



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת מועד קטן - פרק ראשון-שני
פרק משקין בית השלחין, מי שהפך

דף ב עמוד א - דף יג עמוד ב

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"א"ך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית
תמוז תשפ"ו, פתח תקוה





לע"נ אבי מזרי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ אפ <ספריה> ספרים להורדה <ספרי הרב שגיב הלוי עמית> תוספתו מרובה על העיקר

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל, פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1 2; פרק ט-הגזול עצים 1, 2; פרק י-הגזול ומאכיל.

מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק י-הבית והעליה.

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת

הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין.

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.

מסכת גיטין: פרק א1,2; פרק השולח 1.

מסכת קידושין: פרק א1,3-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרקים א-ב; ג-ד-ה; ז-ח-ט.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.

מסכת פסחים: פרק א1. פרק י-ערבי פסחים.

מסכת תענית:

מסכת מגילה:

מסכת מועד קטן: פרק א-משקין בית

השלחין, פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.

מסכת סוכה: פרק ד-לולב וערבה, ה-החליל.

תוספתו מרובה על העיקר

מסכת מועד קטן - פרק משקין בית השלחין

[הקדמה] ספר פסקי התוס' וחשיבותו בהבנת התוספות



פסקי התוספות

זהות מחברם

לאחריהם כה סמכו עליהם להלכה למעשה. הן בים של שלמה, המהרש"ל, והן בכנסת הגדולה. והביאו מספר כללים עד כמה ראוי לסמוך על דבריהם. וכל מטרתו היתה להודיע מה פסק ההלכה היוצא מהתוספות. יש לציין כי בעצם זו התקופת מעבר מהמר"ם מרוטנברג דרך תלמידיו המרדכי והקר"ש, לקראת כתיבת הלכה המתחשבת בפסקי התוס'. ועדיין זה ספר שעניינו אינו לחדש אלא להבין כראוי את הכרעת התוספות בפרט שבאותה תקופה היו מספר סוגי תוספות.

לכן התועלת אינו רק בגוף הפסיקה, אלא גם בהבנה טובה יותר של דברי התוס', והשוואה לקבצי תוספות אחרים. ולעתים מדבריו ניתן להבין מהי קושיית התוספות וכיצד תירצו אותה. בחיבורי יש לי נטייה רבה להשתמש בתוס' הרא"ש שעל ידי ביאור משפט בניסוח אחר או בהוספה, הרי הבנת הפסק קלה בהרבה. ועם היות וכאן הדגש היא הפסיקה, הרי כאן מדובר גם על דבריהם בכלל. ובפרט כאשר יש מהדורה כה מדויקת הבנויה על השוואה וניתוח, לעתים מגלים בזה מרגליות.

נקודה נוספת שנראית לי חשובה, שראינו כי כל מפרשי התוס' החשובים כמו המהרש"א, המהר"ם והמהרש"ל, כולם היו דווקא מחזיקי ישיבה, בו אנו רואים כי הדגש אינו ההכרעה, אלא חדירה לעומק הבנת הדברים.



היו מספר גירסאות מי היה מחברם של פסקי התוס'. ובהוצאה המפוארת של מכון ירושלים, של פסקי התוספות השלם, עבודה חשובה בשני כרכים. שראוי לעבור על ההקדמה המרתקת, הגיעו למסקנה כי מדובר בצעיר תלמידיו של המהר"ם מרוטנברג. ושמו רבי יעקב נורטהויזן, אשר נפטר בשנת 1349 בעקבות מגפת הדבר השחור וגזירות ק"ט, בעקבות חשדם הלא נכון כי היהודים הם שהרעילו. הוא עצמו היה ראש ישיבה במרכז גרמניה.

מה הצורך בכתיבת פסקי התוספות?

רבים סומכים על הפסקים הללו, שאכן הם באו למצות נכון את הוראת ההלכה מהתוס'. כי כפי שדיברנו רבות בהקדמות, יש שתי תנועות למידה, ההעמקה הניתוח והדיון, כנגד דוק הפסיקה לשון הפסקה, וכעין שאלת הגמרא מה הוה עליה? כלומר, מה ההכרעה מכל הדיון. לכן חשיבות חיבור זה הוא לא רק כמתמצת. אלא מאחר והיו מספר גירסאות בתוס', ואנו עומדים לקראת תקופה בה יש למצות את ההלכה, הרי בעצם זה ששמו של המחבר לא היה ידוע, זה עצמו מוכיח עד כמה הוא שם את עצמו בצד, וכל מטרתו היה להביא מסקנה מדבריהם על פי ההלכה.

לכן אנו רואים את החשיבות ממה שגדולי ישראל

תוספתו מרובה על העיקר מסכת מועד קטן - פרק משקין בית השלחין

[דף ב עמוד א]

להי". מה שביעי "עצור" מעשיית מלאכה, אף ששת ימים "עצורין" מעשיית מלאכה. שמא תאמר: אי מה שביעי עצור בכל מלאכה, אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה. תלמוד לומר: "וביום השביעי - עצרת" [ולא אמר "ביום השביעי עצרת" [תוספות מו"ק ב א], ללמדך: רק היום השביעי עצור בכל מלאכה, ואין ששה ימים של חול המועד עצורין בכל מלאכה. הא, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך [שיאמרו לך] איזה יום אסור לגמרי במלאכה ואי זה יום מותר בה. והם אמרו שאין חול המועד אסור בכל המלאכות. וכמו כן מסר הכתוב לחכמים לומר, אי זו מלאכה אסורה בחול המועד, ואי זו מלאכה מותרת. והם התירו לעשות מלאכה בחול המועד בחמשה אופנים, ובכללם מלאכת דבר האבד.

התוס' משתמשים בהוכחה ממקומות אחרים בש"ס

[התוס' לא רק שמביאים ראיה מסברא, אלא פעמים רבות אף תומכים אותה מגמרא אחרת. ולכן אין פלא שמילת המפתח "כדאמרינן" מופיעה כאלף וחמש מאות פעמים בתוס'.]

וחוטטין אותה -

שאם נתמלא הבור,
מותר לחטוט להעמיקו, שהעפר תיחוח,
אבל לחופרה בתחילה, שהקרקע קשה - לא,
משום דאיכא טירחא יתירא.

המשנה מבארת את שיטת חכמים, דוגמאות למה מותר לעשות בחול המועד

חכמים אומרים: אף עושין את האמה בתחילה, בשביעית. וכמו כן מתקנין את אמות המים המקולקלות, שנשתמו ואינן עמוקות [כראוי להשקאה]. במועד. ומתקנין את קלקולי המים, כגון שנפלו אבנים לבורות השתיה, שברשות הרבים, וחוטטין אותם, שמעלים את האבנים והצרורות ואת העפר התיחוח שבבורות המים, אך לא יטרח ויחפור.

התוס' מבארים יסוד חדש, הבדל בין היתר טירחא, ולבין איסור טירחא יתירה

כאשר העפר תיחוח, הרי אמנם יש טירחא, אלא שהטירחא היא אינה גדולה, ולכן התירו אף בחול המועד. בניגוד לכך, חפירה ממצב שלא היה כלל חפור, הרי מאחר והקרקע קשה, הרי חפירה זו, יש בה טירחא יתירה, ולכן נאסר. ובכך הרעיון שלא כל הטרחות שוות, הוא יסוד הדברים.

התוס' מחלקים שיש דברים שעם היות ומותרים, הרי יש בניגוד לכך פעולות אחרות האסורות

[מילות המפתח לאחר שיש היתר, "מותר .. אבל .. לא" מופיעות עשרות פעמים בתוספות. כי אנו מתחילים מה אכן מותר, ומיד מגבילים זאת. ומאחר

משקין בית השלחין -

שדה שאינה מסתפקת במי גשמים, וצריך להשקותה תמיד,

ואם אין משקין אותה תדיר - נפסדת, והלכך משקין אותה בחוה"מ,

ומשום פסידא - שרו ליה רבנן,

כדאמרינן בפרק אין דורשין (חגיגה דף יח. ושם),

תניא אידך ששת ימים תאכל מצות,

וביום השביעי - עצרת לה' אלהיך,

מה שביעי עצור אף ששה עצורים,

אי מה שביעי עצור מכל מלאכה,

אף כל ששה עצורים מכל מלאכה,

תלמוד לומר, השביעי ה"א יתירא,

השביעי - עצור מכל מלאכה,

ואין הששה עצורים מכל מלאכה,

הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים,

ללמדך,

איזה יום אסור ואיזה יום מותר,

איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.

יסוד ההיתר של השקאת בית השלחין

המשנה לומדת, כי בחול המועד משקין בית השלחין, שהיא שדה הנמצאת במקום מוגבה, כגון שדות שבהרים, ואין מספיקה לה השקאה של הגשמים, כיון שחלק ממי הגשמים זורם ממנה כלפי מטה, ואינו נקלט בה, ולפיכך היא טעונה השקאה קבועה על ידי אדם. ומותר לטרוח ולהשקותה אפילו בחול המועד [שנאסרה בו מלאכה]. והתירו חכמים להשקותה, כיון שאם לא ישקו אותה בחול המועד - יגרם הפסד גדול. ונתתי סימן לדבר, כי שלחין הוא כאילו אנחנו שליחים של הבורא, כי אנו נזקקים להשקותה, ואילו שדה בעל, הרי בעל הבית, הקב"ה הוא המשקה אותה.

העיקרון של היתר מלאכה בחול המועד

התוס' בוחרים להציג את היסוד של היתר עבודה בחול המועד. והרעיון, כי ברור היה לחכמים כי ללא השקאה כלל, השדה היתה עלולה להיחרב. ולכן מחמת ההפסד התירו חכמים. כי בעצם התורה נתנה לחכמים את היכולת לדייק ולהפריד בין יום השביעי לשאר הימים. וכן להפריד איזה מלאכות מותרות ואילו אסורות. ודייקו זאת מהריבוי של "הא" - השביעי.

יסוד הדברים שהתוס' בונים הוא על מסכת חגיגה

הגמרא בחגיגה מביאה ראייה להיתר מלאכה בחול המועד. תניא אידך: "ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת

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

צמא ביארו בזה ומנלן דעייף, גופא היא צמא, והמקרא שהביאו אינו בשום מקום, ויש להגיה בארץ ציה ועייף בלי מים, בישעי' סי' כ"ט, כאשר יחלום הצמא דהנה שותה והקיץ והנה עייף. והתו' יו"ט הגיה מים קרים על נפש עייפה, ולא דק, דההיא פירש ביומא עיפה מרחיצה, שהיא בבחינת עינוי. ומשמע שהפסוק דן על רחיצה ולא על שתיה.

