגג עצמו, שכן הגג אינו עשוי לספוג את השתן, והוא לא רצה להתקרב יותר מדיי לשפת הגג כדי שלא ליפול. לחוץ. מחוץ לגג. אחוז באמה והשתין מים לחוץ. וכך יוכל רב יהודה להשתין אל מחוץ לגג גם בלי להתקרב יותר מדיי לשפת הגג. בלשת שנכנסה לעיר. יחידה צבאית של חיילים נכרים שנכנסו לעיר, ונכנסו גם לבתים הפרטיים. בשעת שלום חביות פתוחות אסורות. מחשש שהנכרים הזיזו את היין. כיון דבעיתי – כיון שהחיילים מבוועתים, היינו, טרודים במלחמה. כיון דבעית. בשעה שרב יהודה ישתין מים הוא יהיה מבוועת, היינו, טרוד במחשבות ושרוי במתח.

והכא מאי בעתתא איכא? איבעית אימא בעתתא דליליא, ואיבעית אימא בעתתא דרביה, ואיבעית אימא בעתתא דשכינה, ואיבעית אימא שאני רב יהודה דאיכא אימתא דמריה עליה, דקרי שמואל עליה דרב יהודה אין זה ילוד אשה, ואיבעית אימא נשוי הוה, דאמר רב נחמן אם היה נשוי מותר, ואיבעית אימא כי הא אורי ליה, דתני אבה בריה דרב בנימין בר חייה אבל מסייע בביצים מלמטה, ואי בעית אימא כי הא אורי ליה, דאמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן גבול יש לה, מעטרה ולמעלה אסור מעטרה ולמטה מותר.

אמר רב כל המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי. ולימא אסור? משום דקא מגרי יצר הרע אנפשיה. ר' אמי אמר נקרא משומד, שכן אומנותו של יצר הרע היום אומר לו עשה כן ולמחר אומר לו לך עבוד עבודה זרה, והולך ועובד. איכא דאמרי אמר ר' אמי אמר ר' יצחק כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו למחיצתו של הקדוש ברוך הוא שנאמר 'וַיֵּרַע בְּעֵינָיו יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּמַּת גַּם אֹתוֹ' (בראשית לח, י). וכתוב 'פִּי לֹא אֵל תִּפְּץ רְשַׁע אֶתָּה לֹא יִגְרֶךְ רַע' (תהלים ה, ה). אמר ר' אלעזר מאי דכתיב 'וַיִּדְבְּרֵם מִלְּאוֹ' (ישעיהו א, טו)? אילו המנאפים ביד. אמרי דבי ר' ישמעאל 'לֹא תִנְאַף' לֹא תהנה לאף, לֹא תהא נואף בין ביד בין ברגל, וקרי בה לֹא תנאף

מאי בעתתא איכא. מה יגרום לרב יהודה להיות כמתח? **בעתתא דליליא.** העמידה קרוב לקצה הגג בלילה תגרום לרב יהודה לחשש. **בעתתא דרביה.** רב יהודה היה ירא משמואל. **בעתתא דשכינה.** — הַשׁוֹרָה בבית הכנסת. היינו, יראה מפני קדושת המקום. **אימתא דמריה עליה.** רב יהודה היה ירא את ה'. והיראה הזו אינה זהה עם היראה מקדושת בית הכנסת. **ואיבעית אימא נשוי הוה.** ה'איבעית אימא' הזה אינו מוסב על השאלה 'מאי ביעתותא איכא', אלא על השאלה 'והיכי עביד הכי'. **כי הא אורי ליה.** כך הורה שמואל לרב יהודה. ואף זו תשובה לשאלה 'והיכי עביד הכי'. **גבול יש לה.** לשון נקבה במילה 'לה' אינה ברורה, שהרי הכוונה לגבול האיסור והאיסור הוא לשון זכר. **מעטרה ולמעלה.** בפשטות נראה שבמילה 'למעלה' הכוונה לכיוון הגוף.

יהא בנידוי. ראוי היה לו להיות בנידוי. והאמירה הזו נועדה לבטא את חומרת האיסור. **ולימא אסור.** מדוע לא הסתפק רב באמירה שהדבר אסור. **מגרי יצר הרע אנפשיה.** מביא את עצמו לתחילתו של מדרון חלקלק, שכן המעשה הזה יעורר דחף לעבירה נוספת. **נקרא משומד.** על שם סופו, שעתידי לעבוד עבודה זרה. **לֹא תהנה לאף.** המשפט קשה להבנה, ואינו בעדי הנוסח של התלמוד. ואולי כך פירושו. המילה 'אף' היא לשון יחיד של המילה 'אפיים', שהיא עצמה מילה נרדפת למילה 'פנים', שהיא עצמה מסמנת את פניו של האדם היחיד. והדבר ידוע כי הפנים הם הייצוג הפיסי היותר ברור ומובחן של האדם היחיד, כך שנוכל לומר שהמילה 'פנים' מייצגת אף בשפה את האדם (ואולי באה המילה 'פנים' בלשון רבים כדי לרמוז שאין האדם שלם בהיותו לבוד). כעת נשוב לדרשה, ונציע שהמשפט 'לֹא תהנה לאף' אסור את ההנאה הפיסיולוגית של האדם ביחידותו, וללא אשה, וזה הנואף ביד וברגל. **לֹא תהא נואף בין ביד בין ברגל.** עיקר הלימוד הוא מכך שבמשפט 'לֹא תנאף' אין מושא, ובפרט, לֹא כתוב 'לֹא תנאף אשה' (וזאת לעומת ויקרא כ, י, 'וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אִשְׁתּוֹ אִישׁ'). **וקרי בה לֹא תנאף בתינוקות.** המשפט הזה אינו בעדי הנוסח של התלמוד. ולכאורה

בתינוקות. תנו רבנן הגרים והמשחקים בתינוקות מעכבין את המשיח. בשלמא גרים כדר' חלבו, דאמר ר' חלבו קשים גרים לישראל כספחת בעור החי. אלא משחקין בתינוקות מאי היא? אילימא משכב זכור, בני סקילה נינהו. דרך איברין, בני מבול נינהו. אלא דנסבי קטנות דלא בני אולודי נינהו, דאמר ר' אסי אין בן דויד בא עד שיכלו נשמות שבגוף שנאמר 'כִּי רוּחַ מִלְּפָנַי יֵצֵטוּף וּנְשָׁמוֹת אֲנִי עֲשִׂיתִי' (ישעיהו נז, טז).

גרסינן בפרק אין מעמידין בהמה אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב עין שמרדה מותר לכחלה בשבת. סבור מינה הני מילי דשחקין סממנין מאיתמל, אבל משחק ואיתויי לא. אמר להו ההוא מרבנן ור' יעקב שמיה לדידי מפרשא לי מיניה דרב יהודה ואפילו משחק סממנין ואתויי דרך רשות הרבים. ההיא אמתא דהואי בי מר שמואל דקדיחה לה עינה בשבתא, צוח וליכא דמשגח בה, פקע עינה ומתה. נפק מר שמואל ודרש עין שמרדה מותר לכחלה בשבת. כגון מאי? אמר רב יהודה רירא דיצא דמא ודמעטא וקדחא ותחלת אוכלא, לאפוקי סוף אוכלא ופצוחי עינא דלא. אמר ר' [מ.] אבה בר זוטרא אמר ר' חנינה מעלין אזנים בשבת. תאני רב שמואל בר

הכוונה שאסור לשאת קטנה שאינה יכולה ללדת. דרך איברין. והזרע יוצא מחוץ לגוף התינוקת. בני מבול נינהו. כדברי רבי אליעזר לעיל, לט, א. עד שיכלו נשמות שבגוף. המונח 'גוף' בהקשרו כאן מורה על מעין 'מאגר' בו מצויות נשמות הממתינות להתלבש בגוף אדם. ביאת המשיח תלויה בכך שכל אותן נשמות יופיעו בעולם הזה, והנושא קטנה שאינה יכולה ללדת מונע עצמו מלהוליד ילדים מאשה בוגרת. אפשר לפרש שהופעת כל הנשמות היא משל להופעת כל הדעות. לפני בוא המשיח קשה הדבר לאדם יחיד להכיל ולהפנים מרכיבים מדעות רבות, שונות ואפילו מנוגדות, באופן שיתן מקום למרכיב מכל דעה ובאופן שתיבנה בתוכו דעה נשגבה רחבה ועליונה שיש בה מרכיבים מכל הדעות. לכן, לפני בוא המשיח, האדם היחיד מביא לידי ביטוי באופן מסוים חלק מסוים מהדעות הראויות. והמשיח מייצג את נתינת המקום הראוי למרכיבים מכל הדעות ובניית תודעה רחבה וגבוהה הכוללת מרכיבים מדעות רבות, שונות ומגוונות.

עין שמרדה. עין שחלתה. **לכחלה.** לכחול אותה. ולכאורה הכוונה לשימוש באותו כוחל ששימש לצביעת עיניים לשם יופי. צביעת העיניים נזכרה במשנה לעיל לו, א, והכוחל עצמו נזכר במשנה לעיל לג, א. **דקדיחה לה עינה בשבתא.** חָלְתָה עֵינָה בשבת. **צוח וליכא דמשגח בה.** בכתה הָאָמָה, ואף אחד לא שם לב לְבִקְיָהּ. **פקע עינה ומתה.** הפועל 'פקע' קרוב לפועל 'בקע', ונראה שהכוונה שנוצר פצע פתוח בעין. ובחלק מעדי הנוסח של התלמוד, וכן בר"ח, לא גרס 'ומתה'. **כגון מאי.** מהם התסמינים של עין חולה? **רירא דיצא דמא ודמעטא וקדחא.** ריר מופרש מהעין, כאב חד בעין, דם זב מהעין, דמעות זולגות מהעין, וחום הגוף עולה. **ותחלת אוכלא.** מותר לכחול את העין רק אם הסימנים האלה מופיעים בתחילת המחלה. **לאפוקי סוף אוכלא ופצוחי עינא.** להוציא סוף המחלה. אם השיא של המחלה עבר, והמחלה בדעיכה, אסור לכחול את העין. וכן אסור לכחול את העין למען שיפור הראיה בעין בריאה.

מעלין אזנים – מחזירים למקום את הלסת התחתונה אם נשטה ממקומה. והלסת נקראת

יהודה ביד, אבל לא בסם. איכא דאמרי בסם, אבל לא ביד. מאי טעמא? דיד מזרף זריף. אמר ר' יהושע בן לוי מעלין אונקלי בשבת. מאי אונקלי? אמר ר' אבה איסטמכא דליבא. פירוש, אל מעדה. אמר שמואל האי פידעתא סכנתא היא ומחללין עליה את השבת. אמר רב ספרא האי עינבתא פרונקא דמלאכא המותא היא. אמר רבא האי סמטא פרונקא דאשתא היא. אמר רב שמן בר אבה אמר ר' יוחנן מכה של חלל אינה צריכה אומד, והאי אישתא צמירתא נמי מכה של חלל דמיא. מהיכן היא מכה של חלל? פירש ר' אמי מן השפה ולפנים. גרסינן בפרק לפני אידיהן אמר ר' חנינא הבולע נימא של מים מותר להחיים לו חמין בשבת. ומעשה באחד שבלע נימא של מים והתיר לו ר' נחמיה להחיים לו חמין בשבת. אדהכי והכי אמר רב הונא בריה דרב יהושע נגמע חלא.

בכינוי 'אוזניים', מכיון שמיפרק הלסת התחתונה נמצא סמוך לאוזניים. **ביד אבל לא בסם** – כי הסם ממילא אינו מסייע להחזרת הלסת למקומה. **בסם אבל לא ביד**. לכאורה תמוה כיצד עשוי הסם לסייע להחזרת מיפרק למקומו בגוף. ואולי האמינו שהסם מסייע לכך, והאמונה של החולה בכוחו של הסם חוללה באדם עצמו שינוי שסייע לו לרפא את עצמו. **מזרף זריף**. נסיון להחזיר את הלסת התחתונה למקום בעזרת היד עלול לגרום לכאב הדומה לכויה מאש. ומכיון שהחכמים ממילא לא התירו כל מעשה של ריפוי, בחרו החכמים שלא להתיר את המעשה הזה, הכרוך בכאב, שכן הכאב גורע מעונג שבת. **אונקלי... איסטמכא דליבא**. אונקלי היא מילה יוונית ומשמעה 'וא"ו כפוף'. המונח 'איסטמכא' אינו מופיע בתלמוד, אבל מתוך ההקשר נראה שמדובר בחלק מהגוף המצוי קרוב ללב. לכן נראה שבמשפט הנוכחי האונקלי הוא הסחוס הכפוף הנמצא בקצה חלק מהצלעות, במרכז החזה. וההלכה מלמדת שאם הסחוס הזה של אחת הצלעות יצא ממקומו, מותר להחזירו. **פידעתא**. פצע. כך פירש ר"ח. ולא אמר שמדובר בפצע מיוחד, ומשתיקתו משתמע שמדובר בכל פצע. **עינבתא**. ענב. ור"ח פירש שהכוונה למורסה שחורה על העור, והיא דומה לענב. **פרונקא**. שליח. וביחס למורסה השחורה, הכוונה שהיא מסמנת את בואו של מלאך המוות, ולכן מחללים את השבת כדי לרפא אותה. **דמלאכא המותא**. נראה שצריך לומר או 'דמלאך המותא', או 'דמלאכא דמותא'. **סמטא** – מפירוש ר"ח נראה שהכוונה למורסה אדומה. **אשתא**. אש. ואולי הכוונה לחום גבוה והכוונה, שמורסה אדומה מבשרת הופעת חום גבוה. **מכה של חלל**. מכה במקום בגוף שיש בו חלל, והכוונה לראש, לחזה ולבטן, למעט הגפיים. ואפשר אולי שהמונח 'מכה' בהקשרנו בא בהוראת 'כאב'. **אינה צריכה אומד**. כאשר יש מכה בראש, חזה או בבטן, מחללים את השבת גם אם אין אומדן שהאדם בסכנה. **אישתא צמירתא**. חום גבוה הגורם לצמרמורת בגוף. **מהיכן היא מכה של חלל**. מאיזה מקום בגוף מתחיל אותו חלל שאם יש בו מכה אזי מחללים את השבת. והשאלה נוגעת בעיקר לפה, שהוא מקום גלוי ופתוח, והיה עולה על הדעת שאין מחללים את השבת על פצע בפה. **נימא**. ר"ח פירש שהכוונה לעלוקה. **אדהכי והכי** – במשך הזמן שחיממו את המים. **נגמע חלא**. נשקנו חומץ. והכוונה לאותו אדם שבלע נימא של מים, והחומץ נחשב למעין 'עזרה ראשונה' עד שהמים החמים

תנן התם ביומא אמר ר' מתיא בן חרש החושש בפיו מטילין לו סם בשבת מפני שהוא ספק נפשות, וכל שהוא ספק נפשות דוחה את השבת. לאיתווי מאי? לאיתווי ספק שבת אחרת. היכי דמי? כגון דאמדוה לתמניה יומי, ויומא קמא שבתא. מהו דתימא נעכביה עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבי, קא משמע לן דלא. תניא נמי הכי מחימין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו, ואין אומרים נמתין לו עד שיבריא אלא מחימין לו מיד, וספיקו דוחה את השבת. ולא ספק שבת זו בלבד אלא אפילו ספק שבת אחרת. ואין עושין דברים הללו לא על ידי גוים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל ואין אומרים לעשות דברים הללו לא על ידי נשים ולא על ידי כותים מפני שמצטרפין לדעת אחרת. תנו רבנן מפקחין פקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין. כיצד? ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו, והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דצייד כוארי. ראה תינוק שנפל לבור עוקר חוליה ומעלהו, והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא מתקן דרגא לחול. ננעלה דלת בפני תינוק שובר את הדלת ומוציאו, והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא מתבר שיבי. מכבין ומפסיקין מפני הדליקה, והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא ממכיך מכוכי. וצריכה כדכתבנוה ביומא.

יהיו מוכנים.

החושש בפיו. וכבר למדנו שהפה כלול בהגדרת 'מכה של חלל'. **מטילין לתוכו סם בשבת.** ונראה שהכוונה היא, שרוקחים את הסם בשבת, גם אם רקיחת הסם כרוכה במלאכות האסורות מהתורה, וכגון מלאכת טוחן. **לאיתווי מאי.** המשפט 'וכל ספק נפשות...' עשוי להיראות כמיותר, והשמועה שואלת מה מחדש המשפט הזה. **דאמדוה לתמניה יומי.** אמדו את החולה שהוא צריך ריפוי הכרוך בעשיית מלאכות שבת במשך שמונה ימים. **ויומא קמא שבתא.** והיום בו אמדוהו היה שבת, כך ששמונה ימים כוללים שתי שבתות. מהו **דתימא נעכביה עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבי.** מהו שנאמר שנעכב את תחילת הטיפול הרפואי עד הערב, כדי שלא נחלל עליו שתי שבתות. **קא משמע לן דלא.** ומתחילים את הטיפול הרפואי מיד. **מפני שמצטרפין לדעת אחרת.** 'דעת אחרת' שאינה מכירה בקדושת השבת. ואם נאמר לנשים וכותים לחלל שבת תהא השבת קלה בעיניהם (ור' רמב"ם שבת ג, ג), והזלזול בשבת הוא ההצטרפות לדעת אחרת. והמונח 'אחר' מצוי בלשון חכמים ככינוי לערך שלילי, ר' בבלי עבודה זרה לו, ב, '...ועל בנותיהן משום דבר אחר'. **כוארי.** דגים. ונראה שהכוונה היא, אף על פי שברור לו שצודו גם דגים. **חוליא.** אבן בצורת טבעת או ריבוע המונחת על פי הבור, ובאמצע האבן יש חור דרכו משלשלים חבל ודלי כדי לשאוב את המים. והתינוק נפל דרך החור הזה. ומותר לאדם לסלק את החוליא מפי הבור כדי שיהיה לו נוח להיכנס לבור. **ואע"ג דקא מתקן דרגא לחול.** סילוק האבן אינו מלאכה. והשמועה מלמדת שמותר למציל לעשות מלאכה האסורה מהתורה,

אמר מר עוקבא מי שנגפה ידו או רגלו צומתה ביין ואינו חושש. איבעיא להו חלא מאי? אמר ליה ר' [מ:] הלל לרב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמרינן חלא לא. אמר רבא הני בני מחוזא כיון דמפנקי אפילו חמרא נמי מסי להו, ואסיר. רבינא איקלע לבי רב אשי חזייה דשרא ליה חמרא אגבא דכרעיה ויתיב קא צמית ליה בחלא. אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רבא הני בני מחוזא כיון דמפנקי אפילו חמרא מסי להו ואסיר, ומר נמי קמפנק? ! אמר ליה גב היד וגב הרגל שאני, דאמר רב אדא בר מתנה אמר רב גב היד וגב הרגל הרי הן כמכה של חלל ומחללין עליה את השבת. תנו רבנן רוחצין במי גדר במי חמתן במי עסיא במי טיבריה, אבל לא בים הגדול ולא במי המשרה ולא בימה של סדום. 'בים הגדול', אוקימנא במים הרעים שבו, אבל במין יפים שבו רוחצין. 'ולא במי המשרה', אוקימנא בדאשתהה. אבל לא אשתהה רוחצין.

מתני' אין אוכלין אזוביון בשבת לפי שאינו מאכל בריאין, אבל אוכל הוא את יועזר ושותה את אבוב רועה. כל האוכלים אוכל אדם לרפואה וכל המשקין הוא שותה, חוץ ממי דקלים וכוס העיקרין מפני שהן לירוקה. אבל שותה הוא ממי דקלים לצמאו, וסך שמן העיקרין שלא לרפואה.

וכגון לבנות מדרגה בשפת הבור כדי שיהיה לו נוח להיכנס לבור. והאות 'למ"ד' במילה 'לחול' מייצגת למעשה את האות בי"ת: 'מתקן דרגא בחול', היינו, בונה מדרגה בעפר שסביבות הבור. **דקא מתבר שיבי**. נראה שהפועל 'מתבר' הוא בבנין פעיל, ולא בבנין סביל. והכוונה, שהאדם המציל שובר את הדלת באופן מסוים כך שתהיה תועלת בחלקים השבורים. והמונח 'שיבי' פירושו חלקי עץ קטנים. **מכבין ומפסיקין מפני הדליקה**. מכבין [את הדליקה] ומפסיקין מפני הדליקה. וזו ואין צריך לומר זו קתני, שאם מכבים, קל וחומר שמפסיקים. וההפסקה היא בכך שמניחים כלים מלאים מים כדי שהדליקה לא תתפשט, ואותם כלים מפסיקים את התפשטות הדליקה. **ממכין מכוכי**. ביטוי יחידאי בתלמוד. ורש"י פירש שבמהלך הכיבוי האדם שומר על הגחלים כך שיהיו ראויות לשימוש במוצאי שבת. ורבינו יהונתן פירש ששמירת הגחלים היא בכך שהאדם מכסה אותם בעפר. והמשפט הזה רלוונטי רק לכיבוי הדליקה, ולא להפסקה בפני הדליקה.

מי שנגפה ידו. ידו קיבלה מכה, והיד זבה דם. **צומתה ביין**. פעלים מהשורש 'צמת' באים בהוראת דיכוי ועצירה. כך למשל באיוב ו, יז, נאמר על המים 'בְּעֵת יִזְרְבוּ נִצְמְתוּ', והכוונה שהמים נעצרו במהלך זרימתם. ואף כאן נראה שהשימוש ביין נועד לעצור את הדימום. **חלא**. חומץ. **חלא מאי**. החומץ לא רק עוצר את הדם אלא אף מרפא, והשאלה היא האם מותר להשתמש בו מצד האיסור להתרפאות בשבת. **מסי**. מרפא. **שרא ליה חמרא אגבא דכרעיה**. החמור דרך על גב רגלו. **גב היד וגב הרגל הרי הן כמכה של חלל**. והדבר ידוע שגב היד רגישה יותר מכף היד, וכן גב הרגל ביחס לכף הרגל.

גדר... חמתן... עסיא... טיבריה. שמות מקומות. ובכל אלה נוהגים לרחוץ אף שלא לרפואה, ולכן מותר. **מי המשרה**. מים ששרו בהם פשתן. **ולא בימה של סדום**. שנוהגים לרחוץ בו רק לרפואה. **במים הרעים שבו**. שלא נוהגים לרחוץ בהם, ואם רחץ בהם, נראה שהתכוין לרפואה. **בדאשתהה**. אם שהה במי המשרה מוכח שלרפואה התכוין. אבל אם

גמ' 'כל האוכלין אוכל אדם לרפואה', לאיתוויי מאי? לאיתוויי טחול לשנים וכרשין לבני מעים. 'וכל המשקים שותה אדם לרפואה', לאיתוויי מי צלפין בחומץ. אמר ליה רבינא לרבא מהו לשתות מי רגלים בשבת? אמר ליה תנינה כל המשקין שותה, ומי רגלים לא שאתו אינשי. תניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור? תלמוד לומר 'וּבְאֲרָצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ' (ויקרא כב, כד). ואפילו מסרס אחר מסרס חייב, דאמר רבי חייה בר אבה אמר ר' יוחנן הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב, שנאמר 'לֹא תֹאֲפֶה חֲמֵץ' (ויקרא ו, י) ו'לֹא תַעֲשֶׂה חֲמֵץ' (ויקרא ב, יא), במסרס אחר מסרס שהוא חייב שנאמר 'וּמְעוֹף וְנִתּוּק וְנִתּוּק וְנִתּוּק' (ויקרא כב, כד), אם על כורת חייב על נותק לא כל שכן, אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב.

מתני' החושש בשניו לא יגמע בהן את החומץ אבל מטבל הוא כדרכו, ואם נתרפא נתרפא.

לא שהה, לא מוכח הדבר.

אזוביון. סוג של אזוב המשמש בעיקר לרפואה. אבל סתם אזוב הוא מאכל בריאים. **יועזר... אבוב רועה.** אלה צמחים שגם אנשים בריאים אוכלים אותם, ולכן מותר לאכלם גם לרפואה, שאין הדבר ניכר שהוא אוכל אותם לרפואה. **כל האוכלים.** סתם 'אוכלים' הכוונה למאכלים שגם הבריאים אוכלים אותם, כמו יועזר ואבוב רועה. **אוכל אדם לרפואה.** מכיון שאין ניכר הדבר שהוא אוכל אותם לרפואה. **כוס עיקרין.** כוס שיש בה חליטה של שורשים. **חוז ממי דקלים וכוס העיקרין.** שאותם אין האדם שותה לרפואה. **מפני שהן לירוקה.** מי הדקלים וכוס העיקרין מועילים למחלת הצהבת. ואמנם גם אנשים בריאים שותים את מי הדקלים וכוס העיקרין (וכפי שמפורש בהמשך המשנה), ולכן היו מי הדקלים וכוס העיקרים אמורים להיות מותרים לכל אדם, בהתאם לכלל 'וכל המשקין שותה', אבל אסרו החכמים את שתייתם לכל אדם, מכיון שההיתר לכל אדם יגרום לכך שגם חולה רגיל ישתה אותם (שמעיקר הדין זה אכן מותר), ומתוך כך גם חולה צהבת ישתה אותם, וביחס אליו יהיה ברור שהוא שותה לרפואה, שכן צבע גופו מוכיח עליו שהוא חולה. **אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו.** המילה 'הוא' רומזת לכל אדם. לאמר, למרות שאסרו מי דקלים לכל אדם, התיירו לאדם צמא, אולי כדי שלא לבטל משהו מעונג השבת. ברם, אין זה ברור שחולה צהבת צמא יוכל לשתותם, שכן מול השיקול של עונג שבת עומד השיקול ששתייתם נראית לצורך רפואה.

כרשין. כרישה, לוף. **לאיתוויי טחול לשנים וכרשין לבני מעים.** הטחול והכרשין מזיקים מעט לגוף, והיה עולה על הדעת שאסור לאכלם לרפואה, מכיון שכל שיש באכילתו מעט נזק לגוף אין האדם אוכלו אלא לרפואה. וכנגד הסברה הזו מלמדת השמועה שמותר לאכלם. והוא הדין למי צלף בחומץ. **לשתות מי רגלים.** לרפואה. **ומי רגלים לא שאתו אינשי.** ולכן אין הם נחשבים למשקים, ולא חלה עליהם ההלכה במשנה 'וכל המשקים שותה'. **תלמוד לומר 'וּבְאֲרָצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ'.** הכתוב במלואו כך הוא: 'וּמְעוֹף וְנִתּוּק וְנִתּוּק וְנִתּוּק וְנִתּוּק' (ויקרא כב, כד). **שנאמר 'לֹא תֹאֲפֶה חֲמֵץ' ו'לֹא תַעֲשֶׂה חֲמֵץ'.** אם היה כתוב האיסור לעשות את המנחה חמץ היינו יודעים שכל עשיתיה אסורות, ובכלל זה אף האפיה. ולמה נכתבה האפיה? ללמד שאם הלישה היתה בחמץ אזי חייב אף על

גמ' 'לא יגמע בהן את החומץ', והתניא לא יגמע ופולט אבל מגמע וכולע? כי תנן נמי מתניתין לא יגמע ופולט תנן.

תוספתא אין לועסין מצתכה [מא]. בשבת. אימתי? בזמן שמתכוון לרפואה. ואם מפני ריח הפה מותר. לא ישוף אדם סם בשניו בשבת. אימתי? בזמן שמתכוון לרפואה. ואם מפני ריח הפה מותר. החושש בשניו לא יגמע בהן את החומץ ויהא פולט, אבל מגמע וכולע ומטבל כדרכו ואינו חושש. החושש בגרונו לא יערענו בשמן, אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון וכולע.

מתני' החושש במתניו לא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן, ולא שמן ורד. ובני מלכים סכין שמן ורד שכן דרכן לסוך בחול. ר' שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הן.

גמ' אמר רב הלכה כר' שמעון ולא מטעמיה, דאילו ר' שמעון סבר אף על גב דלא שכיח שרי, ורב סבר אי שכיח אין, ואי לא לא. וכן הילכתא.

האפיה. כורת. את האשכים, אבל משאיר אותם בכיס שלהם. נותק. מוציא את האשכים מהכיס שלהם. ואם היה כתוב האיסור רק ביחס לאדם שעשה בבעל חיים בריא פעולת כריתה, היינו יודעים בקל וחומר את האיסור ביחס לאדם שעשה בבעל חיים בריא גם פעולת נתיקה. ולמה נכתב הנותק? ללמדך על הנותק אשכים כרותים, שהיה עולה על הדעת שאין בו איסור, מכיון שבעל החיים היה מנוע מלהוליד עוד קודם לנתיקה, וקמ"ל שאסור.

אבל מטבל הוא כדרכו. בחומץ. **לא יגמע ופולט.** לא יגמע ויפלוט, שהדבר ניכר שלרפואה מתכוון. **כי תנן נמי מתניתין, ופולט תנן.** השמועה מפרשת שמשנתנו שאסרה לגמע התכוונה רק למגמע ופולט, ולא למגמע וכולע, שהוא מותר.

מצתכה. בתוספתא כפשוטה פירש שהוא השרף הנוטף מעצי הקטף, ולאחר שהשרף מתקשה לועסים אותו כדי ללבן את השיניים. לזיהוי הקטף ר' פורטל הוסיף לזכור את נדה ח, א. **בזמן שמתכוון לרפואה.** להקל כאב או מיחוש. **לא יערענו בשמן.** ויפלוט את השמן.

לא יסוך יין וחומץ. שאדם בריא אינו רגיל לסוך במתניו יין וחומץ. **אבל סך הוא את השמן.** שאדם בריא רגיל לסוך את גופו בשמן. **ולא שמן ורד.** שמחירו גבוה, ולכן אדם בריא אינו רגיל לסוך בו. **ר' שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הן.** אכן אפשר הדבר שהלכה בעלת תוקף למיגזר מסוים לא תחול על מיגזרים אחרים, אבל השאלה מהו הנימוק לאבחנה בין המיגזרים. ואם הנימוק נעוץ באמירה לשאר העם 'אינכם בני מלכים' אין לנימוק הזה תוקף, לפי שכל העם נחשבים כבני מלכים ברמה הרוחנית, ואין להבחין בין הרמה הרוחנית ובין הרמה החומרית.

אמר רב הלכה כרבי שמעון. שמוותר לסוך בשמן ורד. **ולא מטעמיה.** לא מטעם שכל ישראל נחשבים בני מלכים. **דאילו ר' שמעון סבר אף על גב דלא שכיח.** שמן ורד, היינו, גם במקום בו מחירו יקר שרי. מותר לכל אדם לסוך בו. **ורב סבר אי שכיח אין.** אם שמן ורד שכיח במקום מסוים, היינו, מחירו אינו יקר, אזי מותר לכל אדם באותו מקום לסוך בו.

מתני' אילו קשרים שחייבין עליהן, קשר הגמלים קשר הספנין. וכשם שהוא חייב על קשרן כך חייב על התיירן. ר' מאיר אומר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת ידו אין חייבין עליו. ויש לך קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלים וכקשר הספנין. קושרת אשה מפתחי חלוק, וחוטי סבכה של פְּסִיקָא, ורצועות מנעל וסנדל, ונודות שמן ויין, וקדרה של בשר. ר' אליעזר בן יעקב אומר קושרין לפני הבהמה בשביל שלא תצא, וקושרין דלי בפְּסִיקָא אבל לא בחבל. ורבי יהודה מתיר. כלל אמר ר' יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו.

גמ' יש לך קשרין שאין חייבין עליהן, חיובא הוא דליכא, הא איסורא איכא. ומאי ניהו? קטְרָא דקטְרִי בזממא, וקטרא [מא:] דקטרי באַסְתְּדִירָא. 'ומפתחי חלוק וחוטי שבכא של פסקיא', מותרין לכתחלה.

ויש לך קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלים. ברי"ף מבוארות שתי הבהרות ביחס למשפט הזה: (א) הניסוח הזה שקול לניסוח 'ויש לך קשרים שאין חייבין עליהם מהתורה'. לפי ההבנה הזו בלבד, אותם קשרים אפשר שאסורים מדרבנן, ואפשר שמתורים אף מדרבנן. (ב) הניסוח הזה מקפל בתוכו את האמירה שיש שני קשרים שאסורים מדרבנן בלבד, אך הם לא נתפרשו במשנה. והרי"ף עתיד לזהות אותם שני קשרים. **מפתחי חלוק** – חוטים המאפשרים לקשור את שני חלקי החלוק, הימני והשמאלי. הקשר הזה אינו קבוע, שהרי לפחות פעם ביממה האשה תתיר אותו. **וחוטי סבכה של פְּסִיקָא.** הסבכה היא רשת. הפסיקא היא מילה יוונית ומשמעה חגורה. לפי נוסח המשנה שברי"ף אין וא"ו החיבור לפני המילה 'של' (וכך גם בפירוש המשנה לרמב"ם מהד' קאפח, ובשלשה עדי נוסח של התלמוד הבבלי למסכת שבת), ולפי זה מדובר כנראה על סבכה שהיתה תלויה על חגורה, והניחו בה חפצים קטנים. ונראה שהאדם עשוי היה בכל עת להתיר את הסבכה מהחגורה, אולי כדי לתלותה בחגורה אחרת, או כדי להוציא ולהכניס אליה חפץ מסוים, ולכן לא היה לְקַשֵּׁר הסבכה לחגורה מימד של קביעות. **נודות שמן ויין.** נראה שהנודות היו במטבח, ובכל עת נטלו מהם יין ושמן, ולכן לא היה לקשר שלהם מימד של קביעות. **וקדרה של בשר.** לא נתפרש מדוע נזכרה קשירה ביחס לקדירה של בשר יתר על קדירה של תבשיל צמחי. ואולי נועדה הקשירה לחבר את המכסה לסיר, וזאת מחשש שמא יפתח כלב את המכסה כדי לאכול בשר. וביחס לתבשיל צמחי די לכסותו במכסה מפני הזבובים, ואין צורך לקשור את המכסה. והדבר ברור שלא איכסנו בשר בקדרה למשך זמן רב, שהרי הבשר צפוי להתקלקל, ולכן לא היה לקשר מימד של קביעות. **קושרין לפני הבהמה בשביל שלא תצא.** וזה קשר שאינו קבוע, שהרי הבהמה עתידה לצאת למרעה. **קושרין דלי בפְּסִיקָא, אבל לא בחבל.** החגורה נצרכת לשימוש אחר, ומן הסתם לא תישאר בדלי, ולכן קשר החגורה אינו קבוע. אבל החבל אינו נצרך לשימוש אחר מסוים, ואפשר שישאר בדלי, ואז יהיה זה קשר קבוע. ונראה שמדובר בדלי המיועד לשאיבת מים מהבאר. **ורבי יהודה מתיר.** ובלבד שלא יהא זה קשר קבוע. ואין הוא חושש שמא יישאר החבל בדלי. **כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו.** ובדבריו אלה התייחס רבי יהודה רק לדין תורה, ולא נדרש לשאלה האם יש קשר שאינו של קיימא שנאסר מדרבנן.

בזממא. הזמם נתפרש לעיל כד, א. ונראה שהקשר הזה נותר למשך מספר ימים, ולכן

'ורצועות מנעל וסנדל וכול', איתמר התיר רצועות מנעל וסנדל, תאני חדא חייב חטאת, ותניא אידך פטור אבל אסור, ותניא אידך מותר לכתחלה. קשיא מנעל אמנעל, קשיא סנדל אסנדל. מנעל אמנעל לא קשיא. הא דקתאני חייב, במנעל דאושכאפי דמעשה אומן הוא וקשר של קיימא הוא. והא דתניא פטור אבל אסור, בדרבנן, דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא ולפיכך פטור אבל אסור. והא דתניא מותר לכתחלה, בדבני מחווא, כגון רצועות שיוצאות מגופו של מנעל וקושרין על הרגל ועל השוק אחר שנועלין את המנעל, דלאו מעשה אומן הוא ולא קשר של קיימא הוא. סנדל אסנדל נמי לא קשיא. הא דקתאני חייב חטאת, בדטייעי דקטרי אושכאפי, והוא נמי קשר של קיימא כגון הא דקארו לה [השתא] תאסמה דעביד לה לפי מדת אֶסְתָּאֲרָא דכרעיה וקטיר לה קטְרָא מעליא, ואם התירו חייב חטאת. ודקתאני פטור אבל אסור, בדחומרתא דקטרי אינהו. והיכי דאמי

אסרו אותו בשבת. אֶסְתָּדְרָא. תורן הספינה. ולפעמים מתירים הספנים את הקשר הזה, אולי כדי לשנות את מעמד המפרש לפי כיוון הרוח. ונראה שהקשר הזה נותר למשך מספר ימים, ולכן אסרו אותו בשבת.

קשיא מנעל אמנעל קשיא סנדל אסנדל. כל אחת משלש הבריות סותרת את שתי חברותיה, הן בהילכת המנעל והן בהילכת הסנדל. **אושכאפי.** רצען. **דמעשה אומן הוא.** בביטוי 'מעשה אומן' אין הכוונה שבפועל הקשר נעשה על ידי אומן. הכוונה היא שהקשר זהה לקשר הנעשה על ידי אומנים. **וקשר של קיימא הוא.** קשר של קיימא הוא קשר של קבע, היינו, קשר שהאדם אינו מתכוין להתירו בתוך זמן קצר. לאמר, אפשר שיהיה קשר שהוא מעשה אומן אבל הוא לא יהיה של קיימא. וכמובן אפשר שיהיה קשר של קיימא שאינו מעשה אומן. ולדעת הרי"ף הקשר האסור מהתורה הוא אך ורק זה שהוא גם 'מעשה אומן' וגם של קיימא. **בדרבנן.** בתלמידי חכמים. והחכמים השאירו את הקשר בנעל לאורך כל היום, שהמקומות בהם נמצאו החכמים לאורך היום לא הצריכו את חליצת הנעל. ולפי דרכנו למדנו שקשר של קיימא ברמת דרבנן הוא זה הנשאר לאורך היום, מהשעה שהאדם קם ממיטתו ועד השעה שהוא הולך לישון. **דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא.** הרי לנו דוגמא לקשר של קיימא שאינו מעשה אומן. ונזכיר שגם קשר שהוא מעשה אומן אבל אינו של קיימא פטור אבל אסור, אלא שהרי"ף לא הדגים זאת. ור' רמב"ם שבת י, ב, ור"י קורקוס שם. **בדבני מחווא.** בני העיר מחווא, שהמקומות בהם נמצאו לאורך היום הצריכו לפעמים את חליצת הנעל. **בדטייעי.** בערבים, ישמעאלים. **תאסמה.** מילה בערבית, ולפי ההקשר נראה שהיא מורה על קשר שהרצען קושר בתהליך ייצור הסנדל. **אֶסְתָּאֲרָא דכרעיה.** נראה שהביטוי הזה מורה על כף הרגל. המונח 'כרעא' מורה על רגל, וכפי שמוכח מבבלי בימות קב, א: 'דכולא חיילא דכרעא עליה דחיס', המונח 'אסתוארא' דומה כנראה בהוראתו למונח 'בסיס', ובסיס הרגל הוא כף הרגל. והרצענים הישמעאלים עשו סנדל שהיתה בו רצועה שהקיפה את רוחב כף הרגל והרצועה הזו היתה קשורה בקשר קבוע. **חומרתא.** גלגל, לולאה. ר' בבלי בבא בתרא סז, ב. והכוונה לטבעת שהיתה מונחת על גב כף הרגל, ולטבעת הזו נקשרו מספר רצועות שיצאו ממקומות שונים בסוליה, חלקם ממקום יותר קדמי בסוליה, קרוב לאצבעות, וחלקם

דחומרתא? מכניף כולהו רצועות ומעייל להו בחומרתא, דכדבעי מעייק והדר קטר מאבראי דחומרתאי, וכדבעי מרווח ביה. והא דתאני מותר לכתחלה, בסנדל דנפקין ביה בי תרי, כדרב יהודה דרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא הוה ליה ההוא סנדלא, זימנין דנפיק ביה האי, מרווח ביה, וזמנין דנפיק ביה האי, מעייק ליה, ולא קשר של קיימא הוא לפיכך מותר לכתחלה.

ר' ירמיה קאזיל בתריה דר' אבהו בכרמלית, איפסיק רצועה דסנדליה. אמר ליה שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכרוך עילויה. אביי הוה קאיים קמיה דרב יוסף בחצר, איפסיק רצועה דסנדליה. אמר ליה מאי איעביד ליה? אמר ליה שבקיה. ומאי שנא מדר' ירמיה? התם לא מינטר הכא מינטר.

ר' אליעזר בן יעקב אומר קושרין לפני בהמה בשביל שלא תצא, ואף על גב דאית ליה תרי אָסְנָאָרִי. מהו דתימא חד מיניהו בטולי בטליה, קא משמע לן. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' אליעזר בן יעקב.

ממקום יותר אחורי בסוליה, קרוב לעקב. הרצועות האלה היו מחוברות לסוליה בחיבור שאי אפשר היה לנתקו בקלות. לעומת זאת, הטבעת על גב כף הרגל לא היתה קשורה למאומה, אלא לאותן רצועות, כך שאפשר היה להתיר אותן רצועות ואז הטבעת לא היתה קשורה בקשר כל שהוא לסנדל. אינהו – הם, הכוונה האנשים הנועלים אותו סנדל. ולפי ההקשר נראה שאותם אנשים לא התירו את הסנדל במהלך היום (ר' לעיל ס"ה 'בדרבנן'). מכניף כולהו רצועות ומעייל להו בחומרתא, דכדבעי מעייק והדר קטר מאבראי דחומרתאי, וכדבעי מרווח ביה. אוסף את כל הרצועות ומכניס אותן לטבעת שעל גב כף הרגל, שכאשר רוצה מהדק לטבעת ואחר כך קושר, וכאשר רוצה מְרַוּחַ. המילה 'מעייק' לא נמצאת בתלמוד הבבלי, ולפי ההקשר הכוונה 'מהדק'. ואולי דומה המילה 'מעייק' למילה 'תעיק' המופיעה בעמוס ב, יג. ויש קשר בין המילה 'מעייק' ובין המילה 'מהדק', שבשתייהן מדובר על הפעלת כוח היוצר לחץ. בסנדל דנפקין ביה בי תרי. סנדל המשמש לשני אנשים, וכל אחד משני האנשים צפוי היה להתיר את קשרי הסנדל במהלך היום. זימנין דנפיק ביה האי. לפעמים נועל אחד מהאנשים את הסנדל. מרווח ביה. פותח את הקשר לרווחה. מעייק ליה. מהדק את הקשר.

גמי. קנה של הצמח גומא. הקנה הזה שימש לקשירה, כמפורש במשנת ביכורים ג, א. דחזי למאכל בהמה. ואינו מוקצה. וכרוך עילויה. אך לא מדובר בכריכה בלבד, אלא אף בקשר, העתיד להיפתח למוצאי שבת. ואמנם, אם הארוע ארע בתחילת השבת, אזי הקשר אמור היה להיות אסור מדרבנן (ר' לעיל ס"ה 'בדרבנן'), אך להלן (ד"ה 'התם לא מינטר') נראה שההיתר נסמך אף על שיקול של הפסד ממון. שבקיה. הנח את הסנדל בחצר עד למוצאי שבת. התם לא מינטר הכא מינטר. בכרמלית הסנדל לא נשמר ולכן התיר רבי אבהו לקשור אותו על ידי גמי.

אָסְנָאָרִי. המילה הזו אינה מופיעה בבבלי, ובריי"ף היא יחידאית. ולפי ההקשר נראה שהכוונה לחבלים. ונראה שבפתח הדיר או הרפת היו שני חבלים, זה מעל זה, וכאשר רצו למנוע מהבהמה את האפשרות לצאת קשרו את שניהם. ורבי אליעזר בן יעקב מחדש שמותר לקשור את שניהם, לפי שהיה עולה על הדעת שמותר לקשור רק אחד מהם, מכיון

'קושרין דלי בפסיקיא אבל לא בחבל ור' יהודה מתיר', אמר ר' אבה אמר ר' חייה בר אשי אמר רב מביא אדם חבל של גרדי מתוך ביתו וקושרו בפרה ובאבוס, דאמר רב נחמן אמר שמואל אם כלי קיואי הוא מותר לטלטלו בשבת, ואוקימנא בחבל של גרדי דהינו כלי קיואי.

מתני' מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים, ומציעין את המטות מלילי שבת לשבת אבל לא משבת למוצאי שבת. ר' ישמעאל אומר [מ.ב.] מקפלין את הכלים ומציעים את המטות מיום הכיפורים לשבת, וחלבי שבת קריבין ביום הכיפורים. ר' עקיבה אומר לא של שבת קריבין ביום הכיפורים ולא של יום הכיפורים קריבין לשבת.

גמ' 'מקפלין את הכלים וכו', אמרו דבי ר' ינאי לא שנו אלא באדם אחד, אבל בשני בני אדם לא. ובאדם אחד נמי לא אמרן אלא בחדשים, אבל בישנים לא. וחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים, אבל בצבועין לא. ולא אמרן אלא שאין לו להחליף,

שחבל אחד עשוי להספיק לצורך מניעת יציאת הבהמה מחוץ לרפת, או לדיר. **חד מיניהו בטולי בטליה.** לפי ההקשר נראה הכוונה 'אחד מהם אינו נצרך'. לולא דברי רבי אליעזר בן יעקב היה עולה על הדעת שדי לקשור את פתח הרפת בחבל אחד, והשני אינו נצרך. **גרדי.** מילה יוונית והוראתה אורג. **מביא אדם חבל של גרדי מתוך ביתו וקושרו.** שחבל של גרדי אינו מוקצה. וככל הנראה שימש החבל הזה גם לצרכים שאינם קשורים לאריגה. **דאמר רב נחמן אמר שמואל.** הילכת רב נחמן בשם שמואל הובאה כדי לתמוך בהילכת רב, שהתיר לקשור את הפרה לאבוס בחבל גרדי. **קיואי.** אריגה.

מקפלין את הכלים. מקפלין את הבגדים. והכוונה לבגד שהאדם פושט אותו מתוך כוונה ללבשו פעם נוספת בשבת, וכדי שהבגד לא יתקמט רוצה האדם לקפלו. המשנה הוצרכה להשמיענו שבנסיונות האלה מותר לקפל בגד, מכיון שקיפול בגד לאחר כביסה נחשב לחלק מהגיהוץ ולכן אסור, והיה עולה על הדעת שאסור לקפל בגד לא רק לאחר כביסה, אלא אף לאחר לבישה. **ארבעה וחמשה פעמים.** אם פשט את הבגד כמה פעמים יכול לקפלו בכל פעם. **מיום הכיפורים לשבת.** שקדושת שבת חמורה מקדושת יום הכיפורים, שהמחלל שבת חייב במיתת בית דין, מה שאין כן המחלל את יום הכיפורים. **וחלבי שבת קריבין ביום הכיפורים.** שקדושת שבת יתירה על קדושת יום הכיפורים. **ר' עקיבה אומר לא של שבת קריבין ביום הכיפורים.** שההבדל בין קדושת שבת ובין קדושת יום הכיפורים אינו מצדיק דחיית מלאכה משבת ליום הכיפורים.

לא שנו. שמותר לקפל את הבגדים. **בשני בני אדם לא.** אסור ששני בני אדם יקפלו את הבגדים, שכן הגיהוץ לאחר הכביסה נעשה על ידי שני אנשים. **ובאדם אחד נמי לא אמרן.** שמותר לקפל את הבגדים. **אלא בחדשים.** בבגדים חדשים, היינו, שזמן השימוש בהם אינו רב, ובהתאם לכך לא ניכר עליהם בלאי של שימוש רב. ופחות סביר לפרש שהמונח 'חדשים' מורה על בגד שמעולם לא השתמשו בו. **אבל בישנים לא.** אפשר לפרש שהמשנה מבקשת לעודד את האדם ללבוש בשבת בגדים חדשים. **וחדשים נמי לא אמרן.** שמותר לאדם יחיד לקפל אותם. **אלא בלבנים אבל בצבועין לא.** אפשר שהמשנה מבקשת לעודד את האדם ללבוש בגדים לבנים בשבת. **ולא אמרן.** בלבנים וחדשים שמותר לאדם יחיד

אבל יש לו להחליף לא. תאנא 'של בית רבן גמליאל לא היו מקפלים כלים שלהם מפני שהיה להם להחליף'. אמר רב הונא יש לו להחליף, יחליף. אין לו להחליף, ישלשל בבגדו. 'וְכַבְדְּתוּ מַעֲשׂוֹת דְּרַבְּכִי' (ישעיהו נח, יג), 'וְכַבְדְּתוּ', שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דר' יוחנן קארי להו למאניה מכבודתי. אמר ר' יוחנן מנין לשינוי בגדים מן התורה? שנאמר 'וּפָשַׁט אֶת בְּגָדוֹ וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים' (ויקרא ו, ד), ותאנא דבי ר' ישמעאל בגדים שבישל בהן קדרה לרבו אל ימוזג בהן כוס לרבו. אמר ר' חיייה בר אבה אמר ר' יוחנן גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים מטולאים. והא ר' חיייה נפיק? ! אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן בטלויי על גבי טלויי. והני מילי בעילאי. ואמר ר' חיייה בר אבה אמר ר' יוחנן כל תלמיד חכמים שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנאמר 'כָּל מְשֻׁנְאֵי אֶהְבֹּו מָוֶת' (משלי ח, לו). ראבינא אמר רבד איתמר. ולא פליגי, הא בלבושא הא בגלימא. פירוש רבב, כגון קירא וזפתא וכיוצא בו. ופירוש רבד, דם יבש. וטעמו של דבר שמא יראה ככתם נדה ויבוא לידי חשד.

לקפלים. אלא שאין לו. בגד אחר להחלפה. שאם אין לו, אזי אם לא יקפל את הבגד בלכתו לישון בליל שבת יהיה הבגד מקומט למחרת בבוקר. אבל יש לו להחליף לא. לא התירו לקפל שום בגד, וכאשר ילך לישון בליל שבת ישאיר את הבגד שלבש לא מקופל (והבגד אמנם יתקמט), ולמחרת בבוקר ילבש בגד חדש. ומכאן שההלכה מבקשת למעט ככל האפשר בקיפול בגד, מכיון שהקיפול נחשב לחלק מהגיהוץ. לא היו מקפלים כלים שלהם. גם לא לבנים וחדשים וגם לא באדם יחיד. יש לו להחליף, יחליף. הילכת רב הונא אינה עוסקת בקיפול בגדים. רב הונא מלמד שהאדם צריך לייחד בגד לכבוד שבת וללבוש אותו בהגיע השבת. ישלשל בבגדו. אנשים שאינם עשירים עוסקים במלאכה, ובגדיהם קשורים לגופם, שלא יאחזו שולי הבגדים בחפצים שסביבם. ואנשים עשירים שאינם עוסקים במלאכה יכולים להרשות לעצמם שלא לאסוף את הבגדים לגופם, ואין הם חוששים ששולי הבגדים יאחזו בחפצים שסביבם. ואדם שאין לו בגד להחליף לכבוד שבת ישלשל את בגדיו בשבת כמנהג העשירים, ובכך ישנה את לבושו לכבוד שבת. וכי הא דר' יוחנן קארי להו למאניה מכבודתי. רבי יוחנן קרא לבגדיו 'מכבדיי'. ודבריו אלה של רבי יוחנן עשויים לבאר את הדרשה הלומדת מהפועל 'וכבדתו' את ההלכה שצריך ללבוש בגד מיוחד לשבת, שאם הכבוד בא לידי ביטוי בבגדים, כדברי רבי יוחנן, ואם האדם חייב לכבד את השבת, כדברי הנביא ישעיהו, אזי מתבקשת ההלכה שהאדם ייחד בגד לשבת. מנין לשינוי בגדים מן התורה. מהו המקור בתורה לכך שהאדם אמור להחליף את בגדיו בהתאם לנסיבות מסוימות בהן הוא נמצא. בגדים שבישל בהן קדרה לרבו. הבישול במטבח הוא עבודה פחותה ביחס להגשת המזון. ואף הוצאת הדשן היא עבודה פחותה ביחס להקרבת הקרבן. וחייבה התורה את הכהן המוציא את הדשן להחליף בגדים כדי לשמור על נקיון הבגדים העיקריים שלו, בהם הוא מקריב את הקרבנות. בטלויי על גבי טלויי. דברי רבי יוחנן נאמרו ביחס לטלאי על גבי טלאי, ורבי חיייה יצא בנעליים עם טלאי אחד בלבד. ונעיר כי הפירוש הזה לדברי רבי יוחנן אינו תואם את פשט דבריו. והני מילי בעילאי. הגנאי הוא רק אם הטלאי הוא בגב הרגל, כך שהוא נראה לעיל כל. רבב. שומן.

אמר ר' יוחנן אי זה הוא תלמיד חכמים שממנין אותו פרנס על הציבור? כל ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואפילו במסכתא דכלה, ואומר. ואמר ר' יוחנן אי זה הוא תלמיד חכמים שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו? זה שמניח חפציו ועוסק בחפצי שמים. למאי נפקא מינה? למיטרח ליה בריפתיה.

וגרסינן ביומא ר' יוחנן ראמי כתיב 'וְעָשִׂיתָ לָךְ אֲרוֹן עֵץ' (דברים י, א), וכתיב 'וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֵצִי שְׁטִים' (שמות כה, י), מכאן לתלמיד חכמים שבני עירו מצווין לעשות מלאכתו. 'מִבֵּית וּמְחוּץ תִּצְפְּנוּ' (שמות כה, יא), אמר רבה כל תלמיד חכמים שאין תוכו כבירו אינו

כל משנאי אהבו מות. הדרשה נתפרשה בתלמוד כך: 'אל תקרי מְשַׁנְאֵי אלא מְשַׁנְאֵי'. רבי יוחנן מלמד כי תלמיד חכם שאינו מקפיד על לבושו משנאי את ה' על הבריות, ועל יסוד הכתוב האומר על משנאי ה' שהם 'אהבו מות', דורש רבי יוחנן שאותו תלמיד חכם חייב מיתה. **רבד איתמר.** לא רבב אלא רבד. לפי הרי"ף, רבד הוא כתם דם העלול להחשיד את החכם בכך שהתקרב לאשה נדה. הקשר בין המונח 'רבד' ובין דם הנדה מתבאר על רקע דברי האשה הזונה המובאים במשלי ז, טז: 'מְרַבְּדִים רַבְּדָתִי עֲרֹשִׁי'. **הא בלבוסא הא בגלימא.** מהנאמר בבבלי בבא מציעא עח, ב, עשוי להשתמע שהגלימא היא טלית, והיא בגד עליון, והלבוש הוא חלוק, והוא בגד תחתון. וכך פירש רש"י בשמועתנו. ונראה שלפעמים היה הבגד התחתון חשוף, שאם לא כן קשה לראות מה הבעיה בכלוך על הבגד התחתון. ונראה לפרש שלפי שני האמוראים גם הרבב וגם הרבד אסורים הן בטלית והן בגלימא, אלא שכל אחד מהם דיבר על מציאות מצויה. רבי יוחנן דיבר על לכלוך משמן, והוא מצוי בטלית, ורבינא דיבר על לכלוך מדם, והוא מצוי בגלימא.

אי זה הוא תלמיד חכמים שממנין אותו פרנס על הציבור. רבי יוחנן אינו אומר 'אין ממנין פרנס על הציבור אלא אם שואלים אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר'. האמירה של רבי יוחנן אינה מיועדת להגדיר את דמות הפרנס הראוי, אלא את דמות התלמיד חכם שמותר לו לעזוב את לימודו לטובת העיסוק בצרכי ציבור, ורבי יוחנן מלמד שאם אותו תלמיד חכם עדיין אינו יודע לענות על כל שאלה בכל מקום אל לו להניח את לימודו ולעסוק בצרכי ציבור. ור' לעיל ד"ה 'אי זה הוא תלמיד חכמים...' **אי זה הוא תלמיד חכמים שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו.** במשנת אבות א, י, מובאים דברי שמעיה האומר 'אהוב את המלאכה', ובפרק ב, ב, מובאים דברי רבן גמליאל בנו של רבי, האומר 'וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון'. דברי רבי יוחנן אינם עולים בקנה אחד עם דברי התנאים האלה. רבי יוחנן לא ניסח את דבריו כהוראה לחכם, אלא כהוראה לבני עירו, ובכך עמעם את המתחות שבין דבריו ובין דברי אותם תנאים. ושיטתו של רבי יוחנן להטות הכף מכיוון העשייה הארצית לכיוון לימוד התורה ידועה אף מהקשרים אחרים, ר' בבלי תענית כא, א, ויקרא רבה פרשה ל, א, וכן בבלי מגילה ג, ב, 'מלמד שלן בעומקה של הלכה'. **למיטרח ליה בריפתיה.** בני עירו מצווין לעשות מלאכתו רק כדי לספק לו צרכי קיום בסיסיים, כגון לחם לאכול.

ועשו ארון עצי שטים. ה' אמר למשה לעשות ארון, אך בפועל לא משה עשה את הארון, אלא בצלאל וחבריו. **מבית ומחוץ תצפנו.** הארון מסמל את התורה, ובכך מייצג הארון את התלמיד חכם. וכשם שפנימיותו של הארון היתה זהה לחיצוניותו, כך אף התלמיד חכם.

תלמיד חכמים. אמר אביי ואי תימא ר' אבה נקרא תועבה שנאמר 'אף כי נתעב ונאלח איש שתה כמים עולה' (איוב טו, טז). אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן מאי דכתיב 'למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין' (משלי יז, טז)? אוי לו לתלמיד חכם שעוסק בתורה ואין בו יראת שמים. אמר ר' ינאי חבל על דלית ליה ביתא, ותרעא לביתה עביד. אמר להו רבא לרבנן במטותא מנכון לא תירתו תרתי גהנמי. אמר ר' יהושע בן לוי מאי דכתיב 'וזאת התורה אשר שם משה' (דברים ד, מד)? זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשת לו סם המות.

ואמר ר' יוחנן אי זה הוא תלמיד חכמים? כל ששואלין אותו דבר הלכה ואומ'. למאי? למנויה. אי במסכתא, באתריה. אי בכוליה תלמודא, בראש מתיבתא. 'מעשות דרביך' (ישעיהו נח, יג), שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. מאי היא? דלא ליפסע פסיעה גסה. כדבעא רבי מר' ישמעאל ביר' יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת? אמר לו ובחול מי התירה? שאני אומר אף בחול אסורה. דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומהדר ליה בקידושא דבי שמי. בעא מניה רבי מר' ישמעאל ביר' יוסי מהו לוכל אדמה בשבת? אמר לו אף בחול אסור מפני שהוא מלקה. [מב:] ומרהט בשבתא לבית המדרש שפיר דאמי, דגרסינן בפירקא דמיאמתי אמר ר' זירא מריש כי הוה חזינא רבנן דהוו רהטי בשבתא לפירקא, אמינא קא מחללי רבנן שבתא. כיון דשמעתה להא דאמר ר' תנחום אמר ר' יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת, שנאמר 'אתרי יי ילכו פאריה ישאג' (הושע יא, י), אנא נמי הוה רהיטנא.

אף כי נתעב ונאלח. והמשך הכתוב 'איש שותה כמים עולה'. ורש"י פירש את הדרשה כך: איש השותה את התורה שנמשלה למים, והוא התלמיד חכם, ויש בידו עולה, הוא נתעב ונאלח. מחיר ביד כסיל לקנות חכמה, ולב אין. המחיר מתפרש כאפשרות ללמוד תורה. הלב מתפרש כיראת שמיים. והתלמיד חכם שלמד תורה ואין בפנימיותו יראת שמיים, נקרא כסיל. חבל על דלית ליה ביתא ותרעא לביתה עביד. הבית הוא העיקר, והשער טפל לבית. העיקר הוא יראת שמיים, ולימוד התורה טפל ליראת שמיים. לא תירתו תרתי גהנמי. לא תירשו לאחר מותכם שני גיהנם. האחד על חיסרון יראת שמיים, והשני על העיסוק בתורה מתוך תשנית אישית שאינה טהורה.

למאי. לענין מה חשוב לדעת אם אדם מסוים הוא תלמיד חכם. למנויה. למנות אותו לתפקיד של הוראת תורה. ודבר הלמד מענינו הוא, שרבי יוחנן מדבר על מינוי לראש מתיבתא. לאמור, באימרה הזו של רבי יוחנן לא מדובר על מינוי תלמיד חכם לפרנס העוסק בצרכי ציבור. אי במסכתא, באתריה. אם שואלין אותו דבר הלכה ואומר במסכת אחת, ממנים אותו במקומו בלבד. אי בכוליה תלמודא בראש מתיבתא. ואם שואלים אותו דבר הלכה ואומר בכל התלמוד, ממנים אותו בראש הישיבה.

פסיעה גסה. הליכה מהירה, והיא מייצגת שקיעה נפשית בטרדות העולם הזה והישאבות למצב נפשי של הישרדות, שכן האדם השקוע בהישרדות ממחר לספק את צרכי קיומו. **מאור עיניו של אדם.** השקיעה במצב נפשי של הישרדות מסתירה את האור הפנימי של

אמר רב הונא היה מהלך בשבת ופגע באמת המים, אם היה יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה מותר, ואם לאו אסור. מתקיף לה רבא היכי ליעביד, לקיף? קא מפייש בהילוכא. לעבר? זמנין דמתַּסַּאן מאניה במיא ואתי לידי סחיטה. אלא בהא כיון דלא איפשר, שפיר דאמי. וכן הילכתא

'מַמְצוּא חֶפְצֵךְ' (ישעיהו נח, יג), חפציך אסוריך, חפצי שמים מותרין. 'וְדָבָר' (ישעיהו נח, יג), שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול. 'דָּבָר' (ישעיהו נח, יג), דבור אסור הרהור מותר.

האדם, אותו אור שבא לידי ביטוי בעיניו. ומהדר ליה בקידושא דבי שמי. אור העיניים חוזר לאדם בעת הקידוש בליל שבת. מהו לוכל אדמה בשבת. אולי השאלה מצד שהאדמה היא מוקצה. מלקה. אכילת אדמה גורמת למחלות. ומרהט בשבתא לבית המדרש שפיר דאמי. לרוץ בשבת לבית המדרש מותר, למרות שהריצה היא פסיעה גסה. וכבר פירשנו שהפסיעה הגסה שנאסרה היא זו הנעשית לסיפוק צרכי קיומו הפיסי של האדם.

אם היה יכול להניח רגלו ראשונה. בקרקע שבצד השני של אמת המים, כך שיהיה רגע מסוים שבו רגל אחת תהיה בקרקע שבצד האחד של אמת המים, ורגל שניה בקרקע שבצד השני. קודם שתעקר שניה. אין זה נחשב לפסיעה גסה, ומותר. לקיף. יקיף את אמת המים? מפייש בהילוכא. מאריך את מסלול ההליכה, וטירחא היא. לעבר. יחצה את המים שלא בפסיעה גסה? זמנין דמתַּסַּאן מאניה במיא. לפעמים יירטבו בגדיו במים. ואתי לידי סחיטה. נעיר כי לדעת הרי"ף איסור הסחיטה מהתורה הוא רק בזיתים וענבים, כמפורש בדבריו להלן דף ס, א-ב. ועוד נעיר כי אם סחיטת בגד היא חלק מתהליך הכיבוס, אזי אותה סחיטה אכן תהיה אסורה מהתורה, אך לא מצד מלאכת 'דש' אלא מצד מלאכת 'מלבן'. ור' לעיל כב, א, ד"ה 'עצר', שם רשמנו את המקומות ברי"ף למסכת שבת בהם נדונה מלאכת הסחיטה.

חפציך אסוריך חפצי שמים מותרין. בעשיה שאינה מט"ל מלאכות. ומנין שהכוונה לעשיה? שהרי הדיבור נאסר במשפט הבא בדרשה, 'שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול'. דבור אסור הרהור מותר. המחשבה בעיני חולין מותרת, אבל הדיבור והמעשה אסורים.

מתני' כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה, בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן. ואף על פי שכתובין בכל לשון טעונין גניזה. ומפני מה אין קורין בהן? מפני ביטול בית המדרש. מצילין תיק הספר עם הספר ותיק התפילין עם התפילין אף על פי שיש בתוכן מעות. להיכן מצילין אותן? למבוי שאינו מפולש. בן בתירא אומר אף למפולש.

גמ' איתמר היו כתובין תרגום בכל לשון, רב הונא אמר [מג.] אין מצילין אותן מפני הדליקה, ורב חסדא אמר מצילין אותן מפני הדליקה. והלכה כרב הונא, דרב חסדא תלמיד הוה לגבי רב הונא, ואין הלכה כתלמיד בפני הרב.

היו כתובין בסם ובסקרא בקומוס ובקונתום מצילין אותן מפני הדליקה. תנו רבנן הברכות והקמיעין אף על פי שיש בהן אותיות של שם ומענינות הרבה של תורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפין במקומן. מיכאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה. ומעשה באחד שהיה כותב ברכות בצידן ובאו והודיעו את ר' ישמעאל, והלך ר' ישמעאל לצידן לבדקו, וכשהוא עולה לסולם נטל טמוס של ברכות ושקעו בספל של מים, ובלשון הזה אמר לו גדול עונש האחרון יתר מן הראשון.

מצילין אותן מפני הדליקה. מצד דין תורה מותר להציל מהדליקה כל דבר. אבל החכמים חששו שאם יציל האדם דברים מהדליקה יבוא לכבות את האש, ולכן התירו להציל רק חלק מהדברים, וכפי שיבואר בהמשך הפרק. **בין שקורין בהן.** בין שמותר לקרוא בהן בשבת. **בין שאין קורין בהן.** בין שאסור לקרוא בהן בשבת. ועדיין לא נתפרש מהם כתבי הקודש שאין קוראים בהם, ומדוע נאסר לקרוא בהם. **ואף על פי שכתובין.** כתבי הקודש. **בכל לשון.** בכל שפה שאינה עברית. **טעונין גניזה.** אם בלו הכתבים. **בתוך תיק הספר או תיק התפילין.** למבוי שאינו מפולש. שהוא אינו רשות הרבים, ר' לעיל ב, א. ומשתיקת המשנה נראה שההיתר הוא אפילו אם לא נשתתפו בני המבוי בשיתוף מבואות. והמשנה לא התנתה את ההיתר בשום תיקון בפתח המבוי, לא לחי ולא קורה. אבל בתלמוד וברי"ף מובא פירוש שונה למבוי עליו מדובר במשנה. **אף למפולש.** נראה שבן בתירא חולק על הבריתא המגדירה מבוי המפולש כרשות הרבים (לעיל ב, א), ולדעתו שתי מחיצות מגדירות רשות היחיד. ואפשר שזוהי שיטת רבי יהודה במשנת עירובין ט, ד, 'ועוד אמר רבי יהודה מערבין למבוי המפולש'. ברם, בתלמוד וברי"ף מובא פירוש שונה למבוי עליו מדבר בן בתירא.

כתובין בסם ובסקרא בקומוס ובקונתום. ולא בדיו. הסם הסיקרא וחבריהם אינם כשרים לכתובת ספר תורה. **הברכות והקמיעין.** הברכות הן כתיבות שיש בהן נוסחים מסוימים, וכגון נוסח 'מי שבירך' המקובל היום בעליה לתורה, או נוסחי 'ברכת הבית' הידועים היום. **אותיות של שם.** נראה שהכוונה לאותיות המרמזות לשם ה'. **ומענינות הרבה של תורה.** הבריתא אינה שונה 'ענינות', אלא 'מענינות'. לפי הבריתא, דברי תורה המצויים במסגרת של ברכות וקמיעות מאבדים את מעמדם כ'דברי תורה', והופכים להיות 'מעין דברי תורה', שכן הבנה נכונה את דברי התורה אינה מותרת מקום לכתובת ברכות וקמיעות. **אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפין במקומן.** אבל אין מאבדים את

ספר תורה שיש בו ללקט שמנים וחמש אותיות מתוך תיבות שלימות, ואפילו בכללן יגר שהדותא, אי נמי פרשה שאין בה שמנים וחמש אותיות אלא שיש בה הזכרות כגון 'וַיְהִי בַּנֶּסֶע הָאָרֶץ' (במדבר י, לה), מצילין אותן מפני הדליקה הגליונית וספרי מינין אין מצילין אותן מפני הדליקה. ר' יוסי אומר אף בחול קודר את האזכרות שבהן וגונזן, והשאר שורפן. אמר ר' טרפון אקפח את בני שאני שורפן ואת האזכרות שבהן, שאפילו רדף אחריו ורדף להרגו, ונחש רץ אחריו להכישו, נכנס לבית עבודה זרה ואין נכנס לבתיהן של אילו, שהללו מכירין וכופרין והללו

הברכות והקמיעות בידיים. **כותבי ברכות כשורפי תורה.** הבריתא מסתייגת לא רק מכתבת הברכות אלא אף מכותביהן. **ומעשה והלך רבי ישמעאל לצידן לברקו.** אפשר שאנשים נתנו אמון במעלתו האישית ורוחנית של אותו אדם, ורבי ישמעאל ביקש לבדוק אם אותו אדם ראוי לאמון הזה. **וכשהוא עולה לסולם.** כשעלה רבי ישמעאל בסולם לביתו של אותו אדם, או לחדר בו היה כותב את הברכות. **טמוס של ברכות.** צרור כתבים. ר' תוספתא בבא קמא ט, לא, 'טמוס של שטרות'. האדם הזה חשש מביקורת של רבי ישמעאל כנגד נוסחי הברכות שכתב ולכן רצה למחוק את הברכות שהיו כתובות על שולחנו. מכאן נראה שאותו אדם אכן לא היה ראוי לאמון שנתנו בו האנשים שביקשו את כתבי הברכות שלו. **גדול עונש האחרון יתר מן הראשון.** החטא 'האחרון' הוא מחיקת הברכות, מכיון שהיו בהן 'אותיות של שם ומענינות הרבה של תורה'. והחטא 'הראשון' הוא עצם כתיבת הברכות.

ספר תורה שיש בו ללקט. ספר תורה שנמחקו על אותיותיו אבל נותרו בו שמנים וחמש אותיות **מתוך תיבות שלימות.** נותרו בו מלים שלמות, ואפילו הן מפוזרות לאורך כל חמש חומשי תורה, והמספר הכולל של האותיות באותן מלים הוא לפחות שמונים וחמש. ואם נותרו באותו ספר תורה אפילו אלפי אותיות בודדות, שכל אחת מהן אינה חלק ממילה שנותרה בשלמותה, אין האותיות האלה נחשבות לענין הצלת הספר מהדליקה. ואפשר שהמספר שמונים וחמש נבחר מכיון שזה מספר האותיות בפרשיית 'ויהי בנסוע הארון'. **פרשה שאין בה שמנים וחמש אותיות.** ואפילו שלא מתוך מלים שלמות.

הגליונית. הקלפים החלקים, שכעת לא כתוב בהם דבר, אבל היתה להם זיקה לכתבי הקודש. וכיצד היא הזיקה? או שהם יועדו לכתבת ספר תורה, או שהיו כתובים בהם דברי תורה ונמחקו, או שהם שולי העמוד של כתיבה קיימת. **ספרי מינין.** ספרים שכתבו אנשים שהכירו את עקרונות אמונת ישראל ותורת ה' וכפרו בהם או בחלק מהם, וכגון ספרי הצדוקים, ולאחר מכן ספרי הנוצרים. **קודר.** חותך. ר' תוספתא עירובין ד, יד, 'כיצד מקרדין בהרים... רואה את ההר כאילו בקוע לפניו'. **קודר את האזכרות שבהן.** מוסב רק על ספרי מינים, שכן בגליונים לא כתוב דבר. **שאפילו רדף רודף אחריו.** רבי טרפון מדבר על עצמו בגוף שלישי, והכוונה היא 'אפילו רדף רודף אחריי...'. ואף רבי טרפון מדבר רק על ספרי מינים, ולא על הגליונית. הרי לנו שלש מחלוקות ביחס לספרי מינים. דעה ראשונה מציעה הנהגה פסיבית בלבד, לא להצילם מהדליקה. דעה שניה מציעה הנהגה אקטיבית, לגנוז את האזכרות ולשרוף את כל השאר. ודעה שלישית מציעה לשרוף הכל, כולל האזכרות. **בית עבודה זרה.** מקום פולחן של נכרים, וכגון הרומאים. **שהללו.** המינים,

אין מכירין, ועליהם הכתוב אומר 'וְאַחַר הַדִּלְתָּ וְהַמְזוֹנָה שְׁמַתָּ זְכוֹרֹנְךָ' (ישעיהו נו, ח). אמר ר' ישמעאל ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, הללו שמטילין קנאה בין ישראל לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה, ועליהם אמר דויד 'הָלוֹא מִשְׁנֶאֱיָךְ יִי אֶשְׁנָא וּבִתְקוּמְמִיךְ אֶתְקוּטְט' (תהלים קלט, כא). וכשם שאין מצילין אותן מפני הדליקה כך אין מצילין אותן לא מן המפולת ולא מן המים ולא מכל דבר המאבדן.

'ומפני מה אין קורין בהן מפני ביטול בית המדרש', אמר רב לא שאנו אלא בזמן בית המדרש, אבל שלא בזמן בית המדרש קורין בהם. ושמואל אמר [מג:] אפילו שלא בזמן בית המדרש אין קורין בהן. והלכה כרב. גרסינן בפרק השולח גט לאשתו אמר רבה בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהו: דמפקי עבדיהו לחירו, ודסירי נכסיהו בשבתא, ודקבעי סעודתיהו

מכירין את אמונת ישראל ותורת ה', וכופרין. והללו. הרומאים, אין מכירין וכופרין. ועליהם. על המינים. ואחר הדלת והמזוזה שמת זכרונוך. הזכרון הוא המידע שיש למינים על אמונת ישראל ותורת ה'. הבית מייצג את הפנימיות של האדם, ובכתוב הנדרש מדובר על השמת דבר מה מחוץ לבית. המינים נטלו את אמונת ישראל והוציאוה מתוך עצמם. על אחת כמה וכמה. רבי ישמעאל רואה בכלי ספרי המינים תיקון של קלקול, ובפרשיית סוטה מצאנו את החובה למחוק את השם למען תיקון קלקול. וכשם שאין מצילין אותן. את ספרי המינים והגליונים.

לא שאנו אלא בזמן בית המדרש. קיים בשבת זמן מיוחד לבית המדרש, ובאותו זמן אסרו לקרוא בחלק מכתבי הקודש כדי שלא ימנעו אנשים מלבוא לבית המדרש. ולא ידוע לי על מקום בספרות חז"ל בו נתפרש מהם כתבי הקודש שנאסר לקרוא בהם בשעת בית המדרש (הרמב"ם כתב בפירושו המשנה, ובפרק כג, יט, שהכוונה ל'כתובים', והמגיד משנה לא התיחס לאבחנה בין כתובים ובין תורה ונביאים, ולא הביא מקור לאבחנה הזו). אפילו שלא בזמן בית המדרש אין קורין בהן. הרי"ף לא פירש את טעמו של שמואל, אולי מכיון שלא פסק כמוהו. ואפשר להציע שלשה טעמים חלופיים להילכת שמואל. (א) שמא יקרא בהם בשעת בית המדרש. (ב) חידוד האיסור לקרוא עניני חולין, שהרי יאמרו האנשים, ומה כתבי הקודש אסרו לקרוא בהם, עניני חולין על אחת כמה וכמה. וכך נתפרש בבריתא המובאת בתלמוד. (ג) מניעת לימוד מקרא, וזאת כדרך הבריתא המובאת בבבלי בבא מציעא לג, א, 'העוסקין במקרא, מדה ואינה מדה. במשנה, מדה ונוטלין עליה שכו'. בתלמוד, אין לך מדה גדולה מזו'. עבור אנשים העמלים לפרנסתם בימות החול, הששת היא הזמן היחיד בו הם יכולים לקרוא בספר. ואפשר שהחכמים חששו מפני הבנות מוטעות העלולות לעלות בעקבות לימוד מקרא. ברם, ר' בליקוטי מוהר"ן קמא, תורה רפא: 'אֶפְלוּ אַדָּם פְּשׁוּט אִם יִשָּׁב עֲצָמוֹ עַל הַסֵּפֶר וַיִּסְתַּפֵּל עַל אוֹתוֹת הַתּוֹרָה יְכוֹל לְרְאוֹת תְּדָשׁוֹת וְנִפְלְאוֹת, הִיָּנוּ, שְׁעַל יְדֵי הַסְתַּפְּלוֹתוֹ הֵיטֵב הֵיטֵב עַל אוֹתוֹת הַתּוֹרָה יִתְחִילוּ הָאוֹתוֹת לְהָאִיר וּלְהַצְטַרֵּף... וְאִזִּי יִרְאֶה נִפְלְאוֹת צְרוּפִים תְּדָשִׁים וַיְכוּלִין לְרְאוֹת בְּהַסֵּפֶר מֵה שְׁבַע הַמַּחֲבָר לֹא פָּגַן לָהּ כָּלֵל, וְזֶה אֶפְשָׁר אֶפְלוּ אַדָּם פְּשׁוּט...'.
דמפקי עבדיהו לחירו. היחס המסויג לשיחרור עבדים מופיע אף בבבלי ברכות מז, ב.

בשבתא בעידן בית מדרשא. דאמר ר' חייה בר אבה אמר ר' יוחנן שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתה בערב בשבת ואחת קבעה סעודתה בשבת, ושתייהן נעקרו.

והילכתא אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת.

'להיכן מצילין אותם? למבוי שאינו מפולש בן בתירא אומר אף למפולש', היכי דאמי מפולש והיכי דאמי שאינו מפולש? אמר רב אשי שלש מחיצות ולחי אחד זה הוא מבוי שאינו מפולש, שלוש מחיצות בלא לחי זה הוא מבוי מפולש. ולית הילכתא כבן בתירא לא במבוי ולא בחצר.

מתני' מצילין מזון שלוש סעודות, הראוי לאדם והראוי לבהמה לבהמה. כיצד? נפלה דליקה בלילי שבת, מצילין מזון שלש סעודות. בשחרית, מצילין מזון שתי סעודות. במנחה, מצילין מזון סעודה אחת. ר' יוסי אומר לעולם מצילין מזון שלש סעודות.

גמ' תניא נשברה לו חבית בראש גגו מביא כלי ומניח תחתיה, ובלבד שלא יביא כלי אחר ויקלוט כלי אחר ויצרף. נזדמנו לו אורחים מביא כלי אחר וקולט כלי אחר ומצרף, ולא יקלוט ואחר כך יזמין אלא יזמין ואחר כך יקלוט. ואין מערימין בכך. משום ר' יוסי ביר' יהודה אמרו מערימין.

ומדברי רבן גמליאל במשנת ברכות ב, ז, נראה שסתם עבד לא היה כשר, ואולי זו הסיבה שהחכמים הסתייגו משיחרור עבד. **ודסירי**. ושמיירי. הכוונה שבדקים את נכסיהם בשבת. **שתי משפחות היו בירושלים**. לפני החורבן, שכן לאחר החורבן לא התגוררו יהודים בירושלים. **בערב בשבת**. ביום ששי, כך סעודת ליל שבת נאכלה שלא בתיאבון. **קבעה סעודתה בשבת**. בזמן הדרשה.

בשטרי הדיוטות. המונח 'שטר' מורה על כתב בעל תוכן עיסקי או קניני.

שלוש מחיצות בלא לחי זה הוא מבוי מפולש. המבוי נקרא מפולש מכיון שאין שום חסימה במעבר מהמבוי לרשות הרבים. ואין זו ההוראה הרגילה של הביטוי 'מבוי מפולש'. ולפי הפירוש של רב אשי נמצא שבן בתירא אינו חולק על הברייתא לעיל, ב, א. **ולית הילכתא כבן בתירא לא במבוי**. במשנתנו. **ולא בחצר**. במשנה להלן בהמשך הפרק, מד, ב.

מביא כלי ומניח תחתיה. זה ההיתר הבסיסי, והוא תקף אפילו אין לאדם אורחים כלל. ואותו כלי יכול להיות בעל יכולת קיבול גדולה ביותר, הרבה מעבר לצרכי אותו אדם בשבת, שלא חייבו את האדם לחפש כלי העשוי להכיל רק את כמות היין שהאדם צריך ולא יותר מכך (וכן מפורש בדברי רבא להלן מה, א, 'אטעייה רב זובי לרב חסדא'). **ובלבד שלא יביא כלי אחר ויקלוט**. לא יביא כלי נוסף כך שכאשר הכלי הראשון יתמלא יניח במקומו את הכלי הנוסף כדי לקלוט את היין. ואסרו להביא כלי נוסף מחשש שמא יביא האדם כלים דרך רשות הרבים. ובפשטות נראה שהאיסור להביא כלי נוסף תקף רק אם הכלי הראשון עשוי להכיל את כמות היין שהאדם צריך. **כלי אחר ויצרף**. לא יצמיד כלי נוסף לכלי הקולט כעת את היין מהחבית, כך שכאשר הכלי הקולט יתמלא יגלוש היין לכלי המצורף. **נזדמנו לו אורחים**. מעצמם, מותר להציל יין בכמות העשויה להתאים למספר

תנו רבנן הציל פת נקיה לא יציל פת הדראה, הציל פת הדראה יציל פת נקיה. ומצילין מיום הכיפורים לשבת ואין מצילין משבת ליום הכיפורים, ואין צריך לומר משבת ליום טוב, ולא משבת זו לשבת הבאה.

תנו רבנן שכח פת בתנור וקדש עליה היום מצילין ממנה מזון שלש סעודות ואומר לאחרים בואו והצילו לכם. וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין. ואף על גב דרדיית הפת חכמה ואינה מלאכה, אפילו הכי כמה דאיפשר לשנויי, משנינן.

אמר רב חסדא לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר 'הָיָה בַיּוֹם הַשְּׁשִׁי וַהֲכִינוּ אֶת אֲשֶׁר יִבְיָאוּ' (שמות טז, ה), והכינו לאלתר. אמר ר' אבה חייב אדם לבצוע על שתי

האורחים. **ולא יקלוט ואחר כך יזמין אלא יזמין ואחר כך יקלוט.** המשפט הזה מניח שההיתר להביא כלים נוספים תקף לא רק כאשר נזדמנו לו אורחים מעצמם אלא גם כאשר הזמין ביוזמתו אותם אורחים. ברם, תוקף ההיתר מותנה בכך שההזמנה תהיה עוד לפני הבאת כלים נוספים, לקלוט או לצרף, שהרי אם האדם עדיין לא הזמין את האורחים אין הוא יודע מהי כמות היין שמותר לו להציל. ובאופן מעשי, כאשר אדם מזהה שחבית נשברה הוא יכול לסתום עם אצבעו את הנקב ולבקש מבני ביתו שיזמינו אורחים. **ואין מערימין בכך.** בפשטות נראה שההערמה הנאסרת מתיחסת לנאמר במשפט לעיל 'אלא יזמין ואחר כך יקלוט'. וההערמה עצמה היא שהאדם יזמין אורחים שאינם מעונינים לשהות בביתו, ואינם מעונינים לשתות יין. אותו אדם יציל כמות יין המתאימה למספר אורחים, אבל בפועל היין יישאר ברשותו, שהרי הם אינם מתכוונים לשתות. **משום ר' יוסי ביר' יהודה אמרו מערימין.** מזמינים מספר רב של אורחים אפילו אינם מתכוונים לשתות. אותם אורחים ישבו בבית כל עוד האדם יציל יין כביכול עבורם, וכאשר יסיים האדם לקלוט את כל כמות היין המתאימה עבורם ילכו האורחים לדרכם מבלי לשתות מאומה. **פת הדראה.** פת העשויה מסובין, כך פירש ר"ח בפסחים לו, ב. והסובין הוא קליפת גרעין הדגן. **ואין מצילין משבת ליום הכיפורים.** עבור מי שמותר לו לאכול ביום הכיפורים, וכגון ילדים קטנים, שכן קדושת שבת חמורה מקדושת יום הכיפורים. ומדוע אין מצילין? מכיון שבהצלה מכין האדם מקדושה חמורה לקדושה פחות חמורה. **ואין צריך לומר משבת ליום טוב.** שקדושת יום טוב פחותה מקדושת שבת. **ולא משבת זו לשבת הבאה.** שהרי יוכל להכין לשבת הבאה בימות החול.

ואע"ג דרדיית הפת חכמה ואינה מלאכה. והיה עולה על הדעת שיתירו את רדיית הפת אף שלא בשינוי, וזאת מפני כבוד השבת, שיהיה לאדם מזון לשלש סעודות. **כמה דאיפשר לשנויי, משנינן.** העושה מלאכה האסורה מהתורה בדרך של שינוי אינו עובר על איסור תורה, אבל החכמים אסרו לעשות מלאכה בשינוי. רדיית הפת אסורה מדברי חכמים. מעתה היה עולה על הדעת שאם החכמים מוצאים לנכון להתיר את רדיית הפת בנסיבות מסוימות אזי אין טעם להגביל את ההיתר לרדייה בשינוי, שהרי השינוי נועד להפוך איסור תורה לאיסור דרבנן, והרדייה עצמה אינה אסורה מהתורה. והשמועה מלמדת שלשינוי יש ערך לא רק בהקשר הפורמלי של הנמכת תוקף האיסור מרמת דין תורה לרמת דין חכמים אלא אף בהקשרים אחרים. כך למשל, עשיית פעולה אסורה בשינוי מזכירה לאדם את מצוות השבת, והגבלת ההיתר לרדות את הפת נועדה להזכיר לאדם את יום השבת.

ככרות בשבת דכתיב 'לְקַטְו לְחֶם מִשָּׁנָה' (שמות טז, כב). אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, אמר 'לְקַטְו' כתיב (שמות טז, טז). ר' זירא בצע אכולהו שירואתיה. אמר ליה רבינא לרב אשי הא מתחזי כרעבתנותא? כיון דכל יומא לא עבד הכי והאידנא קא עאביד, לא מיחזי כרעבתנותא. רבמי ורבי אסי כיון דמיקלע להו ריפתא דעירובא שארו עלה המוציא, אמרי הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה נעבד בה מצוה אחרית.

'כיצד נפלה דליקה בלילי שבת מצילין מזון שלש סעודות', תנו רבנן כמה סעודות חייב אדם לוכל בשבת? שלוש. ר' חדקא אמר ארבע. אמר ר' יוחנן ושניהם [מד-] מקרא אחד דרשו 'וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶלְהוֹ הַיּוֹם כִּי שַׁבַּת הַיּוֹם לִי הַיּוֹם לֹא תִמְצָאֶהוּ בְשַׁבָּה' (שמות טז, כה). ר' חדקא סבר הני תלת 'הַיּוֹם' דכתיבי, לבר מאורתא, ורבנן סברי בהדי אורתא. והלכה כרבנן.