התוס' בוחרים לפרש על ידי הבאת פסוק

[מילת המפתח "כדכתיב" מופיעה כארבע מאות פעמים בתוס'. והבאת הפסוק באה על מנת להבהיר מושג מסוים ביתר קלות. ופעמים רבות הפסוק יכול להיות אף מהנביאים או מהכתובים].

מאן תנא פסידא אין -

משום דאשכחן לקמן,
דרבי מאיר פליג עליה דמתני',
והאי סתם מתניתין,
לא אתיא אליביה כשאר סתמי,
משום הכי קבעי הש"ס - מאן תנא?

הגמרא מבררת כשיטת מי שנויה משנתנו

הגמרא לא סתם שואלת מי התנא של משנתנו, אלא מבארת מה כל כך ייחודי בדעה זו. מאן תנא, מי הוא התנא ששנה את משנתנו, הסובר: מצד אחד, דק במקום פסידא, אין, רק אז מותר לטרוח בחול המועד, וכגון השקאת בית השלחין המוזכרת במשנתנו, אבל טירחה בהשקאה לשם הרווחה - לא הותרה. וכמו ששנינו במשנתנו, שבית הבעל, שאינו נפסד, אסור להשקותו במועד על אף שמשביח יותר אם ישקנו. ובנוסף, סובר התנא הזה, כי אפילו במקום פסידא שהותרה בו מלאכה - מיטרח נמי לא טרחין, וכגון השקאה ממי הגשמים - אסורה, מפני טירחה יתירה שבהשקאתם.

התוס' מבארים על עצם השאלה, מדוע היא נשאלה?

עצם זה שבהמשך רבי מאיר חלוק על התנא, מזמין את השאלה, שמאחר וסתם משנה שנשנתה ללא שם התנא היא כשיטת רבי מאיר, ואילו כאן לא ניתן לומר כך, הרי חייבים לדעת כמו מי. ובפרט במורכבות כזאת של המשנה.

על כל פנים, עם היות ויש משניות בהם הגמרא שואלת מאן תנא, ואפילו הן כרבי מאיר, הרי צריך להבין כי שאלה זו לא באה, אלא מחמת שיש לגמרא קושי.

התוס' מחפשים שיטתיות בדרך הלימוד של הש"ס

[מילות המפתח "דרך הש"ס" או "בעי הש"ס" מופיעות כחמישים פעמים בש"ס. ומאחר וכאן היה מדובר שהגמרא שואלת מאן תנא? סימן שכאן יש סיבה מיוחדת, ולכן הגמרא היתה צריכה במיוחד לשנות לנו שאלה זו דווקא כאן. ועלינו להבין מדוע שאלה זו אינה נאמרת בכל מקום בגמרא, אלא חייב להיות הגיון מסוים במקום בו היא נשאלת].

ויש כאן הבדל בדין הרי מצרפים התוס' לכך טעם לחילוק בין המקרים. ובמידה מסויימת ניתן לומר שיש כאן תבנית כפולה "אם .. מותר, .. אבל .. לא".

ומציינן -

דליכא טירחא.

המשנה מבארת דברים שניתן לעשות בחולו של מועד

בין השאר, מציינן את הקברות, שמסמנים אותם בסיד שלא יתקברו אליהם אוכלי תרומה. ואין בסיד טרחה יתירה. והתוס' דייקו שאין טירחא, שהרי וודאי שבכל פועלה יש טורח כלשהו, אלא שמאחר ואין כאן טירחא יתירה, הרי כאילו זה אינו נחשב. ואפילו שמדובר על צורכי רבים, רק בגלל שאין כאן טירחא יתירה היתירו. ורבים הגיהו שהמשמעות היא טירחא יתירה כמו התוס' הקודם.

יוצאין על הכלאים -

מצוה הוא לצאת,
 כדאמרין בגמרא,
ולא דמי להני אחריני דקתני ומתקני,
דהאי חובה הוא כדמוכח בגמרא.

היציאה על הכלאיים יש בה גדר השונה

עם היות והמשנה מנתה מספר דברים שהיתירו לבצע בחול המועד, הרי עניין זה שונה הוא. שהמשנה אומרת, יוצאין שלוחי ב"ד אף על הכלאים, לבדוק את השדות אם לא גדלים בהם כלאיים, ולעוקרם. אלא שמצד אחד הלשון הוא אף, מה שכולל אותו עם שאר המלאכות. אולם מצד שני יש חובה מחמצת פקוח נפש או היזק, ומאחר וכאן זה רק מצווה, לכאורה היה ניתן לעשות זאת גם לאחר המועד. וכן אין זה מצד היתר מלאכה, אלא שיש חיוב לצאת על הכלאים.

ויש מי שדייק שיכלו לכלול הכל בבית אחת לתקן הדרכים והכלאים, ומאחר וחילקו ביניהם, באו לרמוז שדינם שונה.

אף שיש רשימה אחת, יש לעתים הבדל מהותי

[התוס' בהיותם פרשן משווה, משתמשים מאות פעמים במילות המפתח "ולא דמי". וכאן הרי באו לומר, שאף שנשנו מספר פעולות שכולן עניינם הוא תיקון, הרי יש להם גדר הלכתי שונה. שכאן פעולה זו הינה ממש חובה].

עייף ויגע -

צמא למים,

כדכתיב הרויתי נפש עיפה (ירמיה לא).

הגמרא מבארת מדוע לקחו הלשון שלחין לשדה

שהאדם משיקה אותה

מבארת הגמרא את משמעות "בית השלחין": ומאי ומנין משמע דהאי "בית השלחין" - לישנא דצחותא צמאון היא? דכתיב בפרשת עמלק [בסוף פרשת כי תבוא]: "ואתה עייף, ויגע". ו"עייף" היינו צמא. ושם מתרגמין את "עייף ויגע" -

מושכין אמת המים כו' -

שאם יש שם מים תחת אילן זה, יכול למושכם במועד תחת אילן אחר, משום דאילן - כבית השלחין דמי, וצריכין למים טפי,
והא דתנא מושכין ולא תנא משקין,
אורחא דמילתא קתני,
דבענין זה רגילין להשקות אילנות.

הגמרא מנסה להביא ראיה שמשנתנו היא בשיטת רבי אליעזר בן יעקב

אמר רב הונא תנא דמתניתין - רבי אליעזר בן יעקב הוא, השונה את המשנה לקמן. דתנן במשנה לקמן [ו ב]: רבי אליעזר בן יעקב אומר, מושכין את המים בחול המועד בבית הבעל רק מאילן שיש תחתיו מים לאילן אחר, על ידי שעושין תעלה קטנה ביניהם. ובלבד שלא ישקה את השדה [של בית הבעל שמסביב לאילנות] כולה, היות והשקאת שדה זו - הרווחה בעלמא היא, וסבר רבי אליעזר בן יעקב שאסור לעשותה במועד. ואם כן, הוא התנא של משנתנו, הסובר שאין להשקות עבור הרווחה בעלמא.

התוס' מבארים את היתר פעולת המשיכה

כל אילן נחשב כבית שלחין, מפני שלא ניתן להסתפק במי הגשמים, אלא נדרש להשקותו על ידי אדם. מאחר והוא שותה כמות גדולה. אלא שמאחר ואין אנו מרשים טירחא יתירה, ההיתר מיוסד שיש כבר תעלה לאילן האחר, ורק נדרשת טירחא קטנה על מנת להעביר מים לאילן נוסף.

התוס' נעמדים על הסגנון של הפעולה שהיא מושכין ולא משקין

מבארים התוס', כי התנא נקט "מושכין מאילן לאילן" מפני שכן הוא דרך השקאת האילנות, ובאמת השקאה גמורה - גם כן מותרת. שלעולם האילן זקוק לרוב מים, ועל כן דינו כבית השלחין, ומותר להשקותו במועד. אבל הנימוקי יוסף מפרש, שאילן דינו כשדה הלבן לגמרי, ומכל מקום היתירה משנתנו למשוך המים מאילן לאילן, אפילו כשעומדים הם בבית הבעל, הואיל ואין בפעולה זו טורח כלל, אבל השקאה גמורה - אסורה.

האם יש חידוש בדין או שהלשון היא על פי הרגילות

[התוס' משתמשים במילות המפתח "אורחא דמילתא" המופיעות קרוב למאה פעמים בתוס', ובאותו לציין, כי אין כאן דיוק לשוני הבא לצמצם את המקרה, אלא רק נקטה המשנה לשון, כיצד רגיל הדבר. ואין לנו ללמוד דין ממשי לצמצם שבחירת המילה באה לומר כי בדווקא יש לומר שרק המשיכה היא המותרת ולא ההשקאה, אלא הוא כדרך סיפור בעלמא, שכן הרגילות להשקות באילנות.]

יתר על כן אמר רבי יהודה -

עוד היה מחמיר יותר,
אפילו בבית השלחין קא אסר להפנות,
משום דהוי טירחא יתירא.

הגמרא מנסה לקבוע כי משנתנו היא בשיטת רבי יהודה

הגמרא מביאה דעה נוספת על השאלה מי התנא של משנתנו. וכאן רב פפא מנסה לומר כי משנתנו אינה בשיטת רבי מאיר המקל, שסתם משנה כמותו, אלא כרבי יהודה. ומדגישים התוס', כי אף שמדובר על בית השלחין, שזה עצמו מקום להקל, הרי מצד שני, בטירחא יתירה יש בו איסור. וזה מה שהדגיש רב פפא בשיטתו. יתר על כן החמיר ואמר רבי יהודה: אפילו בבית השלחין לא יפנה אדם, לא יטה אליה את אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד, היות שדבר זה הוא טירחא יתירה.

כלומר התוס' מציגים את שתי התנועות ההפוכות בדבריו, צד ההיתר הוא בית השלחין, והצד המגביל הוא טירחא יתירא, שהיא כבר נאסרת.

החילוק של טירחא יתירה

[לשון "טירחא יתירא" ולעיתים מופיע "טירחא יתירתא" כאשר אנו מצרפים את כלל הביטויים כולל תוספת יוד או סיומת הא, הרי אנו מגיעים שהתוספות דנים על כך מעל עשרים פעמים.]

לגינתו ולחורבתו -

של בית השלחין.
גינה - מקום זרעים.
חורבה - מקום שחרבו אילנותיו,
וחרשו וזרעו ונסעו,
ושמא הוא צריך למים יותר,
ולא זו אף זו קתני.

אי נמי,

חרב ביתו ועשאו גינה,
וצריכה מים תדיר יותר משאר בית השלחין,
ומשום דאיכא טירחא יתירא - לא.

הגמרא דנה על שיטת רבי יהודה שמחמיר באיסור טירחא

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

התוס' מבארים את הציור מדוע יש כאן טירחא יתירה
התוס' מבארים בשני אופנים מדוע כאן דרש מים בכמות רבה יותר, עד שיש צורך לנטב את האמה להשקאה. האופן האחד, חרבו אילנותיו, שהכוונה היא לא חורבה מצד בניין, אלא שהאילנות חרבו, וכעת נדרשים יותר מים. האופן השני, אכן חורבן הולך על בית, אבל כעת הוא שינה זאת לגינה, הצריכה למים בכמות גדולה יותר. ולכן אסרוה שיש כאן טירחא יתירה.

קיימים מספר צורות במניית שני שלבים במשנה או בברייתא

[מילות המפתח להשוואה הן או "זו אף זו" או באופן השולל "לא זו אף זו". וכל אחד מהם הולך במשמעות

לא שנא מעיין שלא יצא בתחילה - בית השלחין אין, אכן משקים אותו, אבל את בית הבעל לא משקים בכל ענין, וכמשנתנו.

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

דנים התוס', אם כל מטרתנו אינה ההכרעה, אלא לנתח את הדעות, יכלו גם לעשות להיפך בשיטת רבי יהודה
הקשו התוס', למה לא נקטה הברייתא "מעין שלא יצא בתחילה" כדי להשמיענו כחו של רבי יהודה, שאפילו בזה יש לאסור בבית הבעל. ותירצו, שיש עדיפות לתנא להשמיענו את ההיתר מאשר להשמיע את האיסור, וכמו ששינוי בביצה [ב ב]. כי יותר קשה להתיר, שהתנא נדרש לכתפיים רחבות. ולכן אנו חוקרים עד היכן הוא מתיר. שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר.

תוס' הרא"ש מנסה להעתיק מביצה ושיאמרו את שתי הקצוות
"תמיה לי, אמאי לא פריך וניתני תרווייהו, להודיעך גם כח דר' יהודה, כדקתני במתניתין בין ממעין, כדפריך בשמעתא קמייטא דמסכת יום טוב (ב' ב')? וכי תימא כח דהתירא עדיף - ונפלגו בתרווייהו, וי"ל, דהתם תרנגולת וביצתה - כולו חדא מילתא אינון." ובפרט ששם בלשון קצרה אומר את שתי הדעות. ואילו כאן מאחר והלשון ארוכה, ראוי לבחור מה לומר מטעם אחר.

הסברא היא לא רק לחתור להלכה, אלא להדגיש אפילו סברא הנדחית

[מילות המפתח "להודיעך כחו" מצויות הן בגמרא והן בתוספות. ומעניין הסיבה כאשר מצד שני אנו דנים בכוחו של המתיר. והנה דוגמא מתוספות בחולין "ולא חייש לאשמועינן כח דהיתירא דרבי חייא דכבר אשמועינן בברייתא."]

משום מאי מתרינן -

דאין אדם לוקה ולא נהרג, אלא בהתראת שמתרינן בו, לא תעשה הך איסורא,
כדמפקינן בסנהדרין (דף מא.) מקרא,
דצריך לפרש שם האיסור בהדיא.

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים מאיזה שם להתרות על המנכש והמשקה בשבת

איתמר: המנכש בשבת, תולש עשבים רעים בשדה מבין העשבים הטובים, ועל ידי כך העשבים הטובים הנשארים צומחים וגדלים יותר טוב. ועל הניכוש אין לחייבו משום מלאכת קצירה, כי מלאכת "קוצר" מהותה היא מלאכה לצורך קבלת הדבר הנקצר, והיא שונה באופן מהותי מעבודת הניכוש! כי תכלית מלאכת הניכוש היא לתועלת העשבים הטובים הנשארים, ולא לצורך העשבים הרעים הנקצרים,

הפוכה. האם הולכים אנו מהקל אל הכבד, והחידוש בסוף, שזה הצורה הרגילה או להיפך.

[דף ב עמוד ב]

אם כן אמאן תרמייה -

ואם נפשך לומר,
ממאי דרמינן אליבא דר' יהודה יותר מר"א,
דכמו דאקשינן לעיל לר"א,
הכי נמי פרכינן אליבא דרבי יהודה.
ומאי אלימא להש"ס מילתא דרבי יהודה,
דמוכח מיניה דמתניתין אתיא אליביה,
יותר מדרבי אליעזר?

איכא למימר,
משום דבתרתי מילי,
אשכחן בהדיא במילתיה דר"י כמו במתניתין,
דפסידא אין, הרווחה - לא,
ובמקום פסידא נמי, מישרח - לא שרח;
אבל לר"א ליכא לאוכוחי ממילתיה,
אלא חד מילתא כדלעיל,
דהרווחה אסיר,
הלכך, ניחא ליה לאוקמי כר' יהודה,
ולא כרבי אליעזר.

התוס' הכריעו להעמיד כשיטה אחת

[מילות המפתח "[ד]ניחא ליה לאוק[ו]מי" מופיעות למעלה משלושים פעמים בתוס'. וכאן הכריעו התוס' מה הטעם שבחרה הגמרא להעמיד את משנתנו כרבי יהודה ולא כהצעת רב הונא רבי אליעזר בן יעקב. כלומר, שההכרעה אינה כי אנו לא מוכנים לקבל זאת, אלא מאחר ועדיף ללכת על רבי יהודה, ששני דברים במשנה כשיטתו, ולא רק דבר אחד, אף שהוא משמעותי. שהרי לשניהם הגמרא מקשה. ושאלת התוס' היא על ההעדפה. אבל במסקנה חייבים אנו להעמיד רק כשיטה אחת.]

כחו דר' מאיר דמיקל -

ואם תאמר,
וליתני שלא יצאו בתחילה,
להודיעך כחו דר' יהודה דמחמיר?
וי"ל,
כח דהתירא - עדיף.

יש הבדל בין לחתור להלכה, ולחתור להבין שיטה מסויימת

לעיל שינונו בברייתא בתוספתא: מעיין היוצא בתחילה, משקין ממנו אפילו שדה הבעל, דברי רבי מאיר. בהמשך ניתחנו את שיטת רבי יהודה, לא שנא מעיין שיצא בתחילה,

אף על גב דעיקר מלאכה דומה לחורש,
מחשבת הנפש - לאו לרפויי ארעא.

ובהכי פליגי,
דרבה סבר לבתר המעשה מדמינן לה,
ולא אחר המחשבה,
ורב יוסף סבר,
בתר מחשבה אזלינן דהויא עיקר,
ולא אזלינן בתר הדמיון.

אופן ההתראה על ניכוש והשקאה

פעם הבאתי דרשה כי בשבת האיסור הוא מלאכת מחשבת, ובכל מלאכה יש בה צד של מלאכה ומחשבה. המלאכה הוא הדמיון בצורת המלאכה, והמחשבת הוא הדמיון במטרת המלאכה. ואף כאן נחלקו אמוראים מאיזה מלאכה יש להתרות. ומאחר ונחלקו הרי ברור שבכל צד יש כוונה, אלא הנקודה היא מהי עיקר הכוונה, ומה מפריע לאחד בדעת השני.

אמר רבה: כוונתה ידידי מסתברא. כמוני מסתבר, שחיובו הוא משום מלאכת חורש, ומשום מלאכת חורש צריך להתרותו! והראיה: מה, כמו שדרכו של חורש הוא לרפויי ארעא, לרככה כדי שתיטיב לזריעה - האי נמי, בעקירת העשבים הרעים, וכמו כן בהשקיית השדה, הוא מרפי ארעא. וכיון שמעשה המלאכה של ניכוש או של השקאה דומה בעשייתו לחרישה, מתחשבים במעשיו עתה, בשעת עשיית המלאכה.

ועל כלל זה בדיוק דנו התוס'. פעולת ההשקאה היא במהותה דומה באופן ביצועה לחורש, וזה מה שהגדירו עיקר המלאכה אזלינן. ובדיוק ציינו כי רב יוסף הולך אחר מחשבת הנפש - המטרה עבור מה הוא מבצע מלאכה זו. ונמצא כי העיקר הוא הן הצד החיובי, והן הצד השלילי למה לא ראוי לדמות. ובדיוק על כך נחלקו.

הניתוח ההשוואתי לנתח מה כאן העיקר

[מילות המפתח "בתר .. אזלינן" מופיעות מאות פעמים בתוס'. כי התוס' צוללים להבין את עומק הדבר. וכאן הדיון הוא מחלוקת האמוראים מה כאן הקובע ומשמעותי יותר ושנלך אחריו המחשבה או המעשה].

וצריך לעצים -

אבל אם אין צריך לעצים,
לא נאמר בו דחייב משום קצירה,
דלא דמיא לקצירה,
דקוצרין למאכל או מידי שצריכין לאיזה דבר,
כגון רפואה וכיוצא בהן,
ואי לא קוצרין לצורך גופו - פטור,
דלא מיחייב אפילו משום תולדה,
דתולדה צריך שתהא דמי לאב מלאכה.

פעולת השקאה מאיזה אב מלאכה מתרים בו?

נחלקו אמוראים בכך, רבה מדמה זאת לחורש, שהיא פעולה לצורך הכנת הקרקע, וכן ההשקאה. ואילו רב יוסף

שהרי המנכש אינו חפץ ליטול את העשבים הרעים שעקר מן השדה.

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

רבה אמר: מתרינן אותו משום מלאכת חורש. רב יוסף אמר: מתרינן אותו משום מלאכת זורע.

התוס' נעמדים על עצם השאלה, מה הצורך בהתראה מדוייקת

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

עיקר הבעיה אם הוא מתרה בו במשהו שאינו נכון, ואז הוא סובר כי הוא מלגלג עליו. או שאם אינו אומר לו מהי המלאכה, הוא סובר שאם היה יודע מה האיסור, היה מציין לו. וכמו שהבערה ללאו יצאה. הרי צריך לידע מאיזה אב הוא בא לחייבו. והיה מי שלמד כי לשון התוס' שאין אדם לוקה, הוא מכיוון שהיתה להם גירסא ביום טוב ולא בשבת כגירסתנו.

הוכחת התוס' מסנהדרין

יש שדייקו שהסוגיא מתחילה בדף מ עמוד ב. אמר עולא: מניין להתראה מן התורה, מנין אנו לומדים שאין אדם חייב מיתת בית דין או מלקות, אלא אם כן התרו בו בשעת העבירה, שנאמר [ויקרא כ יז]: "ואיש אשר יקח את אחת בת אביו או בת אמו, וראה את ערותה והיא תראה את ערותו - חסד הוא, ונכרתו לעיני בני עמם" - אטו בראיה תליא מילתא? וכי בראיה מתחייבים כרת, והלא במעשה העבירה מתחייבים כרת.