תנו רבנן קערות שאכל בהן ערבית מדיחין לוכל בהן שחרית. שחרית, מדיחין לוכל בהן בצהרים. בצהרים, מדיחין לוכל בהן במנחה. מן המנחה ולהלן שוב אינו מדיח. אבל כוסות וקיתונות וצלוחיות מדיח והולך כל היום כולו, לפי שאין קבע לשתייה. אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצל משלש פורעניות: מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנם, וממלחמת גוג ומגוג. מחבלו של משיח, כתיב הכא 'יום' וכתוב התם 'הַיּוֹם אֲנֹכִי

והכינו לאלתר. בתורה כתוב 'וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר' (שמות טז, כא), היינו, השכם בבוקר. ביחס ליום הששי נאמר 'והכינו את אשר יביאו'. במשפט הזה יש שני פעלים, ההכנה וההבאה. ההבאה בוודאי היתה השכם בבוקר, כמשתמע בבירור בפסוק כא, ורב חסדא מניח שאף ההכנה היתה השכם בבוקר. ואולי מייסד רב חסדא את הנחתו זו על כך שבכתוב לא נאמר 'והיה ביום הששי יביאו ויכינו'. בכתוב לפנינו נזכרת ההכנה לפני הבאת המן. ואמנם, בפועל אי אפשר להכין מה שעדיין לא הובא, אבל אם אינו ענין להכנה לפני ההבאה, תנהו ענין להכנה מיד לאחר ההבאה, ובכך עולה בידנו שאף ההכנה היתה השכם בבוקר. **לקטו כתיב.** וכך דרכו של הלוקט, שהוא נוטל דבר מה ממקום מסוים ומותיר באותו מקום מאותו דבר שלקט. ואף רב כהנא נטל ככר אחת מהשולחן והותיר בשולחן ככר אחרת. **אכולהו שירואתיה.** על כל סעודתו. (להוראת המילה שירואתיה ר' בבלי תענית יא, ב). רבי זירא בצע פרוסה גדולה, שתספיק לו לכל סעודתו. **דכל יומא.** בימות החול. **לא מיחזי כרעבתנותא.** אלא ניכר שבציעת הפרוסה הגדולה היא לכבוד השבת. רבמי. רב אמי.

לבר מאורתא. חוץ מסעודת ליל שבת. בכתוב הנדרש מובאים דברים שאמר משה לעם בשבת בבוקר, ובדבריו אלה מובאת המילה 'היום' שלש פעמים. מכאן הפתח להבין שביום עצמו יש שלש סעודות. **בהדי אורתא.** משה אמנם אמר את הדברים האלה בבוקר, אבל באמרו את המילה 'יום' התכוין ליום השבת בכלליותו, והדבר ברור שאכלו בליל שבת. והנהגה לאכול בערב ידועה מהפרשייה עצמה, שכן נאמר בה 'בַּיּוֹם הַזֶּה בְּפִים תֹּאכְלוּ בֶּשֶׂר וּבִבְקָר תִּשְׁבְּעוּ לְחֶם' (פרק טז, יב).

מחבלו של משיח. מכאבו של משיח. המילה חבל מופיעה במקרא בהוראת כאב. **כתיב**

שֶׁלַח לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם' (מלאכי ג, כג). מדינה של גיהנם, כתיב הכא 'יום' וכתוב 'יום עֲבָרָה הַיּוֹם הַהוּא' (צפניה א, טו). וממלחמת גוג ומגוג, כתיב הכא 'יום' וכתוב 'בְּיוֹם בּוֹא גּוֹג עַל אֶדְמַת יִשְׂרָאֵל' (יחזקאל לח, יח). אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלא מְצָרִים שנאמר 'אֲזוּ תִתְעַנֵּג עַל יְיָ וְהִרְפַּבְתִּיךָ עַל בְּמַתִּי אֶרֶץ וְהֶאֱכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב אָבִיךָ' (ישעיהו נח, יד). לא כאברהם דכתיב ביה 'קוֹם הִתְהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ לְאֶרְכָּה וּלְרַחֲבָה' (בראשית יג, יז), ולא כיצחק דכתיב ביה 'כִּי לָךְ וּלְזֶרְעֶךָ אֶתֶּן אֶת כָּל הָאָרֶץ הַזֹּאת' (בראשית כו, ג), אלא כיעקב דכתיב ביה 'וּפְרָצְתָּ יָמָה וְקָדְמָה' וג' (בראשית כח, יד). רב נחמן בר יצחק אמר ניצל משעבוד מלכויות. כתיב הכא 'וְהִרְפַּבְתִּיךָ עַל בְּמַתִּי אֶרֶץ' (ישעיהו נח, יד), וכתוב התם 'וְאַתָּה עַל בְּמוֹתִימוֹ תִדְרֹף' (דברים לג, כט). אמר רב יהודה אמר רב כל המענג את השבת נותנין לו משאלות לבו שנאמר 'וְהִתְעַנֵּג עַל יְיָ וְיִתֵּן לָךְ מִשְׁאֲלַת לִבְךָ' (תהלים לו, ד). עונג זה איני יודע מה הוא, כשהוא אומר 'וְקָרַאתָ לְשֵׁבֶת עֲנֵג' (ישעיהו נח, יג), הוי אומר זה תענוג שבת. כמה מעננה? אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב בדגים קטנים וראשי שומין ותבשיל של תרדים. חייא בר רב אשי אמר אפילו דבר מועט ולכבוד שבת עשאו, הֲנִי עֵינוּג. מאי הוא? אמר רב פפא כסא

הכא 'יום'. אולי הכוונה לכתוב 'וְיִקְרָךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי' (בראשית ב, ג), ואולי הכוונה לכתוב 'זְכוֹר אֶת יוֹם הַשְּׁבִיט' (שמות כ, ח). **וכתיב התם 'הִנֵּה אֲנִי שֶׁלַח לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם'**. הכתוב במלואו הוא 'לְפָנַי בּוֹא יוֹם ה' הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא'. בר קפרא מניח שנוכחות אליהו לפני אותו 'יום ה' מלמדת שבאותו יום יופיע המשיח, והתיאור 'נורא' המתיחס ל'יום ה' מלמד שביאת המשיח תהיה כרוכה בכאב. **וכתיב התם 'יום עֲבָרָה הַיּוֹם הַהוּא'**. העולם הבא לא נזכר במקרא, ואף לא בכתוב הזה. אבל החכמים דרשו כתובים במקרא כמתיחסים לעולם הבא (וכגון בברייתא המובאת בבבלי קידושין לט, ב, 'למען ייטב לך', לעולם שכולו טוב). החכמים ראו את הגיהנם כמקום בעולם הבא שבו מתממש העונש לרשעים. העונש מבטא את הכעס האלהי, ובר קפרא דורש שהכתוב בצפניה המדבר על הכעס האלהי מתיחס לגיהנם. במקרא מופיע מקום גיאוגרפי בשם 'גיא הינם', או 'גיא בן הינם' (יהושע טו, ח). ולפי ההקשר שם הכוונה לגיא הצמוד להר המכונה היום, בטעות, בכינוי 'הר ציון'. וסביר ביותר שאותו גיא נקרא בכינוי 'הינם' מכיון שהוא היה שייך פעם ליבוסים בשם 'הינם'. הנביא ירמיהו מעיד שבאותו גיא הקריבו בניס למולך, והוא מנבא שאותו גיא יהיה מקום העונש על חטא הקרבת הבנים למולך (פרק ז, לא-לב). הקרבת בניס למולך היא עבירה חמורה ביותר שעונשה כתוב בתורה בהדגשה יתירה (בויקרא פרק כ מובאת פרשיית עונשים, ובפרשייה הזו כתוב עונשו של המעביר את בנו למולך בהדגשה יתירה). על רקע זה בחרו חכמים בשם 'גיהנם' ככינוי למקום העונש בעולם הבא. **בלא מְצָרִים**. בלא גבולות. ופרצת ימה וקדמה. ללא גבולות. ביחס לאברהם נאמר 'בְּאֶרֶץ', משמע, רק בארץ הזו. ביחס ליצחק נאמר 'הָאֶרֶץ הַזֹּאת', משמע ארצות מסוימות. **עונג זה**. הַמְּכַנֵּן במשפט 'והתענג על ה'. **איני יודע מה הוא**. איני יודע לאיזה עונג הכוונה. **בדגים קטנים וראשי שומין ותבשיל של תרדים**. לדעת רב, העונג מתממש באיכות הפיסית של המאכלים. אפילו דבר מועט ולכבוד שבת עשאו. לדעת חייא בר רב

דהרסנא. אמר ר' חיייה בר אבה אמר ר' יוחנן כל המשמר את השבת כהלכתה אפילו עובד עבודה זרה כאנוש מוחלין לו, שנאמר 'אֲשֶׁרִי אָנוֹשׁ יַעֲשֶׂה זֹאת וְכֵן אָדָם יִחְזִיק בָּהּ שֹׁמֵר שַׁבָּת מִחֻלּוֹ' (ישעיהו נו, ב), אל תיקרא 'מִחֻלּוֹ' אלא מחול לו. אמר רב יהודה אמר רב אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון שנאמר 'וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִצְאוּ מִן הָעַם לְלֶקֶט וְלֹא מִצְאוּ' (שמות טז, כז), וכתוב בתריה 'וַיָּבֵא עֲמֶלֶק וַיִּלְחָם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרַפְיִדִם' (שמות יז, ח). אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין, שנאמר 'פִּי כֹה אָמַר יְיָ לְסַרְיִסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ אֶת שַׁבְּתוֹתַי' (ישעיהו נו, ד), וכתוב בתריה 'וַיְהִיאוֹתִים אֶל הָרַקְדָּשִׁי וְגו'. אמר ר' יוסי יהא חלקי עם אוכלי שלש סעודות בשבת. ואמר ר' יוסי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום. איני, והאמר מר כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף? ! כי קאמרינן בפסוקי דזמרה. ר' חנינא מיפטף וקאיי בפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת שבת מלכא. ר' ינאי אמר בואי כלה בואי כלה.

רבה בר רב הונא איקלע לבי רבה בר רב נחמן, קריבו ליה תליסר סואיי טהאיי. אמר להו מי הוה ידעיתון דאתינא, דטרחיתון האי כוליה? אמרי ליה מי עדיפת לן מינה. ר' אבא הוה זבין בתליסרי אסתרי פשיטי בשרא מתליסרי טבאחי, ומשלם להו אצינרא דדשא, ואמר להו אשוור הייא אשוור הייא. ר' אבהו הוה יתיב אתכתקא דשאגא ושאיף נורא. רב ענן לביש גונדא, דתנא דבי ר' ישמעאל בגדים שבשל בהם קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו. רב ספרא מחרין רישא, רבא מלח שיבוטא,

אשי, העונג מתממש בכוונת הלב. **כסא דהרסנא**. נתפרש לעיל ז, ב. **אפילו עובד עבודה זרה כאנוש**. שביחס אליו נאמר 'אז הוחל לקרוא בשם ה', והדרשן מפרש 'הוחל' מלשון חולין. בכל עדי הנוסח של התלמוד הנוסח 'עובד', למעט כתב יד אחד שבו הנוסח 'עבד'. ולפי הנוסח 'עובד' המשמעות היא שאפילו הוא עובד עבודה זרה במקביל להיותו שומר שבת, מוחלים לו. ואפשר שהדרשה מניחה שאנוש לא היה בעל תודעה אלילית עמוקה (ומעין זה ברמב"ם בתחילת הלכות עבודה זרה), וביחס לעבודה זרה כזו אומרת הדרשה ששמירת השבת מכריעה את האדם לכף זכות. **שבת ראשונה**. השבת הראשונה שנצטוו עליה, והיא הראשונה לאחר ירידת המן. ולפי הדרשה הזו אפשר שלא נצטוו על השבת במרה. **שבתותי**. מיעוט רבים שניים, ומכאן למד רשב"י שהגאולה תלויה בשמירת שתי שבתות. **בפניא**. בערב. **מעלי שבתא**. כניסת שבת.

תליסר סואיי. שלש עשרה סאין. **טהאיי**. ריקקים משוחים בשמן. כך פירש רש"י. **מי הוה ידעיתון דאתינא, דטרחיתון האי כוליה**. האם ידעתם שאבוא, שטרחתם כל הטורח הזה? **מי עדיפת לן מינה**. האם עדיף אתה לנו ממנה? והכוונה האם עדיף אתה עבורנו מהשבת עצמה? והתכוונו לומר לו שלא לכבודו טרחו את כל הטורח הזה, אלא לכבוד השבת. **אסתרי פשיטי**. מטבעות פשוטים, היינו, נפוצים. **אצינרא דדשא**. צינור הדלת. ולא נתברר מהו אותו צינור שהיה מצוי אצל הדלת. **ואמר להו**. לטבחים, שהם נזכרים במשפט קודם לכן. **אשוור הייא**. התחזקו מהר. ונראה שכל זה לכבוד שבת היה. **אתכתקא דשאגא**. על

רב הונא מדליק שרגא, רב פפא גדיל פתילאתא, רב חסדא פרים סלקא, רבה ורב יוסף מצלחי ציבי, ר' זירא מצתית צתותי, רב נחמן בר יצחק מכתף ועאייל מכתף ונפיק. אמר, אילו מקלעין לי רבמי ורבסי מי לא מכתפנא קמיהו. ר' אמי ור' אסי מכתפי ועילי מכתפי ונפקי. אמרי, אילו הוה מיקלע לן ר' יוחנן מי לא מכתפנא קמיה.

בעא מיניה ר' מר' ישמעאל ביר' יוסי עשירין שבארץ ישראל במה הן זוכין? אמר ליה בשביל שמעשרין, שני' 'עֶשֶׂר תְּעַשֵּׂר אֶת כָּל תְּבוּאֹת יִרְעָךְ' (דברים יד, כב) וג', עשר בשביל שתתעשר. עשירין שבבבל במה הן זוכין? בשביל שמכבדין [מד:] את התורה. ושבשאר ארצות במה הן זוכין? בשביל שמכבדין את השבת. אמר ר' חיה בר אבה פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית אחד בלדקיה והביאו לפניו שולחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם, ושש עשר שלשלאות של כסף תלויין בו, וקערות וקיתונות וכוסות וצלוחיות קבועין בו, ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים, וכשהן מניחין אומ' 'לִי הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהָ' (תהלים כד, א). וכשהן מסלקים אומ' 'הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לִי וְהָאָרֶץ נָתַן לְבָנֵי אָדָם' (תהלים קטו, טז). אמרתי לו בני במה זכית לכך? אמר לי קצב הייתי, וכל בהמה נאה שמצאתי אמרתי זו לכבוד שבת. אמרתי לו בני אשריך וברוך המקום שִׁזְפָךָ לְכָךְ.

גרסינן בפרק יום טוב שחל להיות בערב שבת תאני תחליף אבוה דרבנאי חוזאה ואמרי לה אחוה דרבנאי חוזאה כל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה ועד ראש השנה חוץ מהוצאת שבת והוצאת ימים טובים והוצאת בנו לתלמוד תורה, שאם פוחת פוחתין לו ואם מוסיף מוסיפין לו.

מושב של שן. ושאיף נורא. ומנפח את האש, שעליה יבשלו את סעודת השבת. גונדא. בגד עבודה. ולא נתפרש מה בדיוק עשה לכבוד שבת. מחריך רישא. צולה את הראש של בעל החיים שנאכל בסעודת השבת. שיבוטא. דג. שרגא. נר. גדיל פתילאתא. גדל פתילות, כנראה לנרות שבת. פרים סלקא. הסיר עלים מגבעול התרד, או שחתך את התרד. מצלחי ציבי. מבקעים עצים. מצתית צתותי. מציתים את האש. מכתף ועאייל מכתף ונפיק. נושא את צרכי השבת ומכניסם לבית, ונושא את האשפה המצטברת במהלך הכנת הסעודה ומוציאה מחוץ לבית.

בשביל שמכבדין את התורה. אפשר שהכוונה לתורה עצמה, ואפשר שהכוונה לתלמידי חכמים. ושבשאר ארצות במה הן זוכין. רבי ידע שבשאר הארצות אין התורה מצויה, או שאין מצויים תלמידי חכמים, ולכן שאל על שאר הארצות בנפרד משאלתו על בבל. חוץ מהוצאת שבת והוצאת ימים טובים והוצאת בנו לתלמוד תורה. מבין ההוצאות על קיום מצוות אלה הן ההוצאות שאין להן שיעור ומידה, ולכן האדם עלול להמעיט בהן. כך למשל יכול האדם להסתפק בכסא דהרסנא לכבוד שבת (ר' הילכת חייא בר רב אשי, לעיל מד, א). שאם פוחת פוחתין לו. הקצאת מעט כספים לקיום מצוות עשויה לשקף תודעה חומרית הישרדותית, ואדם שיש לו תודעה כזו קרוב לחיות בהרגשה שאין לו מספיק משאבים כלכליים. לפי פירושנו זה, המשפט 'פוחתין לו' אינו מורה על תגובה אלהית

תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל בכבוד שבת. מצא בהמה נאה, אומר זו לשבת. למחר מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, שכל מעשיו לשם שמים, דכתיב 'פְּרוּף אֲדָנִי יוֹם יוֹם' (תהלים סח, כ). תניא נמי הכי בית שמאי אומ' מְחַד בְּשִׁבְיָךְ לְשִׁבְיָךְ, ובית הלל אומ' 'פְּרוּף אֲדָנִי יוֹם יוֹם'.

הבאה מחוץ לאדם ומתממשת בכמות הכסף שיש לאדם, אלא על תגובה תודעתית פנימית של האדם עצמו ביחס לכמות הכסף שיש לו. לאמר, המימרא אינה מלמדת כיצד מנהל ה' את עולמו, אלא כיצד ראוי לו לאדם לבנות את תודעתו הפנימית. ולכשתמצא לומר, המימרה אכן מלמדת כיצד מתממשת ההשגחה האלהית בעולם, אלא שהיא מלמדת שההשגחה מתממשת דרך התודעה הפנימית של האדם. ובדברים רבה ד, ג, מובאת דרשת רבי אלעזר: 'רְאֵה אֲנִי... אמר רבי אלעזר משאמר הקדוש ברוך הוא הדבר הזה בסיני, באותה שעה 'מְפִי עֲלִיּוֹן לֹא תֵצֵא הַרְעוֹת וְהַטּוֹב' (איכה ג, לח), אלא מְאֲלִיָּהּ הרעה באה על עושי הרעה, והטובה באה על עושי הטובה'. ההבנה הזו של רבי אלעזר מובאת בדברי הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' לויקרא כו, ג. ופירושו למשפט 'פּוֹחֲתִין לוֹ' קרוב לדבריו אלה של רבי אלעזר.

כל ימיו היה אוכל בכבוד שבת. ובחלק מעדי הנוסח בתלמוד הגירסה 'לכבוד שבת'. **מניח את השניה.** זו שמצא ביום שני, מניח אותה לכבוד שבת. **ואוכל את הראשונה.** זו שבחר בה ביום ראשון לכבוד שבת, אוכל אותה ביום שני. נמצא אוכל ביום שני בהמה שקודם לכן אמר עליה שהיא לכבוד שבת, ולכן אמרו עליו שכל ימיו היה אוכל בכבוד שבת. **מדה אחרת היתה בו.** השבת מייצגת את מצב השלמות, וימות החול מייצגים את תהליך ההשתלמות. שמאי הזקן מצא את המשמעות האלהית של עשייתו בימות החול מצד חֲנִיּוֹתוֹ את השלמות, ואילו הלל הזקן מצא את המשמעות האלהית של עשייתו בימות החול מצד חֲנִיּוֹתוֹ את תהליך ההשתלמות. **שכל מעשיו לשם שמים.** לפי פשוטו של המשפט הזה בהקשרו הנוכחי, נראה שמעשיו של שמאי לא היו לשם שמיים. אנו נפרש כעת את משמעות המשפט 'שכל מעשיו לשם שמיים', ולאחר מכן נבין באיזה מובן לא היה נכון לומר על שמאי 'שכל מעשיו לשם שמים'. ובכן, הלל הזקן מצא את האור האלהי, את הגרעין הפנימי של קדושה, אף במעשי החולין הנעשים במסגרת וכחלק מתהליך ההשתלמות. לעומתו מצא שמאי את האור האלהי, את הקדושה, בשלמות האלהית, ומעשי החולין היו מבחינתו מעין מבוא הכרחי אל השלמות. משל למה הדבר דומה? לתהליך הכנת סעודה. שמאי והלל הסכימו שיש מצווה בהכנות לסעודה, אבל שמאי טעם את טעם הסעודה רק בסעודה עצמה, ומבחינתו היה להכנות לסעודה טעם אחר, שונה, ואותו טעם היה פְּחוֹת בערכו מטעם הסעודה. לעומתו טעם הלל את טעם הסעודה עצמה אף בהכנות לסעודה, ומבחינתו, אותו טעם לא היה פְּחוֹת בערכו מטעם הסעודה עצמה. אשר על כן, אם יכול היה שמאי לבחור במציאות שבה יש לפניו סעודה מבלי לטרוח בהכנות לקראתה הוא היה בוחר במציאות הזו. לעומתו, הלל לא היה בוחר במציאות הזו. הלל ביקש לחוות את טעם הסעודה אף בהכנות לקראתה, לפי שאין האור האלהי מאיר בסעודה עצמה כשם שהוא מאיר בהכנות לה. המשפט 'שכל מעשיו לשם שמים' מורה על

אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב 'לְקֹדֵשׁ יִי מְכַבֵּד' (ישעיה נח, ג) ? אמר ליה זה יום הכיפורים שאין בו לא אכילה ולא שתייה, אמרה תורה כבדוהו בכסות נקיה. 'וְכִפַּדְתּוּ' (ישעיה נח, ג), רב אמר להקדים ושמאל אמר לאחר. אמרי ליה דבי רב פפא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן חמרא ובשרא כל יומא, במאי נשניה ? אמר להו אי רגילתו לאקדומי, אחרו. ואי רגילתו לאחורי, אקדימו. רב ששת מוטיב להו לרבנן בקיטא היכא דמטיא שמשא, בסיתוא מוטיב להו היכא דמאטי טולא, כי היכי דלוקמן הֵיִיא. ר' זירא הוה מהדר אַזְנֵי זווי דרבנן, אמר להו, במטותא מנכון דלא תחלוניה.

הבחירה של הלל במציאות שיש בה גם הכנות לסעודה, ובעיקר, על סרובו לוותר על אותן הכנות ו'לדלג מעליהן' אל הסעודה עצמה. הבחירה הזו של הלל היא זו הַמְכַבֵּד במשפט 'שכל מעשיו לשם שמים', ובמובן הזה אין המשפט הזה נכון ביחס לשמאי. ואמנם, הפירוש הזה להבנה שמעשיו של שמאי לא היו לשם שמים אינו עולה בפשטות מהנאמר בברייתא, אבל בעל הברייתא הזדהה עם עמדת הלל הזקן, ועל דרך ההפלה ניסח את הברייתא באופן המשתמע ממנה שמעשיו של שמאי לא היו לשם שמים. ועל ברייתא כאלה ראוי לקרוא את דברי הרמב"ן (בפירושו לשמות יב, טז) 'וברייתות כאלה מטעות, ואין ראוי לכותבן כפשוטן'. **מִתְד בשביך לשבתיך**. מאחד בשבת, לשבת. מעשים שאתה עושה כבר ביום ראשון בשבוע יהיו למען השבת.

מאי דכתיב 'לקדוש יי' מכובד'. הכתוב במלואו הוא 'וקראת לשבת עונג לקדוש יי מכובד'. לפי פשוטו של מקרא נראה שהתארים 'קדוש ה', וכן, 'מכובד', שהם בלשון זכר, מורים על יום השבת, שהרי השם 'יום' הוא בלשון זכר, ולפי ההבנה הזו בכתוב יש לקרוא אותו כך: 'וקראת ליום השבת עונג, לקדוש ה' מכובד'. אבל ריש גלותא אינו מניח את הפירוש הזה, ושאלתו לרב המנונא היא מה פשר הניגוד הלשוני בין לשון נקבה בחלק הראשון של הפסוק ובין לשון זכר בחלקו השני. ותשובת רב המנונא היא, שבחלק השני מדובר לא על השבת אלא על יום אחר. רב המנונא מייסד את זיהוי היום הזה על שלשה נתונים: (א) בחלק השני של הפסוק לא נזכר העונג. (ב) ההיפך של עונג הוא עינוי. (ג) יום הכיפורים הוא יום של עינוי, כמפורש בתורה. כך הגיע רב המנונא למסקנה שבחלק השני של הפסוק מדובר על יום הכיפורים. **וְכִפַּדְתּוּ**. כבר פירשנו שלשון זכר הנרמזת בפועל 'וכבדתו' מתיחסת ל'יום השבת' הנזכר קודם לכן בפסוק. **להקדים...** לאחר. את זמן הסעודה. **במאי נשניה**. איזה שינוי נעשה בסעודה כך שנייחד אותה מסעודות ימות החול? **אי רגילתו לאקדומי אחרו**. אם אתם רגילים להקדים את סעודות ימות החול, תאחרו את סעודת השבת. **מוטיב להו לרבנן**. מושיב את החכמים. **בקיטא**. בקיץ. **היכא דמטיא שמשא**. במקום בו השמש מגיעה אליו בהגיע זמן הסעודה. **ובסיתוא**. בחורף. **היכא דמאטי טולא**. במקום בו הצל מגיע אליו בהגיע זמן הסעודה. **כי היכי דלוקמן הֵיִיא**. כדי שיקומו מהר בהגיע זמן הסעודה. בקיץ יקומו מהר מפני החום, ובחורף מפני הקור. **מהדר אַזְנֵי זווי דרבנן**. מחזר אחרי זוגות וזוגות של חכמים, והכוונה לחכמים שדיברו בינם ובין עצמם והתעכבו מלכת לסעודה. המילים 'זוי', וכן 'זוגי', וכן 'זווי', פירושן בארמית 'זוג'. **במטותא מנכון**. בבקשה מכם. **דלא תחלוניה**. שלא תחללו את השבת, בכך שאתם

אמר רב ואיתימא ר' יהושע בן לוי אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר 'וַיִּכְלוּ', דאמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר 'וַיִּכְלוּ' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, שנאמר 'וַיִּכְלוּ' (בראשית ב, א), אל תיקרא 'וַיִּכְלוּ' אלא וַיִּכְלוּ. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל המתפלל ערב שבת ואומר 'וַיִּכְלוּ', שני מלאכי השרת המלוין אותו מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו 'וְסָר עֲוֹנְךָ וְחַטָּאתְךָ תִּכְפֹּר' (ישעיהו ו, ז). תניא ר' יוסי ביר' יהודה אומר שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. כשבא לביתו מצא נר דולק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, מלאך טוב אומר יהי רצון לשבת אחרת כך, ומלאך רע אומר אמן בעל כרחו. ואם לאו, מלאך רע אומר יהי רצון לשבת אחרת כך, ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו.

מתעכבים מלאכול.

נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. אנו מניחים שערכה של אמירת 'ויכולו' הוא מצד שהיא משקפת תודעה פנימית של האדם, ובעיונונו כעת נבקש לברר מהי אותה תודעה. אדם העוסק בימות החול בעשיה שהיא מצד עצמה מבורכת וראויה, ואפילו יש בה תיקון, שיכלול, וריבוי האור האלהי בעולם, יכול להיכנס לשבת בשתי תודעות עצמיות שונות. האדם יכול לחוות את עצמו כמי שמצוי באמצע הדרך, באמצע תהליך שלא הושלם, ולכן הוא עשוי לחוות את השבת באופן הדומה לחוויותיו את הפסקת הצהריים במהלך היום, או את חווית השניה בסוף היום. מנגד, האדם יכול לחוות את עצמו ביום השבת כמי שנטש את הדרך בה הלך בששת ימי המעשה, ושיחרר את אחיזתו בתהליך העשיה שהעסיק אותו בימות החול. שתי התודעות האלה משקפות שתי תודעות עצמיות כלליות יותר. לפי התודעה האחת האדם מגדיר את עצמו כמי שאמור לחתור להשגת יעדים, חשובים ובעלי ערך רב, וחווה אחריות המוטלת על כתפיו לממש אותם יעדים. מנגד, לפי התודעה השניה האדם מגדיר את עצמו כמי שמשתדל להוסיף בעולם נקודות של אור וטוב, חיים וברכה. וכאן, לפני שנמשיך בעיונונו, נעצור ונבהיר פרט מסוים הנוגע לאבחנה בין שתי התודעות העצמיות האלה. לפי התודעה העצמית השניה אכן אפשר שהאדם יגדיר לעצמו יעדים ויחתור להשגתם, אך הוא לא יגדיר את עצמו כמי שחי למען השגת אותם יעדים. לפי התודעה השניה האדם מגדיר את עצמו כמי שנועד להוסיף אור וטוב בעולם. אפשר שהאדם יבחר לממש את הוספת האור על ידי הגדרת יעד וחתירה להשגתו, אבל השגת היעד תהיה מקרה פרטי מסוים של עיקרון שתוכנו הפנימי אינו קשור להשגת יעדים. הבה נמשיל משל לכך, משל דומה אך לא זהה. אפשר שהורים האוהבים את ילדיהם יממשו את אהבתם אליהם בשני אופנים מעשיים שונים. האחד, הם פשוט יהיו עם ילדיהם בחיי היומיום, יחייכו אליהם, יתבוננו בהם באהבה, יתקשרו איתם, יעצימו אותם, וכו'. ואפשר שאותם הורים יממשו את אהבתם בכך שיגדירו לעצמם כיעד טיול משפחתי לאורך שביל ישראל. באופן המימוש השני קיים יעד וקיימת חתירה למימוש, אבל היעד אינו מגדיר את יחס ההורים לילדים, אלא הוא מקרה פרטי מסוים של מימוש היחס מצד ההורים לילדים. עבור אדם החווה את עצמו כמי שהולך בדרך ליעד מוגדר, שיחרור האחיזה באותו יעד כמוהו כויתור על זהותו ועצמיותו, ולכן סביר להניח שאותו אדם לא יוכל באמת ובתמים להשתחרר מתודעת מחויבותו לאותו יעד. לעומתו, אדם החווה את עצמו כמי שמוסיף פירווי אור בעולם אינו נדרש לוותר בשבת

אמר ר' אלעזר לעולם יסדיר אדם שולחנו ערב שבת ואפילו אינו צריך אלא לכזית. ואמר ר' חנינה לעולם יסדיר אדם שולחנו במוצאי שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית. דאמר מר חמין בערב שבת מלוגמא, פת חמה במוצאי שבת מלוגמה. ר' אבהו הוה עבדי ליה במוצאי שבת עגלא תלתא, הוה קא אכיל מיניה כוליא. כהני גדל אבימי בריה אמר ליה למא ליה למר לאפסודי האי כולי? נשבוק ממעלי שבתא. שבוקה, אתא אריא אכליה.

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש בה חלול שבת, שנאמר 'וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלַי לְקַדֵּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וּלְבַלְתִּי שְׂאֵת מִשָּׂא וּבֹא בַשְּׂעָרַי יְרוּשָׁלַם בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת וְהִצַּתִּי אֶשׁ בַּשְּׂעָרֶיךָ וְאֶכְלֶה אֶרְמָנוֹת יְרוּשָׁלַם וְלֹא תִכְבְּהוּ' (ירמיהו, כז). מאי 'וְלֹא תִכְבְּהוּ'? אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שאין בני אדם מצויין לכבותה.

על מאומה מעצמיותו, שהרי הוספת נקודות אור בעולם אינה אמורה להתממש דווקא בעשיה המותרת בימות החול בלבד. אמירת 'ויכולו' משקפת תודעה פנימית של סיום העשיה המותרת בימות החול בלבד, תודעה של הרפיית האחיזה בעולם העשיה. כשם שהקב"ה נטש כביכול את תהליך הבריאה, כמפורש בתורה, כך גם אמירת 'ויכולו' משקפת תודעה שיש בה משום נטישה של האדם את תהליך העשיה הייחודי לימות החול. אנו נפרש שהשותפות לה' הנזכרת בדברי רבי יהושע בן לוי משקפת קירבה לה'. ואכן, ככל שהאינסופיות האלהית תמלא את תודעה האדם, כך לא יישאר בתודעתו מקום להגדיר את עצמו כמי שמחויב ליעדים קונקרטיים, שהרי כל יעד מסוים, מוגדר, בטל הוא ביחס לאינסופיות האלהית המזמינה את האדם לשוט בְּמִרְחָבֶיהָ ולהנביע מתוכו נקודות של אור וטוב, חיים וברכה, שלא במסגרת מתוכננת של הגדרת יעדים ועיסוק בהשגתם. ומכאן דברי רבי יהושע בן לוי, שהאומר 'ויכולו', היינו, האדם המשחרר בכניסת השבת את אחיזתו בעולם העשיה בו היה עסוק בימות החול, הוא זה הנחשב כשותף לה', היינו, הוא זה הקרוב בתודעתו לאינסופיות האלהית. וְיִכְלֹוּ. ה' והאדם.

דאמר מר חמין בערב שבת מלוגמא. בכל עדי הנוסח של התלמוד לא גרס 'דאמר מר'. ואכן, קשה להניח שהסיבה לעריכת השולחן בכניסת השבת וביציאתה נעוצה בשיקול פיסי רפואי. אמנם, אפשר ללמד סנגוריה על הנוסח 'דאמר מר', ולפרשו על דרך הכתוב בתורה 'אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיָּשֵׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהִצַּנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשִׁמְרָתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר שִׁמְתִי בְּמִצְרַיִם לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רַפְּאֵךְ' (שמות טו, כו). **מלוגמא.** רפואה. **כוליא.** לאפסודי האי כולי. כאשר שחטו לרבי אבהו עגל במוצאי שבת, אי אפשר היה לסיים את אכילת כל בשר העגל הזה. **נשבוק ממעלי שבתא.** הבן הציע לאביו שישאיר כליה מהעגל שממילא היו שוחטים לכבוד שבת. **אכליה.** במהלך השבת אכל אריה את בשר העגל שנשחט בערב שבת, והכליה לא נותרה לסעודת מוצאי שבת.

וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלַי לְקַדֵּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת... וְהִצַּתִּי אֶשׁ בַּשְּׂעָרֶיךָ. הרי מפורש בכתוב שהדליקה באה כעונש על חילול שבת. וגם אם לא היה כתוב 'ולא תכבה' היתה הראיה מהכתוב מושלמת. וכעת, בלי שום קשר לדרשת רב, שואלת השמועה מאי 'וְלֹא תִכְבְּהוּ'.

מתני' מצילין סל מלא ככרות ואף על פי שיש בו מאה סעודות, ועיגול של דבילה וחבית של יין, ואומ' לאחרים בואו והצילו לכם. ואם היו פקחין עושין עמו חשבון לאחר שבת. להיכן מצילין אותו? לחצר המעורבת בן בתירה אומר אף לשאינה מעורבת.

גמ' 'מצילין סל מלא ככרות', והא תניא לה רישא שלוש סעודות ותו לא? אמר רב הונא לא קשיא, כאן בבא להציל כאן בבא לקפל. פירוש, להציל בכלי אחד, לקפל בשנים ושלשה כלים. רב' אבה בר זבדא אמר רב, אידי ואידי בבא לקפל, ולא קשיא. כאן לאותה [מה]. חצר כאן לחצר אחרת. והילכתא כרב הונא. באעי רב הונא בריה דרב יהושע פרש טלתו וקפל והניח מאי? כבא להציל דאמי או כבא לקפל דאמי?

מה חידש הנביא באמירתו שהאש (שבאה עקב חילול שבת) לא תכבה. ועל השאלה הזו משיב רב נחמן בר יצחק **בשעה שאין בני אדם מצויין לכבותה**. ואין הכוונה דווקא לשעה מסוימת, אם כי אפשר להצביע על נסיבות בהן אנשים אינם מצויים לכבות דליקה. כך למשל בשעות הלילה אנשים אינם מצויים באסמים שבשדות, ובשעות היום אנשים אינם מצויים בעיר. ובדומה לכך פירש בעל שפת אמת.

ואם היו פקחין עושין עמו חשבון לאחר שבת. השורש 'פקח' קרוב בהוראתו לשורש 'פתח', ובתורה הוא מופיע בהוראה ניגודית לעיוור: 'כי השוחד יעור פקחים'. הפקח הוא זה הפותח את עיניו, ורואה. ובפרט, הוא רואה את הזולת. ולעניינו, הפקח רואה את בעל הבית שביטו נשרף, רואה את המצוקה שלו, ומעונין לסייע לו ככל האפשר. האנשים שהצילו מהדליקה אכן אוכלים את האוכל במהלך השבת, שהרי אכילתם את האוכל בשבת עצמה היא היסוד להיתר עבורם להציל מהדליקה. אך אם אותם אנשים רואים את מצוקתו של הזולת הם עושים חשבון כמה כסף שווה היה האוכל שהצילו, ונותנים את הסכום הזה לבעל הבית. ובתלמוד הובאה מחלוקת בין רב חסדא ובין רבא בשאלה כיצד לפרש את מעשה הפקחים. הפירוש שהוצע זה עתה מתאים לדברי רב חסדא. והרי"ף הביא להלן את פירוש רבא. **להיכן מצילין אותו לחצר המעורבת**. נמצא שלא התירו שום איסור לשם הצלת מאכלים, וכל מה שהתירו זה את עצם הצלתם.

כאן בבא לקפל. הפועל 'קפל' בא בלשון חכמים בהוראת הַכְּלָה של פרטים רבים. כך למשל 'שבעה קפלו את כל העולם כולו' (בבלי בבא בתרא קא, ב). המקפל בהקשרנו הוא זה הנוטל מספר סלים בבת אחת, והוא נקרא 'מקפל' בגלל שהוא צריך להכיל את כל הסלים בידיו. **להציל בכלי אחד**. זוהי משנתנו 'סל מלא ככרות', המתירה למעשה גם יותר משלש סעודות. **לקפל בשנים ושלשה כלים**. זוהי המשנה המתירה שלש סעודות בלבד. **כאן לאותה חצר כאן לחצר אחרת**. לאותה חצר התירו גם יותר משלש סעודות, ולחצר אחרת רק שלש סעודות. השמועה אינה מתיחסת לשאלה האם יש עירוב המתיר טלטול לאותה חצר אחרת. ואפשר שהאיסור להוציא אליה יותר משלש סעודות אינו נובע מהעדר עירוב אלא מחמת הטירחה שבדבר. **פרש טלתו וקפל והניח**. פרש טליתו בתוך הבית עצמו וקיפל בידיו מספר מאכלים והניח על הטלית, וחזר על הקיפול וההנחה מספר פעמים, ולאחר מכן הוציא לחצר את הטלית עם כל תכולתה. **כבא להציל דאמי או כבא לקפל דאמי**. האם לַדְמוּתוֹ למוציא סל מלא ככרות, שהרי לסופו של דבר הוא הוציא טלית

מדאמר רבא אטעייה רב שזבי לרב חסדא ודרש ובלבד שלא יביא כלי מחזיק יתר משלש סעודות, שמע מינה כבא להציל דאמי ושפיר דאמי. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא מאי טיעותא? אמר ליה דקתאני ובלבד שלא יביא כלי אחר ויקלוט כלי אחר ויצרף. כלי אחר הוא דלא, אבל בהוא מנא כמה דבעי מציל.

גמ' 'ואומ' לאחרין בואו והצילו לכם ואם היו פקחין עושין עמו חשבון לאחר שבת', חשבון מאי עיבידתיה? מהפקירא קא זכו? ! אמר רבא הכא ב'רא שמים עסיקין דלא ניחא ליה דליתנהי מממון אחרים, ובחנם נמי לא ניחא ליה דנטרח, והכי קאמר. אם היו פקחין דידעי דכי האי גונא לא שכר שבת, עושין עמו חשבון לאחר השבת.

מתני' ולשם הוא מוציא את כלי תשמישו. לובש כל שהוא יכול ללבוש ועוטף כל

אחת בלבד, ואז נתיר לו להוציא יותר משלש סעודות, או לְדַמּוּתוֹ למוציא סלים רבים, שהרי הוא חזר מספר פעמים על הפעולה של איסוף מאכלים לטלית, ואז נתיר לו להוציא רק שלש סעודות. **אטעייה רב שזבי לרב חסדא.** רב חסדא לימד את ההלכה (לעיל מג, ב) שאם נשברה חבית יין אזי מותר להביא כלי ולשים תחת החבית. ורב שיזבי הטעה אותו ואמר שקיים תנאי ביחס לאותו כלי שמותר להניחו מתחת לחבית, והתנאי הוא **ובלבד שלא יביא כלי מחזיק יתר משלש סעודות.** ודבריו אלה של רב שיזבי הם טעות, שכן מותר להניח מתחת לחבית גם כלי העשוי להכיל יותר משלש סעודות. **שמע מינה כבא להציל דאמי.** השמועה סבורה שהטורח בהמְתָנָה למילוי הכלי מהיין שבחבית שקול לטורח בְּאִסּוּף החוזר ונשנה של המאכלים לטלית. ומכיון שמותר להמתין עד שהכלי יתמלא מהחבית, ואפילו יותר משלש סעודות, מתבקשת המסקנה שמותר לאסוף לטלית אפילו יותר משלש סעודות. **מאי טיעותא.** אולי נכון הדבר שאסור להביא תחת החבית כלי העשוי לקבל יותר ממזון שלש סעודות? **כלי אחר הוא דלא אבל בהוא מנא כמה דבעי מציל.** הבריתא התייחסה לנושא הגבלת ההיתר לקלוט יין מחבית שנשברה, אבל לא הזכירה שום הגבלה על נפח הכלי. לכן ניתן להסיק משתיקת הבריתא שלא קיימת שום הגבלה על נפח הכלי.

מהפקירא קא זכו. ויכולים הם להשאיר בידיהם את מה שהצילו, ואין הם חייבים לבעל הבית מאומה. **דלא ניחא ליה דליתנהי מממון אחרים.** לא נוח למציל ליהנות מממון שהיה פעם של אדם אחר והפך להיות הפקר על כרחו של בעל הממון, ולכן הוא מעונין להחזיר את האוכל שהציל לבעל הבית. **ובחנם נמי לא ניחא ליה דנטרח.** המציל מעונין בשכר על טירחתו בהצלת האוכל. **אם היו פקחין דידעי דכי האי גונא לא שכר שבת.** הפירוש שבחר הרי"ף, בעקבות דברי רבא בתלמוד, למונח 'פקח', שונה מהפירוש שכתבנו לעיל במשנה בעקבות דברי רב חסדא. לפי פירושונו שבחו של הפקח הוא בתחום המוסרי, באילו לפי הרי"ף שבחו של הפקח הוא בתחום העיוני. לפי הרי"ף המציל פיקח בהלכות שבת, ויודע שתשלום על הטירחה שבהצלה מהדליקה אינו נחשב לשכר שבת מכיון שבעל הבית ביקש מהמצילים להציל עבור עצמם, ולא עבור עצמו.

ולשם. לחצר. **כלי תשמישו.** רש"י פירש 'שצריכין לו לאותו היום, כגון כוסות וקיתונות', ובדומה לכך כתב הרמב"ם בפרק כג, כ. ובפסקי רי"ד כתוב 'כל כלי תשמישו הראויין לו

שהוא יכול להתעטף. ר' יוסי אומר שמונה עשר כלי. וחוזר ולובש ומוציא ואומר
לאחרים בואו והצילו עמי.

והילכתא כתנא קמא.

מתני' ר' שמעון בן ננס אומר פורשין עור של גדי על גבי תיבה שידה ומגדל שאחז
בהן האור מפני שהוא מחרך. עושין מחצה בכל הכלים בין מליאין בין ריקנין
בשביל שלא תעבור הדליקה. ר' יוסי אוסר בכלי חרש חדשים מליאים מים שאין
יכולין לקבל את האור, שהן מתבקעין ומכבין את הדליקה.

ולית הילכתא כר' יוסי דסבר גרם כיבוי אסור.

גמ' אמר רב יהודה טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה, ואם כבתה כבתה.

להשתמש בהן בשבת, כגון קערות קיתונות וצלוחיות, ומשמע שיותר להוציא כלים
שבאופן עקרוני שימושיים בשבת גם אם אינם נצרכים לשבת הנוכחית. אבל ר"ח ורא"ש
לא כתבו שום מיגבלה על הוצאת כלים. ובמיוחד לר"ג כתוב 'כגון מטתו ושלחנו וכל דבר
שצריך לו לשבת לשכב עליו ולישב עליו ולאכול עליו', ולא הזכיר את ההגבלה שכתב
רש"י. ועל כל פנים, לא מצאתי במפרשים שביחס לבגדים מותר להוציא רק את הנצרך
לשבת.

פורשין עור של גדי. הרמב"ם פירש שההיתר לפרוש עור גדי תקף רק ביחס למקום שהאש
עדיין לא הגיעה אליו (פרק יב, ה), והתירו גרם כיבוי. **מפני שהוא מחרך.** ולא נשרף. אילו
היה העור נשרף אסור היה לשים אותו במקום שהאש עתידה להגיע אליו, שזהו גרם
הבערה, שאסור מדרבנן. **שהן מתבקעין ומכבין.** האש מבקעת את הכלים והמים מכבים
את האש, וזהו גרם כיבוי, שרבי יוסי אוסר.

טלית שאחז בה האור. והיא מקופלת ומונחת במקום כל שהוא. **פושטה ומתכסה בה, ואם
כבתה כבתה.** מותר לאדם לפשוט את הטלית, היינו, לפתוח את קיפוליה, ולאחר מכן
ללבוש אותה, וזאת כדי לגרום לכיבוי האש. בפירושו לעיל (יג, א, וכן כ, ב) ראינו שלדעת
הרי"ף כיבוי הנעשה לתכלית מניעת נזק לחפץ הנשרף אסור מדין תורה, ולכן מתבקשת
השאלה כיצד זה מתיר הרי"ף את הכיבוי בדרך של פתיחת קיפולי הטלית ולבישתה. נציע
כעת שתי דרכים להבין את יסוד ההיתר הזה, נצביע על קושי בכל אחת משתי הדרכים,
ולאחר מכן נציע דרך שלישית. (א) לכאורה אפשר היה לפרש שההיתר מיוסד על ההערכה
העובדתית שפתיחת קיפולי הטלית, ולאחר מכן לבישתה, לא יגרמו בְּנֻף־אוֹת לכיבוי
מוחלט ומלא של האש. אך בפירושו הזה קיים קושי כפול. קושי אחד הוא מצד שבהקשרים
אחרים בהלכה יש לאדם אחריות על מעשה שעשה גם אם המעשה לא בהכרח יגרום
לתוצאה מסוימת. כך למשל בהלכות נזיקין, אם אדם עושה מעשה העלול לגרום לנזק,
וכגון חופר בור ברשות הרבים, אזי הוא מתחייב גם אם אין ודאות בכך שהבור יגרום
לנזק. וכן בהלכות שבת, לא כל נשיפה על נר דולק גורמת לכיבוי, ולא כל שפשוף גפרור
בקופסת הגפרורים גורם להדלקה, ואף על פי כן נראה שאם אדם נשף על נר דולק וכיבהו,
או אם אדם שפשוף גפרור בקופסת גפרורים והדליקו, אזי נמצא שהוא עבר על איסור
תורה. וקושי שני הוא מצד שפתיחת קיפולי הטלית ולבישתה, גם אם לא יגרמו לכיבוי
מוחלט ומלא של האש, יגרמו בוודאות לדעיכה מסוימת של האש, והדעיכה הזו נחשבת

וכן ספר תורה שאחז בו האור פושטו וקורא בו, ואם כבה כבה. תנו רבנן נר שעל גבי טבלה מנער את הטבלה והיא נופלת, ואם כבתה כבתה. אמר דבי ר' ינאי לא שאנו אלא בשכח, אבל במניח נעשה כְּסִיס לדבר האסור. ונר שאחורי הדלת אסור לפתוח ולנעול כדרכו, דאביי ורבא דאמרי תרויהו מודה ר' שמעון בדפסיק רישיה ולא ימות. ואסור לפתוח הדלת כנגד המדורה בשבת ואפילו ברוח מצויה.

למלאכת כיבוי. (ב) לכאורה אפשר היה לפרש שההיתר מיוסד על הבנה מסוימת בהילכת דבר שאינו מתכוין, ולפיה מותר לעשות פעולה שמצד עצמה היא מותרת אבל עשייתה גוררת בעקבותיה התבצעות מלאכה גם אם האדם מתכוין לעשיית אותה מלאכה. אך בפירוש הזה קיים קושי פשוט, וזאת מצד דברי רבי שמעון 'גורר אדם... ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ'. מדברי רבי שמעון נראה שההיתר שלו תקף רק כאשר האדם אינו מעוניין כלל במלאכה, ובהילכת טלית שאחז בה האור ברור שהאדם מעוניין גם בכיבוי. (ג) ההיתר לפתוח את קיפולי הטלית ולאחר מכן ללבוש אותה אינו מיוסד על הילכת 'דבר שאינו מתכוין', אלא על הילכת עשיית מלאכה ב'שינוי'. כיבוי אש בדרך של פתיחת קיפולי הטלית והתכסות בה נחשב לכיבוי ב'שינוי', שהרי בימות החול לא תמצא אדם בעולם שהיה מכבה אש שאחזה בטלית מקופלת באופן של פתיחת קיפוליה והתכסות בה. עשיית מלאכה בשינוי מותרת מדין תורה ואסורה מדרבנן, והחכמים התירו את הכיבוי באופן המסוים של פתיחת קיפולי הטלית והתכסות בה. **ספר תורה שאחז בו האור.** והוא גָלוּל, ומונח במקום כל שהוא. **פושטו וקורא בו.** פותח את הספר מגלילתו, וקורא בו. וטעם ההיתר זהה לחלוטין לטעם ההיתר כפי שנתפרש לעיל ביחס לטלית. **מנער את הטבלה והיא נופלת, ואם כבתה כבתה.** הטבלה היא לוח קשיח המונח אופקית על רגליים, והיא משמשת כמעין שולחן. הנר הוא כלי קיבול לשמן ובתוכו פתילה. כיבוי נר באופן של נייעור הטבלה הוא בגדר 'שינוי', שהרי בימות החול לא תמצא אדם שהיה מכבה נר באופן של השלכת הנר לארץ. **נר שאחורי הדלת.** נר הקבוע בדלת עצמה, בצד הפנימי שלה. אם היה מדובר בנר הקבוע בקיר שמול הדלת מצופה היה הניסוח 'נר שכנגד הדלת', בדיוק כמו הניסוח בהלכה מיד להלן 'כנגד המדורה'. **אסור לפתוח ולנעול כדרכו.** ניתן לפתוח דלת בקצב מהיר, ואז הדלת מייצרת משב רוח חזק יחסית העלול להשפיע על המדורה, ואפשר לפתוח דלת בקצב איטי, ואז הדלת מייצרת משב רוח קלוש שאינו משפיע כלל על המדורה. ההלכה הנדונה קובעת: 'אסור לפתוח ולנעול כדרכו'. לפי המנהג הרווח אצל בני אדם פתיחת הדלת באיטיות אינה נחשבת לפתיחה 'כדרכו', כך שההלכה הנדונה אינה אוסרת פתיחה באיטיות אלא רק פתיחה שלא באיטיות. ואמנם, לכאורה אמור היה להיות מותר לפתוח גם 'כדרכו', שהרי האדם מעוניין רק בפתיחת הדלת ולא בהשפעה כל שהיא על המדורה, וזוהי בדיוק הגדרת 'דבר שאינו מתכוין' (וכבר ביררנו לעיל ט, ב, ד"ה 'רבי שמעון אומר', שבהגדרת 'דבר שאינו מתכוין' לדעת הרי"ף נכללת גם עשיית פעולה מותרת הכרוכה בהכרח בהתבצעות מלאכה). ברם, כאן חידשו אביי ורבא כי רבי שמעון מודה **בדפסיק רישא ולא ימות.** המשפט 'פסיק רישא ולא ימות' הוא למעשה שאלה רטורית, שכך הוא משמעה: 'האם אפשר שנחתוך ראש של בעל חיים והוא לא ימות?' המשפט הזה מתיחס לחיתוך ראש של בעל חיים שלא מתוך כוונה להורגו. מעיקר הדין החיתוך

הזה אמור להיכלל בהיתר הכללי של הילכת 'דבר שאינו מתכוין', שהרי האדם אינו מתכוין למלאכה, והחידוש של אביי ורבא הוא שהחיתוך הזה אינו נכלל בהיתר הכללי של הילכת 'דבר שאינו מתכוין'. ובפירושו להלן נכנה את חיתוך ראש בעל חיים הנעשה שלא מתוך כוונה להורגו בכינוי המקוצר 'פסיק רישא'. לאמר, בכל מקום שנכתוב 'פסיק רישא' הרי זה כאילו כתוב 'חיתוך ראש בעל חיים שלא מתוך כוונה להורגו'. כעת מתבקשות שתי שאלות: (א) האם 'פסיק רישא' אסור מהתורה או רק מדרבנן. בהתיחס לשאלה הזו ניתן דעתנו לכך שלדעת רבי שמעון חיתוך ראש של בעל חיים הנעשה מתוך כוונה להורגו אבל שלא לתכלית המלאכה, היינו, שלא לתכלית של תיקון והכנת גופו של בעל החיים לשימוש האדם, נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה (ר' בפירושו לעיל יג, א). ודבר ברור הוא שאם אין כוונה למלאכה עצמה אזי בוודאי שאין כוונה לתכליתה. ובפרט, ב'פסיק רישא' בוודאי שאין כוונה לתכלית המלאכה, ולכן לא יתכן שרבי שמעון, המתיר מדין תורה מלאכה שאינה צריכה לגופה, יאסור מדין תורה 'פסיק רישא'. הכרח אפוא להבין כי לדעת רבי שמעון פסיק רישא אסור מדרבנן בלבד (וזאת בדומה לכך שרבי שמעון אסר מדרבנן לעשות מלאכה שאינה צריכה לגופה, ר' בפירושו לעיל יג, א). (ב) מדוע הוציא רבי שמעון את פסיק רישא מההיתר הכללי של הילכת 'דבר שאינו מתכוין'. בהתיחס לשאלה הזו נציע שפסיק רישא הוא בבחינת 'מיחזי כעושה מלאכה'. היינו, בהתבוננות חיצונית על החותך את ראש בעל החיים, התבוננות שאינה יודעת את הכוונה הפנימית של האדם החותך, נראה החותך את הראש כמי שעושה מלאכה, שהרי חיתוך ראש בעל חיים הוא דרך רגילה ביותר לשימוש מלאכת שוחט, ועל פי רוב כל חיתוך ראש של בעל חיים נעשה לשם הריגתו. לעומת זאת, בהתבוננות חיצונית על הגורר מיטה כסא וספסל אין הגורר נראה כמי שעושה מלאכה, שהרי סתם מיטה כסא וספסל הם חפצים כבדים יחסית, ולפחות חלק מבני האדם יתקשו להעבירם ממקום למקום שלא בגרירה, ולכן אין המתבונן החיצוני יודע אם הגורר מתכוין להעברת הספסל ממקום למקום או לעשיית חריץ. וכיון שהתירו גרירת מיטה כסא וספסל מפני שחלק מבני האדם אינם יכולים להעבירם ממקום למקום שלא בגרירה, התירו את גרירתם לכל אדם, ואף אם אותו ספסל אינו כבד ואותו אדם יכול להעבירו ממקום למקום שלא בגרירה, שלא חילקו החכמים באיסוריהם בין ספסל לספסל ובין אדם לאדם. ואף הפותח דלת 'כדרכו' הוא בבחינת 'מיחזי כעושה מלאכה', שכן על רקע קיומה של האפשרות לפתוח את הדלת באיטיות, בחירת האדם לפתוח את הדלת דווקא 'כדרכו' עשויה להיראות בהתבוננות חיצונית כעשיית מלאכה. נמצא אפוא כי צד הדמיון בין פסיק רישא ובין פתיחת הדלת 'כדרכו' הוא בכך שבמבט חיצוני הפעולה שהאדם עושה נוטה להיראות כעשיית מלאכה. בפסיק רישא הפעולה נוטה להיראות כך בגלל שחיתוך הראש הוא הדרך המקובלת לעשיית המלאכה, ורוב חיתוכי הראש נעשים כדי להרוג את בעל החיים, ובפתיחת הדלת 'כדרכו' הפעולה נוטה להיראות כך בגלל שהאדם דחה את האפשרות לפתוח את הדלת באופן שאינו כרוך בעשיית מלאכה, ובחר לפתוח את הדלת באופן הכרוך בעשיית מלאכה. בכך העמדנו את שיטת הרי"ף, ולפיה מלמדים אביי ורבא שפסיק רישא אסור רק מדרבנן. ואמנם יש בתלמוד מספר שמועות מהן משתמע בבירור שלדעת רבי שמעון פסיק רישא אסור מדין תורה, אך הרי"ף השמיט מספרו את כל השמועות האלה.

ומצאנו בהילכת פסיק רישא שלש שיטות שונות משיטת הרי"ף. שיטה אחת אצל בעל

הערוך, שיטה אחרת אצל הרמב"ם, ושיטה נוספת אצל בעלי התוספות במסכת שבת קג, א (ד"ה לא צריכא' וד"ה 'בארעא דחבריה'). בעל הערוך הניח שלש הנחות, שכולן מיוסדות על שמועות בתלמוד. (א) דבר שאינו מתכוין מותר אפילו קיימת ודאות שהמלאכה תיעשה. (ב) רבי שמעון מתיר מדין תורה עשיית מלאכה שאינה צריכה לגופה. (ג) פסיק רישא אסור מדין תורה. בפירושו לעיל את שיטת הרי"ף כבר ביררנו שהנחות ב', ג', עומדות בסתירה, מכיון שבפסיק רישא אין כוונה למלאכה עצמה, ובפרט אין כוונה לתכליתה, ולכן לא יתכן שרבי שמעון יתיר מדין תורה מלאכה שאינה צריכה לגופה אבל יאסור מדין תורה פסיק רישא. עקב הסתירה הזו הוכרח בעל הערוך לפרש שהעושה מלאכה בדרך של 'פסיק רישא' נחשב כמי שעושה מלאכה הצריכה לגופה, לפי שרק כך יובן כיצד אסור רבי שמעון את 'פסיק רישא' מדין תורה. לכן פירש בעל הערוך שרבי שמעון מודה רק בפסיק רישיה דניחא ליה, וכגון אדם הגורר ספסל ונוח לו שיעשה חריץ. לפי הבנת בעל הערוך יש להבחין בין שלשה מקרים בהם גרירת חפץ יוצרת פְּנֻדָּאוֹת חריץ. (א) אדם גורר חפץ על הקרקע לא כדי להעבירו ממקום למקום אלא כדי לעשות חריץ, וזוהי עשיית מלאכה הצריכה לגופה. (ב) אדם גורר ספסל כדי להעבירו ממקום למקום ואין הוא מעונין ביצירת חריץ. הגרירה הזו אינה אסורה מהתורה, וגם אם קיימת וְדָאוֹת בכך שהגרירה תיצור חריץ. בלשון בעל הערוך מְכַנָּה המקרה הזה בכינוי 'פסיק רישא דלא ניחא ליה', והניסוח הזה מורה למעשה על 'פסיק רישא דלא איכפת ליה'. (ג) אדם גורר ספסל כדי להעבירו ממקום למקום, ונוח לו שהגרירה תיצור חריץ. אדם הגורר מתוך הכוונה הזו נחשב כמי שעשה מלאכה הצריכה לגופה, שהרי הוא מעונין בחריץ. בלשון בעל הערוך מכונה מקרה ג' בכינוי 'פסיק רישא דניחא ליה', ולדעתו דיברו אביו ורבא על מקרה ג'. כך הם הדברים לשיטת בעל הערוך. אך לשיטתו קשה, שבדברי אביו ורבא 'עיקר חסר מן הספר', שהם לא אמרו 'מודה רבי שמעון בפסיק רישא דניחא ליה'.

הרמב"ם היה מודע אף הוא לסתירה שבין הנחה ב' של בעל הערוך ובין הנחה ג', אך בשונה מהרי"ף, שדחה את הנחה ג', הרמב"ם דחה את הנחה ב', וקיבל רק את הנחות א', ג', של בעל הערוך. לאמר, הרמב"ם דחה מההלכה את כל השמועות בתלמוד המלמדות שרבי שמעון התיר מדין תורה מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכך נמנע הרמב"ם מהצורך ליישב את הסתירה בין הקביעה שרבי שמעון התיר מדין תורה מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין הקביעה שרבי שמעון אסר מדין תורה פסיק רישא. אך הרמב"ם נדרש להסביר מדוע פסיק רישא אסור מהתורה בעוד שדבר שאינו מתכוין מותר אפילו מדרבנן. הרמב"ם לא יכול היה 'להשתמש' בהסבר שהצענו בשיטת הרי"ף, ולפיו רבי שמעון אסר את פסיק רישא בגלל 'מיחזי כעושה מלאכה', מכיון ששיקול כזה עשוי לשמש כנימוק לאיסור מדרבנן בלבד, בעוד שלפי הרמב"ם פסיק רישא אסור מהתורה. כדי להבין כיצד הסביר הרמב"ם את ההבדל בין פסיק רישא, האסור מהתורה, ובין דבר שאינו מתכוין, המותר אפילו מדרבנן, נבחין בין שלשה מקרים. (א) אדם גורר מחרשה על הקרקע לא כדי להעבירה ממקום למקום אלא כדי לעשות חריץ. וכיוצא בכך, אדם מעונין להרוג בעל חיים כדי להשתמש בגופו, ולשם כך הוא חותך את ראשו. בכל אחת משתי הדוגמאות האלה מדובר בעשיית מלאכה באופן האסור מהתורה. (ב) אדם גורר ספסל מסוים על הקרקע לא כדי לעשות חריץ אלא כדי להעבירו ממקום למקום, אך בנסיבות המסוימות של הגרירה, ובהתחשב במשקל הספסל ובאיכות הקרקע, קיימת ודאות בכך שהגרירה

תיצור חריץ. לכאורה כוונת האדם ביחס לתכלית הגרירה אינה עשויה לבוא לידי ביטוי מעשי, שהרי בנסיבות המסוימות של הגרירה קיימת ודאות בכך שְׁיִנָּצַר חריץ, ולכן נראה לכאורה שכוונת האדם אינה בעלת משמעות ותוקף לענין ההלכה. אך בלי קשר לנסיבות המסוימות של אותה גרירה, גרירת ספסל באופן כללי אינה גורמת בהכרח ליצירת חריץ בקרקע, שכן יצירת החריץ תלויה בשאלה מהו משקל הספסל ומהי איכות הקרקע, וניתן לתאר מצב שבו גרירת ספסל כל שהוא על קרקע כל שהיא לא תגרור עשיית חריץ. העובדה שלא כל גרירת ספסל כרוכה בהכרח בעשיית חריץ יוצרת למעשה מעין ניתוק בין גרירת הספסל ובין עשיית החריץ, והניתוק הזה יוצר מקום שבו יכולה היתה לבוא לידי ביטוי מעשי כוונת האדם. קיומו של המקום הזה מעניק משמעות ותוקף לכוונת האדם, ולכן הגרירה הזו נחשבת ל'דבר שאינו מתכוין', והיא מותרת אף מדרבנן, ואפילו אם בפועל, בנסיבות המסוימות, הגרירה תגרום בְּנִדְאוֹת ליצירת חריץ. (ג) אדם חותך ראש של עוף לא כדי להורגו אלא לתכלית אחרת כל שהיא. וכידוע, לא ניתן לתאר מצב שבו חיתוך ראש של עוף חי לא יגרור את התבצעות מלאכת שוחט. העובדה שלא ניתן לתאר חיתוך ראש עוף שאינו גורר את הריגתו אינה מותרת מקום שבו יכולה כוונת האדם לבוא לידי ביטוי מעשי, ולכן הכוונה אינה בעלת משמעות ותוקף לענין ההלכה. המקרה הזה הוא 'פסיק רישא' לדעת הרמב"ם, והאדם החותך את ראש העוף נחשב כמי שעשה מלאכה שאסורה מהתורה. נרחיב מעט את הסבר ההבדל בין מקרה ג' ובין מקרה ב'. במקרה ב' האדם נחשב כמעין 'אנוס' ביחס למלאכה, שהרי הוא לא התכוין למלאכה והיא התבצעה רק בגלל נסיבות קונקרטיות, וכגון משקל הספסל ואיכות הקרקע. העובדה שניתן לתאר נסיבות אחרות בהן גרירת ספסל מסוים על קרקע מסוימת אינה כרוכה בְּעִשְׂתֵי חריץ מעניקה מעין 'עצמאות' לגרירת הספסל ביחס ליצירת החריץ, וה'עצמאות' הזו מאפשרת להלכה לתת תוקף ומשמעות לעובדה שהאדם אכן התכוין רק לגרירת הספסל ולא לעשיית החריץ. לעומת זאת, במקרה ג' האדם לא יכול להיחשב כ'אנוס' ביחס למלאכה, שהרי המלאכה התבצעה לא מכח נסיבות קונקרטיות אלא מכח הגדרה, שהרי חיתוך ראש עוף חי גורר בהכרח את מותו. העובדה שאין לך עוף חי שחיתוך ראשו לא יגרום את מותו אינה מותרת מקום ל'עצמאות' פעולת חיתוך הראש ביחס למלאכת הריגת העוף, והעדר ה'עצמאות' הזו אינו מאפשר להלכה לתת תוקף לכך שהאדם אכן התכוין רק לפעולת חיתוך הראש ולא למלאכת הריגת העוף. בכך סיימנו לבאר את ההבדל בין מקרה ג' ובין מקרה ב', ונבאר כעת את ההבדל בין מקרה ג' ובין מקרה א'. ובכן, במקרה א' האדם אינו מעוניין דווקא בפעולת חיתוך הראש, והוא יבוא על סיפוקו גם אם יהרוג את העוף לאו דווקא בחיתוך ראשו, בעוד שבמקרה ג' האדם מעוניין דווקא בפעולת חיתוך הראש, שהרי גם אם העוף היה מוטל מת לפני האדם הוא עדיין היה מעוניין לחתוך את ראשו, כדי להשתמש בו שימוש כל שהוא. על רקע ההבדל הזה עולה על הדעת שבמקרה ג' ניתן להפריד בין חיתוך הראש ובין הריגת העוף, והילכת 'פסיק רישא' מלמדת שלמרות ההבדל הזה לא ניתן להפריד בין חיתוך הראש ובין הריגת העוף. כך הם הדברים לשיטת הרמב"ם. (ונוסיף שלש הערות ביחס לשיטת הרמב"ם. (א) נציג שני מקומות בהלכות שבת מהם מוכח שלדעת הרמב"ם 'דבר שאינו מתכוין' מותר גם אם קיימת ודאות בכך שהמלאכה תיעשה: 1. מהנאמר בפרק יב, ב, משתמע בכירור שכיבוי גחלת של מתכת אינו אסור מהתורה הגם שהוא גורר בהכרח את צירוף המתכת, כאשר לדעת הרמב"ם צירוף המתכת אסור מדין תורה. 2. מהנאמר בפרק כב, יג, משתמע

בבירור שרחיצת ידיים בַּאֲהָל אינה אסורה מהתורה הגם שהיא משירה בוודאות את השיער. (ב) בפרק א, ה, כתב הרמב"ם 'דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תעשה'. במונח 'דברים' מתכוין הרמב"ם לא לפעולה קונקרטית של גרירת ספסל מסוים על קרקע מסוימת, אלא לפעולה הכללית של גרירת ספסל כל שהוא על קרקע של שהיא. (ג) בפרק א, ה, בדוגמא הרביעית, כתב הרמב"ם 'פרצה דחוקה מותר להכנס בה בשבת אף על פי שמשיר צורות', ולא כתב 'אף על פי שאולי ישיר צורות'. מכאן שלדעת הרמב"ם 'דבר שאינו מתכוין' מותר גם אם קיימת ודאות בהתבצעות המלאכה).

התוספות במס' שבת קג, א, מקבלים את הנחות ב', ג', של בעל הערוך, אבל הם אינם מקבלים את הנחה א'. לדעתם 'דבר שאינו מתכוין' מותר אך ורק אם אין ודאות בכך שהפעולה המותרת תגרור התבצעות מלאכה. ואם קיימת ודאות כזו, אזי הפעולה חדלה להיות מוגדרת כ'דבר שאינו מתכוין' והופכת להיות מוגדרת כ'פסיק רישא', והיא אסורה מהתורה. ומלאכה שאינה צריכה לגופה היא זו הנעשית בדרך של פסיק רישא (היינו, שאין לאדם כוונה למלאכה), ובנוסף אין לאדם הנאה מהמלאכה, שאז נחשב הדבר כי האדם אינו מעוניין במלאכה כלל. כך למשל המזרד בארעא דחבריה ואינו מתכוין לייפות את הקרקע נחשב כמי שעשה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ויושם לב שההבנה הזו את המושג 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' שונה לגמרי מההבנה שהוצעה בפירושו לעיל (יג, א) לשמועת המכבה את הנר. והשיטה הזו של התוספות נתקלת במספר קשיים: (א) רבי שמעון אמר 'גורר אדם... ובלבד שלא יתכוין', והוא לא התנה את ההיתר בשאלה האם יש או אין ודאות בכך שהגרירה תיצור חריץ. וביו"ב, בתלמוד רווח המשפט 'דבר שאינו מתכוין מותר', ומהמשפט הזה משתמע שההיתר תלוי אך ורק בכוונת האדם, ולא בכך שאין ודאות שהפעולה תגרור עשיית מלאכה. (ב) עשיית פעולה העלולה לגרום לאיסור אמורה להיות אסורה, ר' בפירושו לעיל ד"ה 'טלית שאחז בה האור'. (ג) בכבלי שבת ל, א, נזכרת מחלוקת בין רבי יהודה ובין רבי שמעון בהקשר למשנת המכבה את הנר, ובפשטות נראה שהכוונה למחלוקת במלאכה שאינה צריכה לגופה (וכך פירש רש"י שם, ד"ה 'שמע מינה ר' יהודה היא'). אך המכבה את הנר שלא לעשות את הפתילה פחם אינו מתאים להגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה על פי התוספות, שהרי הוא מתכוין למלאכת הכיבוי (אבל לא לתכלית מסוימת שלה), בעוד שלפי התוספות אין לך מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא אם האדם אינו מתכוין למלאכה כלל, והיינו בדפסיק רישא. ולמעשה שיטת התוספות בדף קג אינה מתאימה גם לשיטת ר"י בתוד"ה 'רבי שמעון פוטר', צד, א.

בסיום עיוננו זה בהילכת 'פסיק רישא' נעיר חמש הערות: (א) לדעת בעל הערוך, פסיק רישא דלא איכפת ליה קל יותר ממלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי בפסיק רישא דלא איכפת ליה האדם אינו מתכוין למלאכה כלל, בעוד שבמלאכה שאינה צריכה לגופה האדם מתכוין למלאכה. לכן, גם אם רבי שמעון יסכים שהעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה אסור מדרבנן, יש מקום לומר שלדעתו מותר יהיה, אפילו מדרבנן, לעשות מלאכה בדרך של פסיק רישא דלא איכפת ליה. ואכן, לדעת בעל הערוך מותר אף מדרבנן לעשות מלאכה בדרך של 'פסיק רישא דלא איכפת ליה'. (ב) לדעת הרמב"ם, 'פסיק רישא דלא איכפת ליה' של בעל הערוך נכלל בהגדרת 'דבר שאינו מתכוין', ולכן המקרה המכונה בשיטת בעל הערוך בכינוי 'פסיק רישא דלא איכפת ליה' יהיה מותר לכתחילה אף לדעת הרמב"ם. ואמנם, ביחס לחלק מהמקרים האמורים להיות מותרים מצד הילכת 'דבר שאינו מתכוין'

מתני' נכרי שבא לכבות אין אומרין לו כבה ואל תכבה מפני [מה:]: שאין שביתתו עליהן. אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו שכן שביתתו עליהן.

פסק הרמב"ם שהם אסורים מדרבנן, אך אין בכך משום קושי, שהרי החכמים יכולים לאסור מדבריהם מעשים המותרים מדין תורה. (ג) הרי"ף עצמו עשוי לאסור את 'פסיק רישא דלא איכפת ליה' של בעל הערוך (וכגון מהשיקול של 'מיחזי כעשיית מלאכה'), שהרי הרי"ף לא הזכיר בספרו את האבחנה בין פסיק רישא דניחא ליה ובין פסיק רישא דלא איכפת ליה. ואפשר שביחס לחלק מהמקרים האמורים להיות אסורים מצד הילכת 'פסיק רישא' יפסוק הרי"ף שהם מותרים, וזאת מצד שהחכמים יכולים להתיר איסור שהם עצמם אסרו. (ד) בעל הערוך, והוא בלבד, קיבל את כל השמועות בתלמוד. הן אלה המלמדות שדבר שאינו מתכוין מותר אפילו אם קיימת ודאות בכך שהמלאכה תיעשה, הן אלה המלמדות שלדעת רבי שמעון פסיק רישא אסור מהתורה, והן אלה המלמדות שלדעת רבי שמעון מלאכה שאינה צריכה לגופה אינה אסורה מהתורה. הרי"ף, הרמב"ם והתוספות בדף קג, לא קיבלו את כל השמועות. התוספות דחו אותן שמועות המלמדות שדבר שאינו מתכוין מותר אפילו קיימת ודאות בכך שהמלאכה תיעשה, הרי"ף דחה אותן שמועות המלמדות שלדעת רבי שמעון פסיק רישא אסור מהתורה, והרמב"ם דחה אותן שמועות המלמדות שלדעת רבי שמעון מלאכה שאינה צריכה לגופה אינה אסורה מהתורה. (ה) בכל השיטות פרט לשיטת הרי"ף יש קושי מצד ניסוח המשפט 'מודה רבי שמעון בדפסיק...', שכן בפשטות נראה שרבי שמעון מודה לרבי יהודה, אבל רבי יהודה אסר (דבר שאינו מתכוין) רק מדרבנן, ולא מהתורה, בעוד שלפי שלש השיטות השונות מהרי"ף (בעל הערוך, הרמב"ם, ובעלי התוספות) רבי שמעון מודה שפסיק רישא אסור מהתורה. למעשה ראוי היה לשיטת בעל הערוך, הרמב"ם והתוספות, שאביי ורבא יאמרו 'מודים רבי שמעון ורבי יהודה בדפסיק רישא...', שהרי מעולם לא שמענו מפיו של רבי יהודה שהוא אוסר פסיק רישא מדין תורה. ואמנם, תיאורטית אפשר לחשוב שלדעת בעל הערוך, הרמב"ם והתוספות, רבי יהודה אינו אוסר מדין תורה 'פסיק רישא', אך המחשבה הזו נראית תמוהה ביותר. בכך עולה בידנו כי שיטת הרי"ף היא היותר מתאימה לפשט דברי אביי ורבא. **ואסור לפתוח הדלת כנגד המדורה.** פתיחת הדלת מאפשרת לרוח להגיע אל המדורה ויש בכך ליבוי של האש. הליבוי נדון כהבערה, פתיחת הדלת נדונה כגרם הבערה, ועשיית מלאכה בדרך של גרמא אסורה מדרבנן. ולכאורה אמור היה רבי שמעון להתיר את פתיחת הדלת שהיא פעולה המותרת מצד עצמה, ואין האדם מעונין בליבוי האש, ואין לו אפשרות סבירה לפתוח את הדלת מבלי שהרוח תיכנס לבית. אלא שהחכמים ביקשו למעט ככל האפשר בעשיית מלאכות בדרך של 'דבר שאינו מתכוין', והאיסור לפתוח את הדלת כנגד המדורה נועד לכוין את האדם להדליק את המדורה בביתו במקום שאינו כנגד הדלת. בהלכה הזו באה לידי ביטוי ההבנה העומדת ביסוד הילכת 'פסיק רישא', ולפיה מסכים רבי שמעון שהתבצעות המלאכה עקב עשיית הפעולה המותרת עשויה להיות שיקול שמכוחו נאסור את הפעולה המותרת. כללו של דבר, לדעת רבי שמעון יש לאזן בין הרצון להימנע מעשיית פעולה מותרת הגוררת בעקבותיה באופן ודאי התבצעות מלאכה, ובין הרצון להתנהל ביום השבת בחיי היום יום באופן שלא יכביד, והאיזון הזה נמסר לחכמים, שכן הילכת 'פסיק רישא' עצמה התחדשה על ידי החכמים. וניתן דעתנו לכך שבדברי אביי

גמ' אמר ר' אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד. תנו רבנן מעשה ונפלה דליקה בחצרו של ר' יוסף בר סימאי בְּשִׁיחִין, ובאו גסטרס של ציפורי לכבותה מפני שאפטרופוס של מלך היה, ולא הניחן מפני כבוד השבת, ונעשה לו נס וירדו גשמיין וכבוהו. ולערב שגר לכל אחד ואחד מהן שני סלעין, ולאפרכוס שבהן חמשים דינרין. וכששמעו חכמים בדבר אמרו לא היה צריך לכך, שהרי שנינו נכרי שבא לכבות אין אומרין לו כבה ואל תכבה.

מתני' כופין קערה על גבי הנר בשביל שלא תאחוז בקורה, ועל צואה של קטן, ועל עקרב שלא תִּשָּׁךְ. אמר ר' יהודה מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בְּעָרְב, ואמר חושש אני לו מחטאת.

גמ' אוקימנא צואה של תרנוגלין בשביל שלא יזוק בה קטן, ובחצר אחרת. אבל צואה של תרנוגלין ושל בני אדם באותה חצר, מותר לכבדה ולהוליכה לבית הכסא, שגַרְף שֶׁל רֵעֵי הֵן, וקיימא לן דגרף של רעי מטלטלינן ליה ומפקינן ליה. חמשה נהרגין בשבת ואילו הן: זבוב שבמצרים וצרעה שבנינוה ועקרב שבחַדְיָיב ונחש שבארץ ישראל וכלב שוטה בכל מקום. ושאר כל המזיקין אם היו רציין אחריו מותר להרגן לדברי הכל.

ורבא לא נאמר 'מודה רבי שמעון... שאסור'. ללמדך שאין איסור גורף ומוחלט לעשות מלאכה בדרך של 'פסיק רישא'.

מפני שאין שבתתו עליהן. הנימוק הזה מתיחס רק למשפט 'אל תכבה', ואין הוא מתיחס למשפט 'כבה'.

כל המכבה אינו מפסיד. כל נכרי המכבה אינן מפסיד. אבל לא התירו לומר לנכרי 'כבה', כמפורש במשנה. **גסטרס.** מילה לטינית, ופירושה מחנה צבא.

על גבי הנר בשביל שלא תאחוז בקורה ועל צואה של קטן. וגם אם נניח שאסור ליטול כלי אלא לצורך דבר הניטל, הרי שהאיסור הזה הוא מדברי חכמים, והם התירו את האיסור מפני הצורך למנוע דליקה ומפני הצורך למנוע לכלוך. **ועל עקרב בשביל שלא תִּשָּׁךְ.**

מדברי רבן יוחנן בן זכאי נראה שהעקרב בְּעָרְב לא היה מסוכן, שאם היה מסוכן לא היה מקום לחשוש שלכידתו אסורה מהתורה. מההקשר במשנה משתמע שהמעשה בְּעָרְב דומה למעשה אותו התיר ת"ק. ואם המעשה בְּעָרְב היה בעקרב שאינו מסוכן אזי נמצא שההיתר של ת"ק התיחס לעקרב שאינו מסוכן. וביחס לשאלה מדוע הותרה לכידת העקרב ר' בפירושו לעיל לח, ב, ד"ה 'אם מתעשק שלא ישכנו פטור', שכן השמועה שם משווה בין הצד נחש ובין הצד עקרב. **חושש אני לו מחטאת.** ריב"ז מניח שתי הנחות גם יחד:

(א) מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה. (ב) מלאכות הצד והשוחט תקפות ביחס לבעלי החיים המזיקים בדיק כשם שהן תקפות ביחס לכל שאר בעלי החיים. ובעיונו לעיל (לח, ב, ד"ה 'אם מתעשק שלא ישכנו פטור') העמדנו את האפשרות להבין שמלאכות הצד והשוחט אינן תקפות באופן לגמרי מלא ביחס לבעלי חיים מזיקים, וכי הן מותרות כאשר הלכידה או ההריגה נעשית לצורך הצלה מפגיעתם.

ובחצר אחרת. ואין דרך בני אדם להיות בה, וכגון שאותה חצר מיועדת לבעלי חיים, אבל הקטן עלול להיות שם. בדבריו אלה מרחיב הרי"ף את ההיתר לכפות כלי על צואה.

תנו רבנן נזדמנו לו נחשים ועקרבין והרגן, בידוע שנזדמנו לו להרגן. לא הרגן, בידוע שנזדמנו לו להרגו ונעשה לו נס מן השמים. אמר עולא ואי תימא רבה בר בר חנה ובנישופין בו.

אמר רב יהודה רוק דורסו לפי תומו. אמר רב ששת נחש דורסו לפי תומו. אמר רב קטינה עקרב דורסו לפי [מ.ו]. תומו. אבה בר מרת, דהוא אבה בר מניומי, הווי מסקי ביה דבי ריש גלותא זוזי. אתיוה, קא מצערו ליה. הוה שאדי רוקא קמיה. אמר להו ריש גלותא איתו מנא סחיפו עליהו. אמר להו לא צריכתו הכי אמר רב יהודה רוק דורסו לפי תומו. אמר להו צורבא מרבנן הוא, שבקוה.

חמשה נהרגין בשבת. גם אם אינם רודפים כעת אחרי אדם מסוים. **אם היו רציין אחריו מותר להרגן לדברי הכל.** ההיתר הזה תקף גם בהנחה שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה. וניתן להציע שני נימוקים חלופיים להיתר להרוג את בעלי החיים המזיקים הרודפים אחרי האדם. (א) כאשר בעל חיים מזיק רודף אחרי אדם אפשר הדבר שיהיו אנשים שלא יהיו פנויים להבחין האם הנזק מאותו בעל חיים נכנס לגדר פקוח נפש או לא, ובגלל אותם אנשים קבעו חכמים היתר גורף להרוג את כל המזיקים הרודפים. (ב) גם בהנחה שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה, אם בעל חיים עלול לפגוע באדם מותר לצוד אותו ולשחוט אותו כדי להינצל מפגיעתו ואפילו אם ברור הדבר שהפגיעה מצידו אינה ממתה. ההבנה הזו הוסברה לעיל לח, ב, ד"ה 'אם מתעשק שלא ישכנו פטור'.

נזדמנו לו נחשים ועקרבין והרגן. כל הברייתא לאו דווקא בשבת. ובכל עדי הנוסח של הבבלי לא כתוב 'בשבת'. הברייתא מציעה משמעות לעצם ה'מיפגש' של האדם עם הנחש, אך המשמעות עצמה תלויה בשאלה אם האדם הרג את הנחש, או לא. במצב בו האדם לא הרג את הנחש התיחסה הברייתא לעובדה שהאדם לא נפגע מהנחש ולימדה שהצלת האדם נובעת מנס. והנה, אף ביחס למצב בו האדם הרג את הנחש יכולה היתה הברייתא להתייחס לעובדה שהאדם לא נפגע מהנחש וללמד שהצלתו נובעת מנס, אך היא לא לימדה כך. בַּמָּקוֹם שבו האדם נטל יוזמה וביער את הרע, בַּתְּחִלָּה הברייתא למצוא את משמעות המיפגש עם הנחש לא במעשה האלהי, של הצלת האדם ממות, אלא במעשה האנושי, של ביעור הרע. **ובנישופין בו.** ר"ח פירש על דרך 'ואתה תשופנו עקב'. הפועל 'נישוף' מופיע בהוראת שפשוף, כך בתוספתא בבא קמא י, ד, וכן בברייתא המובאת בבבלי ל, א. ובבבלי בבא קמא כח, ב, מופיע הפועל 'נישוף' בהוראת חבטה. ולעניינו, האוקימתא טוענת שהאמירה 'בידוע שנזדמנו לו להרגו' מתייחסת רק למצב בו הנחש בא במגע פיסי עם גוף האדם.

רוק. שעל גבי קרקע. **דורסו לפי תומו.** דורסו תוך כדי הליכה. ואמנם הדריסה יוצרת חפירה, אבל זוהי חפירה שלא כדרכה, היינו, חפירה בשינוי, והיא אסורה מדרבנן בלבד, והחכמים התיירו זאת מפני כבוד הבריות. והתיירו דווקא בדרך של דריסה תוך כדי הליכה, שכן פעולת ההליכה מצד עצמה מותרת. וכעין זה פירשנו לעיל ביחס לכיבוי תלית וספר תורה שאחז בהם האור וכן ביחס לכיבוי נר שעל גבי טבלה. **עקרב.** והוא אינו רודף אחריו. שאם היה רודף אחריו מותר היה להורגו גם שלא בדריסה לפי תומו. **דורסו לפי תומו.**

אמר ר' אבה בר כהנא אמר ר' חנינה פְּמוֹטוֹת של בית ר' מותר לטלטלן בשבת. אמר ליה ר' זירא בניטלין בידו אחת או בשתי ידיו? אמר ליה כאותן של בית אביך. אמר ר' אבה בר כהנא אמר ר' חנינה קרונות של בית ר' מותר לטלטלן בשבת. אמר ליה ר' זירא בניטלין באדם אחד או בשני בני אדם? אמר ליה כאותן של בית אביך. **מתני'** נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. מילא מים להשקות את בהמתו [מ:] משקה אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. עשה כבש לירד בו ירד אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. ומעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באין בספינה ועשה גוי כבש לירד בו, וירדו אחריו זקנים. **גמ'** תנו רבנן גוי שליקט עשבים בשבת מאכיל אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. מילא מים להשקות בהמתו משקה אחריו ישראל. במה דברים אמור? בזמן שאין מכירו. אבל במכירו אסור, גזרה שמא ירבה בשבילו. ודוקא מים ועשבין וכיוצא בהם דחיישינן להכי. אבל להדלקת הנר ועשיית הכבש וכיוצא בהן דליכא למיגזר בהו שמא ירבה בשבילו, כדאמרינן נר לאחד נר למאה, אף על פי שהוא מכירו, אם עשה בשביל עצמו מותר. האי דקתני גוי שליקט עשבין בשבת מאכיל אחריו ישראל, אוקימנא בדקאיי לה באפה ואזלא איהי אכלא, אבל אוקומה עליהו אסור, דהוּו להו כי מוקצה.

תנו רבנן עיר שישראל וגוים דרין בתוכה והיתה מרחץ המרחצת בשבת, אם רוב גוים מותר לרחוץ מיד, ואם רוב ישראל ימתין בכדי שיחמו חמין, וכן מחצה על מחצה כרוב, דאדעתא דרובא קא מחממי. ונר הדלוק במסיבה, אם רוב גוים מותר להשתמש לאורו, ואם רוב ישראל אסור, מחצה על מחצה אסור. מאי טעמא? דאדעתא דרובא קאמדלקי. שמואל איקלע לבי אבי תוֹרָן, אתא ההוא גוי אדליק שראגא. אהדרינהו שמואל לאפיה. כיון דחזא דאיתו שטרי קאקארו בהו, אמר אדעתא דנפשיהו הוא דאדליק, הדר אהדרינהו לאפיה לבי שרגא.

הריגת עקרב בדרך הזו נחשבת להריגה בשינוי, וכל שאמרנו ביחס לדריסת רוק תקף גם ביחס לדריסת עקרב. **הוּו מסקי ביה דבי ריש גלותא זוזי.** הפקידים של ראש הגולה תבעו ממנו כסף, ככל הנראה מס ששולם לראש הגולה. **אתיהו וקא מצערו ליה.** הביאוהו לפני ראש הגולה והיו מצערים אותו. **הוּו שאדי רוקא קמיה.** היה מונח רוק במקום אליו הובא אבה בר מניומי. **איתו מנא סחיפו עליהו.** הביאו כלי להניח על הרוק. ומכאן שהמעשה היה בשבת. **אמר להו.** ראש הגולה לעבדיו.

בניטלין בידו אחת. שהם קטנים יותר, והזיזו אותם ממקומם לעתים קרובות יותר, ולכן אינם בגדר מוקצה. **או בשתי ידיו.** שהם גדולים יותר, והזיזו אותם ממקומם לעתים רחוקות יותר, ולכן הינם בגדר מוקצה. **כאותן של בית אביך.** הרמב"ם (כו, יא) פירש שהם קטנים, אבל גדולים אסור לטלטל. **קרונות.** תיבות על גלגלים, והם גדולים יותר מ'עגלה של קטן' עליה נאמר במשנת ביצה ב, י, שהיא 'ניטלת בשבת'. הרמב"ם לא התייחס בספרו לקרונות, ולכאורה צריך לפרש ביחס לקרונות כפי שפירשנו ביחס לפמוטות. **נכרי שהדליק את הנר.** לעצמו, ולא בשביל ישראל.