אלא דורשים, כי כוונת הכתוב, שאינו חייב עד שיראוהו טעמו של דבר, שיתרו בו ויבהירו לו את טעם האיסור שהוא אסור בה מחמת שהיא קרובה שלו ואסורה לו. ואף על פי שפטוק זה נאמר גבי חיוב מיתת כרת, וכרת הוא עונש בידי שמים, שאינו צריך התראה להתחייב בעונש בידי שמים. יש לדרוש ולומר, כי אם לימוד זה אינו ענין לכרת - תנהו ענין לחיוב התראה למלקות, שהוא עונש השייך באחותו.

התוס' משווים מי במקום אחר בש"ס היתה הכרעה

[ההכרעה לאחר שדנו בפסוק נקראת "כדמפקינן מקרא." ויש כאן שני שבים, הבאת ההכרעה מהפסוק וקישורה לכאן].

קא מרפויי ארעא -

דבתר עיקר המלאכה אזלינן, ודומה לחורש.
ולרב יוסף,

ולא ממעשי מרשעתו,
דכל שם מלקות - חד רשעה הוא.
 והכי נמי אמר במסכת פסחים,
 בפרק כל שעה (דף כד. ושם),
 אמר אביי, אכל פוטיא - לוקה ארבע.

ואף על גב דרב כהנא אמורא הוא,
מקשי מיניה לרבה ורב יוסף,
משום דגברא רבה הוה,
 כדאשכחן (ב"ק דף קיז.),
 במעשה דר' יוחנן דהוה חריף שובא.

וקשיא ל"ג,
כיון דלאו תנא הוא,
לא חשיב לה כל כך ופליגי עליה.

אביי מקשה הן על רבה והן על רב יוסף מזומר,
המחוייב בשתיים

מביאה הגמרא, אמר ליה אביי לרבה: בין לדיך קשיא,
 ובין לרב יוסף קשיא.

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

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

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

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

אין זה נכון. כי: והרי אמר רב כהנא: הזומר עצים מן האילן
 בשבת, וצריך לעצים שקצר בעת זמירת האילן, הרי הוא חייב
 שתיים - אחת משום נוטע, לפי שעל ידי הזימור גדל העץ
 יותר. ואחת משום קוצר, שהרי צריך הוא לעצים שזמר. הרי
 ששייך להתחייב שתיים על שתי מלאכות הנעשות בפעולה
 אחת, ומדוע חייבוהו רבה ורב יוסף רק אחת.

מה הקושי על רבה ועל רב יוסף בזומר החייב שתיים

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

דימה זאת לזורע, וסברתו, לא הולכים אחר הפעולה, אלא
 אחר הכוונה, שזו מלאכת מחשבת, וכאן כוונתו היא להצמיח.
 אלא שאביי הקשה לרבותיו שקשה על שניהם. וכי מדוע בחרו
 להתרות רק מאב מלאכה אחת? והרי אמר רב כהנא: הזומר
 עצים מן האילן בשבת, וצריך לעצים שקצר בעת זמירת
 האילן, הרי הוא חייב שתיים - אחת משום נוטע, לפי שעל
 ידי הזימור גדל העץ יותר. ואחת משום קוצר, שהרי צריך
 הוא לעצים שזמר. הרי ששייך להתחייב שתיים על שתי
 מלאכות הנעשות בפעולה אחת, ומדוע חייבוהו רבה ורב יוסף
 רק אחת.

התוס' נעמידים מה התוספת שזומר וגם זקוק לעצים?

תוס' בשבת [עג ב] כתבו, שכאשר אינו צריך לעצים אינו
 חייב משום קוצר, ואפילו רבי יהודה המחייב במלאכה שאינה
 צריכה לגופה, מכל מקום בזה מודה הוא שפטור. והכוונה
 שפעולה זו אינה נחשבת כלל כקצירה, ומשום שיסוד מלאכת
 קוצר היא, שתולש הדבר לצורך עצמו, אבל כשתולש כדי
 להשליכו כדומן על פני השדה, אין זה קצירה כלל.

מדוע גם הסובר שיש חיוב במלאכה שאינה צריכה
לגופא כאן פוטר

צ"ב דסוף סוף, מה גרע ממלאכה שאינה צריכה לגופה?
 ונראה כונת תוס' דדרך רוב העולם כשזומרים שזורקים
 הענפים ואין משתמשים בהם כלל, וממילא פעולת זמירה לא
 חייבת קוצר כלל. דקוצר זה רק בדבר שרגילים רוב העולם
 לצורך הדבר הנקצר. ובזה חייב אף באם לא התכוון לכך,
 דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, אבל כאן שרוב העולם
 זורקים בפעולת זמירה, נמצא דפטור גם לר"י דל"ש קוצר אלא
 בדבר שרגילים וקוצרים ע"מ להשתמש בו.

חייב שתיים -

קשיא לרבה **דאזיל בתר הדמיון,**
דהכא זומר - לא דמי כלל לנוטע,
 ואעפ"כ חייב משום נוטע.

וקשיא לרב יוסף,
דאפילו אינו מתכוין לצמוח הגפן,
כיון דודאי מצמחה מחמת הזימור,
 חייב משום נוטע,
 דהא סתם קאמר רב כהנא,
אפילו לא חישב ליטע.

ואי קשיא,
 הא דאמרין בדוכתא אחריתי (כתובות דף לו.),
 משום רשעה אחת אתה מחייבו,
ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות.

תריץ הכי,
 כגון דאיכא מיתה ומלקות,
אבל תרתי מילי דאסידו,
דדמיין להדדי בשתי מלקיות,
 תרוייהו - חד רשעה הוא,

[דף ג עמוד א]

אף כל שבשדה ושבכרם -

וכל הני עבודות דלעיל,
נוהגות בין בשדה ובין בכרם.

ואפילו שיש מהן שאין עתה נוהגין כן.

י"ל,

**שבמקומן היו עושין כך,
ורגילין לעשותן בשדה ובכרם.**

החילוק בתולדות השדה והכרם השונות

לאחר שהגמרא מצינת סוגי מלאכות שונים, מדייקת הברייתא - תלמוד לומר "שדך לא, כרמך לא".

ודרשינן: כל מלאכה שבשדך לא. וכל מלאכה שבכרמך לא. ומסיימת הברייתא: יכול לא יקשקש עידור בזיתים תחת הזיתים, ולא יעדר תחת הגפנים, ולא ימלא נקעים מים, ולא יעשה עוגיות לגפנים?

תלמוד לומר "שדך לא תזרע". זריעה בכלל הכתוב "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ" היתה. ולמה יצתה זריעה להכתב כמלאכה בפני עצמה? להקיש אליה, ולומר לך: מה זריעה מיוחדת, שהיא עבודה שבשדה ושבכרם, שהיא שייכת בשניהם - אף כל עבודה בשביעית אסורה מן התורה, כשהיא עבודה שבשדה ושבכרם. יצאו מכלל זה קשקוש ועידור ומילוי מים בנקעים ועשיית עוגיות לגפנים, שאינם אלא או בכרם או בשדה, ולכן לא נאסרו בשביעית.

ומוכח מהברייתא, שהרבה תולדות נאסרו בתורה ולא רק בצירה וזמירה, וקשיא לרבא האומר שרק הן אסורות בשביעית מן התורה. ומתרגינן: לעולם כל הני תולדות - מדרבנן בלבד הן אסורות. וקרא אשר דרשינן ממנו "שדך לא, כרמך לא" לאסור את שאר התולדות - אסמכתא בעלמא הוא. ומדאורייתא רק בצירה וזמירה אסורות,

מיצד מתייחסים לעבודות השונות המתבצעות מיום

התוס' דנים על מהות גדר העבודה. ושוללים סברא לומר, שמלאכה שהפסיקו לבצעה יצאה מגדר מלאכות. אלא נראה דמלאכה שעושין בשדה ובכרם - אין זה תלוי לפי הזמן, אלא כל מה שפעם היו רגילים לעשותו - הרי זה סימן דהוי שפיר עבודה שבשדה ובכרם.

החילוק בצידי הזמן הוא מרתק

[הפער בין מה שעת אין עתה נוהגין, אינו יכול לבטל גר של מה שכן היו נוהגים, וכפי שהדגישו כי רגילין לעשותן, ובמקומן היו עושין כך. וכפי שמצאנו כי פעמים רבות חלק מהגדרת הדבר הוא כיצד נוהג העניין.]

אין דנין אותו בכלל ופרט וכלל -

הכי הוה שמיע ליה לר' אילעא,

דכיון דהפרט בלא תעשה,

הכלל האחרון אינו מוציא הפרט ממשמעותיה,

מיצד ניתן לחייבו פעמיים על מעשה אחד?

יש לנו כלל הנאמר בכתובות, שנאמר: "והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו". מלמד הכתוב שאמר "כדי רשעתו" בלשון יחיד: משום רשעה אחת בלבד אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. ולכאורה כיצד יקבל כפול על מעשה אחד.

אלא שיש כאן חילוק תהומי. כל הדין של קם ליה ברבה מיניה הוא שאינו יכול גם לקבל מיתה וגם מלקות, אבל כאן הוא יכול לקבל שתי מלקויות על מעשה אחד. ומביאים ראייה ממסכת פסחים כי על מעשה אחד של אכילה לוקה כמה פעמים. שנאמר בפרק כל שעה. אמר אביי: אכל פוטיתא שהוא שרץ המים לוקה ארבע מלקויות. שלא אחר נכתב בשרץ המים ב"ויקרא", ולא אחד בספר דברים. ועוד שני לאוין כתובים ב"ויקרא" בסתם שקצים:

כתיב "לא תשקצו את נפשותיהם בכל השרץ השרץ". וכן כתיב "ולא תטמאו בהן". וכוללים לאוים אלו את כל מיני השקצים, בין שרץ המים ובין שרץ הארץ.

הגמרא מסיימת את הקושיא בקשיא, ויש לדון על כך

הכלל הוא, שכאשר נאמר בגמרא "קשיא", הכונה היא, שיש אפשרות לתרץ הקושיא [אך כאשר נאמר "תיובתא", זו היא קושיא שאין עליה תשובה]. וביארו התוס', שהטעם שנאמר כאן "קשיא" הוא, משום שהקשינו עליהם מדברי רב כהנא, שהוא אמורא, ולא ממשנה או מברייתא, ויתכן שרבה ורב יוסף יחלקו עמו. אלא שבסוף מסכת בבא קמא, ראינו עד כמה היה חריף רב כהנא, שרבי יוחנן הקפיד עליו בטעות, אלא שרב כהנא לאחר מותו הקפיד על רבי יוחנן שלא יוכל להיכנס למערת הקבורה שלו, אלא רק לאחר שאמר יכנס תלמיד אצל הרב. ורבי יוחנן הרי גובר בהלכה אף על הדור הראשון של האמוראים, רב ושמואל.