גרסינן בעבודה זרה תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר לא ישכיר אדם מרחצו לגוי מפני שהיא נקראת על שמו וגוי זה עושה בה מלאכה בשבתות ובימים טובים. אבל שדהו לגוי שרי, דאמרי ארישותיה קא עביד. מרחץ נמי אמרי ארישותיה קא עביד? ! אריסותא למרחץ לא עבדי אינשי.

הנהו מוֹרְאָקִי, דגוי נקיט בשבתא וישראל נקיט בחד בשבתא, אתו לקמיה דרבא שרא להו רבא. אותיביה רבינא לרבא ישראל וגוי שקיבלו [זמ]. שדה בשותפות לא יאמר ישראל לגוי טול אתה חלקך בשבת ואני נוטל חלקי בחול, ואם התנו מעיקרא מותר, ואם באו לחשבון אסור. אִיכְסִיף. לסוף איגלאי מילתא דאתנו מעיקרא הוו.

בזמן שאין מכירו. שהנכרי אינו מכיר את הישראל. **בדקאיי לה באפה.** שהאדם חוסם את דרכה למקומות אחרים, וממילא הולכת הבהמה אל שיירי העשבים שהנכרי תלש. **אוקומה עליהו.** להעמידה עליהם, היינו, ללכת עם הבהמה עד מקום העשבים. **אסור.** מכיון שהעשבים הם מוקצה, וחוששים שמא יטול בידיו ויאכיל את הבהמה.

מותר לרחוץ מיד. במוצאי שבת. **וכן מחצה על מחצה.** ימתין בכדי שיחמו. **דאדעתא דרובא קא מחממי.** מוסב לא על הנאמר לפניו 'וכן מחצה על מחצה', אלא על הנאמר לפניו 'אם רוב גוים... ואם רוב ישראל...'. **אהדרינהו שמואל לאפיה.** החזיר שמואל פניו, כדי שלא ייחנה מהנר, וזאת מכיון שנראה היה לו שהנכרי הדליק את הנר עבורו. **כיון דחזא דאיתיו שטרי, קאקארו בהו.** כיון שראה שהביא הנכרי שטרות, וקרא בהם.

שהיא נקראת על שמו. המרחץ בבעלותו המלאה. **וגוי זה עושה בה מלאכה בשבתות.** והנכרי נחשב לשכיר. **ארישותיה קא עביד.** והסכם האריסות גורע מבעלות היהודי, ומענין לנכרי מידה של בעלות למשך זמן האריסות.

מוֹרְאָקִי. מילה יחידאית בתלמוד, ור"ח לא פירש אותה. ועל כל פנים נראה שמדובר בשותפות עיסקית. **דגוי נקיט בשבתא וישראל בחד בשבתא.** בפועל, הנכרי עובד בשבת והיהודי ביום ראשון. שקיבלו שדה בשותפות. ומיד בשלב שלאחר קבלת השדה כל העבודה מוטלת על שניהם. **לא יאמר ישראל לגוי.** לאחר שקיבלו עליהם את העבודה בשותפות. **טול אתה חלקך בשבת.** עשה אתה את כל המלאכה בשבת, שכן מיד לאחר קבלת השדה מוטלת המלאכה בשבת אף על היהודי, ואסור לו למסור את המלאכה הזו לנכרי. **ואם התנו מעיקרא.** עוד לפני שקיבלו עליהם את השדה בשותפות, שתהא כל העבודה בעסק בשבת באחריות הנכרי ויהא כל הפדיון היומי בשבת לנכרי, ותמורת זה תהיה כל העבודה בעסק ביום ראשון באחריות היהודי ויהיה כל הפדיון היומי ביום ראשון לישראל. **מותר.** שהרי בשעת קבלת השדה בשותפות לא התחייב היהודי במלאכה בשבת. **ואם באו לחשבון.** המשפט הזה מוסב על המשפט 'ואם התנו מעיקרא'. היינו, אם התנו ביניהם שיהא הפדיון של שבת לנכרי, והפדיון של יום א' לישראל, והיה הפדיון בשבת גבוה יותר, אסור לישראל 'לבוא בחשבון' ולבקש מהנכרי תוספת כספית שתיצור שְׁוִיוֹן בפדיון היומי בין שבת ובין יום א'. כך פירש ר"ח. **אסור.** שחלוקה כזו של הרווחים מהווה גילוי דעת מצד היהודי שהנכרי עשה את שליחותו במלאכה בשבת באותה שדה.

מתני' כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן ואף על פי שנתפרקו בשבת, ואין דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן. נוטל אדם קורנס לפצוע בו אגוזין, קרדום לחתוך בו את הדבילה, מגרה לגור בה את הגבנה, מגריפה לגרוף בה את הגרוגרות, את הרחת ואת המלגז [מז:ז] לתת עליו לקטן, את הכוש ואת הכרכר לתחוב בו, מחט של יד ליטול בה את הקוץ, ושל סקאין לפתוח בו את הדלת. **גמ'** אף על פי שנתפרקו בשבת, ולא מיבעיא נתפרקו בחול? אדרבה, נתפרקו בשבת מוכנין על גב אביהן, נתפרקו בחול אינן מוכנין על גב אביהן! אלא אמר אביי הכי קאמר כל הכלים הניטלין בשבת דלתותיהן עמהן אף על פי שנתפרקו בחול ניטלין בשבת, ואין דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן. שדלתות הבית קבועין הן ולא הוכנו לטלטול. תנו רבנן דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל נוטלין ולא מחזירין. של לול של תרנגולין לא נוטלין ולא מחזירין, גזירה שמא יתקע.

ואף על פי שנתפרקו בשבת. מהמשפט הזה נראה שהיתר השימוש בדלתות שנתפרקו בשבת הוא חידוש גדול יותר מהיתר השימוש בדלתות שנתפרקו בחול. ומדוע החידוש נחשב לגדול יותר? דלת שהתפרקה בחול עמדה לשימוש עוד לפני השבת כדלת נפרדת, בעוד שדלת שהתפרקה בשבת לא עמדה לשימוש כדלת נפרדת עוד לפני השבת. **ואין דומין לדלתות הבית.** שהתפרקו בשבת. מסתבר שהיתה הלכה עתיקה שאין מטלטלים את דלתות הבית שהתפרקו בשבת, ועל רקע ההלכה הזו נתחדש במשנתנו שמטלטלים את דלתות הכלים שהתפרקו בשבת. **מן המוכן.** 'מוכן' הוא מעין כינוי לחפצים שהאדם נדרש לטלטל אותם ממקום למקום לשם סיפוק צרכיו בשבת, וכגון מאכלים מסוימים, וכלים מסוימים. **לפי שאינן מן המוכן.** לענין הלכות מוקצה, דלתות הבית נגרות אחר הבית, ודלתות הארון נגרות אחר הארון. אדם עשוי לטלטל ארון ממקום למקום, אבל שום אדם אינו עשוי לטלטל בית ממקום למקום. לכן נחשבות דלתות הבית לחפץ שאינו מן המוכן. **קורנס.** פטיש. **קרדום.** גרזן. **מגרה.** משור. **רחת.** כלי ששימש לזריית גרעיני דגן או קטנית. **מלגז.** קלשון. **לתת עליו לקטן.** אוכל. **לתחוב בו.** לתחוב באמצעותו, והכוונה, לתחוב אותו בדבר מה. **סקאין.** תופרי שקים, ויש להם מחט גסה יותר.

אדרבה. השמועה סבורה שהיתר השימוש בדלתות הכלים שנתפרקו בחול הוא חידוש גדול יותר מהיתר השימוש בדלתות הכלים שנתפרקו בשבת, מכיון שדלת הכלי שהתפרקה בשבת עמדה לשימוש עוד לפני השבת בהיותה חלק מהכלי, בעוד שדלת הכלי שהתפרקה בחול לא עמדה לשימוש, בהיותה מעין שבר כלי. **הכי קאמר.** אביי מסכים עם עמדת השמועה ולפיה ההיתר לטלטל דלתות שנתפרקו בחול הוא חידוש גדול יותר, ובהתאם לעמדתו זו כך היא קריאת המשנה: כל הכלים [הניטלין בשבת [ניטלות] דדלתותיהן עמהן, ואף על פי שנתפרקו [בחול ניטלין] בשבת.

נוטלין ולא מחזירין. נטילת והחזרת דלת אינן נחשבות לבנייה האסורה מהתורה, מכיון שהדלת מחוברת בצירים וקל לפרק אותה ולהרכיב אותה. אבל החמירו בהחזרת הדלת מכיון שלפעמים לאחר ההחזרה ימצא האדם שהציר עצמו אינו מחובר היטב לבית, או לכלי, או לדלת, ואז עלול האדם לחזק את החיבור של הציר עצמו, וחזוק החיבור נחשב

'נוטל אדם קורנס לפצוע בו אגוזין', האי קורנס בין קורנס של אגוזים בין קורנס של נפחים ובין קורנס של זהבים. אבל קורנס של בשמים אסור, כדרב חייה בר אשי דאמר רב חייה בר אשי אמר ר' יוחנן דכיון דקפיד עליה מיחד ליה מקום, כסיכי זייארי ומזורי, דאמר רב חנינא בר שלמיה משמיה דרב הכל מודים בסיכי זיארי ומזורי דכיון דקפיד עליהו מיחד להו מקום. פירוש, ירושלמי: 'זיארי' דעצר בה, 'מזורי' דחביט ביה, 'סיכי' הן יתדות.

תנו רבנן פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים, אם מגולה מקצתה מבעוד יום מותר לטלטלה בשבת ואם לאו אסור לטלטלה. אלעזר בן תדאי אומר תוחבין לה בכוש או בכרכר והן ננערין מאיליהן. אמר רב נחמן הלכה כאלעזר בן תדאי.

לבנייה. ובלול של תרנגולים לא התירו אף את נטילת הדלת, מכיון שדלת כלי או בית הניטלת לא בהכרח תוחזר בשבת וקטן החשש שהאדם יתקן את הציר בעת ההחזרה. אבל דלת של לול מן הסתם תוחזר בשבת כדי להגן על התרנגולים מפני בעלי חיים טורפים, וְגַדֵּל החשש שהאדם יתקן את הציר בעת ההחזרה. **גזירה שמא יתקע**. שמא יתקע מסמר. כך פירש ר"ח. הנימוק הזה מתייחס רק לאיסור להחזיר.

זיארי. כלי המשמש לסחיטה. ולא נתפרש אם לסחיטת פירות או לסחיטה של בגדים בתהליך של כביסה. **מזורי**. כלי שחובטים באמצעותו על משהו אחר, ולא נתפרש במה חובטים. **דכיון דקפיד עליהו מיחד להו מקום**. ומכיון שייחד לכלי מקום שוב אין הכלי מוכן לטלטלו ממקום למקום. מידת ההקפדה על הגבלת השימוש בכלי אינה הסיבה הישירה לכך שהכלי נחשב ל'מוקצה', אלא סיבה עקיפה בלבד. וכל חפץ שהאדם מייחד לו מקום מסיבה כל שהיא, ולא דווקא בגלל ההקפדה על ערכו, נחשב ל'מוקצה'.

פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים, אם מגולה מקצתה מבעוד יום מותר לטלטלה בשבת. ואמנם הוצאת הפגה כרוכה בהכרח בטלטול התבן, שהוא מוקצה, אבל טלטול התבן הוא בגדר 'פסיק רישא'. לדעת הרי"ף איסור 'פסיק רישא' הוא רק מדרבנן (לעיל מה, א, ד"ה 'אסור לפתוח ולנעול כדרכו'), והחכמים התירו את האיסור הזה בהוצאת פגה מתבן. **ואם לאו אסור לטלטלה**. שכן הַהֲעָצָה אל הפגה כרוכה בטלטול התבן, שהוא מוקצה. **אלעזר בן תדאי אומר תוחבין לה בכוש או בכרכר והן ננערין מאיליהן**. מדברי הרי"ף בשמועת 'מת המוטל בחמה' משתמע שאלעזר בן תדאי חולק על ת"ק, וכי המחלוקת היא בהילכת 'טלטול מן הצד', שת"ק אסור אותו ואלעזר בן תדאי מתיר אותו. ומהו טלטול מן הצד? טלטול מוקצה על ידי חפץ שאינו מוקצה, וכגון טלטול התבן על ידי הכוש בשלב התחיבה של הכוש. למעשה, טלטול התבן בשלב הוצאת הפגה מותר לדעת אלעזר בן תדאי לא רק מכח הילכת 'פסיק רישא' (כשיטת ת"ק, וכפי שנתבארה לעיל ד"ה 'פגה שטמנה בתבן') אלא אף מכח הילכת 'טלטול מן הצד'. ואכן, הנימוק הנשמע מפי אלעזר בן תדאי תקף לא רק ביחס לשלב תחיבת הכוש אלא אף ביחס לשלב הוצאת הפגה, שכן בכל אחד משני השלבים האלה נעשה טלטול התבן על ידי טלטול חפץ שאינו מוקצה (הכוש, והפגה). ההיתר לטלטל מוקצה 'מן הצד' מיוסד על שני יסודות: (א) העיקרון שמותר לטלטל מוקצה בשינוי. (ב) ההבנה שטלטול מוקצה באופן עקיף, על ידי חפץ אחר, נחשב לשינוי, שהרי בדרך כלל מטלטלים חפץ באופן ישיר. ואכן, לפי ההבנה הזו, אם יש חפץ מוקצה

'מחט של יד ליטול בה את הקוץ', האי מחט היכי דמי? מחט שלימה. אבל מחט שניטל תְּרִיָּה או עוקצה אסורה, כרבה. אסובי יְנוּקִי, רב נחמן אמר אסור ורב ששת אמר מותר. וקימא לן דהלכה כרב נחמן בדיני וכרב באיסורי. מתני' קנה של זתין, אם יש קשר בראשו מקבל טומאה ואם לאו אינו מקבל טומאה, בין כך ובין כך ניטל בשבת. רבי יוסי אומר כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה. כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך, רבי נחמיה אומר אין ניטלין אלא לצורך.

שרגילים להזיזו על ידי חפץ שאינו מוקצה, אזי טלטולו של החפץ המוקצה על ידי החפץ שאינו מוקצה ייחשב לטלטול רגיל, ולא לטלטול מן הצד. מחט שניטל תְּרִיָּה או עוקצה אסורה. שאין היא כלי אלא חומר גלם, וכל חמרי הגלם הם בגדר מוקצה. כרבה. שאמר בתלמוד שהמחט שניטל חרירה או עוקצה נחשבת לחומר גלם ולכן היא מוקצה.

אסובי יְנוּקִי. הרי"ף לא פירש מהי הפעולה הַמְכַוֶּנֶת בפועל 'אסובי'. ואולי יש לפרש שהפועל נגזר מהשורש 'סבב', והפעולה היא כריכת בגד סביב התינוק כך שהוא לא יוכל להניע בחופשיות את ידיו ורגליו. לאחר הלידה גדל חופש ומרחב התנועה של התינוק ביחס לחופש ומרחב התנועה שהיה לו לפני הלידה, והשינוי הזה גורם לו למתח. כריכת בגד סביב גופו תוך הגבלת חופש ומרחב התנועה בידיו וברגליו מרגיעה אותו (כך אמר לי ד"ר ארי גרינספן, והדגים לי זאת בתינוק שהרבה לבכות לאחר המילה, וחדל לבכות מיד לאחר שנכרך בגד על כל גופו, כולל ידיו ורגליו). רב נחמן אוסר בגלל שכריכת הבגד עשויה לתרום לעיצוב גופו של התינוק, ובמשנה בפרק כב אנו שונים 'אין מעצבין את הקטן', ורב ששת מתיר מכיון שהעיצוב שנאסר הוא רק זה הנעשה בידיים באופן ממוקד בפרקים אותם מבקש האדם ליישר, וכריכת הבגד אינה פעולה הנעשית באופן ממוקד בפרקי גוף מסוימים של התינוק. ולפי הפירוש הזה, 'אסובי ינוקא' זהה עם 'לפופי ינוקא' הנזכר ברי"ף בשתי שמועות, בדרך ל, ב, ובדרך סג, א, וההלכה המתירה 'לפופי ינוקא' באותן שתי שמועות היא כרב ששת בשמועתנו, שהרי"ף אכן פסק כמותו. ור' גם להלן נב, א, בדברי רבה בר אבוה. קנה של זיתין. והוא פשוטי כלי עץ, והשתמשו בו לחבטת ענפי הזית בעת המסיק. הזיתים שנמסקו נאספו לכלי ושהו בו פרק זמן מסוים, ואז הכניסו את הקנה הזה לכלי כדי לבדוק אם הזיתים הוציאו מעט שמן. אם יש קשר בראשו. הקשר היה עשוי מחוט. הקנה הוכנס לכלי, ובדקו אם החוט ספג שמנונית מהזיתים. החוט הזה לא נצרך בעת המסיק. בין כך ובין כך ניטל בשבת. הקנה שימש גם לפעולה המותרת בשבת, והיא בדיקת הזיתים בכלי, ולכן הוא נחשב לכלי הניטל. ואף אם לא היה קשר בראשו נחשב הוא לכלי הניטל, מכיון שניתן היה לקשור אליו חוט בקשירה המותרת בשבת. המסר הגדול. המשור הגדול. הכלי הזה, וכן יתד של מחרשה, לא שימשו לצורך אחר כל שהוא. כל הכלים ניטלים לצורך. טלטול כלי לשם שימוש בגופו, כך שהכלי משרת את האדם, הוא בוודאי טלטול לצורך. כך למשל טלטול סכין כדי לחתוך בה דבר מה. ושלא לצורך. טלטול כלי למען שמירת הכלי עצמו מנזק הוא בוודאי טלטול שלא לצורך, שכן בטלטול כזה לא הכלי משרת את

גמ' אמר רב נחמן האי אובלא דקצרי כיתד של מחרשה דאמי. פירוש אובלא דקצארי, כלי חרס מנוקב ומזלפין בו מים ומעשנין בו את הכלים. פירוש אחר אובלא דקצארי, אבן גדולה שנותן הכובס עליה את היריעה כשהוא רוצה ללבנה, והיא שרויה במים, ומכה עליה במזור. ופירושא קמא דוקא, דגרסינן בפרק חלק עד דשויה לגופיה כי אובלא דקצארי. כלומ', כלי מנוקב הוא.

אמר אביי האי חרבא דאושכאפי, וסכינא דאשכבתא, וחצינא דנַגְארי, [מת.] כיתד של מחרשה דאמי.

'כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך', מאי לצורך ושלא לצורך? אמר רבא דבר שמלאכתו להתר, בין לצורך גופו בין לצורך מקומו מותר, ואפילו מחמה לצל, דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא. ואף רב סבר לה כותיה דרבא, דאמר רב מר בשביל שלא יגַב זה הוא טלטול שלא לצורך, ואסור. טעמא שלא יגַב, אבל לצורך גופו ולצורך מקומו מותר.

רב מארי בר רחל הוה לָה הנהו בי סדואתא בשמשא. אתא לקמי רבא אמר ליה מהו לטלטולינהו? אמר ליה שארי, דהא חאזו לך. אמר ליה אית לי אחרניאתא, חאזו

האדם אלא האדם משרת את הכלי. וטלטול המיועד לַפְנוֹת את המקום בו הכלי נמצא יכול להיחשב כטלטול שלא לצורך, שהרי הכלי עצמו אינו משרת את האדם, אבל יכול להיחשב גם כטלטול לצורך, שכן הטלטול עצמו משרת את האדם (הגם שהכלי עצמו אינו משתתף בנתינת השרות הזו).

ומעשנין בו את הכלים. הכלים הם בגדים, והרטיבו אותם במים כדי שיספחו את העשן. ובכלי היו חורים כדי שהעשן יוכל להיכנס לכלי. ונראה שמטרת העישון היתה המתת חרקים קטנים שהיו בבגדים. ולאחר העישון שטפו את הבגד במים כדי לסלק את העשן שנספג בהם. **דגרסינן בפרק חלק. צב, א. עד דשויה לגופיה כי אובלא דקצארי.** לא מצאתי את המלים 'עד דשויה לגופיה' בכל עדי הנוסח, אבל אכן מדובר שם על עונש של ניקוב הגוף עד היותו כמו 'אוכלא דקצרי'.

חרבא דאושכאפי. סכין של רצענים. סכינא דאשכבתא. סכין של קצבים. חצינא דנַגְארי – גרזן. כיתד של מחרשה. הנזכר במשנה.

בין לצורך גופו. שימוש כל שהוא בכלי עצמו. **בין לצורך מקומו.** פינוי מקום הכלי לשם שימוש כל שהוא במקום בו היה הכלי מונח. **ואפילו מחמה לצל.** שמירה על הכלי עצמו. **דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין מחמה לצל לא.** אם רבא סבור שטלטול שלא לצורך הוא רק טלטול מחמה לצל, אזי לדעתו המשנה מדברת רק על כלי שמלאכתו להיתר. אבל אם רבא סבור שגם טלטול לצורך מקומו נחשב כטלטול שלא לצורך, אזי לדעתו המשנה מדברת רק על כלי שמלאכתו לאיסור. ועל כל פנים, מצד פשוטה של המשנה נראה שהיא מדברת על 'כל הכלים', ואין היא מבחינה בין כלי שמלאכתו להיתר ובין כלי שמלאכתו לאיסור. **מר.** את חפירה.

בי סדואתא. כריות של לְבָד, ומלאכתם להיתר. **מהו לטלטולינהו.** מחמה לצל. כדי להיתר את טלטולם יש לקבל שתי הנחות גם יחד. (א) הכריות נחשבות ככלי שמלאכתו להיתר. (ב) כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו למען שמירתו מנזק. ולדעת רבא שתי ההנחות

לאורחין. אמר ליה אית לי נמי לאורחין. אמר ליה גלית אדעתך דלאו כואתי סבירא לך אלא כאביי, לכולי עלמא שרי ולך אסיר. אלמא חזו למיתב עליהו כל דאזיל ואתי.

אמר ר' אבה אמר ר' חיייה בר אשי אמר רב מכבדות של מילת מותר לטלטלן בשבת, אבל של תמרה לא. וכן אמר ר' אלעזר. והני מילי מחמה לצל, אבל לצורך גופן

נכונות. **דהא חאזו לך**. והרי הן כלי שמלאכתו להיתר, שלדעת רבא מותר לטלטלו מחמה לצל. נראה כי רבא חשב שהספק של רב מרי היה רק בשאלה האם הכריות נחשבות ככלי שמלאכתו להיתר, ולא עלה על דעת רבא שיש לרב מרי ספק בשאלה האם מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל. **אית לי אחרניא**. אלה דברי רב מרי, האומר לרבא 'אין לי צורך באותן כריות'. רב מרי קיבל את דעת רבא שהכריות נחשבות ככלי שמלאכתו להיתר, וכעת מתברר שהוא שואל האם לדעת רבא ההיתר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל תקף גם אם אין לאדם צורך באותו כלי בשבת הנוכחית. **חאזו לאורחין**. רבא נמנע ממתן תשובה כללית לשאלת רב מרי, והוא מסתפק בהתייחסות ספציפית לכריות, שלדעתו עשוי להיות בהן צורך בשבת הנוכחית. **אית לי נמי לאורחין**. בשלב הזה הבין רבא, מכח איזו שהיא אינטואיציה פנימית, כי הרתיעה של רב מרי מלהחליט שהכריות נצרכות לשבת משקפת ספק ביחס לשאלה האם בכלל מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל. את התובנה הזו ביטא רבא באמרו **גלית אדעתך דלאו כואתי סבירא לך אלא כאביי**. ומשתיקת רב מרי נראה שרבא אכן צדק בהבנתו האינטואיטיבית. **לכולי עלמא שרי ולך אסיר**. רבא היה משוכנע שרב מרי מכיר את שיטתו, ולפיה מותר לטלטל מחמה לצל כלי שמלאכתו להיתר. רבא הבין כעת כי שאלתו המקורית של רב מרי נועדה להזמין את רבא לחשוב מחדש על השאלה האם מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל. רבא לא נענה להזמנה הזו, ותחת זאת הבהיר שהוא מכיר בכך שרב מארי בר רחל אינו כ'כולי עלמא', והרי הוא חכם הראוי לפסוק הלכה לעצמו, ואם אכן הוא סבור שאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, אזי אל לו לטלטל אותן כריות מחמה לצל. **אלמא חזו למיתב עליהו כל דאזיל ואתי**. המשפט הזה הוא מהלכות גדולות, ותוכנו לא נתברר לי. הפירוש המילולי נראה כך: 'כנראה ראויות הכריות (של רב מארי) לכך שכל אדם ההולך ובא יוכל לשבת עליהן'.

מכבדות של מילת. להלן יפרש הרי"ף שהכוונה למכבדת שמנקים איתה כלי מילת, היינו, בגדים העשויים מצמר. מכבדת כזו נקראת היום 'מברשת בגדים'. ועל כל פנים המכבדת הזו היא כלי שמלאכתו להיתר. **מותר לטלטלן בשבת**. ולהלן יפרש הרי"ף שהכוונה אפילו מחמה לצל, וזאת לפי שיטת רבא. **של תמרה**. היא עשויה מענפי דקל, ומיועדת לכיבוד קרקעית הבית. ההלכה הזו מניחה שקרקעית הבית אינה עשויה מאבנים אלא מעפר, ויש בה גומות ובלטות, והשימוש במכבדת עלול ליישר את הקרקעית, דבר האסור מצד מלאכת בונה. ואמנם השימוש במכבדת לא בהכרח יישר את הקרקעית, אך רב סבר שדבר שאינו מתכוין אסור. נעיר כי בביטוי 'מכבדות של מילת' המילה 'מילת' מתארת את הייעוד של המכבדות, ואילו בביטוי 'מכבדות של תמרים' המילה 'תמרים' מתארת את החומר ממנו עשויות המכבדות. **כל דבר שמלאכתו לאיסור**. להבנת פירושנו לשמועה

ולצורך מקומן אף של תמרה מותר לטלטלן, דקימא לן כל דבר שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, אבל מחמה לצל לא. פירוש מכבדות של מילת, כגון זנב של שועל וכיוצא בו שמכבדין בהן כלי מילת. והאידנא דסבירא לן כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, הויאן להו מכבדות של תמרה דבר שמלאכתו להתיר, ואפילו מחמה לצל שרי.

מתני' כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין עמהן ובלבד שיהו עושין מעין מלאכה: שברי ערבה לכסות בהן את החבית, ושברי זכוכית לכסות בהן את פי הפך. ר' יהודה אומר ובלבד שיהו עושין מעין מלאכתן: שברי ערבה לצוק לתוכן את מקפה, שברי זכוכית לצוק לתוכן שמן.

גמ' אמר רב יהודה אמר שמואל מחלוקת שנשברו בשבת, דמר סבר מוכן הוא ומותר ומר סבר נולד הוא ואסור. אבל נשתברו מערב שבת דברי הכל מותרין הואיל והוכנו למלאכה אחרת מבעוד יום. והלכתא כרבנן. ואמר בעל הלכות משמא דמר רב צמח גאון ז"ל [מ:]: דהילכתא כר' יהודה, דקימא לן ר' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה. ומסתברא לן הני מילי היכא דפליגי בהדיהו, אבל היכא דדברי רבי מאיר סתם ור' יהודה הוא דפליגי בהדיא לא אמרן ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה אלא הלכא כסתם דמתניתין. ואף על גב דפליגי בהדיא בבריתא, כיון דסתם לן תנא כואתיה דר' מאיר הילכתא כותיה ולא חיישינן למחלוקת דבריתא.

הנוכחית ר' פירוש הביטוי 'דבר שאינו מתכוין' ר' לעיל ט, ב, ופירושו להילכת פ' פסיק רישא', לעיל מה, א. כאשר אדם מכבד את רצפת הבית אזי אפשר הדבר, אם כי לא בהכרח, שהוא יִשָּׁר גומא או בליטה. ומכיון שיש לאדם אחריות על ההשלכות של מעשיו גם אם אותן השלכות לא בהכרח יתממשו, אזי לדברי האומר 'דבר שאינו מתכוין' יש לאסור את השימוש במכבדות של תמרה לניקוי קרקעית הבית, וממילא הן נחשבות לכלי שמלאכתו לאיסור. והאידנא דסבירא לן כר' שמעון. משנפסקה הלכה כרבי שמעון שדבר שאינו מתכוין מותר שוב אין סיבה לאסור את כיבוד הבית, שכן האדם אינו מעונין בהשלכה של יישור הגומות והבליטות. ואמנם, אם בפעולה מסוימת של העברת המכבדת על הרצפה קיימת ודאות בכך שיתממש יִשָּׁר של גומה או בליטה, אזי אותו יישור ייחשב ל'פסיק רישא', ואותה פעולה של העברת מכבדת תהיה אסורה.

מעין מלאכה. כל שהיא, ולא דווקא המלאכה שנעשתה עם הכלי המקורי, לפני שנשבר. **דמר סבר מוכן הוא.** שבר הכלי נחשב כמוכן מצד היותו חלק מהכלי. **ומר סבר נולד הוא.** שבר הכלי לא היה קיים כשלעצמו לפני השבת, ולכן אין הוא נחשב כמוכן. **והלכתא כרבנן.** היינו כת"ק במשנה, המיקל ואומר שהשברים צריכים לעשות מלאכה כל שהיא, ולא דווקא את המלאכה של הכלי לפני שנשבר. **דקימא לן ר' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה.** בתלמוד, וכן להלן ברי"ף, נשנית בריתא ובה מובאת מחלוקת בין רבי מאיר ובין רבי יהודה ביחס לשברי תנור. רב צמח גאון סבור שהמחלוקת בבריתא הזו זהה למחלוקת בין ת"ק ובין רבי יהודה במשנה, ביחס לשברי כלים, ומכאן שת"ק של משנתנו הוא רבי מאיר. רב צמח פוסק הלכה כרבי יהודה, וזאת על יסוד הכלל שהלכה כרבי יהודה ביחס לרבי מאיר. מדברי הרי"ף להלן ביחס לשברי תנור מוכח בכירור שהוא מסכים עם

אמר רב נחמן הני לְבָנֵי דְאֵיתוּר מְבַיְנָא שרי לטלטולינהו בשבת הואיל וּחֲאָזוּ לְמַזְגָא עֲלֵיהוּ, אַבְל שְׁגָרִינְהוּ וְדַאי אַקְצִינְהוּ.
 אמר רבא חָרַשׁ קִטְנָה מוֹתֵר לְטַלְטְלָה וְאַפִּילוּ בְרִשׁוֹת הַרְבִּים. וְאִזְדָּא רבא לְטַעְמִיהָ, דְרַבָּא הוּא קָא אִזִּיל בְּרִסְתָּקָא דְמַחְוּזָא, אֲתָנוּס מְסָנִיה טִינָא. אַתָּא שְׂמַאֲעִיה שְׁקַל חֲסַפָּא וְקָא כְּפַר לִיה. רְמוּ רַבְנֵן בֵּיה קְלָא. אָמַר לְהוּ, לֹא מִסְתִּי דְלֹא גַמִּירִי אֲלֵא מִיגְמַר נְמִי לֹא גַמִּירִי? אִילוּ הוּאִי בַחְצֵר מִי לֹא הוּא מְכַסִּי בַּה מְנָא? הַשְׁתָּא נְמִי חֲזִייה לְדִילִי.

אמר רב יהודה אמר שמואל מגופת חבית שנתכתה, היא ושבריה מותר לטלטלן

רב צמח שהמחלוקת ביחס לשברי כלים במשנתנו זהה למחלוקת ביחס לשברי תנור כביריתא, אבל הרי"ף חולק על רב צמח בשאלה כמי לפסוק בהילכת שברי כלים שבמשנה, וכפי שיובהר להלן. **היכא דפליגי בהדיהו.** לדעת הרי"ף, הכלל שהלכה כרבי יהודה ביחס לרבי מאיר תקף רק כאשר נזכר במפורש שמו של רבי מאיר כמי שחולק על רבי יהודה, וכגון באותה בריתא של שברי תנור. אבל, אם לא נזכר במפורש שמו של רבי מאיר כמי שחולק על רבי יהודה, וכגון במשנתנו ביחס לשברי כלים, הרי שהלכה כרבי יהודה. ומה קורה בנדון דידן, כאשר ידוע לנו כי ת"ק של המשנה הוא רבי מאיר? על כך באו דברי הרי"ף **כיון דסתם לן תנא כואתיה דר' מאיר, הילכתא כותיה.** דרבי מאיר. לדעת הרי"ף, סתימת עורך המשנה, והסתרתו את שמו של רבי מאיר, מנטרלת במחלוקת הנוכחית את תוקף הכלל שהלכה כרבי יהודה ביחס לרבי מאיר.

לְמַזְגָא. לְשִׁבְתָּה. שְׁגָרִינְהוּ. סידר את הלבנים זו על גב זו וכעת לא נוח לשבת עליהן, ואדרבה, נראה שמעונין לשמור עליהן לבניה עתידית.

בְּרִסְתָּקָא. רשות הרבים. **אֲתָנוּס מְסָנִיה טִינָא.** התלכלכו נעליו בטיט. **חֲסַפָּא.** שבר של חרס. **כְּפַר.** קינח. השמש קינח את הטיט מהנעל. **רְמוּ רַבְנֵן בֵּיה קְלָא.** התלמידים גערו בשמש, מכיון שלדעתם החרס נחשב למוקצה. **לֹא מִסְתִּי דְלֹא גַמִּירִי.** לא די שלא למדתם (את ההלכה). **מִיגְמַר נְמִי לֹא גַמִּירִי.** אינכם לומדים (את ההלכה). רבא מגנה אותם גם על כך שלא למדו, וככל הנראה כוונתו שלא השתתפו כשומעים בשיעור בו נלמדה ההלכה הזו, וגם על כך שאין הם משלימים את הידע החסר להם בלמידה עצמית. **אִילוּ הוּאִי בַחְצֵר מִי לֹא הוּא מְכַסִּי בַּה מְנָא.** ולשיטת ת"ק במשנה אין השבר צריך לעשות את המלאכה של הכלי המקורי, ודי בכך שהשבר יהיה 'מוכן' לצורך כל שהוא. אם שבר החרס נמצא בחצר הוא עשוי להיות נצרך לשם כיסוי כלי, וברשות הרבים הוא עשוי להיות נצרך לשם נקיין הנעל. ובמשפט 'אילו הואי בחצר...' ביקש רבא להמחיש לתלמידים את העיקרון שאם השבר מוכן לצורך צפוי במקום בו הוא נמצא, אזי אין הוא מוקצה. והחידוש בדברי רבא הוא, שגם הצורך של ניקוי הנעל נחשב לצורך צפוי, ולכן הוא קובע לשבר כלי מעמד של 'מוכן'.

מְגוּפַת חֲבִית שְׁנַתְכַתְתָּה. החבית נתכתה, והמגופה נותרה שלמה. הפירוש הזה מוכח ממה שנאמר **היא ושבריה** – המגופה, ושברי החבית. **מוֹתֵר לְטַלְטְלָן בְּשַׁבַּת.** ביחס למגופה היה עולה על הדעת שאין לטלטל אותה מכיון שהיא מיועדת לכיסוי חבית, והרי היא כסיכי זיארי ומזורי (לעיל מז, ב). וביחס לשברי החבית אין בדברי שמואל שום חידוש,

בשבת, ולא יספות ממנה שבר לכסות בה את הכלי ולסמוך בה כרעי המטה, ואם זרקה לאשפה מבעוד יום אסורה. פירוש לא יספות, לא יחתוך, כדתנן (משנה מעשרות ב, ו, ג, ט) וסופת באבטיח.

אמר בר המדורי אמר שמואל קרומיות של מחצלת מותר לטלטלן בשבת. מאי טעמא? אמר רבא, בר המדורי אסברה לי. מחצלת גופה למאי חזיא, לכסויי בה עפרא, השתא נמי חזיא לכסויי ביה טנופה. פירוש קרומיות של מחצלת, שירי מחצלאות שבלו. אמר ר' זירא שירי פרוזמיות אסור לטלטלן בשבת. אמר אביי במטלניות שאין בהן שלוש על שלוש, דלא חזייאן לא לעניין ולא לעשירין. פירוש שירי פרוזמיות, בליות של טליתות, כדאמרינן בסוכה בפרק קמא רב עמרם חסידא רמא תכילתא לפרוזמא דאינשי ביתיה.

תנו רבנן שברי תנור ישן הרי הן ככל הכלים ומותר לטלטלן בשבת בחצר דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר אסור לטלטלן בשבת. העיד רבי יוסי משום ר' אליעזר בן יעקב על שברי תנור ישן שמותר לטלטלן בשבת, ועל כיסוי שלו שאינו צריך בית יד. והלכה כר' מאיר כדאמרינן לעיל, וכו' אליעזר בן יעקב, דקאמר רבינא כמאן מטלטלינן האידינא כסויי דתנור דמתא מחסיה אף על גב דלית להו בית אחיזא, כמאן? כר' אליעזר בן יעקב.

שהרי ההיתר לטלטלם כבר נדון ונקבע במשנה. ולא נתברר מה ראה שמואל לומר שמותר לטלטל את שברי החבית. ולא יספות ממנה שבר. לא יחתוך מהמגופה חתיכה, שהרי הוא בונה כלי בשבת. ואם זרקה. את המגופה. אסור. לטלטל את המגופה. ואין להסיק מכך שהוא הדין ביחס לכלי שלם, שזריקתו לאשפה מבטלת אותו מהיכנו, מכיון שמגופת חבית שנשברה מצויה במעין 'מעמד ביניים', שאמנם היא ראויה להגיף חבית אחרת, אבל לא כל החביות שוות, ומי יודע אם תימצא חבית שהמגופה תתאים לה (נזכור שבעת העתיקה לא היה פסי ייצור מכניים ומדויקים המאפשרים יצירת כלים רבים במידות זהות לחלוטין, והיוצר שעשה כלים שונים, ואפילו דומים, לא תמיד יכול היה לעשותם במידות זהות לחלוטין). ומכיון שאין הדבר ברור שיהיה למגופה שימוש, אזי מעמדה כ'מוכן' אינו יציב, וזריקתה לאשפה מבטלת ממנה את מעמד ה'מוכן', מה שאין כן בכלי שמעמדו כ'מוכן' יציב, שזריקתו לאשפה לא בהכרח תבטל אותו מהיכנו.

השתא נמי חזיא לכסויי ביה טנופה. כאשר המחצלת היתה במיטבה אפשר היה לכסות בה משטח של עפר. כעת שְׁבַלְתָּהּ ויש בה 'חורים' שוב אין הדבר אפשרי, אבל ניתן לכסות בה מקום נקודתי שיש בו טינופת. דלא חזייאן לא לעניין. מכיון שאין בהן שלש על שלש. ומשמע שאם היה בהן, היו ראויות לעניינים. ולא לעשיריין. מעצם היותם בליות של טליתות, ובלי קשר לשיעורן.

דברי רבי מאיר. לשיטתו במשנה, שהשברים נחשבים למוכנים גם אם הם ראויים לשימוש כל שהוא, ולא דווקא אם הם עושים מעין מלאכת הכלי. רבי יהודה אומר. לשיטתו במשנה, שהשברים נחשבים למוכנים רק אם הם עושים מעין מלאכת הכלי. והדבר ברור ששברי תנור אינם יכולים לעשות את מלאכת התנור. ועל כיסוי שלו שאינו צריך בית יד. שהיה עולה על הדעת שאם אין לו בית יד אזי הוא נחשב לחלק מהתנור, ואין הוא מוכן

מתני' האבן שבקירויה אם ממלאין בה ואינה נופלת ממלאין בה בשבת ואם לאו אין ממלאין בה. [מט]. זמורה שקשורה בטפיח ממלאין בה בשבת. פקק החלון ר' אליעזר אומר בזמן שקשור ותלוי פוקקין בו ואם לאו אין פוקקין בו. וחכמים אומרים בין כך ובין כך פוקקין בו.

גמ' קשורה אין שאינה קשורה לא גזירה שמא יקטום.

אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הכל מודים שאין עושיין אהלי עראי כתחלה ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת, ולא נחלקו אלא להוסיף, שר' אליעזר אומר אין מוסיפין ביום טוב ואין צריך לומר בשבת, וחכמים אומרים מוסיפין בשבת ואין צריך לומר ביום טוב. תניא נמי הכי מודים חכמים לרבי אליעזר בן יעקב שאין עושיין אהלי עראי כתחלה ביום טוב ואין צריך לומר בשבת, וחכמים אומרים מוסיפין בשבת ואין צריך לומר ביום טוב.

לטלטול. ומדברי הרי"ף להלן בדף מט, ב, מוכח שלדעתו דיבר ראב"י על תנור שאינו מחובר לקרקע.

קירויה. קליפת דלעת ריקה, והיא משמשת למעשה ככלי קיבול המיועד לשאוב מים מהבאר, וכמובן שאינה נחשב למוקצה. האבן מצד עצמה נחשבת למוקצה, והיא הונחה בקרויה כדי שתשקע במים. ואם האבן אינה נופלת מהדלעת אז היא נחשבת למחוכרת לדלעת, ובטלה היא לגבי הדלעת, ואפשר לטלטל את האבן אגב הדלעת. **טפיח.** דלי למילוי מים מהבאר. וקשרו לדלי זמורה במקום חבל. הזמורה מצד עצמה היא מוקצה, אבל בהיותה קשורה לדלי בטלה היא לגבי הדלי, כשם שהאבן נחשבת כבטלה לקרויה. **פקק החלון.** הפקק הוא לוח שעשוי לסתום את פתח החלון. **שקשור.** קשור לבית, ואז הוא נחשב כחלק מהבית, והשימוש בו לסגירת החלון אינו דומה לבנייה. **ותלוי.** על החבל שבו הוא קשור. ואימתי יהיה הפקק תלוי? אם החבל הקושר אותו לבית מעוגן בבית במקום גבוה מעט, והחבל עצמו קצר. ואם הפקק אינו תלוי אלא נשרך על גבי הקרקע אין הוא נראה כחלק מהבית, והשימוש בו לסגירת החלון ייראה כדומה למלאכת בנייה. **וחכמים אומרים... פוקקין בו.** שסתימת החלון אינה כבנייה.

קשורה. אם הזמורה קשורה לטפיח. אין. מותר לשאוב מים על ידי הטפיח. **שאינה קשורה.** אם הזמורה אינה קשורה לטפיח, אלא מהודקת אליו בדרך אחרת, כל שהיא. **לא.** אסור לשאוב מים על ידי הטפיח. ומדוע? אם הזמורה אינה קשורה לטפיח אזי קל יותר להתיר את החיבור בינה ובין הטפיח, ואז עולה החשש **שמא יקטום.** את הזמורה, כדי להתאים את האורך שלה לאורך הנדרש לצורך שאיבת מים על ידי הקרויה. חיתוך הזמורה נחשב ל**בְּנִיָּתָה** ככלי, ולכן הוא אסור מצד מכה בפטיש.

שר' אליעזר אומר אין מוסיפין ביום טוב ואין צריך לומר בשבת. ולכן מגביל רבי אליעזר את ההיתר לפקוק את החלון, ומתנה את ההיתר בכך שהחלון יהיה קשור ותלוי. **וחכמים אומרים מוסיפין בשבת ואין צריך לומר ביום טוב.** ולכן מתירים החכמים לפקוק את החלון גם אם אין הוא קשור לבית. **תניא נמי הכי.** לפי רוב עדי הנוסח הקרובים לרי"ף, התנא החולק על החכמים הוא רבי אליעזר בן יעקב, אך דעתו זהה לזו של רבי אליעזר במשנה. **וחכמים אומרים.** הניסוח 'מודים חכמים... וחכמים אומרים...' אינו רגיל, אך אין בו קושי

'וחכמים אומרים בין כך ובין כך פוקקין', מאי בין כך ובין כך? אמר ר' אבה בר כהנא [מ:ט] בין קשור בין שאין קשור, והוא שמתוקן. והלכה כחכמים. ואף על גב דסתם לן תנא כר' אליעזר בנגר הנגדר, קימא לן כי האי סתאמא אחרינא, דתנן מדבריהן למדנו שמודדין ופוקקין וקושרין בשבת כמעשה רב. גרסינן בסוף עירובין שלח ליה ראמי בר יחזקאל לרב עמרם לימא לן מר מהני מילי מעליאתא דאמרת ליה משמיה דרב אסי בכיפי דארבא. אמר הכי אמר רב אסי הני כיפי דארבא, בזמן שיש בהן טפח, אי נמי אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה טפחים, למחר מביא מחצלת ופורש עליה דהווי ליה מוסיף על אהלי עראי, ושפיר דאמי. הנהו דקרי דהווי ליה לרב הונא, דכיממא באעי טולא ובליליא באעי אורא. אתא לקמיה דרב, אמר ליה זיל כרוך בודיא ושייר ביה טפח, ולמחר פרסיה עליהו דהוי מוסיף על אהלי עראי ושפיר דאמי.

תניא קנה שהתקינו בעל הבית להיות פותח ונועל בו, בזמן שקשור ותלוי פותח

מצד עצמו. והוא שמתוקן. שמוכן לכך מערב שבת. בנגר הנגדר. בריח הקשור לדלת אבל אינו תלוי אלא מוטל בקרקע, ליד הדלת. במשנת עירובין י, יא, מוסכם הדבר שנגר שאינו קשור אסור בשימוש, על כל פנים מחוץ למקדש. ואם נניח שלענין תנאי השימוש בשבת יש זהות בין בריח הדלת ובין פקק החלון, אזי ימצא שמשנת עירובין מסכימה עם דעת רבי אליעזר בפקק החלון. אך מיד להלן יאמר הרי"ף כי לדעתו תנאי השימוש בפקק החלון קלים ביחס לתנאי השימוש בבריח הדלת, אלא שהרי"ף לא הסביר את השיקול מכוחו יש להקל בפקק החלון ביחס לבריח הדלת. ונראה כי השיקול נעוץ במישור המעשי. פקק החלון הוא חפץ כבד יחסית, שהרי הוא אמור להגן מגשמים ורוחות, ולכן לא נוח לתלות אותו, ואף יש סכנה בדבר, שמא יקרע החבל והפקק יפול על אדם ויפגע בגופו. בנוסף, פקק החלון גדול יחסית, הוא תופס יותר מקום איכסון, ולכן לא תמיד נוח להניח אותו בדיוק בקרבת החלון, ואם ההלכה תדרוש שהפקק יהיה קשור, ימצא החבל נשרך לאורך החצר, ואדם ההולך בחצר עלול להיכשל בחבל הזה. לכן התירו החכמים שימוש בפקק החלון גם אם אינו קשור ותלוי. לעומת פקק החלון הרי שהנגר הוא חפץ קטן יחסית, ואין קושי לקשור אותו לבית או לדלת. ולא הצריכו החכמים שיהיה תלוי, מכיון שאז ישמיע רעש בגלל הרוחות, ויפריע למנוחת השבת. דתנן. משנת שבת כד, ה. ופוקקין. והשמועה מבינה שמדובר בפקק שאינו קשור כלל, אבל הוא מוכן. כמעשה רב. במשנת שבת שם.

כיפי דארבא. קשתות שעל סיפון הספינה. הקשתות עשויות להיחשב רק כאוהל ארעי, שאין לך אוהל קבע אלא זה הנעשה על גבי הקרקע, או על גבי המחובר לקרקע. והספינה נחשבת לכלי. בזמן שיש בהן טפח. הקשת עצמה רחבה טפח, וזה השיעור המינימלי לגג של אוהל. ואין בין זה לזה שלשה טפחים. וכל פחות משלשה טפחים נחשב כמחובר. דקרי. אילים, הכבשים הבוגרים ממין זכר. בודיא. מחצלת. כרוך בודיא ושייר ביה טפח ולמחר פרסיה עליהו. גלגל את המחצלת סביב עצמה והשאיר טפח אחד שאינו מגולגל, ולמחרת, בשבת, פתח את המחצלת המגולגלת ותפרוס אותה על הכבשים.

קנה שהתקינו בעל הבית להיות פותח ונועל בו. הקנה הזה משמש למעשה כמפתח. בזמן

ונועל בו, אין קשור ותלוי אין פותח ונועל בו. רבן שמעון בן גמליאל אומר אם היה מתוקן אף על פי שאינו קשור. אמר ר' יהודה בר שילא אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ודוקא בשיש תורת כלי עליו. וגרסינן בסוף מסכת עירובין ההיא שריתא, פירוש קורה, דהות בי ר' פדת, דהוה שקלי לה בי עשרה ושאדו לה אַדשא, אמר זו תורת כלי עליה. ההיא אסיאתא דהות בי מר שמואל דהות מחזקא אַרְדְּבָא והוה שקלי לה בי עשרה ושאדו לה אדשא, אמר זו תורת כלי עליה. **מתני'** כל כסויי הכלים שיש להן בית אחיזה ניטלין בשבת. אמר ר' יוסי במה דברים אמר בכסוי קרקעות אבל כסוי הכלים בין כך ובין כך ניטלין בשבת. **גמ'** אמר רב יהודה בר שילא אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן והוא שיש תורת כלי עליהן. דכולי עלמא כסויי קרקעות אם יש להן בית אחיזה אין, ואי לא לא. כסויי הכלים אף על גב דאין להן בית אחיזה, שרי. כי פליגי בכלים וחבריניהו בארעא, תנא קמא סבר גזרינן ור' יוסי סבר לא גזרינן. והילכתא כתנא קמא. [נ.]

שקשור ותלוי. דעת ת"ק ביחס לקנה זהה לדעת רבי אליעזר ביחס לפקק החלון. **אם היה מתוקן אף על פי שאינו קשור ותלוי.** דעת רשב"ג ביחס לקנה זהה לדעת החכמים בפקק החלון. **ודוקא בשיש תורת כלי עליו.** וכגון שהקנה הזה מיועד לשימוש של פתיחת ונעילה בדרך קבע. **ושאדו לה אַדשא.** ושמו אותה על הדלת. **זו תורת כלי עליה.** חרף משקלה הרב. **אסיאתא.** מדוכה. **אַרְדְּבָא.** מידת נפת, של חצי לתך. **כל כסויי הכלים שיש להן בית אחיזה ניטלין בשבת.** ולדעת ת"ק, אם אין להם בית אחיזה אין הם ניטלים. **בכיסוי קרקעות.** כיסוי לבור בקרקע. נהגו להשתמש בבורות שבחצר לצרכים שונים (ר' משנת שבת כב, ד), וכדי למנוע נפילה לבורות האלה נהגו לכסותם במשטחי מתכת. ומכיון שהבור אינו כלי, אין כיסויו נחשב לכלי. **אבל כסוי הכלים בין כך ובין כך ניטלין בשבת.** משטחי המתכת היו למעשה חמרי גלם ליצירת כלים. אך לדעת רבי יוסי, עצם השימוש במשטח מתכת להיות כיסוי כלי מעניקה לכיסוי מעמד הלכתי של כלי.

והוא שיש תורת כלי עליהן. בפשטות נראה שהמשפט הזה נאמר בשיטת רבי יוסי, המתיר טלטול כיסויי כלים גם כאשר אין להם בית אחיזה. והמשפט הזה אומר שכיסוי הכלי מותר בטלטול רק אם יש תורת כלי עליו, היינו, לא רק אם נעשה בו שימוש ככיסוי, אלא רק אם הוא מיועד באופן קבוע לשמש ככיסוי כלי. **כסויי קרקעות אם יש להן בית אחיזה אין ואי לא לא.** שאם אין להן בית אחיזה המשמעות המעשית היא שרק לעתים רחוקות מטלטלים אותם ממקומם, ולכן אין הם מוכנים לטלטול בשבת. **כסויי הכלים אע"ג דאין להן בית אחיזה שרי.** שהכיסוי מיועד להסרה בתדירות גבוהה. **כי פליגי בכלים וחבריניהו בארעא.** למשל, דוד כביסה המחובר לקרקע בחצר הבית, כדי שלא יפול חלילה על תינוקות בחצר. **תנא קמא סבר גזרינן.** אם נתיר טלטול מכסה כלי המחובר לקרקע גם כאשר אין לכיסוי בית אחיזה, יבואו לטלטל כיסוי קרקע שאין לו בית אחיזה.

מפנין מבית אפילו ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחין ומפני ביטול בית המדרש, אבל לא את האוצר. ומפנין תרומה טהורה, ודמאי, ומעשר ראשון שניטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שנפדו, ותרמוס היבש מפני שהוא מאכל לעזים, אבל לא את הטבל, ולא מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, ולא את מעשר שני והקדש שלא נפדו, ולא את הלוף ולא את החרדל. רבן שמעון בן גמליאל מתיר בלוף מפני שהוא מאכל לעורבים.

גמ' השתא חמש מפנין ארבע מיבעיא? אמר רב חסדא ארבע מחמש וחמש מאוצר גדול, ומאי 'אבל לא את האוצר', שלא יתחיל באוצר תחלה, ומני ר' יהודה היא דאית ליה מוקצה. ושמואל אמר ארבע וחמש כדאמרי אינשי, ואי באעי אפילו טובא נמי, ומאי לא את האוצר, שלא יגמור את האוצר דילמא אתי לאשווי גומות אבל אתחולי מתחיל, ומני ר' שמעון היא דלית ליה מוקצה.

מפנין מבית. מהבית. **קופות של תבן ושל תבואה.** התבן והתבואה מוכנים למאכל בהמה, ואינם בגדר מוקצה. **מפני האורחין.** בשבת אסור להזיז חפצים ממקום למקום כדי לסדר את הבית, וזאת גם אם אותם חפצים אינם בגדר מוקצה. וטעם הדבר מפני הטורח. והמשנה מתירה את הטירחא הזו עד גבול מסוים, של חמש קופות, וזאת כדי לסדר מקום לאורחים. **ומפני ביטול בית המדרש.** כדי להכין מקום ללימוד תורה בחבורה, שאם לא יהיה מקום לחבורה להתכנס, לא ילמדו תורה. **האוצר.** מקום איחסון לכמות גדולה של תבן או תבואה וכיוצא בזה. **תרומה טהורה.** מותרת באכילה, ואיננה מוקצה. **טבל.** אסור באכילה, ולכן הוא מוקצה. **ולא את החרדל.** זרעי החרדל היבשים שנאספו לקופות אינם נאכלים על ידי בעלי חיים ביתיים מכיון שהם חריפים. ואין הם נאכלים לאדם מכיון שאסור לטחון בשבת. לכן הם מוקצים. אך ברי"ף להלן הובאה בריתא האומרת שזרעי החרדל הם מאכל ליונים, ולכן אינם מוקצים.

ארבע מחמש. אם יש לאדם בביתו חמש קופות רשאי הוא לפנות לכל היותר ארבע. ההיתר לִפְנוֹת ארבע קופות נועד לאפשר את הכנסת האורחים והלימוד בבית המדרש, מצד ערכן כמצוות, והאיסור לִפְנוֹת את הקופה החמישית נועד לדרבן את האדם לִפְנוֹת את כל החמש קודם השבת, וזאת כדי למנוע טירחה בשבת. **וחמש מאוצר גדול.** אם יש לאדם בביתו יותר מחמש קופות, רשאי הוא לִפְנוֹת לכל היותר חמש. **ומאי אבל לא את האוצר.** מה חידשה המשנה במשפט 'אבל לא את האוצר'? הרי תוכן המשפט הזה ידוע מהנאמר קודם, שאם התיירו רק חמש מאוצר שיש בו יותר מחמש, אזי ממילא אתה יודע שלא התיירו את כל האוצר. **שלא יתחיל באוצר תחלה.** אם אדם הכניס קופות לְאוֹצֵר ועדיין לא נטל מהאוצר מאומה, אזי לשיטת רבי יהודה דאית ליה מוקצה נחשבות הקופות באוצר למוקצה. ברם, אם האדם כבר נטל קופות מהאוצר, אזי חדלו כל הקופות להיחשב למוקצה, ומותר לו ליטול משם קופות כדי לִפְנוֹת מקום לאורחים. המשפט 'שלא יתחיל באוצר תחילה' מתיחס לְאוֹצֵר שעדיין לא ניטלה ממנו שום קופה, וכל קופה שתינטל ממנו תהיה תחילת נטילת קופות ממנו. **דילמא אתי לאשווי גומות.** החשש להשוואת גומות קיים אפילו בפניו קופה אחת. כאשר אדם נצרך בשבת לִפְנוֹת קופות למען אורחים קיימת התנגשות בין הצורך להכניס אורחים ובין הזהירות הנדרשת מהשוואת גומות.

הא מילתא קא חזינא בה פלוגתא ביני רבואתא. איכא מאן דפסק כרב חסדא משום דסוגיא דשמעתא כוותיה, וסתם מתניתא נמי כוותיה, וגמרא קא שאקיל וטארי לפרושי שיעורא דמתניתא. ואיכא מאן דפסיק כשמואל משום דקא מוקים למתניתין כר' שמעון דלית ליה מוקצה דקימא לן כותיה.

תנו רבנן אין מתחילין באוצר תחלה, אבל עושה הוא שביל כדי שיכנס ויצא בו. שביל? והאמרת רישא אין מתחילין? הכי קאמ' עושה בו שביל ברגלו בכניסתו וביציאתו. תניא אידך תבואה צבורה כל זמן שמתחילין בה מערב שבת מותר לטלטלה בשבת, ואם לאו אסור לטלטלה בשבת דברי ר' שמעון, ור' אחא מתיר. כלפי ליא? ! אימא דברי ר' אחא ור' שמעון מתיר. תאנא כמה שיעור תבואה צבורה, לתך. איבעיא להו הני ארבע וחמש קופות דקאמרינן אף על גב דאית ליה אורחין הרבה, או דילמא הכל לפי האורחין? ואם תימצא לומר הכל לפי האורחין, חד גברא מפנה לכולהו או דילמא כל חד וחד מפנה לנפשיה? ופשטינן לה הכל לפי האורחין. אבל כל חדא וחדא מפנה לנפשיה לא איפשיט, וכיון דאיסורא הוא עבדינן [3] לחומרא, וכל חד וחד מפנה לנפשיה.

בהתנגשות הזו בוחרת המשנה בפשרה, והיא מתירה לפנות את כל הקופות חוץ מזו האחרונה, כאשר האיסור לפנות את הקופה האחרונה אמור להזכיר לאדם את החשש מהשוואת גומות בפניו כל אחת מהקופות.

דסוגיא דשמעתא כוותיה. מהלך השמועה כמוהו. והכוונה לשתי האיבעיות המובאות בתלמוד לאחר הצגת המחלוקת בין שמואל ובין רב חסדא. האיבעיא האחת היא 'ארבע וחמש קופות דקאמר, בארבע וחמש קופות אין, טפי לא', והאיבעיא השניה היא 'הני ארבע וחמש דקאמר אף על גב דאית ליה אורחין טובא'. וכל אחת משתי האיבעיות האלה היא בשיטת רב חסדא בלבד. **וסתם מתניתא נמי כוותיה.** במילה 'מתניתא' הכוונה לבריתות המובאות מיד להלן: 'אין מתחילין באוצר...', 'ותבואה צבורה', שהן מתאימות רק לשיטת רב חסדא, ולא לשיטת שמואל. **וגמרא קא שאקיל וטארי לפרושי שיעורא דמתניתא.** בתלמוד יש התייחסות לשאלה מהו השיעור של 'תבואה צבורה'.

אין מתחילין באוצר תחילה. הפועל 'מתחילין' מרמז לכך שמדובר באוצר שעדיין לא ניטלה ממנו תבואה, והמשפט אוסר ליטול תבואה מהאוצר הזה שכן היא נחשבת למוקצה. **והאמרת רישא אין מתחילין.** השמועה מניחה שהבריתא מתירה להזיז בידים קופות כדי לעשות שביל, ועל כך היא תמהה, שהרי הבריתא הזו פתחה באמירה 'אין מתחילין באוצר תחילה', ומשמע שאסור להזיז קופות בידים. **עושה בו שביל ברגלו.** השמועה מפרשת שהכוונה לעשיית שביל תוך כדי הליכה, והדבר מותר כשם שמותר לאדם ללכת על הקרקע ולהזיז עפר תוך כדי הילוכו. **ור' אחא.** תנא הוא, ונזכר בתוספתא ובמדרשי הלכה. **כלפי ליא.** הרי לרבי שמעון אין מוקצה, ומדוע נאסר להזיז קופות כאשר לא התחיל לפני השבת?

או דילמא הכל לפי האורחין. האיבעיא הזו רלוונטית רק לפי רב חסדא, שהרי לדעת שמואל אכן הכל לפי האורחים (ובלבד שלא יפנה את כל האוצר), והמספרים 'ארבע וחמש' במשנה טעונים במשמעות ספרותית ולא הלכתית. **וכיון דאיסורא הוא עבדינן לחומרא.**

'מפני האורחין' דוקא, 'ומפני ביטול בית המדרש', דמצות ניהו, דאמר ר' יוחנן גדולה הכנסת אורחין כהשכמת בית המדרש, דקתאני מפני האורחין ומפני ביטול בית המדרש. ורב דימי אמר יתר מהשכמת בית המדרש דקתני מפני האורחין והדר תאני ומפני ביטול בית המדרש. אבל שלא במקום מצוה, לא. אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין יתר מהקבלת פני שכינה דכת' 'וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מְצֵאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֶל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ' (בראשית יח, ג). אמר רבי אלעזר בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. מדת בשר ודם אין הקטן יכול לומר לגדול המתין לי עד שאבוא אליך, ואילו הקדוש ברוך הוא כתיב 'וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מְצֵאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ' וג'. אמר רב יהודה בר שילא אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן ששה דברים שאדם עושה אותן אוכל פרותיהן בעולם הזה והקין קיימת לו לעולם הבא, ואילו הן: הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בנו בתלמוד תורה, והדן את חבריו לכף זכות.

תנו רבנן הדן את חבריו לכף זכות דנין אותו לכף זכות. ומעשה באדם אחד מגליל העליון שהיה שכיר שלוש שנים אצל בית אחד בדרום. כיון שהגיע ערב הרגל אמר לו תן לי שכרי ואלך אפרנס את ביתי. אין לי מעות. תן לי בהמה, אין לי בהמה. תן לי קרקע, אין לי קרקע. תן לי פירות, אין לי פירות. תן לי כרים וכסתות, אין לי. הפשיל טליתו לאחוריו והלך לביתו בפחי נפש. לאחר הרגל נטל בעל הבית שכרו עמו ומשוי

למרות שמדובר בספק איסור דרבנן. ור' לעיל ה, ב, 'שמש קבוע פליגי והלכה ואין מורין כן'.

יתר מהשכמת בית המדרש. נוכחות האדם בבית המדרש אינה כרוכה בהכרח בקיום תקשורת פתוחה וחמה עם אנשים, שכן העיקר בבית המדרש הוא הלימוד והעיון בתורה, ואלה עשויים להתקיים גם בתוך המעגל הפנימי של היחיד. לעומת זאת, הכנסת אורחים כרוכה כמעט בהכרח בקיום תקשורת פתוחה וחמה עם האורחים, שכן דרך ארץ היא שהמארח משתדל להעניק לאורח הרגשה ביתית. חיבור בין חלקי הבריאה בכלל, ובפרט פתיחת הלב בין אדם לאדם בפרט, מנכיחים את ה' בעולם, לפי שהאחדות בין מרכיבי הבריאה מעידה מתוכה על המקור המשותף של חלקי ההווה. ומכיון שהחיבור ופתיחת הלב עשויים להיות מצויים בהכנסת אורחים יתר על מציאותם בבית המדרש, נמצא שגדולה הכנסת אורחים יתר מהשכמת בית המדרש. **אבל שלא במקום מצוה לא.** אסור לפנות אפילו קופה אחת שלא במקום מצוה. **גדולה הכנסת אורחין יתר מהקבלת פני שכינה.** לכאורה קשה להעמיד משקל של ערך אחד מול משקלו של ערך אחר, ולכאורה קשה לדעת מה ערכה של התיחדות של אדם עם ה' ביחס לערך הכנסת אורחים. ואפשר שרב אמר את דבריו אלה לא במישור העיוני הגותי אלא במישור הנפשי מעשי. אפשר שרב הכיר בכך שְהִפְנִיתָ האנגריה הנפשית רוחנית לכיוון הִפְנִיָה הישירה אל ה' עלולה לשמש בידי האדם כאמצעי לבריחה מִהִפְנִיתָ אותה אנרגיה לכיוון הִפְנִיָה אל הזולת, אל האדם באשר הוא. וכדי להתמודד עם הנטיה האפשרית לחמוק מִהִפְנִיָה את הזולת. ואילו **הקדוש ברוך הוא כתיב.** הכוונה 'ואילו ביחס לקדוש ברוך הוא כתיב'. **ועיון תפילה.** הכוונה בתפילה.

שלשה חמורים, אחד מאכל ואחד משתה ואחד מיני מגדים, והלך לביתו. לאחר שאכלו ושתו נתן לו שכרו, ואמר לו: כשאמרת תן שכרי ולא נתתי במה חשדתני? אמרתי שמא מצא ר' פרקמטיה בזול ולקח בהן. וכשאמרת תן בהמה ואמרתי אין לי בהמה במה חשדתני? אמרתי שמא מושכרות הן ביד אחרים. וכשאמרת תן לי קרקע במה חשדתני? אמרתי שמא מושכרות הן ביד אחרים. וכשאמרת תן לי פרות ואמרתי אין לי פירות במה חשדתני? אמרתי שמא אינן מעושרין. וכשאמרת תן לי כרים וכסתות ואמרתי אין לי במה חשדתני? אמרתי שמא הקדישן ר' לשמים. אמר לו העבודה כך היה שהקדשתי כל נכסי לשמים בשביל הורקנוס בני שלא עסק בתורה, וכשבאתי אצל חבירי שבדרום התיירו לי את נדרי. ואתה שדנתני לכף זכות המקום ידין אותך לכף זכות.

תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת ולמלון השכיבה אצל מרגלותיו. למחר השכים וטבל ועלה ושנה לתלמידיו. אמר להן כשהשכבתיה אצל מרגלותי במה חשדתוני? אמרנו שמא יש בינינו תלמיד שאינו בדוק לר'. כשירדתי וטבלתי במה חשדתוני? אמרנו שמא מטורח הדרך ראה ר' קרי. אמר להם העבודה כך היה. ואתם שדנתם אותי לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות.

תנו רבנן פעם אחת הוצרך דבר לחכמים אצל מטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה. אמר להן ר' יהושע בן חנניה אני אלך. הלך הוא ותלמידיו. כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפיליו ברחוק ארבע אמות ונכנס, וכשנכנס נעל הדלת אחריו, וכשיצא טבל ועלה ושנה לתלמידיו. אמר להם כשחלצתי תפילאי במה חשדתוני? אמרנו שמא סבר רבינו אסור ליכנס בתפילין למקום הטנופת. וכשנעלתי הדלת בפניכם במה חשדתוני? אמרנו שמא דבר מלכות בינו לבינה. וכשיצאתי וטבלתי ועליתי ושניתי לכם במה חשדתוני? אמרנו שמא ניתזה צנורה מפיה על רבינו. אמר להן העבודה כך היה. ואתם שדנתם אותי לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות.

'ולא את הלוף ולא את החרדל', תנו רבנן מטלטלין את החצב מפני שהוא מאכל לצבאים ואת החרדל מפני שהוא מאכל ליונים. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף מטלטלין שברי זכוכית מפני שהוא מאכל לנעמיות. אמר לו ר' נתן אלא מעתה חבילי

אין לי מעות. אלה דברי בעל הבית לשכיר. **שהקדשתי כל נכסי לשמים בשביל הורקנוס בני שלא עסק בתורה.** לבעל הבית מהדרום היה בן בשם הורקנוס שלא עסק בתורה. האב ביקש למנוע מהורקנוס את הירושה ולכן הקדיש את נכסיו. **ולמלון.** ובמלון.

שכל גדולי רומי מצויין אצלה. לשון נקיה. ולכן נחשב ביתה למקום הטינופת, ר' להלן בסיפור. **וכשנכנס נעל הדלת אחריו.** בהמשך נאמר שהיה 'דבר מלכות' בינו ובינה, וככל הנראה לפחות אחד מהם חשש להאזנת סתר. מבחינת רבי יהושע 'דבר מלכות' פירושו צורך רבים, ונראה שזו הסיבה לכך שרבי יהושע התיר את איסור הייחוד עם הנכרית (איסור הייחוד עם נכרית הוא מדרבנן, ר' פירוש המשנה לרמב"ם שבת פרק א' ושמונה עשרה דבר גזרו בו ביום). **צינורה.** רוק, והנכרים נחשבים כזבים.

ואת החרדל מפני שהוא מאכל ליונים. והבריתא הזו חולקת על משנתנו. **הא דאמרן.** לעיל,

זמורות יטלטלו מפני שהן מאכל לפילין. אמר אביי רבן שמעון בן גמליאל ור' שמעון ור' ישמעאל ור' עקיבה כולהו סבירא להו שכל ישראל בני מלכים הן. רבן שמע' בן גמל' הא דאמרן. ר' שמעון דתנן בני מלכים סכין שמן ורד על גבי מכותיהן שכן דרך מלכים לסוך בחול, ר' שמעון אומר כל ישראל בני מלכים. ר' ישמעאל ור' עקיבה דתניא הרי שהיו נושין בו אלף וזו והיה לובש אצטלא בת מאה מנה מפשיטין אותו ומלבישין אותו אצטלא הראויה לו. ר' ישמעאל ור' עקיבה אומ' כל ישראל ראויין לאותה אצטלא. וקימא לן דכל כי האי גונא שטה הוא, ולית הילכתא כחד מיניהו.

מתני' חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין, אם התקינן למאכל בהמה מטלטלין אתם ואם לאו אין מטלטלין אותן. כופין סל לאפרוחין כדי שיעלו ושירדו. תרנגולת שברחה דוחין אותה עד שתיכנס. מדדין עגלין וסייחין, והאשה מדדה את בנה. אמר ר' יהודה אימתי בזמן [א.א.] שהוא נוטל אחת ומניח אחת, אבל אם היה גורר אסור.

גמ' תנו רבנן חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אם התקינן למאכל בהמה מטלטלין אותן ואם לאו אין מטלטלין אותן. רבן שמעון בן גמליאל אומר חבילה הניטלת בידו אחת מותר לטלטלה, בשתי ידיו אסור לטלטלה. חבילי סיאה איזוב וקורנית, אם הכניסן לעצים אין מסתפק מהן בשבת, למאכל בהמה מסתפק מהם בשבת. וקוטם ואוכל, ובלבד שלא יקטום בכלי. ומולל ואוכל, ובלבד שלא ימלול ביד דברי ר' יהודה.

'רבן שמעון בן גמליאל אומר אף מטלטלין שברי זכוכית מפני שהוא מאכל לנעמיות', ונעמיות מצויות רק אצל מלכים.

חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין. ראויים לשימושים רבים, ובפרט להסקה, ואף למאכל בהמה. **כופין סל לאפרוחין.** הסל אינו מוקצה, אבל האפרוחים הם מוקצה. ומותר ליטול חפץ שאינו מוקצה לצורך חפץ מוקצה, ר' להלן סו, ב. **דוחין אותה.** מדברי הרי"ף להלן (ד"ה 'דוחין אין, מדדין לא') משתמע שדחיה היא דחיפה קלה שאינה עשויה להזיז את התרנגולת ממקומה. **מדדין עגלין וסייחין.** אוחזים ברגלו של העגל ומזיזים אותה לפנים, למקום אליו היתה הרגל מגיעה אילו עשה העגל תנועה של הליכה. **נוטל אחת ומניח אחת.** הולך כרגיל, תוך הרמת רגל אחת והורדתה לקראת הרמת הרגל השניה. **אם היה גורר.** אם התינוק אינו מרים את רגליו בשעה שהוא נע ממקום למקום אלא גורר אותן, וכגון שהוא זוחל.

חבילה הניטלת בידו אחת. והתקינה למאכל בהמה. **בשתי ידיו אסור לטלטלה.** גם אם התקינה למאכל בהמה. וטעם האיסור אינו משום מוקצה, אלא משום טירחה. **סיאה איזוב וקורנית.** שלשה מיני אזוב, והם נזכרים במשנת שביעית ח, א. **וקוטם ואוכל.** הצמחים האלה מיועדים ומתאימים למאכל בהמה, אבל יש בהם גם עלים רכים ותְּמָרוֹת (=גבעולים רכים). והבריתא מתירה לאדם ליטול מהצמחים האלה את הראוי למאכל אדם, ולאכול בעצמו. **ובלבד שלא יקטום בכלי.** להבנת ההלכה הזו נקדים שתי הקדמות. (א) בשבת הגבילו החכמים את מירת הטירחה המותרת לשם הכנת מאכל לבהמה (ר' לעיל כד, ב, ד"ה 'ושמואל אסר', וכן במשניות להלן סז, א, וברי"ף שם). כחלק מההגבלות האלה אסרו החכמים את קיטום האיזוב וחבריו לצורך הבהמה, אך לא אסרו את קיטומם למאכל אדם. (ב) נוח יותר לקטום האיזוב וחבריו בכלי מאשר לקטום אותם ביד. כעת נציע שהחכמים חששו

וחכמים אומרים מולל בראשי אצבעותיו ואוכל ובלבד שלא ימלול בידו הרבה כדרך שהוא עושה בחול. וכן באמיתא וכן בפייגם וכן בשאר מיני תבלין. גרסינן בפרק ביצה המולל מלילות מערב שבת למחר מנפיה על יד על יד ואוכל, אבל לא בקנון ולא בתמחוי. ומסקנא, אם בא למלול בשבת כיצד מולל? אביי משמיה דרב יוסף אמר חדא אחדא, ורב אויא משמיה דרב יוסף אמר חדא אתרתי, רבא אמר כיון דקא משני, אפילו טובא נמי. וכשמנפח, מנפח בידו אחת ובכל כוחו. והילכתא כרבא דקאיי כחכמי דאמרי הכא מולל בראשי אצבעותיו. מאי אמיתא? נינהא. סיאה אמר רב יהודה צעתרי. אזוב אברתא: קורנית חאשי. ולית הילכתא כרבן שמעון בן גמליאל דקימא לן הלכה כסתם משנה.

שאם נתיר לאדם לקטום את האיזוב בכלי, אזי מתוך שהקיטום הזה קל ונוח לביצוע יבוא האדם להקל לעצמו ולקטום גם עלים וגבעולים שאינם רכים. ומולל. זרעים, מהסיאה האזוב והקורנית. מלילה היא הוצאת הזרע מהקליפה. ונראה שבמלילה מדובר על הכנת המאכל לאדם, ולא לבהמה. ואמנם בברייתא אין סימן למעבר מנושא הכנת מאכל לבהמה לנושא הכנת מאכל לאדם, אבל מתוכן ההלכה אתה למד, שאין לך אדם המולל זרעים למאכל בהמה. ור' להלן ד"ה 'והילכתא כרבא דקאיי...'. ובלבד שלא ימלול ביד. ובלבד שלא ימלול לא בכף היד, כדרך שנהגו למלול בימות החול, ולא באצבעות היד. לדעת רבי יהודה מותר למלול רק בגוף, וכגון במרפק. מולל בראשי אצבעותיו ואוכל. אבל לא בכף היד. ובלבד שלא ימלול בידו הרבה. 'בידו' הכוונה בכף ידו. וכן באמיתא. להלן יפרש הרי"ף מהי אמיתא. על כל פנים, המילה 'וכן' חוזרת הן לסיפא של הבריתא, העוסקת בנושא זרעי הצמח, והן לרישא של הבריתא, העוסקת בחיתוך עלים רכים ותמרות. המולל מלילות מערב שבת. ולאחר שמלל התקבלה תערוכת של זרעים וקליפות. מנפיה. הנפיעה מייצרת משב רוח הדוחה את הקליפות, שמשקלן קל יותר, ובכך מפריד האדם את הקליפות מהזרעים. הנפיעה דומה אפוא לזריה. על יד על יד ואוכל. הביטוי 'על יד על יד' פירושו 'מעט מעט', ר' משנת פרה ז, ז, וכן תוספתא בבא קמא ח, טו. וההיתר הוא לנפח כמות קטנה הנכנסת לפיו של אדם, ומיד לאכול אותה כמות. קנון. מילה יוונית ומשמעה סל קלוע, ובין הקלעים יש חללים קטנים, כדרכה של כל קליעה. תמחוי. כלי אוכל גדול שיש בתוכו מחיצות, ובכל מחיצה ניתן להניח מאכל שונה. חדא אחדא. אגודל מול אצבע והזרע בתווך, בין האגודל והאצבע. והמלילה באופן הזה קשה יחסית לביצוע. חדא אתרתי. אגודל מול שתי אצבעות, והמלילה באופן הזה קלה יותר לביצוע. כיון דקא משני, אפילו טובא נמי. כיון שמשנה ממלילה בכף היד עצמה למלילה בראשי האצבעות, יכול למלול אפילו באגודל מול ארבע אצבעות. מנפח. נושא אויר מהריאות החוצה. בידו אחת. וממילא יש הגבלה על כמות התערוכת אותה אפשר לנפח, והכמות היא זו הנכנסת לכף היד. ובכל כוחו. ואפילו בכל כוחו. וכיצד ינפח האדם באופן שהגרעינים עצמם לא יעופו ברוח? יכופף את כף ידו כך שהיא תהיה מעין 'כלי קיבול' שיש לו פתח מלמעלה, והאדם יעמיד את פיו מעל הפתח כך שהרוח היוצאת מפיו 'תדחוף' את התערוכת לכיוון 'קרקעית כלי הקיבול'. במצב הזה יקשה על הגרעינים 'לקפוץ' אל מחוץ לכף היד מכיון שהם כבדים יחסית, ורק הקליפות יעופו מחוץ לכף היד. והילכתא כרבא דקאיי כחכמי

איתמר בשר חי מותר לטלטלו בשבת. בשר תפוח, רב הונא אמר מותר לטלטלו בשבת ורב חסדא אמר אסור לטלטלו. והלכה כרב הונא דרב חסדא תלמיד הוא לגבי רב הונא, ועוד דרב הונא קאיי כר' שמעון דקימא לן כותיה, ועוד תניא מסייעא ליה דתנו רבנן מטלטלין את העצמות בשבת מפני שהן מאכל לכלבים, בשר תפוח מפני שהוא מאכל לחייה, מים מגולין מפני שהן ראויין לחתול. רבן שמעון בן גמליאל אומר אסור לשהותן מפני הסכנה. תנו רבנן דג מליח מותר לטלטלו, דג תפל אסור לטלטלו. בשר בין חי בין מליח מותר לטלטלו.

'כופין את הסל לפני האפרוחין', אמר רב יהודה בהמה שנפלה לאמת המים בשבת מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה, ואף על גב דקא מבטל כלי מהיכנו. מאי טעמא? ביטול כלי מהיכנו מדרבנן הוא דאסיר, וצער בעלי חיים דאוריתא, ואתי דאוריתא ודחי דרבנן. והני מילי בדלא איפשר למיעבד לה פרנסה במקומה. אבל איפשר ליה למיעבד לה פרנסה במקומה עושה לה פרנסה במקומה דיו.

'תרנגולת שברחה דוחין אותה', דוחין אין, מדדין לא. תנינא להא דתנו רבנן מדדין בהמה חיה ועוף בחצר אבל לא את התרנגולת.

דאמרי הכא מולל בראשי אצבעותיו. הרי"ף משווה בין המלילה עליה נחלקו רבי יהודה והחכמים ובין המלילה הנדונה בשמועה במסכת ביצה. במסכת ביצה המלילה בוודאי מתיחסת לזרעים, ולכן נראה שלדעת הרי"ף אף המלילה שנחלקו עליה רבי יהודה והחכמים מתיחסת לזרעים. **נינהא. נענע. ולית הילכתא כרבן שמעון בן גמליאל.** שאמר שהיתר לטלטל חבילה של מאכל בהמה מותרה בגודל החבילה. **דקימא לן הלכה כסתם משנה.** והמשנה לא התנתה את ההיתר בגודל החבילה.

בשר תפוח. בשר מקולקל, שאינו ראוי למאכל אדם, אלא למאכל בעלי חיים. **דרב הונא קאיי כרבי שמעון.** בשר מקולקל ראוי בעיקר לחיות שאינן ביתיות (ר' בריחא מיד להלן). ומכיון שחיות כאלה אינן מצויות, לא נראית הכרעה ברורה בשאלה האם לקבעו כמקוצה או לא. ומכיון שרבי שמעון מצמצם יחסית את הילכת מוקצה, נראה שרבי שמעון לא יקבע אותו כמקוצה. והאמירה שרב הונא קאיי כרבי שמעון נסמכת רק על דברי רב הונא ביחס לבשר תפוח, ולא על דבר הלכה אחר שאמר רב הונא. **אסור לשהותן מפני הסכנה.** ואין הם מוכנים לשימוש כל שהוא, ולכן הם נקבעים כ'מוקצה'. **דג מליח.** ראוי למאכל אדם. **דג תפל.** שאינו מבושל, ובעלי חיים שביבשה אינם אוכלים אותו. **בין חי.** הראוי למאכל בהמה. **בין מליח.** הראוי למאכל אדם.

בהמה שנפלה לאמת המים. נציע השערה מדוע דיבר רב יהודה דווקא על אמת המים ולא על בור בעלמא. רב יהודה חי בארץ שנער והאדמה שם נוחה לחפירה. בעונת האביב היתה כמות המים בנהרות גדולה בהרבה מכמותם בסוף הקיץ, ואולי לכן חפרו תעלות עמוקות, שיוכלו להכיל את המים בעונת האביב.

דוחין אין, מדדין לא. אסור לאחוזו ברגל התרנגול ולהזיז את הרגל לפניו, למקום אליו היתה הרגל מגיעה אילו עשה התרנגול תנועה של הליכה. **אבל לא את התרנגולת.** שאם האדם ידדה אותה היא תתרומם מעל הקרקע בכנפיה, ונמצא שהאדם מטלטל אותה.

תנו רבנן אין עוקרין בהמה חייה ועוף ברשות הרבים אבל דוחין אותן עד שיכנסו. [נא:] והאשה מדדה את בנה. אמר ר' יהודה אימתי בזמן שהוא נוטל אחת וכול': וכן הילכתא דקימא לן כל היכא דאמר ר' יהודה אימתי אינו אלא לפרש דברי חכמים. **מתני'** אין מילדין את הבהמה ביום טוב אבל מסעדין. ומילדין את האשה בשבת, וקורין לה חכמה ממקום למקום, ומחללין עליה את השבת, וקושרין את הטיבור. ר' יוסי אומר אף חותכין. וכל צורכי מילה עושין בשבת. **גמ'** כיצד מסעדין? רב יהודה אומר אוחז את הַנֶּלֶד שלא יפול לארץ. תניא כותיה דרב יהודה כיצד מסעדין אוחז את הַנֶּלֶד שלא יפול לארץ, ונופח לו בחוטמו, ונותן דד לתוך פיו כדי שינק. אמר רבן שמעון בן גמליאל מרחמין היינו על בהמה טהורה ביום טוב. היכי עביד לה? אמר אביי מביא בול של מלח ונותן לה בתוך הרחם כדי שתזכור צערה ותרחם עליו, ומזלפין מי שליה על גבי וולד כדי שתריח בו ותרחם עליו. וְדוּקָא טהורה, אבל טמאה לא. מאי טעמ' לא מרחקא, ואי מרחקא לא מקרבה.

'ומילדין את האשה בשבת', תנו רבנן אם היתה צריכה לנר חברתה מדלקת לה את הנר, ואם היתה צריכה לשמן חברתה מביאה לה שמן ביד, אם אינו מספיק לה ביד מביאה לה בשערה, אינו מספיק לה בשערה מביאה לה בכלי דרך רשות הרבים. אמר מר אם

אין עוקרין. מהקרקע. היינו, אין מגביהין.

אבל מסעדין. יתפרש ברי"ף. אף חותכין. את הטבור.

מרחמין היינו על בהמה טהורה ביום טוב. בהמה טהורה מתנכרת לולד לאחר הלידה. במשפט הזה אומר רשב"ג שהם היו מנסים ליצור קשר בין הבהמה היולדת ובין הולד. הפועל 'רחם' עשוי לבוא בהוראת אהבה, והמשפט מתכוין לומר 'מאיהבים היינו [את הולד] על הבהמה הטהורה' (אמנם, הפועל 'מרחמין' הוא בבנין פיעל, והפועל 'מאיהב' הוא בבנין הפעיל). **כדי שתזכור צערה.** אביי הניח שלאחר הלידה הבהמה מתנתקת בתודעתה לא רק מִהַנֶּלֶד אלא אף משלבי ההריון והלידה. אביי חשב שאם נזכיר לבהמה את צער ההריון והלידה היא 'תחזור' בתודעתה לשלבים האלה בהם היתה קשורה לַנֶּלֶד, וכך יתחדש בתודעתה הקשר לַנֶּלֶד. **לא מרחקא, ואי מרחקא לא מקרבה.** בהמה טמאה אינה מתנכרת לוולד, ואם היא מתנכרת, אין היא נענית לנסיגות מצד האדם לקדם יצירת קשר בינה ובין הוולד.

מביאה לה שמן ביד. חברתה הולכת למקום שיש בו שמן, טובלת את ידה בשמן, חוזרת ליולדת אפילו דרך רשות הרבים, ומורחת את השמן מִיָּדָה על גוף היולדת. ההולך ברשות הרבים וידו רטובה בשמן אינו עובר על העברה מרשות לרשות, כמשמטמע בבירור ממשנת שבת י, ג. **מביאה לה בשערה.** החברה טובלת את שערה בשמן, חוזרת ליולדת, וסוחטת את השמן על גוף היולדת, ומהבריתא נראה שהבאת השמן באופן הזה אינה נחשבת כהעברה ברשות הרבים. **אינו מספיק לה בשערה מביאה לה בכלי דרך רשות הרבים.** שזוהי בוודאי העברה האסורה מהתורה. ומשתמע בבירור שהבריתא מעניקה עדיפות להבאת השמן בשיער. ככל הנראה הבריתא סבורה שבסחיטת השמן מהשיער אין

היתה צריכה לנר חברתה מדלקת לה את הנר, פשיטא, אמר רב אשי לא נצרכה אלא לסומא. מהו דתימא כיון דלא חזיא אסיר, קא משמע לן דיתובי מיתבא דעתה. סברא, אי איכא מידי, חזיאן חברתאי ועברין לי. 'אם היתה צריכה לשמן חברתה מביאה לה שמן ביד, אינו מספיק לה ביד מביאה לה בשערה', ותפוק לי משום סחיטה? רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו אין סחיטה בשער. ורב אשי אמר אפילו תימא יש סחיטה בשער מביאה לה בכלי דרך שערה, כמה דאיפשר לשנויי משנינן.