אלא מאחר ובכל זאת אינו תנא, הרי עם היותם אמוראים, בכל זאת רשאים הם לחלוק עליו.

יש לנתח מדוע התוס' אינם גורסים קשיא

היה נראה לפרש, דלעולם רבה ורב יוסף - נמי איירי בשבת, ואעפ"כ אינן מחייבים אלא משום חורש לרבה ומשום זורע לרב יוסף, וליכא תיובתא מדברי רב כהנא, דכל דברי רב כהנא אפשר דאינם אלא במעשה מעין זה שהוא זומר וצריך לעצים, דעשה מעשה אחד עם שני פעולות שונות. שכל פעולה יש לה מטרה משלה. דהא זומר יש כאן פעולה המועילה בשביל הפירות, ומה שהוא צריך לעצים יש כאן פעולת קוצר, שאלו השנים הם מטרות שונות, שלא קרב זה אל זה. בזה דוקא ס"ל לרב כהנא דחייב שנים דאין שום שייכות ביניהם, ובמקרה באו במעשה אחד.

משא"כ במילתיה דרבה ורב יוסף דאיירי במנכש דאפילו נימא דיש כאן שתי מלאכות, והיינו זורע וחורש, הא לשתי המלאכות האלו מטרה אחת והיא טובת האילן והפירות. בכה"ג הרי כשבאים שתי מלאכות אלו במעשה אחד, גם רב כהנא יודה שאין חייבים אלא אחת, דאין כאן מקום לחשב שתיהן לשתי מלאכות, כיון דמטרתם אחת היא, ורק נחלקו רבה ורב יוסף מה העיקר.

ואינו כלל ופרט וכלל,
דדיינינן ליה בכלל ופרט.

ולא נהירא לי,

דמנלן דרבי אילעא ס"ל הכי?
אימא, **דהפרט שהוא בלא תעשה - בטל,**
אבל הכלל - עומד במקומו לפי דבריו.

ועוד,

לפי לשון זה קשה לי,
אמאי תירץ, דכולי עלמא לית להו דר' אבין,
והא הוה מצי לתרוצי, דכולי עלמא אית להו,
דבכל מקום סוגיית הש"ס היא,
דכיון דמצי למימר,
דכולי עלמא אית להו סברת האמורא,
לא מתרצינן - לית להו;

ולימא הכי,

דכולי עלמא אית להו דרבי אבין,
מאן דאמר אינו לוקה - שפיר,
ומאן דאמר לוקה,
סבירא ליה כי הך ברייתא,
דמפקא ליה לתולדות מקרא,
וקסבר לאו אסמכתא הוא,
אלא דרשה גמורה היא.

ולי נראה,

דהא לימא בדר' אבין אמר ר' אילעא וכו',
קאזיל בכה"ג דליכא הכא אלא כלל ופרט,
דכלל בתרא - לא חשיב,
כיון דהאי כלל בקרא - אחרינא,
וחשיב ככלל המרוחק זה מזה,
כיון דלא הוה בחד קרא.

דהכי מוכח בפ"ק דפסחים (דף ו: ושם),
דאיכא למאן דאמר,
כיון דהוה בתרי קראי,
לא מיצטרפי למיהוי כלל ופרט וכלל,
והכא נמי, לא הוי אלא כלל ופרט.

והכי איכא הגירסא [בירושלמי דכלאים] בפר"ח,
חד אמר לוקה,
סבר לה כרבי אילעא,
דאינו נדון בכלל ופרט,
כיון דהפרט בלא תעשה,
הפרט בטל והכלל במקומו עומד,
ולפיכך אמר, כל החורש בשביעית - לוקה,
וחד אמר, החורש בשביעית - אינו לוקה,
לא סבר להא דר' אילעא,

אלא דנין אותו בכלל ופרט,
הני - אין, מידי אחרינא - לא,
ודחי לה,
דכולהו אית להו דרבי אילעא,
מאן דאמר לוקה - שפיר,
ומאן דאמר אינו לוקה,
מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה כו',
ואם נפשך לומר, למאן דאמר לוקה,
אמאי כתב רחמנא זמירה ובצירה,
שמא קסבר, ללאו יתירא אתי.

אי נמי,

קסבר כרם משדה - לא הוה יליף,
הלכך הוצרך למיכתב בין בשדה בין בכרם.

האם ראוי לדון כלל ופרט וכלל, כאשר יש כלל בעשה
ופרט בלא תעשה?

הגמרא חוקרת, האם במחלוקת האמוראים לגבי החורש
בשביעית נחלקו בדינו של רבי אבין אמר רבי אילעא לגבי
כלל ופרט וכלל ייחודי. מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים.
איתמר, החורש בשביעית, רבי יוחנן ורבי אלעזר. חד אמר:
לוקה, וחד אמר: אינו לוקה. מציעה הגמרא דיון אולי נחלקו
בדינו של רבי אילעא. לימא בדרכי אבין אמר רבי אילעא
קמיפלגי, דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא: כל מקום שנאמר
כלל בעשה, ופרט בלא תעשה - אין דנין אותו בכלל ופרט
וכלל. מאן דאמר לוקה - לית ליה דרבי אבין אמר רבי אילעא,
ומאן דאמר אינו לוקה - אית ליה דרבי אבין!

ונבאר את שיטת רבי אילעא בדרכי אבין. כאשר הכלל הוא
בעשה - כגון בהאי קרא, שפתח ב"שבת שבתון תהיה לארץ"
- שכלל הכל בעשה דשבתון. ואחר כך פרט "דרך לא תזרע,
וכרמך לא תזמור" בלא תעשה. ואפילו אם כתוב כלל נוסף
בלשון עשה, אחר שפרט בלא תעשה, וכגון בהאי קרא,
שמסיים "שנת שבתון תהיה לארץ" - אין דנין אותו ב"כלל
ופרט וכלל"! והטעם, שאמנם בלימוד "כלל ופרט וכלל" קיימא
לן שאין אתה דן אלא כעין הפרט, ומרבים כל דבר הדומה
לפרט. והיינו רק כאשר הכלל ופרט וכלל כתובים בשוה, בעשה
או בלא תעשה. אך כהאי גוונא, שאין הפרט כתוב כמו הכלל,
דיינינן ליה כ"כלל ופרט" בלבד, ואז, אין בכלל אלא מה
שבפרט! והיינו, רק זורע וזומר בכלל, ולא חורש וכדומה.

כיצד יש לדאות את החישוב של כל אחד מהאמוראים
בסוגיה לפי ההצעה של טעם מחלוקתם

והכי פליגי בה רבי יוחנן ורבי אלעזר: מאן דאמר לוקה -
לית ליה את הא דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא. אלא הוא
דורש גם כאן את הלימוד כלל ופרט וכלל, ומרבה בכלל "שבת
שבתון" גם חרישה הדומה לזריעה וזמירה, ולוקה עליה כמו
בלא תזרע.

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

[דף ג עמוד ב]

התוס' מבארים פירוש כיצד למד זאת רבי אילעא בדרכי אבין

כאשר יש רצף של כלל ופרט וכלל, בא הכלל האחרון להוציא ממשמעות הפרט. ולומר שיש כאן התייחסות שונה. אבל כאן כאשר הפרט ממוקם בלא תעשה, אין הכלל של העשה לאחר מכן נחשב כרצף המוציא את הפרט מהחישוב הרגיל. אלא למשל כפי שכתב בתוס' הרא"ש, "אלא הני כללי אתו לחיובי אפרטי בתרי עשה."

התוס' חלוקים על הביאור שהביאו מדוע אינו כלל ופרט וכלל

התוס' מקשים, שהרי רבי אילעא לא אמר, אלא רק שאין דנין אותו בכלל ופרט וכלל, ומנלן דהוי כלל ופרט, דילמא לא הוי - אלא כלל שאין אחריו פרט? ובלשון התוס' שמאחר והפרט נמצא רק בלא תעשה, הרי אינו מתייחס לחלוטין לכלל, וכאילו הוא אינו.

הגמרא מתרצת ששני האמוראים אינם סוגרים בשיטתו

הגמרא דוחה את הניסיון לבאר את מחלוקתם שהאחד יסבור בשיטתו, והשני לא. ועונה הגמרא: לא בהכי פליגי. אלא, דכולי עלמא לית ליה דרבי אבין אמר רבי אילעא, וסברת מאן דאמר לוקה, שפיר מובנת, שהוא לומד חרישה בכלל ופרט וכלל מזריעה.

ואילו מאן דאמר אינו לוקה על חרישה, אמר לך: מכדי זמירה בכלל זריעה היא, שעל ידי הזמירה צומח האילן יותר טוב, ובצירה בכלל קצירה, שזו בגפן וזו בתבואה. ואם כן, למאי הילכתא כתבינהו רחמנא לשתייהן? על כרחך, למימר, דרך אהני תולדות, בצירה וזמירה, הוא דמחייב בשביעית. אבל אתולדה אחרינא, כחרישה, לא מחייב, ולכן אמר שאינו לוקה על חרישה וכדומה.

התוס' מציעים שיש לומר כי לשניהם כן ניתן לומר שיש להם את שיטת רבי אילעא

ר"ל לגירסא שלפנינו מאן דאמר לוקה - לית ליה וכו', ומאן דאמר אינו לוקה - אית ליה, קשה אמאי לא אמר דכו"ע אית להו? ותוס' בהמשך דבריהם שכתבו, ולי נראה דהא וכו' אווחים כגירסת הירושלמי, דמ"ד לוקה - ס"ל כרבי אילעא, ומ"ד אינו לוקה - לא סבר להא דר' אילעא. וגם בדחיית הגמ' גירסת התוס' היא דכולהו אית להו דרבי אילעא, ולא כגירסא שלפנינו, דכולי עלמא לית ליה.

ושורש ההבדל בין ב' הגירסאות הוא, האם הוי כלל ופרט וכלל, וכפרש"י, ולפ"ז מ"ד דלא לקי - אית ליה דר' אילעא, ולא הוי אלא כלל ופרט, ומאן דאמר לקי לית ליה דר' אילעא, וס"ל דהוי כלל ופרט וכלל. אולם תוס' סבירא ליה דהוי כלל ופרט, ומ"ד לקי - סבר לה כר' אילעא, דאינו נידון בכלל ופרט, והכלל במקומו עומד, ומ"ד אינו לוקה - לית ליה דר' אילעא, ודנין אותו בכלל ופרט, ואהני - לקי, ואמידי אחרינא - לא.

התוס' מקשים, כי הצורך לומר גם בכרם וגם בשדה, כי לא ניתן ללמוד האחד מן השני. ויש סברא הפוכה האומרת לחיובו בשני לאוויים.