אמר רב יהודה אמר שמואל חיה, כל זמן שהקבר פתוח, בין שאמרה צריכה אני בין שלא אמרה צריכה אני מחללין עליה את השבת. נסתם הקבר, אמרה צריכה אני עליה את השבת, לא אמרה צריכה אני אין מחללין עליה את השבת. רב אשי מתני הכי. מר זוטרא מתני אמר רב יהודה אמר שמואל חיה, כל זמן שהקבר פתוח, בין אמרה צריכה אני בין אמרה אין צריכה אני מחללין עליה את השבת. נסתם הקבר, אמרה צריכה אני מחללין עליה את השבת, אין צריכה אני אין מחללין עליה את השבת. אמר

איסור תורה. לא נצרכה אלא לסומא. ורב אשי לא העלה את האפשרות שחברותיה של היולדת לא ידליקו את הנר וישקרו לה ויאמרו שהדליקו את הנר. ויש שתי אפשרויות לפרש את העמדה הזו של רב אשי. (א) רב אשי חשב שאם חברותיה ישקרו לה האמת תתגלה לה והיא תבוא לידי סכנה. (ב) רב אשי חשב שלא תיתכן הלכה המורה לראובן לשקר לשמעון כאשר שמעון הוא אדם הגון ואינו מתכוין לעשות מעשה רע, שכך אמרה התורה 'מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֶק' (שמות כג, ז), והוסיפה ואמרה 'וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעֵמִיתוֹ' (ויקרא יט, יא). ולפי דרכנו למדנו את מעלת מידת הַיִּשְׁרוּת הפשוטה. ואף התורה לימדה את מעלת הַיִּשְׁרוּת באומרה 'וְעֵשִׂית הַיִּשְׁוֹר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי יְיָ' (דברים ו, יח). ותפוק לי משום סחיטה. השאלה מניחה שיש איסור תורה בסחיטת שיער, וממילא מתבקשת השאלה מהי העדיפות של הבאת השמן בשיער ביחס להבאתו בכלי, שהרי גם בהבאת השמן דרך השיער יש איסור תורה, מצד סחיטה. רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו אין סחיטה בשער. והנימוק להלכה לא נתפרש. לדעת הרי"ף איסור סחיטה מהתורה תקף רק ביחס לזיתים וענבים כמפורש בדבריו להלן דף ס, א-ב, ולכן נראה שלדעתו איסור סחיטה בשיער תקף רק מדרבנן. ור' לעיל כב, א, ד"ה 'עצר', רשימת המקומות ברי"ף למסכת שבת בהם נדונה מלאכת הסחיטה. מביאה לה בכלי דרך שערה. רב אשי מפרש שבמשפט 'אם אינו מספיק לה ביד מביאה לה בשערה' הבריתא לא התכוונה לספיגת השמן בשיער (שהרי יש איסור תורה בסחיטת השמן), אלא להבאת השמן בכלי הקשור לשיער, כך שזוהי העברה בשינוי, והיא מותרת מהתורה.

חיה. יולדת לאחר הלידה. נסתם הקבר אמרה צריכה אני מחללין עליה את השבת לא אמרה צריכה אני אין מחללין עליה את השבת. ומשתמע בבירור שאם שתקה אין מחללין. רב אשי מתני הכי. רב אשי שנה את דברי שמואל כפי האמור לעיל. נסתם הקבר אמרה צריכה אני מחללין עליה את השבת אין צריכה אני אין מחללין עליה את השבת. ומתוך דברי מר זוטרא כשהם לעצמם לא ניתן לדעת מה הדין אם שתקה. אמר ליה רבינא למרימר מר זוטרא מתני לקולא ורב אשי מתני לחומרא. בדברי רבינא מפורש שלפי הבנתו התכוין מר זוטרא ללמד שאם שתקה מחללים את השבת. ונראה שרבינא הביין כך מצד עצם

ליה רבינא למרימר מר זוטרא מתני לקולא ורב אשי מתני לחומרא הילכתא כמאן? אמר ליה הילכתא כמר זוטרא דספק נפשות להקל. מימתי פתיחת הקבר? אמר אביי משעה שתשב על המשבר. רב הונא בריה דרב יהושע אמר משעה שהדם שותת ויורד. ואמרי לה משעה שחברותיה נושאות באגפיה. ודיקי רבואתא ואמרי מדלא אמר רב הונא עד שיתחיל הדם להיות שותת שמע מינה קודם שתשב על המשבר קאמי. וכאביי עבדינן ולא מחללינן עליה שבתא עד שיהא הדם שותת ויורד ותשב על המשבר. עד מתי פתיחת הקבר? אסיקנה נהרדעי אמרי חיה שלשה שבועה ושלשים. שלשה, בין שאמרה צריכה אני בין שאמרה אין צריכה אני מחללינן עליה את השבת. שבועה, אמרה צריכה אני מחללינן עליה את השבת, אמרה אין צריכה אני אין מחללינן עליה את השבת, הא סתאמא מחללינן עליה את השבת. שלשים, אפילו אמרה צריכה אני אין מחללינן עליה את השבת אלא עושין לה על ידי ארמית, כדרב עולא בריה דרב עילאי דאמר כל צורכי חולה עושין לו על ידי ארמי בשבת, וכדרב המנונא דאמר רב המנונא דבר שאין בו סכנה אומרינן לגוי ועושה. אמר רב יהודה אמר שמואל החיה שלשים יום. למאי הילכתא? אמרי נהרדעי לטבילה. אמר [נב.] רבא לא אמרן אלא שאין בעלה עמה, אבל בעלה עמה בעלה מחממה. ברתיה דרב חסדא טבלה בגו תלתין יומין שלא בפני בעלה,

העובדה שמר זוטרא מסר נוסח שונה להילכת שמואל. ומכיון שברור הדבר שלפי רב אשי אין מחללינן בשותקת, למד רבינא שלפי מר זוטרא מחללינן בשותקת. **משעה שתשב על המשבר.** משעה שתהליך הלידה הגיע לשלב בו אמורה היולדת לשבת על הכסא המיועד ליולדת, והוא המכונה 'משבר'. **משעה שיתחיל הדם להיות שותת.** ואפילו שנתת הדם לפני השלב בו היא אמורה לשבת על המשבר, וכפי שיבאר הרי"ף מיד להלן. **ודיקי רבואתא ואמרי מדלא אמר רב הונא עד שיתחיל הדם להיות שותת.** בכבלי חולין כד, ב, אנו שונים: 'מאימתי כשר [כהן] לעבודה? משיביא שתי שערות. רבי אומר, אומר אני עד שיהא בן עשרים'. בבריתא הזו, הדעה השניה מנוסחת בלשון 'עד ש...', והיא נותנת זמן מאוחר יותר מהדעה הראשונה. ולענינו, החכמים שהרי"ף מצטט את דבריהם מבינים שאילו היה רב הונא נוקט בניסוח 'עד ש' היתה המשמעות שמחללים שבת רק על דם השותת לאחר הישיבה על המשבר. וכעת, שרב הונא נוקט בלשון 'משעה ש', משמע שמחללים שבת גם על דם השותת לפני הישיבה על המשבר. **עד מתי פתיחת הקבר.** לאחר הלידה. **הא סתאמא מחללינן עליה את השבת.** אם שתקה, ולא אמרה צריכה אני ולא אמרה אין צריכה אני, מחללים את השבת. ואמנם, נהרדעי עצמם לא אמרו במפורש מאומה ביחס לשתקה, ומדבריהם אי אפשר לדעת מה דעתם אם שתקה, אך הרי"ף בחר להבין שלדעתם מחללים את השבת אם שתקה. ואולי הבין כך הרי"ף על יסוד הזהות בין דברי נהרדעי ובין דברי מר זוטרא, ובעקבות הפירוש של רבינא לדברי מר זוטרא (ר' לעיל ד"ה 'אמר ליה רבינא למרימר'). **כל צורכי חולה.** שאין בו סכנה (שהרי חולה שיש בו סכנה עושים עבורו הכל גם על ידי ישראל). ועושים לו אפילו מלאכות האסורות מהתורה. **אמרי נהרדעי לטבילה.** שלא תטבול החיה כל שלשים יום, שמא תחלה מחמת הקור. ולא נתברר האם נהרדעי מלמדים הלכה למעשה שאסור ליולדת לטבול, או שהם נותנים עצה טובה. והרמב"ם לא הביא את דברי נהרדעי בהלכותיו. **בעלה מחממה.** מיד לאחר שתשוב מהטבילה. **ברתיה דרב חסדא.** אשתו של רבא. **שלא בפני בעלה.** הבת היתה בבית הוריה, אצל רב חסדא. **ואמטיוה**

ואמטיוה לערסה בתריה דרבא לפום בדיתא. אמר רב יהודה אמר שמואל עושין מדורה לחיה בשבת. סבור מינה הני מילי לחיה, אבל לחולה לא. בימות הגשמים אין, בימות החמה לא. ואסיקנה לא שנא חיה לא שנא חולה, לא שנא בימות הגשמים לא שנא בימות החמה, מדאמר רב חייה בר אבין, דאמר רב חייה בר אבין אמר רב ששת הקיז דם ונצטנן עושין לו מדורה ואפילו בתקופת תמוז. שמואל צלחו ליה תכתקא דשאגא, רב יהודה צלחו ליה פתורא דיונם, רבא קלי שרשיפא. אמר ליה אביי לרבא והא קא עבר מר משום בל תשחית? אמר ליה בל תשחית דגופאי עדיף לי. אמר רבי חייה בר אשי לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקנה מנעלים לרגליו. הקיז דם ואין לו מה יאכל ימכור מנעלים שברגליו ויסתפק מהן צורכי סעודה. מאי צורכי סעודה? רב אמר בשר ושמואל אמר יין. רב אמר בשר, נפשא חלף נפשא. ושמואל אמר יין, סומאקא חולף סומאקא.

'וקושרין את הטיבור', תנו רבנן קושרין את הטיבור, ר' יוסי אומר אף חותכין. וטומנין את השליה כדי שיחם את הוולד. אמר רבן שמעון בן גמליאל בנות מלכים טומנות בספלין של שמן, בנות עשירין בספוגין של צמר, בנות עניין במוכין. אמר

לערסה. בכל דפוסי התלמוד הנוסח הוא 'שלא בפני בעלה ואיצטניאת', אבל בכל כתבי היד המילה 'איצטניאת' אינה מופיעה, כפי שאינה מופיעה בכל עדי הנוסח של הרי"ף. ולפי נוסח הרי"ף ספק יש בדבר האם הבת הובאה לפומבדיתא בעודה בחיים, כדי שבעלה יחממה, או שהבת נפטרה, והביאו את מיטתה לפומבדיתא לקבורה. **צלחו ליה תכתקא דשאגא.** שמואל הקיז דם, והיה לו קר, ובקעו כסא עשוי מעץ תדהר, שהוא עץ יקר, כדי לעשות מדורה עבור שמואל. **פתורא דיונם.** שולחן עשוי מעץ ארז. **שרשיפא.** ספסל. **לעולם ימכור אדם קורות ביתו.** חלק מקורות ביתו. ואין הכוונה שימכור את כל ביתו. **ימכור מנעלים שברגליו ויסתפק מהן צורכי סעודה.** לפי שהגוף רגיש לאחר הקזת דם, וכדי לחזק את הגוף צריך האדם לאכול. **נפשא חלף נפשא.** נפש בעל החיים הנשחט תחת הדם, שהוא הנפש. **סומאקא חולף סומאקא.** היין האדום תמורת הדם האדום.

וטומנין את השליה. בדבר השומר את חמיה. ונראה שחשבו כי החימום היותר יעיל עבור התינוק הוא בשליה דווקא, ולא במקור חום אחר, וכגון מדורה או מים חמים. ומן הסתם הניחו את השליה העטופה מול המדורה. והוצרכה הברייתא לפרש שיותר לטמון את השליה, מכיון שהטמנת דבר חם נאסרה בשבת בהקשר אחר, והוא ההקשר של הטמנת מאכלים. **בספלין של שמן... בספוגין של-צמר... במוכין.** ערכו הכספי של השמן גבוה ביחס לצמר, וערכו הכספי של הצמר גבוה ביחס למוכין. השמן אינו מוקצה, המוכין מוקצים למלאכה העתידה להיעשות בהם, וספוג של צמר עומד במעין מעמד ביניים, שלדעת ת"ק במשנה להלן נט, ב, הוא מוכן אם הוא יבש, אבל מוקצה אם הוא רטוב. והתירו איסור מוקצה עבור בנות העניים, ולא התירו איסור מוקצה לבנות המלכים. וביחס לבנות העשירים, שהן במעמד ביניים בין בנות המלכים ובין בנות העניים, התירו את הספוגין של צמר שהם במעין מעמד ביניים מצד הלכות מוקצה. **בטיבור של שני תינוקות.** תאומים זהים שיש להם אותה שלייה. במצב בו הביצית המופרית נחלקת לשניים בין היום הרביעי ובין היום השמיני להפריה, נוצרים תאומים זהים עם שלייה משותפת. **מתנחי אהדדי.** מתנתקים זה מזה. והכוונה שהם עלולים למשוך את גופם לכיוונים מנוגדים,

רב נחמן אמר רבה בר אבוה הלכה כר' יוסי. ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מודים חכמים לר' יוסי בטיבור של שני תינוקות שחותכין. מאי טעמ' ? מנתחי אהדדי. ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה כל האמור בפרשת תוכחה עושין לחיה בשבת. 'ומולדותיך ביום הולדת אתך' (יחזקאל טז, ד), מיכאן שמילדין את האשה בשבת. 'לא כרת שרף' מיכאן שחותכין את הטיבור בשבת. 'ויבמים לא רחצתה למשעי', מיכאן שמרחיצין את הולד. 'והמלח לא המלחת' מיכאן שמולחין את הולד בשבת. 'והחתל לא חתלת', מיכאן שמלפפין את הולד בשבת.

ויבואו לידי סכנה. מיכאן שחותכין את הטיבור בשבת. כרבי יוסי. ואף רבה בר אבוה (לעיל) פסק כרבי יוסי. שמולחין את הולד. המלח משמש כאנטיביוטיקה. שמלפפין את הולד. עוטפים אותו בבגדים. ור' לעיל מז, ב, ד"ה 'אסובי ינוקא'.

מתני' ר' אליעזר אומר אם לא הביא כלי מערב שבת מביאו בשבת מגולה, ובסכנה יכסהו על פי עדים. ועוד אמר ר' אליעזר כורתין עצים לעשות פחמין ולעשות ברזל. כלל אמר ר' עקיבה כל מלאכה שאיפשר לה לעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת. מילה שאי אפשר לה לעשות מערב שבת דוחה את השבת. **גמ'** אמר ר' אבין בר רב אדא אמר ר' יצחק פעם אחת שכחו ולא הביאו אוזמיל מערב שבת, והביאוהו בשבת שלא כרצון חכמי, ולא כרצון ר' אליעזר דשארי דרך רשות הרבים, אלא כרצון ר' שמעון דשארי דרך גגות דרך חצרות ודרך קרפיפות לכלים ששבתו בתוכן ולא לכלים ששבתו בתוך הבית.

כלי סכין המילה. **מגולה**. להודיע לכל הרואים שגם מכשירי מילה דוחים את השבת. **ובסכנה**. בשעת הסכנה, כגון בעת גזירות השמד לאחר מרד בר כוכבא. **יכסהו על פי עדים**. יראה לעדים את קיומה של הסכין מתחת למכסה, שאם יחשדו בו שהוא מחלל את השבת יוכל להוכיח שלא חילל את השבת. ואפשר שהמשפט הזה לא נאמר על ידי רבי אליעזר עצמו אלא על ידי תלמיד ההולך בשיטתו, שהרי רבי אליעזר לא חי בעת גזירות השמד שלאחר מרד בר כוכבא.

שלא כרצון חכמים. אין אלה החכמים החולקים על רבי אליעזר במשנתנו אלא חכמים אחרים, ודעתם תבואר להלן ד"ה 'אלא כרצון רבי שמעון'. הביטוי 'שלא כרצון...' בהקשרו הנוכחי בא בהוראת 'כנגד שיטת החכמים'. **ולא כרצון ר' אליעזר** – הביטוי 'שלא כרצון...' בהקשרו הנוכחי בא בהוראת 'שלא על פי שיטת רבי אליעזר', שכן במעשה המסופר הקפידו שלא להביא את האיזמל דרך רשות הרבים, ולפי רבי אליעזר לא היו חייבים להקפיד על כך. **אלא כרצון רבי שמעון**. במשנת עירובין ט, א, אנו שונים: 'כל גגות העיר רשות אחת ובלבד שלא יהא גג גבוה עשרה או נמוך עשרה דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים כל אחד ואחד רשות בפני עצמו. רבי שמעון אומר אחד גגות ואחד חצרות ואחד קרפיפות רשות אחד לכלים ששבתו לתוכן (למ"ד בהוראת ב"ת. והכוונה, לכלים ששבתו בתוכן, היינו, כלים שהיו בכניסת השבת בגגות או בחצרות או בקרפיפות), ולא לכלים ששבתו בתוך הבית'. המשנה מתיחסת לגגות הבנויים ברצף, וביחס לאותם גגות מובאות במשנה שלש דעות. (א) לדעת רבי מאיר אם הפרשי הגבהים בין הגגות אינם עולים על עשרה טפחים, אזי כל אותם גגות נחשבים כרשות אחת, ומותר לטלטל מגג לגג גם ללא עירוב. (ב) לדעת החכמים כל גג של בית מסוים הוא רשות לעצמו ואפילו אם הפרשי הגבהים אינם עולים על עשרה טפחים, ואם לא עירבו אסור לטלטל מגג של בית מסוים לגג של בית אחר. (ג) לדעת רבי שמעון כל השטחים שאינם משמשים למגורים ויש רצף ביניהם, וכגון גגות, חצרות וקרפיפות, נחשבים כולם לרשות אחת, ואפילו אם יש ביניהם הפרשי גבהים מעל עשרה טפחים. אשר על כן, אם כלי היה מונח בכניסת השבת באחד הגגות, או באחת החצרות, או באחד הקרפיפות, אזי מותר לטלטל אותו כלי לכל גג, חצר או קרפף, הצמוד אליו, וזאת גם ללא עירוב. ואם כלי היה בכניסת השבת באחד הבתים, והוצא לחצר בשבת עצמה מכח עירוב חצרות, אזי לא ניתן להמשיך ולהוציאו לחצר אחרת, או לגג או לקרפף, שלא עירבו בינם ובין החצר אליה הוצא הכלי, מכיון שבכניסת השבת לא היה הכלי לא בגג, לא בחצר, ולא בקרפף. ובמעשה המסופר

ופסקו רבואתא דלית הילכתא כר' שמעון לגבי אוזמיל. ואף על גב דאמר רב בפרק כל גגות העיר (בבלי עירובין צא, א) הלכה כר' שמעון, הא קימא לן הילכתא כרבנן, ואיפסיקא (בבלי שבת קלג, א) הילכתא כר' עקיבה בהדיא, דאמר ר' עקיבה כל מלאכה שאיפשר לה ליעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת. ותו הא אמר רבא בפרק האשה בפסחין (בבלי פסחים צב, א) ערל הזאה ואוזמיל העמידו דבריהן במקום כרת. אוזמיל מאי היא דתניא כשם שאין מביאין אותו דרך רשות הרבים כך אין מביאין אותו דרך גגות דרך חצרות ודרך קרפיות. ואיכא מיניהו מאן דסייעה למילתא במעשה דאשכחיה בתלמוד ארץ ישראל דגרסי התם (ירושלמי שבת יט, א) ר' שמואל בר רב דימי הוה ליה עובדא למיגזר רב שושנא בריה. אנשיון מייתי אוזמיל. שאל לר' מינא אמר ליה ידחה למחר. שאל לר' יצחק [בב:]: בן אלעזר אמר ליה משחק קונדיטון לא אנשיתון מייתי אוזמיל אנשיתון? ידחה למחר.

בשם רבי יצחק היה האיזמל בגג, והביאוהו מהגג לחצר מבלי שהיה שם עירוב, והיינו כרבי שמעון.

ופסקו רבואתא דלית הילכתא כר' שמעון. ולפי הפסק של אותם חכמים, מביאי האיזמל עליהם סיפר רבי יצחק נהגו שלא כהלכה. וכעת יביא הרי"ף ארבע נימוקים של אותם חכמים לשיטתם, ולהלן בפרוש נסמן אותם ארבע נימוקים באותיות בסוגריים מרובעות. [א] **הא קימא לן הילכתא כרבנן**. במשפט הזה מורה המונח 'רבנן' על החכמים במשנת עירובין האוסרים העברת חפץ מגג של בית אחד לגג של בית אחר. ומהמשך דברי הרי"ף (להלן, 'ומאן דאמר נמי...') נראה שהקביעה הזו של אותם חכמים נסמכה על הכלל שהלכה כרבים כנגד היחיד. [ב] **ואיפסיקא הילכתא כרבי עקיבה בהדיא**. ואמנם ההעברה מגג לגג אינה אסורה מהתורה, אבל אותם חכמים שהרי"ף מביא את דבריהם חשבו שהכלל של רבי עקיבא תקף אף במעשה האסור מדרבנן. [ג] **ערל הזאה ואוזמיל העמידו דבריהן במקום כרת**. הערל עליו דיבר רבא הוא נכרי שמל והתגייר בין התאריכים ח-י"ד ניסן. מדין תורה מותר לו להימנות על הפסח ולאכלו בערב, אבל החכמים אסרו עליו לאכול מהפסח מחמת חשש מסוים (המבואר בבבלי פסחים צב, א). ההזאה עליה דיבר רבא היא לאדם שנטמא למת והיום השביעי לטהרתו חל בשבת שהיא י"ד ניסן. מדין תורה מותר להזות עליו מי חטאת בשבת וכך יוכל להימנות על הפסח ולאכלו בערב, אבל החכמים אסרו להזות עליו (והראשונים דנו בשאלה מה הטעם לאיסור הזה). האיזמל עליו דיבר רבא מְכַוֵּן למצב בו היום השמיני ללידת בן זכר חל בשבת ובמקום בו נמצא התינוק אין איזמל, אבל אפשר להביא איזמל ממקום שהעברה משם אינה אסורה מהתורה אבל אסורה מדרבנן. **כך אין מביאין אותו דרך גגות**. אבל לא נתפרש בדברי רבא אם האיסור להעבירו דרך גגות חל רק ביחס לאיזמל ששבת בגג, שאז האיסור להעבירו הוא רק לדעת החכמים (וכך הבינו החכמים שהרי"ף הביא את דבריהם), או שהאיסור להעבירו דרך גגות חל רק ביחס לאיזמל ששבת בתוך הבית, שאז האיסור מוסכם אף על רבי שמעון (ואז אין ראייה שרבא פוסק כחכמים). [ד] **הוה ליה עובדא למיגזר רב שושנא בריה**. היה לו מעשה לעשות ברית מילה לשושנא בנו. המעשה סופר כאשר היה הבן גדול, ונקרא 'רב שושנא'. **אנשיון מייתי אוזמיל**. שכחו להביא איזמל. **משחק קונדיטון לא אנשיתון**. לשחק בשמים

ואנן קאשי לן האי פסקא דפסקו ראשונים. חדא דהא איפסיקא הילכתא בהדיא כר' שמעון דאמר אחד גגות ואחד חצירות ואחד קרפיפות כולן רשות אחת הן ומותר לטלטל בכולן, ואפילו שבות בעלמא ליכא בדבר הרשות, וכל שכן בדבר מצוה. ועוד הא דעבדי עובדא כר' שמעון כדקאמרינן לעיל (=המעשה המובא ברי"ף לעיל) אמר ר' אבון בר רב אדא אמר ר' יצחק פעם אחת שכחו ולא הביאו אוזמיל וכו' וקימא לן בכל, מעשה רב. והני ראיות כולהו דגמרי מניהו רבואתא דלא מיתנין אוזמיל דרך גגות ודרך חצרות ודרך קרפיפות איכא פירכא לכל חדא מניהו וליכא למיגמר מינה. הא דאיפסיקא הילכתא כר' עקיבא דאמר כל מלאכה דאיפשר לה ליעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת, ליכא למיגמר מינה אלא דלא דחינן שבת ומיתנין דרך רשות הרבים בלבד כר' אליעזר, אבל לאיתויי דרך גגות ודרך חצירות ודרך קרפיפות לא שיכא בהא מילתא כלל, אלא פלוגתא דר' שמעון ורבנן היא, דרבנן סברי דרך גגות ודרך חצירות אית בהו איסורא משום שבות ולא דחינן להאי איסורא משום שבות אפילו במקום מצוה, ור' שמעון סבר דגגות וחצירות וקרפיפות כולן רשות אחת הן ומותר לטלטל בהן במילי דרשות וכל שכן במילי דמצוה, וכבר איפסיקא הילכתא כר' שמעון. והא נמי דאמר רבא ערל והזאה ואוזמיל העמידו דבריהן במקום כרת לא סבארא דידיה אמר ולא הלכה נמי קא פסיק אלא סברא דרבנן קא מדכר דאית להו דהבאת אוזמיל דרך גגות יש בה משום שבות ואסרי לה

(להשבתת היין) לא שכחתם.

ואנן קאשי לן האי פסקא דפסקו ראשונים. לדעת הרי"ף, מביאי האיזמל עליהם סיפר רבי יצחק נהגו כהלכה. וכעת יבסס הרי"ף את דעתו, ולאחר מכן יפנה להפרכת הראיות של אותם חכמים. **איפסיקא הילכתא בהדיא כרבי שמעון.** כדברי רב בפרק כל גגות (בבלי עירובין צא, א). **דעבדי עובדא כר' שמעון.** שעשו מעשה כרבי שמעון. **וקימא לן בכל מעשה רב.** וקימא לן בכל [מקום כ] מעשה רב, היינו, כמעשה שנעשה על פי הוראת מי מבעלי ההלכה. **איכא פירכא לכל חדא מניהו.** כעת פונה הרי"ף להפרכת ראיות אותם חכמים. אנו נסמך באותיות את הראיות אותן מפרין הרי"ף, שכן סדר ההפרכה בדברי הרי"ף אינו תואם במדויק את סדר הראיות בדברי החכמים. [ב] **דלא דחינן שבת ומיתנין דרך רשות הרבים בלבד כר' אליעזר.** במילה 'בלבד' מתכוין הרי"ף לומר שהכלל של רבי עקיבא תקף רק ביחס למלאכה האסורה מהתורה, ולא ביחס למלאכה האסורה מדרבנן. **אבל לאיתויי דרך גגות.** המילה 'אבל' אינה מדויקת, ויותר מתאים היה לכתוב במקומה 'ובר מן דין', שכן הטענה של הרי"ף היא זו: גם אילו ידענו שהכלל של רבי עקיבא תקף ביחס למלאכה האסורה מדרבנן, הרי שדברי רבי עקיבא **לא שיכא בהא מילתא כלל.** שהרי **איפסיקא הילכתא כר' שמעון.** ובסיפור הנמסר בשם רבי יצחק הביאו איזמל באופן המותר לפי רבי שמעון, שהלכה כמותו. נמצא אפוא כי הכלל של רבי עקיבא אינו רלוונטי לסיפור הזה. [ג] **סברא דרבנן קא מדכר.** במילה 'רבנן' הכוונה לחכמים במשנת עירובין ט, א, האוסרים הוצאת חפץ הנמצא בגג לכל מקום אחר. **ואסרי לה משום כרת.** אסרו החכמים העברת חפץ הנמצא בגג גזירה משום מלאכת הוצאה מרשות לרשות, שהיא אסורה מהתורה ועונשה כרת. **וכיון דהעמידו דבריהן במקום כרת.** העמידו דבריהם במקום מצוות מילה

משום כרת. וכיון דהעמידו דבריהן במקום כרת אתא רבא וחשב לה בהדי ערל והזאה שהן דבריהם והעמידום במקום כרת. ור' שמעון חלק באוזמיל על רבנן ואמר דליכא בהא מילתא איסורא כלל בדרך גגות ודרך חצרות כמו שבירננו. ור' שמעון נמי אית ליה דרבא דלא פליג ר' שמעון עליהו דרבנן אלא בכלים ששבתו בחצר אבל בכלים ששבתו בתוך הבית אית ליה לר' שמעון דאסיר, והעמידו רבנן דבריהן במקום כרת, הולכך ליכא ראייה נמי מיהא דאמר רבא ערל הזאה ואוזמיל. ומאן דאמ' נמי משום דר' שמעון יחיד ופליג בהדי רבים וקימא לן דיחיד ורבים הלכה כרבים, הני מילי היכא דלא איפסיקא הילכתא כיחיד בהדיא, אבל הכא הא איפסיקא הילכתא כר' שמעון בהדיא עבדו עובדא כואתיה. והאי מעשה נמי דאשכחו בתלמוד ארץ ישראל ליכא למיגמר מיניה דאסיר לאיתויי דרך גגות, דאיכא למימר האי דאמר ידחה למחר משום דלא הוה איפשר להו לאיתויי דרך גגות, כגון שהיתה דרך רשות הרבים מפסקת ביניהן, אי נמי משום דלא הוה להו אוזמיל דשבת בחצר, דהכין אמר ר' שמעון לכלים ששבתו בתוכן ולא לכלים ששבתו בתוך הבית, ולא לאפוקי מדר' שמעון הוא דאתא אלא לאפוקי מדר' אליעזר הוא דאתא. ואי אפילו אתא לאפוקי מדר' שמעון, לא סמכינן אלא אנמארא דילן. והדא היא דעתא דילן בהא שמעתא ומילי ברירי אינון ולית בהן ספיקא.

'כלל אמר ר' עקיבה וכול', אמר רב יהודה הלכה כר' עקיבה. עד כאן לא פליגי ר' אליעזר ור' עקיבה אלא במכשירי מילה אבל מילה גופה דחיא שבת. מנא לן? אמר ר' יוחנן דאמר קרא 'וביום' (ויקרא יב, ג). 'וביום', ואפילו בשבת.

שהיא חשובה ביותר, שהרי בנסיבות מסוימות יש בה כרת. אמנם, החכמים העמידו דבריהם במקום בו אין כרת על ביטול מצוות המילה, שהרי האב שלא מל את בנו אינו ענוש כרת. ורבי שמעון נמי אית ליה דרבא. רבא אמר דבריו באיזמל אף לפי רבי שמעון. אבל בכלים ששבתו בתוך הבית אית ליה לר' שמעון דאסיר. ביחס לכלי שהיה בכניסת השבת בבית גם רבי שמעון מודה שאסור להוציאו לחצר שאינה מעורבת. נמצא אפוא כי האמירה של רבא שבאיזמל העמידו החכמים את דבריהם במקום כרת עשויה להיות תקפה אף לפי רבי שמעון. [א] וקימא לן דיחיד ורבים הלכה כרבים. ר' לעיל ד"ה 'הא קימא לן הילכתא כרבנן'. עבדו עובדא כואתיה. לכאורה צריך לומר [ו] עבדו עובדא כואתיה. [ד] אי נמי משום דלא הוה להו אוזמיל דשבת בחצר. בעת כניסת השבת, והיה איזמל באחד הבתים, ואף לדעת רבי שמעון אסור לטלטל את האיזמל מאותו בית לבית אחר, או לחצר אחרת, ללא עירוב. ולא לאפוקי מדר' שמעון הוא דאתא אלא לאפוקי מדר' אליעזר הוא דאתא. המשפט הזה אינו מחובר למשפט הקודם לו, אלא למשפט הקודם לקודם. ונראה שבנוסח המקורי של הרי"ף היה כתוב כך: דאיכא למימר האי דאמר ידחה עד למחר משום דלא הוה איפשר להו לאיתויי דרך גגות וקרפיות, כגון שהיתה דרך רשות הרבים מפסקת ביניהן, ולא לאפוקי מדר' שמעון הוא דאתא אלא לאפוקי מדר' אליעזר הוא דאתא. אי נמי משום דלא הוה להו אוזמיל דשבת בחצר דהכין אמר ר' שמעון לכלים ששבתו בתוכן ולא לכלים ששבתו בתוך הבית. הוא דאתא. 'הוא' בלשון יחיד. אבל הכוונה לר' מינא ולר' יצחק בן אלעזר.

תנו רבנן מילה דוחה את הצרעת בין בזמנה בין שלא בזמנה. יום טוב אינה דוחה אלא בזמנה בלבד. ומילה בין בזמנה בין שלא בזמנה לא מהלינן אלא ביממא דתניא אין לי אלא הנמול לשמונה שיהא נמול ביום. מנין לתשעה לעשרה לאחד עשר לשנים עשר ושאר כל הנימולין שלא יהו נימולין אלא ביום? תלמוד לומר 'ובי'וֹם הַשְּׁמִינִי יְמוֹל' (ויקרא יב, ג). גרסינן בקידושין בפרקא קמא והיכא דלא מהליה אבוה מיחייבי בי דינא למימהליה דכתיב 'הַמּוֹל לְכֶם כָּל יְזָכָר' (בראשית יז, י). והיכא דלא מהלוה בי דינא מיחייב איהו לממהל נפשיה דכתיב 'וְיַעֲרַל יְזָכָר אֶשְׂרָא לֹא יְמוֹל אֶת בְּשָׂר עַרְלָתוֹ וְנִכְרְתָהּ וּג' (בראשית יז, יד).

מתני' עושיין כל צרכי מילה מולין ופורעין ומוצצין ונותנין עליה אספלנית וכמון אם לא שחק כמון מערב שבת לועס בשיניו ונותן ואם לא טרף יין ושמן נותן זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ואין עושיין לה חלוק בתחלה אבל כורך עליה סמרטוט לא התקין מערב שבת כורך על אצבעו ומביא אפילו מחצר אחרת. **גמ'** תנו רבנן המל, כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין את המילה

דאמר קרא 'ובי'וֹם' וביום, אפילו בשבת. הציטוט מהכתוב הוא חלקי. אילו הביא רבי יוחנן את הכתוב המלא עליו נסמכת דרשתו היו דבריו נראים כך: דאמר קרא 'ובי'וֹם הַשְּׁמִינִי יְמוֹל בְּשָׂר עַרְלָתוֹ', 'ובי'וֹם', אפילו בשבת. ועל כל פנים, הדרשה נסמכת על כך שהכתוב יכול היה לומר 'ובשמיני ימול בשר ערלתו'. **יום טוב אינה דוחה אלא בזמנה בלבד.** יום טוב אינה דוחה [המילה] אלא בזמנה בלבד. ומילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב, וקל וחומר שאינה דוחה שבת. **תלמוד לומר ובי'וֹם הַשְּׁמִינִי יְמוֹל.** נראה כי אף הדרשה הזו נסמכת על כך שהכתוב יכול היה לומר 'ובשמיני ימול בשר ערלתו'.

מולין. הצורה 'מולין' מניחה כי השורש הוא 'מלה', מגזרת נחי ל"ה. כך למשל מהשורש 'בנה' נגזרת הצורה 'בונים'. **ואם לא טרף יין ושמן.** ואסור לטרוף יין ושמן בשבת, מכיון שהתערובת הזו שימשה לרפואה. **נותן** – על מקום המילה זה **בפני עצמו וזה בפני עצמו.** והרי"ף לא הביא את הפירוש המובא בתלמוד למשפט הזה שבמשנה, כך שהמשפט נותר כפשוטו. **ואין עושיין לה חלוק בתחלה.** החלוק הוא תחבושת המכסה את הגיד של התינוק, ועשיית החלוק כרוכה במלאכות מחתך ומכה בפטיש. **כורך על אצבעו ומביא.** שזוהי הוצאה בשינוי, ומכיון שהבאה מחצר אחרת אסורה מדרבנן, התירו לצורך התינוק. ואף על פי שכורך על אצבעו אין זה נחשב לבגד, לפי שאין לך אדם הלוכש סמרטוט על אצבעו. ואילו היה הדבר נחשב לבגד, אזי כל בד שהאדם אוחז בידו יכול היה להיחשב לבגד, מכיון שהבד מכסה חלק מסוים מגופו, ומותר היה להעביר אותו בד ברשות הרבים. **אפילו מחצר אחרת.** אבל לא דרך רשות הרבים, שלא התירו העברה בשינוי אלא בהעברה האסורה מדרבנן, ולא בהעברה האסורה מהתורה. ומה שהתירה משנתנו ללעוס כמון בשינוי, אפשר שחשבו שהכמון חשוב יותר מהסמרטוט, ואפשר כדברי המגיד משנה בפרק ו, ט, 'שאינן מדמין דבר לדבר בעניני השבותין'.

המל. בשבת. **ציצין המעכבין את המילה.** הציצים הם חלקי עור של הערלה. אם עור הערלה לא נחתך כולו, והחלק שנותר ממנו מכסה את רוב העטרה, הרי החלק הזה מעכב את המילה, וחובה לחתוך אותו אפילו בשבת, ואפילו אם המוהל כבר משך ידיו מהעיסוק

בין על ציצין שאין מעכבין את המילה. פְּרַשׁ, על ציצין המעכבין את המילה חוזר על ציצין שאין מְעַכְּבִין את המילה אינו [נג]. חוזר.

תנו רבנן מהלקטין את המילה ואם לא הלקט ענוש כרת. היכי דאמי? כגון דאתא בין השמשות ואמרי ליה לא מספקת, ואמר להו מספיקנא, ועבר ולא אספיק, ואשתכח דחבורה הוא דעבר. הולכך ענוש כרת.

'מוצצין', אמר רב פפא האי אומנא דלא מאיץ סכנה היא ומעברין ליה. 'אם לא שחק כמן מערב שבת לועס בשיניו ונותן', תנו רבנן דברים שאין עושין למילה בשבת עושין לה ביום טוב. שוחקין לה כמון, וטורפין לה יין ושמן.

במילה. אבל אם החלק הנוטר אינו מכסה את רוב העטרה אין החלק הזה מעכב את המילה, וביחס אליו נאמר שאם המוהל עדיין עוסק במילה מותר לו לחתוך את החלק הזה בשבת, ואם המוהל כבר משך ידיו מהמילה אזי אין לחתוך את החלק הזה בשבת. באופן מעשי, ככל שהמוהל ימשוך יותר את עור הערלה לפני החיתוך העיקרי, כך יישאר פחות עור ערלה לאחר אותו חיתוך.

מהלקטין את המילה. הבריתא הזו מתיחסת למצב בו לאחר החיתוך העיקרי נשארו צצים המעכבים את המילה. הפועל 'מהלקטין' פירושו 'מלקטין', והמשפט 'מהלקטין את המילה' מחייב ללקט את הצצים, היינו, לחתוך אותם. **ואם לא הלקט ענוש כרת.** המשפט הזה אינו מוכן, שהרי האב אינו חייב בעונש כרת אם לא מל את בנו, והשמועה לא מעלה על דעתה שהבריתא מדברת באדם בוגר שחייב למול את עצמו. ומחמת הקושי הזה שואלת השמועה **היכי דאמי.** כיצד יש עונש כרת לאב שלא הלקט את ערלת בנו. **דאתא בין השמשות.** של מוצאי שבת. ואין הכוונה שכבר הגיע זמן בין השמשות, אלא הכוונה שקרוב להגיע זמן בין השמשות. **ואמרי ליה לא מספקת.** המוהל עצמו היה סבור שיספיק לסיים את כל תהליך המילה חרף הקירבה לזמן בין השמשות, אבל בפועל הוא הספיק לעשות לפני השקיעה רק את החיתוך העיקרי, ונשארו צצים המעכבים את המילה. נמצא שהמוהל עשה בתינוק חבורה מבלי לקיים את מצוות מילה, והעושה חבורה חילל את השבת. על כך אומרת הבריתא שבאופן עקרוני המוהל אינו ענוש כרת בגלל חילול שבת, שהרי חילול השבת עלה בידו בגלל טעות. אבל אם לפחות שני אנשים אמרו לו שלא יספיק היה עליו לחוש לדעת אותם שניים ולא להתחיל במילה, והוא ענוש כרת על חילול שבת.

אומנא. אומן. ובהקשר שלנו הכוונה למוהל. **מאיץ.** מוצץ. והכוונה למציצת הדם לאחר המילה. **סכנה היא.** המציצה מוציאה דם מכלי דם פתוחים. וחשבו שהישארות הדם באותם כלי דם עלולה להיות מסוכנת. **ומעברין ליה.** מעבירים אותו מתפקידו כמוהל.

שוחקין לה כמן. טחינת קמח אסורה ביום טוב מכיון שאין הפסד באיכותו של קמח שנטחן בערב יום טוב, אבל שחיקת תבלינים מותרת ביום טוב מכיון שיש הפסד בטעמו של תבלין שנשחק בערב יום טוב. **וטורפין לה יין ושמן.** איסור הכנת חמרי רפואה מיוסד על החשש שמא ישחק סממנים ויעבור על מלאכת טוחן. ומכיון שביום טוב מותרת הטחינה ביחס לחלק מהמאכלים, הקלו החכמים באיסור הכנת יין ושמן ביום טוב.

'ואין עושין לה חלוק בתחלה', אמר אביי אמרה לי אם האי חלוק דינוקא ליפקיה

לסיטריה אבראי דילמא מדבק גרדא מיניה ואתי לידי כרות שפכה. תניא אמר ר' נתן פעם אחת הלכתי לכרכי היים ובאה אשה אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת שני ומת. שלישי הביאתו לפני וראיתו שהוא אדום והצצתי בו ולא היה בו דם ברית. אמרתי לה בתי המתיני לו עד שיבלע בו דמו. המתינה לו ומלה אותו וחיה והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי. ושוב פעם אחת הלכתי למדנת קפוטקיא ובאתה לפני אשה שמלה את בנה ראשון ומת שני ומת. שלישי הביאתו לפני וראיתו שהוא ירוק והצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית. אמרתי לה בתי המתיני לו עד שיפול בו דמו והמתינה לו ומלה אותו וחיה והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי.

מתני' מרחיצין את הקטן בין לפני המילה בין לאחר המילה ומזלפין עליו ביד אבל לא בכלי. ר' אלעזר בן עזריה אומר מרחיצין את הקטן בשלישי למילה שחל להיות בשבת שנאמר **וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיוֹתָם פְּאֵבִים וּג'** (בראשית לד, כה). ספק ואנדרגינס אין מחללין עליהן את השבת ר' יהודה מתיר באנדרגינס.

גמ' כי אתא רבין אמר ר' אבהו אמר ר' אלעזר ואמרי לה אמ' ר' אבהו אמר ר' יוחנן הלכה כר' אלעזר בן עזריה בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין שהוחמו מערב שבת

חלוק דינוקא. תחבושת עבור הגיד של התינוק לאחר המילה, והיא בצורת מלבן, וכורכים אותה סביב הגיד לאחר המילה. **ליפקיה לסיטריה אבראי.** יוציא את התחבושת מחוץ לראש הגיד כך שחלק ממנה יהיה מלופף מחוץ לגיד, שלא מסביב לגיד עצמו. כך למשל אם אורך הגיד הוא x ס"מ, ואם התחבושת מלופפת החל מהמקום בו הגיד מחובר לגוף, אזי רוחב התחבושת אמור להיות גדול ממש x , כך שחלק ממנה יהיה מלופף מחוץ לגיד, שלא מסביב לגיד. **דילמא מדבק גרדא מיניה ואתי לידי כרות שפכה.** שאם קצה התחבושת יהיה מְכוּוֹן כנגד קצה הגיד ובקצה התחבושת יהיו חוטים גלויים, הם עלולים להיכנס לנקב הגיד ולהידבק בתוך הנקב, וכאשר יוריד אדם את התחבושת וירחיק אותה מגוף התינוק ימשכו אותם חוטים את צינור השפכה שבתוך הגיד ותהיה פגיעה בצינור השפכה.

וראיתו שהוא אדום. גופו של התינוק נראה אדום. **והצצתי בו ולא היה בו דם ברית.** בגיד לא היה דם. **עד שיבלע בו דמו.** עד שהדם יבלע בכל האיברים, כולל הגיד. **וראיתו שהוא ירוק.** המילה ירוק בהקשרנו באה בהוראה הקמאית שלה, והיא ההוראה 'צהוב'. **עד שיפול בו דמו.** רבי נתן חשב שבגוף התינוק חסר דם, וצריך להמתין עד שהדם יוצר, וממילא יגיע לכל האיברים, כולל הגיד. ואפשר שהמילה 'יפול' בדברי רבי נתן באה בהוראת 'ישכון' (ר' בראשית כה, יח, 'על פני כל אֶחָיו נָפַל'), ואולי חשב רבי נתן שהדם צבור במקום מסוים בגוף, ומשם צריך הדם לנוע כדי לשכון בכל איברי הגוף.

ומזלפין עליו ביד אבל לא בכלי. דרך הרחיצה הרגילה היתה בשפיכת מים מכלי על האדם הרוחץ, והתירו בתינוק רחיצה בשינוי. **בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין שהוחמו מערב שבת, בין הרחצת כל גופו בין הרחצת מילה, מפני שסכנה היא לו.** מהמשנה אנו יודעים שמתר לרחוץ את הנימול, אבל לא נאמר שהרחיצה היא במים חמים, לא נאמר אם ההיתר מתייחס רק למקום המילה או לכל הגוף, וכלל לא ברור אם הרחיצה הזו היא חובה. והאמוראים מחדשים ארבע חידושים. (א) רחיצת הנימול אינה היתר בלבד אלא

בין הרחצת כל גופו בין הרחצת מילה, מפני שסכנה היא לו. ואמרי רבואתא שהלכה כר' אלעזר בן עזריה ביום השלישי וכל שכן ביום ראשון שמרחיצין אותו כדרכו בין לפני המילה בין לאחר המילה [נג:]: בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין שהוחמו מערב שבת.

אמר רב אין מונעין חמין ושמן על גבי מכה בשבת ושמואל אמר נותנין חוץ למכה ושותת ויורד לפי המכה. והלכה כשמואל דתניא כוותיה אין נותנין חמין ושמן בשבת על גבי מכה אבל נותן חוץ למכה ושותת ויורד למכה. אין נותנין חמין ושמן על גבי מוך ליתן על גבי מכה בשבת ולא על גבי מוך שעל גבי מכה בשבת. תנו רבנן נותנין על גבי מכה מוך יבש וספוג יבש אבל לא כתיתין יבשין. קשיא כתיתין אכתיתין. לא קשיא הא דקתני נותנין מוך יבש, בחדתי. ודקתני אבל לא כתיתין יבשין, בעתיקי. גרסינן בסוף עירובין (קב, ב) תנו רבנן רטיה שפרשה מעל גבי מכה בשבת מחזירין אותה בשבת. ר' יהודה אומר הוחלקה למטה דוחקה למעלה למעלה דוחקה למטה, ומגלה מקצת רטיה ומקנח פי המכה וחוזר ומגלה מקצת רטיה ומקניח פי המכה, ורטיה עצמה לא יקניח מפני שהוא ממריח, ואם מרח חייב חטאת. אמר רב חסדא מחלוקת

חובה, שהרי הם אומרים 'מפני שסכנה היא לו'. (ב) הרחיצה הזו מתיחסת לא רק למקום המילה אלא לכל הגוף. (ג) רחיצת הנימול היא במים חמים. (ד) אם אין מים שהוחמו בערב שבת חובה לחמם מים בשבת כדי לרחוץ בהם את הנימול, שהרי 'סכנה היא לו'. ומיד להלן (ד"ה 'שמרחיצין אותו כדרכו') נדון בשאלה האם מותר לחמם מים גם לרחיצה שלפני המילה. **שמרחיצין אותו כדרכו בין לפני המילה בין לאחר המילה בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין שהוחמו מערב שבת.** כפשוטו היה נראה, לכאורה, שלדעת הגאונים מותר לחמם מים גם עבור הרחיצה שלפני המילה" אך ההבנה הזו אינה אפשרית, שהרי המים החמים נחשבים כמכשירי מילה, והם אינם דוחים את השבת. על כרחך יש לפרש שהיתר לחמם מים מתיחס רק לרחיצה שלאחר המילה.

אין נותנין חמין ושמן בשבת על גבי מכה. שאין מתרפאין בשבת כדרך שמתרפאין בחול. **ואין נותנין חמין ושמן על גבי מוך.** הטעם לא נתפרש, האם בגלל חשש לסחיטה או מהטעם הכללי של הגבלות על דרכי הריפוי. והרמב"ם כלל את ההלכה הזו במסגרת ההלכות המגבילות את דרכי הריפוי. **מוך.** מונח המציין חומר בעל מירקם רך, ובכלל זה גם חתיכות בד שהן בעלות מירקם רך. **כתיתין.** חתיכות קטנות של בד. **קשיא כתיתין אכתיתין.** הכתיתין הן מקרה פרטי של מוך, ומכאן הקושיא, שהרי ברישא הותר המוך, ובכללו הכתיתין. **הא דקתני נותנין מוך יבש, בחדתי. ודקתני אבל לא כתיתין יבשין, בעתיקי.** מוך חדש ראוי לשימושים רבים, ומוך ישן כבר אינו ראוי לחלק מהשימושים. מטעם זה נהגו להשתמש במוך ישן לרטיה. הרטיה אסורה בשבת, והנחת מוך ישן על המכה נראית כהנחת רטיה. ור' רמב"ם שבת כא, כו. **רבי יהודה אומר.** לדעת רבי יהודה אם הרטיה נפלה אין מחזירין אותה, וכל מה שמותר הוא להזיז אותה מעט כאשר היא נמצאת על הגוף ליד המכה. **ומגלה מקצת רטיה.** ת"ק ורבי יהודה נחלקו בנושא החזרת רטיה שנפלה, והמשפט הנוכחי עוסק בהורדת רטיה באופן יזום. המשפט הזה אינו רק מדברי רבי יהודה, אלא אף מדברי ת"ק. **ומקנח פי המכה.** מחליק את פי המכה, ביד או

בשפרשה על גבי כלי אבל פרשה על גבי קרקע דברי הכל אסור להחזירה. אמר רב יהודה הלכה כר' יהודה. ולית הילכתא כותיה דר' יהודה דרב אשי דהוא בתרא עבד עובדא כתנא קמא.

תנו רבנן 'עַרְלָתוֹ' (ויקרא יב, ג), ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא אנדרגינס דוחה את השבת. ר' יהודה אומר אנדרגינס דוחה את השבת וענוש כרת. ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד בין השמשות דוחה את השבת. ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת, שבית שמאי אומ' צריך להטיף ממנו דם ברית ובית הלל אומ' אין צריך להטיף ממנו דם ברית. אמר ר' שמעון בן אלעזר לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על הנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית. ועל מה נחלקו? על גר שנתגייר כשהוא מהול, שבית שמאי אומ' צריך להטיף ממנו דם ברית ובית הלל אומ' אין צריך להטיף ממנו דם ברית. איתמר רב אמר הלכה כתנא קמא ושמואל אמר הלכה כר' שמעון בן אלעזר. אף על גב דפליגי רב ושמואל בהא מילתא, קימא לן

בסמרטוט. פעולת ההחלקה מסירה מפי המכה כל מה שיש עליה, וכגון חומרי ריפוי חיצוניים או הפרשות מתוך הגוף. ורטיה עצמה לא יקניח מפני שהוא ממריח. לרטיה, גם בצד הפנימי שלה, יש מירקם מחוספס יחסית. בצד הפנימי של הרטיה נמצאים חומרים בעלי מירקם הדומה למירקם של משחה. החלקת הרטיה מפזרת אותם חומרים על משטח הרטיה, ובכך המירקם שלה הופך להיות חלק יותר, וזוהי בדיוק מלאכת הממרח, שהיא תולדה של הממחק, שאף הוא הופך משטח בעל מירקם מחוספס יחסית למשטח חלק יחסית. הממחק הוא זה התולש שיער מהחלק החיצוני של עור הבהמה. עור עם שיער הוא בעל מירקם מחוספס יחסית, ועור בלי שיער הוא בעל מירקם חלק יחסית. אמר רב חסדא. רב חסדא מפרש את המחלוקת בין ת"ק ובין רבי יהודה ברישא של הבריתא, והוא מצמצם את ההיתר הנשמע מדברי ת"ק. אמר רב יהודה הלכה כר' יהודה – ולפי רב יהודה אין משמעות לדברי רב חסדא ברמת ההלכה למעשה. עבד עובדא כתנא קמא. בכבלי עירובין קב, ב, מסופר שרב אשי החזיר רטיה שנפלה מגופו על גבי כלי, וזה כת"ק. ובפשטות נראה שלדעת הרי"ף ההלכה היא כת"ק לפי פירושו של רב חסדא, ואם הרטיה נפלה לקרקע אסור להחזירה.

ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא אנדרגינס. במשפט הזה, המילה 'ודאי' באה בהוראה נגדית למילה 'ספק', וכן במשפט ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד בין השמשות. אבל במשפט ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול. באה המילה 'ודאי' בהוראת 'ממש', כמו למשל בארבע המקורות הבאים מהמכילתא דרשב"י: (א) שמות יג, ה: 'ארץ זבת חלב ודבש', ר' אליעזר אומר חלב זה חלב הפירות... ר' עקיבא אומר חלב זה חלב ודאי'. (ב) שמות יט, יח, 'כעשן הכבשן', יכול כעשן הכבשן ודאי? תלמוד לומר וההר בוער בוער באש' (בדרשה הוה הדרשן שולל את האפשרות שהעשן עלה מאש הבערת כבשן, והוא מבאר שהעשן עלה מהאש שבערה בהר). (ג) שמות יט, כ, 'ויורד ה' על הר סיני אל ראש ההר', יכול ירד ודאי? תל' לו' כי מן השמים דברתי עמכם (שמ' כ, יט). (ד) שמות כ, כא, 'מזבח אדמה תעשה לי', יכול אדמה ודאי? תלמוד לומר אבנים שלמות תבנה את מזבח

כבתראיי דאינון רבה ורב יוסף. דאיתמר רבה אמר חיישינן שמא ערלה כבושה היא ורב יוסף אמר ודאי ערלה כבושה היא ואמר רבה מנא אמינא לה דתניא ר' אלעזר הקפר אומר לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על הנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם [ג.] ברית. ועל מה נחלקו? לחלל עליו את השבת, שבית שמאי אומ' מחללין עליו את השבת ובית הלל אומ' אין מחללין עליו את השבת. לאו מכלל דתנא קמא סבר דברי הכל אין מחללין. ומדגמר רבה דהוא בתרא מיהא מתניתא, שמע מינה הלכה היא. ואף על גב דפליג עליה רב יוסף, הא קימא לן דרבה ורב יוסף הלכה כרבה חוץ משדה קנין ומחצה. הולכך כרבה סבירא לן דאמר שמא ערלה כבושה היא, וצריך להטיף ממנו דם ברית בחול, אבל בשבת לא, דלא מחללינן שבתא מספיקא וכן הלכה.

יי אלהיך'. ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת. ואם תתמה, מדוע יעלה על הדעת שהנולד מהול דוחה את השבת? על כך בא המשך הבריתא **שבית שמאי אומרים צריך להטיף ממנו דם ברית.** והדרשה על המילה 'ערלתו' נצרכת רק לבית שמאי, והיא מלמדת שהטפת דם הברית הנדרשת לשיטתם אינה דוחה את השבת. ברם, יש קושי בהבנה לפיה דרשת 'ערלתו' תקפה רק ביחס לבית שמאי, שאין הלכה כמותם. ואולי מחמת הקושי הזה מלמד **רבי שמעון בן אלעזר** שגם בית הלל מצריכים הטפת דם ברית לתינוק שנולד מהול, ונמצא כי הדרשה על המילה 'ערלתו', המלמדת שאותה הטפת דם ברית אינה דוחה את השבת, נצרכת אף לפי בית הלל. **רב אמר הלכה כותנא קמא.** האומר שלדעת בית הלל הנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית. **ושמואל אמר הלכה כרבי שמעון בן אלעזר.** האומר שגם בית הלל מסכימים שהנולד מהול צריך להטיף לו דם ברית. **אע"ג דפליגי רב ושמואל בהא מילתא.** ולפי כללי הפסיקה היה לנו לפסוק כרב, שהלכה כמוהו באיסורי, ואז היה עולה להלכה שהנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית. **קימא לן כבתראיי, דאינון רבה ורב יוסף.** שלדברי שניהם מחייבים גם בית הלל הטפת דם ברית לתינוק שנולד ללא ערלה, וזאת כדברי שמואל, ולא כדברי רב. וכפי שנראה כעת, בצד ההסכמה הזו בין רבה ובין רב יוסף היתה ביניהם מחלוקת בשאלה האם לדעת בית הלל הטפת דם זו דוחה את השבת. **רבה אמר חיישינן שמא ערלה כבושה היא ורב יוסף אמר ודאי ערלה כבושה היא.** רבה ורב יוסף מסכימים שהטפת דם הברית נובעת מאפשרות קיומה של ערלה נסתרת, אבל הם חלוקים בשאלה האם האפשרות לקיומה של ערלה כזו היא בגדר ספק, ואז הטפת דם הברית הזו אינה דוחה את השבת, או שהאפשרות הזו היא בגדר ודאי, ואז הטפת דם הברית הזו דוחה את השבת. **ואמר רבה מנא אמינא לה.** שהטפת הדם למי שנולד ללא ערלה היא רק מחמת הספק, ולכן אינה דוחה שבת. **ר' אלעזר הקפר אומר... ובית הלל אומ' אין מחללין עליו את השבת.** לפי רבי אלעזר הקפר מסכימים בית הלל, שהלכה כמותם, שהנולד מהול חייב בהטפת דם ברית, אבל אין מחללים עליו את השבת, ובכך יכול רבה לְיַסֵּד את שיטתו על דברי רבי אלעזר הקפר. אבל, רבה מבקש להראות ששיטתו אינה נסתרת מדברי ת"ק דרבי אלעזר הקפר, ועל כך באו דברי רבה **לאו מכלל דתנא קמא סבר דברי הכל אין מחללין.** המשפט 'אין מחללין' אינו מדויק, שהרי לפי ת"ק בית הלל אינם מצריכים כלל הטפת דם ברית לנולד מהול. ועל כל פנים, דעת ת"ק בוודאי אינה סותרת את שיטת רבה. ולכאורה אפשר להקשות כנגד פירושו זה לדברי רבה מצד

לרבינו האי גאון ז"ל וששאלתם נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית או לא? ואם צריך להטיף ממנו דם ברית מברכינן עליו או לא? כללו של דבר רבנן קמאי במתיבתא הכין אסכימו שצריך להטיף ממנו דם ברית אלא מיהו בנחת וצריכה מילתא למבדקה יפה יפה בידים ובמראית עינים ולא בפרזלא דלא לתעיק ליה, ואין מברכינן על המילה אלא אם כן נראית לו ערלה כבושה. ורואין ונזהרין היאך מולין אותו אם נראית לו ערלה, וממתינין לו הרבה ואין חוששין לשמיני שלא יביאוהו לידי סכנה. אמר מר ולא ספיק דוחה את השבת לאיתויי מאי? לאיתויי הא דתנו רבנן בן שבעה מחללין עליו את השבת ובן שמונה אין מחללין עליו את השבת. ספק בן שבעה ספיק בן שמונה אין מחללין עליו את השבת. בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו בשבת, אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה.

שהמשפט 'אין מחללין' אינו מדויק, שהרי לפי ת"ק בית הלל אומרים שהנולד מהול אינו דוחה את השבת מצד שהנולד מהול אינו צריך בכלל הטפת דם ברית. ואף אנו נאמר שמצינו בברייתא לעיל אי דיוק זהה, שכך אנו שונים בברייתא. 'ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת, שבית שמאי אומ' צריך להטיף ממנו דם ברית ובית הלל אומ' אין צריך להטיף ממנו דם ברית'. הרי שלפי הברייתא, בית הלל אומרים שהנולד מהול אינו דוחה את השבת מצד שהנולד מהול אינו צריך בכלל הטפת דם ברית. בכך הראה רבה שאין לך תנא הסבור שמחללים את השבת על הנולד מהול אלא בית שמאי (שאין הלכה כמותם) ואליבא דרבי אלעזר הקפר, וכך השלים רבה את ראייתו שלדברי האומר שהנולד מהול צריך הטפת דם ברית (=רבי אלעזר הקפר), אותה הטפת דם ברית נובעת לא מערלה כבושה ודאית אלא מספק ערלה כבושה. **ומדגמר רבה דהוא בתרא מיהא מתניתא**. ה'מתניתא' הזו היא הברייתא שמובאים בה דברי רבי אלעזר הקפר, ולפיה מחייבים בית הלל הטפת דם ברית, אלא שזו אינה דוחה את השבת, וזה בדיוק כשיטת רבה. ונעיר שה'מתניתא' הזו חולקת על הברייתא שהובאה בתחילת השמועה, והיא 'ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת, שבית שמאי אומ' צריך להטיף ממנו דם ברית ובית הלל אומ' אין צריך להטיף ממנו דם ברית', שהרי לפי הברייתא הזו בית הלל אינם מחייבים הטפת דם ברית לנולד מהול. **שמע מינה הלכה היא**. וליתר דיוק, הלכה כדברי בית הלל המובאים בברייתא הזו, ונמצא שחובה להטיף דם ברית לנולד מהול, אלא שהחובה הזו אינה דוחה שבת, בהתאמה לשיטת רבה. **חוץ משדה קנין ומחצה**. אלה שלשה נושאים הלכתיים שנחלקו בהם רבה ורבי יוסף, והלכה בהם כרב יוסף. ר' בבלי בבא בתרא קיד, א.

וששאלתם נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית או לא. השאלה מתיחסת ליום חול, והשאלה היא מהי המסורת המכריעה ביחס לעמדת בית הלל. האם המסורת של ת"ק בדרשת 'ערלתו', ולפיה בית הלל אינם מחייבים כלל הטפת דם ברית, או המסורת של רשב"א ורבי אלעזר הקפר, ולפיה מחייבים בית הלל הטפת דם ברית. **לתעיק**. מילה זו היא מהשורש 'עקא', שמשמעה 'צרה'. והכוונה היא שלא לבדוק את התינוק בכלי מתכת, כדי שלא לגרום לו לצרה.

אמר מר ולא ספיק דוחה את השבת. הדיון כעת מתיחס לברייתא הדורשת את המילה

אמר רבה אמר רב אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה דכתיב 'אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וְיִלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שְׁבַע יָמִים... וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשֵׁר עַרְלָתוֹ וּג' (ויקרא יב, ג-ג). אמר ליה אביי דורות ראשונים יוכיחו שאין אמן טמאות לידה ונימול לשמונה. אמר ליה נתנה תורה ונתחדשה הלכה. איני? והא איתמר יוצא דופן ומי שיש לו שתי ערלות, רב הונא ורב חייה בר רב: חד אמר מחללין עליו את השבת וחד אמר אין מחללין עליו את השבת. עד כאן לא פליגי אלא לחלל עליו את השבת אבל לשמונה ודאי מהלינן ליה. הא בהא תליא. כתנאי יש יליד בית שנימול לאחד [נד:] ויש יליד בית שנימול לשמונה יש מקנת כסף שנימול לאחד ויש מקנת כסף שנימול לשמונה. כיצד? לקח שפחה ועוברה עמה זה הוא מקנת כסף שנימול לשמונה. לקח שפחה ונתעברה אצלו וילדה זה הוא יליד בית שנימול לשמונה. רב חמא אמר ילדה ואחר כך הטבילה זה הוא יליד בית שנימול לאחד. הטבילה ואחר כך ילדה זה הוא יליד בית שנימול לשמונה. אמר רבא בשלמא לרב חמא משכחת ליה

'ערלתו', אך בנוסה הבריתא שברי"ף לא מופיע המשפט 'ולא ספיק דוחה את השבת'. בן שבעה מחללין עליו את השבת. אם חל היום השמיני ללידתו בשבת, מלים אותו בשבת. ובן שמונה אין מחללין עליו את השבת. הבריתא סבורה שהנולד לשמונה עתיד ממילא למות. אך כידוע, מחללים שבת גם על חיי שעה, היינו, על אדם שידוע שימיו ספורים. מעתה מתבקשת השאלה מדוע אין מחללים שבת על חיי שעה של הנולד לשמונה. ואם תאמר שמחללים שבת לחיי שעה רק עבור אדם בעל תודעה, תתבקש המסקנה שלא יחללו שבת עבור חיי שעה של תינוק שנולד לתשעה, או של אדם מחוסר הכרה. ולא נתבררה לי ההלכה הזו. ור' פניני הלכה שבת כז, ג, וכן שמירת שבת כהלכתה פרק לו הערה כד. וכל שאין אמו טמאה לידה. וכגון יוצא דופן. אין נימול לשמונה. אלא מיד עם לידתו. דכתיב 'וְטָמְאָה שְׁבַע יָמִים... וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל'. נסמכה הילכת הטומאה להילכת המילה לשמונה, ללמדך שאם אין טומאה אין נימול לשמונה. דורות ראשונים יוכיחו. כאשר ניתנה מצוות המילה לאברהם עדיין לא היתה קיימת טומאת יולדת, ולאברהם נאמר שזמן המילה הוא ביום השמיני. הא בהא תליא. המחלוקת בין רב הונא ובין רב חייה בר רב ביחס ליוצא דופן אם הוא נימול בשבת היא ביטוי של המחלוקת האם הוא נימול דווקא ביום השמיני, שכן אם הוא נימול לאו דווקא ביום השמיני, אזי המילה שלו אינה דוחה שבת. כתנאי. הילכת רב אסי 'כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה...', תלויה במחלוקת תנאים. יש יליד בית שנימול לאחד... ויש מקנת כסף שנימול לשמונה. זה המשפט הראשון בבריתא, והוא מוסכם על הכל. וכעת יובאו דברי שני תנאים המבארים חלק מהנאמר במשפט הזה. התנא הראשון מתייחס רק לנימולים לשמונה (שהאחד הוא מקנת כסף והשני הוא יליד בית). התנא השני הוא רב חמא, והוא מתייחס רק לילידי בית (שהאחד נימול לאחד, והשני נימול לשמונה). דברי התנא הראשון פותחים במשפט כיצד? לקח שפחה ועוברה עמה. עוברה בגופה. זה הוא מקנת כסף. שהרי האדון עשה פעולת קנין לא רק בשפחה אלא אף בעובר. ואם השפחה ילדה בבית האדון אזי העובר נחשב לא רק כ'מקנת כסף' אלא אף כ'יליד בית'. ובכל דבריו לא הזכיר התנא טבילה, ומשמע שכל דבריו אמורים גם בשפחה שעדיין לא טבלה לשם שפחות. ונעיר שאם האדון שיחרר את השפחה לפני הלידה אזי מסתבר שאם השפחה טבלה יתחייב האדון למול את הולד, ואם היא לא

יליד בית נימול לאחד יליד בית נימול לשמונה כגון שילדה ואחר כך הטבילה הטבילה ואחר כך ילדה מקנת כסף נמול לשמונה כגון שלקח שפחה ועוברה עמה. מקנת כסף

טבלה לא יתחייב האדון למול את הולד. לקח שפחה ונתעברה אצלו. נמצא שהאדון מעולם לא עשה פעולת קנין בְּנֵלָד, ולכן הולד אינו נחשב כמקנת כספו. זה הוא יליד בית. הולד הוא רק יליד בית, ולא מקנת כסף. שנימול לשמונה. לדעת ת"ק, גם הולד שהוא מקנת כסף וגם הולד שהוא רק יליד בית נימולים לשמונה. על מה נסמך ת"ק באמרו שמקנת כסף ויליד בית נימולים לשמונה? ברי"ף הדבר אינו מבואר, והראשונים הצביעו על הנאמר בשני פסוקים בבראשית פרק יז: (יב) וַיֵּן שְׁמֹנֶת יָמִים יְמוֹל לְכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בְּיַת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכָּל בֶּן נִכְרָ אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעְךָ הוּא. (יג) הַמּוֹל יְמוֹל יְלִיד בְּיַתְךָ וּמִקְנַת כֶּסֶף וְהָיְתָה בְרִיתִי בֵּינֵיכֶם לְבְרִית עוֹלָם. בפסוק יב, ורק בו, נבחנו שני נתונים. (א) מופיעה המילה 'לכם', והיא מתפרשת 'ברשותכם', היינו, אמו של הולד היא ברשות האדון. (ב) כתוב שהמילה היא ליום השמיני. פסוק יב מדבר על וולד של שפחה שהיא ברשות האדון, ועבור וולד כזה זמן המילה הוא ביום השמיני. מכאן למדנו שעבור כל וולד שנולד לשפחה שהיא ברשות האדון המילה היא ביום השמיני. ובפירושונו להלן נכנה את ההלכה הזו בכינוי 'הילכת ימול לכם'. ועל כל פנים, לפי דרכנו למדנו שאם האדון קונה תינוק בין יומו הרי הוא חייב למולו מיד, ולא להמתין עד היום השמיני, וזהו מקנת כסף הנימול לאחד. ולהלן תידון השאלה איזה הוא יליד בית הנימול לאחד, שהרי אם הוא יליד בית אזי משמע שאמו קנויה לאדון, ואז הוא אמור להיות נימול לשמונה על פי 'הילכת ימול לכם'. רב חמא אמר. באופן חריג, הכינוי הוא 'רב' ולא 'רבי'. ואולי זה רב חמא, אביו של רבי אושעיא, שהיה בן הדור האחרון לתנאים. בדברי רב חמא מפורש שהוא מתיחס רק לילידי בית, היינו, לשפחה שהתעברה בהיותה שייכת לאדון. ילדה ואחר כך הטבילה. ובעת שילדה עדיין לא טבלה לשם שפחות, ולכן לא היתה טמאה בלידתה. זה הוא יליד בית שנימול לאחד. כהילכת רב אסי. הטבילה. לשם שפחות, ונתחיבה במצוות כאשה, ובפרט, חלו עליה הלכות טומאת לידה. ואחר כך ילדה. ונטמאה בלידתה. זה הוא יליד בית שנימול לשמונה. כהילכת רב אסי. נמצא שרב חמא כרב אסי, ות"ק חולק על רב אסי, שהרי לדעת ת"ק גם הנוולד לשפחה שלא טבלה (וממילא לא היתה טמאה בלידתה) נימול בשמיני. בשלמא לרב חמא משכחת ליה יליד בית נימול לאחד. הנוולד לשפחה שהתעברה אצל האדון, ולכן הולד נחשב ליליד בית ולא למקנת כסף, ואותה שפחה מעולם לא טבלה, ולכן הולד אינו נימול לשמונה. יליד בית נימול לשמונה. הנוולד לשפחה שהתעברה אצל האדון, ולכן הולד נחשב ליליד בית ולא למקנת כסף, ואותה שפחה טבלה, ולכן הולד נימול לשמונה. מקנת כסף נמול לשמונה כגון שלקח שפחה ועוברה עמה. הכרח לפרש שהכוונה היא לשפחה שטבלה לפני הלידה, שהרי רב חמא מקבל את הילכת רב אסי. מקנת כסף נימול לאחד כגון שלקח זה שפחה וזה עובר. והוא הדין אם לקח תינוק בן יומו. כולהי משכחת להו. מקנת כסף שנימול לשמונה, כגון שלקח שפחה מעוברת. מקנת כסף הנימול לאחד, כגון שלקח תינוק בן יומו. יליד בית הנימול לשמונה, כגון שלקח שפחה ונתעברה אצלו וילדה. אלא יליד בית נימול לאחד היכי משכחת לה. הבעיה היא מצד שאם הוא יליד בית אזי משמע שאמו שייכת לאדון, ואז הוא אמור להיות נימול לשמונה על פי 'הילכת ימול לכם'. ואי אפשר להגיד שהוא נימול לאחד בכלל שאמו

נימול לאחד כגון שלקח זה שפחה וזה עובר. אלא לתנא קמא, בשלמא כולהי משכחת להו, אלא יליד בית נימול לאחד היכי משכחת לה? אמר ר' ירמיה בלוקח שפחה לעוברת. הניחא למאן דאמר קנין פירות לאו כקנין הגוף דאמי, שפיר. אלא למאן דאמר קנין פירות קנין הגוף דאמי מאי איכא למימר? אמר רב משרשיה בלוקח שפחה על מנת שלא להטבילה.

תניא רבן שמע' בן גמליאל אומר כל ששהא שלשים יום באדם אינו נפל שנאמר 'וּפְדוּנו מִן חֶדֶשׁ תַּפְדָּה' (במדבר יח, טז). וכל ששהה שמנה ימים בבהמה אינו נפל שנאמר 'וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהַלְאָה יִרְצָה לְקַרְבַּן אִשָּׁה לִי' (ויקרא כב, כז). איבעיא להו [נה.] מי פליגי רבנן עליה דר' שמעון בן גמליאל או לא פליגי? ואם תמצא לומר פליגי, הלכה כמותו או אין הלכה כמותו? תא שמע דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. הלכה, מיכלל דפליגי עליה. שמע מינה דפליגי והלכה כמותו. והאי דאמרין שמונה ימים בבהמה אינו נפל, הני מילי לקרבן. אבל לאכילה, אם שהה שבעת ימים מותר לשחטו ולאכלו בלילי שמיני. דאמרין רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע איקלעו לבי בריה דרב אידי בר אבין ועבד להו עגלא תלתא ביומי דשבעה ואמרי ליה אי אנחתו ליה עד לאורתא חי, אכלינן מיניה. בריה דרב דימי בר יוסף איתליד ליה ינוקא. בגו תלתין יומין שכיב. יתיב וקא מתאבל עליה. אמר ליה אבוה צורניאתא קבעית למיכל? ! אמר ליה קים לי בגויה שכלו לו חדשיו. רב אשי איקלע לבי רב כהנא,

אינה טמאה בלידתה, שהרי ת"ק אינו מקבל את הילכת רב אסי. וכפי שנראה להלן, הכיוון של השמועה בפתרון הבעיה טמון בעיקרון לפיו יש רמות שונות של שייכות קניינית, כאשר לענין הגדרת 'יליד בית' מספיקה רמה נמוכה יחסית של שייכות השפחה לאדון, אך לענין 'הילכת ימול לְקָם' נדרשת שייכות קניינית גבוהה יותר של השפחה לאדון. **בלוקח שפחה לעוברת**. ולאחר מכן נתעברה השפחה. פעולת הקנין הזו מספיקה כדי להגדיר את העובר כיליד בית, אבל אינה מספיקה כדי להחיל על העובר את הילכת 'ימול לְקָם', שהרי השפחה אינה ברשותו של האדון. **קנין פירות לאו כקנין הגוף דאמי**. ואז אכן השייכות הקניינית של השפחה לאדון פחותה יחסית, והיא אינה נחשבת ברשותו של האדון, ולכן לא חלה על הולד הילכת 'ימול לְקָם'. **למאן דאמר קנין פירות כקנין הגוף דאמי**. השפחה אמורה להיחשב כמי שעומדת ברשותו של האדון, ויש להחיל על העובר את הילכת 'ימול לְקָם'. **על מנת שלא להטבילה**. יש הלכה שאסור לקיים עבד כנעני שלא טבל במשך יותר משנה. האיסור הזה פוגם בשייכות הקניינית של שפחה לאדון (שהרי אם לא טבול במשך השנה הראשונה להיותה בבית האדון תפקע שִׁכְוָתָהּ אליו והיא תצא לחפשי), ולכן אי אפשר להחיל על העובר את הילכת 'ימול לְקָם'.

כל ששהא שלשים יום באדם אינו נפל. אבל ביחס לנולד בשמיני אין משמעות לכך שהוא שהה שלשים יום, והוא יוצא ממעמדו רק אם נבחנו בו סימנים מסוימים, ר' ברי"ף ליבמות כה, א. **מותר לשחטו ולאכלו בלילי שמיני**. ותיאורטית, אילו היה הלילה כשר להקרבת קרבנות היה העגל כשר לקרבן בליל שמיני. **אי אנחתו ליה עד לאורתא חי, אכלינן מיניה**. אם היית משאיר אותו חי עד ליל שמיני, היינו אוכלים ממנו. **צורניאתא**. מאכל שהכינו לאבלים. הסבא שלל את האבלות בגלל שהתינוק נפטר בפחות משלשים יום ללידתו,

איתרעא ביה מילתא בגו תלתין יומי. חזייה דיתיב קא מתאבל עליה. אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר ר' יהודה אמר שמואל הלכה כרבן שמעון בן גמליאל? אמר ליה קים לי בגויה שכלו לו חדשיו. איתמר מת בתוך שלשים יום ועמדה ונתקדשה. אמר ראבינא משמיה דרבא אם אשת ישראל היא חולצת, ואם אשת כהן היא אינה חולצת. וכן הלכה.

'ר' יהודה מתיר באנדרגינס', זכר הוא. 'שאם אתה אומר כן בערכין יערך וכול', פי' איכא מאן דאמר מדקא מפריש רב חסדא טעמיה דר' יהודה שמע מינה הילכתא כותיה. וגאון דקאמר לית הילכתא כותיה.

מתני' מי שהיו לו שני תינוקות, אחד למול ערב שבת ואחד למול בשבת, ושכח ומל את של ערב שבת בשבת חייב. אחד לימול באחד בשבת ואחד לימול בשבת ושכח ומל את של אחר שבת בשבת ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. קטן נמול לשמונה

והסבא הביע את דעתו זו בפני האבא באופן הנראה ציני. **קים לי בגויה שכלו לו חדשיו.** כך השיב הבן לאב: ברור לי ביחס אליו שהוא נולד לאחר תום תשעה חודשים. ולמדנו שבתוך שלשים יום נחשב התינוק לנפל רק אם לא ידוע בוודאות שהוא נולד לאחר תום תשעה חודשים. ובהלכותיו למסכת ביצה, ג, א, כתב הרי"ף שהוא הדין לעגל שנולד לאחר שכלו לו חודשיו, שהוא מותר באכילה בפחות משמונה ימים. **איתרעא ביה מילתא בגו תלתין יומי.** ארע לו דבר רע. ומהו? בנו של רב כהנא נפטר בפחות משלשים יום ללידתו. **מת בתוך שלשים יום.** ואין ידוע בוודאות שכלו לו חודשיו, והיה התינוק בן יחיד לאביו, ויש אחים לאביו. במצב הזה זקוקה האלמנה לייבום רק מדברי חכמים ולא מדין תורה (ר' רמב"ם יבום א, ה). **אשת ישראל היא.** אם האשה נישאה לישראל, שהוא מותר בחלוצה. **חולצת.** הקלו החכמים בחובת יבום שהיא מדבריהם ולא חייבוה להתגרש ולהינשא ליבם. אמנם הצריכוה חליצה לחומרא, אך לאחר החליצה היא נותרת עם בעלה הנוכחי. **ואם אשת כהן היא אינה חולצת.** שאם תחלוץ, תיאסר על בעלה, והקלו חכמים בחובת יבום שהיא מדבריהם.

שאם אתה אומר כן בערכין יערך. המשפט הזה הוא חלק מתוך דברים המובאים בתלמוד בשם רב חסדא. כדי להבין את הרי"ף נביא כעת את מכלול דברי רב חסדא בתלמוד: 'אמר רב שיזבי אמר רב חסדא, לא לכל אמר רבי יהודה אנדרוגינוס זכר הוא, שאם אתה אומר כן, בערכין יערך'. רב חסדא מניח שרבי יהודה מסכים כי האנדרוגינוס אינו נערך, ועל יסוד ההנחה הזו הוא אומר 'לא לכל אמר רבי יהודה אנדרוגינוס זכר הוא'. **מפריש.** מפרש. **טעמיה דר' יהודה.** רב חסדא לא מפרש את טעמו של רבי יהודה, אלא מגדיר את היקף שיטת רבי יהודה. **שמע מינה הילכתא כותיה.** שהאנדרוגינוס נימול בשבת.

שני תינוקות... ושכח. המשנה עוסקת בשני מקרים שבכל אחד מהם היה האדם אמור למול תינוק מסוים בשבת, ובכל אחד משני המקרים הוא אכן מל אותו תינוק בשבת. במקרה הראשון הוא היה אמור למול תינוק נוסף ביום ששי, ואיחר, ומל גם אותו בשבת, ובמקרה השני הוא היה אמור למול תינוק נוסף ביום ראשון, והקדים, ומל גם אותו בשבת. בכל אחד משני המקרים קיומו של התינוק שזמנו בשבת הוא גורם הממתן את מידת האשמה של האדם. ההבדל בין המקרים הוא מצד שבהגיע השבת במקרה הראשון כבר

לתשעה לעשרה לאחד עשר לשנים עשר לא פחות ולא יתר. כיצד? כדרכו לשמונה. נולד בין השמשות נמול לתשעה. בין השמשות של ערב שבת נמול לעשרה. יום טוב אחר השבת נמול לאחד עשר. שני ימים טובים של ראש השנה נמול לשנים עשר. קטן החולה אין מלין אותו עד שיבריא.

גמ' גרסינן בפרק יוצא דופן ההוא דאתא לקמיה דרבא אמר ליה מהו לממהליה בשבת? אמר לו שפיר דאמי. בתר דנפק אמר רבא סלקא דעתא דלא ידע האי גברא דשרי למימהל בשבתא? אמ' לשמאעיה, אהדריה. אמר ליה אימא לי זי, גופיה דעובדא היכי הוה? אמר ליה שמעיתיה דצויין בין השמשות ולא איתיליד עד דחשיך. אמר ליה ההוא הוציא ראשו חוץ לפרוזדור הוה דאי לא הוציא ראשו חוץ לפרוזדור לא הוה מצויין דכמה דאיתיה במעי אימיה פיו סתום וטבורו פתוח, והוה ליה נולד בין השמשות והוה ליה מילה שלא בזמנה ומילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת.

'קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא', אמר שמואל חלצתו חמה נותנין [נה:] לו כל שבעה להברותו. איבעיא להו מי בעינן מעת לעת או לא? ואיפשיט דבעינן הני שבעה מעת לעת.

מתני' ואילו הן ציצין המעכבין את המילה, בשר החופה את רוב העטרה אינו אוכל בתרומה. ואם היה בעל בשר מתקנו מפני מראית העין. מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל.

גמ' אמר רבאבינא אמר ר' ירמיה בר אבה בשר החופה את רוב גובהה של עטרה וכן

רבצה על האדם אשמה מצד ששכח למול ביום ששי (שכך שנינו 'מי שהיו לו שני תינוקות, אחד למול... ממשע שהחיוב הוטל עליו), ובמקרה השני אין אשמה כזו. לדעת רבי יהושע ההבדל הדק הזה בין שני המקרים מספיק כדי להטות את כף המאזניים במקרה השני, ולמנוע חיוב. ובכל אחד משני המקרים, אם לא היה קיים תינוק שמצווה למולו בשבת היה חייב לפי כל הדעות.

אימא לי זי. אמור לי. והתרגום המדויק של המילה 'זי' (ובבבלי 'איזי') אינו ברור, ועל כל פנים אין המילה הזו תורמת מאומה לתוכן המשפט. ור' רשב"ם לבראשית כז, לג. **שמעיתיה דצויין.** כך אמר האב: שמעתי את התינוק שצייץ, היינו, השמיע קול. השמעת הקול מעידה על כך שהיתה לידה, אלא שהלידה היתה בין השמשות, ולכן ספק הדבר אם היום השמיני הוא ששי או שבת.

חלצתו חמה. נתרפא. להחזק בבריאותו. **מי בעינן מעת לעת או לא.** 'מעת לעת' פירושו בחלוף יממה שלמה, שהיא בלשוננו עשרים וארבע שנות. השאלה היא, אם הבריא ביום שלישי בצהריים, האם אפשר למול אותו ביום שלישי כבר בבוקר, שזה עדיין לא 'מעת לעת', או שאפשר למול אותו רק בצהריים. **ואם היה בעל בשר מתקנו מפני מראית העין.** אם הבשר שמעל העטרה נופל על העטרה ומכסה אותה מושך מעט אותו בשר לכיוון הגוף, ואפילו קושר באופן זמני אותו בשר תוך נסיון 'להרגילו' שלא יפול על העטרה. כך פירש בתרומת הדשן סימן רסד.

רוב גובהה. רוב החלק העליון של העטרה, זה הקרוב לגוף. מפשרה של המשנה נראה שאיסור האכילה בתרומה תקף רק אם הציצים מכסים את רוב העטרה. ור' ירמיה בר אבה

היל'. אמר שמואל קטן המסורבל בבשר רואין אותו כל זמן שמתקשה ונראה מהול אינו צריך למול ואם לאו צריך למולו. במתניתא תאנא ר' שמעון בן גמליאל אמר קטן המסורבל בבשר רואין אותו כל זמן שמתקשה ואינו נראה מהול צריך למולו ואם לאו אין צריך למולו. מאי ביניהו איכא ביניהו נראה ואינו נראה. 'מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל', תנו רבנן המל אומר בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצ' וצונו על המילה. אבי הבן אומר בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניס בכריתו של אברהם אבינו. העומדים שם אומרים כשם שהכנסתו למילה כך תכניסה לתורה ולחופה ולמעשים טובים. המברך אומר בא"י אמ"ה אשר קידש ידיו מבטן וחוק בשאירו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקינו להציל ידידות שארנו משחת בא"י אמ"ה כורת הברית. המל את הגרים אומר בר' אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית. שאלמלי דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנ' 'פה אָמַר יי' אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שִׁמְתִי' (ירמיהו לג, כה). המל את העבדים אומר ברוך אש' קדשנו במצותיו וצונו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית. שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנ' 'אִם לֹא בְרִיתִי' (ירמיהו לג, כה). וגר אף על גב דאימהיל בארמיותיה צריך להטיף ממנו דם ברית, ועד דמיתפח לא מטבלינן ליה. וכד טביל צריך למיזל בהדי תלתא ואמרי ליה כי היכי דאמרי ליה מעיקרא וגיזי ליה מן מזייה ושקלי ליה טופריה דידיה ודכראעיה וצריכין למחזייה כדטביל. וכדסליק אומ' ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה. וכן עבד משוחרר וכן עבדא ואמתא דזבני להו מן גוים מעיקרא אתו תלתא ואמרי ליה מצות דמיחייב בהו עבד ומטבלי ליה כדכיתבינן בהלכות גרים בפרק החולץ.

מחמיר ביחס לפשוטה של המשנה, והוא מפרש שאיסור האכילה בתרומה תקף אפילו אם הציצים אינם מכסים את רוב העטרה, אלא רק את רוב גובהה. נראה ואינו נראה. שמואל פוטר ממילה רק אם התינוק נראה מהול. משמע שאם המראה אינו ברור, חייב. רשב"ג מחייב במילה רק אם אינו נראה מהול. משמע שאם המראה אינו ברור, פטור. להציל. לכאורה הנוסח אמור להיות 'הצל'. ובכל עדי הנוסח של התלמוד נוסף הפועל 'צוה', וכך מיושב המשפט 'צוה להציל'. ועד דמיתפח לא מטבלינן ליה. ועד שיתרפא מהמילה לא מטבילים אותו להשלמת הגיור. ואמרי ליה כי היכי דאמרי ליה מעיקרא. ואומרים לו בעת הטבילה כנוסח שאמרו לו בעת המילה. ר' רמב"ם איסורי ביאה יד, ו' ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שנייה. וגיזי ליה מן מזייה. גוזזים לו משערו. ולא נתפרש כמה גוזזים. ושקלי ליה טופריה דידיה ודכראעיה. נוטלים את צפרניו ואת צפרני רגליו. וצריכין למחזייה כדטביל. וצריכים לראותו בעת הטבילה. וכן עבד משוחרר. הטובל כעת לשם גרות, והלכותיו כמו גר רגיל, וכפי שנתפרש זה עתה. וכן עבדא ואמתא דזבני להו מן גוים. והעבד והאמה טובלים כעת לשם עבדות. אתו תלתא ואמרי ליה. במקצת עדי הנוסח: 'ואמרי להו', שהרי מדובר על עבד ואמה, וזה הנוסח הנכון, וכפי שקודם לכן נאמר 'דזבני להו'.

והיכא דאשתפיך חמימיה דתינוק ישראל ואבדור סמאניה בתר דאימהיל עבדינן ליה בשבתא משום סכנה.

אשכחן בהלכות גדולות כתיב והיכא דאיתי אוזמיל במעלי שבתא ולשבתא איגניב או איפגים, אי מקמי מילה, שרי ליה למימר לגוי לְצַבּוּתִיָּה או לאיתויי אוזמיל [נ.]. אחרניא, כההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה ואמר להו רבא ליתו ליה מגו ביתאי. אמ' ליה אביי והא לא עירבו? ניסמוך אשיתוף. והא לא שיתפו? לימרו ליה לגוי ליזיל ליתי ליה. אמר ליה אביי בעאי לאותביה למר ולא שבקן רב יוסף, דאמר רב כהנא כי הוינן בי רב יהודה אמר לן בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא. בתר הכי אמר ליה מאי בעית דתותביה? דתניא הזאה שבות ואמירה לגוי שבות. מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת אף אמירה לגוי שבות ואינה דוחה את השבת. אמר ליה ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה? דהא מר לא אמר ליה לגוי זיל אחים לי. ועייננא בהו ואשכחן דלאו מילי דסמאכא נינהו, ומגופיה דהאי עובדא ילפת דאסיר למימר לגוי לְצַבּוּתִיָּה או

חמימיה דתינוק. המים החמים שהכינו לרחיצת התינוק. **ואבדור סמאניה.** ואבדור חומרי הריפוי שהכינו לתינוק. **בתר דאימהיל.** לאחר שנימול. אבל אם נשפכו המים לפני שנימול אין מחממים לו מים, כדין מכשירי מילה שאינם דוחים את השבת. **עבדינן ליה בשבתא משום סכנה.** מחממים לו מים בשבת מפני הסכנה.