רבי אלעזר אומר חרישה -

מהא ליכא למימר לעיל תסתיים דר' אלעזר,

דאמר אינו לוקה,

דאיכא למימר דרבי אלעזר לא שמיע ליה,

הא דאמר לקמן,

דהתירו תוספת שביעית,

הלכך הוה אמר הכי,

דליכא לפרש מילתא דרב דימי אלא בחרישה,

אבל לדידיה - אסור ולוקה, דלא ס"ל.

אי נמי,

דכיון דאיתא בהדיא, כי הך דלעיל במילי דחרישה,

אינו צריך לומר תסתיים,

דאין דרך הש"ס לומר תסתיים,

בדבר המפורש בהדיא כל כך.

הגמרא מביאה את תירוצו של רבי אלעזר לשאלת רב דימי

רב דימי מבאר מהלך ששמע בארץ ישראל, אך אינו יודע לבארו. יכול ילקה העובד את האדמה בשנה השביעית אפילו על ה"תוספת". ונסיב לה, והוא חזר והביא תלמודא, לימוד מן הכתוב, לפטורא, שאין חייבים מלקות על ה"תוספת". והוסיף רב דימי: ולא ידענא, איני יודע מאי "תלמודא" מהו הלימוד לפטור, ומאי "תוספת", ובאיזה תוספת הוא דן בכלל. וכעת הגמרא בתירוצה הראשון מביאה את דברי רבי אלעזר. רבי אלעזר אמר: האי "תוספת" היינו חרישה בשביעית. וקרי לה "תוספת" כיון שאינה מפורשת להדיא בתורה, אלא ילפינן לה מכלל ופרט וכלל. והכי קאמר, כך אמר השואל בארץ ישראל: יכול ילקה על החרישה בשביעית, היות דאתיא חרישה מלימוד של "כלל ופרט וכלל". ונסיב, וחזר והביא ליה תלמודא, את הלימוד דלעיל [בעמוד הקודם], לפטורא. שרק על בצירה וזמירה - חייב, וחרישה - לא.

וכך הוא הלימוד דלעיל: דאם כן, שלוקה על כל התולדות - כל הני פרטי של זריעה וזמירה, וקצירה ובצירה אסור, למה לי לכתוב ולפרוט? אלא, מכאן אתה למד שבא הכתוב למעט שאר תולדות, לפטורן.

התוס' מבארים כיצד יש להכריע מכאן

לעיל מצינו מחלוקת אמוראים לגבי חרישה בשביעית. שנחלקו בו רבי יוחנן ורבי אלעזר, ואחד אמר לוקה והשני אמר שאינו לוקה. הקשו התוס', אם כן נפשוט מכאן שרבי אלעזר הוא הסובר לעיל שאינו לוקה על חרישה, ולכן פירש גם כן באופן זה את דברי רב דימי.

ותירצו, מאחר ורבי אלעזר היה פשוט בעיניו שתוספת שביעית אסורה ולוקין עליה, אם כן בעל כרחו הוצרך לפרש דברי רב דימי לענין חרישה, ואמנם הוא עצמו יתכן שמחייב מלקות בחרישה, מכל מקום פירש כן דברי רב דימי אף על פי שאינו מודה לדבריו [אבל מדברי רבי יוחנן אין לפשוט שהוא סובר שלוקין על חרישה, ולכן לא פירש דברי רב דימי

עצם הדיון על התוספת

[התוספות מחדשים לנו כי תוספת אינו דבר נוסף, אלא הוא כמו שביעית ממש. ובכוח יש בה את כל ההגדרות של שביעית.]

עד עצרת -

דהיינו יותר.

דבכל מקום בית שמאי לחומרא,

ובית הלל לקולא,

לבד מאותן דברים דקחשיב בעדיות (פ"ה).

במסכת שביעית מצויה מחלוקת בית שמאי ובית הלל, לגבי תוספת הימים של איסור חרישה לפני ראש השנה

הגמרא דנה על הימים שלפני ראש השנה שהם בבחינת תוספת לאסור שביעית. וכפי ששנינו בתחילת מסכת שביעית. עד מתי חורשין בשדה אילן בערב שביעית? בית שמאי אומרים: כל זמן שהחרישה יפה לפני שישית. שהחרישה מועילה לפירות שגדלו בששית, וזמן זה הוא קרוב לחג השבועות. אבל אחר כך אסור לחרוש משום שהוא מכין את הקרקע לקראת הגידול בשנה השביעית, והוא כמתקן פירות שביעית. ובית הלל אומרים: חורשין עד העצרת, עד חג השבועות, והם מקילים מעט מבית שמאי. וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו, שלא החמירו בית שמאי על בית הלל אלא בתקופה קצרה שלפני חג השבועות.

התוס' מעירים, כי חייבים לומר שבית הלל הקלו במקצת

התוס' בתחילה מבארים לא מהו עד עצרת, אלא שהוא מועד המאוחר יותר מהזמן שנקבו בית שמאי. והם תומכים את ידיהם בכלל הידוע. שהרי מאחר ויש פרק במשנה בעדויות או אנו מביאים את כל היוצאים מן הכלל, בהם בית הלל החמירו לגבי בית שמאי, ואילו המשנה בשביעית אינה מצויה שם, משמע שכאן בית הלל מקילים. ומאחר והם מאחרים את המועד, ניתן לחרוש עד שלב קרוב יותר לראש השנה, ובכך הם מקילים לגבי בית שמאי.

התוס' רא"ש הביא התייחסות לירושלמי. שמעלה עניין זה

תוס' הרא"ש התייחסו לדעת בית שמאי, ומה קודם. ד"ה כל זמן שהוא יפה לפני - "היינו עד אחר עצרת, דבירושלמי קא בעי אמאי לא תני ליה גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה ומשני פעמים שאין הגשמים מצויין ואין הלחה מצויה והוא עתיד לחרוש קודם עצרת, ולב"ה לעולם עד העצרת פי' כשאין הגשמים מצויין אין החרישה יפה לפני עד העצרת, וב"ש לחומרא."

וקרובים דברי אלו -

קא משמע לן,

דאין ב"ש מחמירין אלא מעט על ב"ה,

ולאשמועינן מילתייהו דבית שמאי, פירש הכי.

לענין מלקות של חרישה, שהרי אפילו אם הוא סבור שאין לוקין, מכל מקום היה נראה לו יותר לפרש דברי רב דימי לענין תוספת, שכן היא המשמעות הפשוטה של "תוספת" שנקט רב דימי.

ובתירוצם השני כתבו, שזוהי באמת כונת הגמרא, לפשוט מכאן שרבי אלעזר הוא הפוטר בחרישה ממלקות. אלא שמה שלא נאמר תסתיים, המשמעות היא שהדבר כזה פשוט, וכלל אינו נדרש להכריע בכך.

יכול ילקה על תוספת של ראש השנה -

ואם תאמר,

מלקות מנלן?

והלא לא כתיב בתוספת לאו - אלא עשה גרידא,

בחריש ובקציר תשבות.

איכא למימר,

דמבחריש ובקציר מפקינן דצריך תוספת,

כלומר,

שהשביעית מתחלת משנה הששית,

וכל דין שביעית יהיה לששית,

דהכי קאמר רחמנא,

דשביעית מתחלת קודם שנת שביעית,

וא"כ הוא כשביעית.

הגמרא הביאה שאלה על התוספת ושיש על כך פטור

הגמרא מביאה כי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, אמר: שמעתי בארץ ישראל את דברי השואל:

יכול ילקה העובד את האדמה בשנה השביעית אפילו על ה"תוספת". ונסיב לה, והוא חוזר והביא תלמודא, לימוד מן הכתוב, לפטורא, שאין חייבים מלקות על ה"תוספת". והוסיף רב דימי: ולא ידענא, איני יודע מאי "תלמודא" מהו הלימוד לפטור, ומאי "תוספת", ובאיזה תוספת הוא דן בכלל.

הגמרא מביאה את התירוץ השני משמו של רבי יוחנן. האי "תוספת" - הם ימים שהוסיפו חכמים לאיסור לפני ראש השנה של שביעית. והכי קאמר השואל בארץ ישראל: יכול ילקה על עבודה ב"תוספת שביעית" בימים שלפני ראש השנה, היות דאתיא שהיא נלמדת מ"בחריש ובקציר תשבות". ונסיב לה תלמודא לפטורא, כדבעינן למימר לקמן. שביטלו את התוספת, היות ולומדים בגזירה שוה משבת, שאין צריך להוסיף לפנייה.

התוס' הקשו על פירוש זה

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

הרי על ידי הלכה למשה מסיני,
נאסרה תוספת שביעית,
**אבל להתיירא לחוד לילדה - לא אצטריך,
דמהיכא תיתי לאסור?**

**החילוק האם האיסור הוא מהתורה או הלכה למשה
מסיני, וההבדל בין ילדה לזקנה**

כדי להבין כונת התוס', יש להקדים דברי הריטב"א, על הא
דפריך הגמ' הני הלכתא נינהו? קראי נינהו! דהריטב"א מביא
שיטת רש"י, שכתב דלר' יצחק הוא דפריך. דאילו לר' נחוניא
הא לא אמר דתוספת הוי הלכתא. והקשה הריטב"א על זה,
דהא בהדיא אמר עשר נטיעות הלכה למשה מסיני, ותיירץ
דרש"י ז"ל סובר, דלר' נחוניא היתר עשר נטיעות הויא הלכתא,
אבל איסור זקניות אולי הוא מקרא. אבל כתב, שתוס' פירשו,
דאף לר' נחוניא פריך, דודאי כיון דנטיעות הוי הלכה, ממילא
מתסרי זקניות, ולמה לי קרא עכ"ד. הרי מבואר מדבריו, דכונת
התוס' לומר, דהגמ' פריך גם אליבא דר' נחוניא.

כי כל הכלל של הלכה למשה מסיני בא ללמדנו רק לגבי
היתר של עשר נטיעות של הילדות. ודווקא בכמות של עשר
נטיעות בשטח של בית סאה. ויש לחלק בין זמן האיסור
לעומת עצם האיסור. והאיסור היה קיים על הזקנה, וכעת
באו להקל דווקא בילדה ובאופן המסויים.

נטיעות -

**תנן במסכת שביעית פרק קמא,
עד אימתי נקראו נטיעות?**

ר' אלעזר בן עזריה אומר עד שיחולו,
רבי יהושע אומר בת שבע שנים,
רבי עקיבא אומר נטיעה כשמה,
אילן שנגמם,

**פירוש, שנחתך והוציא חליפין,
מספח ולמשה - כנטיעה,
מספח ולמעלה - כאילן,**
דברי רבי שמעון.

מה גדר נטיעות?