והיכא דאיתי אוזמיל במעלי שבתא ולשבתא איגניב או איפגים. משמע שאם לא הכינו את צרכי המילה לפני שבת אין להתיר את הכנתם על ידי אמירה לנכרי, וזאת על פי העיקרון שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. ובנידון דידן, החכמים השביתו את האפשרות לקיים מצוות מילה כמעין קנס על כך שצרכי המילה לא הוכנו מערב שבת. **אי מקמי מילה.** לא זכיתי להבין את המשפט הזה. הרי ברור שהשאלה אם מותר לתקן את האיזמל רלוונטית רק כאשר האיזמל נגנב לפני המילה. לְצַבּוּתִיָּה. לתקן. **שרי ליה למימר לגוי לְצַבּוּתִיָּה.** בעל הלכות גדולות אינו מפרש האם ההיתר לתקן את האיזמל תקף גם כאשר התיקון נחשב לאיסור תורה. **או לאיתויי אוזמיל אחרניא.** בעל הלכות גדולות אינו מפרש האם ההיתר להביא איזמל תקף גם כאשר ההבאה נחשבת לאיסור תורה, וכגון דרך רשות הרבים ללא שימוש במקום פטור. ומתוך דברי הרי"ף להלן מוכח בבירור שלדעתו התיר בעל הלכות גדולות גם את הבאת האיזמל דרך רשות הרבים. ור' להלן ד"ה 'אמ' ליה אביי והא לא עירבו'. **כההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה.** הכינו לאותו תינוק מים חמים קודם השבת והשהו אותם על האש, אבל הם נשפכו. והכרח לפרש שהם נשפכו לפני המילה, שהרי לאחר המילה מותר לחמם מים לרחיצת התינוק (לעיל נג, א). **ואמר להו רבא ליתו ליה מגו ביתאי.** הָבִיאוּ לוֹ, לתינוק, מים חמים מביתי, שלדעת רבא מותר להשהות על כירה שיש בה אש (בבלי לו, ב, רי"ף טז, ב). **אמ' ליה אביי והא לא עירבו... והא לא שיתפו.** מדבריו אלה של אביי נראה בבירור שהעברת המים מביתו של רבא למקום הברית לא היתה דרך רשות הרבים, שהרי עירוב ושיתוף אינם רלוונטיים ביחס לרשות הרבים. **לימרו ליה לגוי ליזיל ליתי ליה.** רבא התיר אמירה לנכרי באיסור דרבנן, כדי לאפשר קיום מצווה. **בעאי לאותביה למר ולא שבקן רב יוסף.** רציתי להקשות

לאיתווי דרך רשות הרבים, מדקאמר ליה דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי, מיכלל דאסיר למימר לגוי זיל אחים לי.

וכמה מרבואתא טאעו בפירושיה דהאי מימרא דקא סברי דהאי דאמר ליה ולא שאני ליה למר בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, דבין שבות דהזאה ובין

קושיא כנגד רבא, ולא הניחני רב יוסף להקשות את קושייתי. מהסיפור עולה שרוב גדולי פומבדיתא היו נוכחים באותה ברית. **בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה.** אם מורה הוראה הורה הלכה, ואחד התלמידים סבור שההוראה הזו שגויה ויש בה איסור תורה, חובה על אותו תלמיד לעצור את ביצוע ההוראה ולהציע בפני מורה ההוראה את דעתו. אך אם לדעת התלמיד יש בהוראה איסור דרבנן, אל לו לעצור את ביצוע ההוראה, וידחה את הבעת דעתו על אותה הוראה לאחר ביצועה. ובנדון דידן היה מדובר באיסור דרבנן, שהוא האמירה לנכרי. וגם אם הפעולה שהתבקש הנכרי לעשות היתה אסורה מהתורה, עדיין, במסגרת המקובל בתורה שבעל פה, האמירה לנכרי אסורה רק מדרבנן (אמנם, מצד פשוטו של מקרא אפשר שהאמירה לנכרי אסורה מהתורה, שכן נאמר בתורה 'לא תעשה כל מלאכה אִתָּה... עֲבָדָךְ וְאֶמְתָּךְ וְיִהְיֶהמָתָךְ וְגִגְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ'). **בתר הכי אמר ליה מאי בעית דתותביה.** לאחר מכן שאל רב יוסף את אביו, מה רצית להקשות כנגד רבא? ואביו ענה לו בהבאת הבריתא **הזאה שבות... מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת.** אדם שנטמא למת צריך להיטהר במי חטאת ביום השלישי וביום השביעי. ואם אחד הימים האלה חל בשבת אסרו חכמים להזות עליו מי חטאת, כך שבפועל טהרתו נדחית ביממה, שאם הזו עליו ביום הרביעי במקום ביום השלישי, אזי ההזאה הבאה תוכל להיות רק ביום השמיני, ולא קודם לכן. וכן ביחס ליום השביעי שחל בשבת. והחכמים העמידו את דבריהם ואסרו להזות מי חטאת גם אם דחיית הטהרה של האדם תמנע ממנו להקריב קרבן פסח, שהיא מצוות עשה שיש בה כרת. כך למשל, אם היום השלישי של אותו טמא מת חל בשבת בתאריך י' ניסן, או שהיום השביעי שלו חל בתאריך י"ד ניסן, אזי דחיה של יממה תגרום לכך שהוא לא יוכל לאכול את הפסח (ויש בדוגמא הזו פרטים, ר' רמב"ם הלכות קרבן פסח ו, ב). **אף אמירה לגוי שבות ואינה דוחה את השבת.** אביו טוען שרבא נהג שלא כשורה באמרו לנכרי להביא מים חמים דרך חצר שאינה מעורבת שכן חכמים העמידו את דבריהם אף במקום שבו תתבטל האפשרות לקיים מצוות עשה, ואפילו אם יש בה כרת, וכגון מצוות קרבן פסח או מצוות מילה.. **שבות דאית ביה מעשה.** בשלב הזה נפרש שהכוונה להזאה, שיש בה מעשה בידים.. **שבות דלית ביה מעשה.** בשלב הזה נפרש שהכוונה לעצם האמירה לנכרי, שאין בה מעשה אלא דיבור. ולפי ההבנה הזו, המילה 'ביה' רומזת לַפְעֻלָּה מצד האדם מישראל, ולא לַפְעֻלָּה מצד הנכרי. ברם, ההבנה הזו ביחס ל'שבות דלית ביה מעשה' (וממילא אף ביחס ל'שבות דאית ביה מעשה') נסתרת מהמשך דברי רב יוסף 'דהא מר לא אמר ליה לגוי זיל אחים לי'. ובדבריו להלן יסביר הרי"ף מהי ההשלכה של המשפט הזה על הבנת הביטויים 'שבות שיש בה מעשה', וכן 'שבות שאין בה מעשה'. **או לאיתווי דרך רשות הרבים.** מדבריו אלה של הרי"ף למדנו כי הוא הבין שבעל הלכות גדולות ביקש להתיר הבאת איזמל דרך רשות הרבים. ההבנה הזו אינה הכרחית מצד דברי בעל הלכות גדולות עצמם, ואין היא סבירה מצד העובדות בסיפור המעשה, ר' לעיל ד"ה 'אמ' ליה אביו והא לא עירבו... והא לא שיתפו'.

שבות דאמירה הוא. דשבות דהזאה אית ביה מעשה בידים, ושבות דאמירה לית ביה מעשה דדיבורא בעלמא הוא. ואקשו בה הכי ואמרי הואיל ואמירה לגוי שבות דלית ביה מעשה הוא מה לי אמר ליה אייתי לי מיגו ביתאי ומה לי אמר ליה זיל אחים לי תרויהו שבות דלית ביה מעשה נינהו דדיבורא בעלמא הוא ושרי. ואטעו לכולהו נוסחי דגמרא וקא סברי דליכא בגמרא דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי, אלא טעואתא דנוסחי הוא. ולא כדקא סברי הוא, ונסחי לית בהו טעותא אלא נסחי מעליי נינהו, ולא פירושה כדסבירא להו. אלא האי מימרא דאמר ליה ולא שאני ליה למר בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, לאו אשבות דהזאה קאמר ליה, אלא הכי קאמר ליה: האי דאמרת אמירה לגוי שבות וקא מדמית לה לשבות דהזאה דאסירה, לא שאני לך בשבות דאמירה בין שבות דאית ביה מלאכה לשבות דלית ביה מלאכה? דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי דאית ביה מלאכה, אלא איתי לי מגו ביתאי קאמר ליה דטלטול בעלמא הוא ולית ביה מלאכה. דשמעת מינה דכי אמרינן אמירה לגוי שבות בדבר שהוא מלאכה אבל בדבר שאינו מלאכה כגון האי דאישתפיך חמימיה לא אמרינן ביה אמירה לגוי שבות. הרי נתברר לך דליכא בנוסחי טיעותא ומילי דברירין אינון.

וכמה מרבואתא טאעו בפירושיה דהאי מימרא. הרי"ף מזכיר כאן מספר חכמים שלדעתם מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה האסורה מהתורה. ונזכיר כי לפי פירושנו לעיל אין ראייה מדברי בעל הלכות גדולות שהוא נמנה על אותם חכמים. ואקשו בה הכי. מלים אלה נראות מיותרות, וגם בלעדיהן מובנים דברי הרי"ף. ואטעו לכולהו נוסחי דגמרא וקא סברי דליכא בגמרא דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי. הרי"ף יודע שהמשפט 'דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי' לא הופיע בנוסחאות התלמוד, והעדרו גרם לחלק מהלומדים להבין בטעות כי האבחנה של רב יוסף בין שבות שיש בה מעשה ובין שבות שאין בה מעשה היא האבחנה בין הזאה, שיש בה מעשה בידים, ובין אמירה לנכרי, שהיא שאין בה מעשה בידים, וכך הגיעו אותם לומדים למסקנה שאמירה לנכרי מותרת גם במלאכה האסורה מהתורה ככל שמדובר לצורך מצוה. אלא טעואתא דנוסחי הוא. ולא כדקא סברי הוא, ונסחי לית בהו טעותא אלא נסחי מעליי נינהו, ולא פירושה כדסבירא להו. מדבריו אלה של הרי"ף אנו מבינים שבנוסח שנמצא לפני אותם לומדים היה המשפט 'דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי' כתוב מחוץ לדברי התלמוד, בצד הגליון, ולכן הבינו אותם לומדים שהמשפט הזה אינו חלק מדברי רב יוסף אלא פירוש לדברי רב יוסף. ועל כל פנים, בנוסחת התלמוד שלפני הרי"ף היה המשפט הזה כתוב בגוף התלמוד, כחלק מדברי רב יוסף, והרי"ף טוען שהנוסחה שעמדה בפניו היא הנכונה, והנוסחאות שעמדו לפני אותם לומדים מוטעות הן. לאו אשבות דהזאה קאמר. והמילה 'ביה' בכיטוי 'שבות שאין ביה מעשה' אינה רומזת לפעולה מצד האדם מישראל, אלא, כפי שנראה מיד להלן, היא רומזת לפעולה מצד הנכרי. שבות דאית ביה מלאכה. הרי"ף מפרש שבכיטוי 'שבות שאין ביה מעשה' באה המילה 'מעשה' בהוראת 'מלאכה'. ולפי הפירוש הזה הבחין רב יוסף בין אמירה לנכרי לעשות מלאכה שאינה אסורה מהתורה ובין אמירה לנכרי לעשות מלאכה האסורה מהתורה. ולפי פירושנו לעיל בעל הלכות גדולות יכול עקרונית לקבל את הפירוש הזה, אם כי לפי הבנתנו זו בדברי בעל הלכות גדולות לא ברור מדוע אמר רב יוסף 'זיל

והאי דאמרינן שבות דלית ביה מעשה ולא קאמרינן שבות דלית ביה מלאכה, מעשה ומלאכה בהאי ענינא חדא מילתא היא דקארו אינשי למלאכה מעשה, כדאמרינן ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, דהינו מלאכה. וכבר נתברר לך דאסיר למימר לגוי לצבותיה או לאיתוייה דרך רשות הרבים ומאי דכתב בעל הלכות טיעותא היא ולא תסמוך עלה.

וגוי אסיר לממהל דגרסינן בעבודה זרה (כו, א) איתמר מנין למילה בגוי שהיא פסולה דארו בר פפא משמיה דרב אמר 'וְאֵתָה אֶת פְּרִי־תֵשֶׁמֶר' (בראשית יז, ט) ור' יוחנן אמר 'הַמּוֹל' (בראשית יז, יג) קרי ביה המל ימול. מאי ביניהו איכא ביניהו אשה לרב דאמר ואתה את בריתי תשמור אשה כיון דליתא בברית לא מהלא לר' יוחנן דאמר המול ימול כיון דישראל אפילו ערלים כמהולין דאמו אפילו אתתא נמי בכלל ישראל היא ומהלא הולכך היכא דליכא גברא יהודאה דידע לממהל ואיכא איתתא דידעא לממהל מהלא ושפיר דאמי דהלכה כר' יוחנן דקימא לן רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן.

אחים לי' ולא אמר 'זיל אייתי לי דרך רשות הרבים' (ר' לעיל ד"ה 'דהא מר לא אמר ליה'). דטלטול בעלמא הוא ולית ביה מלאכה. לפי העובדות בסיפור נראה שהעברת המים שנדרשה היתה דרך חצר שאינה מעורבת, והעברה כזו אינה אסורה מהתורה, והרי היא כטלטול חפץ ממקום למקום ברשות היחיד. אמנם, המשפט 'טלטול בעלמא הוא' אינו מדויק, ועדיף ממנו היה המשפט 'דהעברה דרך חצר שאינה מעורבת אסורה מדרבנן בלבד ולית בה מלאכה'. דשמעת מינה. האות 'דל'ת' במילה 'דשמעת' אינה ברורה, ונראה שהכוונה היא 'שמעת מינה'. דכי אמרינן אמירה לגוי שבות. כאשר אנחנו אומרים שהאמירה לגוי אסורה מדרבנן. המילה 'שבות' בדברי הרי"ף כאן באה בהוראת 'אסורה מדרבנן'. בדבר שהוא מלאכה. האסורה מהתורה. כגון דאישתפך חמימיה. כגון במעשה דאישתפך חמימיה, שם נדרשה העברה דרך חצר שאינה מעורבת. דאסיר למימר לגוי לצבותיה. הרי"ף מניח שכל תיקון כלי אסור מהתורה, ואין לך תיקון כלי שיהא אסור רק מדרבנן. לפי ההנחה הזו אכן אין קיום לדברי בעל הלכות גדולות, וכפי שהרי"ף כותב ומאי דכתב בעל הלכות טיעותא היא ולא תסמוך עלה. הרי"ף מניח שבעל הלכות גדולות השתייך לאותם חכמים שהתירו אמירה לנכרי במלאכות האסורות מהתורה. וכבר ראינו שאין הכרח להבין כך את דברי בעל הלכות גדולות.

ואתה את בריתי תשמור. מי שמצווה לשמור ולקיים את ברית המילה בגופו, כשר למול אחרים. הַמּוֹל ימול. דורש את המילה 'הַמּוֹל' בניקוד הַמּוֹל. והכוונה, 'הַנִּימּוֹל ימול' (המילה 'מל' בהוראת נימול מופיעה ביהושע ה, ה, 'פִּי מְלִים הָיוּ כָּל הָעָם...'). מי שנחשב כנימול כשר למול אחרים, והנחשב לנימול הוא זה הנכלל בעם ישראל. כך עלתה ביד הדרשן המסקנה שכל השייך לעם ישראל כשר למול אחרים. ואשה כיון דליתא בברית. אין לה אחריות למול את עצמה.

מתני' רבי אליעזר אומר תולין את המשמרת ביום טוב ונותנין לתלויה בשבת. וחכמים אומרים אין תולין את המשמרת ביום טוב ואין נותנין לתלויה בשבת, אבל נותנין לתלויה ביום טוב.

גמ' 'וחכמים אומרים אין תולין ואין נותנין וכו', איבעיא להו תלה מאי? רב יוסף אמ' תלה חייב חטאת. אמר ליה אביי אלא מעתה תלה כוזא בסיכתא הכי נמי דהוא חייב חטאת? אלא אמר אביי אסור מדרבנן, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. וכן הלכה. מנקיט אביי חומרי מתניאתא ותאני הגוד והמשמרת כילה וכסא גלין [נו:]- לא יעשה, ואם עשה פטור אבל אסור. אהל קבע לא יעשה, ואם עשה חייב חטאת. אבל מטה וכסא

משמרת. יריעת בד המשמשת לסינון נוזלים, והיו מותחים אותה על פי כלי קיבול כדי שניתן יהיה לשפוך משקה לתוך אותו כלי תוך כדי סינונו במשמרת. **תולין את המשמרת ביום טוב.** כדי שאפשר יהיה למזוג דרכה יין. וגם אם נניח שתליית משמרת אסורה מדין תורה, לדעת רבי אליעזר הותרו מכשירי אוכל נפש ביום טוב, בדומה לכך למכשירי מילה שהותרו בשבת. **ונותנין לתלויה בשבת.** משתיקת המשנה נראה שרבי אליעזר מתיר אפילו שלא בסמוך לסעודה. בתלמוד, בר"ח, ברי"ף ובפ"מ לרמב"ם, לא נתפרש טעמו של רבי אליעזר, אבל בשאר ראשונים נתפרש טעמו, ודבריהם עשויים להתאים לדרכו של הרי"ף. ונציע הסבר נוסף בדרכו של הרי"ף. השופך יין אינו נחשב כמי שעושה פעולה המכונה להפרדת הפסולת אלא כמי שעושה פעולה המכונה למילוי הכד ביין, ונמצאת הברירה נעשית מאליה, ולדעת הרי"ף פסיק רישא אסור רק מדרבנן, והתיר רבי אליעזר מפני עונג שבת. **אין תולין את המשמרת ביום טוב.** ר"ח פירש שלדעת רבי אליעזר אכן אסור לתלות יריעת בד על כלי מצד עשיית אוהל, אבל רבי אליעזר התיר מצד מכשירי אוכל נפש. **ואין נותנין לתלויה בשבת.** שהאדם מעונין אף בסינון היין ולכן העברת היין דרך המשמרת אינה נחשבת לדבר שאינו מתכוין. **אבל נותנין לתלויה ביום טוב.** וברירת משקה נחשבת תמיד כסמוך לסעודה, לפי שאין קבע לשתייה.

תלה חייב חטאת. שתליית המשמרת על הכלי נחשבת כעשיית אוהל, וחייב משם בונה. **כוזא בסיכתא.** כלי קטן על יתד. **חומרי.** המילה 'חומרי' היא ריבוי של 'חומרתיא', והמילה 'חומרתיא' באה בהוראת גלגל, ר' בבלי ב"ב סז, ב. ובהקשר שלנו נראה שהמילה 'חומרי' באה בהוראת 'קבוצות', היינו, אביי אסף קבוצות של בריתות ושנה אותן. ויש קירבה סמנטית בין 'קבוצה' ובין 'גלגל'. כך למשל בשפה המדוברת כיום ניתן לדבר על 'מעגלים חברתיים', והכוונה לקבוצות חברתיות. **הגוד.** כלי קיבול רחב המיועד להכיל משקים (ר' בבלי סוכה מח, ב). ובהיותו תלוי, למשל על יתדות, הוא יכול היה להיחשב כמעין גג של אוהל. **כילה.** יריעה הנפרשת על עמודים כך שהיא יוצרת גג ודפנות, והיא נועדה להגן מפני חרקים. ומשתיקת אביי נראה שהאיסור להעמיד כילה תקף אף אם אין לה גג ברובח טפח. **כסא גלין.** המונח 'גלין' הוא יחידאי, ופירושו לא ברור. ונראה שהיה בכסא גלין מרכיב המונח אופקית ששימש להנחת חפצים עליו ולא להאחיל, ולכן אין בהעמדתו איסור תורה. ברם, אין להסיק מכסא גלים שכל משטח שלא נעשה להאחיל אסור מדרבנן, שהדבר ידוע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותין. ור' להלן בדברי אביי, ד"ה 'מותר לנטותן בשבת לכתחלה'. **לא יעשה, ואם עשה פטור אבל אסור.** הגוד המשמרת והכילה

וטרסקל והאסֶלָה מותר לנטותן בשבת לכתחילה.

'ואין נותנין לתלויה בשבת', איבעיא להו שימר מאי? אמר רב כהנא שימר חייב חטאת. ומשום מאי מתרינן ביה? רבא אמר משום בורר ור' זירא אמר משום מַרְקָד. תאני ראמי בר יחזקאל טלית כפולה לא יעשה, ואם עשה פטור אבל אסור. ואם כרך עליה חוט או משיחה מותר לנטותה לכתחילה. פיר' כגון טלית כפולה שקשורה בין

דומים לאוהל, אבל הם לא נעשו לשם קביעות. לכן הם נחשבים כאוהל ארעי, ואסורים רק מדרבנן. **אהל**. מבנה שדפנותיו וגגו עשויים מחומר אלסטי, וכגון יריעות בד. **אהל קבע**. אוהל המקיים שני תנאים גם יחד. (א) הוא מיועד להתקיים לזמן ארוך יחסית. (ב) יש בגגו טפת. תנאי ב' נלמד מדברי הרי"ף בשמועת 'טלית כפולה', מיד להלן. משמועת דכרי דרב הונא, לעיל מט, ב, אנו יודעים שתנאי ב' לבדו אינו מספיק להגדרת אוהל קבע, ומכאן שנדרש לפחות תנאי אחד נוסף. ונראה שאכן מספיק תנאי אחד נוסף, והוא תנאי א' לעיל. ומשמועת כיפי דארבא, לעיל מט, ב, נלמד שאוהל הנעשה על גבי כלים אינו נחשב לאוהל קבע, והספינה נחשבת לכלי. **מטה וכסא**. והם מורכבים ממשטח ורגליים, ובשבת מותר להרכיב את הרגליים למשטח ואין חוששים שמא יתקע מסמר לחיזוק החיבורים. **וטרסקל**. כלי קיבול, ולפעמים העמידוהו על גבי יתידות. **והאסֶלָה**. יריעת עור שיש באמצעותה חור, והעמידוהו על גבי יתידות, ועליה ישב האדם הנפנה לצרכיו. **מותר לנטותן בשבת לכתחילה**. ר"ח פירש שכל אלה נעשו לא לשימוש מתחתם אלא לשימוש מעליהם, ולכן מותרים לכתחילה.

שימר חייב חטאת. ואין זה נחשב לדבר שאינו מתכוין מכיון שהאדם מעונין בסינון היין. **משום בורר... משום מַרְקָד**. המשמרת דומה לנפה אבל הדמיון אינו מלא, מכיון שהנפה מתפקדת על ידי טלטולה לכאן ולכאן, והמשמרת מתפקדת כשהיא סטאטית. ואולי לכן אמר רבא שהמשמר חייב משום בורר, שמלאכת בורר היא היותר כללית, והיא אמורה 'לאסוף אליה' את כל הפעולות שאינן מתאימות במדויק לזורה או למרקד. **טלית כפולה לא יעשה**. לא יעשה ממנה אוהל בשבת עצמה, ואפילו אין בגג האוהל טפת. ולהלן יתפרש מהי טלית כפולה, וממילא יתברר כיצד ניתן לעשות ממנה אוהל. **ואם עשה פטור**. המשפט הזה מפרש את המשפט 'לא יעשה', ומבהיר שהאיסור אינו מדין תורה. ולהלן יתברר שהפטור נובע מכך שבאוהל עליו מדובר אין גג ברוחב טפת. **אבל אסור**. המלים האלה אינן מחדשות מאומה, שהרי כבר נאמר 'לא יעשה', והן נגררו כהמשך למשפט 'ואם עשה פטור'. **כרך עליה חוט או משיחה**. אם עשה את הטלית הכפולה בערב שבת, וכרך עליה חוט או משיחה. **מותר לנטותה לכתחילה**. בשבת עצמה, שהרי גילה דעתו שבכוונתו לנטותה. נבחין כעת בין שלשה מצבים בכניית אוהל ארעי. מצב קצה אחד, לפני שבת שום דבר מהאוהל אינו בנוי, ובמהלך השבת האדם בונה את האוהל מתחילה ועד סוף. מצב קצה שני, לפני שבת האוהל בנוי, ובשבת האדם מרחיב אותו. ובין שני המצבים האלה יש מצב ביניים, שלפני השבת עמודי האוהל עומדים אבל הגג מקופל, כך שאין שום פיסת קרקע המצויה 'מתחת' לאוהל. במצב הביניים הזה, אם קיימת אינדיקציה כל שהיא לכך שהאדם צפוי 'להשלים' את האוהל, היינו, לפתוח את הגג המקופל כך שתהיה איזו שהיא פיסת קרקע שתימצא 'מתחת' לגג, אזי מותר יהיה בשבת

שני כתלין והיא משולשלת ומגעת לארץ ונכנס בין שני קצותיה וישן תחתיה בצל ואין בגגה טפח ולא פחות משלשה סמוך לגגה טפח ולפיכך אינו אהל קבוע אלא אהל עראי הוא ומפני שאין בגגה טפח ולא פחות משלשה סמוך לגגה ולפיכך פטור אבל אסור ואם היו עליה חוטין מאתמול ונטה אותה היום מותר. אמר רב יוסף חזינא להו לכלי דבי רב הונא דמאורתא נגידן ולצפרא חביטא רמיין.

לפתוח את הגג המקופל, ובלבד שלא יהיה בגג טפח. החוט והמשיכה הקשורים לטלית מהווים אינדיקציה לכך שהאדם צפוי 'להשלים' את האוהל, היינו, למתוח את הטלית כך שתהיה איזו שהיא פיסת קרקע שתימצא מתחתיה, ולכן מותר יהיה בשבת לפתוח את הטלית, ובלבד שלא יהיה בגג טפח. ונעיר כי הבריתא דיברה בתחילה על שבת (=טלית כפולה לא יעשה...) ולאחר מכן על ערב שבת (=ואם כרך עליה...), וזאת מבלי לציין במפורש את המעבר בשבת לערב שבת. **שקשורה**. עוד מערב שבת. **בין שני כתלין**. וכגון שיש חוט מתוח בין שני הכתלים והטלית תלויה על החוט, או שהיא עצמה קשורה באמצע אחת מצלעותיה לכותל אחד, ובאמצע הצלע המקבילה היא קשורה לכותל השני. ושני צידי הטלית מגיעים לארץ באופן שיש אפילו סרח עודף השרוע על הארץ. **ונכנס בין שני קצותיה וישן תחתיה בצל**. כאשר האדם שוכב מתחת הטלית הוא מותח מעט את צידי הטלית השרועים על הקרקע ובכך נוצר מעין אוהל. וראמי בר יחזקאל מלמד שקיים איסור מדרבנן לשכב מתחת לאותה טלית באופן שהשכיבה יוצרת אוהל. **ואין בגגה טפח ולא פחות משלשה סמוך לגגה טפח**. ואין בגגה, או בפחות משלשה סמוך לגגה, טפח. לשון אחרת, אם נמתח קו אופקי דמיוני במרחק שלשה טפחים חסר משהו מתחת לקדקד האהל, ואם נמתח אנך דמיוני מקדקד האוהל אל אותו קו כך שהאנך פוגש את הקו בנקודה a, אז המרחק בין הנקודה a ובין המיפגש של הקו האופקי עם כל אחת משתי הדפנות המשופעות של האוהל, קטן ממצצית הטפח. **ולפיכך אינו אהל קבוע אלא אהל עראי הוא**. לאוהל אין גג טפח, ולפיכך הוא אוהל עראי, ר' לעיל ד"ה 'אהל קבע'. **ואין בגגה טפח ולא פחות משלשה סמוך לגגה טפח ולפיכך אינו אהל קבוע אלא אהל עראי הוא ומפני שאין בגגה טפח ולא פחות משלשה סמוך לגגה ולפיכך פטור אבל אסור**. הניסוח נראה מסורבל. פעמיים כתוב הנתון שאין בגג טפח, ופעמיים כתובה ההשלכה ההלכתית של הנתון הזה. ואולי באו כאן, בזה אחר זה, שני ניסוחים חלופיים: (א) 'ואין בגגה טפח ולא פחות משלשה סמוך לגגה טפח, ולפיכך אינו אהל קבוע אלא אהל עראי הוא'. (ב) 'ומפני שאין בגגה טפח ולא פחות משלשה סמוך לגגה, [ולפיכך] פטור אבל אסור'. ולפי השערותנו, המילה 'ולפיכך' בחלופה ב' לא היתה במקור, ולכן הקפונה בסוגריים. **ולפיכך פטור אבל אסור**. לאוהל אין גג טפח, ולפיכך פטור. והמלים 'אבל אסור' אינן קשורות למילה 'לפיכך'. **ואם היו עליה חוטין מאתמול ונטה אותה היום מותר**. החוטים הנזכרים כאן קשורים לאותן שתי צלעות הטלית האופקיות, הקרובות לקרקע. ואם היו חוטים כאלה אז תליית הטלית בערב שבת נחשבת כתחילת בניית האוהל, ומותר לאדם להשתמש באותם חוטים כדי לנטות את האוהל, היינו, כדי להרחיק את שתי הצלעות האופקיות של האוהל זו מזו ובכך להרחיב את האוהל, לפי שמותר להוסיף על אוהל ארעי (לעיל מט, ב). ומתוך ההקשר ברור שההיתר מותנה בכך שבשום שלב אין לאוהל גג טפח. ואמנם, הניסוח 'ונטה' בלשון עבר נראה בעייתי, ומצופה היה שייכתב 'ונטה אותה היום'. **לְכָלִּי**

אמר רב כהנא חזינא להו לכלי דבי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דמאורתא נגידין ולצפרא חביטא רמיין.

אמר רב משום רבי חייא וילון מותר לנטותו ומותר לפרקו. פיר' וילון, פרוכת. אמר שמואל משום רבי חייא כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפרקה.

אמר רב שושנא בריה דרב אידי האי סינא שרי. פיר' כובע שמשמין אותו בני אדם על ראשיהם ומאהיל על פניהם מפני השמש. והא אמרת סינא אסור? לא קשיא הא דאית ביה טפח הא דלית ביה טפח. אלא מעתה אפיק בגלימיה טפח הכי נמי דמיחייב? אלא לא קשיא הא דמיהדק והא דלא מיהדק.

דבי רב הונא. לכילות שבכית רב הונא. **דמאורתא נגידי ולצפרא רמיין.** בערב מתוחים ובבוקר מושלכים, ומכאן למד רב יוסף שלדעת רב הונא מותר להתיר כילה בשבת. ואין ללמוד מההיתר לפרק כילה את ההיתר הכללי לפרק אוהל ארעי, שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותין. ולעיל הובאו הבריתות שאסף אביי, ולפיהן מתיחת כילה אסורה מדרבנן (הבריתא שמביא אביי שונה 'לא יעשה', ומשמע 'לא ימתח'), אך הרי"ף לא העיר מאומה על היחס בין הבריתא שהביא אביי ובין ההנהגות בבית רב הונא. ור' להלן סד"ה 'כילת חתנים'. **אמר רב כהנא.** שמועת רב כהנא אינה בדפוסים של הבבלי, אך היא מופיעה בכתב יד מינכן ובספר הלכות גדולות.

וילון. מונח אנכית ולא אופקית, ואין הוא מאהיל על כלום, ולכן מותר לנטותו. ור' עוד להלן ד"ה 'גוד בכסכיו'. **כילת חתנים.** הרי"ף במסכת סוכה (ט, ב) הביא שמועה המתיחסת לכילת חתנים, ומהשמועה שם מתברר בוודאות שלכילת חתנים לא היה גג ברוחב טפח. ובהשראת הילכת 'טלית כפולה' נפרש שבכילת חתנים העמודים עומדים לפני שבת והגג מקופל, אך בניגוד לטלית כפולה, שמצד עצמה אין בה אינדיקציה לכך שהאדם עשוי לנטותה (שהרי לטלית יש שימושים רבים, ואין היא עשויה לשמש דווקא כאוהל), ולכן מותר לנטותה רק אם קשר לפני שבת חוט או משיחה, הרי שבכילת חתנים, מצד עצמה, יש אינדיקציה לכך שהאדם עשוי לנטותה, שהרי היא מיועדת לשמש דווקא כאוהל, ולכן מותר לנטותה. כללו של דבר, כילת חתנים ללא חוט ומשיחה נדונה כטלית כפולה עם חוט ומשיחה. ואמנם גם ביחס לכילה רגילה קיימת אינדיקציה לכך שהאדם עשוי לנטותה, אבל התירו רק בכילת חתנים, ככל הנראה בגלל שמחת חתן וכלה (ואפשר שבכילת חתנים לא היה מצוי גג ברוחב טפח, אבל בכילה רגילה היה מצוי, ולכן אסרו כל כילה רגילה). לסיכום, לפי העולה בידנו מהבריתא ששנה אביי, מהילכת רמי בר יחזקאל, מההנהגות בבית רב הונא, ומדברי רבי חייא, אסור לנטות כילה רגילה אך מותר לפרקה, מותר לנטות כילת חתנים (ומן הסתם מותר לפרקה), ומותר לנטות אוהל שאין בגגו טפח אם קודם השבת עמודיו עומדים אך זאת רק אם קיימת אינדיקציה לכך שהאדם עשוי לנטותו.

ומאהיל על פניהם מפני השמש. קצת משמע מכאן שלדעת הרי"ף השיקול לאסור סינא הוא מטעם הילכת אוהל בשבת. **אפיק בגלימיה טפח.** שולי הגלימה יוצאים מחוץ לגוף האדם בשיעור טפח. **הא דמיהדק.** אם הכובע מהודק לראש (וכמובן, אם יש לשולי הכובע רוחב טפח), אז הכובע דומה לאוהל (שהרי אוהל מאופיין, בין היתר, במידה של יציבות), ומכאן השיקול של הדעה האוסרת. ובגלימה אין הדבר מצוי שתהיה מהודקת לגוף כמו כובע, ולכן גם

שלח ליה רמי בר יחזקאל לרב הונא אימא לן מהנך מילי דאמרת לן משמיה דרב, תרתי בשבתא וחדא בתורה. שלח ליה הא דתניא גוד בכסכיו מותר לנטותו בשבת, אמר רב לא שנו אלא בשני בני אדם, אבל באדם אחד אסור. אמר אביי וכילהא אפי' בעשרה בני אדם אסורה, אי איפשר דלא ממתחא פורתא. ואידך מאי היא? דתניא כירה שנשמטה אחת מירכותיה מותר לטלטלה בשבת. שמים, אסור לטלטלה. רב אמר אפילו אחת אסור לטלטלה גזרה שמא יתקע והלכתא כרב: תורה מאי [נז]. היא דאמר רב עתידה תורה שתשתכח מישאל שנאמר 'וְהִפְלֵא יְיָ אֶת מִפְתָּח וְאֶת מַכּוֹת וַיִּרְעַף וּג' (דברים כח, נט), הפלאה זו איני יודע מה היא, כשהוא אומר 'לְכֵן הִנְנִי יוֹסֵף לְהִפְלִיא אֶת הָעַם הַזֶּה הַפְּלֵא וְהַפְּלֵא' (ישעיהו כט, יד) הוי אומר הפלאה זו תורה.

אם תימצא גלימה המהודקת לגוף, מילתא דלא שכיחא היא, ואף הדעה האוסרת סינא תסכים שגלימה כזו מותרת.

גוד בכסכיו. מדברי הרמב"ם בהלכות שבת כב, לב, נראה שהגוד עליו מדובר כאן הוא וילון גדול יותר מהוילון עליו דיבר (לעיל) רב בשם רבי חייא. המילה 'כסכיו' מתפרשת בר"ח בהוראת רצועות הקשורות לגוד (ופרט לכך, המילה הזו אמורה להלן, נז, א, ביחס לכילה, ואף שם הפירוש הסביר הוא שמדובר ברצועות הקשורות לכילה). הביטוי 'גוד בכסכיו' פירושו 'גוד עם כסכיו' (כמו 'בשר בחלב', שפירושו 'בשר עם חלב'). ואפשר שתוספת הרצועות נדרשה לגוד, שהוא וילון גדול, והיו לו מספר לולאות בצידו העליון, ואותן לולאות היו מחוברות למוט אופקי, או שהמוט האופקי היה מושחל בהן. זאת בניגוד לוילון הקטן עליו דיבר רב בשם רבי חייא, שהיו שתי לולאות, האחת בקצהו העליון הימני, והאחת בקצהו העליון השמאלי, ובעזרת אותן לולאות ניתן היה לתלותו על שני מסמרים, וזאת ללא צורך במוט אופקי. **מותר לנטותו בשבת.** ההיתר ששונה הבריתא לנטות את הגוד דומה להיתר שלימד רב בשם רבי חייא (לעיל) לנטות וילון. **לא שנו אלא בשני בני אדם אבל באדם אחד אסור.** רב מתיר לנטות את הגוד רק בשניים, מכיון שאדם אחד עלול ליצור אוהל ארעי במהלך העמדת הוילון הגדול, ושני אנשים יוכלו להקפיד על כך שלא יוצר אוהל במהלך העמדת הוילון. **אמר אביי וכילהא אפילו בעשרה בני אדם אסורה.** בדבריו אלה אביי אינו מדבר על השימוש העיקרי של כילה, והוא הַעֲמֵדְתָּהּ כאוהל המיועד להגן מחרקים, שהרי הדבר אסור על פי דבריו עצמו, לעיל נז, א. לפי ההקשר של דברי אביי הנוכחיים נראה שהוא מדבר על שימוש בכילה כְּוִילוֹן. ומכיון שהכילה גדולה מסתם וילון אומר אביי שקשה יהיה עד מאוד לשמור על הכילה בעת הַעֲמֵדְתָּהּ כך שתהיה כולה בכיוון אנכי בלבד, ואי אפשר שלא תימשך הכילה מעט בכיוון אופקי ובכך ייעשה מתחתיה אוהל, ולכן אסור לנטותה אפילו כְּוִילוֹן. **כירה שנשמטה אחת מירכותיה.** וכעת יש לה רק שלש רגליים. **מותר לטלטלה בשבת.** שהיא עדיין כלי שימושי, ויכולה היא לתפקד גם ללא הרגל החסרה. ואמנם היא כלי שמלאכתו לאיסור, אבל מותר לטלטלה לצורך גופה או מקומה. **שמים אסור לטלטלה.** שאין היא יכולה לעמוד על שתי רגליים, ושוב אין היא כלי שימושי, וחזרה להיות מעין 'חומר גלם'. **אפילו אחת אסור לטלטלה.** אפילו נשמטה רק רגל אחת מהכירה אסור לטלטלה למרות שהיא נחשבת לכלי, וזאת מחמת החשש שמא יתקע. שאם הכירה תהיה מותרת בטלטול אולי ישכח האדם וירצה לתקן אותה רגל שנשמטה. **והפלא**

י את מכתך. זו אחת הקללות שבפרשיית הקללות בסוף ספר דברים. **הפלא ופלא.** והמשך הכתוב הוא, 'וְאָבְדָה חֻכְמַת חֻכְמֵי וּבִינַת נְבִינֵי תִסְתַּתֵּר', ורב מפרש שאותה חכמה ואותה בינה היא התורה. רב אומר 'עתידה תורה שתשתכח מישראל' בניסוח של ודאות, והוא תומך את דבריו בכתוב מתוך פרשיית הקללות בדברים פרק כט. אבל באותה פרשה לא נאמרה התממשות הקללות בניסוח של ודאות, אלא בניסוח הַפְתָּנָה את התממשותן בהתנהגות העם בארץ. אילו היה בתורה מקור לאמירה הַנְדָאִית שהעם עתידים לחטוא והקללות עתידות להתממש, אזי ניתן היה למצוא בתורה תימוכין מלאים לדרשת רב. אך האם יש בתורה מקור כזה? ובכן, בדברים לא, טז-יז, מובאים דברי ה' למשה: '...הֲנֶנְךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרַי אֱלֹהֵי נֹכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא כָּא שְׁמָה בְּקִרְבּוֹ וְעִזְבֵנִי וְהִפָּר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ. וְחָרָה אַפִּי בּוֹ כִּיֹּם הַהוּא וְעִזְבֹתַיִם וְהִסְתַּתְתִּי פְנֵי מִקְהָם וְהָיָה לְאֹכֵל וּמִצְאָהוּ רְעוּת רְבוּת וְצָרוֹת...'. בדברי ה' אלה נאמר בניסוח של ודאות שהחטאים, וכן הקללות, עתידים להתממש, ולכאורה נראה שדברי ה' אלה משלימים את התימוכין המלאים בתורה לטענה הוודאית הנשמעת מפי רב, שעתידה תורה להשתכח מישראל. ברם, באותו פרק, בפסוקים טז-כא, מובא המשך דברי ה' למשה: 'וְעַתָּה כְּתֹבוּ לְכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמְרֶהָ כְּפִיָּהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבִנְיַי יִשְׂרָאֵל... וְעִנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד פִּי לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי זָרְעוּ...'. בדברי ה' אלה מפורש שהתורה לא תישכח מעם ישראל, וזאת בניגוד לדברי רב. העולה בידנו הוא כי רב תמך את דבריו על מקורות בתורה העומדים בסתירה לדבריו. כאן מתבקשת השאלה הכפולה: (א) אם דברי רב אינם מיוסדים על הנאמר בתורה, מהו היסוד עליו נשענת האמירה הַנְדָאִית שעתידה תורה להשתכח מישראל? (ב) מדוע הציג רב מצג של תימוכין לדבריו, בעוד שהמצג הזה אינו נכון, ואף עומד בסתירה לדבריו?

בעיוננו כעת נניח לשתי השאלות האלה ונדון תחילה בדברי רב עצמם, ולאחר שתעלה בידנו משמעות מסוימת לדבריו נשוב לדון בשתי השאלות האלה. ובכן, אנו מניחים שרב לא ביקש ללמד עובדה הסטורית עתידית, אלא ללמד תוכן אָמוּנִי תורני מסוים. ומהו אותו תוכן? כאן נוכל להציע שתי השערות, שאינן בהכרח מוציאות זו את זו. (א) רב עמד בכבל, בפתח תקופת התלמוד הבבלי, והוא לימד כי התורה של הגלות עתידה להשתכח. לפי ההשערה הזו, במילה 'תורה', בלי ה"א הידוע, אין רב מתכוין לתּוֹרָה בכלל, אלא לתּוֹרָה המוכרת והקיימת בדורו, והוא לימד כי התורה הזו תישכח לטובת תורתה של ארץ ישראל העתידה להתחדש בעת תיקון הלבבות, שהיא עת שיבתנו לעצמיותנו הטהורה והזכה. ותורתה של ארץ ישראל אמורה להתחדש יחד עם שיבתנו לארץ ישראל. וכעין זה נאמר בקהלת רבה יא, ח, 'תורה שאדם למד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח'. (ב) עבודת ה' עשויה להתממש ככישורים שונים של האדם ובאפיקים שונים. אחד האפיקים הוא העיון התורני. רב מלמד שבעתיד יתעצמו אפיקים אחרים בעבודת ה', והתעצמות אותם אפיקים תמעיט את התממשות עבודת ה' באפיק העיון התורני. ולפי ההשערה הזו, במילה 'תורה' מתכוין רב לעיון התורני. ולפי כל אחד משני הפירושים נראה שהשכחה עליה מדבר רב אינה מלאה חלילה, אלא חלקית. כל אדם, וכל דור, תורם ומוסיף הארה לתיקון הכללי בהסטוריה, והאורות האלה כולם לא יישכחו, אלא אדרבה, יצטרפו ויתכללו בתוך אורו של משיח.

כעת נוכל לשוב לשתי השאלות דלעיל, ולהציע כי רב השעין את דבריו על התוכנה

שלחו ליה בני בְּשֶׁכֶר ללוי כילה מהו? כשותא בכרמא מהו? מת ביום טוב מהו? עד דאזיל נח נפשיה דלוי. אמר ליה שמואל לרב מְנַשְׁיָא אי חכימת שלח להו. שלח להו כילה חזרנו על כל צידי כילה ולא מצינו לה צד היתר. ולישלח להו כדראמי בר יחזקאל? לפי שאינן בני תורה. כשותא בכרמא עירובא. ולישלח להו כר' טרפון דתנן כשות בכרם ר' טרפון אומ' אין כלאים בכרם וחכמים אומרים יש כלאים בכרם, וקימא לן כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ? לפי שאינן בני תורה. מת ביום טוב לא יתעסקו ביה לא יהודאין ולא ארמאין לא ביום טוב ראשון ולא ביום טוב שני. והאמר רבא מת ביום טוב ראשון יתעסקו בו עממין ביום טוב שני יתעסקו בו ישראל

הכללית של התעלות העולם. בתהליך ההתעלות אכן יש שכחה מסוימת של המעמד הרוחני שהיה בעבר ביחס למעמד הרוחני היותר מעולה הקיים בהווה (וזאת מעין דברי הנביא ירמיה בפרק טז, יד-טו ובפרק כג ז-ח). ברם, רב לא הציע במפורש את התובנה של התעלות העולם מכיון שבדורו עדיין לא בְּשָׁלָה הדעת הכללית די הצורך כדי להכיל את התובנה הזו באופן ראוי. בְּהֶשְׁעֵינוּ את דבריו על הנאמר בתורה ביטא רב את העמדה לפיה יש לדבריו שורש בתורה. ובהשעינו את דבריו על מקור מסוים שלמעשה אינו תומך בדבריו, ביטא רב את האמירה שהמקור אותו הביא אינו המקור האמיתי לדבריו. וניתן דעתנו לכך שדברי רב (לפי כל אחת משתי הפרשנויות שהצענו: הפרשנות לפיה התורה שתישכח היא תורתה של בבל, והפרשנות לפיה התורה שתישכח היא ההתמקדות בעיון התורני) לא נאמרו באופן ברור וישיר, שכן החל מדורו של רב אמור היה העיון התורני להתעצם, ואמורה היתה תורת בבל להיבנות ולהשתכלל, שזה היה צורך הדורות, וזו היתה תרומתם של דורות הגלות לתיקון הכללי בהסטוריה. אמירה מפורשת העשויה להישמע כמעטט בערך תורתה של בבל, או בערך העיון התורני, היתה עלולה חלילה לפגום בהתעצמות תורתה של בבל. לכן נאמרו דברי רב בדרך של רמיזה, המסתירה טפחיים ומגלה טפח.

בְּשֶׁכֶר. שם מקום. **כילה מהו**. האם מותר לנטותה בשבת. וכזכור אביי לימד שאסור לנטות כילה. **כשותא**. מין צמח. ר' תוספתא כלאיים א, יא, ותוספתא כפשוטה שם. והשאלה אם הוא ירק, ואז הוא כלאיים בכרם, או שהוא עץ, ואז אינו כלאיים בכרם. **מת ביום טוב מהו**. לקבור אותו באמירה לנכרי. **עד דאזיל נח נפשיה דלוי**. עד שהלך השליח נפטר לוי. **כדראמי בר יחזקאל**. השמועה שואלת, מדוע לא אמר להם שיכינו לקראת השבת כילה שאין לה גג ברוחב טפח באופן הבא: יכינו מוט אופקי בגובה מסוים מעל המיטה, לאורך המיטה באמצעה (ואותו מוט ישען על המיטה באופן כל שהוא, שאינו עיקר לענינו), יכינו את הכילה מערב שבת על אותו מוט באופן דומה לטלית הכפולה עליה דיבר ראמי בר יחזקאל, יקשרו לאותה כילה חוט באופן דומה לחוט עליו דיבר ראמי בר יחזקאל, ואז יוכלו לפרוס בעזרת החוט את הכילה בשבת עצמה. **לפי שאינן בני תורה**. ויבואו להתיר כילה באופן שונה מהאופן המותר. **הלכה כמותו בחוצה לארץ**. והמקום ששמו בְּשֶׁכֶר היה בבבל. **מת ביום טוב ראשון יתעסקו בו עממין**. ואף על פי שהנכרי עושה איסור תורה, לפי שהאמירה לנכרי היא שבות, והתירו משום כבוד המת. ולענין הבאת איזמל דרך רשות הרבים לא התירו אמירה לנכרי אף שמדובר במצווה, שגדול כבוד הבריות, ואין מדמין דבר לדבר בעניני השבותין (מגיד משנה פרק ו, ט). **מה שאין כן בביצה**. הילכת רבא מיוסדת

ואפילו בשני ימים טובים של ראש השנה, מה שאין כן בביצה? ! לפי שאינן בני תורה. אמר ראב"ן בר רב הונא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב מתעטף אדם בכילה וקסכה ויוצא בה לרשות הרבים ואינו חושש. ומאי שנא מדרב הונא דאמר רב הונא היוצא בטלית שאינה מצויצת כהילכתה בשבת חייב חטאת? [נז:] ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטילי והני לא חשיבי ובטילי.

אמר רבה בר רב הונא מערים אדם על המשמרת ביום טוב לתלות בה רמונים ותולה בה שמרים. אמר רב הונא והוא דתלה בה רמונים. אמרו ליה רבנן לרב אשי חזי מר האי צורבא מרבנן ורב הונא בר חיון שמיה ואמרי לה רב הונא בר חליון שמיה, דשקיל ברא דתומא ומנח בברזא דדנא ואמר לאצנועיה קא מיכונא, ואזיל נאים במעברא ועבר להך גיסא וסאיר פירי ואמר למינא קא מכוננא. אמר להו הערמה מרבנן היא וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחילה.

על ההנחה ששני ימים טובים של ראש השנה אינם בגדר 'יום אחד ארוך' אלא בגדר שני ימים נפרדים. והוסיף רבא ולימד שלענין ביצה אין תוקף להנחה הזו, וביצה שנולדה בראשון אסורה בשני (שאם שני ימי ראש השנה נחשבים לשני ימים, אז ביצה שנולדה בראשון מותרת בשני ממאי נפשך. האם הראשון קודש, השני חול, והביצה מותרת, ואם הראשון חול אזי הביצה מעולם לא נאסרה אפילו ביום הראשון).

בכילה וקסכה. בכילה ובכסכים שלה, שהם הרצועות שלה, שהרצועות טפלות לכילה, ולכן אינן נחשבות למשא. והניקוד של המילה קסכה בגוף נוסח הרי"ף אינו נכון. **שאינה מצויצת כהילכתה.** שיש בה ציציות, אבל הן חסרות או פגומות, ולכן אינן חלק מהטלית, ונחשבות למשא. **והני.** רצועות הכילה. **לא חשיבי ובטילי.** הרצועות אינן נחשבות, ולכן בטלות הן לגבי הכילה, וכשם שמותר לצאת בכילה כך מותר לצאת ברצועותיה.

מערים אדם על המשמרת ביום טוב לתלות בה רמונים. מניח אדם משמרת על פי הכד ביום טוב מתוך כוונה לתלות בה רימונים, כך שייראה הדבר כאילו הניח את המשמרת לא כדי לסנן בה יין אלא כדי לתלות בה רימונים. ובפועל לא נתברר אם תליית הרימונים עתידה להיות בקצות המשמרת המשתלשלים מסביב לדפנות הכלי, או שהמשמרת היתה אחוזה היטב בפי הכד כך שתליית הרימונים עתידה להיות על המשמרת עצמה. הפירוש הראשון מתאים לפועל 'תולה' כפי הוראתו הכללית, והפירוש השני מתאים לפועל 'תולה' כפי הוראתו בהמשך דברי רבה בר רב הונא. ועל כל פנים, השאלה כיצד בפועל התממשה תליית הרימונים אינה בעלת חשיבות להבנת השמועה. **ותולה בה שמרים.** הפועל 'תולה' עשוי להיראות לא מדויק, והכוונה היא, שלאחר שהאדם ישפוך דרך המשמרת משקה שיש בו שמרים, אזי יישארו על המשמרת שמרים, והם ייראו כאילו האדם הניח אותם על המשמרת. נמצא אפוא כי בדבריו אלה של רבה בר רב הונא משמש הפועל 'תולה' בהוראת הפועל 'מניח'. **אמר רב הונא והוא דתלה בה רמונים.** כדי שיהיה להערמה תוקף הלכתי של היתר לא די בכך שהאדם יתכוין להניח על המשמרת רימונים, והוא צריך להניח בה אותם רימונים באופן ממשי. **ברא דתומא.** שן שום. **ברזא דדנא.** נקב בחבית. **לאצנועיה קא מיכונא.** אני מתכוין לשמור את שן השום במקום מסוים, ורק 'במקרה' המקום בו בחרתי מייצר סתימת חור, שהיא למעשה תיקון לחבית. **נאים במעברא.** נרדם במעבורת

מתני' נותנין מים על גבי שמרים בשביל שיצולו, ומסננין את היין בסודרין ובקפיפה מצרית, ונותנין ביצה במסנת של חרדל, ועושין יינמלין בשבת. ר' יהודה אומר בשבת בכוס, וביום טוב בלגין, ובמועד בחבית. רבי צדוק אומר הכל לפי האורחין. **גמ'** אמר זעירי נותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש,

שהיא כלי שיט המעביר אנשים וסחורות מצד לצד בנהר. **להך גיסא**. לצד השני של הנהר. ו**סאייר פירי**. וסייר במטע שיש בו עצי מאכל. **למינם קא מכוננא**. נכנסתי למעבורת מתוך כוונה להירדם בה. **הערמה מדרבנן היא**. מהאות מ"ם בתחילת המילה 'מדרבנן' ניתן להבין שעצם ההערמה, בכל הלכה שהיא, מותרת מהתורה ואסורה רק מדרבנן. אבל במקצת מעדי הנוסח של התלמוד הנוסח הוא 'בדרבנן', ואז ברור שהכוונה היא לאיסורים שעשה אותו תלמיד, שהם סתימת הנקב, וכן שייט בספינה שנכרי מנהיג אותה, והם אסורים רק מדרבנן. **לא אתי למיעבד לכתחילה**. לא חשוד שהוא יעשה מעשה שכולו עשוי להתפרש אך ורק כסתימת נקב בחבית, או ככניסה למעבורת מתוך כוונה לעבור את הנהר.

על גבי שמרים. על גבי שמרים ששקעו בקרקעית חבית היין, וכעת החבית ריקה מיין. **בשביל שיצולו**. המים יספגו מעט מהיין שבשמרים, ויהפכו בעצמם ליין, אמנם חלש יחסית. הפועל 'יצולו' מתחס למים, והוא ניתן לשני פירושים: (א) המים יהיו כהים יותר בגלל שהיין המעורב בשמרים יהיה מעורב בהם, כשם שמקום מוצל כהה יותר ממקום שאינו מוצל. (ב) יש שתי שיטות להכנת בשר לאכילה: בישול וצליה, ומבין שתי השיטות האלה, הצלי מהיר יותר מהבישול. ואף הכנת יין על ידי נתינת מים על השמרים היא דרך מהירה יותר מהכנת יין בדרך הרגילה של התססת ענבים סחוטים. לפי הפירוש הזה, הפועל 'צלה' בלשון מקרא היה בעל משמעות מסוימת ומוגבלת, והורה על דרך מסוימת להכנת בשר לאכילה, ובלשון משנה הוא קיבל משמעות רחבה יותר, והורה על הכנה מהירה של מאכל או משקה. המשמעות הזו שרדה רק במשנתנו, המדברת על 'צליית' מים והפיכתם ליין. **סודר**. בגד. **קפיפה מצרית**. סל העשוי מנצרי דקל. משתיקת המשנה נראה שהדבר מותר אף שלא בסמוך לסעודה. הסודר והקפיפה אינם מיועדים לברירת יין ולכן הברירה באמצעותם נחשבת לשינוי, והתירו זאת אולי מפני עונג שבת. ואין להסיק מכך שכל מלאכה בשינוי מותרת, שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותין. **ונותנין ביצה במסנת של חרדל**. ואין במסנת חרדל. נתינת הביצה למסנת נועדה להפריד בין שני מרכיבים בביצה, שהאחד מהם נחשב כאוכל והשני נחשב כפסולת (לענינו אין חשיבות לשאלה מהם בדיוק אותם שני המרכיבים, אבל נראה שהחלבון לא יעבור דרך המסנת בגלל שהמירקם שלו אינו לגמרי נוזלי, ורק החלמון יעבור, מכיון שהמירקם שלו לגמרי נוזלי. בפועל נראה שבמסנת של חרדל גודל החורים קטן מעט מגודל גרגיר החרדל). מסנת חרדל אינה מיועדת לסינון ביצה, ולכן אין איסור תורה בסינון הביצה במסנת חרדל, כשם שאין איסור תורה לברור בקנון או בתמחוי. אם נבקש להסיק משתיקת המשנה שהדבר מותר גם שלא לשימוש מידי יקשה עלינו להבין מדוע התירו החכמים את איסור בורר מדבריהם, ולכן נראה שהתירו רק לצורך שימוש מידי. והחידוש הוא שמותר להשתמש בכלי שְׁמֵדִין תורה אסור להשתמש בו לברירת מאכל אחר (=החרדל). **יינמלין**. תוספת של דבש ופלפלים ליין. והיה עולה על הדעת לאסור, אולי בגלל הטירחה, ואולי כדי שיהיו צרכי שבת מוכנים מערב שבת. **נותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת**. מכיון שהמים והיין צלולים אין כאן

אבל עכורין לא. ואם היה בין הגתות שעדיין היין תוסס ואינו צלול וגם הוא עכור, טורף חבית ויניה ושמריה ונותן לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש. ומסננין את היין בסודרין. אמר רב שימי בר חייה ובלבד שלא יעשה גומא. ובקפיפה מצרית. אמר רב חייא בר אשי אמר רב ובלבד שלא יגביה מקרקעיתו של כלי טפח. אמר רבא האי פרונקא אפומא דכובה כוליה אסיר משום דמיחזי כי אוהלא. אפלגא דכובא שרי. פיר' פרוונקא מטלית. אמר רב פפא לא נהדיק איניש צבאתא כפומא דכוזנתא משום דמיחזי כמשמרת. דבי רב פפא שאפו שכרא ממנא למאנא בצבאתא. אמר ליה רב אחא מדופתי לראבינא הא איכא ניצוצות? ניצוצות בי רב פפא לא חשיבי.

מלאכת בורר גם אם יש בהם לכלוך מינימלי ביותר, וזאת בדומה לנתינת מים חמים לתוך כוס שיש בה טיפות מים צוננים. והיין שאסרו חכמים לתיתו למשמרת בשבת (לעיל במשנה בתחילת הפרק) הוא יין שאינו צלול. **בין הגתות.** בתוך הגתות, היינו, בתוך עונת הגתות (כמו 'בין הערביים' (שמות יב, ו) = בערביים = 'בערב' (דברים טז, ו)), ועדיין לא הסתיים תהליך התסיסה ביין. ובשלב הזה הוצאת השמרים אינה נחשבת כתיקון וכהשבתה מפני שיש בהוצאתם גם היבט של קלקול, שכן הם נחוצים להמשך תהליך התסיסה ובלעדיהם היין לא יגיע לאיכותו המירבית. ונעיר שאין קשר בין מצב א' שבו בהוצאת הפסולת יש גם היבט קלקול בצד היבט התיקון, ובין מצד ב' שבו כל אחד ממרכיבי התערובת עשוי להיחשב הן כאוכל והן כפסולת. ואכן, לפי פירושונו במצב א' אין איסור בורר אך במצב ב' יש איסור בורר, ר' לעיל לב, א, ד"ה 'דשלקי ליה שבע זימני'.

ובלבד שלא יעשה גומא. הגומה מאפשרת סינון איכותי יותר, שהרי במקום בו הבד אינו מתוח אלא שוקע יש צפיפות רבה יותר של הסודר. וכך הדבר בכל בד, שבעת המתיחה גדל שטח הנקבים שיש בו, וככל שהוא פחות מתוח, וקל וחומר אם הוא מכופף לצורת גומה, קטן שטח הנקבים שיש בו. **ובלבד שלא יגביה מקרקעיתו של כלי טפח.** כדי שלא יעשה אוהל ארעי (רמב"ם כב, לג). **כובה.** כלי קיבול לנוזלים, וכגון ליין בתהליך תסיסתו. **אפומא דכובה כוליה.** על פי כל הכלי. **אפלגא דכובא.** על פי מחצית הכלי. **צבאתא.** חלק מהצמח בעל מירקם קשיח יחסית, וכגון עלי הדקל, או ענף דק ויבש. **לא נהדיק איניש צבאתא כפומא דכוזנתא.** לא יהדק אדם עלי דקל כפי הזרובות של כד יין כדי לחסום לכלוך גס בעת המזיגה. **שאפו שכרא ממנא למאנא בצבאתא.** מזגו שכר מכלי לכלי דרך עלי דקל, וזאת כדי לסנן תולעים, ר' דברי רב הונא בבבלי חולין סז, א, 'לא לשפי אינש...'. בשמועה לא נאמר שבני ביתו של רב פפא נהגו כך אף בשבת, אבל גם אם נהגו כך בשבת הם לא עברו על דברי רב פפא עצמו, שהרי לא נאמר שאותם עלי דקל היו מהודקים לכלי. ולהלן נראה שהשמועה מתפרשת היטב גם אם נניח שהיא עוסקת בימות החול. **הא איכא ניצוצות.** המונח 'ניצוצות' בהקשר לנוזלים מופיע בבבלי ארבע פעמים, ובכולם מורה המונח על 'טיפות'. עלי הדקל אמורים להיות צפופים, כדי שיתקיים סינון. אך ככל שהם צפופים צפוי שבמהלך המזיגה יתפזרו טיפות שכר ויפלו על הקרקע, וככל שהאדם יחוס על אובדן אותם ניצוצות הוא עלול לדלל את צפיפות עלי הדקל. אבל אם עלי הדקל לא יהיו צפופים, לא יתקיים סינון ראוי, והאדם עלול לשתות תולעים יחד עם השכר. השאלה של רב אחא מדופתי משקפת הסתייגות מהשימוש בעלי דקל לסינון, גם בימות החול,

ו'ונותנין ביצה במסנת של-חרדל', [נח]. איתמר חרדל שלשו מערב שבת: למחר, אמר רב ממחו ביד ואין ממחו בכלי, ושמואל אמר ממחו בכלי ואין ממחו ביד. איתמר ר' אלעזר אומ' אחד זה ואחד זה אסור, ורבי יוחנן אמר אחד זה ואחד זה מותר. אמר מר זוטרא לית הלכתא ככל הני שמעפּתָא אלא כי הא דאיתמר חרדל שלשו מערב שבת, למחר ממחו בין ביד בין בכלי ונותן לתוכו דבש, ולא יטרוף אלא מערב. שחלין שטרפן מערב שבת, למחר נותן לתוכן שמן וחומץ וממשיך לתוכן אמיתא, ולא יטרוף אלא מערב. שום שריסקו מערב שבת למחר נותן לתוכו פול וגריסין, ולא ישחוק אלא יערב, וממשיך לתוכן אמיתא. מאי אמיתא? נינהא. אמר אביי שמע מינה האי נינהא מעליא לתחלי.

'ועושין יינמלין בשבת', תנו רבנן עושין יינמלין בשבת ואין עושין אֶלְנִית בשבת. אי זה הוא יינמלין ואיזה הוא אלנתי? יינמלין יין דבש ופלפלין, ואלנתי יין ישן ומים צלולין ושמן אפרסמון, דעבדי ליה לבי מסותא.

מתני' אין שורין את החלתית בפושרין אבל נותנה לתוך החומץ. ואין שורין את

ונשמעת ממנה תמיכה בשימוש במשמרת, העשויה בד. **ניצוצות בי רב פפא לא חשיבי.** אין הם מוטרדים מאובדן מעט שכר, ולכן אין חשש שהם ידללו את צפיפות עלי הדקל, ואין חשש שייכשלו בשתיית תולעים.

חרדל שלשו מערב שבת. בערב שבת טחנו את החרדל ועירבבו אותו עם נוזלים שאינם מים עד לקבלת מירקם של בצק, ולמחרת נהגו להוסיף לתערובת הזו מים, לקבלת מירקם נוזלי יותר. ולא הוסיפו מים מערב שבת כדי שהמירח לא יתקלקל, שהרי נוכחות המים מאפשרת ריבוי חיידקים המקלקלים את המאכלים. **ממחו.** מערבב את ה'בצק' של החרדל עם כמות נוספת של מים, עד לקבלת מירקם נוזלי. כך בתוספתא פסחים א, יב, 'אחד האוכל ואחד ממחה ושותה' (היינו, איסור אכילת חמץ הוא גם על אכילתו במירקם מוצק, וגם אם מערבבים את החמץ במים ושותים את התערובת). **לית הלכתא ככל הני שמעפּתָא.** המילה 'כל' באה בהוראת רוב, שהרי אין היא מתיחסת לדברי רבי יוחנן. **ולא יטרוף.** לא יערבב בכח, שהפעלת כח אינה מתאימה לשבת. **אלא מערב.** מערבב בנחת. **שחלין.** צמח בר ממשפחת המצליבים. **שום שריסקו מערב שבת למחר נותן לתוכו פול וגריסין, ולא ישחוק אלא יערב.** ולעיל ח, א, משתמע מהרי"ף שמותר לשחוק שום שריסקו, אלא שלעיל התיר הרי"ף את שחיקת השום בהיותו לבדו, וזאת כדי להפיק ממנו נוזל, וכאן אסר הרי"ף את עירבוב השום המרוסק והגריסים יחד, וזאת לקבלת מירקם אחיד של מעין מימרח, ועשיית מימרחים הותרה רק בדרך של עירבוב בנחת. **נינהא.** נענע. **תחלי.** שחליים.

דעבדי ליה לבי מסותא. המילה 'ליה' רומזת לאלנתי, הנעשית לצורך שתיה לאחר הרחצה בבית המרחץ.

חלתית. עשב רב שנתי ממשפחת הסוככיים. **אין שורין את החלתית בפושרין.** היו נוהגים לשרות את החלתית במים, רצוי פושרים, ולשתות את המים לרפואה. שריית החלתית בפושרים נחשבת כהכנת תרופה, ולכן נאסרה בשבת. **אבל נותנה לתוך החומץ.** את החומץ כשלעצמו היו שותים לרפואה, והשריית החלתית בחומץ נחשבה כשידרוג החומץ לענין יכולת הריפוי שלו. והתירו להשרות חלתית בחומץ מכיון שלא מדובר על יצירת תרופה

הכרשנין, ואין שופין אותן אבל נותן הוא לתוך הכברה או לתוך הכלכלה. אין כוברין את התבן בכברה ולא יניחנה במקום גבוה בשביל שירד המוץ, אבל נוטלן בכברה ונותן לתוך האבוס.

גמ' בעא מיניה רבי יוחנן מרבי ינאי מהו לשרות החלתית בצונן? אמר ליה אסור. והא אנן תנן אין שורין את החלתית בפושרין, הא בצונן מותר? ! אמר ליה מתניתין יחידאה היא דתניא אין שורין את החלתית בין בחמין בין בצונן, ר' יוסי אומר בצונן מותר בחמין אסור. והילכתא כר' ינאי דאמר בין בחמין בין בצונן אסור. ואי שרה מאתמול מותר לשתותו בשבת. ואי שתה יום חמישי ויום ששי מקודם השבת ובשבת לא היה לו שרוי וחושש שאם לא ישתה יסתכן, מותר לשרות בצונן ומניח בחמה כדי שלא יסתכן כמעשה דרבי חייא בר אבון.

מסתמין ואזיל ר' חייא בר יוסף אכתפיה דרב נחמן בר יצחק בר אחתיה אמר ליה כי מאטינן לבי רב חסדא עילאן. כי מטא עיליה בעא מיניה מהו לכסכוסו כתניתא בשבתא? לרכוכה קא מכוון ושפיר דאמי, או דילמא לאולודי חיורא קא מכוון ואסיר. אמר ליה לרכוכה קא מכוון ושפיר דאמי. כי נפק אתא אמר ליה מאי באעי מר מיניה? אמר ליה בעאי מיניה מהו לכסכוסו כותניתא בשבתא ואמר לי שפיר דאמי.

חדשה, אלא על שידרוג תרופה קיימת. ואין שורין את הכרשנין. להסרת הפסולת מהם. לזיהוי הכרשנין ר' לעיל ו, א, ד"ה 'כרשנין'. ואין שופין אותן. אין משפשים אותם להסרת הפסולת. ומדין תורה הדבר מותר לשימוש מידי, והחכמים אסרו, אולי בגלל שמדובר במאכל בהמה. נותן הוא לתוך הכברה או לתוך הכלכלה. והפסולת של הכרשנינים תיפול מעצמה דרך החורים של הכברה או הכלכלה. התבן. החלק העליון של גבעול הדגן, ובראשו גרעיני הדגן. אין כוברין את התבן בכברה. והדבר אסור מדין תורה, מצד מלאכת מרקד. מוץ. הקשקים העוטפים את גרעיני הדגן. התבן היה מאכל בהמה, והמוץ היה מרכיב בלתי רצוי במאכל הבהמה. נוטלן בכברה ונותן לתוך האבוס. המילה 'נוטלן', בלשון רבים, רומזת לגבעולים היבשים, שהם המכונים 'תבן'. העברת תבן ממקום למקום גוררת כמעט בהכרח נפילה של מוץ, אך לדעת הרי"ף פסיק רישא אסור רק מדרבנן (לעיל מה, א), והחכמים שאסרו פסיק רישא הם שהתירו העברת תבן לאבוס על ידי כברה לצורך מאכל הבהמה.

מתניתין יחידאה היא. המשנה היא כדעת יחיד, והוא רבי יוסי הנזכר בברייתא המובאת מיד להלן. מותר לשרות בצונן ומניח בחמה. והשמש תחמם מעט את המים והם יהיו פושרים, שהרי מבחינה רפואית עדיף שהחלתית תשרה בפושרים. כמעשה דרבי חייא בר אבון. ר' בתלמוד קמ, א.

כי מאטינן לבי רב חסדא עילאן. כאשר נגיע לבית רב חסדא, הכניסני לביתו. לכסכוסו כתניתא. לשפשף כתונת, והכוונה לאחר הכביסה. וסתם כתונת עשויה מפשתן. לרכוכה. לרכך אותה, את הכתונת. לאולודי חיורא. שפשוף הכתונת מסיר ממנה כתמי לכלוך (וממילא נהיה צבעה חיור יותר). ונראה שנהגו לשפשף את הכתונת הן כדי לרככה והן כדי להסיר כתמי לכלוך, והשאלה היתה מהו המשקל היחסי של כל אחת משתי התכליות. אם התכלית של הריכוך היא העיקר אזי יהיה מותר, מכיון שהסרת כתמי הלכלוך היא בגדר

אמר רב חסדא האי כותנתא, משלפה לדידה מקניא שרי. קניא מינה אסיר, דקניא לאו מנא הוא. אמר רבא אי כלי קיואי הוא מותר. פיר' כלי קיוואי כלי של אורג. אמר רב חסדא האי הוצא דירקא, אי חזי למאכל בהמה שרי לטלטוליה, ואי לא אסיר. אמר רב חייה בר אשי אמר רב האי תלא דבשרא שרי לטלטוליה. דכוראי אסיר, דכיון דסניא ריחיה אסוחי מסח ליה דעתיה מיניה והוה ליה מוקצה מחמת מיאוס ומשום הכי אסור לטלטולה. רב לטעמיה דסבירא ליה כר' יהודה. אבל לר' שמעון אפילו מוקצה מחמת מיאוס לית ליה, והלכתא כותיה. אמר רב חסדא בר בירב לא לישדר מאניה לאושפוזא לחווריה ליה משום דלאו אורח ארעא.

מתני' גורפין מלפני הפטם ומסלקין לצדדין מפני הרעי דברי רבי דוסא וחכמים אוסרין. נוטלין מלפני בהמה זו ונותנין לפני בהמה זו בשבת.

דבר שאינו מתכוין. אך אם התכלית של הנקיון היא העיקר אזי יהיה אסור, ואף על פי שהנקיון נעשה ללא מים.

משלפה לדידה מקניא. לשלוף לה, היינו, לשלוף אותה, מהמוט שהיא תלויה עליו. **קניא מינה.** לשלוף את הקנה ממנה, מן הכתונת. **דקניא לאו מנא הוא.** המוט עליו מונחת הכתונת אינו נחשב לכלי, ולכן הוא בגדר 'מוקצה'. ולפי דרכנו נלמד שחפץ המשמש את האדם באופן סטטי, מבלי שיהיה לאדם צורך לטלטל אותו ממקומו, נחשב למוקצה. **אי כלי קיואי הוא.** אם הכתונת מונחת על חפץ המשמש ככלי של אורג, אזי אותו חפץ נחשב לכלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

הוצא דירקא. עלי ירק. **תלא דבשרא.** יתד של עץ שלפעמים תולים עליו בשר חי, והיתד עשוי לשמש גם לשימושים אחרים. **דכוראי.** מתלה של דגים חיים, ויש להם ריח רע, והריח נספג ביתד, והיא הופכת להיות מוקצה מחמת מיאוס. **לא לישדר מאניה לאושפוזא לחווריה ליה משום דלאו אורח ארעא.** אדם המתארח בבית הארחה לא יתן את בגדיו המלוכלכים לבעלת בית ההארחת משום שאין זה מדרך ארץ שהיא תראה את הלכלוכים שעל בגדיו. והובאה ההלכה הזו כאן אגב הילכת 'הוצא דירקא', לפי ששתי ההלכות האלה נשמעו מפי רב חסדא.

גורפין מלפני הפטם ומסלקין לצדדין מפני הרעי. הרעי הוא הגללים. הפטם הוא השור שאינו יוצא לרעות באחו, והוא מקבל את מאכלו ברפת. לאחר שהפטם אכל מהאוכל שהביאו לו הוא היה שבע, וחדל לאכול. כדי לעודד אותו לאכול יתר על תיאבונו הטבעי הביאו לו אוכל חדש, ולפני כן גרפו את מה שנשאר מהאוכל הקודם, כדי שהשאריות לא יקלקלו את הטעם הטוב ואת הרעננות של האוכל החדש. הפטם אכל את האוכל שהביאו לו בתנוחה סטטית, שהרי האדם הביא לו את האוכל למקום מסוים ברפת. במקום הצפוי לגללים אפשר שהיה מאכל בהמה, שאולי לא היה בעל ערך עבור הפטם, אבל היה בעל ערך עבור בהמות אחרות. והמשנה מתירה לסלק לצדדים את המאכל שהיה נתון במקום בו צפוי היה הפטם להטיל את גלליו. הפירוש הזה מתאים יותר לנוסח 'מפני הרעי', שכן ההוראה הרגילה של 'מפני' היא 'בגלל', ובהקשרנו זו בדיוק הכוונה, שמסלקים את מאכל הבהמה הנמצא במקום בו עתיד הפטם להטיל את גלליו בגלל הרעי של הפטם. וגם אם מצאנו ניסוח 'מפני' בהוראת 'מלפני', פחות סביר שבהקשר שלנו בא הביטוי 'מפני הרעי'

גמ' איבעיא להו רבנן ארישה פליגי או אסיפא פליגי? תא שמע דתניא חכמים אומרים אחד זה ואחד זה [נח]: לא יסלקנו לצדדין, שמע מינה אתרויהו פליגי. אמר רב חסדא מחלוקת באיבוס של כלי אבל באבוס של קרקע אסור לדברי הכל. ונוטלין מלפני בהמה זו, תאני חדא נוטלין מלפני בהמה שפיה יפה ונותנין לפני בהמה שפיה רע. ותניא אידך נוטלין מלפני בהמה שפיה רע ונותנין לפני בהמה שפיה יפה. אמר אביי אידי ואידי, מקמי חמרא לקמי תורא שקלינן, מקמי תורא לקמי חמרא לא שקלינן. והאי דקתאני נוטלין מלפני בהמה שפיה יפה, בחמור דלית ליה רירא. ונותנין לפני בהמה שפיה רע, בפרה דאית לה רירא. והאי דקתני נוטלין מלפני בהמה שפיה רע, בחמור דלא דאיך ואכיל. ונותנין לפני בהמה שפיה יפה, בפרה דדיקא ואכלה. **מתני'** הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו. ואם היה מאכל בהמה או שהיה עליו כר או סדין מנענעו בידו. מכבש של בעלי בתים מתירין אבל לא כובשין, ושל כובסין לא יגע בהן. ר' יהודה אומר אם היה מותר מערב שבת מכיר את כליו ושומטין.

בהוראת 'מלפני הרעי', שהרי המשנה החליפה את הניסוח 'מלפני (הפטם)' לניסוח 'מפני (הרעי)' תוך כדי אותו משפט. והשאלה שנחלקו בה רבי דוסא והחכמים היא, האם מותר לאדם לטרוח באיסוף שיירי המאכל שלפני הפטם כדי שהשיירים האלה לא יקלקלו לפטם את המאכל החדש, והאם מותר לאדם לטרוח באיסוף התבן במקום בו עתיד הפטם להטיל את גליו כדי לשמור על התבן הזה למאכל בהמה בעתיד. וסביר לפרש שלדעת רבי דוסא מותר לגרוף מפני הרעי רק לצורך האכלת בהמה בשבת עצמה, שלא יהא פמכין מקודש לחול. **נוטלין מלפני בהמה זו ונותנין לפני בהמה זו בשבת.** וההיתר הזה הוא אף לדעת החכמים החולקים על רבי דוסא, מכיון שכאן מדובר על ה'מאכל הבסיסי' של הבהמה אליה מביאים אותו מאכל (וכנראה הבהמה ממנה נלקח המאכל כבר קיבלה את ה'מאכל הבסיסי שלה'), בעוד שעבור הפטם אין מדובר ב'מאכל בסיסי' אלא ב'מאכל עודף', ולא התירו לטרוח בשבת כדי לפטמו.

ארישה פליגי. ואין הם מתירים לגרוף לפני הפטם. **אסיפא פליגי.** ואין הם מתירים לסלק לצדדים מפני הרעי. **אחד זה ואחד זה.** אחד שיירי המאכל שלפני הפטם ואחד שיירי המאכל במקום הטלת הגללים. **באבוס של קרקע אסור.** שלא יזיז עפר ממקומו. **מלפני בהמה שפיה רע.** ובהמשך יתבררו שני פירושים לביטוי 'פיה רע'. לפי האחד הפה הרע הוא זה המוציא ריר מאוס, ולפי הפירוש השני הפה הרע הוא זה המוכן לאכול כל מאכל, ואפילו כזה שאינו איכותי.

הקש שעל גבי המטה. סתם קש עומד להסקה, והוא מוקצה. **אבל מנענעו בגופו.** שאיסור טלטול מוקצה הוא רק ביד. **מכבש.** מיתקן יישור בגדים, והוא מורכב מלוח עץ עליון המונח על לוח עץ תחתון, ושני לוחות העץ היו הדוקים זה לזה. ונראה שלא היו הדוקים בקשר, אלא במעין בריח. **מתירין אבל לא כובשין.** הניגוד בין 'מתירין' ובין 'כובשין' עשוי ללמד שהפועל 'מתירין' מוּרָה על פתיחת מירווח בין הלוחות, שהרי הפועל 'כובשין' מוּרָה על סגירת המירווח שבין הלוחות. ואם אכן היו הלוחות מהודקים זה לזה במעין בריח, אזי פתיחת הבריח יכולה היתה להיחשב כפתיחת מירווח בין הלוחות. **ושל**

גמ' אמר רב נחמן האי פוגלא, מלמעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסיר. סבר טלטול מן הצד שמייה טלטול. ולא הילכתא הכין, אלא בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה שרי, דהא הדר ביה רב נחמן בפרק כל הכלים (דף מז, ב) ואמר טלטול מן הצד לא שמייה טלטול.

אמר רב יהודה הני פלפלי, מידק חדא חדא בקתא דסכינא שרי, תרתי תרתי אסיר. רבא אמר כיון דמשני, אפילו טובא. איכא מאן דמוקים לה בשבת ואיכא מאן דמוקים לה ביום טוב, ומסתברא כמאן דמוקים לה בשבת. ואמר רב יהודה האי מאן דסחי במיא לינגיב נפשיה שפיר, דילמא אתי לאיתויי ארבע אמות בכרמלית. אי הכי כי קא נחית נמי קא דאחי כוחו בארבע אמות ואסיר. כוחו בכרמלית לא גזרו. אמר אביי ואיתימא

כובסין לא יגע בהן. ומתוך דברי רבי יהודה להלן נראה שלדעת ת"ק אסור ליטול בגד מהמכבש הזה אפילו אם יש מירווח בין הלוחות מותרים. ואולי ביקש ת"ק לאסור בשבת נוכחות במקום העבודה של הכובס, וזאת כחלק ממגמה כללית לאסור בשבת נוכחות של אנשים במקומות עבודה. **היה מותר מערב שבת.** אם הקשר בין שני המדפים היה מותר מערב שבת. ורבי יהודה לא התיר להתיר את המכבש של הכובסים, אולי מפני שהלוחות היו מהודקים זה לזה בכח רב יותר מאשר במכבש של בעלי בתים, והיתה טירחה בפתיחת הברית המהדק אותם זה לזה. **מכיר את כליו ושומטן.** במכבש של הכובסים יש בגדים של אנשים שונים.

פוגלא. צנון, והוא כבר נעקר ממקום גידולו ונטמן לפני השבת בעפר תיחוח לצורך שמירה (ובעפר תיחוח אין אסור חורש, ר' לעיל יח, א, ד"ה 'שמא יזיו עפר ממקומו'). **מלמעלה למטה שרי.** מותר למשוך את הצנון מחלקו העליון, וכגון מהעלים שלו. וכאן המקום לשאלה, הרי משיכת הצנון תגרום לטלטול העפר, שהוא מוקצה. וביחס לשאלה הזו ר' בפירושונו לעיל מז, ב, ד"ה 'פגה שטמנה בתבן'. ור' פירוש ר"ח המובא בבבלי קכג, א-ב. **מלמטה למעלה אסיר.** אסור לתחוב את חפירה (או חפץ כיוצא בו) מתחת לצנון ולהוציא בעזרת אותו את חפירה את הצנון 'מלמטה למעלה', שכן תחיבת את החפירה מתחת לצנון כרוהה בטלטול העפר, שהוא מוקצה, וטלטול העפר בשלב תחיבת את החפירה אינו יכול להיחשב כ'פסיק רישא' (ר' בפירושונו לעיל מז, ב, ד"ה 'פגה שטמנה בתבן'). נמצא אפוא שאת החפירה בהילכת הצנון 'מתפקד' למעשה בדיוק כמו הכוש והכרכר בהילכת הפגה והחררה, לעיל מז, ב, ובדיוק כמו המיטה בהילכת מת המוטל בחמה לעיל כ, ב. **טלטול מן הצד.** לביאור הביטוי 'טלטול מן הצד' ר' בפירושונו לעיל מז, ב, ד"ה 'אלעזר בן תדאי', ושם נתבאר שטלטול מן הצד הוא סוג מסוים של טלטול בשינוי.

אמר רב יהודה. כעת יובאו שלש הלכות ששנה רב יהודה. **מידק חדא חדא בקתא דסכינא.** לדוך אחד אחד בקת הסכין. והכוונה, לדוך כל זרע בנפרד. הדיכה אסורה מצד מלאכת טוחן, והיא אסורה מדין תורה רק אם היא נעשית בעלי ומכתשת, שהם הכלים המיועדים לדיכה. הדיכה בקת הסכין נחשבת לשינוי, ולכן היא אין היא אסורה מהתורה, אלא רק מדרבנן. והחכמים התיירו את הדיכה בקת הסכין אם האדם דך כל פלפל לחוד, שזה עצמו נחשב אף הוא לשינוי. **אפילו טובא.** מותר לדוך אפילו כמה פלפלים בו זמנית. **דסחי במיא.** לפי ההמשך נראה שהכוונה לרוחץ בנהר. **דילמא אתי לאיתויי ארבע אמות**

רב יהודה טיט שעל גבי רגלו מקנחו בקרקע ואין מקנחו בכותל. אמר רבא בכותל מאי טעמא לא, משום דמיחזי כבונה? האי בנין חקלאה הוא. אלא אמר רבא מקנחו בכותל ואין מקנחו בקרקע דילמא אתי לאשוויי גומות. איתמר מר בריה דרבינא אמר אחד זה ואחד זה אסור. רב פפא אמר אחד זה ואחד זה מותר. אלא למר בריה דרבנא במאי מקניח ליה? בקורה. איכא מאן דאמר דהלכה כמר בריה דרבנא משום דקא מפרשינן מיליה, ובעל הלכות פסק כרבא.

אמר רבא לא ליצירי איניש כובא בארעא דילמא אתי לאשוויי גומות ואמר רבא לא

בכרמלית. והוא פסיק רישיה, שאסור מדרבנן. שיעור המים לענין מלאכת הוצאה שנוי במחלוקת תנאים (לעיל לג, א), והרי"ף לא פסק שם הלכה. נמצא אפוא שהרי"ף מחמיר בהעברת מים בכרמלית אפילו בפסיק רישיה, ואפילו בספק אם יש במים שיעור המחייב בהוצאה. והנה, השמועה אינה מתיחסת לשאלה האם במהלך שהותו של האדם בנהר מותר לו לנוע ארבע אמות כאשר החלק העליון של גופו רטוב ונמצא מחוץ למים. משתיקת השמועה נראה שמותר לאדם לנוע בנהר כאשר חלק מגופו מחוץ למים הגם שבכך הוא מעביר אותם טיפות מים ארבע אמות בכרמלית, וההיתר ברור מצד שפסיק רישא אסור רק מדרבנן, והם שאסרו העברת טיפות מים שעל הגוף בעת היציאה מהנהר, והם שהתירו העברת אותן טיפות בעת הרחיצה בנהר. **קא דאחי כוחו בארבע אמות.** הנהר נחשב לכרמלית, והאדם המתנועע בנהר מזיז מים למרחק של ארבע אמות. **כוחו בכרמלית לא גזרו.** מותר להעביר ארבע אמות בכרמלית בדרך של גרמא. והראשונים הקשו מכה דברי רבה בר רב הונא המובאים בבבלי עירובין פת, א, אבל בשמועה שם מובאת מסורת הפוכה בדברי רבה בר רב הונא ('איכא דאמרי'), והרי"ף פסק כפי המסורת ההפוכה (רי"ף לעירובין כט, א). **דמחזי כבונה.** שהטיט הנמרח על הקיר מבחוץ מוסיף לכאורה לחזק הקיר. **בנין חקלאה.** מבנה המצוי בשדה, ובדרך כלל היו המבנים האלה חלשים, כך שבנין חקלאה הוא בנין חלש. ורבא אומר שתוספת ה'חזוק' שמוסיף הטיט לקיר היא חלשה, כמו בנין חקלאה, ולכן אין לראות את הוספת הטיט לקיר כ'בונה'. **דילמא אתי לאשוויי גומות.** אפשר לפרש כי החשש הוא שמא ישכח שאסור למלא גומא בחול, ויבחר לקנח את הטיט דווקא בחללה של גומא. ברם, ר' להלן ד"ה 'לא ליצירי'. **אחד זה ואחד זה.** אחד קינוח טיט בכותל ואחד קינוח טיט בקרקע.

אמר רבא. כעת יובאו שלש הלכות ששנה רבא. **לא ליצירי איניש כובא בארעא.** לא יזיז אדם חבית המונחת בקרקע. וכאן קשה לפרש כי החשש הוא שמא יעביר את החבית דווקא בנתיב הממלא חלל של גומא. ופרט לכך, העברת חבית דומה ביותר לגרירת מיטה כסא וספסל, שהם הדוגמא העיקרית להילכת רבי שמעון בדבר שאינו מתכוין, ולכן העברת חבית אמורה היתה להיות מותרת. נראה אפוא שהכלל לפיו דבר שאינו מתכוין מותר אינו טוטאלי, והחכמים שהתירו גרירת מיטה אסרו גרירת חבית, ואין מדמין דבר לדבר בעניני השבותין. ומכאן אפשר ללמוד כי אף קינוח הטיט בקרקע נאסר לא בגלל החשש שמא יתכוין למלא גומא מסוימת, אלא בגלל החשש שמא ימלא גומא אפילו בלי כוונה לכך, ואף זוהי חומרה ביחס לכלל לפיו דבר שאינו מתכוין מותר. ואפשר אולי ליתן טעם לכך שהחמירו בהילכת דבר שאינו מתכוין בקינוח הטיט ובהזזת חבית ממקומה, שהרי אדם

ליתבי איניש אפומא דליחיא דילמא מגנדר ליה חפץ ואתי לאיתוייה. ואמר רבא לא להדיק איניש אודארא בפומא דאשישא דילמא אתי לידי סחיטה. אמר רב כהנא טיט שעל גבי בגדו מכסכוסו מבפנים ואין מכסכוסו מבחוץ, ומותר לגררו בצפורן. תאני ר' חייא אין מגרדין לא מנעל חדש ולא מנעל ישן, ולא יסוך את רגלו שמן והוא בתוך [ט]. המנעל או בתוך הסנדל, אבל סך את רגלו שמן ומניחה בתוך המנעל או בתוך הסנדל, וסך כל גופו שמן ומתעגל על גבי קטביליה ואינו חושש. אמר רב חסדא לא שאנו אלא שיעור לצחצחו אבל שיעור לעברו אסור. תנו רבנן לא יצא אדם קטן במנעל גדול, אבל יוצא הוא בחלוק גדול. ולא תצא אשה במנעל מרופט, ולא תחלוץ בו, ואם חלצה חליצתה כשירה. ואין יוצאין במנעל חדש.

יכול לקנח לאו דווקא בקרקע, ואדם יכול ליטול יין מחבית גם מבלי להזיז אותה ממקום למקום, אבל מיטה, כסא וספסל, נדרשים לפעמים דווקא במקום מסוים, ולכן אפשר שיהיה צורך להזיזם ממקום למקום. לא ליתבי איניש אפומא דליחיא. לא ישב אדם ליד הלחי של מבו, היינו, בתוך המבו אבל קרוב מאוד לגבולו. דילמא מגנדר ליה חפץ ואתי לאיתוייה. שמא יתגלגל לו חפץ לרשות הרבים ויביאנו חזרה למבו. אודארא בפומא דאשישא. מוך בפי הכלי. דילמא אתי לידי סחיטה. החשש לסחיטה קיים הן בשלב בו האדם שם את המוך בפי הכלי, שאז, אם המוך לח, ההידוק עלול לחולל סחיטה, והן לאחר מכן, שכן המוך עלול להירטב מהנוזל שבכלי, והאדם עלול לסוחטו. לדעת הרי"ף איסור הסחיטה מהתורה הוא רק בזיתים וענבים (להלן ס, א-ב), וממילא יוצא שלדעתו איסור הסחיטה במוך הוא רק מדרבנן. ור' לעיל כב, א, ד"ה 'עצר', רשימת המקומות ברי"ף למסכת שבת בהם נדונה מלאכת הסחיטה. ו

מכסכוסו מבפנים ואין מכסכוסו מבחוץ. משפשו מהחלק הפנימי של הבגד, ולא מהחלק החיצוני. ורב כהנא מתיחס לבגד שהלכוך נמצא בצידו החיצוני. פעולת השפשוף נעשית כחלק מפעולת הכביסה. ואמנם, כביסה נעשית רק במים, אבל החכמים אסרו את השפשוף גם ללא מים. והתירו החכמים את השפשוף בשינוי, וכגון כאשר האדם משפשף את הבגד מהצד הנקי, ואפילו מול הלכוך. ומותר לגררו בצפורן. אפילו בחלק החיצוני של הבגד, שלא אסרו חכמים אלא את השפשוף. אין מגרדין לא מנעל חדש ולא מנעל ישן. מדובר על גירוד טיט הדבוק לנעל. מלאכת ממחק נעשית על ידי גירוד העור, ואסרו את גירוד העור גם כאשר כבר נעשתה ממנו נעל. ולא יסוך את רגלו שמן והוא בתוך המנעל. כי השמן מעבד את העור. קטבליא. משטח של עור. לא שאנו. שסך אדם את רגלו שמן ומניחה בתוך המנעל. אלא שיעור לצחצחו. ההיתר הוא לשים כמות קטנה של שמן, המספיקה לצחצח את הרגל. צחצוח הרגל פירושו שימון הרגל. אבל שיעור לעברו. שמן בכמות העשויה לעבד את עור הנעל. לא יצא אדם קטן במנעל גדול. שמא תיפול הנעל מרגלו ויוליכנה ברשות הרבים. אבל יוצא הוא בחלוק גדול. ואין חשש שהחלוק יפול. ולא תצא אשה במנעל מרופט. ולהלן פירש הרי"ף שהמרופט הוא הַפּוּי. ונראה שאסרו זאת שמא יפול המנעל, ותוליכנו ברשות הרבים. ולא תחלוץ בו. שהרי כתוב בתורה 'וחלצה נעלו מעל רגלו', והנעל הרפוייה אינה נחשבת כמונחת 'על רגלו'. ואין יוצאין במנעל חדש. ולהלן יבואר שהכוונה לאשה, והחשש הוא שמא תרגיש שלא בנוח במנעל,

ובאיזה מנעל אמרו? במנעל של אשה. תאני בר קפארא לא שאנו אלא שלא יצאת בו אפילו שעה אחת מבעוד יום, אבל יצאת בו אפילו שעה אחת מבעוד יום מותר. פיר' מרופט רפוי.

ומנעל שעל גבי האמום שומטין אותו בשבת. פיר' אימום דפוס של מנעל. גרסי' בזבחים בפרק דם חטאת דרש רבא מותר לכבס את המנעל. אמר ליה רב פפא לרבא והא זימנין סגיאין הוה קיימנא קמיה רבה ושכשכו ליה מסאניה במיא, שכשוך אין כיבוס לא. הדר אוקי רבא אמורא עליה ודרש דברים שאמרתי לפניכם טיעות הן בידי. ברם כך אמרו, שכשוך מותר כיבוס אסור.

ותורידנו, ותולכנו ברשות הרבים.

ומנעל שעל גבי האמום שומטין אותו בשבת. ואף שהאמום עצמו מוקצה, וזאת כדרך שהתיר רב יהודה במשנה לשמוט בגדים ממכבש של כובסים (לעיל נח, ב), והתיר רב חסדא לשלוף בגד מקנה (לעיל נח, א).

שכשוך. הרטבה בלבד, והיא עשויה להסיר לכלוך שאינו דבוק בחזקה. **כיבוס אסור.** אולי משום הדמיון לכיבוס בגד.

מתני' נוטל אדם את בנו והאבן בידו, והכלכלה והאבן בתוכה. ומטלטלין תרומה טהורה עם הטמאה ועם החולין. רבי יהודה אומר אף מעלין את המדומע באחד ומאה. **גמ'** אמרי דבי ר' ינאי בתינוק שיש לו געגועין על אביו. ודוקא אבן, דאי נפלה לא אתי לאתוייה. אבל דינר, דאי נפיל אתי לאתוייה, לא.

מתני' האבן שעל פי החבית מטה על צדה והיא נופלת מאיליה. היתה בין החביות מגביהה ומטה על צדה והיא נופלת. [נט:]

גמ' אמר רב הונא אמר רב לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור. והילכתא כרב, דקאיי ר' אמי אמ' ר' יוחנן כותיה בפרק כל הכלים.

'היתה בין החביות', תניא רבי יוסי אומר היתה חבית מונחת באוצר או שהיו כלי זכויות מונחין תחתיה, מגביה למקום אחר ומטה על צדה והיא נופלת ונוטל הימנה מה שהוא צריך לו ומחזירה למקומה.

מתני' מעות שעל הכר נוער את הכר והן נופלות. היתה עליו לשלשת מקנחה בסמרטוט. היתה של עור נותן עליה מים עד שתכלה.

בנו והאבן בידו. האבן בְּטֵלָה ביחס לילד, וכך ביחס לפירות שבכלכלה. **ומטלטלין תרומה טהורה עם הטמאה.** התרומה הטמאה ראויה רק להסקה ולא לאכילה ולכן היא מוקצה, אך היא בְּטֵלָה ביחס לתרומה הטהורה ולחולין, שהם ראויים לאכילה. **מעלין את המדומע באחד ומאה.** המונח 'מדומע' מוֹרָה על תערובת של תרומה וחולין, וזאת בלי קשר לשיעור התרומה ביחס לחולין (וההבנה הזו את המונח 'מדומע' אינה נסותרת משום מופע של המונח במשנה). כך למשל במשנתנו מתייחס רבי יהודה לתרומה שנפלה לחולין ויש בחולין מאה כנגד התרומה, והוא מכנה את התערובת הזו בכינוי 'מדומע'. בלשון התורה מוֹרָה המילה 'דמע' על תרומה ('מְלֹאָתָךְ וְדִמְעָךְ לֹא תֵאָסֵר' שמות כב, כח). ביחס לתרומה שמתערבת בחולין נאמר במשנה שהיא 'מדמע' אותם, ונאמר שהחולין 'נדמעו', כביכול התרומה מעבירה לחולין איפיונים משל עצמה. בתערובת של חולין ותרומה, אם יש בחולין פחות ממאה ביחס לתרומה אזי המדומע אסור לאדם שאינו כהן. ואם יש בחולין מאה ביחס לתרומה אזי המדומע מותר לאדם שאינו כהן, אלא שהאדם צריך לתת לכהן מתוך המדומע את השיעור של התרומה. ורבי יהודה אומר שאם יש בחולין מאה ביחס לתרומה אזי מותר להעלות אותו שיעור של תרומה בשבת, מכיון שההעלאה הזו אינה בגדר תיקון לתערובת (שהרי התערובת ממילא מותרת לאדם שאינו כהן), אלא בגדר מילוי חוב לכהן.

בתינוק שיש לו געגועין על אביו. והתירו משום צער התינוק וצער אביו. **היתה.** החבית, שעליה האבן. **בין החביות.** ואי אפשר להטותה על צידה, כי היא צמודה לחביות אחרות. **מגביהה.** מעל החביות כדי שאפשר יהיה להטותה על צידה. **בפרק כל הכלים.** קכה, ב.

תניא רבי יוסי אומר. החידוש בבריתא הזו ביחס למשנה הוא במלים המסיימות את הבריתא **ומחזירה למקומה.** הבריתא מתירה להחזיר את החבית למקומה. במשנה לא נאמרה התייחסות לשאלה האם מותר להחזיר את החבית למקומה.

מעות שעל הכר. בטלות הן ביחס לכר. **לשלשת.** צואה, והיא כמובן מוקצה, אבל התירו לטלטלה מפני כבוד השבת. ברם, לא התירו לנקותה במים, שהכר עשוי מ בד, וניקויו

גמ' אמר רבי חייה בר אשי לא שנו אלא בשוכח אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור. אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן לא שנו אלא לצורך גופו אבל לצורך מקומו מטלטלן ועודן עליו.

אמר רב הושעיא שכח ארנקי בחצר מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו. ולית הילכתא כוותיה דאמר רב אשי לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד. וכן הלכה. **מתני'** בית הלל אומרים מגביהין מעל השלחן קליפין או עצמות ובית שמאי אומרים מסלק את הטבלה כולה ונוערה.

גמ' אמר רב נחמן אנו אין לנו אלא בית שמאי כרבי יהודה ובית הלל כר' שמעון, וכי קא שרי רבי שמעון לטלטולי כגון עצמות דחזין למאכל כלבים וקליפין דחזיין למאכל בהמה. אבל מידי דלא חאזי לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה לא קא שארי רבי שמעון. ותנו רבנן מטלטלין את העצמות מפני שהן מאכל כלבים, בשר תפוח מפני שהוא מאכל לחיה.

במים אסור מדין תורה, מצד מלאכת מלבן. **היתה של עור**. בְּעוֹר אֵין כִּיבוֹס, ולכן התירו ניקוי על ידי מים.

לא שנו אלא לצורך גופו. התנאי של נייעור המעות לשם טלטול הכר נדרש רק אם האדם מעונין לטלטל את הכר לצורך שימוש בכר עצמו **אבל לצורך מקומו מטלטלן ועודן עליו**. וכאן לא נדרש נייעור המעות כתנאי להיתר לטלטל את הכר. ומדוע לא נדרש התנאי הזה? מכיון שאם ינער את המעות יישארו המעות במקום בו היה הכר, ואולי יפריעו לשימוש של האדם במקום הזה. והצורך של האדם במקום בו נמצא הכר מתיר את טלטול המעות אגב הכר, כשם שהגעגועים של הבן על אביו מתירים את טלטול האבן אגב התינוק. וכאן המקום לשאלה. הרי"ף פסק שאם התינוק מחזיק דינר בידו אסור לאביו להרימו, שמא יפול הדינר ויבוא האדם לטלטלו. מדוע אפוא התיר הרי"ף לטלטל כר שעליה מעות? הרי יש מקום לחשוש שמא יפלו המעות ויבוא האדם להרימם. ועל כך ניתן להשיב, שלאב אין שליטה על ידו של התינוק, והתינוק עלול לשמוט את הדינר מידו גם כאשר הדינר יפול למקום שבו הוא עלול להיעלם במהלך השבת. לעומת זאת יש לאדם שליטה על ידיו שלו, והוא צפוי להחזיק את הכר באופן זהיר כך שהמעות לא יפלו בכלל, ועל כל פנים לא יפלו במקום שבו הם עלולים להיעלם במהלך השבת.

לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד. לעיל כ, ב.

קליפין או עצמות. מצד הנאמר במשפט הנוכחי נראה שמדובר גם בשיירי מאכל שאינם ראויים למאכל בהמה, והתירו טלטול מוקצה מפני כבוד השבת. ברם, במשפט הבא במשנה מנומק היתר הטלטול של שיער אפונים ועדשים בכך שהם ראויים למאכל בהמה. ועל כל פנים, להלן ברי"ף מפורש שההיתר לטלטל שיירי מאכל תקף רק ביחס לדבר הראוי למאכל בהמה. **מסלק את הטבלה כולה ונוערה**. הטבלה היא המשטח עליו היה מונח האוכל. בית שמאי מסכימים שצריך לפנות את הפסולת מפני כבוד השבת, אבל הם סבורים שאם אפשר לפנותה מבלי לטלטל את המוקצה באופן ישיר, אזי עדיף כך. **ובית הלל כר' שמעון**. ומיד יתברר שהזיהוי של בית הלל עם רבי שמעון מצמצם את ההיתר לטלטל עצמות וקליפות. **לא קא שארי רבי שמעון**. שאותן קליפות אינן נחשבות

מתני' מעבירין מעל השלחן פירורין פחות מכזית ושער של אפונים ושל עדשים מפני שהוא מאכל בהמה. ספוג, אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו. וחכמים אומרים בין כך ובין כך מקנחין בו.

גמ' מסייע ליה לר' יוחנן דאמר פירורין שאין בהן כזית מותר לאבדן ביד. הני גרעיני דתמרי ארמיאתא שרי לטלטלינהו הואיל וחזין אגב אימן. פיר' מפני שהן רכין ונאכלים עם התמרים עצמן. ודְפָרְסִיאתא שהן קשין ואינן נאכלין עם התמרים. פירושא אחרנא תמרי ארמייתא קשין הן ובהמה אוכלת אותן בגרעיניהן ולפיכך

לחפץ מטונף, כמו לשלשת וכיוצא בזה.

ספוג. הספוג עשוי ממוכין. המשנה אינה מְתַנְה את ההיתר להשתמש בספוג בכך שהוא יהיה יבש, ולכן נראה שהיא מתירה להשתמש בספוג אפילו אם הוא רטוב, היינו, כאשר לחיצה עליו גורמת לסחיטה. **אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו.** נבחין בין שתי לחיצות על הספוג: זו המיועדת לאחיזה בספוג, וזו הנעשית כחלק מהשימוש בספוג במהלך הניקוי. וכמובן כל אחת משתי הלחיצות האלה גורמת לסחיטה. לדעת ת"ק מותר ללחוץ על הספוג רק אם הלחיצה נעשית כחלק מפעולת הניקיון, שאז הסחיטה היא בגדר פסיק רישא, שלדעת הרי"ף אסור רק מדרבנן, והתירו החכמים איסור מדבריהם למען שמירת נקיון הבית לכבוד השבת. לחיצה על הספוג עוד לפני פעולת הניקוי עצמה, וכגון הלחיצה בעת האחיזה בספוג, אינה נעשית כחלק מפעולה אחרת, ולכן אין היא בגדר 'פסיק רישא'. כך למשל, אדם הזורק בידו חפץ ברשות הרבים אינו יכול לומר שהפעולה שהוא התכוין לעשות היא בגדר 'התעמלות' עבור היד, ומלאכת ההעברה נעשתה כחלק מאותה פעולה. וכך אדם האוחז בספוג ובכך לוחץ עליו אינו יכול לומר שהפעולה שהוא התכוין לעשות היא בגדר 'אחיזה' גרידא, ומלאכת הסחיטה נעשתה כחלק מאותה אחיזה. ת"ק חושש שההיתר לקנח בספוג שאין לו ידית אחיזה יגרור אחיזה בספוג עוד לפני הנקיון עצמו, ולכן הוא אוסר לקנח בספוג ללא ידית אחיזה. וכמובן, אם יש לספוג ידית אחיזה אזי בעת האחיזה בידית אין שום לחיצה על הספוג, ולכן מתיר ת"ק לקנח בספוג שיש לו ידית אחיזה. **וחכמים אומרים בין כך ובין כך מקנחין בו.** החכמים מתירים גם את האחיזה בספוג לפני פעולת הניקוי הגם שהאחיזה הזו כרוכה בסחיטה, שכן לדעתם סחיטת ספוג אינה אסורה מדין תורה, והתירו החכמים את הסחיטה הזו למען שמירת נקיון הבית לכבוד השבת. במשנה לא נתפרש מדוע לדעת החכמים סחיטת הספוג אינה אסורה מהתורה. לדעת הרי"ף עצמו איסור הסחיטה מהתורה הוא רק בזיתים וענבים, כמבואר בדבריו להלן ס, א-ב. ור' לעיל כב, א, ד"ה 'עצר', רשימת המקומות ברי"ף למסכת שבת בהם נדונה מלאכת הסחיטה.

גרעיני דתמרי ארמיאתא. תמרים ארמיות, מארץ ארם, שהיא בצפון עירק. **שהן רכין ונאכלים עם התמרים עצמן.** הגרעינים רכים, ונאכלים לאדם יחד עם התמרים, ולכן אינם מוקצה. **ודְפָרְסִיאתא שהן קשין.** המילה 'הן' רומזת לגרעינים, שהם קשים. **ואינן נאכלין עם התמרים.** למשפט הזה מתבקש להוסיף את המשפט 'אסור לטלטלן'. **תמרי ארמייתא קשין הן.** המילה 'הן' רומזת לתמרים, שהם עצמם קשים, והיו נותנים אותם לבהמות. והבהמה היתה אוכלת גם את הגרעינים, ולכן מותר לטלטלם. **ותמרי פרסיאתא רכין הן.**

מטלטלין אותן ותמרי פרסיאתא רכין הן ואין הבהמה אוכלת אותן ולפיכך אין מטלטלין אותן. ומסתברא דהני מילי במקום שמאכילין תמרין לבהמה כגון בבל ויריחו אבל במקום שאין מאכילין אותן לבהמות אילו ואלו אסור לטלטלן. שמואל מטלטל להו אגב ריפתא. רבה מטלטל להו [ו.] אגב לקנא דמיא. רב ששת זריק להו בלישאניה. רב פפא זריק להו אחורי מטה. אמרו עליו על רבי זכריה בן אבקילוס שהיה מחזיר פניו לאחורי המיטה וזורקן.

והם נאכלים לאדם. אבל הגרעינים שלהם קשים ואינם נאכלים לאדם, ולכן נחשבים אותם גרעינים ל'מוקצה'. **דהני מילי**. מוסב על אותם תמרים קשים הניתנים לבהמה. והרי"ף סבור שלא בכל מקום נמנעים אנשים מאכילת תמרים קשים, ורק במקום שהם אכן אינם אוכלים אותם ונותנים אותם לבהמה, מותרים גרעיניהם בטלטול. **אגב ריפתא**. לאחר אכילת התמר הניח שמואל את הגרעינים על פת, וכך היה מטלטל אותם, ככל הנראה לכיוון המקום בו נאספה הפסולת הביתית. **לקנא דמיא**. ספל מים.

פרק חבית

מתני' חבית שנשברה מצילין ממנה מזון שלוש סעודות, ואומר לאחרין בואו והצילו לכם, ובלבד שלא יספוג. אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין, ואם יצאו מעצמן אסורין. ר' יהודה אומר אם לאוכלין היוצא מהן מותר ואם למשקין היוצא מהן אסור. חלות דבש שריסקן מערב שבת ויצאו מעצמן אסורין. ור' אלעזר מתיר. **גמ'** ובלבד שלא יספוג, תאנא ובלבד שלא יספוג ביין ובלבד שלא יטפח בשמן, שלא

חבית. ויש בה יין. כך נראה מהבריתא 'ובלבד שלא יספוג ביין...'. המובאת מיד להלן ברי"ף. **מצילין ממנה מזון שלוש סעודות**. ובבריתא שהובאה לעיל מג, ב, הוסבר כיצד בפועל מצילים את היין. **ובלבד שלא יספוג**. הרי"ף יביא בריתא ממנה עשוי להשתמע שהאיסור לספוג הוא מטעם 'עובדין דחול'. ולפי ההשתמעות הזו אין איסור תורה לסחוט בד רטוב מיין. **אין סוחטין את הפירות**. בפשטות משמע כל הפירות, ללא יוצא מהכלל. והרי"ף יביא בריתא לפיה האיסור תקף רק ביחס לפירות שדרך בני אדם לסחוט אותם. **ואם יצאו מעצמן אסורין**. אסורין בשתיה. בתחילת מסכת ביצה מפרש אביי שהטעם לאיסור שתיית המשקים שזבו הוא שמא יסחט האדם את הפירות. אביי אינו מבאר מדוע זיבת המשקים מעצימה את החשש שמא יסחט, וניתן להציע כדלקמן: יציאת המשקה מהפרי מעידה פצע בפרי, ובמקום בו יש פצע בפרי מתחיל ריקבון. האדם מעונין למנוע, במידת האפשר, אובדן של הפרי או חלק ממנו. הדרך הפשוטה למניעת אובדן הפרי היא באכילתו. בנסיבות מסוימות האדם עשוי להעדיף את שתיית המיץ של פרי על פני אכילתו, ומכאן החשש לסחיטת הפרי. **אם לאוכלין... ואם למשקין**. לדעת רבי יהודה, אם הפירות מיועדים לאכילה אזי האדם אינו צפוי לסחוט אותם, אלא לאכל אותם מיידית, או לשמור אותם לאכילה עתידית גם במחיר אובדן חלק מהפרי.

ובלבד שלא יטפח בשמן. המטפח בשמן הוא זה הטובל ידו בשמן ולאחר מכן מעביר את

יעשה כדרך שהוא עושה בחול. תנו רבנן נתפזרו לו פירות בחצירו מלקט על יד על יד ואוכל, אבל לא יתן לתוך הסל ולא לתוך הקופה, ולא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. 'אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין', אמר רבא אמר רב יהודה אמר שמואל מודה ר' יהודה לחכמים בזיתים וענבין ומודים חכמים לר' יהודה בשאר מיני פירות. אמר ליה ר' ירמיה לר' אבה אם כן במאי פליגי? לכי תשכח. רב נחמן בר יצחק אמר מסתברא בתותים ורמונים פליגי.

אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה בשאר מיני פירות. תניא סוחטין בפגיעין ובפרישין ובעוזרדין אבל לא ברמונים. של בית מנשיא בן מנחם

ידו על שפת כלי כך שהשמן יזל לתוך הכלי. **שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול.** בפשטות נראה שהנימוק מוסב גם על יין. ספיגת היין בספוג אינה עלולה להביא לאיסור תורה, כמבואר לעיל נט, ב, במשנת ספוג. **נתפזרו לו פירות בחצירו.** הבריתא הנוכחית מדברת על נתפזרו בחצרו, ואינה מדברת על נתפזרו בשדהו. ור' להלן 'כדרך שהוא עושה בחול'. **על יד על יד.** מעט מעט. **כדרך שהוא עושה בחול.** משמע שאם היה אוסף את הפירות לסל לא היה עובר על מלאכת מעמר, לפי שהמלאכה הזו תקפה רק במקום הגידול של הפירות, וכגון בשדה. ובחצר אסרו לעמר מצד 'עובדין דחול'.

מודה ר' יהודה לחכמים בזיתים וענבין. שאפילו אם הכניסן לאכילה, משקים היוצאים מהם אסורים. הרי"ף לא פירש מדוע מודה רבי יהודה. ובתלמוד נתפרש שהוא מודה בגלל שחלק ניכר מהזיתים והענבים מיועדים לסחיטה, וגם אם אדם מסוים ייעד זיתים מסוימים לאכילה, אם הוא יראה שזבו משקים מהם הוא עלול לשנות את הייעוד של אותם זיתים ולייעד אותם לסחיטה, וכבר למדנו (לעיל במשנה ר' ד"ה 'ואם יצאו מעצמן אסורין') שאסור ליהנות ממשקים היוצאים מפירות המיועדים למשקים. **ומודים חכמים לר' יהודה בשאר מיני פירות.** שאם הכניסם לאכילה, משקים היוצאים מהם מותרים. ההודאה ההדדית של רבי יהודה והחכמים זה לזה יוצרת מצב שבו הם לא נחלקו במאומה. לכן שואלת השמועה **במאי פליגי.** הרי כל פרי שבעולם הוא או זית, או ענב, או 'שאר פירות'. **לכי תשכח.** רבי אבה החזיר את השאלה לרבי ירמיה, ואמר לו ללכת ולמצוא במה הם נחלקו. ולא ידוע האם מצא רבי ירמיה 'במאי פליגי'. וכעת יביא הרי"ף הצעה של רב נחמן בר יצחק, ולפיה נחלקו רבי יהודה והחכמים **בתותים ורמונים.** שדרך בני אדם לסחטם (וכמוכן, נחלקו בתותים ורמונים המיועדים לאכילה). לדעת רב נחמן בר יצחק, כאשר אמר שמואל 'מודה רבי יהודה לחכמים בזיתים וענבים' הוא התכוין בדיוק לזיתים וענבים. אך כאשר אמר שמואל 'ומודים חכמים לרבי יהודה בשאר פירות' הוא לא התכוין לכל הפירות שאינם זיתים, אלא רק לפירות המנוגדים ניגוד קוטבי לזיתים ולענבים. כידוע, הזיתים והענבים מיועדים בעיקר לסחיטה, והפירות המנוגדים להם הם אלה שאין דרך בני אדם לסחטם.

אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה בשאר מיני פירות. 'שאר פירות' שבדברי רבי יוחנן הם כל שאר הפירות שאינם זיתים וענבים. אך האם אותם 'שאר פירות' הם רק אלה שדרך בני אדם לסחטם? או אף אלה שאין דרך בני אדם לסחטם? זאת לא נוכל לדעת מתוך דברי רבי יוחנן.

סוחטין בפגיעין ובפרישין ובעוזרדין. שזיפים חבושים ועוזרדים. לכאורה נראה

היו סוחטין ברמונים. פיר' אבל לא ברמונים מפני שבית מנשיא בן מנחם היו סוחטין בחול רמונים ועושיין מהן יין, ונמצאו הרמונים בני סחיטה, ולפיכך אסור לסחטן בשבת. אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בן מנחם.

נמצא עכשיו הכלל הראוי מכל אילו הדברים שזתים וענבים בני סחיטה הן ואין סוחטין אותן בשבת, ואם יצאו מעצמן אסורין, בין לאוכלין בין למשקין לדברי הכל. והתותין

שהבריתא הזו חולקת על משנתנו, שכן המשנה קובעת איסור סחיטה בפירות ואינה אומרת שהאיסור תקף רק ביחס לחלק מהפירות. אך לדעת הרי"ף הבריתא אינה חולקת על משנתנו, שכן כאשר אסרה המשנה את סחיטת הפירות היא התכוונה רק לאותם פירות שדרך בני אדם לסחטם, והם הנקראים בלשון הרי"ף 'בני סחיטה'. וכאן המקום לברר, מהי הרלוונטיות של מנהג בני אדם לענין הגדרת מלאכת סוחט? מדוע איסור סחיטה תקף רק ביחס לפרי שדרך בני אדם לסחטו? כדי לענות על השאלה הזו ניתן דעתנו לכך שבסחיטת פרי יש היבט של קלקול והיבט של תיקון. אם ביחס לפרי מסוים היבט התיקון עולה בערכו על היבט הקלקול אזי סחיטת אותו פרי תהיה אסורה. ואם ביחס לפרי מסוים היבט הקלקול עולה בערכו על היבט התיקון אזי סחיטת אותו פרי תהיה מותרת, כדין 'כל המקלקלים פטורים'. והשאלה מהו ערכו של היבט התיקון ביחס להיבט הקלקול נקבעת למעשה לפי מנהג בני אדם. ולהלן נראה שביחס ל'שיקלול' היבט התיקון מול היבט בקלקול ישנה מחלוקת משולשת: לדעת רבא היבט התיקון ייחשב כעולה בערכו על היבט הקלקול רק אם רוב העולם נוהגים לסחוט אותו פרי, לדעת רב נחמן היבט התיקון ייחשב כעולה בערכו על היבט הקלקול גם אם רק קבוצת מיעוט נוהגת לסחוט אותו פרי, ולדעת רב חסדא היבט התיקון ייחשב כעולה בערכו על היבט הקלקול אף אם קיים בכל העולם כולו אדם אחד בלבד הסוחט אותו פרי. ולהלן נראה שהרי"ף דעת רב נחמן, לפיה פרי ייחשב כ'בן סחיטה' גם אם אלה הנוהגים לסחוט אותו הם קבוצת מיעוט בקרב כלל האנשים. נמצא אפוא שלדעת הרי"ף הפרישין וחבריהם אינם נסחטים אפילו על ידי קבוצת מיעוט, אלא על ידי יחידים שאינם נחשבים כקבוצה. משל למה הדבר דומה? כיום ידוע הדבר שרוב בני אדם אוכלים מגון מאכלים, מהצומח ומהחי, אך ישנה קבוצת מיעוט האוכלים רק מאכלים מהצומח. ואם יש כיום אדם האוכל פירות בלבד הוא ייחשב כאדם יחיד במנהגו, ולא ישתייך לשום קבוצה, גם אם יימצאו עוד מספר אנשים אוכלים פירות בלבד. אבל לא ברמונים. שהם בגדר 'בני סחיטה'. של בית מנשיא בן מנחם היו סוחטין ברמונים. המשפט הזה מנמק את הקביעה שהרימונים הם 'בני סחיטה', וכך הם דברי הרי"ף אבל לא ברמונים מפני שבית מנשיא היו סוחטין בחול רמונים. בית מנשיא נחשבים לקבוצת מיעוט ואין הם נחשבים כאדם יחיד. אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בן מנחם. רב נחמן אישר את ההסתמכות של הבריתא על מנהג בית מנשיא בקביעת הרימונים כ'בני סחיטה'.

נמצא עכשיו הכלל הראוי מכל אילו הדברים. לדעת הרי"ף נחלקים כל הפירות שבעולם לשתי קבוצות, שנסמן אותן כקבוצה א' וקבוצה ב', כאשר קבוצה א' נחלקת לעוד שתי קבוצות, שנסמן אותן כקבוצות 1א, 2א. קבוצה א' היא של הפירות שהם 'בני סחיטה' (ונזכיר שלדעת הרי"ף פרי יחשב כ'בן סחיטה' גם אם רק קבוצת מיעוט נוהגת לסחוט אותו, ר' לעיל ד"ה

והרמונים אסור לסחטן בשבת לדברי הכל, ואם יצאו מעצמן, אם לאוכלין היוצא מהן מותר ואם למשקין היוצא מהן אסור כר' יהודה. ושאר פירות כגון פגיעין ופרישין ועוזרדין וכיוצא בהן סוחטין אותן אפילו לכתחילה בשבת לדברי הכל. ואיכא מאן דסליק אדעתיה דרמונין בהדי זתים וענבים הוא דהווי, דהא אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בן מנחם. והוא לענין סחיטה לכתחילה איתמרא דאין סוחטין

'סוחטין בפגיעין', וקבוצה ב' היא של הפירות שאינם 'בני סחיטה'. וכאמור, קבוצה א' נחלקת לשתי קבוצות: קבוצה 1א הכוללת רק את הזיתים וענבים, וקבוצה 2א הכוללת את כל שאר הפירות השייכים לקבוצה א'. וכך היא ההלכה לדעת הרי"ף ביחס לכל אחת משלוש הקבוצות: קבוצה 1א, הכוללת את הזיתים והענבים בלבד, אסור לסחטם, ומשקים היוצאים מהם אסורים. קבוצה 2א, הכוללת את הפירות שהם 'בני סחיטה' והם אינם זיתים וענבים, וכגון שהפירות הם תותים ורימונים, אסור לסחטם, ולענין משקים שזבו מהם, אם הפירות מיועדים למשקים אזי המשקים שזבו מהם אסורים, ואם הפירות מיועדים לאכילה אזי המשקים שזבו מהם מותרים. קבוצה ב', הכוללת את הפירות שאינם בני סחיטה, מותר לסחטם לכתחילה, בלי קשר לשאלה אם הם מיועדים לאכילה או למשקים. וניתן דעתנו כבר כעת לכך שלדעת החכמים כל פרי שאסור לסחטו אסור ליהנות מהמשקים שזבו ממנו, וכל פרי שמותר לסחטו מותר ליהנות מהמשקים שזבו ממנו, בעוד שלפי רבי יהודה יש פירות שאסור לסחטם אבל מותר ליהנות מהמשקים שזבו מהם. לאבחנה הזו בין דעת רבי יהודה ובין דעת החכמים תהיה חשיבות לענין ההתבוננות בדברי הרי"ף, מיד להלן.

ואיכא מאן דסליק אדעתיה דרמונין בהדי זתים וענבים הוא דהווי. ואסור ליהנות בשבת ממשקים שזבו מרימונים אפילו אם הם מיועדים לאכילה. דהא אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בן מנחם. שאסור לסחוט רימונים בשבת. וכבר ראינו זה עתה (סד"ה 'עמצא עכשיו הכלל') שלדעת החכמים אסור ליהנות ממשקים שזבו מרימונים. ואכן, בעלי הדעה השונה אסורים ליהנות ממשקים שזבו מהרימונים, ומסתבר ביותר שהם פשוט פוסקים כחכמים כנגד רבי יהודה, ואין הם מקבלים את דברי רבי יוחנן שאמר 'הלכה כרבי יהודה בשאר פירות'. כידוע, הרי"ף פסק כרבי יהודה, ולכן לדעתו מותר ליהנות ממשקים שזבו מהרימונים. בכך עולה בידנו ההבנה שהמחלוקת בין הרי"ף ובין בעלי הדעה השונה היא בשאלה האם הלכה כחכמים או כרבי יהודה, וההבנה הזו היא פשוטה בתכלית. אך משום מה ההבנה הזו אינה משתקפת מדברי הרי"ף. החל מהמלים 'הוא לענין סחיטה לכתחילה איתמרא...' מובא ברי"ף דיון שלא זכיתי להבינו. הרי"ף 'מתאמץ' להוכיח שהבריתא 'סוחטין בפגיעין...' עוסקת בהילכת הסחיטה ולא בהילכת משקים שזבו, כאשר הדבר ברור כשמש ומפורש בבריתא שהיא אכן עוסקת בהילכת הסחיטה, ואין הדבר טעון שום הוכחה. יתירה מכך, מדברי הרי"ף נראה שאם נוכיח כי הבריתא הזו עוסקת בהילכת הסחיטה אזי היא בכך משום פירכה לבעלי הדעה השונה. ולא זכיתי להבין את הפירכה הזו, שהרי בעלי הדעה השונה מסכימים שהבריתא עוסקת בהילכת הסחיטה, אלא שהם פשוט פוסקים כחכמים הסבורים שאם פרי מסוים אסור בסחיטה אזי המשקים היוצאים ממנו אסורים. על כל פנים, בפירושונו להלן נבאר את דברי הרי"ף ברמת הבנת הנקרא, מבלי להבין את דבריו ברמה העיונית. **הוא לענין סחיטה לכתחילה איתמרא.** במשפט

אותן בשבת, אבל אם יצאו מעצמן והן לאוכלין מותרין כר' יהודה. והכי נמי מיסתברא דקתאני סוחטין בפגיעין ובפרישין ובעוזרדין אבל לא ברמונים אלמא אסחיטה לכתחילה קאיי. ועוד, מדיהיב טעמא כרב חסדא, דאמר רב חסדא תרדין שסחטן ונתנן בתוך המקוה פוסלין את המקוה בשינוי מראה, אמאי והא לאו בני סחיטה נינהו אלא

הזה מבקש הרי"ף לשלול את הדעה של 'איכא מאן דסליק אדעתיה', אך בנוסח דברי הרי"ף חסרות מלים המבטאות אותה שלילה. נראה שהנוסח הראוי בדברי הרי"ף היה '[הא ליתא ד]ההוא לענין סחיטה איתמרא'. הרי"ף טוען שהבריתא עוסקת בהילכת הסחיטה, אך כאמור לעיל, הטענה הזו נראית טריויאלית, וגם לא נראה במה היא רלוונטית לויכוח עם בעלי הדעה השונה. **מותרין כר' יהודה**. כאן 'הסגיר' הרי"ף את שורש המחלוקת בינו ובין בעל הדעה הזו: הרי"ף קיבל את דברי רבי יוחנן שלימד כי הלכה כרבי יהודה, ובעלי הדעה השונה לא לקבל את דברי רבי יוחנן, והניחו שההלכה כחכמים. **ועוד**. כעת מביא הרי"ף שיקול נוסף ממנו משתמע שהבריתא עוסקת באיסור סחיטה (ולא בהילכת משקים שזבו). **מדיהיב טעמא**. 'טעמא' פירושו תימוכין. כדי להבין את דברי הרי"ף (ברמת הבנת הנקרא) הכרח לברר את השמועה בתלמוד. רב נחמן קבע הלכה כבית מנשיא, ולדעתו פרי מסוים ייחשב כ'בן סחיטה' אם קיימת קבוצת מיעוט הנוהגת לסחוט אותו. רבא הניח שפרי מסוים ייחשב כ'בן סחיטה' רק אם רוב העולם נוהגים לסחוט אותו, ועל יסוד ההנחה הזו הקשה נגד רב נחמן. השמועה מציעה תימוכין לקושיא כנגד רב נחמן, וזאת על יסוד מימרה של רב חסדא, ולפיה המעמד ההלכתי של מיץ התרדין נקבע אפילו על פי על פי מנהג בפועל של אדם יחיד הסוחט את התרדין, שכן האדם הסוחט פרי קובע בכך שהמיץ חשוב עבורו (ובלשון הרי"ף 'אחשבינהו'). דברי רב חסדא עומדים בסתירה לדברי רב נחמן, ובכך השיגה השמועה את מבוקשה. כעת, לאחר שפירשנו את השמועה בתלמוד, ועוד לפני שנדון בשאלה מהי התועלת מצד השמועה הזו לענין הויכוח של הרי"ף עם בעלי הדעה השונה, נפנה לדיון 'צדדי' במעין מאמר מוסגר בדברי רב חסדא. ובכן, דברי רב חסדא עומדים בסתירה לבריתא המתירה לסחוט את הפרישין וחבריהם, שהרי לדעת רב חסדא בעצם סחיטת הפרישין וחבריהם קובע האדם את המיץ כבעל ערך, וממילא נמצא שרב חסדא אינו מקבל את ההיתר לסחוט פרישין. בפירושו לעיל ד"ה 'סוחטין בפגיעין' הערנו על כך שממשנתנו עשוי להשתמע שסחיטת הפרישין וחבריהם אסורה, שהרי המשנה אוסרת סחיטת 'פירות', ואין היא מבחינה בין סוגי פירות. נראה אפוא שרב חסדא הבין שמשנתנו אכן חולקת על הבריתא, והוא מקבל להלכה את המשנה. ובשולי הדיון ה'צדדי' בדברי רב חסדא, ובטרם נסיים את ה'מאמר המוסגר', נעיר כי הרי"ף עצמו לא הביא להלכה את רב חסדא. נראה שהרי"ף אכן הבין שרב חסדא חולק על הבריתא, ומכיון שהרי"ף פסק שמותר לסחוט את הפרישין וחבריהם הוא נמנע מלהביא להלכה את מימרת רב חסדא. בכך סיימנו את ה'דיון הצדדי' בדברי רב חסדא עצמם. ובהמשך ינסה הרי"ף להסביר מהי התועלת שהוא מוצא בשמועה העוסקת בהילכת רב חסדא לענין הויכוח שלו עם בעלי הדעה השונה (ונשוב ונזכיר שלא נתבררה לנו התועלת הזו). **תרדין**. סלק (בבלי עירובין כח, ב). **שסחטן ונתנן**. את מי התרדים. **פוסלין את המקוה בשינוי מראה**. ומכאן שמי התרדים נחשבים למשקה בעל ערך, שאילולא היו נחשבים למשקה בעל ערך לא היה המקוה נפסל בשינוי מראה מחמתם, שאין המקוה

מאי אית לך למימר כיון דאחשבינהו הוה להו משקה הכא נמי כיון דאחשבינהו הוה להו משקה, שמעינן מינה דאסחיטה קאיי, דלא מאצית למימר דאחשבינהו אלא היכא דסחטן.

(בשל מורכבות השמועה הבאה חילקנו אותה לפסקאות ורשמנו כותרות לפסקאות)

[א] מימרת שמואל, ופירושה

אמר רב יהודה אמר שמואל סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה. פיר' הקדרה יש בה אוכל ולפיכך הוה ליה משקה הבא לאכל וכאוכל דאמי והקערה אין בה אוכל ולפיכך הוה ליה משקה ואסור.

[ב] האם מימרת שמואל מתיחסת לשבת או ליום טוב

איכא מאן דאמר האי מימרא לענין יום טוב איתמר ולא בשבת, דהא קימא לן במתניתין אין סחטין [ס:] את הפירות להוציא מהם משקין ואם יצאו מעצמן אסורין, ואוקימנא בזיתים וענבים, ובין לאוכלין ובין למשקין היוצא מהן אסור, ולפיכך לא מתוקם האי מימרא דשמואל אלא ביום טוב. וכן מציינו בעלי הלכות גדולות ופסוקות שכתבו בהילכות יום טוב ולא כתבו בהילכות שבת.

נפסל מכל נזול שהוא, אלא רק ממשקה בעל ערך. כך למשל אם אדם יסחוט מיץ מגזע של עץ לא יחשב המיץ כבעל ערך ולא יפסול את המקוה. אמאי, והא לאו בני סחיטה נינהו. רוב האנשים אינם סוחטים תרדין. כיון דאחשבינהו. את מיץ התרדין. הכא נמי. ביחס לסחיטת בית מנשיא את הרימונים כיון דאחשבינהו הוה להו משקה. כיון שבני מנשיא החשיבו את המיץ היוצא מהרימונים נחשב המיץ למשקה בעל ערך. שמעינן מינה דאסחיטה קאיי, דלא מאצית למימר דאחשבינהו אלא היכא דסחטן. נפרש את דבריו אלה של הרי"ף ברמת הבנת הנקרא בלבד. ובכך, הילכת 'אחשבינהו' של רב חסדא מתיחסת למצב שבו אדם סחט פרי. ואם הילכת רב חסדא תומכת בדברי רב נחמן, אזי נמצא שגם רב נחמן מתיחס למצב שבו אדם סוחט פרי, שאילו היה רב נחמן מדבר על משקה הזב מאליו, לא היה שייך לומר שבעל הפרי החשיב את המשקה. הארכנו עד מאוד בביאור ההוכחות של הרי"ף לטענה שהבריתא עוסקת בהילכת הסחיטה, אבל כבר הערנו לעיל (ד"ה 'ועוד') שלא נתברר הצורך בהוכחות האלה, הן מצד שהטענה המוכחת נראית טריויאלית ואינה זקוקה לשום הוכחה, והן מצד שלא נתברר מהי הרלוונטיות של הטענה הזו במסגרת הויכוח של הרי"ף עם בעלי הדעה השונה, שהרי הם מסכימים שהבריתא עוסקת בהילכת הסחיטה, והסיבה לכך שהם מעניקים לרימונים מעמד הלכתי זהה לזה של הענבים נעוצה בכך שהם פוסקים כחכמים נגד רבי יהודה.

משקה הבא לאכל וכאוכל דאמי. יש מלאכות שבת שהאדם חייב עליהן רק אם לאחר עשייתן יגיע החפץ, מושא המלאכה, למצב מסוים. כך למשל אם אדם יניח תבשיל חי על האש הוא יתחייב משום מלאכת בישול רק אם התבשיל יגיע למצב מבושל. וכיוצא בכך, אם אדם סחט פרי הוא יתחייב רק תכולת הפרי תגיע למצב נוזלי. ואם תכולת הפרי נבלעה במאכל או התמוזגה עם מאכל אין הדבר נחשב שהיא הגיעה למצב נוזלי, ולכן אין בסחיטה כזו איסור תורה. ושמואל מלמד שאפילו איסור דרבנן אין, והסחיטה הזו מותרת. האי מימרא. של רב יהודה בשם שמואל. דהא קימא לן במתניתין. אותו 'איכא מאן דאמר'

ואיכא מאן דאמר דהאי מימרא דשמואל בשבת הוא, ומוקי לה למתניתין בסוחט לתוך הקערה דהווי להו משקין אבל לתוך הקדרה סוחטין כשמואל. ודיקא דדיקא מינה רב חסדא בלחוד הוא דהוי ביום טוב. וכן הדעת נוטה.

[ג] דברי רבנו חננאל

ורבינו חננאל ז"ל כך היא דעתו, אלא שאמר שדברי שמואל ורב חסדא דדיק מיניהו לאו הלכה אינון. והכין אמ':

[ג-1] האם הלכה כמימרת שמואל

והילכתא כתירוציה דר' יוחנן להא מתניתא. שמעינן מינה שמותר לסחוט כבשין

אינו מוצא לנכון להעמיד את המשנה בסוחט לקערה. ואם יצאו מעצמן אסורין ואוקימנה בזיתים וענבים ובין לאוכלין ובין למשקין היוצא מהן אסור. לולא המשפט הזה כך היו נראים דברי הרי"ף: 'דהא קימא לן במתניתין אין סוחטין את הפירות להוציא מהם משקין... ולפיכך לא מתוקם האי מימרא דשמואל...'. הנוסח הזה, שאין בו את המשפט 'ואם יצאו מעצמן...היוצא מהן אסור', הוא פשוט להבנה, ולא חסר בו מאומה. וצ"ע מדוע הביא הרי"ף את המשפט 'ואם יצאו מעצמן...היוצא מהן אסור'.

ודיקא דדיקא מינה רב חסדא בלחוד הוא דהוי ביום טוב. הדיוק של רב חסדא לא נתפרש כעת בדברי הרי"ף, ולכן נקדים כעת את המאוחר ונציג את הדיוק. ובכן, רב חסדא מוצא מכנה משותף בין המיץ האצור בפרי ובין החלב האצור בדדי העז, והוא למד מדברי שמואל שמותר לחלוב עז לתוך אוכל. עקרונית, אם נניח שההיתר של שמואל תקף אף בשבת, אזי מתבקשת ההבנה כי אף ההיתר של רב חסדא תקף גם בשבת. ואף נציין כי רב חסדא עצמו לא אמר שההיתר לחלוב עז לתוך אוכל תקף רק ביום טוב. ברם, לפי הדעה שהרי"ף מביא כעת, ההיתר שלימד רב חסדא תקף רק ביום טוב. ולהלן נראה שהדעה הזו נסמכת על שמועה במסכת יבמות. וכן הדעת נוטה. הרי"ף מסכים הן להבנה שהילכת שמואל נאמרה ביחס לשבת והן להבנה שהילכת רב חסדא תקפה רק ביום טוב.

ורבינו חננאל ז"ל כך היא דעתו. כדעת הרי"ף שנתבארה לעיל ד"ה 'וכן הדעת נוטה'. אלא שאמר. ר"ח. שדברי שמואל ורב חסדא דדיק מיניהו לאו הלכה אינון. דברי רב חסדא תלויים בדברי שמואל, ואם אין הלכה כשמואל אזי ממילא אין תימוכין להילכת רב חסדא. והכין אמ'. ר"ח.

והילכתא כתירוציה דר' יוחנן להא מתניתא. הלכה כפירושו של רבי יוחנן לאותה 'מתניתא'. ור"ח עדיין לא הביא את ה'מתניתא' אותה פירש רבי יוחנן, כך שכדי להבין את דברי ר"ח נצטרך כעת להציע את הנאמר בתלמוד. ובכן, ה'מתניתא' עליה מדובר היא זו: 'סוחטין פְּבָשִׁים (=ירקות כבושים במי מלח) בשבת לצורך השבת, אבל לא למוצאי שבת. וזיתים וענבים לא יסחוט, ואם סחט חייב חטאת' (בבלי קמה, א). ורבי יוחנן פירש שההיתר לסחוט פְּבָשִׁים תקף רק אם האדם מעונין בכבשים ולא במים. ולדעתו, אם האדם מעונין במים, יש בסחיטת הכבשים איסור תורה (הערת אגב: ולפי דרכנו למדנו שלדעת רבי יוחנן מלאכה שאינה צריכה לגופה אינה אסורה מהתורה, ובמקרה הפרטי של פְּבָשִׁים היא אפילו מותרת). שמעינן מינה. שומעים אנו מפירוש רבי יוחנן לאותה 'מתניתא' שמותר לסחוט כבשין ושלקות לגופן אבל למימיהן אסור ואם סחט למימיהן נעשה כמי שסחט זיתין וענבין וחייב חטאת.

ושלקות לגופן אבל למימיהן אסור ואם סחט למימיהן נעשה כמי שסחט זיתין וענבין וחייב חטאת, ולא הפריש בסחיטתן למימיהן בין קדרה לקערה אלא הכל אסור, דהא סחיטת זיתין וענבין בין לקדרה בין לקערה למימיהן הוא צריך, ואמר ר' יוחנן שהסוחט כבשין ושלקות למימיהן כסוחט זיתין וענבים וחייב חטאת. ומתוך אילו הדברים מתברר שאין הלכה לא כשמואל ולא כרב חסדא דאמר סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה.

[ג-2] האם מימרת שמואל מתיחסת לשבת או ליום טוב

ויש מי שמעמיד דברי רב ושמואל ביום טוב, מדדייק רב חסדא דברי שמואל ואמר

בדבריו אלה מצטט ר"ח את דברי רבי יוחנן על אותה 'מתניתא' (לעיל ד"ה 'והילכתא כתיוריצייה'). **ולא הפריש**. רבי יוחנן. **אלא הכל אסור**. ר"ח מפרש שרבי יוחנן קובע איסור תורה בסחיטת כבשים לצורך מימיהן גם אם הסחיטה היא לתוך אוכל. ואמנם, רבי יוחנן לא התייחס כלל לשאלה להיכן מגיעים המים הנסחטים מהכבשים, אבל ר"ח מניח שאילו הסכים רבי יוחנן לכך שמתור לסחוט כבשים לצורך מימיהן לתוך אוכל הוא היה מפרש זאת, ולא אומר בהכללה שאם האדם מעונין במים אזי יש איסור תורה בסחיטת הכבשים. וכאן המקום לשאול שאלה כנגד פירוש ר"ח, והשאלה מיוסדת על שני נתונים. (א) משנתנו אסרה סחיטת פירות, ולא הבחינה בין סוחט לקדירה ובין סוחט לקערה. (ב) ר"ח מסכים שהילכת שמואל נאמרה ביחס לשבת, ולכן ר"ח חייב להסכים כי שמואל עושה למשנתנו אוקימתא, ומעמיד אותה בסוחט לקערה. על יסוד שני הנתונים האלה יש מקום לשאלה מדוע ר"ח עצמו אינו מוכן להציע אוקימתא לדברי רבי יוחנן, ולהעמיד את דבריו בסוחט לקערה. וביחס לקושי הזה ניתן להציע כך: ר"ח היה משוכנע כי שמואל אמר את ההיתר ביחס לשבת, ולכן, מחוסר ברירה, הסכים ר"ח שלדעת שמואל יש לעשות למשנה אוקימתא. לעומת זאת ביחס לדברי רבי יוחנן לא ראה ר"ח שום אילוץ לעשות לדבריו אוקימתא, ולכן סבור ר"ח שרבי יוחנן אסר סחיטת כבשים למימיהן אפילו לקדרה. **ומתוך אילו הדברים** – מתוך פירוש רבי יוחנן לאותה 'מתניתא', ומתוך שתיקתו של רבי יוחנן ביחס לאבחנה בין סוחט כבשים לקדירה ובין הסוחט אותם לקערה. **מתברר שאין הלכה לא כשמואל**. לדעת ר"ח הלכה כרבי יוחנן אפילו כנגד רב ושמואל. **ולא כרב חסדא**. שהרי דברי רב חסדא תלויים בדברי שמואל. **שאיין הלכה לא כשמואל ולא כרב חסדא דאמר סוחט אדם אשכול של ענבים ונותן לתוך הקדרה**. דברי ר"ח אינם מסודרים היטב, וכך הוא הסדר הראוי: 'שאיין הלכה לא כשמואל [] דאמר סוחט אדם אשכול של ענבים ונותן לתוך הקדרה, [ולא כרב חסדא]'.
ויש מי שמעמיד דברי רב ושמואל ביום טוב. לפי ר"ח ההיתר לסחוט ענבים לקדירה נאמר גם בשם רב (ור' להלן ד"ה 'רב ושמואל אינהו דאמרי'). ועל כל פנים, כעת יביא ר"ח שני שיקולים התומכים בדעת 'יש מי שמעמיד'. השיקול האחד הוא **מדדייק רב חסדא דברי שמואל**. נראה שצריך לומר 'מדברי שמואל'. ועל כל פנים, השיקול הזה נסמך על ההבנה שההיתר של רב חסדא לחלוב עז לתוך אוכל תקף רק ביום טוב (ונזכיר כי עדיין אין אנו יודעים על מה נסמכת ההבנה הזו. ולהלן נראה שבעלי ההבנה הזו נסמכים על שמועה במסכת יבמות). על יסוד ההבנה הזו סבור אותו 'יש מי שמעמיד' כי אף הילכת שמואל תקפה רק ביום טוב, שכן

גם בשם רב (ור' להלן ד"ה 'רב ושמואל אינהו דאמרי'). ועל כל פנים, כעת יביא ר"ח שני שיקולים התומכים בדעת 'יש מי שמעמיד'. השיקול האחד הוא **מדדייק רב חסדא דברי שמואל**. נראה שצריך לומר 'מדברי שמואל'. ועל כל פנים, השיקול הזה נסמך על ההבנה שההיתר של רב חסדא לחלוב עז לתוך אוכל תקף רק ביום טוב (ונזכיר כי עדיין אין אנו יודעים על מה נסמכת ההבנה הזו. ולהלן נראה שבעלי ההבנה הזו נסמכים על שמועה במסכת יבמות). על יסוד ההבנה הזו סבור אותו 'יש מי שמעמיד' כי אף הילכת שמואל תקפה רק ביום טוב, שכן

מדברי רבינו נלמוד חולב אדם עז לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה, לקיים דבריהם להיות הלכה.

ואינם דברים נכונים שאפילו ביום טוב כל אילו אסורין, ולינק בפיו מן הבהמה ביום טוב אסור וכל שכן חלוב, כדגרסינן בפרק חרש שנשא פקחת אבה שאול אומר נוהגין היינו שיונקין מן בהמה טהורה ביום טוב, ואקשינן עליה היכי דאמי אי דאיכא סכנתא אפילו בשבת שרי ואי דליכא סכנתא אפילו ביום טוב אסור, ומפרקינן לא צריכא דאית ביה צערא, וסבר מפרק כלאחר יד הוא, ושבת דאיסור סקילה הוא גזרו ביה רבנן, ויום טוב דלאו איסור סקילה הוא אלא איסור לאו לא גזרו ביה רבנן. הנה אפילו לינק מן הבהמה ביום טוב לא היתירו אלא במקום שיש צער, וכל שכן לחלוב במקום שאין צער

אילו היתה הילכת שמואל תקפה אף בשבת, אזי אף הילכת רב חסדא, הנגזרת ממנה, היתה אמורה להיות תקפה אף בשבת. **לקיים דבריהם להיות הלכה.** השיקול השני להבנה שדברי שמואל נאמרו רק ביחס ליום טוב הוא מצד המגמה לקיים את דברי שמואל ודברי רב חסדא להלכה, ולא לדחותם לגמרי. וניתן להעמידם להלכה רק אם נאמר שההיתר לסחוט משקים לאוכל תקף רק ביום טוב, וזאת בגלל משנתנו האוסרת סחיטת פירות, ואינה מזכירה את ההיתר לסוחטם לתוך אוכל (לדעת 'יש מי שמעמיד' אין מקום לעשות אוקימתא למשנתנו). וכמובן, אם דברי שמואל הם ביום טוב ולא בשבת, אזי גם דברי רב חסדא הם ביום טוב ולא בשבת.

ואינם דברים נכונים. אלה דברי ר"ח, הדוחה את דברי 'יש מי שמעמיד'. הדברים שאינם נכונים הם אלה: (א) ההבנה ששמואל דיבר ביחס ליום טוב ולא ביחס לשבת. (ב) ההבנה שהלכה כשמואל וכרב חסדא. **כל אילו אסורין.** בביטוי 'כל אילו' הכוונה לסחיטת אשכול ענבים או חלב עז לתוך אוכל אפילו ביום טוב. ומיד להלן יביא ר"ח תימוכין לקביעה שסחיטת חלב עז אסורה אפילו ביום טוב. **ולינק בפיו מן הבהמה ביום טוב אסור.** ולהלן יוכיח ר"ח, משמועה במסכת יבמות, שאסור לינוק מהבהמה ביום טוב. **וכל שכן חלוב.** נראה שצריך לומר 'לחלוב'. **ואי דליכא סכנתא אפילו ביום טוב אסור.** שמלאכת דישה לא הותרה ביום טוב, והחולב הוא תולדה של הדש. ואמנם, בבבלי שבת עה, א, מובאים דברי רבא המפרש שאין דישה אלא בגידולי קרקע. אך אפשר שהבריתא האוסרת לינוק ביום טוב סבורה שיש דישה לא רק בגידולי קרקע, והר"ח נסמך על הבריתא הזו. **מפרק כלאחר יד הוא.** הפירוק הוא תולדה של הדישה, שהיא המלאכה בה מוציאים את גרעין הדגן מהקליפה העוטפת אותו. העיקרון הכללי של מלאכת דש הוא פירוק מירקם טבעי, שבו המרכיב המבוקש, הפנימי, מוסתר על ידי מרכיב אחר, חיצוני. ואף חלב העז מוסתר בדדיה, בדומה לגרעין הדגן המוסתר בצמח, והוצאת החלב מהעטינים היא פעולה של פירוק מירקם טבעי שבו החלב, המבוקש, מוסתר על ידי העטינים. והיונק נחשב כמפרק בשינוי. **וכל שכן לחלוב במקום שאין צער שודאי אסור.** ורב חסדא שלמד מדברי שמואל את ההיתר לחלוב בוודאי התכוין לחליבה באופן כללי, ולא רק במקום צער. כאן סיים ר"ח להביא תימוכין לדעתו שאסור לחלוב ביום טוב. **להדורי אפירכי.** לחזר אחר קושיות. ולא נתברר בוודאות מהן השאלות שר"ח הסתייג מהן, אך ברור כי השאלות האלה נועדו לתמוך בהבנה שהלכה כמימרת רב יהודה בשם שמואל. **ולאפוקי שמעתא מדוכתה.**

שודאי אסור. ואין לנו להדורי אפירכי ולאפוקי שמעתא מדוכתה, אלא ודאי זה שאמר סוחט אדם אשכול לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה בשבת אמר, ושומר רב חסדא ביום טוב הוא, ואין הלכה כמותם לא בשבת ולא ביום טוב. וכן קיבלנו מרבתינו. אילו הן דברי רבינו חננאל זצ"ל.

[ד] תגובת הרי"ף לדברי ר"ח

ואנן עיינינן בהו ואשכחינן פירכא לכולהו.

חדא, דהאי דאמר ולא הפריש בסחיטתן למימיהן בין לקדרה בין לקערה אלא הכל אסור, לאו הכין הוא, דהאי דאמר ר' יוחנן למימיהן חייב חטאת כענין מימרא דרב ושמואל למימיהן פטור אבל אסור, דכי היכי דאמרי רב ושמואל למימיהן פטור אבל אסור לקערה הוא אבל לא לקדרה, הכי נמי הא דאמר ר' יוחנן למימיהן חייב חטאת

להוציא שמועה ממקומה, וכגון לומר על שמועה במסכת שבת שההלכה שהיא מוסרת תקפה רק ביום טוב, ולא בשבת. **אלא ודאי זה שאמר סוחט אדם אשכול לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה בשבת אמר.** שהרי המימרה הזו הובאה במסכת שבת, ולא במסכת ביצה. **ושומר רב חסדא ביום טוב הוא.** וכפי שבירר ר"ח לעיל על יסוד השמועה במסכת יבמות. **ואין הלכה כמותם לא בשבת ולא ביום טוב.** שהרי רבי יוחנן חולק על שמואל, ואם אין הלכה כשמואל אזי ממילא אין הלכה כרב חסדא, שהרי דברי רב חסדא תלויים בדברי שמואל.

עיינינן בהו. בביטוי 'בהו' הכוונה לדברי ר"ח. **לכולהו.** לכל דברי ר"ח, ובפרט, לשתי אמירות שלו. (א) לדעת רבי יוחנן יש איסור תורה בסחיטה לתוך קדירה, והלכה כמותו. (ב) שהאיסור (מדרבנן) לינוק מהבהמה מלמד, בקל וחומר, על האיסור לחלוב לקדירה. **כענין מימרא דרב ושמואל.** כבר הערנו שדברי רבי יוחנן נאמרו בהקשר לפירוש ברייתא מסוימת העוסקת בסחיטת כבשים. בצד דברי רבי יוחנן הובא בתלמוד פירוש נוסף, של רב ושמואל, לאותה ברייתא. המחלוקת בין רבי יוחנן ובין רב ושמואל היא בשאלה האם סחיטת כבשים לצורך מימיהן אסורה מדרבנן, כדעת רב ושמואל, או מהתורה, כדעת רבי יוחנן. כידוע, בכל מחלוקת מתיחסים בעלי הדעות השונות לאותה מציאות. הרי"ף מניח שהמציאות הנדונה בסחיטת הכבשים כוללת לא רק את הכבשים עצמם, אלא אף את המקום אליו מגיעים מי הכבשים. ואם רב ושמואל פירשו שסחיטת כבשים לצורך מימיהן אסורה מדרבנן. אזי הכרח לומר שהם דיברו על סחיטת כבשים לקערה, שכן לדעתם מותר לכתחילה לסחוט כל דבר לקדירה. ואם אכן המציאות הנדונה בכבישת הכבשים כוללת אף את המקום אליו מגיעים מי הכבשים, אזי נובע שגם רבי יוחנן אסר (מדין תורה) את סחיטת הכבשים רק לקערה, אבל לא לקדירה. בכך מבקש הרי"ף להפריך את דברי ר"ח. כך נזכר שהפירכה הזו מיוסדת על ההנחה שהמציאות הנדונה בברייתא, זו המציאות אליה התייחסו רב ושמואל, כוללת אף את המקום אליו מגיעים מי הכבשים. ור"ח יוכל לטעון (טענה סבירה ביותר) כי ההנחה הזו אינה נכונה, וכי המחלוקת בין רבי יוחנן ובין רב ושמואל נוגעת אך ורק לפוטנציאל קיומו של איסור תורה בעצם סחיטת הכבשים לצורך מימיהן, וזאת בלי קשר לשאלה להיכן מגיעים אותם מים. **תדע.** הרי"ף מבקש להוכיח כי מה שאמר רבי יוחנן שהסוחט כבשים חייב חטאת, תְּקַף רב ביחס לסוחט לקערה ולא ביחס לסוחט

לקערה הוא אבל לא לקדרה. תדע דהא רב ושמואל אינהו דאמרי סוחט אדם אשכול לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה, ואינהו דאמרי (בבלי שבת קמ"א, א) בענין כבשין ושלקות למימיהן פטור אבל אסור. ואי סלקא דעתך דמאן דאמר למימיהן אסור לא שנא לקדרה לא שנא לקערה הכל אסור קאמ', אם כן קשיא דרב אדרב ודשמואל אדשמואל. אלא מאי אית לך למימר, האי למימיהן אסור לתוך הקערה קאמרי ולא לתוך הקדירה. הכי נמי לר' יוחנן למימיהן דקאמר חייב חטאת לתוך הקערה קאמר ולא לתוך הקדרה. ולא פליג ר' יוחנן אדרב ואדשמואל אלא בפטור אבל אסור וחייב חטאת, אבל בקדרה וקערה לא פליג, דאם כן, נפלגו בהדיא בקדרה וקערה. ומדלא אשכחינן פלוגתיהו אלא במותר לרב ופטור אבל אסור לשמואל וחייב חטאת לר' יוחנן, שמעינן מינה דלא איפליגו בקדרה וקערה.

ועוד, דר' יוחנן לא אשכחינן ליה דפליג בהדי רב ושמואל אלא בכבשין ושלקות אבל באשכול של ענבים לא אשכחינן ליה דפליג, ומאן דאמר דפליג באעי ראה.

לקדירה. רב ושמואל אינהו דאמרי סוחט אדם אשכול לתוך הקדרה. כאן אנו שומעים שההיתור לסחוט ענבים לקדירה נאמר לא רק מפי שמואל אלא גם מפי רב. ואינהו דאמרי בענין כבשין ושלקות למימיהן פטור אבל אסור. הם פירשו שהבריתא אוסרת את סחיטת כבשים רק מדרבנן. ואי סלקא דעתך דמאן דאמר למימיהן אסור. בביטוי 'מאן דאמר' הכוונה היא לרב ושמואל. לא שנא לקדרה לא שנא לקערה הכל אסור קאמ'. כפי שאכן עשוי להשתמע משתיקת הבריתא, שלא הבחינה במפורש בין סחיטה לקדירה ובין סחיטה לקערה. אם כן קשיא דרב אדרב ודשמואל אדשמואל. שהרי הם התירו סחיטה לקדירה. אלא מאי אית לך למימר, האי למימיהן אסור לתוך הקערה קאמרי ולא לתוך הקדירה. גובע בהכרח שלפי רב ושמואל האיסור מדרבנן קיים רק בסחיטת כבשים לקערה. הכי נמי לר' יוחנן למימיהן דקאמר חייב חטאת לתוך הקערה קאמר ולא לתוך הקדרה. לפי ההנחה שהמציאות בה דיברה הבריתא כוללת אף את המקום אליו הגיעו מי הכבשים. זוהי קושיית הרי"ף כנגד ר"ח. וכאמור, ר"ח יוכל לדחות את הקושיה הזו ולומר כי השאלה להיכן נסחטו הכבשים אינה חלק מהמציאות עליה דיברה הבריתא, ולכן אין אנו יודעים אם רבי יוחנן מתיר סחיטה לקדירה. דאם כן נפלגו בהדיא בקדרה וקערה. הרי"ף מודע ככל הנראה לחולשה שפן איה שלו, וכפי שכתבתי בסד"ה הקודם, ולכן הוא מוסיף את המשפט הנוכחי בו הוא אומר שאם חלק רבי יוחנן על רב ושמואל בסוחט לקדירה, היה עליו לומר זאת, בערך כך: 'אחד כבשים ואחד שלקות, לגופן מותר, למימיהן חייב חטאת, ואפילו לקדירה'. ואף בטענה הזו של הרי"ף יש חולשה, כי הבריתא, וממילא אף פירושי האמוראים לבריתא, ממוקדים במעמד הכבשים לענין איסור סחיטה, והמקום אליו הגיעו מי הכבשים אינו רלוונטי לשאלה האם יש פוטנציאל לאיסור תורה בסחיטת כבשים. ועוד. ראה נוספת לכך שרבי יוחנן מסכים שמותר לסחוט כבשים למימיהן לתוך אוכל. אבל באשכול של ענבים לא אשכחינן ליה דפליג. הרי"ף מניח ששתיקה מצד רבי יוחנן ביחס להלכה שלימד שמואל, כמוה כהסכמה. וזו הנחה בעייתית ביותר, שכן לפי ההנחה הזו, אם אמורא יאמר הלכה, והחכמים שהיו בדורו או לאחריו לא הביעו דעה, תתקבל המסקנה שכולם מסכימים לאותה הלכה.

והאי דקאמ' דהא סחיטת זיתים וענבים בין לקדרה בין לקערה למימיהן הוא צריך, ואמ' ר' יוחנן שהסוחט כבשין ושלקות למימיהן כסוחט זתים וענבים וחייב חטאת, גם זו אינה ראייה, שהסוחט ענבים לתוך הקדרה שיש בה אוכל אף על פי שהוא צריך למימיהן כיון שהוא סוחט לתוך האוכל אינו כסוחט משקין אלא כמפרר אוכל לתוך אוכל הוא, שהוא מותר.

ודאמר ר' יוחנן בסוחט כבשין ושלקות למימיהן שהוא כסוחט זתין וענבין וחייב, לא אמר אלא שהסוחט כבשין ושלקות לתוך הקערה כסוחט זתין וענבין לתוך הקערה, אבל לא לתוך הקדרה, ואלו ואלו מותרין שאוכל הן ולא משקין. ולעולם הלכה כרב ושמואל לענין סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה, ור' יוחנן לא איירי באשכול כלל.

והא דאמ' נמי שאפילו לינק מן הבהמה ביום טוב אסור וכל שכן לחלוב, לאו הכין הוא, שהיונק מן הבהמה חמור הוא מן החולב לתוך הקדרה, שהיונק בפיו כסוחט משקה הוא, והחולב לתוך הקדרה כמפרר אוכל הוא, ולפיכך מותר.

ועוד דהא מוטיב ראמי בר חמא ומפרקינן לתיובתיה, ומוטיב נמי ראבינא דהוא בתרא, הוא מוטיב לה והוא מפרק לה. גם ר' ירמיה בקש להעמידה כתנאיי ולא עמדה. אלא כולי עלמא משקה [סו.] הבא לאוכל אוכל הוא. ומכל אילו נלמוד שהלכה כרב ושמואל. הולכך הלכה נמי כרב חסדא דקא יליף מינה דחולב אדם עז ביום טוב לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה. והכין חזינן לרבינו האי גאון זצ"ל כדפסקינן, ולית בה ספיקא.

גרסינן בפרק אף על פי תניא ר' מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא? מפרק

והאי דקאמ' ר"ח. ודאמר ר' יוחנן. בבבלי קמה, א, בפירוש אותה 'מתניתא' (נזכרה לעיל ד"ה 'והילכתא כתיורידיה'). אבל לא לתוך הקדרה ואילו ואילו מותרין. הניסוח בעייתו. וניתן להציע שני ניסוחים חלופיים: (א) 'אבל [לא] לתוך הקדרה אילו ואילו מותרין', בלי המילה 'לא', ובמלים 'אלו ואלו' הכוונה שגם המשקים וגם האוכל לתוכו נסחטו, מותרים. (ב) 'אבל לא לתוך הקדרה, [אילו] ואילו מותרין', ובמילה 'ואילו' הכוונה למשקים שנסחטו לקדירה. וכל אחת משתי ההשמטות: המילה 'לא', והמילה 'ואילו', נתמכת בעדי נוסח. ועל כל פנים, בדבריו הנוכחיים הרי"ף אינו מחדש מאומה ביחס לדבריו הקודמים, וכמדומה שאף ר"ח לא התכוין בדבריו: 'דהא סחיטת זיתים וענבים בין לקדרה בין לקערה למימיהן הוא צריך...' לחדש טיעון נוסף ביחס לטיעון שכבר אמר לעיל.

ודאמר ר' יוחנן. בדבריו הנוכחיים חוזר הרי"ף על טיעון שכבר אמר לעיל.

והא דאמ' נמי. ר"ח. כסוחט משקה הוא. ואין הוא נכלל בהיתר הסחיטה לאוכל, שהרי הוא סוחט לתוך פיו. ואמנם הוא נחשב כעושה מלאכה בשינוי, ולכן אסור מדרבנן בלבד. ראמי בר חמא... ראבינא... ר' ירמיה. בבלי שבת קמד, ב, ואילך. שלש האמוראים האלה ניסו לערער את ההיתר לסחוט ענבים לתבשיל, ולא עלה בידם. ומכל אילו. מכל השיקולים שהועלו בדיון עד כה.

גונח. אדם שיש לו כאבים המביאים אותו להשמיע קולות של כאב. והמימרא עוסקת

כלאחר יד הוא ובמקום צוערא לא גזרו ביה רבנן. אמר רב יוסף הלכה כר' מרינוס. תניא נחום איש גליא אומר צנור שעלו בו קשקשין ממעכן בצינעא ברגל בשבת ואינו חושש. מאי טעמא? מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף הלכה כנחום איש גליא. ואי קשיא לך ההוא דגרסינן בפרק חרש שנשא פקחת אבה שאול אומר נוהגין היינו שיונקין מן בהמה טהורה ביום טוב, ואמרינן היכי דאמי? אי דאיכא סכנתא אפילו בשבת נמי שרי. ואי דליכא סכנתא אפילו ביום טוב אסור. ומפרקינן לא צריכה דאיכא צוערא וקא סבר מפרק כלאחר יד הוא. שבת דאיסור סקילה גזרו ביה רבנן, יום טוב דלא איסור סקילה אלא איסור לאו הוא לא גזרו ביה רבנן. דשמעת מינה גונח אף על גב דאית ליה צוערא אסור לינק מן הבהמה בשבת. ההיא לא קשיא מידי, דההיא מימרא אליבא דאבא שאול הוא ולית הילכתא כוותיה דהא קא פסק רב יוסף הילכתא כר' מרינוס דאמר אפילו בשבת במקום צוערא לא גזרו ביה רבנן. וחזינן מאן דקא מוקים לה להא דר' מרינוס בצוערא דאית ביה סכנה כי היכי דלא תיקשי ליה הא דאבה שאול. והאי פירוקא לאו מעליא הוא, דאי אמרת הא דר' מרינוס צוערא דאית ביה סכנה הוא, מאי איריא מפרק כלאחר יד? אפילו מלאכה גמורה נמי גבי סכנה שריא. ועוד, האי דקאמ' במקום צוערא לא גזרו ביה רבנן, במקום סכנה איבעי ליה למימר. ועוד, תינח גבי אדם דאיכא ביה סכנה, גבי צנור דקתאני מתקין כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו ביה רבנן התם מאי סכנה איכא? הולכך ליתיה להאי פירוקא.

גופה. כבשין שסחטן, אמר רב לגופן מותר למימיהן פטור אבל אסור שלקות בין לגופן

ככאב שהתרופה הידועה עבורו היא שתיית חלב עזים. מפרק. ר' לעיל ד"ה 'מפרק כלאחר יד הוא'. כלאחר יד. הביטוי לקוח ממשניות שבת י, ג, ופרק יב, ה, והוראתו היא עשיית מלאכה בשינוי. צנור שעלו בו קשקשין. צנור ניקוז מים, למשל מרזב של גג, שנסתם מעפר ועלים. ממעכן בצינעא ברגל. אם מדובר בסתימה בראש המרזב יכול האדם ללכת על הגג, לדרוך על פי המרזב, ובכך למעוך את העלים. מעיכתם עשויה להקטין את גודלם, וכך הם יישטפו במים אל תחתית המרזב. מתקן... הוא. המתקן אינו אב מלאכה בפני עצמו. ונראה שאב המלאכה הוא בונה, או מכה בפטיש, שהרי צינור הניקוז הוא חלק מהבנין, ואם הצינור סתום אזי הוא נחשב למקולקל. אבה שאול אומר נוהגין היינו שיונקין מן בהמה טהורה ביום טוב. משמע, ביום טוב, ולא בשבת. דשמעת מינה גונח אף על גב דאית ליה צוערא אסור לינק מן הבהמה בשבת. וזאת בניגוד להילכת רבי מרינוס, שרב יוסף פסק כמותו. תינח גבי אדם דאיכא ביה סכנה, גבי צנור דקתאני מתקין כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו ביה רבנן התם מאי סכנה איכא. התוקף של הקושיא הזו מוגבל מעט, מכיון שבעלי התירוץ הזה ביקשו ליישב בין שתי שמועות סותרות, וביחס למתקן כלאחר יד אין שמועה סותרת. ואולי ייחס הרי"ף לבעלי התירוץ הזה את ההבנה שהיתר לעשות מלאכה בשינוי עשוי להיות תקף רק בסכנה, ולפי ההבנה הזו יש תוקף לקושית הרי"ף, שכן הוא מוכיח שקיים היתר לעשות מלאכה בשינוי אף לא במקום סכנה.

בין למימיהן מותר ושמואל אמר אחד כבשין ואחד שלקות לגופן מותר למימיהן פטור אבל אסור. ור' יוחנן אמר אחד כבשין ואחד שלקות לגופן מותר למימיהן חייב חטאת. ולית הילכתא כר' יוחנן לענין חיוב חטאת דהווי להו רב ושמואל בחדא שיטתא דליכא חיוב חטאת אלא בזיתין וענבים ולא בשלקות וכבשין והווי ליה ר' יוחנן חד ואין דבריו של אחד במקום שנים. ועוד הא תאנא דבי מנשה מסייעא להו דאמר דבר תורה אינו חייב אלא על דריכת זיתין וענבין בלבד. ומסתברא לן דהילכתא כותיה דשמואל בהא מילתא דקאיי ר' יוחנן כותיה לענין איסורא ולית ביניהו פלוגתא.

אמר ר' חייא בר אשי אמר רב אינו חייב אלא על דריכת זיתין וענבין בלבד. וכן תאנא דבי מנשה דבר תורה אינו חייב אלא על דריכת זיתין וענבין בלבד, ואין עד מפי עד כשר אלא לעדות אשה בלבד. איבעיא להו עד מפי עד לעדות בכור מהו? רב אתי אסר ורב אשי שארי. אמ' ליה רב אתי לרב אשי והא תאנא דבי מנשה אין עד מפי עד כשר אלא לעדות אשה בלבד! אמר ליה תני הכי העדות שהאשה כשרה לה, כי הא דתניא רב' יהושע בן קפוסאי אומר בכור צריך שנים מן השוק להעיד עליו. רבן שמע' בן גמ'

פְּבָשִׁין. ירקות כבושים במי מלח. ובשעה שהיו כבושים נכנסו לתוכם מים, ולאחר מכן ניתן לסחוט מהם את המים. **לגופן מותר.** סחיטת פירות אסורה מפני הדמיון למלאכת דש, והמים שבתוך הירק דומים לגרעין שבתוך הקליפה. תכלית הדישה היא הפרדת הקליפה מהגרעין לשם שימוש בגרעין. דישה שלא לצורך הגרעין אלא לצורך הקליפה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן גם סחיטת כבשים שלא לצורך המים אלא לצורך הירק היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. לדעת רב ושמואל סחיטת כבשים למימיהן אינה אסורה מהתורה אלא מדרבנן, אולי בגלל שהמירקם המעורב של הירק והמים לא נוצר בטבע, כמו בענבים, אלא בידי אדם. נמצא אפוא כי סחיטת הכבשים שלא לשם מימיהם היא מלאכה דרבנן שאינה צריכה לגופה, ולכן מותר. **שלקות.** ירקות ששפכו עליהם מים ורתחים. **בין למימיהן מותר.** אולי טעם ההיתר בשלקות הוא מצד שהם היו שרויים במים פחות זמן מאשר הכבשים, ולכן המים שנספגו לתוכם אינם נחשבים כחלק מהמירקם שלהם. ומלאכת דישה קיימת רק בחפץ בעל מירקם המורכב משני מרכיבים. **לגופן מותר למימיהן חייב חטאת.** נעיר כי בסחיטת הכבשים נסחטים גם נוזלים שהיו חלק מהירקות עוד לפני הכבישה, ולכן אין הכרח להסיק מדברי רבי יוחנן שלדעתו יש איסור סחיטה מהתורה גם ביחס לנוזלים שנוספו לירקות במהלך הכבישה. סחיטת הכבשים לצורך גופם היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ורבי יוחנן סבור שלא תמיד יש איסור מדברי חכמים לעשות מלאכה שאינה צריכה לגופה. **בהא מילתא.** בשלקות שסחטן למימיהן, שאסור מדרבנן, ודלא כרב שסבר שמותר. **דקאיי ר' יוחנן כותיה לענין איסורא ולית ביניהו פלוגתא.** אין מחלוקת בין שמואל ובין רבי יוחנן לענין עצם האיסור בסחיטת שלקות למימיהן. אמנם, המשפט 'ולית ביניהו פלוגתא' עלול להטעות, שאמנם אין מחלוקת על עצם האיסור, אבל יש מחלוקת על תוקף האיסור, האם הוא מהתורה, כדברי רבי יוחנן, או מדרבנן, כדברי שמואל.

אינו חייב אלא על דריכת זיתין וענבין בלבד. וסחיטת התותים והרימונים אסורה מדרבנן בלבד. **לעדות אשה.** להעיד על אשה שמת בעלה. והחכמים הקלו בעדות אשה משום

אומר אפילו בנו ובתו. ודוקא בנו ובתו אבל לא אשתו. מאי טעמא? אשתו כי גופו דמיא. רב יימר אכשר עד מפי עד בבכור, קרי עליה מרימר יימר דשאר בוכרי'. והילכתא עד מפי עד כשר בבכור. פיר' בכור בהמה. כלומר אם יבוא עד מפי עד ויאמר כי מום זה שנפל בבכור זה אינו בידי אדם מתירין אותו להאכל מיד במומו על פיו. 'חלות דבש שריסקן מערב שבת ויצאו מעצמן אסורין ור' אלעזר מתיר', כי אתא רב הושעיא מנהרדעא אתא ואיתי מתניתא בידיה זיתין וענבין שריסקן מערב שבת ויצאו מעצמן אסורין ור' אלעזר ור' שמעון מתירין. ופסק בעל הלכות משמא דרב צמח בר פלטוי ריש מתיבתא הילכתא כר' אלעזר ורבי שמעון.

מתני' כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין, חוץ מן המליח הישן וקולגס האספנין שהדיחתן בחמין זו היא גמר מלאכתן.

עיגון. **לעדות בכור**. לאחר שחרב המקדש נותרו בכורות הבהמה בקדושתם, ונתחייב האדם שנולד בכור בעדרו לתיתו לכהן. כל עוד אין בבכור מום אין לכהן מאומה מה לעשות איתו. ואם נפל בבכור מום יצא הבכור לחולין והרי הוא של הכהן. ונחשדו הכהנים להטיל מום בבכורות ולומר שהמום אירע מעצמו, ומפני החשד הזה אין הכהנים נאמנים להגיד על בכור בהמה בעל מום שהמום אירע מעצמו. עדות בכור היא עדות של אדם אחר האומר שמום שנמצא בבכור ברשות כהן אירע מעצמו. וכפי שנראה מיד, יש תנאים שהכשירו לעדות בכור גם עד פסול. **אין עד מפי עד כשר אלא לעדות אשה בלבד**. ומשתמע שאין עד מפי עד כבר לעדות בכור. **תני הכי העדות שהאשה כשרה לה**. עד מפי עד נאמן בכל עדות שהאשה כשרה לה. ומכיון שהאשה כשירה לעדות בכור, אזי גם עד מפי עד כשר לעדות בכור. **שנים מן השוק**. שני עדים שאינם מבני ביתו של הכהן. **אפילו בנו ובתו**. ומכך שהבת כשרה למדת שעדות אשה כשרה לענין בכור. **אשתו כי גופו דמיא**. קיימת זהות רצונות בין האיש והאשה, ולכן יש לאשה אינטרס להעיד שהמום נפל מעצמו.

חלות דבש. החלות עשויות משְׁעָוָה, ויש בהן תאים שבתוכם הדבש. בכך דומות החלות לפירות, שהמין אצור בהם. לאחר שריסק האדם את החלות נחשב הדבש למשקה (משנת עוקצין ג, יא, כדעת בית הלל), ולכן דומות חלות הדבש שריסקן לפירות המיועדים למשקים. **ויצאו מעצמן**. בשבת עצמה. **אסורים**. והטעם לא נתפרש באוצר הגאונים, בר"ח ובפירוש המשנה לרמב"ם. ורש"י פירש שהאיסור נובע מהחשש שמא ירסק בשבת חלות דבש אחרות. **הילכתא כר' אלעזר ורבי שמעון**. שמותר ליהנות ממשקה שזב מזיתים שריסקן קודם השבת.