מאחר והגמרא הביאה כי עשר נטיעות הם הלכה למשה
מסיני, מביאים התוס' את שיטות התנאים במשנה (שביעית
פ"א מ"ח). והתבארו שיטתם על פי הברטנורא: עד שיחולו.
עד שיצאו לחולין בשנה הרביעית ע"י פדיון, ואם לא פדאן
בשנה הרביעית, עד שיעשו חולין מאליהן בשנה החמישית:
נטיעה כשמה. בת שנתה קרויה נטיעה ותו לא. פ"א כשמה
כל זמן שבני אדם קוראין לה נטיעה ואין קוראין לה אילן.
והלכה כרבי עקיבא: שנגמם. שנחתך: חליפין. גידולים, לשון
גזעו מחליף: כנטיעה. בין לענין חרישה בין לענין ערלה.
והלכה כרבי שמעון:

ניסוך המים -

**והא דאמרינן בעלמא (שבת דף קג:),
מ"ם יו"ד מ"ם - לרבות ניסוך המים מן התורה,
אינו אלא אסמכתא בעלמא כפר"ח.**

המשנה אינה מבהירה את דעת בית שמאי

לשון המשנה בתחילת שביעית (פ"א מ"א) "עד אימתי
חורשין בשדה האילן ערב שביעית? בית שמאי אומרים - כל
זמן שהוא יפה לפרי, ובית הלל אומרים - עד העצרת. וקרובין
דברי אלו להיות כדברי אלו."

**התוס' מתעכבים על הלשון של המשנה וקרובים דברי
אלו להיות כדברי אלו**

המשנה דבריה קצרים וקצובים. ולכן האריכות הלשונית
הזו היא פלא. ואפילו שאין היא להלכה, שלאחר מכן רבן
גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו שהם פסח בשדה
לבן ועצרת בשדה אילן והתירום ומותר לחרוש עד ר"ה של
שביעית. עדיין יש לבאר את הלשון. ומאחר ודברי בית הלל
הם אלו הקצובים וברורים עד עצרת. מבהירים לנו התוס',
שהחידוש הוא שבית שמאי מלכתחילה החמירו אך במעט
לגבי בית הלל. נמצא כי מטרת הדברים הינה על מנת שנבין
טוב יותר מהו השיעור של בית שמאי. שהוא מעט קודם
לעצרת.

כל הרוצה לבטל יבא ויבטל -

שמא יתקלקלו הקרקעות,
ואינן מגדלין תבואה בלא חרישה לאחר זמן זה,
**התנו שיהא נח להתייר לצריכים,
שחשו להפסד רבים,
שלא יגרמו רעה לעולם.**

**הלל ושמאי עצמם נתנו אפשרות בגוף תקנתם את
היכולת לבטלה בעתיד**

הגמרא מבארת כיצד יכלו בית דינו של המאור לבטל את
דברי הקודמים להם? אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו, ואמרי
לה ריש לקיש לרבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו - היכי מצו
מבטלי תקנתא [שלא לחרוש מפסח ומעצרת] דבית שמאי ובית
הלל?! והא תנן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו,
אלא אם כן היה גדול ממנו בחכמה ובמנין. אשתומם, שתק
רבי אבהו, וחשב כחדא שעה מה יענה על שאלת רבי זירא.
ואחר כך אמר ליה: אימור, כך התנו שמאי והלל ביניהם
בשעת התקנה: כל הרוצה לבטל את התקנה של תוספת לפני
שביעית - יבא ויבטל!

**התוס' מבארים מדוע לכתחילה יצרו הלל ושמאי תקנה
שיש בה את המפתח לפרוץ אותה**

מבארים התוס', שכאשר תיקנו תוספת זו, חששו חכמים
שלא לאחר זמן יבואו דורות שיתקלקלו קרקעותיהם אם לא
יחרשו מפסח ומעצרת, ולכן התנו שיהיו יכולים לבטל תקנה
זו של תוספת. כלומר, לכתחילה היתה התקנה עם השובר
לשנות זאת לאחר זמן. ומאחר ולא רגילים לעשות כן, ביארו
מדוע נהגו בצורה של תקנה שעלולה להשתנות.

הלכה למשה מסיני -

**מהכא איכא לדקדק,
מדשרא רחמנא ילדה,
מכלל דזקנה - אסורה,**

**ור' ישמעאל עדיפא ליה לאוקמי בשבת,
דפשיטיה דקרא מיירי ביה, ואפילו להקל,
מלאוקמי בשביעית, דלא מיירי ביה, ולהחמיר.**

נחלקו תנאים כיצד להעמיד את הפסוקים

בתחילה שאלה הגמרא לגבי ערב שביעית. עדיין נשאר איסור חרישה שלושים יום קודם ראש השנה מהלכה למשה מסיני. ומקשה הגמרא: וכי הני שלושים יום לפני ראש השנה מהלכתא למשה מסיני נינהו הם נלמדים? והלא קראי נינהו! דתניא: בפרשת כי תשא, [שמות לד] "בחריש ובקציר תשבות".

הפסוק הזה מתחיל בענין שבת: "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות". אך את סופו, "בחריש ובקציר תשבות", מעמידה הגמרא שהוא מדבר בשביעית. כי אם אינו ענין לשבת, היות ובשבת אסורות כל המלאכות ולא רק קציר וחריש, תנהו ענין לשביעית.

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

שהרי כבר נאמר לגבי שביעית בפרשת בהר, המדבר על השמיטה [ויקרא כה] "שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור". אלא קרא "בחריש ובקציר תשבות" בא לאסור את החריש של ערב שביעית.

ואילו רבי ישמעאל ממשיך ולומד את כל הפסוק בפרשת כי תשא בענין שבת. וב"חריש ובקציר תשבות" בא ללמדנו: מה חריש לעולם הוא חריש של רשות. שלא מצינו מצוה לאחר. אף קציר האסור בשבת, הוא רק קציר של רשות.

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

בקרן אורה ביאר את שיטת רבי עקיבא, מדוע בחר להעמיד את הפסוק של שבת על שביעית

"להכי מוקים לה אשביעית, דאיצטריך תרווייהו, חריש של ששית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית, וכי תימא נוקים לשבת, וחד לתוספת דכניסה וחד לתוספת ביציאתו, זה אינו, דבשביעית שייך שפיר למידרש מחריש תוספת בתחלתה, דהיינו חריש של ששית שנכנס לשביעית ומקציר לתוספת בסופה, היינו קציר של שביעית שיוצא למוצאי שביעית, אבל לענין שבת תרווייהו שייכי בין בתחילה בין בסוף, ולא מסתבר לאוקמי חד אכניסה וחד איציאה".

התוס' דנים מה הקושי שיש לכל תנא, ומדוע בחר את שיטתו

יש להבין כיצד שינה רבי עקיבא את הפשט של פסוק הדר בשבת. דלהכי מוקים לה ר"ע אשביעית [ומפקיה] מפשטי', ולא מוקים לה כר' ישמעאל אשבת, משום דניחא ליה לאוקמא לחומרא ולא לקולא. כלומר מאחר והפסוק בא להחמיר העדיף את החומרא, ואפילו אינו בנושא הפסוק. בניגוד לרבי ישמעאל שהעדיף לדון במה שהפסוק מדבר, ואפילו יצטרך להקל, כי לעקור את פשט הפסוק ולהעדיף את החומרא, כלל לא נראה לו.

ניסוך המים, כיצד היא הלכה למשה מסיני, והרי ידוע שיש ריבוי באותיות מים?

אחת משלושת ההלכות שנאמר עליהן שהן הלכה למשה מסיני היא ניסוך המים, כמופיע בגמרא "דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני". כלומר, "ניסוך המים", שמנסכין עם תמיד של שחר בימות חג הסוכות גם ניסוך המים. ושלשתן אינן הלכות המפורשות בתורה אלא הלכה למשה מסיני הן.

התוס' מתייחסים לכלל הידוע של הרמז בהוספת מים

הגמרא במסכת שבת מביאה את המקור לניסוך המים מהתורה. "דתניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: נאמר בשני ונסכיהם, בששי ונסכיה, בשביעי כמשפטם - הרי מ"ם יו"ד מ"ם - מים מכאן רמז לניסוך מים מן התורה." כי כל האותיות הללו מיותרות. והמם הסתום הראשון המיותר קוראים אותו כפתוח. והתוס' שואלים והרי שלושת האותיות הללו הרי הם כן כתובות בתורה. ומתרגמים התוס', שכל זה הינו רק אסמכתא. כלומר היה לנו את הדין מלכתחילה, ורק לאחר מכן מצאנו זאת כרמז. ולא שמהרמז של שלושת האותיות אנו יוצרים דין.

לכאורה יש קושי ממסכת תענית

ויש להעיר, דהרי במסכת תענית ב ג מוכח דפלוגתא דתנאי היא, ורבי יהודה בן בתירה ורבי עקיבא סברי דמהאי רמז ילפינן ניסוך המים מן התורה, ולא מהלכה למשה מסיני. ויש לדחוק דכוונת התוס' הוא דאליבא דמ"ד דהוי הלכה למשה מסיני, אז הרמז הוי רק אסמכתא בעלמא. וגם בגבורת ארי דן על כך בתחילת מסכת תענית.

שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו' -

ואח"כ כתיב את ספיח קצירך לא תקצור, אלמא קצירה - לא אצטריך. ואפילו אם תימצי לומר, חרישה - צריכה, דאזהרת חרישה - לא אשכחן אלא הכא, מיהא קצירה - לא אצטריך,

ולהיא דרשא דאתיא קצירה אתיא חרישה, כיון דכתבינהו גבי הדדי.

אי נמי, ס"ל לר"ע כי ההיא דאמרן לעיל, דלוקה על חרישה, וכדאמרין טעמא לעיל,

וסבר ר' עקיבא תרווייהו מיותרין, ואליבא דר' עקיבא קפריך ואזיל,

דר' עקיבא סבר,

אם אינו ענין לשבת - תנהו גבי שביעית, ובמשמעותיה דקרא, שבא להחמיר ולא להקל, ולא בעי לאוקמי בשבת כר' ישמעאל להקל, דהכי עדיפא ליה,

[דף ד עמוד א]

והרעיון דווקא מאחר ולא נאמר משהו קצוב - לכן מגיע האומד והחומרה, כולל לה רחיק זמן ארוך הרבה יותר. ולכן הוא חולק על הזמן הקצוב שנתן רבי יצחק בעמוד הקודם.

מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין

-

ואי קשיא,
והא מפקינן מקרא,
במסכת יומא פרק בתרא (דף פא:),
דצריך לעשות תוספת גבי שבת,
בין בכניסתה בין ביציאתה, להוסיפה מחול על
הקודש.

איכא למימר,
ההוא פורתא - לא קא חשיב,
כיון דלא הוי - אלא כל שהוא,
וכי ההוא שיעורא,
נמי יהא מודה רבן גמליאל דצריך להוסיף.