כל שבא בחמין. והריהו הוא מבושל כל צרכו. **שורין אותו בחמין בשבת**. מדין תורה מותר לתת דבר מבושל על האש, שאין בישול אחר בישול, אבל החכמים אסרו זאת (האיסור הזה נשמע מהמשנה בפרק ג, א, המגבילה אפילו את ההשהיה, ומתירה רק ההחזרה). לכן הכרח לפרש שההיתר שהמשנה מלמדת להשרות דבר מבושל בחמין תקף רק אם הכלי שבו המים החמים אינו עומד על האש. **וכל שלא בא בחמין מלפני השבת**. ואין הוא מבושל, ויש איסור תורה בבישולו. מהמשנה משתמע בבירור, הגם שהדבר לא נאמר במפורש, שאין שורין אותו בחמין בשבת. הרי"ף פסק ש'כלי שני אינו מבשיל', ולכן נראה שהרי"ף יפרש

כי החמין שביחס אליהם לימדה המשנה שאסור לשרות בהם את הדבר שלא בא בחמין, הם חמין שבכלי ראשון, שאילו התכוונה המשנה לומר שהחמין בהם אסור להשרות את הדבר שלא בא בחמין הם חמין שבכלי שני, היה האיסור הזה סותר את ההלכה ש'כלי שני אינו מבשל'. ואם אכן מותר לתת כל דבר בכלי שני, וכפי שביירונו זה עתה, אזי קל וחומר הוא שמותר להדיח את המליח הישן בעירוי מכלי שני, ומה שאסרה המשנה את הדחת המליח הישן בעירווי בהכרח כוונתה לעירווי מכלי ראשון בלבד. **מדיחין אותו בחמין.** בפירושו להילכת 'כלי שני אינו מבשל' עלתה בידנו התובנה שעירווי מכלי ראשון נחשב לכלי ראשון (כל עוד העירווי עדיין לא 'נחת' לכלי השני). ברם, עבור מאכל רגיל הדחה אינה עשויה לחולל בישול אפילו אם המים באים מכלי ראשון, לפי שאיסור התורה במלאכת בישול מותנה בכך שהבישול יחולל שינוי בשיעור מסוים, ועבור מאכל רגיל ההדחה אפילו מכלי ראשון אינה עשויה לחולל בישול באותו שיעור. משל למה הדבר דומה? למעביר חפץ פחות מארבע אמות ברשות הרבים, שהדבר מותר. וכמובן, עבור מאכל 'רגיש', וכגון מליח הישן, השיעור המועט של בישול הנגרם מעירווי מכלי ראשון מחולל בישול שלם, ולכן אסור להדיח את המליח הישן בעירווי מכלי ראשון (ולענין ההבנה שאיסור התורה במלאכת בישול מותנה בכך שהבישול יחולל שינוי בשיעור מסוים נביא שלש הלכות מדברי הרמב"ם בפרק ט, ה-ו: (א) 'הניח בשר על גבי גחלים... נתבשל חצי בישול מצד אחד פטור'. (ב) 'המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת הרי זה תולדת מבשל', ומשמע שאם לא נעשתה גחלת, אלא התחממה בשיעור פחות מכך, פטור. (ג) 'המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל', ומשמע שאם אותם כלי אדמה לא נעשו חרס, אלא התחממו לשיעור פחות מכך, פטור). **חוצץ מן המליח הישן.** המליח הוא דג (משנת נדרים ו, ג) ששהה זמן רב במלח ולכן כמעט סיים את בישולו, והדחה עשויה לסיים את בישולו. **וקוליס האספנין.** כתב הרמב"ם בפרק ט, ב: 'והוא דג דק ורך ביותר'. והדחה עשויה לבשלו. **שהדיחתן בחמין זו היא גמר מלאכתן.** בביטוי 'גמר מלאכתן' הכוונה היא ל'גמר בישולן' (ר' רמב"ם ט, ב). בשונה ממאכלים רגילים, בהם ההדחה עשויה לחולל בישול חלקי בלבד, הרי שבמליח הישן ובקוליס האספנין ההדחה עשויה לחולל בישול שלם. ובתלמוד (וכן ברי"ף) מפורש שהדחת המליח הישן היא איסור תורה, ומכאן מתקבלת המסקנה שעירווי מכלי ראשון נחשב עדיין לכלי ראשון, ולא לכלי שני. ועל רקע המסקנה הזו התקשו רבותינו בעלי התוספות (ד"ה 'כל שבא', לט, א) בשאלה כיצד מותר להדיח בעירווי מכלי ראשון כל מאכל פרט למליח הישן, כאשר מהמשנה משתמע בבירור שאסור להשרות בכלי ראשון כל מאכל פרט למליח הישן (ר' לעיל ד"ה 'וכל שלא בא בחמין'). ולפי דברינו לעיל (ד"ה 'מדיחין אותו בחמין') השאלה הזו מיושבת מצד שהשריית מאכל רגיל בכלי ראשון עשויה לחולל בישול בשיעור הנדרש לחיוב, אבל הדחת מאכל רגיל בעירווי מכלי ראשון אינה עשויה לחולל בישול בשיעור הנדרש לחיוב. והנה, חלק מהפוסקים הבינו שהחמין עליהם מדובר במשנה הם בכלי שני, ולפי דבריהם ההלכה המלמדת שכלי שני אינו מבשל מתיחסת למאכל רגיל, ולא למליח וחרביו, המכונים בלשון בעל הפרי מגדים 'קלי בישול'. ולמעשה, אותם פוסקים מבינים שאותם 'קלי בישול' מתבשלים אף בכלי עשירי, אם רק דרגת החום באותו כלי מספיקה כדי לגמור את בישולם. ולפי השיטה הזו, אם נפרש שהמשנה מדברת באופן עקבי על אותם 'חמין', אזי יעלו בידנו שתי המסקנות הבאות: (א) ההיתר המובא במשנה לשים דבר מבושל בחמין, מתיחס לחמין שבכלי שני. (ב) האיסור המשתמע מהמשנה לשים דבר שאינו מבושל

גמ' מאי היא? כגון תרנגולתיה דר' אבה. פי' שהיתה מלוחה ביותר [אס:] וכשמבקשין לאכלה שורין אותה במים חמין. ואם הובאה בחמין מלפני השבת שורין אותה בחמין בשבת, ואם לאו אסור לשרותה בחמין בשבת.

'וכל שלא בא בחמין', איבעיא להו הדיח מאי? אמר רב יוסף הדיח חייב חטאת. מתני' שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשותה כלי. אין נוקבין מגופה של חבית דברי ר' יוסי, וחכמים מתירין. ולא יקבנה מצדה. ואם היתה נקובה לא יתן עליה שעוה מפני שהוא ממרח. אמר ר' יהודה מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב ואמר חושש אני לו מחטאת.

בחמין, מתיחס לחמין שבכלי שני. וכידוע, המסקנה השניה עומדת בסתירה להלכה שכלי שני אינו מבשל.

מאי היא. השאלה אינה ברובד ההלכתי אלא ברוב המעשי, והשאלה עצמה היא עבור איזה מאכל נצרכת השריה בחמין. כגון תרנגולתיה דר' אבה. שהיתה מלוחה ביותר, וצריך היה להשרותה בחמין כדי להוציא ממנה את המלח. ואם לאו אסור לשרותה בחמין בשבת. שאסור לבשל בתולדות האור.

הדיח מאי. האם מלאכת בישול עשויה להתממש אף בהדחה?

שובר אדם את החבית. כל חבית נוצרה עם פתח, ולכל פתח הותאמה מגופה. כאשר רצו לשמור בחבית אוכל או משקה היו מניחים את המגופה על גבי הפתח ומחברים אותה לחבית בטיט. באופן טבעי, האדם שהיה רוצה להוציא את תכולת החבית אבל לשמור עליה לשימוש נוסף היה שובר את הטיט המחבר את המגופה לחבית ומסיר את המגופה. המשפט 'שובר אדם חבית' מכוון לשבירת הטיט המחבר את המכסה לחבית. ובלבד שלא יתכוין לעשותה כלי. ואם יתכוין לעשותה כלי אסור לשבור אותו טיט, שכן בשבירה מחולל האדם תיקון בכלי. באופן כללי עשיית כלי אסורה מצד מלאכת מכה בפטיש (לעיל לב, ב). ולא נתפרש אם שבירת הטיט נחשבת לעשיית כלי מדין תורה, או רק מדרבנן. ועל כל פנים, גם אם שבירת טיט נחשבת לאיסור תורה, השבירה כשאינו מתכוין לעשות כלי מותרת מכיון שתיקון הכלי נעשה בדרך של פסיק רישא, שלדעת הרי"ף אסור רק מדרבנן, והתירו שבירת חבית שיש בה מאכל משום עונג שבת. אין נוקבין מגופה של חבית. המשנה מדברת על חבית שיש בה משקה, שהרי נקב אינו יעיל להוצאת מאכל מחבית. כאשר האדם מעוניין להוציא את כל המשקה שבחבית הוא יעדיף לפתוח את המגופה ולא לעשות בה נקב. אבל אם האדם מעוניין להוציא רק חלק מהמשקה הוא יעדיף לעשות נקב, מכיון שקל יותר לאטום חור מאשר לאטום מגופה. ואכן, עשיית הנקב אמנם מקלקלת את המגופה, אבל היא מתקנת את כד היין בכלליותו, שהרי כעת ניתן למזוג את היין. היחס בין היבט הקלקול ובין היבט התיקון לא נתברר, ולכן לא ידוע האם לדעת רבי יוסי עשיית הנקב אסורה מהתורה (אם היבט התיקון עולה על היבט הקלקול) או מדרבנן. דברי ר' יוסי וחכמים מתירין. החכמים הסכימו שאסור לשבור את הטיט של המגופה כדי לעשות פתח, אבל התירו עשיית נקב, שהיבט הקלקול שבו עולה על היבט התיקון. הנקב הוא פתח בעל איכות ירודה ביחס לפתח החבית, שהנקב שימושי בעיקר להוצאת משקים, ולא להכנסתם (אלא אם האדם משתמש במשפך, וגם אז לא ידע האדם בדיוק מתי מתמלאת החבית). ולא יקבנה

גמ' תניא רבן שמעון בן גמ' אומר מביא אדם חבית של יין ומתיז את ראשה בסייף ומניחה לפני האורחין בשבת ואינו חושש. תניא חותלות של תמרים ושל גרוגרות מתיר ומפקיע וחותרך. בעו מיניה מרב ששת מהו לְמִיָּרֵז חֲבִיתָא בבורטיא בשבת? לפתחא קא מכוון ואסיר או דילמא לעין יפה קא מיכוון ושפיר דאמי? אמר להו לפתחא קא מכוון ואסיר.

מצדה. ולא נתברר אם האיסור הזה הוא מדין תורה או מדרבנן. אנו מניחים שהמשפט הזה מוסכם אף על החכמים, וכי המחלוקת היא רק ביחס לעשיית נקב באמצע המגופה (אמנם, אם כך הדבר אזי לא ברור מדוע לא נאמר במשנה במפורש שהמחלוקת היא רק ביחס לעשיית נקב באמצע המגופה, אך אנו לא נדון בכך. ור' נוסח המשנה בכי"ק). הרי"ף יפרש שפועל 'יקבנה' רומז למגופה, ואז יוצא שהחכמים התירו עשיית נקב רק באמצע המגופה. נקב בצד המגופה שימושי יותר לאדם מנקב באמצע המגופה. ומדוע? כדי להוציא משקים מנקב שבצד המגופה אין האדם זקוק להרים את החבית, ודי לו להטותה על צידה. לעומת זאת, כדי להוציא משקים מנקב באמצע המגופה צריך האדם להרים את החבית ולהפוך אותה על פיה. ויותר מכך, בהפיכת החבית קיים הסיכון שהטיט המחבר את המגופה עם החבית לא יעמוד בעומס של משקל המשקה שבחבית. כדי למנוע את הסיכון הזה צריך האדם לתמוך את המגופה בשעה שהחבית הפוכה, והתמיכה זו מוסיפה קושי לתהליך הוצאת המשקה מהחבית. מעתה, החכמים לא רצו להתיר נקב בצד המגופה, שהוא יותר שימושי לאדם, מכיון שנקב כזה הופך את החבית לכלי יותר איכותי. החכמים התירו רק נקב בראש המגופה, שהוא פחות שימושי לאדם, מכיון שנקב כזה הופך את החבית לכלי פחות איכותי. **מפני שהוא ממרח.** המורח חומר בעל מירקם של משחה על גבי משטח מחוספס כך שהחומר הנמרח 'מבליע' לתוכו את החיספוס, מייצר למעשה ממשטח מחוספס משטח חלק. אחד מאבות המלאכות הוא המוחק, שהוא התולש את השערות מעור החיה. העור עם השערות הוא משטח מחוספס, ובלי השערות הוא משטח חלק. בכך נמצא כי הממרח דומה למוחק. **מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב.** באחד שמרח שועה על נקב בחבית. **חבית של יין.** לחבית היה פתח בראשה, ובפתח היתה מגופה. ראש החבית היה צר בהרכה מהחבית עצמה, כך שהפתח, והמגופה, היו קטנים יחסית. ומתיז את ראשה בסייף. במשנה נדונה פתיחת החבית על ידי שבירת הטיט המחבר את המגופה לחבית, וכאן כבריתא נדונה פתיחת החבית על ידי שבירת ראשה, כך שבמקום בו היה החיבור בין החבית ובין ראשה נוצר כעת פתח. ומניחה לפני האורחין. מהניסוח משתמע שהיה מנהג חברתי לפתוח את היין בפעולה דרמטית, ולא להסתפק בפתיחה הטכנית של המגופה. **חותלות.** החותל הוא כלי קיבול העשוי מעלי דקל, ולאחר ששמו בו מאכל כל שהוא קשרו את הכלי בחבל כל שהוא. מתיר ומפקיע וחותרך. מתיר או מפקיע או חותרך. נראה שקשרו את החותל בקשר שמותר להתירו בשבת. המפקיע הוא הקורע את החבל על ידי הפעלת כח, וללא שימוש בסכין. והחותך הוא הקורע את החבל על ידי סכין. לְמִיָּרֵז. לעשות חור. חֲבִיתָא. במשנה כבר למדנו שמותר לעשות נקב במגופה (למעשה, רק מלמעלה, ולא מהצד), וכעת אנו שואלים על עשיית נקב בחבית. לכאורה יש מקום לשאלה כיצד ניתן להתיר עשיית נקב בצד החבית, שהרי המשנה אוסרת עשיית נקב בצד המגופה. ועל כך נאמר

'אין נוקבין מגופה של חבית וכול', אמר רב הונא מחלוקת למעלה אבל מן הצד דברי הכל אסור. והינו דקתאני ולא יקבנה מצדה. וכן הלכה. תנו רבנן אין נוקבין נקב חדש לכתחילה בשבת, ואם בא להוסיף מוסיף. ויש אומרים אין מוסיפין. ושווין שנוקבין נקב ישן לכתחילה. דרש רב נחמן בר רב חסדא משמיה דר' יוחנן הלכה כיש אומרים. 'שווין שנוקבין נקב ישן לכתחילה', אמר רב יהודה אמר שמואל לא שאנו אלא במקום העשוי לשמר. פיר' להוציא יין מן השמרים. אבל לחזק דברי הכל אסור. היכי דאמי לחזק והיכי דאמי לשמר? אמר רב חסדא למעלה מן היין זה הוא לחזק, למטה מן היין זה הוא לשמר. רבה אמר למעלה מן היין נמי זה הוא לשמר. והיכי דאמי לחזק? כגון שנקבה למטה מן השמרים. והילכתא כותיה דרבה דתניא מסייעא ליה.

שהעושה נקב בצד המגופה מקלקל רק את המגופה ואילו העושה נקב בחבית מקלקל אף את החבית, וערך החבית גדול מערך המגופה. ולהלן נראה מהם צדדי הבעיה ביחס לעושה נקב בחבית. **בבורטיא**. מידת הקשיחות של מירקם כלי חרס עומדת ביחס ישר לגובה חום השריפה של הכלי בתנור. בעת העתיקה שמרו יין בכדי חרס שהמירקם שלהם היה מספיק קשיח כדי למנוע מעבר מים, אבל לא מספיק קשיח כדי למנוע מעבר אויר. בכלי חרס בעל קשיחות כזו אי אפשר ליצור חור על ידי הכאה במסמר בנקודה מסוימת בכלי, אבל אפשר ליצור חור על ידי לחיצה סיבובית מתמשכת עם מקדח על נקודה מסוימת בכלי (המקדח נזכר במשנת כלים יג, ד). אנו מניחים שהבורטיא היא מקדח (כפי אחד הפירושים המובאים בר"ח. ואף המאירי פירש שהבורטיא היא כלי ברזל המיועד לעשיית נקב בחבית). ולכאורה אפשר היה לחשוב שעשיית נקב מותרת כשם שמותר לשבור את הטיט המחבר את המגופה לחבית. ברם, שבירת הטיט רק משחזרת פתח שהיה קיים קודם לכן, בעוד שבעשיית הנקב מייצר האדם פתח שמעולם לא היה קיים. לכן אין מהמשנה ראייה שמותר לקדוח נקב בחבית. **לפתחא קא מכוון... או דילמא לעין יפה קא מיכוון**. אין לפרש שהשאלה היא מה היתה כוונת האדם, שהוי זוהי שאלה עובדתית מסוימת ביחס לאדם מסוים, ולא שאלה הלכתית כללית. נקדים שתי אמירות לפני הסבר צדדי הבעיה. (א) עשיית נקב בחבית אינה אסורה מהתורה וזאת מצד היבט הקלקול שיש בעשיית הנקב (ור' לעיל ד"ה 'חביתא'). (ב) בהצגת הבעיה נאמר 'לעין יפה מיכוין', ומכאן שהנקב בחבית נעשה לעיני אורחים. האדם העושה נקב בחבית רומז לאורחים שבכוונתו להשקותם בכל היין שבחבית, ובכך הוא מראה לאורחים את חשיבותם בעיניו. וכאן באה השאלה האם לאסור את הנקב, מדרבנן, בגלל הדמיון לעשיית כלי, או להתיר לאדם לעשות את המעשה כדרך של קירוב לבבות בינו וביין אורחיו.

אין נוקבין נקב חדש לכתחילה בשבת. האיסור בכריתא הזו אינו מייתר את השאלה לרב ששת 'מהו לְמִיבְרַז חֵבִיתא בבורטיא', מכיון שהשאלה היתה במצב בו האדם מתכוין לעין יפה, והכוונה הזו עשויה להיות שיקול להיתר. **ואם בא להוסיף**. להרחיב נקב שאילולא היה קיים אסור היה לעשותו לכתחילה. **לא שאנו**. שמותר לנקוב נקב ישן לכתחילה. **להוציא יין מן השמרים**. ופעולת הוצאת היין מכונה אף בכינוי 'לשמר'. ומדוע? ההוראה הראשונית של הפועל 'שמר' מְכוּנָת להעברת היין דרך המשמרת, וההעברה הזו חושפת

גוּבְתָא, פיר' שפופרת, רב אסר ושמואל שרי. למחתך לכתחילה כולי עלמא לא פליגי דאסיר. אהדורי כולי עלמא לא פליגי דשרי. כי פליגי דחתיכא ולא מיתקנא. מאן דאסר סבר גזרינן דילמא אתי למיחתך לכתחילה, ומאן דשארי סבר לא גזרינן דילמא אתי למחתך לכתחילה. כתנאיי אין חותכין שפופרת ביום טוב ואין צריך לומר בשבת. נפלה מחזירין אותה בשבת ואין צריך לומר ביום טוב, ור' יאשיה מקיל. אהייה? אילימא ארישא הא קא מתקן מנא אלא אסופא תנא קמא נמי שארי אלא לאו דחתיכא ולא מיתקן איכא בינייהו תנא קמא סבר גזרינן ר' יאשיה סבר לא גזרינן. דרש רב ששא בריה דרב אידי משמיה דר' יוחנן הלכה כרבי יאשיה.

'אם היתה נקובה לא יתן עליה שעה מפני שהוא ממרח', משחא, רב אסר ושמואל שארי. מאן דאסר סבר גזרינן משום שעה ומאן דשארי סבר לא גזרינן משום שעה. והילכתא כרב. אמר טאבות רישבא אמר שמואל האי טרפא דאסא אסיר. פיר' אסור ליתן עלה של הדס בתוך הנקב של חבית לקלח בו יין שלא יהא שותת בדופני חבית.

את נוכחות השמרים, הנשארים על המשמרת. ואף המוציא את היין מהחבית חושף את נוכחות השמרים בתחתית החבית, ולכן הוא נחשב כמי ש'משמר' את היין. ומיד להלן יתברר באיזה מקום בחבית נמצא הנקב הנחשב כמיועד לחזק. **למעלה מן היין זה הוא לחזק.** למעלה מהמיפלס הגבוה של היין, היינו, כנגד המקום בחבית שאין בו יין. נקב כזה לא נעשה כדי להוציא יין, שאין זה נוח להטות את החבית על צידה כאשר מוציאים יין, ולכן סתימתו נעשתה מן הסתם כדי לחזק את החבית עצמה. **למטה מן היין.** למטה מהמיפלס הגבוה של היין. היינו, כנגד היין עצמו. **למעלה מן היין נמי זה הוא לשמר.** כי אפשר להטות את החבית על צידה וכך להוציא יין. וכמובן, גם למטה מן היין זה נקב שנעשה לשמר. **למטה מן השמרים.** כנגד השמרים, בחלק התחתון של צד החבית, או בקרקעית החבית. נקב כזה בוודאי לא נעשה כדי להוציא יין, שהרי מה שיצא דרכו זה שמרים ולא יין. לכן נחשב הנקב כמיועד לחזק, ופתיחתו נחשבת ליצירת נקב חדש.

שפופרת. צינור חלול, ומכניסים אותו לנקב שבחבית וכך מוציאים ממנה יין. ומהמשך השמועה נראה שהמדובר בצינור העשוי מחומר בעל מירקם אלסטי. מהחומר הזה חתכו צורת מלבן כאשר אורך המלבן הוא אורך הצינור, ורוחב המלבן הוא כהיקף החור בחבית. כופפו את קצות המלבן עד שהקצוות נפגשו, וכך נוצר צינור מאולתר, שאותו הכניסו לנקב שבחבית. ומן הסתם הקפידו שמקום המיפגש של שני קצות רוחב המלבן יהיה בכיוון העליון של הצינור בהיותו תחוב בנקב, וזאת כדי שהיין לא יזל מהצינור. **רב אסר ושמואל שרי.** ומפרש והולך במה בדיוק נחלקו ביחס לשפופרת. **למחתך לכתחילה.** לחתוך את המלבן עצמו, עוד לפני הכיפוף. **אהדורי.** להחזיר צינור שהיה בנקב ונפל ממנו. **דחתיכא ולא מיתקנא.** נחלקו בצינור שנחתך לפני שבת לפי מידות הנקב, ועדיין לא הותקן בנקב. **אין חותכין שפופרת.** שזוהי מלאכת מחתך, ופשוט שהחיתוך הוא איסור תורה. **אהייה.** על מה מוסבים דברי רבי יאשיה? מהי ההלכה שהוא מיקל בה? **ארישא.** בה נשנה האיסור לחתוך צינור. **אלא אסופא.** בה נשנה ההיתר להחזיר צינור שנפל. **אלא לאו דחתיכא ולא מיתקן.** לפי השמועה מיקל רבי יאשיה בהלכה שכלל לא נשנתה בברייתא,

מאי טעמא? ר' ירמיה מדופתי אמר [סב.] משום מרזב. רב אשי אמר גזרה שמא יקטום. מאי ביניהו? איכא ביניהו דקטים ומנח.

מתני' נותנין תבשיל לתוך הבור בשביל שיהא שמור, ואת המים היפים ברעים בשביל שיצונו, ואת הצונן בחמין בשביל שיחמו. מי שנשרו כליו בדרך מהלך בהן ואינו חושש. הגיע לחצר החיצונה שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם.

גמ' אמר רב יהודה אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. והא תנן שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם? תנאיי היא דתניא שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם. רב' אליעזר ור' שמעון אוסרין. הא מילתא אף על גב דהויה לה סתם דמתניתין ומחלוקת דבריתא, הילכת' כמחלוקת דבריתא כר' אליעזר ור' שמעון דקאיי רב כוותהון, דקא מקשינן מינה בפרק ראשון בעבודה זרה דקאמרין (בבלי עבודה זרה יב, א) מאי אינו נראָה? אילימא דלא מיתחזי, והא אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. אלמא הכין הילכתא.

אמר רב הונא המנער טליתו בשבת חייב חטאת. ולא אמרינן אלא בחדתי אבל בעתיקי

שהרי הבריתא התיחסה רק לחיתוך צינור, ולהחזרתו אם נפל, ולא התיחסה להתקנת צינור שעדיין לא היה מותקן בנקב קודם לכן. **משחא**. שמן. ובהקשרנו הכוונה לשמן שאינו נוזלי, כך שאפשר לסתום בו נקב. **טאבות**. שם אדם. **רישבא**. צייד. **טרפא דאסא**. עלה הדס. **שלא יהא שותת בדופני חבית**. שלא יהא היין זב מהנקב, בצמוד לדופן. **משום מרזב**. שמא יטעה מישהו לחשוב שמותר לבנות מרזב ולהתקינו בנקב החבית, והדבר אסור משום מלאכת מכה בפטיש. **דקטים ומנח**. שיש עלה הדס קטום ומנח לפנינו.

בשביל שיהא שמור. בתחתית הבור קריר יותר מאשר על פני הקרקע מכיון שיש לחות בקרקע. הלחות מתנדפת דרך דפני הבור ומקררת את חללו. **ואת הצונן בחמין**. לפי הרי"ף הכרח לפרש שההיתר הוא לתת את הצונן לכלי שני. **מי שנשרו כליו**. אם הניקוד הוא שְׁנָשְׂרוּ, הכוונה היא שנפלו הבגדים בְּעִבְרוֹ במים. ואם הניקוד הוא שְׁנָשְׂרוּ, הכוונה היא שנרטבו בגדיו במים. בין כך ובין כך השאלה היא האם מותר לאדם ללכת בדרך עם בגדים רטובים. ונראה שהשאלה היא מצד העברת המים הספוגים בבגדיו ארבע אמות ברשות הרבים. **אינו חושש**. אם מפני שהמים הבלועים בבגד נחשבים לחלק מהבגד, או מפני שזוהי העברה בשינוי, והיא אסורה רק מדרבנן, והתירו להולך בדרך, שגנאי הוא ללכת בלי בגדים. **לחצר החיצונה**. הראשונה בעיר. ומדובר בהורדת בגדים עליונים. **אבל לא כנגד העם**. שלא יחשדוהו שכיבס את הבגדים.

אע"ג דהויה לה סתם דמתניתין ומחלוקת דבריתא. והיה לנו לפסוק כסתם משנה. **כוותהון**. כרבי אליעזר ור' שמעון. **מאי אינו נראָה**. בתלמוד שם מובאת ברייתא העוסקת באדם שהוצרך להתכופף וכגון להוציא קוץ מרגלו, אבל הוא נמצא מול צלם של עבודה זרה, וההתכופפות עלולה להיראות כהשתחוויה לאותו צלם. הבריתא אומרת ש'אם אינו נראה', מותר להתכופף. השמועה שם חושבת שבמשפט 'אם אינו נראה' הכוונה היא שהאדם המתכופף אינו נראה לשאר בני אדם, ועל כך השמועה תמהה, שהרי כל שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. והשמועה מקבלת את התמיהה הזו, ומציעה למשפט 'אם אינו נראה' פירוש אחר, שאינו נוגע לענינו.

לית לן בה. וחדתי נמי לא אמרן אלא באוכאמי אבל בחוורי וסומאקי לית לן בה. עולא איקלע לפום בדיתא חזא להו לרבנן דקא מנפצי גלימיהו אמ' קא מחללין רבנן שבתא. אמר ליה רב יהודה נפוצו ליה באפיה, אנן לא קפדינן ולא מידי. אביי הוה קאיים קמיה דרב יוסף. אמר ליה הב לי כומתאי. הוה איכא טלא עלה וקנה קא מיחסס למיהבה ניהליה. אמר ליה נפוץ שדי אנן לא קפדינן ולא מידי.

אמר רב יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן היוצא בטלית מקופלת ומונחת לו על כתיפו חייב חטאת. תניא נמי הכי סוחרי כסות היוצאין בטלית מקופלת ומונחת על כתפיו חייבין חטאת, ולא סוחרי כסות בלבד אמרו אלא כל אדם, אלא שדרכן של סוחרי כסות לצאת בכך. וחנוני היוצא במעות הצרורות לו בסדינו בשבת חייב חטאת, ולא חנוני בלבד אמרו אלא כל אדם, אלא שדרכו של חנוני לצאת בכך. הרטנין יוצאין בסודר שעל

המנער טליתו בשבת. כדי להסיר ממנה אבק. והאיסור הוא מצד מלאכת מלבן, ויש ליבון ללא מים. **בחדתי.** בטלית חדשה, שבדרך כלל מקפידים על המראה החיצוני שלהן. **באוכאמי.** בטליתות בצבע כהה, שהאבק הדבוק בהן נחשב כלכלוך, שכן הוא פוגם את המראה החיצוני שלהן. **חוורי וסומאקי.** לבנות ואדומות. **חזא להו לרבנן.** ראה עולא את תלמידי הישיבה בפומבדיתא. **אמר ליה רב יהודה נפוצו ליה באפיה.** אמר רב יהודה לחכמים נפצו לו [את גלימותיכם] בפניו. והמילה 'לו' במשפט הזה באה בהוראת 'למענו', היינו, כדי שיראה שאין אנו נוהגים כמוהו בהלכה הזו. והמילה 'בפניו' היא בגוף שלישי מכיון שרב יהודה אמר את המשפט הזה לתלמידיו. ורב יהודה היה מייסד ישיבת פומבדיתא. **אנן לא קפדינן ולא מידי.** מבחינתנו, האבק אינו נחשב כלכלוך משמעותי. נראה כי רב יהודה שותף לדעה שהסרת כלכלוך ללא מים אסורה מהתורה כתולדת מלבן, אך לדעתו האיסור הזה תקף רק ביחס לכלכלוך שהוא משמעותי בהקשר חברתי מסוים, ועבור תלמידי פומבדיתא האבק לא נחשב כלכלוך משמעותי. האבחנה בין לכלוך משמעותי ובין לכלוך שאינו משמעותי עשויה להסביר את כפל העובדות: (א) בני פומבדיתא ניערו את טליתותיהם, מכיון שהאבק נחשב עבורם כלכלוך. (ב) רב יהודה התיר להם לנער את טליתותיהם בשבת, מכיון שהאבק נחשב עבורם כלכלוך שאינו משמעותי. **כומתאי.** כובעי. **טלא.** טל. **מיחסס למיהבה ניהליה.** היה אביי חוסס את עצמו מלתת לרב יוסף את הכובע. אביי חשב שהטל נחשב כלכלוך, והסרתו אסורה מצד מלבן. **נפוץ.** נער את הכובע. **שדי.** השלך את הטל ממנו. **אנן לא קפדינן.** הטל אינו נחשב כלכלוך משמעותי, ולכן הסרתו אינה אסורה מצד מלבן.

היוצא בטלית מקופלת ומונחת לו על כתיפו חייב חטאת. טלית היא בגד גדול יחסית, ואין היא מיועדת לכסות את הכתף בלבד. לכן ההנחה הזו על הכתף אינה נחשבת ללבישה. **סוחרי כסות.** דרכם להניח על כתפיהם בגד מקופל. **חייבין חטאת.** אם יצאו לרשות הרבים עם בגד מקופל המונח על הכתף, שאין זו דרך לבישה אפילו עבורם, שדרכם בכך, שהרי הבגד מקופל. **הרטנים.** אנשים שגרים במקום שנקרא רטן. **יוצאין בסודר שעל כתפיהן בשבת.** הסודר הוא בגד קטן יותר מטלית. הוא היה מיועד ללבישה בכתף, והוא לא היה מקופל. **אלא שנימה אחת כרוכה לו על אצבעו.** כדי שהסודר לא יפול, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. **אף על פי שאין נימה כרוכה לו על אצבעו.**

כתפיהן בשבת, ולא הרטנין בלבד אמרו אלא כל אדם, אלא שדרכן של רטנין לצאת בכך. אמר ר' יהודה מעשה בהורקנוס בנו של ר' אליעזר בן הורקנוס שיצא בסודר שעל כתיפו בשבת, אלא שנימה אחת כרוכה לו על אצבעו. וכשבא דבר אצל חכמים אמרו אף על פי שאין נימה כרוכה לו על אצבעו. דרש רב נחמן בר רב חסדא משמיה דר' יוחנן אף על פי שאין נימה כרוכה לו על אצבעו.

עולא איקלע לבי איסי בר הינו, בעא מניה מהו לעשות מרזב בשבת. אמר ליה הכי אמר ר' אלעזר אסור. מאי מרזב? אמר ר' זירא כישא בבליאתא. פיר' יש מי שאומר כי מרזב זה כשיתעטף אדם בטליתו ויקפל שני קצותיה כמין כרך ויניחה על כתיפו השמאלי ויחזור ויקפל שאר הטלית שמשולשל בצידו הימין ויניחה על כתיפו הימין ונמצאת טליתו מקופלת מיכאן ומיכאן ומופשלת על כתיפו וחלל כנגד השדרה ונראה כמין מרזב וכענין הזה קשר כישי בבליאתא שהיו קושרין שתי כריכות וקורין אותן כישה. ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא. אמר ליה הכי מאי? אסיר. אמר רב פפא נקוט האי כללא בידך כל אדעתא לכנופי, אסיר. כל אדעתא כדי להתנאות בו, שפיר דאמי. כי הא דרב שישא בריה דרב אידי מתנאא בסדינו. כי אתא רב דימי אמר פעם אחת יצא ר' לשדה והיו שני צידי טליתו מונחין לו על כתיפו. אמר לפניו יהושע בן דוד בן חמיו

שהרי שנינו בבריתא הזו 'ולא הרטנין בלבד אמרו אלא כל אדם'.

מהו לעשות מרזב. מהו ללבוש את הטלית כך שצורתה על הגוף תהיה כצורת מרזב. ולהלן יובהר שצורת מרזב עומדת בעמדת ביניים בין לבישה רגילה מצד אחד ובין הנחת הטלית על הכתף מצד שני. ומצד הדמיון להנחת הטלית על הכתפיים, שהיא אסורה, נשאלה השאלה האם הלבישה בצורת מרזב מותרת בשבת עבור אדם היוצא עם הטלית לרשות הרבים. **מאי מרזב אמר ר' זירא כישא בבליאתא.** ולהלן יפרש הרי"ף את הביטוי 'כישא בבליאתא', ואלה דבריו: 'שהיו קושרין שתי כריכות, וקורין אותן כישה'. ואין אנו יודעים מהן אותן שתי כריכות הנקראות 'כישא בבליאתא', אבל ברור לנו שצורת המרזב מורכבת משתי כריכות. וכעת יתאר הרי"ף את צורת הלבישה הנקראת 'מרזב'. ואף על פי שלא זכינו להבין את הביטוי 'כישא בבליאתא', נוכל להבין את התיאור של לבישת המרזב. **כשיתעטף אדם בטליתו.** והטלית היא בצורת מלבן. ולאחר שהאדם מתעטף בטלית נמצא שכנף אחת נמצא לשמאלי ומלפניו, כנף אחת נמצאת משמאלו ולאחוריו, וכן גם לימינו **שני קצותיה.** שתי כנפותיה, ומיד יתברר שהכוונה כעת לכנף השמאלית קדמית ולכנף השמאלית אחורית. **כמין כרך.** השם 'כרך' הוא בלשון זכר, אבל הוראתו זהה להוראת ה'כריכה' בלשון נקבה, שהיא מורה על קבוצת חפצים הקשורה בחוט הכרוך סביבם (משנת מנחות י, ג). המונח 'כרך' מופיע כאן בדברי הרי"ף בהוראת חפץ אלסטי המגולגל סביב עצמו (וכגון לביבה). למעשה, הרי"ף מתאר כאן לבישת טלית הדומה ללבישה הרווחת היום, שהאדם מניח תחילה לשני צידי הטלית, זה שממינו וזה שלשמאלו, להשתלשל לשני צידי גופו, ולאחר מכן הוא אוסף אל כתפיו את שני צידי הטלית. אלא שבתיאור של הרי"ף צידי הטלית מגולגלים סביב עצמם, והמנהג הרווח היום הוא לאסוף את שני צידי הטלית לכתפיים מבלי לגלגלם סביב עצמם. **ויניחה על כתיפו השמאלי.** מכאן למדנו שבביטוי 'שני קצותיה' התכוין הרי"ף לשני כנפותיה, ולא לשני צלעותיה.

של ר' מאיר בזו לא חייב ר' מאיר חטאת? אמר לו דקדק ר' מאיר עד כאן? [סב:] שלשל ר' טליתו. כי אתא ר' אבון אמר לא יהושע בן זרון היה אלא יהושע בן כפוסאי היה, חתנו של ר' עקיבה, ואמר לו בזו לא חייב ר' עקיבה חטאת? אמר לו דקדק ר' עקיבא עד כאן? שלשל ר' טליתו. כי אתא שמואל בר יהודה אמר נשאל איתמר. **מתני'** הרוחץ במי מערה או במי טיבריה ומסתפג אפילו בעשר לונטיאות, לא יביאן בידו. אבל עשרה בני אדם מסתפגין כולן באלונטיית אחת פניהם ידיהם ורגליהם ומביאין אותה בידן.

גמ' קתאני מי מערה דומיא דמי טיבריה. מה מי טבריה חמין אף מי מערה חמין. 'הרוחץ', דאיבעבד אין לכתחילה לא. ואי קשיא לך האי דגרסינן בפרק שמונה שרצים 'תנו רבנן רוחצין במי גדר ובמי חמתן במי טיבריה', וגרסינן נמי בפרק כירה ראו שאין הדבר עומד התיירו להן חמי טיבריה וזיעה במקומה עומדת, דשמעת מינה דמותר לרחוץ בחמי טיבריה לכתחילה, והכא קאמרינן הרוחץ דיבעבד אין לכתחילה לא. לאו אחמי טיבריה קאמי' אלא אמי מערה,

הכי מאי. לפי ההקשר בשמועה נראה שרבי ירמיה קיפל את טליתו באופן מסוים ושאל את רבי זירא האם מותר לצאת לרשות הרבים בטלית המקופלת באותו קיפול. אך הקיפול עצמו לא נתפרש, ולכן הסיפור הזה אינו עשוי ללמד הדרכה מסוימת בנושא יציאה עם טלית מקופלת. **אדעתא לכנופי.** האדם אוסף אליו את הטלית מסיבה כל שהיא, וכגון כדי למנוע מקצות הטלית להינזק מקוצים, או מכיון שחם לו מאוד והוא מבקש לצמצם את מידת הכיסוי בטלית. איסוף הטלית מהסיכות האלה אינו נחשב כחלק מהלבישה עצמה. **כדי להתנאות בו שפיר דאמי.** שכן הנוי הוא חלק מהלבישה עצמה. **מתנא בה בסדינו.** ולא נתברר אם היה מתנאה בשבת עצמה, ואז הראיה היא שמתר לצאת בשבת עם טלית אֶסּוּפָה לְנוּי, או שהיה מתנאה בימות החול, ואז הראיה היא שקיימת תופעה של התנאות בסדין הגם שהוא בגד פשוט. **שני צידי טליתו מונחין לו על כתיפו.** וכן בכל עדי הנוסח של הבבלי, 'כתפו' ולא 'כתיפיו'. ואם כך אזי אפשר הדבר שגם המתיר לאסוף את שני קצות הטלית לשני הכתפיים, יאסור את איסוף הטלית לכתף האחת. שלשל ר' טליתו. פתח רבי את הטלית והתכסה בה. **נשאל איתמר.** רבי לא הניח את שני צידי טליתו על כתפו, אלא נשאל על הנחת שני צידי הטלית על הכתף האחת.

הרוחץ במי מערה. בפשטות נראה שהמשנה מתיחסת לרחיצה במי מערה כהיתר מובן מאליו, שהרי עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, ובתקנתו כלול ההיתר לטבול במקווה בכלל, ובמי מערה בפרט. אך הרי"ף יפרש כי מהמשפט הזה משתמע להיפך, שאסור לרחוץ במי מערה, אלא שהרי"ף יפרש שהאיסור הזה תקף רק ביחס למי מערה חמים. **אפילו בעשר לונטיאות.** שאף אחת מהן אינה ספוגה בכמות גדולה של מים, ולכן מתמעט החשש שמא יסחוט, בכל זאת לא יביאן בידו. מהמשנה משתמע שמצד מלאכת הוצאה מותר היה להביאן בידו. ולכאורה אפשר היה לפרש שהמשנה מדברת על מערה הנמצאת ברשות היחיד, וכגון בעיר המוקפת חומה שלדותיה ננעלות כלילה. ואפשר אולי שהמשנה מדברת אף על מערה הנמצאת בכרמלית, והיא מתירה את העברת המגבת רק דרך כרמלית, וזאת כדי לאפשר את קיום תקנת עזרא ביחס לבעל קרי. לאמר, הטובל לקריו במערה שמחוץ לכפר היה חוזר לביתו לא דרך הרחוב הראשי של הכפר. **ומביאין אותה**

והאי דקתני מי טיבריה גבי מי מערה לגלויי עליהו דמי מערה חמין נינהו דקתני ליה. אבל מי טיבריה מותר לרחוץ בהן ואפילו לכתחילה. ומי מערה מאי טעמא לא שארו לכתחילה? משום דמערה מיטללא כדאמרינן בפרק שור שנגח את הפרה מערה מירבעא ומטללא הולכך נפיש הבאלא דידה ואתי לידי זיעא ומשום הכי לא שארו לכתחילה.

ומסתפג אפילו בעשר לנטיאות ולא ביאן בידו, אמר ר' חייב בר אבה אמר ר' יוחנן

בידן. והם יזכירו אחד לשני שלא לסחוט.

קתאני מי מערה דומיא דמי טיבריה. הרי"ף מפרש שהמשנה רומזת למכנה משותף בין מי מערה ובין מי טיבריה. ומהו המכנה המשותף? **מה מי טיבריה חמין אף מי מערה חמין.** וכעת, לאחר שהרי"ף פירש כי מי המערה הנזכרים במשנה הם חמים דווקא, הוא יסביר ש**פפצל 'הרוחץ'** הכוונה היא **דאיבעד אין לכתחילה לא.** וזאת בהיפוך מפירושו למשנה, שם הצענו ש**הפצל 'הרוחץ'** מניח שהרחיצה מותרת. ברם, ההיפוך הזה הוא רק ביחס למים חמים ורק אם הם מצויים במערה. **לאו אחמי טיבריה קאמי' אלא אמי מערה.** אכן, במי טיבריה מותר לרחוץ לכתחילה, והניסוח 'הרוחץ', המורה על הלכה שבדיעבד, אינו מתייחס לחמי טיבריה אלא למי מערה. **והאי דקתני מי טיבריה גבי מי מערה.** למעשה שואל כאן הרי"ף מעין שאלה סמויה, והיא זו: אם אכן במי טיבריה מותר לרחוץ לכתחילה, מדוע נזכרו חמי טיבריה במשנתנו. האם מתכוונת המשנה ללמד שאסור לרחוץ במי טיבריה חמים? ועל השאלה הזו עונה הרי"ף **לגלויי עליהו דמי מערה חמין נינהו דקתני ליה.** מי טיבריה נזכרו במשנה רק כדי ללמד שמי מערה הנזכרים במשנה הם חמים. ומיד להלן יבאר הרי"ף מדוע אסור לרחוץ במי מערה חמים. והמשפט בדברי הרי"ף: **'לגלויי עליהו...'** יכול היה להיות מנוסח בשינוי סדר המלים, כך: **'...דמי מערה דקתני ליה, חמין נינהו.'** ומי מערה מאי טעמא לא שארו לכתחילה. השאלה נשאלת רק ביחס למי מערה חמים, שלדעת הרי"ף רק עליהם דיברה המשנה. **מיטללא.** מוצלת. היינו, יש לה תקרה. **מירבעא ומטללא.** בשמועה בבבא קמא נאמר שהמונח 'מערה' מְכַנֵּן לחלל תת קרקעי בעל צורה גיאומטרית מסוימת, ובעל תקרה. ביחס לצורה הגיאומטרית אומר הרי"ף שהמערה היא 'מירבעא', היינו, 'מרובעת', והכוונה שהמונח 'מערה' מציין חלל שאינו צר וארוך, אלא ריבועי. המאפיין הזה אינו נוגע לענינו בכלל, ואדרבה, לפי השמועה בבבא קמא, הריבועיות של המערה גורמת להתמעטות ההבל במערה. מה שנוגע לענינו הוא רק המאפיין של התקרה, הגורם לריבוי ההבל במערה. **ואתי לידי זיעא.** לדעת הרי"ף הזיעה נאסרה גם בחמי טיבריה (לעיל יח, ב, ד"ה 'זיעה במקומה עומדת'), ולכן אסור לרחוץ בכל מים חמים המצויים במערה, ואפילו בחמי טיבריה אם הם מצויים במערה. אך מותר לכתחילה לרחוץ במי מערה צוננים, שהרי עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, ובתקנתו כלול ההיתר לטבול במים צוננים. ויותר מכך, לעיל יח, ב, פסק הרי"ף כרבי יהודה המתיר אפילו שטיפה בצונן. ונראה שלדעת הרי"ף מותר לטבול במים חמים אם הם אינם במערה, שהרי מחוץ למערה אין חשש לזיעה. וכיצד ימצאו מים חמים במקווה? כגון שנכרים חיממו לעצמם (ר' משנת שבת ספ"ז), או שהמים התחממו בהיתר בערב שבת, והם נשארו חמים גם בשבת.

הלכה מסתפג אדם באלנטית אחת ומביאה בידו לתוך ביתו ולא גזרינן דילמא אתי לידי סחיטה.

ואמ' ר' חיה בר אבא אמר ר' יוחנן האולי'רין מביאין בלו'י נשים לבי באני ובלבד שיתכסה בהן ראשו ורובו. ספ'ניתא אמר רבון בר רב חסדא אמר ר' יוחנן צריך לקשור שני ראשיה למטה אמ' ר' חיה בר אבא אמ' ר' יוחנן למטה מכתפין אמר להו רבא לבני מחוזה כי מעברתו מאני דבני חיילא שרבבינהו למטה מכתפין.

מתני' סכין ומתמשין, אבל לא מתעמלין ולא מתגרדין. אין יורדין לפילומא, ואין עושין אפיקטיוזון בשבת, ואין מעצבין את הקטן, ולא מחזירין את השבר. מי שנפרקה ידו או רגלו לא יטרפס בצונן אבל רוחץ הוא כדרכו ואם נתרפא נתרפא.

גמ' תנו רבנן סכין וממשמשין בבני מעים בשבת ובלבד שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. היכי עביד? ר' חמא בר חנינא אמ' סך ואחר כך ממשמש ור' יוחנן אמר סך וממשמש בבת אחת. והילכתא כר' יוחנן.

הלכה מסתפג אדם באלנטית ומביאה בידו לתוך ביתו. רבי יוחנן פוסק הלכה נגד המשנה מבלי להביא תימוכין לדבריו ממקור תנאי.

האולי'רין. הבלנים. מביאין. דרך רשות הרבים. בלו'י נשים. מגבות של נשים. לבי באני. לבית המרחץ. ובלבד שיתכסה בהן ראשו ורובו. שלא יהיו המגבות משוי, אלא מלבוש. ספ'ניתא. מטפחת לכיסוי החלק העליון של הגוף, וכגון מטפחת לכיסוי ראש של נשים. צריך לקשור שני ראשיה למטה. בחלק הנמוך של המטפחת, כדי למנוע את החשש שמא תעוף המטפחת תעוף ברוח ויביאנה ארבע אמות ברשות הרבים. וכעת עשוי לעלות על הדעת שהכוונה לקשירה מול הצואר, כדרך מטפחת לכיסוי ראש של נשים. אך להלן יתברר שהכוונה לקשירה במקום נמוך יותר למטה מכתפין. מתחת הכתפיים. כי מעברתו מאני דבני חיילא. כאשר אתם מעבירים בגדים לחיילי המלך. ואספקת הבגדים היתה ככל הנראה סוג של מס מטעם המלך. שרבבינהו למטה מכתפין. אל תשאו את הבגדים ברשות הרבים על הראש בלבד, ואפילו לא על הכתף, אלא למטה מהכתף, כדי שנושיאת הבגד תהיה כדרך מלבוש.

ומתמשין. כך הנוסח גם בגוף כתב יד קויפמן של המשנה (והמגיה תיקן 'וממשמשין'). וזה פועל מהשרש 'משה'. ומתוך דברי הרי"ף נראה שהפועל שייך לשדה הסמנטי של מישוש. לא מתעמלין. כפשוטו, וכפי הוראת המילה היום. ור"ח פירש שהאיסור הוא רק אם האדם מגיע לחימום ולהזעה. ולא מתגרדין. במברשת המיועדת לניקוי הגוף. ברי"ף, בפירוש ר"ח, בפיה"מ לרמב"ם ובאוה"ג לא מצאתי טעם לכך. ואולי הטעם הוא משום עובדין דחול. אפיקטיוזון. הקאת האוכל דרך הפה. מי שנפרקה ידו. היד יצאה מהמיפרק. וכנראה מדובר שהיד כבר הוחזרה למקומה אבל נותרה במקום דלקת, והריפוי לדלקת הוא ברחיצה במים קרים.

סך ואחר כך ממשמש. ומכאן שבימות החול נהגו לממשש תחילה ואחר כך לסוך. ואפשר שהטעם הוא מצד שהמישמוש ממריץ את זרם הדם בסמוך לעור, והזרימה הזו מסייעת לספיגת השמן לתוך הגוף.

גרסינן בסנהדרין בפרק כל ישראל יש להן חלק תנו רבנן סכין וממשמשיין בבני מעים בשבת, ולוחשיין לחישת נחשיין ועקרביין בשבת, ומעבירין כלי על גב העיין בשבת. אמר רבן שמע' בן גמל' במה דבר' אמורים בכלי הניטל בשבת אבל כלי שאינו ניטל בשבת אסור. תנו רבנן אין שואלין דבר מן השיד בשבת. ר' יוסי אומר אף בחול אסור. אמר רב הונא הלכה כר' יוסי. ואף ר' יוסי לא אמר אלא בשעת הסכנה.

'אבל לא מתעמלין', אמר ר' חייה בר אבה אמר ר' יוחנן אסור לעמוד בקרקעיתיה של דימוסת מפני שמעמלת ומרפאה.

'ולא מתגרדין', תנו רבנן אין גורדין במגרדת בשבת רבן שמעון בן גמליאל אומר אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה גורד כדרכו ואינו חושש. והילכתא כותיה.

'אין יורדין לפילומא', מאי טעמא משום בקאה פיר' בקעה ויש בה מים [ג.]. ותחתיו טיט כמו דבק ואם ירד אדם שם חוששיין שמא יטבע בטיט וידבק שם ואינו יכול לעלות עד שמתקבצין בני אדם ומעלין אותו משם ויש מי שאומר הרוחץ באותה בקעה מצטנן ואותן המים משלשלין בני מעים.

'ואין עושיין אפיקטויזון בשבת', אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן לא שאנו אלא בסם

לחישת נחשיין ועקרביין. לחישה המיועדת למנוע פגיעה מנחשים ועקרבים. **כלי על גב העיין.** בדברי הרי"ף לא נתבררו פרטי הריפוי. אבל כלי שאינו ניטל בשבת אסור. שהיה עולה על הדעת להתיר איסור מוקצה מפני מחלת העיין. אין שואלין דבר מן השיד בשבת. אפשר שבעל הבריייתא התנגד לשאלה בשדים באופן כללי, אבל חשב שהעם לא יקבלו את ההתנגדות הגורפת לשאלה בשדים, ולכן קבע את האיסור לשבת בלבד. ומעין זה אולי בהילכת סנדל המסומר, שהחכמים שללו את השימוש בו, וקבעו את האיסור לשבת מתוך הנחה שאדם לא יקנה שני סנדלים, האחד לשבת והאחד לימות החול. **בשעת הסכנה.** שמא השאלה בשד תגרום לנזק לאדם. אפשר שהאמירה הזו מיוסדת על עמדה הממעטת בהתנגדות לשאלה בשדים, ומכאן ההיתר לשאול בהם כשאין סכנה. ואפשר להיפך, שהאמירה הזו מיוסדת על עמדה החותרת למעט בשאלה בשדים. הכיצד? האמירה הזו מזהירה כי השאלה בשדים עלולה להזיק, אבל אין היא מלמדת מהי שעת הסכנה, וכעת האחריות על ההחלטה אם לשאול את השדים עוברת לאדם עצמו, תוך שהוא יודע כי השאלה הזו עלולה להזיק.

דימוסת. נחל זורם בזרימה חזקה יחסית, ועבור אדם עומד בקרקעית הנחל וחלק מגופו בתוך מי הנחל מחוללת הזרימה הזו האצה בזרם הדם. בכך דומה העמידה באותו נחל להתעמלות פיסית, שאף היא מחוללת האצה בזרם הדם. **מפני שמעמלת.** מאיצה את זרם הדם. **ומרפאה.** להאצת זרם הדם יש השלכה של ריפוי. ויש דברים הנעשים משום רפואה, ונאסרו בשבת.

אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה גורד כדרכו. השיקול של עונג שבת דוחה את השיקול של עובדין דחול (ר' לעיל ד"ה ולא מתגרדין). **בקאה.** המילה לא נתבררה. ולפי ההקשר נראה שהכוונה במילה הזו היא לתאור מצב בו האדם מאבד את יכולת התנועה. **עד שמתקבצין בני אדם.** ויש בדבר טירחה שאינה מתאימה לשבת. **מצטנן.** ויש בכך ביטול עונג שבת.

אבל ביד מותר. תניא ר' נחמיה אומר אף בחול אסור מפני הפסד אוכלין. מסתברא דהני מילי היכא דלית ליה צער אבל היכא דאית ליה צער וכשמקיא אוכלין שבבטנו מתרפא מותר. וכן אמר בעל הלכות משמיה דרב צמח בר פלטי גאון ז"ל.
 'אין מעצבין את הקטן', אמר רבה בר בר חנה אמ' ר' יוחנן לפופי ינוקא בשבתא שפיר דאמי והא אנן תנן אין מעצבין את הקטן התם בחומרי שדרה דמיחזי כבונה.
 'ואין מחזירין את השבר וכו', אמר רב חנן בגדתאה אמר שמואל הלכה מחזירין את השבר. וכן הלכה.

לפופי ינוקא. ליפוף התינוק בבגדים כדי לייצב את אבריו. ונהגו לעשות כך לתינוק מיד לאחר שנולד. **בחומרי שדרה.** חוליות עמוד השדרה. המונח 'חומרי' מורה על חפץ עגול, ר' לעיל דף ח, ב, ד"ה 'שוכא דארזא'. נמצא אפוא שעיצוב ממוקד בחלק מהגוף אסור, אבל ליפוף כל הגוף מותר הגם שברור כי הליפוף יסייע לעיצוב גופו של התינוק.
הלכה מחזירין את השבר. שמואל פוסק הלכה נגד המשנה מבלי להביא תימוכין לדבריו ממקור תנאי.

מתני' שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני, וכן שואלת אשה מחברתה ככרות, ואם אינו מאמינו מניח טליתו אצלו ועושה עמו חשבון לאחר השבת. וכן ערב פסחים בירושלם שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו ואוכל פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב.

גמ' אמ' ליה רבא בר חנן לאביי מאי שנא השאיליני ומאי שנא הלויני אמר ליה השאיליני לא אתי למיכתב הלויני אתי למיכתב פיר' משום דהלויני לזמן מרובה משמע ולפיכך אתי למיכתב אבל השאיליני דלאו לזמן מרובה משמע לא אתי למיכתב.

איתמר הלואת יום טוב רב יוסף אמר לא ניתנה ליתבע ורבא אמר ניתנה ליתבע. הא מילתא איפליגו בה רבואתא איכא מאן דפסק כרב יוסף ואמר משום דרב יוסף רב הוא לגביה רבא ועוד דהא רב אויא סבר לה כותיה דשקל משכנתא ורבה בר רב הונא נמי סבר לה דמערס אערומי שלא היה תובעו בפירוש אלא אומר לו הלויני וכשהלווהו אומר לו הרי יש לי אצלך כך וכך. ואיכא מאן דפסק כרבא ואמ' משום דהוא בתרא וקימא לן הלכה כבתראיי.

שואל. מבקש. וכך הוראת הפועל במשנת תענית א, ב, 'אין שואלין את הגשמים'. פעלים מהשורש 'שאל' עשויים לבוא בהקשר של השאלה רק ביחס לחפץ המוחזר בעינו, ולא ביחס למאכלים המיועדים להיאכל. **ובלבד שלא יאמר לו הלויני.** הַלְוֹאת מאכל פירושה שהאדם נוטל מחברו מאכל ומתחייב להחזיר לו מאכל (משנת בבא מציעא ה, א). לכאורה נראה היה שאסרו את השימוש בפועל 'הלויני' מטעם שההלואה נקשרת למסחר, אך הרי"ף פירש שאסרו מטעם שונה. ועל כל פנים, המשנה מתירה לאדם לבקש מאכל מחברו רק בניסוח כגון 'תן לי מאכל ואחזיר לך לאחר החג'. **ואם אינו מאמינו.** המשפט הזה חוזר כמובן למשפט 'שואל אדם...'. **וכן ערב פסחים בירושלם שחל להיות בשבת.** ולאדם אין שה. **מניח טליתו אצלו** – אצל האדם המוכן לתת לו שה. הלוקח מחברו שה לקרבן אינו חייב לעשות פעולת קנין בשה, מכיון שאין הקרבן צריך להיות רכושו של המקריב. אמנם, אם הקרבן גנוב או גזול, אזי הוא פסול, כמבואר ברמב"ם הל' איסורי מזבח ה, ז.

הלואת יום טוב. אם אדם עבר על איסור וביקש מחברו מאכלים תוך שימוש בפועל מהשר 'לוה', וכגון שאמר לחברו 'הלויני יין'. **לא ניתנה ליתבע.** אם הלווה אינו מחזיר את ההלואה, בית דין אינם נזקקים לדון בנושא ולתת סעד למלוה, כנראה מהטעם הפשוט שלא לתת מעין 'אישור' שבדיעבד לעשיית איסור. **ניתנה ליתבע.** שאם בית דין לא ידון בתביעה נמצא שהם נותנים מעין 'אישור' בדיעבד להתנהגות לא מוסרית של הלווה. **דשקל משכנתא.** בבבלי נאמר שרב אויא היה מלוה ביום טוב ונוטל משכון. הרי"ף מביין שנטילת המשכון מעידה כי רב אויא חשב שההלואה לא ניתנת להיתבע. וניתן דעתנו לכך שהמעשה המסופר אודות רב אויא התחיל בכך שאדם פנה אליו וביקש ממנו שילוה לו מאכל. ואף על פי שאותו אדם עבר על איסור בכך שהשתמש בפועל מהשורש 'לוה', נתן לו רב אויא את מבוקשו. **ורבה בר רב הונא נמי סבר לה.** אחרי המשפט הזה בא פסיק, והמילה 'לה' רומזת לעמדה שהלוואת יום טוב לא ניתנה להיתבע. ומנין לנו שרבה בר רב הונא חשב כך? **דמערס אערומי.** רבה בר רב הונא נתן הלוואה ביום טוב, ולאחר החג ביקש מהלווה או הלוואה או השאלה, והיה מְתַנֶּה את החזרת ההלוואה או ההשאלה בכך

מתני' מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב ומפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על השלחן ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד מנה קטנה משום קוביא. מטילין חלשין על הקדשים ביום טוב אבל לא על המנות.

שהלווה יחזיר לו את ההלוואה שקיבל ביום טוב. וגם רבה בר רב הונא, כמו רב אויא, נענה לבקשתו של אדם שביקש את המאכל בניסוח האסור.

ומפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו. אבל לא עם אנשים זרים, והטעם יבואר ברי"ף. כידוע שיש בבשר הבהמה והעוף מנות איכותיות ומשובחות יותר, ומנות פחות איכותיות ופחות משובחות, והטלת הגורלות על המנות חסכה מתחים אפשריים סביב השאלה מי יקבל מנה זו או אחרת. **ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד מנה קטנה.** ובלבד שיתכוין וישתדל בעת הכנת המנות שכולן יהיו שוות. **משום קוביא.** אם המנות לא יהיו שוות, אז ההגרלה היא למעשה הטלת קוביא, וְהַמְשָׁחָק בְּקוֹבִיא אסור מדברי חכמים. ובתלמוד פירשו את המשנה בדרך של חסורי מחסרה, אבל הרי"ף התעלם מהפירוש הזה, אולי מפני שלדעתו מיוסד הפירוש הזה על ההבנה שהמשחק בקוביא אסור משום אסמכתא, והרי"ף לא קיבל את ההבנה הזו, ופירש שהמשחק בקוביא אסור משום שהוא מבטל את האדם מיישובו של עולם (רי"ף סנהדרין ד, ב). **חלשין.** גורלות. **על הקדשים.** שנשחטו בערב יום טוב, בין אם הם מותרים באכילה רק בליל יום טוב, וכגון החטאת, ובין אם הם מותרים באכילה אף ביום טוב עצמו, וכגון שלמי נדר ונדבה. **אבל לא על המנות.** המשנה מבחינה בין 'קדשים' ובין 'מנות'. נראה שלאחר הקרבת הקרבן חילקו הכהנים ביניהם את הבשר כאשר כל חלק הכיל בדרך כלל כמות בשר הגדולה מהכמות המתאימה למנה אישית של אדם. הד לחלוקת בשר הבהמה לחלקים אנו מוצאים בהלכה המחייבת את האדם מישראל השוחט בהמת חולין לתת לכהן את הזרוע, הלחיים והקיבה, והדבר ידוע ששריר הזרוע בלבד גדול בהרבה מְמָנָה אישית של אדם. הבשר שהכהנים חילקו ביניהם היה חי, ולא מבושל. הכהן הביא לביתו את החלק שקיבל, והחלוקה של אותו חלק למנות אישיות נעשתה אחרי הבישול. לאמר, הטלת גורלות על המנות יכולה היתה להיעשות רק במסגרת של משפחה, ולא בשלב בו הכהנים חילקו ביניהם את הבשר. המשנה מלמדת שמותר היה לכהנים לחלק ביניהם את הבשר על ידי הטלת גורל אפילו ביום טוב עצמו. כדי להבין מדוע התירו זאת נתבונן באדם שעלה לרגל והביא עימו חטאת שהתחייב בה, או שלמי נדר ונדבה, אבל הוא הגיע למקדש רק בסמוך לסוף 'יום העבודה' בערב יום טוב. באופן מעשי ברור היה שאם הכהנים ישחטו את הקרבן בסמוך לסוף אותו 'יום העבודה' אזי חלוקת הבשר לחלקים תיעשה לאחר השקיעה. במצב הזה ההלכה יכולה היתה לאסור את שחיטת הקרבן כדי שלא להגיע להטלת גורלות ביום טוב, אבל דחיית הקרבת הקרבן היתה כרוכה בעגמת נפש לאדם המקריב, ועקב כך הוא עלול היה לוותר על הקרבת הבהמה. לכן הכריעה המשנה שהכהנים יקבלו ממנו את הקרבן גם אם הדבר יהיה כרוך בכך שהטלת הגורלות על חלוקת חלקי הקרבן תיעשה ביום טוב. ברם, ביחס למנות הקדשים החמירה המשנה ואסרה את הטלת הגורלות עליהם. ומדוע? בפירושו למשנה הצענו שהרקע להטלת הגורלות היה נעוץ בעובדה שמבחינה גסטרונומית יש בבשר חלקים יותר איכותיים וחלקים פחות איכותיים. לפי ההבנה הזו קיימת בהטלת הגורלות השתמעות שיפוטית שלילית ביחס למנות, שכן הגורלות נדרשו בגלל העובדה שחלק

גמ' מאי טעמא? רב ביבי אמר גזרה שמא ימחוק. אביי אמר גזרה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. מאי ביניהו? איכא ביניהו דכאתיב אכותל ומדלי [ס:] למאן דאמר שמא ימחוק לא חישין ולמאן דאמר שמא יקרא בשטרי הדיוטות חישין. ולית הילכתא כרב ביבי משום דפליג עליה רבה דאמר לא יקרא לאור הנר ואפילו גבוה שתי קומות ואפילו גבוה שתי מרדעות וקיימא לן הלכתא כותיה. והא דתניא מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו כמה בפנים וכמה בחוץ וכמה מנות עתיד ליתן לפניהן מכתב שעל הכותל אבל לא מן הכתב שעל גבי טבלה ופנקס, אוקימנא בדחאיך מיחך, דגודא בשטרא לא מחלף. אבל כתב מכתב אסור בין מדלי בין מתתי.

מהמנות הינן פחות איכותיות. וכשם שביחס לדברי תורה מצאנו הסתייגות מהאמירה 'שמועה זו נאה שמועה זו אינה נאה' (בבלי עירובין סד, א), כך ביחס לבשר קדשים מסתייגת המשנה מהטלת הגורלות המבטאים את הקביעה כי 'מנה זו נאה ומנה זו אינה נאה'. כך ניתן לפרש את המשנה לפי פשוטה. ואמנם, לפי הפירוש הזה יימצא שחלוקת המנות ביום טוב תהיה מותנית בהסכמה הדדית של המסובים, ואם לא תהיה הסכמה כזו עלולה החלוקה להצמיח קטטות. נראה שהבעיה הזו עומדת ביסוד שמועה בתלמוד (וברי"ף) המציעה למשנה פירוש על דרך האוקימתא, ובפירושו לרי"ף נראה שאותה אוקימתא מצמצמת את מספר המצבים בהם אסור להטיל גורלות על המנות.

מאי טעמא. מדוע אסרו על האדם למנות את אורחיו ואת פרפרותיו מן הכתב? **שמא ימחוק.** שמות של אורחים, או שימחוק פרפראות. **בשטרי הדיוטות.** כתבים של תכני חולין. **דכאתיב אכותל ומדלי.** שהרשימה כתובה על הקיר עצמו אך במקום גבוה, ולכן אין בו חשש מחיקה. **ולמאן דאמר שמא יקרא בשטרי הדיוטות חישין.** ואפילו שהכתב הוא על הקיר עצמו, היות ויש צד דמיון בין הכתב שעל הקיר ובין הכתב שבשטר. ולהלן נראה שאם צד הדמיון מתמעט, וכגון שהכתב בכותל חקוק, אז מותר לקרוא בו, שבמצב הזה כבר ניכר ביותר ההבדל בין הכותל ובין השטר. **ולית הילכתא כרב ביבי משום דפליג עליה רבה.** לא זכיתי להבין את המשפט הזה בדברי הרי"ף. רב ביבי הציע נימוק מסוים להלכה מסוימת במשנה, רבה הציע עיקרון כללי לפיו אם איסור מסוים נקבע מחמת חשש העשוי להתממש ביחס לחפץ נגיש אזי אותו איסור תקף אף ביחס לאותו חפץ שאינו נגיש, ואין שום סתירה בין הנימוק שהציע רב ביבי ובין העיקרון שהציע רבה. אמנם, העיקרון שהציע רבה סותר את השמועה האומרת ש'איכא ביניהו שכתב אכותל ומדלי', אבל השמועה אינה זהה עם רב ביבי. ואם היה הרי"ף אומר 'ולית הילכתא [כהאי שמעתא]' היה המשפט מובן, שכן בביטוי 'האי שמעתא' הכוונה ל'שמועה' האומרת שלדעת רב ביבי מותר למנות את האורחים מכתב שנמצא במקום גבוה בכותל. **ואפילו גבוה שתי קומות.** גם אם הנר גבוה שתי קומות לא יקרא לאור הנר, מחשש שמא יטה. ומכאן שאם מעשה מסוים אסור מחשש לעשיית מלאכה בהושטת יד גרידא, אזי המעשה נותר באיסורו גם כאשר המלאכה אינה יכולה להיעשות בהושטת יד גרידא, אלא בהגעה למקום גבוה. אשר על כן, אם נניח שטעם האיסור במשנה הוא שמא ימחוק, עדיין יעמוד האיסור בתקפו גם כאשר אינה יכולה להיעשות בהושטת יד גרידא, אלא בהגעה למקום גבוה. **והא דתניא מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו כמה בפנים וכמה בחוץ וכמה מנות עתיד ליתן**

תניא אין רואין במראה בשבת ור' מתיר במראה הקבועה בכותל. ואסקנא במראה של מתכת עסיקינן וכדרב נחמן דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין. ושמעינן מינה דמראה שאינה של מתכת שרי בין קבועה בכותל בין שאינה קבועה אבל של מתכת אסורה כתנא קמא ואפילו קבועה בכותל.

תנו רבנן כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנות אסור לקרותו בשבת. ודיויקני עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר 'אַל תִּפְנוּ אֶל הָאֱלִילִים' (ויקרא יט, ד). מאי תלמודא? אמר ר' יוחנן אל תפנו אל מדעתכם.

לפניהן מכתב שעל הכותל. לפי העיקרון שלימד רבה (לעיל ד"ה 'ולית הילכתא כרב ביבי'), ולפי הנחת השמועה שהיתר לקרוא כתב בכותל עלול לגרור קריאה בשטרי הדיוטות, לא ידוע לנו על שום היתר לקרוא כתב שעל הכותל. **אוקימנא בדחאיך מיחך.** הבריתא המתירה קריאה מהכותל מדברת על כתב החקוק בכותל. **דגודא בשטרא לא מחלף.** לא זכיתי להביין את המענה שיש באוקימתא הזו לשאלה, שהרי אם כותל אינו מתחלף בשטר, אזי יהיה מותר לקרוא מהכותל לא רק מלים חקוקות אלא אף מלים כתובות. וצ"ע. **אבל כתב מכתב אסור בין מדלי בין מתתי.** אם האדם פֶּתַב על הכותל מִכְתָּב אסור לקרוא אותו, בין אם הכתב למעלה ובין אם הוא למטה. ובאחד מעדי הנוסח כתוב 'פֶּתַב בְּכֶתֶב', היינו, האדם לא חקק אלא פֶּתַב בְּכֶתֶב. והנוסח הזה מעט יותר מתוקן.

שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין. לְמַרְאָת מתכת יש קְצוּוֹת חדים, ואם היא אינה קבועה בכותל ניתן לחתוך באותם קצוות שיער מדולדל. רבי מתיר במראת מתכת הקבועה בקיר מכיון שאין זה נוח לחתוך באמצעותה שיער. ות"ק אוסר את הקבועה בקיר אולי מפני האיסור לראות במראה שאינה קבועה בקיר.

תחת הצורה. בכבלי עבודה זרה מב, ב, מובאת הבריתא 'כל המזלות מותרין חוץ ממזל חמה ולבנה, וכל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם, וכל הצורות מותרות חוץ מצורת דרקון'. המילה 'דרקון' היא יוונית, והיא מורה על בעל חיים מסוים, ומכאן שה'צורות' הנזכרות בבריתא הן צורות של בעלי חיים. ואף בשמועתנו נראה שהמונח 'צורה' פירושו דמות של בעל חיים. **תחת הדיוקנות.** בלשון חכמים, הוראת המילה 'דיוקן' היא 'מראה פנים של אדם'. **ודיויקני עצמה אף בחול אסור להסתכל בה.** הרי"ף, וכן ר"ח, לא הגבילו במפורש את האיסור הזה דווקא לדיוקן המונח ברשות הרבים, ומשמע שלדעתם אסור להתבונן בתמונת אדם בכלל. אך הרמב"ם לא הביא בהלכותיו את ההלכה הזו. **מאי תלמודא.** כיצד תומך הכתוב בהלכה שבכריתא? מהי הפרשנות לכתוב לפיה עולה ממנו שאסור להסתכל על הדיוקנות? **אל תפנו אל מדעתכם.** אמונת ישראל מלמדת את האדם לעמוד מול ה' ולבנות בתוך עצמו יחס ישיר בינו ובין ה', וזאת מבלי להעמיד גורם כל שהוא שיהיה מעורב בקיום או מימוש אותו יחס. לעמידת האדם מול ה' ישנן מספר השלכות, ונזכיר שתיים מהן. (א) ערכו של האדם מתגדל בעיני עצמו עד להבנתו את ערכו על פי תורת ה' המלמדת שהאדם נברא בצלם אלהים. (ב) האדם מבין שהאחריות הכוללת על עצמו ועל חייו מוטלת על כתפיו, בלבד. והנה, קיימת באדם הנטייה הכפולה, הן למעט בערכו העצמי, והן לחמוק מאחריותו הכוללת על עצמו ועל חייו. בהינתן הנטייה הזו עלול

'מפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על השלחן ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד קטנה משום קוביא', עם בניו ועם בני ביתו אין, עם אחר לא. מאי טעמא? כדרב יהודה אמר שמואל דאמר רב יהודה אמר שמואל בני חבורה המקפידין זה על זה עוברין משום מדה משום משקל משום מנין ומשום לוויין ופורעין ביום טוב וכדברי בית הלל אף [דס]. משום רבית.

האדם ליפול בכך שיעמיד בינו ובין ה' אדם אחר הנחשב בעיניו ל'מומחה', או 'בעל כוחות', או 'מפורסם' בעל יכולת הבעה מילולית או מוסיקלית, וכיו"ב. וכדי להרחיק את האדם מהנפילה הזו בא הציווי שלא להתבונן בשום צורת אדם. ובשולי הדברים האלה נזכיר את האמירה של הרב עמיטל, ולפיה החכם הצדיק אמור להיות 'מקור להשראה רוחנית אבל לא אורים ותומים'. לאמר, צריך האדם לשאוב מלוא חופניים השראה וקדושה מהתבוננות באנשים חכמים וצדיקים, ולהפנים בתוכו אותו שפע של השראה וקדושה. אך ישנו מקום פנימי באדם, הוא המקום המצוי בלב ליבה של תודעתו, והוא המקום ממנו ובו יודע האדם את ה', ובמקום הזה אמורה לנכות רק הרוח הטובה של אותם חכמים וצדיקים, וכפי שנספגה, הופנמה והוטמעה, בנפשו של האדם עצמו, ולא אמורים לנכות שם אותם חכמים וצדיקים עצמם.

עם אחר לא. עם אדם אחר, שאינו מבני ביתו, אסור להפיס. **בני חבורה** – המקבלים אוכל עבור כולם, אבל האוכל אינו מחולק למנות אישיות, והם אמורים לחלקו ביניהם. **המקפידין זה על זה.** מקפידים לחלק ביניהם את כל המאכלים באופן מדויק ביותר, ואינם מוחלים על סטייה כל שהיא מאותה חלוקה מדויקת. **עוברין משום מדה משום משקל משום מנין ומשום לוויין ופורעין.** בשבת וביום טוב אסור למדוד מאכלים ואסור לשקול או למנות מאכלים לפי שהדבר דומה למקח וממכר, ואסור להלוות וללוות. כאשר בני חבורה (לאו דווקא מקפידים) יושבים לסעודה משותפת (לאו דווקא בשבת), אזי אפשר שיהיה קושי בחלוקת המאכל לחלקים שווים באופן מדויק, ומחמת הקושי הזה יחלקו את המאכלים לחלקים שאינם שווים במדויק. ואם אותם בני חבורה מקפידים זה על זה, אזי אותו אדם שקיבל פחות מחבירו ימדוד, ישקול וימנה, את המאכל העודף שחבריו קיבלו יותר ממנו, ויתבע מהם את העודף בעת הסעודה עצמה, או יתן לחבריו אותו עודף בתורת הלוואה. ושמואל מלמד שאם הסעודה נערכת בשבת אזי ההנהגות הקפדניות האלה אסורות כדין כל מקח וממכר וכדין כל הלוואה. ומכיון שהחשש הזה קיים ביחס לבני חבורה המקפידים, השמועה סבורה כי יש להרחיב את האיסור להפיס אף ביחס לאנשים זרים בכלל. ובשמועה בתלמוד מובאות שתי שאלות, בזו אחר זו. (א) מדוע ההרחבה אינה כוללת אף את בניו ובני ביתו. וביחס לשאלה הזו ביארו בתלמוד שההרחבה אינה תקפה מכיון שלא קיים חשש מקח וממכר, שהרי כל המאכל שייך לבעל הבית. (ב) מדוע נאסר על האדם להפיס עם בני ביתו כאשר המנות אינן שוות. השאלה הזו מניחה את ההנחה הכפולה, שההפסה על המנות דומה להטלת קוביא, ושהטלת קוביא אסורה משום גזל (כדעת רמי בר חמא המובאת בבבלי סנהדרין כד, ב). ומכיון שאיסור גזל לא אמור להיות תקף ביחס לבני הבית מתבקשת השאלה מדוע נאסר על האדם להפיס עם בני ביתו כאשר המנות אינן שוות. ומחמת הקושי הזה העמידו בתלמוד את משנתנו באוקימתא מסוימת. ברם, הרי"ף לא קיבל את שאלה ב', מכיון שלדעתו הטלת הקוביא אסורה לא מטעם גזל

'מטלין חלשים על הקדשים ביום טוב אבל לא המנות', מאי אבל לא על המנות? אמר רב יהודה בריה דבת יעקב אבל לא על המנות של חול ביום טוב. מתני' לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר אדם לחבירו לשכור לו פועלים בשבת. אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות בידו. כלל אמר אבה שאול כל שאני זכאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו. גמ' תניא לא יאמר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב. ר' יהושע בן קרחה אומר אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב. אמר רבה בר בר חנא אמר רבי יוחנן

אלא מטעם יישובו של עולם (כדעת רב ששת בבבלי סנהדרין כד, ב, ור' רי"ף לסנהדרין ד, ב). ואם אין מקום לשאלה, אזי אין מקום לאוקימתא. והר"נ על הרי"ף תמה על כך שהרי"ף לא הביא את האוקימתא שבתלמוד, וכתב 'ולא נתפרש יפה בהלכות'. ומדברינו נראה כי שיטת הרי"ף עשויה להתפרש יפה. וכדברי בית הלל אף משום רבית. במשנת בבא מציעא ה, ט, אוסר הלל ללוות פירות תוך התחייבות להשיב פירות, והוא מתיר את הלוואת הפירות רק אם הלווה יתחייב להשיב כסף תמורת הפירות. וטעמו של הלל, שאם הפירות יתייקרו נמצא שהאדם משיב סכום גדול יותר מערך ההלוואה, והדבר נראה כרבית. ועל כל פנים, בן החבורה המקפיד על חבריו נותן להם מאכל עודף שקיבלו בתורת הלוואה, וזוהי הלוואת פירות, ונמצא עובר על דברי הלל.

אבל לא על המנות של חול ביום טוב. השמועה מצמצמת את האיסור להטיל גורל על המנות, ומפרשת שהאיסור הזה תקף רק ביחס לחלוקה למנות שנעשתה בערב יום טוב, ולא ביחס לחלוקה למנות שנעשתה ביום טוב עצמו. ונראה שצמצום האיסור נועד לצמצם את המצבים בהם יש פוטנציאל למתיחות בין אישית עקב הקושי לחלק מנות בצורה שנייגית לחלוטין, כמבואר בפירושו למשנה.

לא ישכור אדם פועלים בשבת. ההתחייבות ההדדית בין בעל הבית ובין הפועלים היא מקח, בדומה לקניית חפץ. **ולא יאמר אדם לחבירו.** אפילו בימות החול. **לשכור לו פועלים בשבת.** היינו, שהחבר ישכור את הפועלים בשבת עצמה, והאיסור הוא אפילו אם הפועלים מוזמנים לעבודה רק בימות החול. **אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות.** אין הולכים בשבת עצמה לקצה תחום שבת כדי להגיע מהר יותר למקום מסוים וזאת לצורך עסקי חולין כגון שכירות פועלים, או לצורך עשיית מלאכה האסורה בשבת וכגון הבאת פירות. **אבל מחשיך הוא לשמור.** שהשמירה מצד עצמה אינה בגדר עסקי חולין ובוודאי אינה מלאכה אסורה. **ומביא פירות בידו.** ואם כבר החשיך האדם כדי לשמור על פירותיו, מותר לו להביא פירות, ובלבד שיביא פירות מועטים כפי יכולתו להביא בידו וללא סלים. **כל שאני זכאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו.** כל מעשה שמותר לאדם להגיד בשבת שבכוונתו לעשותו לאחר השבת, מותר להחשיך למען עשיית אותו מעשה לאחר השבת. ומותר לאדם להגיד בשבת שהוא מתכנן לשמור על פירותיו לאחר השבת, שכן השמירה אינה מלאכה האסורה בשבת.

הנראה שתעמוד עמי לערב. המשפט הזה מבטא את השאלה 'האם נוכל להיפגש'. ופעמים שמבחינת השואל מטרת הפגישה היא לעשות מעשה האסור בשבת, וכגון שהשואל מבקש לשכור את הנשאל למלאכה. ובכריתא נחלקו ת"ק ורבי יהושע בן קרחה בשאלה

הלכה כר' יהושע בן קרחה. ואמ' רבה בר בר חנה מאי טעמיה דר' יהושע בן קרחה? דאמר קרא 'ממצוא חפצך וְדָבַר דְּבָר' (ישעיהו נח, יג), דבור אסור הרהור מותר. והני מילי דבר הרשות הוא דאסור אבל דבר דמצוה מותר דאמר קרא 'ממצוא חפצך', חפצין אסורין חפצי שמים מותרים.

רב חסדא ורב המנונא דאמרי תרויהו חשבונות של מצוה מותר לחשבן בשבת. ואמר ר' אלעזר פוסקין צדקה לעניים בשבת. ואמר ר' יעקב אמר ר' יוחנן מפקחין פיקוח נפש בשבת. ואמר רבי יעקב אמר ר' יוחנן הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות לפקח על עסקי רבים בשבת. ואמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן הולכין לתרטיאות ולקרקסיות לפקח על עסקי רבים בשבת. ותאנא דבי מנשה משדכין על התינוקת ליארס ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות. אמר רב יהודה אמר שמואל חשבונות של מה לך ושל מה בכך מותר לחשבן בשבת.

האם מותר לאדם לומר משפט רמיזה הנקשר למעשה האסור בשבת. דבור אסור הרהור מותר. דיבור מפורש אסור, וכל דיבור שאינו מפורש מותר, כשם שההרהור מותר. והאומר לחברו 'הנראה שתבוא אליי בערב', אפילו אם כוונתו לפגישה לצורך עשיית מעשה האסור בשבת, אינו נחשב כמי שדיבר דיבור מפורש, ולכן מותר. והני מילי. שמואל רק הרהור ולא דיבור. דבר הרשות הוא דאסור. הדיבור. אבל דבר דמצוה מותר. וכך למשל מותר לומר במפורש 'מחר בבוקר אעסוק בכתיבת תפילין'.

פוסקין צדקה. מתחייבים לתת צדקה. ובהילכותיו למסכת ביצה (כ, א) הביא הרי"ף את המשנה האוסרת להקדיש ולהעריך ביום טוב ובשבת. ההיתר לפסוק צדקה, על רקע האיסור להקדיש, עשוי לבטא את מעלת הנתינה לעני ביחס נתינה למקדש. ובספר דברים נקראת השנה בה ניתן המעשר לעניים ככינוי 'שנת המעשר', ללמדך שיש למעשר הניתן לעני ערך מוסף ביחס למעשר הניתן למשרתי הקודש. **מפקחין פיקוח נפש בשבת.** אין זה סביר שהכוונה להצלת אדם מסכנה, שהרי היתר החובה להצלה כזו מובן מאליו. ונראה שההיתר מתייחס לדיבור או מעשה המיועד למנוע סכנה לאדם כאשר הסכנה אינה ממשית כעת. וכמובן, ההיתר נדרש רק כאשר אותו דיבור או אותו מעשה היה אסור לולא השיקול של פיקוח נפש. **לפקח על עסקי רבים בשבת.** בפשטות נראה שההיתר הוא לדבר על עניני הציבור, ואפילו אם מדובר בעניני חולין. **הולכין לתרטיאות.** הולכים [אף] לתיאטראות. והחידוש הוא שכינוס כזה מותר לא רק בבתי כנסיות אלא אף בתיאטראות. **משדכין על התינוקת ליארס ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות.** ר' בפירושו לשמועה המקבילה לעיל ה, ב.

חשבונות של מה לך. המשפט 'מה לך' מופיע בלשון חכמים כמשפט שאלה שהוראתו 'מדוע אתה עוסק בענין שאינו שייך אליך' (וכגון 'עקיבא מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלקות', תוספתא ביצה ב, יב, וכן 'עקיבא' מה לך אצל הגדה', בבלי חגיגה יד, א). ובהקשרנו, חשבונות של 'מה לך' הם חשבונות שבאופן עקרוני אינם שייכים לראובן. כך למשל חשבון ההוצאות של שמעון על בניית ביתו אינו שייך לראובן, ואם יראה אדם את ראובן עוסק בחשבון ההוצאות הזה של שמעון הוא יאמר לראובן 'מה לך אתה מכניס ראשך בחשבונות של שמעון'. ושל מה בכך. בתוספתא יז, ט, אנו שונים 'כל חשבונות שהוא צריך להן, בין

חשבונות שעברו וחשבונות שעתידין להיות אסור לחשבן בשבת. ורמינהי מחשבין חשבונות שאינן צריכין ואין מחשבים חשבונות שצריכין. כיצד אומר אדם לחבירו כך וכך פועלים הוצאתי על שדה זו וכך וכך דינרין הוצאתי על דירה זו, אבל לא יאמר כך וכך הוצאתי כך וכך אני עתיד להוציא. ולטעמין תיקשי לך היא גופה. אלא לא קשיא הא דאיכא אגרי דאגרי גביה הא דליכא אגרי דאגרי גביה. אי איכא אגרי דאגרי גביה אפילו חשבונות שעברו אסור לחשבן דהא קבעי למידע כמה באעי למיהב להו והווי להו חשבונות שצריכין ואסור. ואי ליכא אגרי דאגרי גביה הווי להו חשבונות שאינן צריכין ושרי.

תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרצה בתוך שדהו ונמלך עליה לגדרה בשבת ונזכר שהיא שבת ונמנע אותו חסיד ולא גדרה, ונעשה לו נס ועלה בה צלף וממנו היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.

שעברו ובין לעתיד לבא, אין מחשבין אותן בשבת. חשבונות שאינן אלא מה בכך מחשבין אותן בשבת. משתמע בבירור כי חשבון של 'מה בכך' הוא חשבון שאין האדם צריך לו, וזאת אפילו אם החשבון שייך אליו. כך למשל חשבון ההוצאות של ראובן על בניית ביתו לאחר שהבנייה הושלמה ושולמו כל הכספים עליו, נחשב עבור ראובן כחשבון של 'מה בכך', ואם יעיר אדם לראובן שהוא יכול היה לקנות קרמיקה במחיר יותר זול, יאמר לו ראובן 'מה בכך, הידיעה הזו כבר אינה רלוונטית עבורי'. **חשבונות שעברו.** גם חשבון שעבר יכול להיות בעל השלכה עבור ראובן, וכגון חשבון שעות עבודה של פועל שעבד אצלו ועדיין לא קיבל מראובן את שכרו. ורמינהי... **אומר אדם לחבירו כך וכך פועלים הוצאתי על שדה זו וכך וכך דינרין הוצאתי על דירה זו.** וזה חשבון שעבר, שלפי שמואל אסור לחשב. **ולטעמין תיקשי לך היא גופה.** במילה 'היא' הרמיזה היא לבריתא. ברישא היא שוּנָה 'אומר אדם לחבירו כך וכך פועלים הוצאתי על שדה זו', ובסיפא היא שוּנָה 'אבל לא יאמר כך וכך הוצאתי'. ואמנם, האיסור בסיפא נקשר לאיסור לומר 'כך וכך אני עתיד להוציא', אך בשלב הזה של השמועה מתעלמת מההקשר הזה. ואכן, ההקשר הזה יופיע בתשובה של השמעה. **הא דאיכא אגרי דאגרי גביה.** הסיפא מדברת במצב בו יש לאדם שכירים התובעים ממנו שכר מכיון שלדעתם הוא לא שילם להם את מלוא שכרם, ולכן אסור לחשב את החשבון הזה. **הא דליכא אגרי דאגרי גביה.** ובכך דיברה הרישא, ולכן התירה לחשב את החשבון הזה.

מעשה בחסיד אחד. נקודת הסיום של הסיפור היא נקודת התחלה בחייו של החסיד, וזו הנקודה שממנה והלאה הוא התפרנס מהצלף. אם נניח שהסיפור מתאר מעשה שאירע בפועל, במציאות, אזי סביר לפרש שהסיפור מלמד את העיקרון של שכר טוב על המעשה הטוב. המעשה הטוב הוא ההימנעות של החסיד מלגדור את הפירצה (וההימנעות עצמה היתה בגלל שהמחשבה הראשונית לַגְדֹּרָה עלתה בדעתו במהלך השבת), והשכר הטוב הוא האפשרות להתפרנס מהצלף. אך בפירוש הזה קיימת בעיה. הצלף הוא צמח מצוי ונפוץ הגדל בר, ולכן קשה להבין כיצד יכול צמח בודד כזה לפרנס משפחה שלמה. מחמת הקושי הזה נציע שהסיפור אמור להתפרש כמשל.

כעת נתבונן בשני הנתונים הבאים: (א) הסיפור קושר בין החלטת החסיד שלא לגדור את

הפירצה ובין תחילת התפרנסותו מהצלף. (ב) עליית הצלף מתוארת כנס, הגם שהצלף הוא שיח בר מצוי שהופעתו אינה אמורה להיחשב כנס. על בסיס הנתונים האלה נציע שהסיפור מתאר תהליך פנימי שהתחולל בנפשו של החסיד. בשלב מסוים בחייו היתה לחסיד הבנה מסוימת בנושא הפרנסה, ועל רקע הבנתו זו אירע שהוא שכח את השבת. ההיזכרות בשבת והחלטתו שלא לגדור את הפירצה מסמנים שינוי בהבנתו את נושא הפרנסה, וההבנה שהתחדשה לו מסומלת למעשה בצלף.

נתבונן אפוא בייחודו של הצלף וננסה להבין מהי התובנה בנושא הפרנסה שהוא עשוי לסמל. ובכן, ברוב המכריע של הצמחים שפירותיהם נאכלים לאדם, כל חלקי הצמח פרט לפרי נחשבים כמעין 'אמצעי' המשרת את ה'יעד', שהוא הפרי. לעומת זאת בצלף נאכלים לא רק הפרי אלא אף הפרחים, ואף העלים והתמרות (ר' דעת רבי אליעזר במשנת מעשרות ד, ו, וכן ברייתא בבבלי ברכות לו, א, 'על מיני נצפה...'). בכך עשוי הצלף לסמל תודעה המוצאת את הערך והמשמעות בעשייה האנושית לא רק בהשגת יעד מסוים, זה או אחר, אלא אף בתהליך הַמְכֹּן לעבר אותו יעד. נראה אפוא שהחסיד חי תחילה בשאיפה להגיע ליעד של עושר חומרי. באופן טבעי קיים פוטנציאל למתיחות בין השאיפה הזו ובין שמירת השבת, שהרי השבת מעכבת את האדם מההתקדמות לקראת מימוש היעד של העושר החומרי, ולכן היא עלולה להיחשב פְּיוֹם 'מבוזבוז' כביכול. ואכן, על רקע המתיחות הזו אירע שהחסיד שכח את השבת.

באופן טבעי קל לו לאדם להמשיך את מצבו הנוכחי בכל תחומי חייו, ובפרט בתחום התודעתי, וקשה לו לאדם לחולל בעצמו שינוי, ובפרט שינוי בתודעתו הפנימית. לכן ניתן לראות שינוי שהאדם מחולל בפנימיותו ובתודעתו כסוג של 'נס'. ולענינו, הנס שבעליית הצלף מסמן את השינוי שהתחולל בתודעתו של החסיד.

בסיפור כתוב 'ונמלך עליה לגדרה... ולא גדרה... ועלה בה צלף'. בכל אחת מארבע המלים: 'עליה', 'לגדרה', 'גדרה', 'בה', יש רמיזה, והיא עשויה להיות מְכַוֶּנֶת או לפירצה או לשדה (בלשון משנה השדה נרמזת בלשון נקבה. כך למשל במשנת גטין ד, ט, 'המוכר את שדהו לגוי וחזר ולקחה ממנו'). וכלל גדול בפרשנות הוא, שְׁבִיבְמָקוֹם בו קיימים שני פירושים אפשריים אזי אפשר שהכוונה היא לשני הפירושים גם יחד. ולענינו, אפשר שהצלף עלה תחילה בפירצה, ומשם התפשט אל השדה כולה. נמצא אפוא שתחילה גידל החסיד בשדה צמחים שהרווח בגידולם ובמכירת פירותיהם היה גבוה, והעיסוק באותם צמחים מסמל את התודעה הפנימית הממוקדת לא בתהליך אלא ביעד, שהוא העושר חומרי. ולאחר מכן, כאשר נזכר החסיד בשבת ונמנע מלגדור את הפירצה, גידל החסיד בשדה את הצלפים, שהרווח בגידולם ובמכירתם היה פחות גבוה, והעיסוק בצלפים מסמל את התודעה הממוקדת לא ביעד אלא בתהליך.

הסיפור עוסק בנושא היחס בין התהליך ובין היעד בדוגמא המסוימת של עבודת הפרנסה, אבל אפשר שהדוגמא הזו לא ללמד על עצמה יצאה, אלא ללמד באופן כללי על היחס שבין התהליך ובין היעד בכל תחום שהוא בחיי האדם, ואף בתחומים הנוגעים לפנימיותו. אפשר שהאדם יצייר בדמיונו תמונה של שלמות בתחומים ה'חיצוניים' של התיקונים הטכנולוגיים או החברתיים, או פנימה יותר בתחום ההבעה האמנותית, או בתחומים הפנימיים של הדעת וההשכלה, המוסר ועשיית הטוב, או בתחום הפנימי ביותר של ידיעת ה' וההליכה בדרכיו, אך האדם אמור לדעת כי השלמות אינה יעד הניתן להשגה אלא גורם

אמר רב יהודה אמר שמואל מותר לומר לכרך פלוני אני הולך למחר שאם יש בו בורגנין הולך אפילו בשבת.

'אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות בידו', ואקשינן, ואף על גב דלא אבדיל? והאמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר ביר' ינאי אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל! וכי תימא דאבדיל בתפלה, והאמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. וכי תימא דאבדיל על הכוס, כוס בשדה מי איכא? תרגמה רב נתן בר אמי קמיה דרבא בין הגתות שאנו. אמר ליה רבא לרב אשי כי הוינן במערבא הוה אמרינן המבדיל בין קדש לחול ועבדינן כל צרכן. כלומר אינו צריך לומר [דס:] בין אור לחשך וג', אלא המבדיל בין קודש לחול בלבד. אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנה אמרינן המבדיל בין קדש לחול ואפכינן סלתי. 'כלל אמר אבה שאול כל שאני זכאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו', כדרכ פפא, מותר לו לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי. תנו רבנן מחשיכין על התחום להביא בהמה. היתה עומדת חוץ לתחום,

מכּוּן בלבד, וכי תפקידו בעולם הוא לחולל, קודם כל בעצמו, תהליך של השתלמות המכּוּן אל עבר אותה שלמות. ההבנה הזו שהתחדשה לחסיד מייצגת את התוכנה הראויה אודות תפקידו של האדם בעולם, שכן תהליך ההשתלמות המתקיים לעד הוא עצמו המציאות האידיאלית, ויפה שעה אחת של תשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא (משנת אבות ד, יא). ואף הלל הזקן היה אומר 'אם אני כאן, הכל כאן' (בבלי סוכה נג, א). במשפט 'אם אני כאן' הכוונה 'אם אני מרגיש רגיעה ואיזון, שלמות ושמחה, במקום בו אני נמצא בתוואי תהליך ההשתלמות'. ובמשפט 'הכל כאן' הכוונה 'לא חסר לי מאומה'. ובמשפט הזה מלמד הלל את העיקרון שהתפקיד של האדם הוא לממש, קודם כל בעצמו, תהליך של ההשתלמות.

בורגנין. סוכות. **שאם יש בו בורגנין.** לוא יצוייר שקודם השבת היה רצף של סוכות בין מקום שבייתו של האדם ובין הכרך אזי מותר היה לו ללכת לכרך, שאין זו יציאה מתחום שבת. ולענין דיבור של חול בשבת מותר לאדם לומר שהוא עתיד לעשות מעשה שבמציאות הנוכחית אמנם אסור, אבל אילו היתה המציאות אחרת היה המעשה מותר. **בין הגתות שנו.** בשעת הגיתות מצוי בשדה בימי הבציר יין, ואותו אדם הבדיל על הכוס. **ואפכינן סלתי.** הופכים קיסמים, או עצים. ולא נתברר מהי בדיוק המלאכה שבדבר.

כדרכ פפא. הראיה מדברי רב פפא היא, ששמירת הפירות מותרת בשבת. **מותר לו לאדם לומר לחבירו.** אפילו בשבת. **שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי.** אפשר שהבריתא מלמדת את ההיתר הזה במצב שבו ראובן אומר זאת לשמעון בימות החול, או במצב שבו האמירה עצמה היא בשבת אבל השמירה המבוקשת היא בשבת אחרת. ואם ראובן אומר זאת לשמעון בשבת, ואם הבקשה לשמור על הפירות היא באותה שבת עצמה, אזי הדבר יתכן רק כאשר כל אחד מהם שובת מחוץ לעיר, ולכל אחד מהם תחום של אלפיים אמה, ויש חפיפה מועטה בין תחומיהם, ובשבת פגש ראובן את שמעון באותו תחום שבת השייך לשניהם, והפירות של ראובן נמצאים בתחום שבת של שמעון, ולהיפך. **מחשיכין על התחום להביא בהמה.** שיכול להביאה ללא עשיית מלאכה, וכגון

קורא לה והיא באה. ומחשיכין על התחום לפקח על עיסקי כלה ועל עיסקי המת להביא לו ארון ותכריכין ואומ' לו לך למקום פלוני ואם לא מצאת במקום פלוני לך למקום פלוני ואם לא מצאת במנה הביא במאתים ר' יוסי ביר' יהודה אומר ובלבד שלא יזכור לו סכום מקח.

השוכר את הפועל לשמור לו את הפרה לשמור לו את התינוק אין נותנין לו שכרו של שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו אם היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע נותן לו שכרו של שבוע לפיכך אחריות שבת עליו ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת אלא אומר לו תן לי שכרי של עשרה ימים.

מתני' מחשיכין על התחום לפקח על עסקי הכלה ועל עסקי המת להביא לו ארון ותכריכין. גוי שהביא חלילין בשבת לא יספוד בהן ישראל אלא אם כן באו ממקום קרוב. עשו לו ארון וחפרו לו קבר, יקבור בו ישראל. ואם בשביל ישראל, לא יקבר בו עולמית.

גמ' מאי מקום קרוב? רב אמר מקום קרוב ממש, ושמואל אמר חישנין שמא מיחוץ לחומה לנו. כלומר אף על גב דחזינן להו [סה]. דעילי בצפרא לא אמרינן אי לאו דאתי

הדרך המבוארת בברייתא עצמה: 'היתה עומדת חוץ לתחום קורא לה והיא באה'. **לפקח על עיסקי כלה ועל עיסקי המת.** שמותר להחשיך על התחום לדבר מצווה. ואומ' לו לך למקום פלוני. מותר לאדם לומר בשבת לשליח המחשיך על התחום הוראות הנוגעות לדבר המצווה, הגם שביצוע אותן הוראות אסור בשבת, וכגון 'לך למקום פלוני', שהדבר אסור מצד יציאה מחוץ לתחום. **סכום מקח.** לדעת רבי יוסי אסור להזכיר סכומים בכלל, ובכך הוא חולק על ת"ק. ואין סתירה בין ההלכה הזו של רבי יוסי ובין הברייתא המתירה לחשב חשבונות של מצווה, מכיון שרבי יוסי אסר להזכיר סכומי כסף במסגרת קבלת החלטות עסקיות, בעוד שהברייתא התירה להזכיר סכומי כסף במסגרת ניהול מידע בלבד. **השוכר את הפועל.** והפועל במעמד של שכיר יום. **שכיר שבת.** שכיר של שבוע ימים. **שכיר שבע.** שכיר של שבע שנים.

אלא אם כן באו ממקום קרוב. המשנה אינה אומרת 'אלא אם כן באו מתוך התחום'. מפשרה של המשנה נראה שהאיסור להשתמש בהם הוא אם הנכרי טרח טירחה מרובה בהבאתם, שכן הטירחה הזו אינה מתאימה לדרישה שבכתוב 'למען ינוח עבדך...'. ואם נפרש שהביטוי 'מקום קרוב' מורה על 'תחום שבת', יקשה מדוע אסרה המשנה חליל שהובא מחוץ לתחום ולא אסרה חליל שהנכרי העבירו ברשות הרבים. **ואם בשביל ישראל.** אם עשו את הארון והקבר בשביל יהודי.

מקום קרוב ממש. נראה שהמילה 'ממש' באה בהוראת 'כפשוטו'. היינו, רב מפרש כפי שפירשנו במשנה, שהאיסור להשתמש בחליל הוא מצד הטירחה המרובה של הנכרי. **ושמואל אמר חישנין שמא מיחוץ לחומה לנו.** נראה שלדעת שמואל האיסור להשתמש בחלילים הוא מצד שהנכרי העבירו ברשות הרבים. שמואל מפרש שהביטוי 'מקום קרוב' מורה על העיר שבתוך החומה, והמשפט במשנה 'אלא אם כן באו ממקום קרוב' מתנה את השימוש בחלילים בקיומה של ידיעה ודאית שהם היו בכניסת השבת בתוך העיר, שאם לא ידוע לנו הדבר בוודאות חוששים שהחלילים היו בכניסת השבת מחוץ לחומה,

מאתרא קריבא לא הוּו עילי בצפרא אלא אמרינן הני מאתרא רחיקא אתו והאי דעילאי בצפרא בליליא אזלי עד המאטו לחומה וביתי התם וקא עיילי השתא. ומאי אלא אם כן באו ממקום קרוב? הכי קאמר לא יספור בהן ישראל אלא אם כן ימתין כדי שיבוא ממקום קרוב. והלכה כשמואל דדייקא מתניתין כותיה, דתנן במכשירין (ב, ה) עיר שישראל וגוים דרין בתוכה והיתה בה מרחץ המרחצת בשבת, אם רוב גוים מותר לרוחץ בה מיד. ואם רוב ישראל ימתין בכדי שיחמו חמין. מחצה על מחצה ימתין בכדי שיחמו חמין. ר' יהודה אומר באמבטי קטנה ואם יש רשות רוחץ בה מיד. מאי רשות

והובאו בשבת לתוך החומה, והנכרי עבר על איסור הכנסה, שכן עיר המוקפת חומה היא רשות היחיד. ברם, ניסוח דברי שמואל נראה בעייתי, מכיון שהשאלה היתה מהי הגדרת המושג 'מקום קרוב', ושמואל הניח שהתשובה לשאלה הזו ידועה, ועל בסיס הידיעה ש'מקום קרוב' מורה על העיר שבתוך החומה הוא הוסיף ולימד שהתנאי להיתר הוא בקיומה של ידיעה ודאית בכך שהחלילים היו בכניסת השבת בעיר שבתוך החומה. כלומר. כאן בא הרי"ף לפרש את דברי שמואל. הרי"ף מפרש רק את דברי שמואל, ואין הוא מפרש את דברי רב. וכפי שנראה כעת, פירושו של הרי"ף לדברי שמואל אינו תואם לא את פירושו לדברי שמואל ולא את פירושו למשנה. אף על גב דחזינן להו... וקא עיילי השתא. לפי פירושו הרי"ף לדברי שמואל הביטוי 'מקום קרוב' אינו מורה דווקא העיר עצמה, שבתוך החומה, אלא על מקום קרוב לעיר, ואפילו מחוץ לחומה. והחשש של שמואל אינו שמא הובאו החלילים מחוץ לחומה, אלא שמא הם הובאו ממקום רחוק מהעיר. ובפועל, החשש הזה קיים אפילו אם ראינו שהנכרי נכנס עם החלילים לעיר בבוקר, שכן אנו חוששים שמא היו החלילים בכניסה השבת הרחק מהעיר, והנכרי הביאם במהלך הלילה קרוב לעיר, מחוץ לחומה, ובבוקר נכנס איתם לעיר. והפירוש הזה של הרי"ף לדברי שמואל אינו מתאים לדברי שמואל עצמו, שכן לפי דברי שמואל החשש הוא 'שמא מחוץ לחומה לנו', בעוד שלפי הרי"ף החשש הוא 'שמא הובאו במהלך הלילה ממקום רחוק אל מקום קרוב מחוץ לחומה'. ועל כל פנים, לפי הבנתנו בשלב הנוכחי את דברי הרי"ף, המשפט במשנה 'אלא אם כן באו ממקום קרוב' בא בהוראת 'אלא אם כן באו ממקום קרוב לעיר, ואפילו מחוץ לחומה'. והנה, הרי"ף שואל ומאי אלא אם כן באו ממקום קרוב? ואנו מצפים שהתשובה תהיה שהביטוי 'מקום קרוב' מורה על מקום קרוב לעיר, ואפילו מחוץ לחומה. ברם, הציפיה הזו נכזבת, שכן הרי"ף מפרש את המשפט 'אלא אם כן באו ממקום קרוב' בהוראת **אלא אם כן ימתין**. במוצאי שבת שיעור זמן כדי שיגיעו החלילים ממקום קרוב. וכלל לא ברור מהי הנחיצות של הפירוש הזה למשפט 'אלא אם כן באו ממקום קרוב'. ועל כל פנים, לפי הרי"ף נראה שהמשנה מתפרשת לפי שמואל כך: 'גוי שהביא חלילין [לתוך החומה] בשבת [בבוקר] לא יספור בהן ישראל אלא אם כן [ימתין במוצאי שבת שיעור זמן שבו יכולים החלילים להגיע] ממקום קרוב [לעיר]'. בכך העמדנו את פירושו הרי"ף לדברי שמואל. והלכה כשמואל. כנגד רב. והרי"ף לא פירש במה נחלק רב על שמואל. ואולי חולק רב על החשש שמא הובאו החלילים ממקום רחוק במהלך הלילה. ועל כל פנים, כשם שהסבר הרי"ף לדברי שמואל אינו מתאים לדברי שמואל עצמו, כך ההסבר הזה לדברי רב אינו מתאים לדברי רב עצמו. **מחצה על מחצה**.

אמר רב יצחק בריה דרב יהודה כגון אדם חשוב שיש לו עשרה עבדים שמחממין לו עשרה קומקמוסין בבת אחת מותר לרחוץ מיד.

תנו רבנן לא יטייל אדם בתוך שדהו לידע מה היא צריכה. כיוצא בו לא יטייל אדם על פתח המדינה כדי שתחשך ויכנס למרחץ מיד.

מתני' עושין כל צורכי המת, סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיזו בו אבר. ושומטין את הכר מתחתיו ומטילין אותו על החול בשביל שימתין. וקושרין את הלחי, לא שיעלה אלא שלא יוסיף. וכן קורה שנשברה סומכין אותה בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה [סה:] אלא שלא תוסיף.

גמ' תנו רבנן מביאין כלי מיקר וכלי מתכות ומניחין לו על כריסו כדי שלא תפוח, ופוקקין את נקביו כדי שלא תיכנס בהן הרוח. ואף שלמה אמר בחכמתו 'עַד אֲשֶׁר לֹא יִרְתֵּק חֶבְלֵי הַפֶּסֶף' (קהלת יב, ו) זה חוט השדרה, 'וְתִרְץ גִּלְתֵּי הַזְּהָב' זו אמה, 'וְתִשְׁכַּר פֶּד'

ואז יש ספק עבור מי חיממו את המים, ומספק אסור להשתמש במים. והספק הזה דומה לספק שמא הביא הנכרי את החלילים במהלך הלילה ממקום רחוק. **באמבטי קטנה ואם יש רשות.** נראה שהיו בחלק מבתי המרחץ שתי אמבטיות. האחת גדולה, המיועדת להמון העם, והאחת קטנה, המיועדת למושל העיר. ונראה שהאמבטי הקטנה שימשה גם את שאר העם כאשר המושל לא נצרך לה. ואם נמצאו מים חמים באמבטי הקטנה מיד במוצאי שבת, רוחץ בה מיד, שהרי בוודאי חיממו את המים בשבת עבור המושל.

לא יטייל אדם בתוך שדהו לידע מה היא צריכה. במשנה למדנו שלא יאמר אדם לחברו לשכור פועלים בשבת, מכיון שאסור לדבר בשבת על עיסקי חולין, וכעת אנו לומדים שאסור לעשות מעשה, ואפילו הליכה בלבד, בהקשר לעיסקי חולין. **לא יטייל אדם על פתח המדינה.** המונח 'מדינה' עשוי לבוא אף בהוראת 'עיר', ר' תוספתא כפשוטה לגטין א, א. **ויכנס למרחץ מיד.** נראה שמדובר במרחץ שהיה בנוי בקצה העיר, קרוב לשער העיר. ובמשנה כבר למדנו שאסור להחשיך על התחום לצורך מעשה שאסור לעשותו בשבת.

ובלבד שלא יזיזו בו אבר. לצורך הסכה וההדחה. אבל תוך כדי הסכה וההדחה אפשר שיזוזו איבריו, והוא פסיק רישא שאסור רק מדרבנן, והתירוהו מפני כבוד המת. **ושומטין את הכר מתחתיו ומטילין אותו על החול.** מדובר במת המוטל על כר המונח על החול, ומותר למשוך את הכר אפילו אם המת יזוז מעט עקב כך, שהוא פסיק רישא שאסור רק מדרבנן, והתירוהו מפני כבוד המת. ומשיכת הכר תגרום ממילא לכך שהמת יהיה מוטל על החול. **בשביל שימתין.** החול פחות חם מהמיטה בה נמצא המת, והקור מעכב את התפתחות הריח הרע בגוף המת. **וקושרין את הלחי.** באופן טבעי, הסנטר של המת נשמט ונופל כלפי מטה. **לא שיעלה.** הסנטר כלפי מעלה. **אלא שלא יוסיף.** להישמט כלפי מטה. **קורה שנשברה.** שנסדקה ונחלקה לשני חלקים שאינם נפרדים לגמרי, ואחד החלקים שמוט כלפי מטה, ויש חשש שהסדק יתרחב ושני החלקים ייפרדו זה מזה לגמרי. **לא שתעלה.** לא שהחלק השמוט של הקורה יעלה. ולשון נקבה 'תעלה' מְכַוֵּן לקורה השמוטה. **אלא שלא תוסיף.** הקורה השמוטה להישמט.

כלי מיקר. כלי קר, והוא מקרר את סביבתו. **ירתק.** המילה 'ירתק' מורה על קשירה, כמו בנבואת נחום ג, י, 'וְכָל גְּדוֹלֵיָהּ רָתְקוּ בְזָקִים'. **חבל הכסף זה חוט השדרה.** נראה שחבל

על המבוע' זה כרס, 'ונרץ הגלגל אל הבור' זה פרש, שנאמר 'וְזִרְתִּי פָּרֶשׁ עַל פְּנֵיכֶם פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם' (מלאכי ב, ג). אמר רב הונא אלו בני אדם שמניחין דברי תורה ועושים כל ימיהם כחגים. אמ' ר' לוי משום ר' יהושע דסכני לאחר שלשה ימים כריסו של אדם נבקעת ונופלת לו על פניו ואומרת לו טול מה שנתת בי.

מתני' אין מאמצין את המת בשבת ולא בחול עם יציאת נפש וכל המאמץ עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים.

גמ' תנו רבנן לא יאמץ אדם עיניו של מת עם יציאת נפש, וכל המאמץ עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים. משל לנר שהיתה כובה והולכת אדם מניח אצבעו עליה מיד כבתה. תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר הרוצה שיתאמצו עיניו של מת נופח לו יין בחוטמו ונותן לו שמן בין ריסי עיניו ואוחז בשני גודליו והן מתאמצות מאליהן. תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות ואין להקדוש ברוך הוא שבת בו. והינו דאמ' ר' יוחנן במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות. תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר תינוק בן יומו חי אין צריך לשמרו מן העכברים עוג מלך הבשן מת צריך לשמרו מן העכברים שנאמר 'וּמוֹרְאָכֶם וְחַתָּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ' (בראשית ט, ב) כל זמן שאדם חי אימתו מוטלת על הבריות כיון שמת בטלה אימתו. אמר רב פפא נקיטינן

הכסף הנזכר בכתוב מורכב מחוליות הקשורות זו לזו. ואם חבל הכסף הוא חוט השדרה, אזי המשפט 'עד אשר לא ירתק חבל הכסף' פירושו 'עד אשר שוב לא יהיו חוליות עמוד השדרה קשורות זו לזו', והכוונה במשפט לגיל הזקנה שבו הקשר בין חוליות עמוד השדרה נחלש, והחוליות רפויotes. **ותרוך גולת הזהב.** הפועל 'תרוץ' הוא מהשורש 'רצץ', וחפץ מרוצץ בוודאי אינו מתפקד. המילה 'גולה' פירושה מעין, ובכתוב הנדון היא מושאלת להוראת הגיד של הזכר, שהוא דומה למעין שממנו יוצא הזרע. והכוונה היא שהפעילות המינית תושבת. **ותשבר כד על המבוע.** הכד הוא כלי בעל נפח, ולהלן יבאר רבי לוי שהכד הוא כינוי לבטן, שאף היא בעלת נפח! המבוע הוא מעין, ואולי מתכוונת הדרשה לכך שהמעין הוא הגיד של הזכר, והכתוב נקרא כך: 'ותשבר הכד [ש]על המבוע', שהרי הבטן נמצאת בגוף מעל הגיד. **ונרוץ הגלגל אל הבור.** הדרשה מפרשת 'גלגל' בהוראת 'גלל', והבור הוא הפה. הדמיון בין הבור ובין הפה הוא בכך שהבור הוא מקום קיבול והפתח שלו נמצא מעל מקום הקיבול, ואף הבטן היא כלי קיבול, והפתח שלה, שהוא הפה, נמצא מעל הבטן. הגעת הפרש אל הפה מופיעה בדברי רבי לוי המובאים להלן. **וזריתי פרש על פניכם.** לכתוב הזה במלאכי הובאו שתי דרשות של שני חכמים, ומבין שתיהן רק הדרשה של רבי לוי נקשרת לדרשה על הכתובים בקהלת. הדרשה של רב הונא הובאה רק מפני שהיא מוסבת על הכתוב במלאכי.

מאמצין את המת. עוצמים את עיניו, והדבר אסור מצד טלטול, שהרי המת הוא מוקצה הרוצה שיתאמצו עיניו של מת. ואין הוא יכול להזיז את העפעפיים שהרי המת הוא מוקצה ואסור לטלטל אפילו חלק מגופו. **נופח לו יין בחוטמו.** נושף לתוך חוטמו של המת אויר עם יין כך שהאוויר ידחוף את היין לחלל ראשו של המת. **ואוחז בשני גודליו.** מבלי להזיז

אריא אבי תרי לא נפיל. והא חזינן דנפיל? ההיא כדראמי בר אבה דאמי בר אבה אין חיה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לה כבהמה שנאמר 'אָדָם בֵּיקָר וְלֹא יִבִּין נִמְשָׁל כְּבֵהֱמוֹת נְדָמוֹ' (תהלים כא, כא).

אמר ר' חנן אסור לו לאדם לישן בבית יחיד בלילה דאמ' ר' יוחנן כל הישן בלילה יחידי אוחזתו לילית.

תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר עשה עד שאתה מוצא, ומצוי בידך, ועודך בידך, ויש בידך לעשות. ואף שלמה אמר בחכמתו 'וּזְכֹר אֶת בּוֹרְאֶיךָ בְּיָמֶיךָ בְּחַיֹּתֶיךָ עַד אֲשֶׁר לֹא יָבֹאוּ יָמֵי הָרְעָה' (קהלת יב, א), אלו ימי הזקנה, 'וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֵּאמַר אֵין לִי בָהֶם חֶפֶץ'. תניא ר' אלעזר הקפר אומר לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו כלומר על מדת עניות שאם הוא לא בא בנו ואם לא בא בנו בא בן בנו, שנאמר 'כִּי בְּגַלְל הַדְּבָר הַזֶּה' (דברים טו, ט), ותאנא דבי ר' ישמעאל גלגל הוא שחוזר בעולם. אמר רב יוסף נקיטינן צורבא מרבנן לא מיעני. והא קא חזינן דמיעני? אהדורי אפיתחא קאמרינן. תניא ר' שמעון בן גמל' אומר 'וְנָתַן לָךְ רַחֲמִים וְרַחֲמֶיךָ' (דברים יג, יח), כל המרחם על הבריות

את אצבעותיו. **אריא אבי תרי לא נפיל.** אריה אינו תוקף שני בני אדם, אלא רק אדם בודד. **אלא אם כן נדמה לה.** האדם, כמו בהמה. והכוונה היא שאם אדם הותקף על ידי חיה יחפש בעצמו התנהגות שאינה ראויה.

כל הישן בלילה יחידי אוחזתו לילית. אפשר שעיקר כוונתו של רבי יוחנן היא לעודד אנשים בודדים לעשות מאמץ שלא להישאר בבדידותם, והוא הזכיר בדבריו את הלילית כדי לדרבן אנשים לעשות אותו מאמץ.

עשה. מצוות ומעשים טובים. **עד שאתה מוצא.** בעצמך כוחות לעשות מעשים טובים. **ומצוי בידך.** הנסיבות מאפשרות לך לעשות מעשים טובים. **ועודך בידך.** יש לך תודעה עצמית ושליטה עצמית. והכוונה בכך דומה לכוונה בדיבור לעיל 'עד שאתה מוצא'. **ויש בידך לעשות.** פירושו זהה לדיבור לעיל 'עד שאתה מוצא'. **יבקש אדם רחמים על מדה זו.** יבקש אדם רחמים שלא יבוא לידי עניות. **שאם הוא לא בא.** לידי עניות. **בא בנו.** לידי עניות. ומדוע צפויה העניות לילדיו של בעל הממון? אולי מפני שהם מקבלים לידיהם כסף שלא עמלו עליו, והם עלולים להוציאו באופן לא ראוי ולא מחושב. ור' גם מיד להלן ד"ה 'גלגל'. **גלגל הוא שחוזר בעולם.** דורש 'בגלל' בהוראת 'גלגל'. ואפשר שכך פירוש הגלגל שחוזר בעולם. ישנה מורכבות בעולם, אך לאדם היחיד קשה להכיל אותה מורכבות. לכן מצוי הדבר שאדם יאחז בדעה או בהנהגה מסוימת המשקפת צד אחד מסוים מצדדי המורכבות, ובכך יימצא שאתו אדם ינהג בהנהגות חד צדדיות, שאינן מתקונות. ההנהגות האלה יעוררו ביקורת מצד ילדיו, אך ככל שגם הם ילקו בתכונת החד צדדיות אפשר שאף הם ינהגו בהנהגה חד צדדית, בדרך כלל הנהגה הנוטה לצד הנגדי לזה שבחרו הוריהם, וכך יחזור הגלגל בעולם, דור אחר דור. ולעניננו, קיימת מורכבות בשאלה כיצד לנהוג בממון. ואפשר שיהיה קושי לאדם היחיד להכיל אותה מורכבות, והוא יאחז בהנהגה חד צדדית, או של קמצנות או של פזרנות. אפשר אפוא שילדיו ינהגו בהנהגה החד צדדית ההופכית, וכך יחזור הגלגל בעולם, דור אחר דור. **צורבא מרבנן לא מיעני.** תלמיד חכם לא נהיה עני. **אהדורי אפיתחא קאמרינן.** השמועה מלמדת כי המסר שביקש רב יוסף ללמד אינו בנושא ההנהגה האלהית את העולם, אלא בנושא ההנהגה

מרחמין עליו וכל שאין מרחם על הבריות אין מרחמין עליו. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב מהספידו של אדם ניכר אם בן העולם הבא הוא ואם לאו. איני? והאמר ליה רב לרב שמואל בר שילת אחים לי אספידאי דהתם קאימנא לא קשיא הא דמחממו ליה וחסים והא דמחממו ליה ולא חסים. אמר ליה אביי לרבא כגון מר דסנו ליה כולהו פומבדתאיי מאן מאחים אספידיה? אמר ליה מסתאי את ורבה בר רב חנן.

בעא מיניה ר' אלעזר מרב איזהו בן העולם הבא? אמר ליה 'וְאֶזְנִיךָ תִּשְׁמַעְנָה דְּכָר מֵאֲחֵרֶיךָ לְאָמְרֵי' (ישעיהו ל, כא). ר' חנניה אומר כל שדעת הבריות נוחה הימנו. ואיכא

שראוי לו לאדם לנהוג בעולם. אכן, תלמיד חכם עלול להיות עני. אבל רב יוסף קורא לאותו תלמיד חכם לעשות כל מאמץ להתפרנס מיגיע כפיו, ולא להצטרך לבריות. וכך דרכה של התורה בכלל, שאין היא מלמדת את דרכי ההנהגה האלהית בעולם, אלא את ההנהגות הראויות לו לאדם בעולמו של ה'. **מרחמין עליו**. נוח לאנשים לרחם על אדם בעל מידות טובות, וקשה יותר לאנשים לרחם על אדם שאינו בעל מידות טובות. נמצא כי ההשגחה האלהית מתממשת גם (אבל לא רק) דרך דפוסי התגובה המוטבעים בנפש האדם. וזה כלל גדול בהבנת ההשגחה האלהית, שהיא עשויה להתממש גם דרך חוקיות הַקְּיָמָה וטבועה בעולם. **מהספידו של אדם ניכר**. אין הכוונה לתוכן ההספד אלא למעמד ההספד, היינו, להתנהגות הציבור הנוכח בהספד. שאם הציבור בוכים, משמע שהוא היה צדיק, היינו, בן עולם הבא, שבאופן טבעי אין אהבה מצד הציבור לאדם שאינו צדיק. **והאמר ליה רב לרב שמואל בר שילת אחים לי אספידאי דהתם קאימנא**. פירוש מילולי: 'תחמם את ההספד עליי, שכן אני אהיה נוכח בעת ההספד'. רב אמר לתלמידו, רב שמואל בר שילת, שבשעת ההספד יאמר רב שמואל דיבורים המעצימים את הצער על מותו של רב, וזאת כדי לעורר תגובת בכי אצל השומעים. והשמועה תמהה, מדוע נצרך רב להורות לתלמידו הוראה כזו, שהרי רב עצמו הוא בעל המימרה שמהספידו של אדם ניכר אם הוא בן עולם הבא. **לא קשיא**. כוונתו של רב במימרה היתה שאם הספדן מחמם את ההספד והציבור נענה בבכי, אזי נדע שהנפטר הוא צדיק. ואם הספדן מחמם את ההספד והציבור אינו נענה בבכי, אזי נדע שהנפטר אינו צדיק. ורב לא התכוין לומר שצדיקותו של אדם נמדדת בכך שהציבור בוכים על מותו באופן ספונטני, בלי ספדן המעורר אותם לבכי. **אמר ליה אביי לרבא** – בכל עדי הנוסח של הרי"ף, וברוב עדי הנוסח של התלמוד, הגירסה היא רבא. אבל ישנם שלשה שיקולים מכוחם נראה שאביי הפנה את השאלה לרבא: (א) רבא התגורר במחוזא, ולא בפומבדיתא. (ב) שאלת אביי פותחת במלים 'כגון מר...! יותר סביר להניח שאביי מכנה בכינוי 'מר' את רבה, שהיה רבו, ולא את רבא, שהיה חברו. (ג) אביי ורבא, ורבה בר רב חנן, היו בערך בני אותו גיל. פחות סביר להבין שאביי שאל את רבא שאלה המיוסדת על ההנחה שרבא, בן גילו, ימות לפניו, ופחות סביר שרבא ישיב תשובה הנסמכת על כך שהוא ימות לפני רבה בר רב חנן. **דסנו ליה כולהו פומבדתאיי** – הציבור היהודי בפומבדיתא היה עוין לרבה. **מאן מאחים אספידיה**. מי יחמם את ההספד עליך? **מסתאי**. די לי.

ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר. 'מאחריך', אחרי מותך, היינו, בעת הלוויה. והמשך הכתוב הוא 'זה הדרך לכו בה'. שאם הבריות אומרים זה לזה שראוי ללכת בדרכו של

דאמרי בעא מיניה רבי אלעזר מרב ורב מר' חנינא איזהו בן העולם הבא? כל שדעת רבותיו נוחה הימנו.

תנן התם רבי אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את ר' אליעזר וכי אדם יודע איזה יום שימות כדי שיעשה תשובה? אמר להן כל שכן ישוב היום שמא ימות למחר וישוב למחר שמא ימות למחר ונמצאו כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'.

הנפטר, אזי נדע שהוא בן עולם הבא. רב אמר לרבי אלעזר שיש ערך לחוות הדעת של אנשים אודות ראובן, אבל עיקר הערך הוא לחוות דעתם לאחר מותו של ראובן. ולא נתפרש מדוע יש ערך מיוחד לחוות דעתו של שמעון על ראובן דווקא לאחר מות ראובן. ואפשר שכל עוד ראובן חי נמצא שמעון במעין 'תחרות' עם ראובן, וה'קליפה' הזו שבתוך שמעון מקשה עליו לבטא בדיבור את מעלתו של ראובן בעיניו. ולאחר שראובן נפטר משתחרר שמעון מהמתיחות (המיותרת וחסרת הערך) בינו לבין ראובן, והוא יכול לבטא בדיבור את מעלתו של ראובן בעיניו.

מתני' מי שהחשיך בדרך נותן את כיסו לנכרי. אם אין עמו נכרי מניחו על החמור. הגיע לחצר החיצונה נוטל הכלים הניטלין בשבת, ושאינן ניטלין בשבת מתיר את החבלים והשקים נופלין. [10.]

גמ' מאי טעמא שארו ליה רבנן למיתן כיסו לנכרי? קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואי לא שרית ליה אתי לאיתוייה ארבע אמות ברשות הרבים. אמר רבא דוקא כיסו אבל מציאה לא.

אם אין עמו נכרי מניחו על החמור. טעמא דאין עמו נכרי. הא אית עימיה נכרי יהיב ליה לנכרי. מאי טעמא? חמור אתה מצווה על שביתתו נכרי אי אתה מצווה על שביתתו. חמור וחרש שוטה וקטן, אחמור מנח ליה לחרש שוטה וקטן לא יהיב ליה. מאי טעמא? הני אדם, חמור לאו אדם. חרש ושוטה, לשוטה יהיב ליה לחרש לא יהיב. שוטה וקטן, לשוטה יהיב ליה לקטן לא יהיב. איבעיא להו חרש וקטן מאי? איכא דאמרי לחרש יהיב ליה ואיכא דאמ' לקטן יהיב ליה. וכיון דלא איפסיקא הילכתא בהדיא, דעבד כי האי לישנא עבד ודעבד כי האי לישנא עבד.

אין עמו לא נכרי ולא חמור ולא חרש שוטה וקטן מאי? אמר ר' יצחק עוד אחרת ולא רצו חכמים לגלותה. מוליכו פחות פחות מארבע אמות.

אמר מר אין עמו נכרי מניחו על החמור. והלא מחמר, ורחמנא אמר 'לא' [10:] תַּעֲשֶׂה

נותן את כיסו לנכרי. והמשנה מתירה טלטול מוקצה בנסיבות האלה. **הגיע לחצר החיצונה.** מדבר במי שהחשיך בדרך ויש עימו חמור הנושא על גבו משאות. והחצר החיצונה היא זו שבקצה העיר. ר' משנת עירובין י, ב.

דוקא כיסו. התירו למסור לנכרי, כי חששו שהאדם לא יעמוד בנסיון ביחס לממון שהרויח מיגיע כפיו. **אבל מציאה לא.** לא התירו למסור לנכרי, שאין זה ממון שהאדם הרויח מיגיע כפיו.

מאי טעמא. מדוע עדיפה נתינה לנכרי על פני נתינה על החמור? **חמור וחרש שוטה וקטן.** השאלה הזו מיוסדת על ההנחה שיש מקום להתיר את נתינת הכיס לחש"ו. **לחרש שוטה וקטן לא יהיב ליה.** ואסור להפעיל חרש שוטה וקטן במלאכה האסורה בשבת, והאיסור חמור יותר מהאיסור להפעיל חמור במלאכת הוצאה. **לשוטה יהיב ליה לחרש לא יהיב.** מצד דרגת נמיכות הדעת השוטה נמוך בדעתו יותר מהחרש, שכן אצל השוטה הפגם הוא בדעת הפנימית עצמה, ואילו אצל החרש הפגם הוא בקליטת המציאות החיצונית לתוך הדעת הפנימית.

עוד אחרת. עוד [קיימת דרך] אחרת.

והלא מחמר. המחמר הוא המנהיג בהמה, ואחת היא אם הוא גורם לבהמה עומדת להתחיל בהליכה, או אם הוא מנהיג בהמה הולכת להמשיך בהליכתה. המחמר מצד עצמו אינו אסור, אבל אם יש על הבהמה משוי, אזי המחמר עובר על איסור. **ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה.** נראה שדורש מהמילה 'כל' שיש מעשים שאינם כלולים בט"ל מלאכות, אבל הם נחשבים למלאכות. וכבר פירשנו כי מלאכת המכה בפטיש 'מאגדת' בתוכה מעשים כאלה, אלא שאותם מעשים פועלים על חפץ שהוא מושא המלאכה ומחוללים בו שינוי של תיקון. וכעת השמועה מתיחסת למעשה נוסף שאינו מחולל בחפץ שינוי של תיקון,

כָּל מְלָאכָה' (שמות כ, י) ? אמר רב אדא בר אהבה מניחו עליה כשהיא מהלכת. סוף סוף אי אפשר דלא קימא פורתא להשתין להטיל גללים וקאתי למיעבד עקירה והנחה ? תאנא כשהיא מהלכת מניחו עליה כשהיא עומדת נוטלו הימנה.

אמר רב אדא בר אהבה היתה חבילתו מונחת לו על כתיפו רץ תחתיה עד שהוא מגיע לביתו. ודוקא רץ, אבל קלי קלי לא. מאי טעמא ? כיון דלית ליה הכירה אתי למיעבד עקירה והנחה. סוף סוף כי מאטי לביתיה אי איפשר דלא קאיי וקא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד ? דזאריק ליה כלאחר יד.

'הגיע לחצר החיצונה', אמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית, כגון קרני דאומאני דאסיר לטלטלולינהו משום דלא חזיאן, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיהן ומתיר חבלים והשקין גופלין. ודוקא בשליפי זוטרי דאי בעי שמיט להו לכרים וכסתות מתותיהו ולא מבטיל כלי מהכיננו הוא. מיהא שמעינן דלית הילכתא כר' יצחק דאמר בפרק כירה אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת, דהא הכא אוקמנא בקרני דאומני דלא חזיאן, וקאמר מביא כרים או כסתות ומניח תחתיהן.

ולכן אין הוא ראוי להיכלל בט"ל מלאכות, ואף על פי כן סבורה השמועה שהוא נחשב ל'מלאכה' לפי הכתוב 'לא תעשה כל מלאכה'. מניחו עליה כשהיא מהלכת. אמנם הוא מחמר, אבל הבהמה אינה עושה עקירה. באופן כללי, כאשר אין עקירה ההעברה אינה אסורה מהתורה, והאיסור לחמר הוא רק כאשר הבהמה עושה מלאכה האסורה מהתורה. המניח כיס על בהמה מהלכת דומה למנהיג בהמה שאין עליה שום משא, שהוא מחמר, אבל אינו עובר על איסור. וקאתי למיעבד. הבהמה, היא זו שבאה לעשות עקירה והנחה. כשהיא מהלכת מניחו עליה כשהיא עומדת נוטלו הימנה. ולפי השמועה, רק באופן הזה התירה המשנה הנחת הכיס על החמור.

רץ תחתיה עד שהוא מגיע לביתו. בפשטות נראה שההלכה מתירה לאדם לרוץ ברציפות עד כניסתו לביתו, ומכאן משתמע בבירור שהאדם מתחיל בריצה לפני שבת, שאילו התחיל בריצה לאחר כניסת השבת, והרי הוא ברשות הרבים, איך אפשר שיהיה מותר לו להיכנס לביתו, שהוא רשות היחיד ? קלי קלי לא. הליכה רגילה לא התירו. דלית ליה הכירה – הליכה היא פעולה רגילה, והאדם ההולך עם משוי על כתפו עלול לשכוח שאסור לו לעמוד. לעומת זאת ריצה אינה פעולה רגילה, והריצה תזכיר לאדם שלא לעמוד. אתי למיעבד עקירה והנחה. הסדר המלא הוא 'אתי למעבד הנחה, ולאחר מכן עקירה, כאשר ימשיך ללכת, והנחה, כאשר יעצור פעם נוספת, אם לפני הגעתו לביתו או לאחר הגעתו לביתו. אי איפשר דלא קאיי. שהרי הבית אינו פרוץ לרשות הרבים, וצריך האדם לעמוד מעט לפני הדלת כדי לפתוח אותה. ולאחר שיעמוד יכנס לביתו, ונמצא שהעביר מרשות הרבים לרשות היחיד. דזאריק ליה כלאחר יד. והתירו הנחה בשינוי. ולא הצריכו את האדם לעמוד ברשות הרבים כל השבת כדי לשמור על חבילתו, הן מפני שחששו שהאדם יבוא להעברת ארבע אמות ברשות הרבים, והן מפני ביטול עונג שבת.

קרני דאומאני. כלי זכוכית קטנים של אדם המקיז דם. משום דלא חזיאן. הכלים אינם ראויים לשימוש, שהרי בשבת אין הקזת דם. בשליפי זוטרי. בחבילות קטנות של כלי זכוכית. דאי בעי שמיט להו לכרים וכסתות מתותיהו ולא מבטיל כלי מהכיננו הוא. ואין

תניא רבי שמעון בן יוחי אומר היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה מכניס ראשו תחתיו ומסלקו לצד אחר והוא נופל.

אביי [10] אשכחיה לרבא דהוה קא משפשף ליה לבריה על גבי חמרא. אמר ליה והא משתמש מר בבעלי חיים? אמר ליה צדדין נינהו ובצדדין לא גזרו בהו רבנן. ואסקנה דהילכתא צדדין אסוריין צדי צדדין מותרין.

מתני' מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה, ומפספסין את הכפים אבל לא את הזירין. אין מרסקין את השחת ולא את החרובין לפני בהמה, בין בהמה דקה בין בהמה גסה. רבי יהודה מתיר בחרובין לדקה.

גמ' אמר רב יהודה הן הן פקיעין הן הן זירין. קסבר פקיעין תרין, זירין תלתא, כיפיין

הדבר נחשב כביטול כלי מהיכנו מכיון שבכל עת שירצה יוכל לשמוט את הכרים מתחת לכלי הזכוכית.

שליף. משא. **מכניס ראשו תחתיו ומסלקו לצד אחר.** ומותר לטלטל מוקצה בגוף, כדברי המשנה 'הקש שעל גבי המיטה מנענעו בגופו'.

משפשף ליה לבריה על גבי חמרא. השתעשע עם בנו. כיצד? הושיב את בנו על גב החמור והבן היה מחליק על צידי החמור. נמצא שהחמור לא תפקד כבהמת רכיבה, אלא כמיגלשה. **ובצדדין לא גזרו רבנן.** החכמים אסרו שימוש עיקרי, ולא אגבי, בגב החמור. רבא השתמש שימוש עיקרי בצידי החמור, והשימוש בגב החמור היה אגבי. **צדי צדדין מותרין.** חפץ הקשור לחמור נקרא 'צדי החמור' משום שהוא אכן נמצא בצדי החמור, ומותר להשתמש באותו חפץ, וכגון תלות עליו דבר מה. והביטוי 'צדי צדדין' אינו מדויק שכן מותר להשתמש בכל החפץ הקשור לחמור, ולא רק בצד זה או אחר של אותו חפץ.

פקיעי עמיר. אגודות של גבעולי דגן או קטניות, ומותר להתירם כדי להקל על הבהמה לאכול. פקיעי העמיר יִכְנוּ להלן בכינוי 'פקיעין'. **מפספסין את הכפים.** הכפים הם ענפים דקים של ארז, ופעולת הפספוס היא חיתוכם לחתיכות קטנות, וזאת כדי להקל על הבהמה לאכול אותם. פעולת הפספוס אינה נזכרת במשנה בהקשר לפקיעין. האם מותר לפספס אותם? ברי"ף מובא פירוש של רב יהודה למשנה הזו, ולפי פירושו אסור לפספס את הפקיעין. ונראה שטעם האיסור הוא מצד שאין בכך צורך, שהרי אכילת גבעולי דגן וקטניות קלה לבהמה יותר מאכילת ענפים, ואפילו דקים, של ארז. **אבל לא את הזירין.** ברי"ף מובא פירוש של רב יהודה למשנה הזו, ולפי פירושו הזירין אף הם אגודות גבעולי דגן או קטניות, אך אותם אסור להתיר. וכמובן מתבקשת השאלה, אם גם הפקיעים וגם הזירים הם גבעולי דגן וקטניות, במה נשתנו הזירים מהפקיעים, ומדוע אסור להתיר את הזירים. השאלה הזו תידון ברי"ף. **שחת.** תבואה שנקצרה קודם גמר בישולה, והיא מיועדת למאכל בהמה.

פקיעין תרין. הרי"ף לא פירש מהי הכוונה המדויקת במילה 'תרין'. וניתן לפרש שהכוונה למספר המקומות באורך הגבעול בהם קשורה האגודה, והפקיעין הם האגודות הנקשרות בשני מקומות, מקום אחד קרוב לקצה הגבוה של הגבעול, ומקום שני קרוב לקצה הנמוך של הגבעול. **זירין תלתא.** אגודת גבעולים הקשורה בשלשה קשרים, היינו, בשלשה

דארזי. והכי קאמר מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה אבל לא מפספס, וכיפין נמי פספוס מפיספסין אבל לא את הזירין לא לפספס ולא להתיר. אמ' רבה מאי טעמא דר' יהודה קסבר שווי אוכלא משוינן, מטרח באוכלא לא טרחינן.

מתני' אין אובסין את הגמל ולא דורסין אבל מלעיטין אותן. אין ממרין את העגלין אבל מלעיטין. ומהלקטין לתרנגולין ונותנין מים על גבי מורסן אבל לא גובלין אין נותנין מים לפני דבורין ולפני יונים שבשובך אבל נותנין לפני אווזין ותרנגולין ולפני יונים דרדסיות.

גמ' מאי אין אובסין אמר רב יהודה אין עושין לה איבוס בתוך מעיה.

מקומות. שני מקומות קרוב לשני קצות הגבעול, וקשר נוסף באמצע הגבעול. ונראה שלא התירו את התרת הזירין מהטעם הפשוט שמדובר בהתרת כמות גדולה יותר של קשרים, וזוהי טירחה רבה יותר. **כיפין דארזי**. חבילת ענפי ארז קטנים. **וכיפין נמי פספוס מפיספסין**. את הכיפין מותר לא רק להתיר אלא אף לרסק מעט, מכיון שקשה לבהמה לאכול ענפי ארז אפילו הם קטנים. ומהמילה 'נמי' במשפט 'וכיפין נמי...' משתמע שהכיפין היו קשורים אף הם. **שווי אוכלא משוינן, מטרח באוכלא לא טרחינן**. מותר להפוך דבר שאינו ראוי לאכילת בהמה, וכגון ענפי ארז גדולים יחסית, לדבר שראוי לאכילתה, וכגון ענפי ארז קטנים יחסית. אבל ביחס למאכל שכבר ראוי לאכילת הבהמה, וכגון פקיעין או זירין, יש גבול למידת הטירחה שהתירו לטרוח לשם הפיכתו למאכל שיהיה קל יותר לאכילה עבור הבהמה. והתירו את התרת הפקיעין שכן בטירחה מועטת הופך המאכל לקל יותר עבור הבהמה, אך לא התירו את התרת הזירין, שם נדרשת טירחה רבה יותר להפיכת המאכל לקל יותר עבור הבהמה. והן בפקיעין והן בזירין לא התירו את הפספוס, שיש בו טירחה רבה יותר מפיחת קשר.

אובסין. שמים לפניו כמות רבה מהרגיל של אוכל, מתוך ידיעה שהוא לא 'יתאפק' ויאכל הכל. והדבר אסור משום הטירחה היתירה להביא כמות רבה של אוכל לפניו. **דורסין**. פותחים את פיו בכח ומכניסים את האוכל לפיו. והאיסור לדרוס תקף אף ביחס לכמות קטנה של אוכל. והדבר אסור מפני הטירחה לפתוח את פיו בכח. **מלעיטין**. שמים את האוכל בפיו, וזאת כאשר הגמל לפניו עם פה פתוח. וכמובן, אסור להלעיטו בכמות רבה של אוכל, שהרי האיסור להאביס במקומו עומד. **אין ממרין את העגלין**. אין הופכים את העגלים למריא, שהוא שור מפותם ושמן. ופעולת ההמראה תתפרש ברי"ף. **אבל מלעיטין**. ההיתר להלעיט הוא רק ביחס לעגלים, ולא ביחס לשור בוגר. ואף פעולת ההלעיטה תתפרש ברי"ף. **ומהלקטין לתרנגולין**. מכניס לפיו של התרנגול למקום שהוא יכול להחזיר (וכן ברמב"ם בפרק כא, לה). **מורסן**. פסולת הקמח. **אבל לא גובלין**. שהדבר דומה ללישה. אבל מדין תורה אין לישא במורסן (רמב"ם ה, טז). **אין נותנין מים לפני דבורין ולפני יונים שבשובך**. שזו טרחה מיותרת, שכן דרכן לעוף למקומות רחוקים ושם ימצאו מים. **אבל נותנין לפני אווזין ותרנגולין**. שאין דרכם לעוף למקומות רחוקים. **דרדסיות**. המילה לא נתבררה. בכתב יד קויפמן 'דרדסיות'. במשנת הרמב"ם 'רודסיות'. וככל שהמילה קרובה יותר לשמו של הורדוס כך אפשר לפרש שהכוונה ליונים המיוחסות לו.

אין עושין לה איבוס בתוך מעיה. וכפי פירושונו במשנה, שאין שמים לפניו כמות רבה

'אין ממרין את העגלים אבל מלעיטין אותן', אי זו היא המראה ואי זו היא הלעטה? המראה מרביצה ופוקס את פיה ומאכילה כרשינין ומים בבת אחת הלעטה מאכילה מעומד ומשקה מעומד ונותן לה כרשינין בפני עצמן ומים בפני עצמן.

תנו רבנן מהלקטין לתרנגולין, פיר' דסאפי ליה בידיה וכולע מעצמו, אבל אינו נותן בפיו עד מקום שאינו יכול להחזיר, ואין צריך לומר שמלקיטין, פיר' נותן לפניו והוא לוקט מאיליו, ואין מלקיטין ליוני שובך וליוני עלייה, ואין צריך לומר שאין מהלקטין. מאי טעמא? תרנגולין מזונותן עליך, יוני שובך ויוני עליה אין מזונותן עליך. כיוצא בו נותנין מזונות לפני הכלב ואין נותנין מזונות לפני חזיר ומה הפריש בין זה לזה? זה מזונותיו עליך וזה אין מזונותיו עליך.

תנו רבנן אין גובלין את הקלי ויש אומרים גובלין. מאן יש אומרים? אמר רב חסדא ר' יוסי בר' יהודה הוא. והני [10:] מילי דמשני. היכי משני? אמ' רב חסדא על יד על יד. פיר' מעט מעט. ומדתרצינן אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה שמע מינה הילכתא כוותיה. ושויין שבוחשין את השתית, ושותין זיתום המצרי ואפילו הרבה. ודוקא ברכה אבל

של אוכל, שהרי מן הסתם תאכל הכל, ויהיה לה אבוס במעיה. **המראה מרביצה.** מושיב את הבהמה על הקרקע, כך שתהיה לאדם גישה נוחה לפיה. **ופוקס את פיה.** פותח את פיה בכח. **ומאכילה כרשינין ומים בבת אחת.** ולא פירש הרי"ף אם ההמראה היא הכנסת המאכל עד מקום שהבהמה אינה יכולה להוציא, ולא פירש מה השיקול להאכיל את הבהמה כרשינים ומים בבת אחת. ואפשר ששתי השאלות עונות זו על זו, שההמראה היא אכן למקום שאינה יכולה להחזיר, וכדי להחליק את האוכל לתוכה מוסיף האדם מים עם האוכל. ההמראה נעשית כאשר הבהמה רובצת כדי שיוכל האדם להכניס את המאכל עמוק לתוך גופה. ור"ח פירש שהמראה פירושה נתינת האוכל למקום שאינה יכולה להחזיר. **הלעטה מאכילה מעומד.** ולא פירש הרי"ף אם מכניס לתוך פיה, או לא. ור"ח ורמב"ם פירשו שמכניס לתוך פיה. ועל כל פנים אינו מכניס את המאכל עמוק לגופה, ולכן אין צורך להרביצה, ואפשר להלעיטה מעומד.

תנו רבנן מהלקטין לתרנגולין. הבריתא עצמה כך היא: מהלקטין לתרנגולין ואין צריך לומר שמלקיטין, ואין מלקיטין ליוני שובך וליוני עלייה, ואין צריך לומר שאין מהלקטין. והרי"ף הוסיף פירושים בתוך נוסח הבריתא. **דסאפי ליה בידיה וכולע מעצמו.** המהלקט שם את האוכל בתוך פי התרנגול, אבל מותר לתרנגול את האפשרות להחזיר. נמצא שהמהלקט בתרנגולים הוא המלעיט בגמל ובעגל. **נותן לפניו.** בכלי, או על הקרקע.

הקלי. הקמח שנטחן מגרעיני דגן קלויים, ואין בו איסור לישה מהתורה. **והני מילי.** השמועה מפרשת את דעת ה'יש אומרים שמתירים לגבול. **דמשני.** שמשנה את דרך הגיבול. ולפעמים התיירו החכמים איסור דרבנן בשינוי. **על יד על יד.** מערבבים קמח ומים בכמויות קטנות. ונראה שלאחר שלשו כמות קטנה של קמח ומים ניתן להוסיף שוב כמויות קטנות של קמח ומים.

שתית. השתית היא בדיוק ה'קלי' הנזכר בבריתא לעיל. והסכימו התנאים החולקים בגיבול קלי להתיר את השתית, מכיון שהיא רכה יותר, כמפורש מיד להלן. ועוד מפורש להלן שההיתר לבחוש שתית מותנה בכך שהאדם ישנה את הבחישה מהרגיל בימות החול.

בעבה לא. ורכה נמי הוא דמשני. היכי משני? אמר רב יוסף בחול נותן את החומץ ואחר כך נותן את השתית, ובשבת נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ. לוי בריה דרב הונא בר חייה אשכחיה לגבלא דבי נשיה דגביל וסאפי לתוריה, פירי המורסן. בטש ביה. אתא אבוב אשכחיה. אמר ליה הכי אמר אבובא דאימך משמיה דרב ומנו רבי ירמיה בר אבא גובלין ולא מספין ודלא לקיט בלישניה, מלקיטין יתיה. והני מילי דמשני. והיכי משני? אמר רב יימר בר שלמיא משמיה דאביי שתי וערב. והא לא מיערב שפיר? ! אמר רב יהודה מנערו מכלי לכלי. כלומר מוליך בו התרווד שתי וערב אבל אינו ממרס בידו אף לא מסבב את התרווד, ואי לא מערב שפיר מנערו מכלי לכלי. כתיב בפניקסיה דזעירי אמרית קדם ר' ומנו רבי חנינא מהו לגבול? ואמר לי אסור. מהו לפרק? ואמר לי מותר. אמר רב מנישא חד קמי חד אסיר. תרי קמי תרי שפיר דאמי. תלתא קמי תרי אסור. רב יוסף אמר אפילו קב אפילו קבים עולא אמר אפילו כור ואפילו כורים. והלכתא כעולא.

זיתום המצרי. מבבלי שבת קי, א, עולה שהזיתום הוא משקה, והוא נעשה על ידי השריית כורכום, מלח ודגנים, במים. **ושותין זיתום המצרי ואפילו הרבה.** המשנה בסוף פרק יד אוסרת לשתות מי דקלים. ובבבלי שבת קי, א, מובאת ברייתא השונה 'מי דקרים' במקום 'מי דקלים'. ורב יוסף פירש ש'מי דקרים' הם זיתום המצרי. והרי"ף גרס במשנה 'מי דקלים', וממילא נמצא שהוא דחה את רב יוסף, ולכן יכול היה להביא את הברייתא המתירה לשתות זיתום המצרי, ואפילו הרבה. והתירו שתיית זיתום מצרי מכיון שהוא אינו מיוחד לרפואה, כמבואר במשנה בסוף פרק יד. **ודוקא ברכה אבל בעבה לא.** מוסב על השתית, שמותר לבחוש אותה רק אם היא רכה, שכן אם היא עבה אזי הבחישה דומה למלאכת לש. **אשכחיה לגבלא דבי נשיה דגביל וסאפי לתוריה.** מצא את הגובל של אביו שהיה גובל במים מאכל בהמה, וכגון שעורים, ומלעיט את השור. והגובל הוא האחראי על האכלת הבהמות. **בטש.** בעט. הגובל עבר על ההלכה בשתיים. בכך שגבל, ובכך שהלעיט את השור, שלפי המשנה מותר להלעיט רק עגל. **אתא אבוב אשכחיה.** בא אביו של לוי, והוא רב הונא. מצאו לבנו לאחר שבעט באחראי על האכלת הבהמות. **אמר ליה.** האב לבנו. **הכי אמר אבובא דאימך משמיה דרב.** רב הונא אביו של לוי היה חתנו של רבי ירמיה בר אבא. **גובלין ולא מספין.** מותר לגבול מאכל בהמה במים, אבל אסור להלעיט את השור. **ודלא לקיט בלישניה.** עגל קטן שעדיין אינו יודע ללקוט אוכל מהקרקע ולהכניס לפיו. **מלקיטין יתיה.** הפועל 'מלקיט' נזכר לעיל רק ביחס לתרנגולים, ולא ביחס לבהמות, ושם כתב הרי"ף במפורש שהפועל 'מלקיט' מורה על הנחת האוכל לפני התרנגול, ולא בפיו. אך בדברי רב הונא הכרח לפרש שהפועל הזה מורה על הלעטה. **והא לא מיערב שפיר.** והרי לפעמים אין די בשתי וערב כדי לערב היטב. **אבל אינו ממרס.** אינו מערבב את הבליילה. עירבוב פירושו הולכת התרנד לא שתי וערב, אלא בעיגולים סביב הכלי. **אף לא מסבב את התרווד.** לא מסובב את התרווד סביב עצמו.

מהו לגבול. השמועה הזו לא נתבררה, שכן זעירי לא פירש מהו הגיבול אליו התכוין. האם קמח רגיל או קלי? האם בלילה רכה או עבה? האם גיבול בשינוי או לא? **מהו לפרק.** ר"ח תמה על כך שבעלי התלמוד לא פירשו מהו הפירוק עליו העיד זעירי, ותמה גם על כך

מתני' מחתכין את הדילועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים רבי יהודה אומר אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה לפי שאינה מן המוכן.
גמ' איתמר אמר עולא הלכה כרבי יהודה. ואף רב סבר הלכה כר' יהודה, מדכרכי דזוגי דרב אסר ושמואל שרי. ושמואל אמר הלכה כר' שמעון, ואף זעירי אמר הלכה כר' שמעון, ואף ר' יוחנן סבר הלכה כר' שמעון. והלכה כר' שמעון מדקאמרינן אפיליגו בה רב אחא וראבינא חד אמר כל השבת כולה הלכה כר' שמעון לבר ממוקצה מחמת מיאוס ומאי ניהו נר ישן וחד אמר במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כר' שמעון לבר ממוקצה מחמת איסור מאי ניהו נר שהדליקו בו באותה שבת אבל מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו ר' שמעון מודה דתנן כל הכלים ניטלים בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד המחרישה. וקיימא לן דכל היכא דפליגי רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל.
מתני' מפירין נדרים בשבת ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת ופוקקין את המאור ומוודדין את המטלית ואת המקוה ומעשה בימיו של ר' צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור [תס]. בטפיח וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו ומדבריהם למדנו שפוקקין את המאור ומוודדין וקושרין בשבת.
גמ' ומיבעיא לן הא דקתאני 'מפירין נדרין בשבת', לצורך השבת הוא, אבל שלא לצורך

שלא פירשו את המשפטים 'חד קמי חד' וכו'.

אמר עולא הלכה כרבי יהודה. לא רק בהילכת חיתוך הבהמה שמתה בשבת לפני הכלבים, אלא בכל הילכת מוקצה. **מדכרכי דזוגי.** מהיכן יודעים אנו שלדעת רב הלכה כרבי יהודה? מההלכה שלימד רב ביחס לכרכי דזוגי.

מפירין נדרים בשבת. האב מפר את נדרי בתו, והבעל את נדרי אשתו, שהרי הם יכולים להפר רק 'ביום שמעו'. **ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת.** אם אדם נדר שלא לעשות מעשה ובגלל הנדר הוא מתבטל מעונג שבת, מותר לו להישאל עד נדרו. **ופוקקין את המאור.** המאור הוא החלון, ומותר לסתום את החלון בחפץ שאינו מוקצה, ואין בכך משום בונה. **ומוודדין את המטלית.** לדעת אם יש בה שלש על שלש, שאז היא מקבלת טומאה. **ואת המקוה.** לדעת אם יש בו את השיעור הנדרש. **שפקקו את המאור בטפיח.** הטפיח הוא כלי. ונצרכו לפקוק את המאור כדי למנוע מעבר של טומאת מת דרך המאור. **וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו.** המקידה היא כלי. הגגית עליה מדובר היתה במקום לא נגיש. והיה בגיגית סדק, והוצרכו למדוד את רוחב הסדק כדי לדעת אם הגגית חוסמת מעבר של טומאת מת. ומכיון שהגגית לא היתה נגישה נטלו מקידה ברוחב טפח, קשרו לה גמי, ושלשלו את המקידה עד שהיא נצמדה לסדק שבגגית, וכך יכלו לראות אם יש בסדק רוחב טפח, או לא. **ומוודדין.** מדידה שיש בה צורך, וכגון הצורך לדעת האם יש מעבר של טומאת מת. **וקושרין בשבת.** מותר לקשור קשר שאינו של קיימא. **הא דקתאני מפירין נדרין בשבת לצורך השבת הוא.** במשנה נאמר 'מפירין נדרים בשבת', ולא נאמר שההיתר תקף רק אם הנדר הוא לצורך השבת (צורך השבת נזכר רק בהלכה שלאחר מכן 'ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת'). בפשטות נראה אפוא כי הפרת הנדרים של אב לבתו מותרת גם שלא לצורך השבת. יחד עם זאת, מכיון שאין במשנה אמירה מפורשת בשאלה האם האב מפר לבתו גם נדרים שאינם לצורך השבת, נשאלת בתלמוד השאלה האם הפרת

השבת לא, אלמא הפרת נדרים מעת לעת, או דילמא כי קתני לצורך אשאלה בלבד הוא דקתני, אבל הפרת נדרין בין לצורך בין שלא לצורך, אלמא הפרת נדרין כל היום ותו לא. ואסיקנה תנאיי היא דתניא הפרת נדרין כל היום ר' יוסי ביר' יהודה ור' אלעזר ביר' שמעון אומרים מעת לעת. והילכתא הפרת נדרין כל היום בלבד וליתא לדרכי יוסי ביר' יהודה ולדר' שמע' בן אלעזר, דגרסינן בפרק נערה המאורשה אביה ובעלה מפירין נדריה אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי אין הלכה כאותו זוג. ושמעין מינה דמפירין נדרין בשבת בין לצורך בין שלא לצורך. והיכא דנדרה שלא בפני בעלה ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה שהפיר לה הויה הפרתו הפרה, דתניא 'אישה הַפְּרָם וַיִּיְסָלַח לָהּ' (במדבר ל, יג), במה הכתוב מדבר? באשה שנדרה בניזיר ושמע בעלה והפיר לה והיא לא ידעה שהפיר לה והיתה שותה יין ומטמאה למתים. וכשמגיע ר' עקיבה אצל הפסוק היה בוכה. ומה מי שנתכוין לוכל בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה אמרה תורה צריך כפרה וסליחה, מי שנתכוין לוכל בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה. ואיתה להאי תוספתא בסוף גמארא דקדושין.

'ונשאלין לנדרין שהן לצורך השבת', איבעיא להו בשלא היה לו פנאי או דילמא אפילו היה לו פנאי? תא שמע דאידידקיכו רבנן לרב זוטרא בריה דרבי זירא ושאריו ליה נדריה ואף על גב דהוה ליה פנאי.

הנדרים של אב לבתו מותרת רק אם אותו נדר הוא לצורך השבת. **אלמא הפרת נדרים מעת לעת.** בתורה כתוב 'ביום שמעו', ומשתמע שהזמן הנתון לאב הוא רק עד השקיעה שלאחר שמעו, ולא לאורך כל היממה שלאחר שמעו. נתיחס כעת לבת שנדרה ביום השבת נדר שהפרתו אינה לצורך השבת. אם אכן האב מפר רק עד השקיעה של מוצאי שבת, ואם האב אינו יכול להפר נדר שלא לצורך השבת, אזי נמצא שהאב לא יוכל כלל להפר אותו נדר שנדרה בתו. ברם, השמועה מניחה שהשבת לא אמורה לבטל את האפשרות המסורה לאב להפר את נדריו בתו. על יסוד ההנחה הזו טוענת השמועה שיש לאב את האפשרות להפר במוצאי שבת, ואם כך, אזי הכרח להוציא את הכתוב 'ביום שמעו' מידי פשוטו, ולהבין שהאב מפר את נדריו בתו לאורך כל היממה לאחר שמעו. **כי קתני לצורך אשאלה בלבד הוא דקתני.** מה שכתוב במשנה 'לצורך שבת' מתיחס רק לשאלת אדם על נדרו, ולא להפרת האב את נדריו בתו. **אלמא הפרת נדרין כל היום ותו לא.** אם האב רשאי להפר לבתו גם נדר שאינו לצורך השבת, אז ראוי לתת תוקף להבנה הפשוטה של הכתוב 'ביום שמעו', ולהבין שהזמן הקצוב לאב להפר את נדריו בתו הוא רק עד השקיעה שלאחר שמעו, ולא לאורך היממה לאחר ששמע. **אין הלכה כאותו זוג.** אין הלכה כר' יוסי ביר' יהודה ור' אלעזר ביר' שמעון. **ושמעין מינה דמפירין נדרין בשבת... בין שלא לצורך.** נתבאר למעשה לעיל ד"ה 'אלמא הפרת נדרים מעת לעת'. **ומה מי שנתכוין לוכל בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה.** אותה אשה שנדרה ובעלה הפר לה והיא לא ידעה ועברה על הנדר, התכוונה לאיסור ועלה בידה היתר. **אמרה תורה צריך כפרה וסליחה.** שהרי לפי הדרשה, הכתוב 'וייְסָלַח לָהּ' מדבר על המתכוונת לאיסור ועלה בידה היתר.

בשלא היה לו פנאי. להישאל על הנדר לפני שבת. **דמיחזי בי דינא.** ואסור לקיים דיון בבית דין בשבת (משנת ביצה ה, ב).

גרסינן בסוף נערה המאורסה סבר רב יוסף למימר נשאלין לנדרים בשבת ביחיד מומחה אין, בשלשה לא משום דמיחזי בי דינא. אמר ליה אביי כיון דסבירא לך אפילו מעומד ואפילו בקרובין ואפילו בלילה לא מיחזי בי דינא. אמר רבא אמר רב נחמן הילכתא נשאלין לנדרים עומד יחיד ולילה ושבת ובקרובין ואפילו איפשר להן מבעוד יום. 'ומודדין את המטלית ואת המקוה', עולא איקלע לבי ריש גלותא. חזייה לרבא בר בר חנה דיתיב באודנא דמיא וקמשח לה. אמ' ליה אימור דאמור רבנן מדידה דמצוה, מדידה דלא מצוה מי אמור? אמר ליה מתעסק אנא בעלמא.

באודנא דמיא. לפי ההקשר נראה שמדובר במים המקובצים במקום מסוים, וכגון בגגית, אבל המילה 'אודנא' פירושה 'אוזן', ולא נתברר הצירוף 'אוזן המים'. ואולי הכוונה לאוזן הכלי שבו היו המים, שכן בלשון חכמים מורה המילה 'אוזן' על ידית של כלי. **וקמשח.** מדד. **מתעסק אנא בעלמא.** המדידה שנאסרה היא זו הנצרכת לאדם, ורבא בר בר חנה לא נצרך למדידה הזו.

נספח א: דרכי עיון ופסיקה של הרי"ף

להלן יובאו מקורות מדברי הרי"ף שיש בהם כדי ללמד על דרכי העיון והפסיקה שלו. המקורות להלן מסודרים לפי סדר הופעתם ברי"ף. בתחילת כל מקור מופיע הדף והעמוד בדפי הרי"ף שם נמצא המקור, ומיד לאחר מכן מופיע איזכור קצר למקור עצמו. פעמים רבות מאוזכר המקור במובאה מתוכו, ואם אותה מובאה כתובה 'בין גרשים' אזי משמעות הדבר שהיא מופיעה בפרוש כ'דיבור המתחיל' (כך למשל, בפריט הראשון ברשימה המקור נמצא בדף ב עמוד א בדפי הרי"ף, ובפרוש מופיעות שתי מובאות מתוך המקור: 'סרטיא', וכן 'ומבואות המפולשין'). לאחר האיזכור למקור מובאת התיחסות קצרה כל שהיא, מפורשת או רמוזה, לתוך מתוך הפירוש לאותו מקור. ההתיחסות עשויה להיות מנוסחת אף במשפט שאלה.

ב, א, 'סרטיא... ומבואות המפולשין'. הרי"ף אינו מזכיר תנאי של רוחב בסרטיא ובמבואות המפולשין, וזאת בהתאמה לפשט הבריתא הנוכחית, שלא הזכירה תנאי כזה. בכך דוחה הרי"ף את השמועה בתלמוד בדף צט, א, '...דקיימא לן דרך רשות הרבים שש עשרה אמה'.

ז, א, 'ואוקימנה כבית שמאי דאית להו שביתת כלים'. הרי"ף נמנע מלקבל אמירה בתלמוד, ככל הנראה הן בגלל שקיימת שאלה נגד אותה אמירה (והשמועה אינה מעלה אותה שאלה), והן בגלל שהשמועה נדרשת לתירוץ דחוק כדי לתת מענה לשאלה (אחרת) שהיא עצמה העלתה נגד אותה אמירה. לכן מפרש הרי"ף, בשונה מהנאמר בתלמוד, שלבית שמאי שביתת כלים אינה מהתורה אלא מדרבנן.

ט, א, 'נותן לתוכן שמן כל שהוא ומדליק'. מהו השיקול מכוחו הותר רב להדליק בחלב מבושל שניתן בו גם שמן אחר הפך להדלקה?

יד, ב, 'כדתנן ספיק חשיכה... וטומנין'. מהו המקור לאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף בשבת עצמה? הרי"ף אינו מציין למקור המצוי בפרשנות בבבלי, ותחת זאת הוא מציין להיסק ממשנת ספ"ב.

טז, א, 'ומסקינן'. מהו התוקף הפרשני שמעניק הרי"ף לאוקימתא הכרוכה בחסורי מחסרא?

טז, ב, 'ודוקא דבר שהוא מצטמק ורע לו'. על מה מנסד הרי"ף את ההיתר להשהות חמין על האש?

יח, א, 'שמא יזיו עפר ממקומו'. והבעיה מצד מוקצה, ולא מצד חורש.

יח, ב, 'וזיעה במקומה עומדת'. לדעת הרי"ף, גם בחמי טבריה.

יט, ב, 'וכן הלכתא'. אפשר שספק בהבנת דברי הרי"ף משקף ספק שהיה לרי"ף עצמו.

כ, ב, 'ולא שרו רבנן אלא גבי מת'. אפשר שספק בהבנת דברי הרי"ף משקף ספק שהיה לרי"ף עצמו.

כב, א, 'רבי יהודה אוסר בדקה ומתיר בגסה'. נראה שהרי"ף פירש את המשנה שלא על פי התלמוד.

כד, ב, 'והילכתא כשמואל דקאמרינן... כי סליק'. אפשר שעמעום בדברי הרי"ף משקף ספק שהיה לו.

כת, א, 'הא לאיתמחויי גברא הא לאתמחויי קמיעא'. שתיקת הרי"ף מלפרש אמירה בתלמוד שמצד עצמה עשויה להתפרש לשני פירושים, מעידה אולי על כך שלא ידע באיזה פירוש לבחור.

ל, א, 'כל תיקו דאיסורא דאורייתא לחומרא, ודרבנן לקולא'.
 לד, ב, 'ודוקא עלין יבישין אבל לחין מְשִׁינִין את השנים'. ובתלמוד משתמע בביורר
 ההיפך. מה עשוי להיות הרקע לשינוי הנוסח ברי"ף ביחס לתלמוד?
 מה, א, 'בדפסיק רישיה'. שיטת הרי"ף בהילכת דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא מיוסדת
 על התעלמות ממקורות רבים בתלמוד.
 סג, ב, 'עוברין משום מדה משום משקל...'. הימנעות הרי"ף מאוקימתא שבתלמוד.

נספח ב: הערות ביחס לְשִׁמוּעוֹת במשנה ובתלמוד

המקורות להלן מסודרים לפי סדר הופעתם ברי"ף. בתחילת כל מקור מופיע הדף והעמוד
 בדפי הרי"ף שם נמצא המקור, ומיד לאחר מכן מופיע איזכור קצר למקור עצמו. פעמים
 רבות מאוזכר המקור במובאה מתוכו, ואם אותה מובאה כתובה 'בין גרשים' אזי משמעות
 הדבר שהיא מופיעה בפרוש כ'דיבור המתחיל' (כך למשל, בפריט הראשון ברשימה המקור נמצא
 בדף א עמוד ב בדפי הרי"ף, ובפירושו מופיעה מובאה מתוך המקור: 'כאן לחצר אחרת'). לאחר האיזכור
 למקור מובאת התייחסות קצרה כל שהיא, מפורשת או רְמוּזָה, לְתַכּוֹן המצוי בפירושו לאותו
 מקור. ההתייחסות עשויה להיות מנוסחת אף במשפט שאלה.

א, ב, 'כאן לחצר אחרת'. הבריתא מתפרשת שלא לפי פשוטה. מדוע?
 א, ב, 'מכדי רדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה'. המאפיין של מלאכות שבת.
 א, ב, 'והכרמלית'. הצעת פירוש לְשׁוֹנֵי למונח 'כרמלית'.
 ב, ב, 'נעץ קנה... חייב'. הזורק ארבע אמות ברשות הרבים והחפץ נח על גבי מקום שאין
 בו ארבעה, האם חייב? ור' ברשימה להלן, דף ג, א, 'אמר עולא'.
 ג, א, 'שבעה ומחצה פטור'. מה הדין ביחס לשיעור שהוא יותר משבעה ומשהו אבל פחות
 משבעה ומחצה?

ג, א, 'אמר עולא... וזרק'. ר' ברשימה לעיל, דף ב, ב, 'נעץ קנה'.
 ג, ב, 'פתח פתוח כלפנים'. מה בדיוק נחשב כ'לפנים'? ומדוע?
 ו, א, 'תנא דבי אליהו'. מדוע שאל התנא דבי אליהו דווקא על הרחקות בימי נדה? ומה
 ראה אותו תלמיד להתיר לעצמו חלק מההרחקות בימי ליבונה של אשתו?
 ז, ב, 'ובעיר הסמוכה לספר'. מדוע התירו להילחם בעיר הסמוכה לספר?
 ח, ב, 'ולא בשמן שריפה'. הצעת פירוש למשנה לפי פשוטה. ור' להלן י, ב, 'וביו"ט...'.
 י, ב, 'וביו"ט שחל להיות בע"ש עסיקין'. בתלמוד מתפרשת משנת שמן שריפה שלא לפי
 פשוטה, אלא בדרך של אוקימתא. מדוע? ור' לעיל דף ח, ב, 'ולא בשמן שריפה'.
 יג, א, בפירושו לדברי הרי"ף על משנת המכבה את הנר מוצע הסבר לְשׁוֹנֵי לביטוי
 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', ושם נתבארה בהרחבה הילכת מלאכה שאינה צריכה
 לגופה.

יד, ב, 'גזרה שמה ירתיח... סתם קדרות בין השמשות רותחות הן'. כיצד אפשר הדבר
 שהטמנה בדבר המוסיף תהיה אסורה מבעוד יום אבל מותרת בין השמשות?

המשך נספח ב - הערות ביחס לְשְׁמוּעוֹת במשנה ובתלמוד

טז, ב, 'ודוקא דבר שהוא מצטמק ורע לו'. הצעת הסבר להיתר להשהות מים על כירה שיש בה אש.

יז, ב, 'מחזירין ואפילו בשבת'. מהו החידוש בדעה האומרת שמחזירין אפילו בשבת?
יח, א, 'בתולדות אור'. מהי ההגדרה של תולדות האור? ומהו היחס בין 'תולדות האור'
ובין 'כלי שני'? ור' להלן דף כ, א, 'במה דברים אמורים'.

יט, א, 'מפני שמפשיר מים שעליו'. ומה בכך? הרי מותר להפשיר מים כנגד המדורה.
יט, א, 'לא בשביל שיחמו...'. מדין תורה, עד איזה דרגת חום מותר לחמם את המים
והשמן?

יט, א, 'סכה אשה ידה בשמן ומחממתה'. מדוע הותר הדבר? הרי אסור לחמם שמן כנגד
המדורה.

יט, א, 'אחד שמן ואחד מים... יד סולדת אסור אין יד סולדת בו מותר'. מהי ההלכה
שמלמד שמואל?

יט, ב, הרקע לפירושו של אביי למשנת 'המיחם שפינהו', והתיחסות לשאלה מדוע העמיד
אביי את המשנה הזו רק כרבי יהודה ולא כרבי שמעון.

יט, ב, 'וכן הילכתא'. מהי עמדת הרי"ף בהילכת מלאכה שאינה צריכה לגופה?

כ, א, 'במה דברים אמורים בכוס'. סיכום ה'מתיחות' בין הילכת 'תולדות האור' ובין
הילכת 'כלי שני אינו ממשל', והצעה להבנת המנהג לחמם את קלי הבישול לא בכלי שני,
אלא בעירווי כלי שני או בכלי שלישי.

כב, ב, 'קופה מטה על צידה'. הצעת פירוש למחלוקת ראב"ע והחכמים.

כג, א, 'הכל מודים שאם נתקלקלה הגומא'. הרקע לכך שבתלמוד מתפרשת מחלוקת
ראב"ע והחכמים בשונה מהצעתנו בפירוש המשנה, והצעת הסבר לפועל 'נתקלקלה'.

כד, ב, 'ליבש אבל לא ליחלב'. מדוע יוצאת העז בקשר שנועד ליבש, אך לא בקשר שנועד
ליחלב?

כד, ב, 'לא ידע במילי דשבתא ולא כלום'. שמואל הגיב בחריפות חריגה ביחס להיתר של
רב בנושא נתינת קלסטר בשבת. מדוע?

כז, ב, 'עשאו כמין טס או יתד'. מחויבות להלכה קדומה שהמניעים לקביעתה איבדו את
תוקפם ומשקלם.

לא, ב, 'והעושה שתי בתי גירין'. הסבר למבנה נול האריגה ולתהליך האריגה.

לב, א, הילכת חזקיה בתורמוסים.

לב, ב, 'והיודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו מחשב אסור לספר הימנו'. מדוע?

לב, ב, 'והמסתת את האבן בשבת חייב משום מכה בפטיש'. מהותה וייחודה של מלאכת
המכה בפטיש.

לב, ב, 'והמוציא מרשות לרשות'. ייחודה של מלאכת ההוצאה.

לז, א, 'העושה נקב... חייב משום מכה בפטיש'. אפשר שמלאכת בונה תקפה רק ביחס
לבנייה שעשוי להיות לאדם צורך בה, ולא בבנייה הנצרכת רק לבעלי חיים.

לז, א, 'בין משום אחד בין משני שמות... לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם... אמר
רבי יהודה מצינו שם קטן משם גדול'. פירוש כולל למשנה, בהנחה שהמילה 'שם' באה
בהוראת 'מילה'.

לח, א, מהם טעמי המחלוקת בין רבי מאיר ובין החכמים בנושא הצד חגבים?

המשך נספח ב - הערות ביחס לַשְׁמוּעוֹת במשנה ובתלמוד

- לח, א**, 'השני פטור'. מדוע? 'למה זה דומה'. מהו צד הדמיון?
- לח, ב**, 'אם מתעשק שלא ישכנו פטור'. האם ההלכה הזו תקפה אף לדברי האומר כי מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה? ור' גם להלן מה, ב, 'אם היו רצין'.
- לח, ב**, פירוש מקיף למשנת 'שמונה שרצים'.
- לח, ב**, 'אבל ההורגו חייב לדברי הכל'. מדוע?
- לט, א**, 'יד לעיץ תקצץ' תוכן ההלכה וטעמה לפי ר"ח, בעל הערוך, הרי"ף והרמב"ם.
- מב, א**, טעם ההיתר לאדם יחיד לקפל בגדים לבנים חדשים.
- מב, א**, 'ולא פליגי הא בלבושא והא בגלימא'. ההבדל בין הלבוש והגלימא אינו בשאלה מהי ההלכה התקפה בכל אחד מהם, אלא בשאלה מדוע אמר אחד מהאמוראים את דברו דווקא בלבוש, ומדוע אמר חברו את דברו דווקא בגלימא.
- מג, ב**, 'אפילו שלא בזמן בית המדרש אין קורין בהן'. מדוע?
- מג, ב**, פירוש מקיף לברייתא 'נשברה לו חבית בראש גגו'.
- מה, א**, טעם ההיתר בהילכת טלית שאחז בה האור, וכן בכיבוי נר שעל הטבלה.
- מה, א**, הילכת פסיק רישא לפי הרי"ף, בעל הערוך, הרמב"ם ובעלי התוספות.
- מה, ב**, 'אם היו רצין אחריו...'. האם ההלכה הזו תקפה אף לדברי האומר כי מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה? ור' גם לעיל לח, ב, 'אם מתעשק'.
- נה, א**, משנת 'מי שהיו לו שני תינוקות'. מדוע מיקל רבי יהושע רק בהקדמת התינוק של יום ראשון לשבת, ולא באיחור התינוק של יום שני לשבת?
- נו, ב**, 'אמר אביו וכלה אפילו בעשרה בני אדם אסורה'. אביו לימד שאסור לנטות כילה. מהו אפוא החידוש בדבריו כעת?
- נז, ב**, 'נותנין מים על גבי שמרים בשביל שיצולו'. מה פירוש הפועל 'יצולו' בהקשרו הנוכחי?
- נז, ב**, 'בין הגתות'. כיצד זה התיר זעירי להעביר במשמרת את היין שעדיין לא השלים את תהליך התסיסה?
- נח, א**, ביאור משנת 'גורפין מלפני הפטם ומסלקין לצדדין מפני הרעי'.
- נט, ב**, משנת ספוג, נוסח ופירוש.
- ס, א**, 'ואם יצאו מעצמן אסורין'. מדוע אסרו הנאה ממיץ פירות שזב מעצמו?
- ס, א**, 'כדרך שהוא עושה בחול'. מלאכת מעמר אסורה מהתורה רק בשדה, במקום הגידול של הפירות.
- ס, א**, 'דהא אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בן מנחם'. הצעת הסבר למחלוקת בין הרי"ף ובין 'איכא מאן דסליק אדעתיה', והעמדת תמיהה ביחס לדיון של הרי"ף עצמו עם אותו 'איכא מאן דסליק אדעתיה'.
- סא, א**, הצעת פירוש למשנת 'כל שבא בחמין'.
- סג, א**, ביאור משנת 'מטילין חלשים על הקדשים אבל לא על המנות'.
- סד, ב**, 'אלא אם כן באו ממקום קרוב', הצעת פירוש למשפט הזה שבמשנה.

נספח ג: דברי אגדה

המקורות להלן מסודרים לפי סדר הופעתם ברי"ף. בתחילת כל מקור מופיע הדרך והעמוד בדפי הרי"ף שם נמצא המקור, ולאחר מכן מופיעה אחת משתי המלים הבאות: או המילה 'ברי"ף', או המילה 'בפירוש'. אם מופיעה המילה 'ברי"ף', אזי ההפניה היא לקטע של דברי אגדה בספרו של הרי"ף עצמו, והקטע עצמו 'תָּחוּם' על ידי מלים מתחילתו ומלים מסופו. ואם מופיעה המילה 'בפירוש', אזי ההפניה היא לדיבור המתחיל 'בפירוש'.

- א, ב, בפירוש, בד"ה 'פשט העני... ונטל בעל הבית'.
- ד, ב, ברי"ף, ר' אמי ור' אסי הוו יתבי... ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'.
- ד, ב, ברי"ף 'והנותן מתנה לחבירו... מתן שכרה לא עביד לאיגלויי'.
- ו, א, ברי"ף, 'תאנא דבי אליהו מעשה בתלמיד אחד... ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב'.
- יג, א – יד, א, ברי"ף, 'בשעת לידתן מאי טעמא... לפיכך אמרה תורה יביא קרבן פטיט'.
- כב, ב, בפירוש, בד"ה 'דשלחא הוה'.
- כו, א, בפירוש, בד"ה 'עניות עושות אותן'.
- מד, ב, בפירוש, בד"ה 'שכל מעשיו לשם שמים'.
- מד, ב, בפירוש, 'נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית'.
- נ, ב, בפירוש, בד"ה 'יתר מהשכמת בית המדרש'.
- נז, א, ברי"ף, 'עתידה תורה שתשכח מישראל... הפלאה זו תורה'.