יש להוכיח על שאין צורך בתוספת שביעית מתוספת שבת

הגמרא מביאה עוד תירוצין על הקושיא, כיצד היה יכול רבן גמליאל ובית דינו לבטל את תוספת שביעית: ורבי יוחנן אמר: רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא מצאו סמך לבטיל להו, ואף שמהלכה למשה מסיני להתיר חרישה לצורך נטיעות בתוספת שביעית, משמע, לכאורה, איסור ב"זקניות".

מאי טעמא, מניין מצאו סמך לכך בתורה?

ועונים על כך, גמר למדו זאת בגזירה שוה "שבת שבת", שבת הארץ משבת בראשית. מה להלן, בשבת בראשית, רק היא עצמה אסורה במלאכה, אך לפניה ולאחריה מותרין במלאכה, אף כאן, בשבת הארץ, רק היא, השנה השביעית עצמה אסורה במלאכה, אך לפניה ולאחריה מותרין. ומכאן למדו מן התורה, שאין איסור מלאכת קרקע בתוספת שביעית, ואפילו לא שלושים יום לפני ראש השנה.

מקשים התוס' והרי יש חובת תוספת שבת, ומתרצים שישם התוספת מזערית

בתוס' הרא"ש הרחיב את הדברים. "הקשה הראב"ד, מהא דאמרינן במסכת יומא (פ"א ב') ועניתם את נפשותיכם בתשעה, מלמד שהוא מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש, שבתות מניין? ת"ל תשבתו, ותירץ, דהאי תוספת שמוסיפין מחול על הקודש, אינו אלא בין השמשות שלהן שהוא אסור, וצריך להפסיק מעט קודם בין השמשות (שלהן שהוא אסור), כדי שלא יכנס לבית הספק, אבל מן הודאי ושלא מחמת הספק - לא אסרינן ליה. ואילו הכא - הוה אסרינן מעיקרא, ואתא איהו ושרא."

כפי שמובא בתוס' הרא"ש ביומא פא, ב כי התוספת לפני בין השמשות ממש קצרה. "והך תוספת צריך קודם בין השמשות, דאילו בין השמשות - ספק ליליא הוא, ואין שיעור לתוספת זה רק שיוסיף מעט קודם בין השמשות." ועל כזה שיעור לא היה מפקיע לרבן גמליאל שיוסיפו בשביעית.

אלא אמר רב נחמן בר יצחק -

האי אלא,
קאי אהאי דרבי יצחק דלעיל דקאמר,
כי גמירי הלכתא לשלשים יום לפני ראש השנה,
דהיינו באילנות זקנים;
לא תימא דלהכי אתיא הלכתא,
אלא סבר רב נחמן,
דאיסור שלשים - לפי אומד חכמים הוא,
ואף החמירו בהם בדבריהם.

ויש דמשבשי ליה להאי אלא דרב נחמן,
ואין להאריך בדבריהם.

הזמן בו מותר לחרוש בשנה הסמוכה לשביעית

הגמרא למדה ואמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו, של פסח בשדה תבואה ושל עצרת בשדה האילן, ובטלום, והתירו לחרוש עד ראש השנה. והקשו על דבריו כיצד יכלו לבטל תקנה קדומה מהם? ועוד הקשו, שהרי תוספת שביעית הינה הלכה למשה מסיני. ועל כך ענה רבי יצחק, כי גמירי הלכתא למשה מסיני שיש להוסיף על השביעית ואין חורשין שדה אילן רגיל עד ראש השנה, היינו רק שאין חורשים שלושים יום לפני ראש השנה. אבל עד אז מותר מן התורה לחרוש. ומאחר והוסיפו בתקנתם להקדים מלכתחילה התנו שכל מי שרוצה לבטל לאחר מכן הרי הוא רשאי.

ואז הקשו שלכאורה כבר בפסוק נאמר, ולא מצד הלכה בלא טעם למשה מסיני. רבי עקיבא אומר: אין צריך פסוק זה כדי לומר ללמד את האיסור בחריש וקציר של השנה השביעית. שהרי כבר נאמר לגבי שביעית [ויקרא כה] "שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור". אלא קרא "בחריש ובקציר תשבות" בא לאסור את החריש של ערב שביעית. שנכנס לשביעית דהיינו שלא יחרוש בערב שביעית חריש שיועיל לשנה השביעית.

הגמרא מביאה תירוץ על ידי חילוק

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

ואילו קראי, שלמדנו מהם תוספת שלושים יום, באו למיסר לאסור חרישה בשדה אילן רגילה, הנקראית "זקינה". ומפני איסור תוספת בזקנה, שהוא מן התורה, הוצרכנו להלכה למשה מסיני להתיר חרישה בתוספת שביעית ל"עשר נטיעות".

מתרצים התוס' על מה נסובים דברי רב נחמן בר יצחק

דלרבי יצחק דאמר לעיל דההלכה למשה מסיני אתיא למיסר חרישה בתוספת שביעית י"ל דבסיני נאמר השעור של ל' יום אך לר"ג דס"ל השתא דאיסור חרישה בתוספת ילפינן מקראי מהיכא ילפינן האי שיעור דל' יום ואהא קאמרי התוס', דשיעור זה דשלשים יום נקבע לפי אומד חכמים.

אלא אמר רב אשי רבן גמליאל כו' -

כלומר, ודאי מדאורייתא - בטיל,

ולאו היינו טעמא כדקאמר,

אלא סבירא ליה כרבי ישמעאל;

וקא דייק רבן גמליאל,

מה שייכא תוספת שביעית גבי ניסוך,

שניתנו למשה גבי הדדי,

דבכל מקום - שונה הני שלשה ביחד,

דכך ניתנו,

אלא ודאי למילף סמכינהו רחמנא.

טעמו של רבן גמליאל לביטול תוספת לפני השביעית

הוא מגזירה שווה, אלא שרב אשי מקשה על כך

הגמרא שאלה כיצד יכול היה רבן גמליאל לבטל את התוספת בשביעית. רבי יוחנן הביא טעם גזירה שווה. "שבת שבת", שבת הארץ משבת בראשית. מה להלן, בשבת בראשית, רק היא עצמה אסורה במלאכה, אך לפנייה ולאחריה מותרין במלאכה, אף כאן, בשבת הארץ, רק היא, השנה השביעית עצמה אסורה במלאכה, אך לפנייה ולאחריה מותרין. ומכאן למדו מן התורה שאין איסור מלאכת קרקע בתוספת שביעית, ואפילו לא שלושים יום לפני ראש השנה.

מתקיף לה רב אשי: למאן דאמר דמהלכתא אסור שלשים יום לפני ר"ה - וכי יתכן שאתיא גזירה שווה עקרא הילכתא! וכן למאן דאמר דמקרא ילפינן לתוספת - וכי יתכן שאתיא גזירה שווה (ועקרא קרא!)? והרי אין אדם דן גזירה שווה מעצמו, ולא יכולה להיות גזירה שווה במסורת שתתנגד למקרא או להלכה למשה מסיני!

רב אשי מביא טעם אחר

אלא אמר רב אשי תירוצ' נוסף על הקושיא כיצד בטלו את התוספת: רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כרבי ישמעאל, דאמר: הלכתא למשה מסיני גמירי לה לתוספת, ואינה נלמדת מהפסוק "בחריש ובקציר תשבות". ואולם, כי גמירי הלכתא לאסור, הוא רק בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים, שנוהג רק בזמן שהמקדש קיים, דילפינן להו מהדדי. אבל בזמן שאין בית המקדש קיים, לא נאמרה הלכה לאסור את התוספת. ולכן יכול היה רבן גמליאל ובית דינו לבטלה.

התוס' מחדדים את הטעם

כי כל מה שאומרים את שלושת הדינים של הלכה למשה מסיני אינו מקרי. אלא ללמוד שכמו שמאחר ואין בית המקדש - אין ניסוך המים, כך גם לא תהיינה דין הנטיעות.

בשלמא מי קילון כו' אלא מי גשמים -

מייירי בכי האי גוונא, דקים לן דלא פסקי,

ולית בהו איסור, אלא מהאי טעמא דמפרש.

אבל אי פסקי,

אית להו איסורא כדלקמן,

דבכל מידי דפסיק - איכא איסורא,

משום דאזיל ומייתי ממקום רחוק,

כיון שהתחיל להשקות שלא יפסיד שדהו,

הלכך, איכא לאוקמי הכא - דלא פסקי.

טעם איסור מי הקילון

שנינו במתניתין: אבל לא משקין ממי הגשמים, ולא ממי הקילון, שצריך לדלות אותם מהבור בדלי. ופלפלה בגמרא על כך: בשלמא מי הקילון אסור להשקות מהם, היות שאיכא טרחא יתירה לדלות אותם מבור עמוק. אלא מי גשמים המכונסין בצד השדה, שצריך רק לפתוח להם פתח לאמה, ודרכה המים משקים את השדה מאליהם - מאי טירחא איכא? ולמה אסורין?!

התוס' מוסיפים גורם נוסף, הידיעה האם המים יפסקו או לא

מעמידים התוס' שחייבים לומר כי כאן מי הגשמים אינם פוסקים. דכל קושית הגמ' משום דקים ליה, דמייירי באופן דלא פסק המים, פירוש, שיש במי גשמים שיעור מים המספיקים להשקאה זו. דאל"כ - ודאי אסור, וכהברייתות בסמוך הפסיקות והבריכות כו', דמבואר שם דבאופן שיש לחוש שיגמר המים באמצע, ויצטרך ליקח ממקום אחר - אסור, ולא משום עצם מה שמביא בדלי.

[דף ד עמוד ב]

מדלין לירקות -

ממקום עמוק - קרי דילוי,

ואף על גב דאיכא טירחא יתירא,

בשביל לאכול - התירו,

אבל לייפות, **אפילו ליכא טירחא - לא התירו.**

איסור הפעולה הוא רק לגבי דלדול, ולא לגבי השקאה, ותלוי במונתו

מספרת הגמרא מעשה שהיה, וראוי להבין כי קיימות שתי פעולות, דליית המים, ודילול הירקות. רבינא ורבה תוספאה הוו קא אזלי באורחא. חזו להווא גברא דהוי דלי דוולא - דולה דליי מים לירקות בחולא דמועדא. וחכמים לא התירו אלא לבית השלחין.

אמר ליה רבה תוספאה לרבינא, ליתי מר לישמתיא, ראוי לנדותו משום שעובר איסור. אמר ליה רבינא: והתניא: מדלין לירקות כדי לאוכלן, ואולי רצונו לאכלן במועד ומותר להשקות לצורך זה.

אמר ליה רבה תוספאה: מי סברת, מאי "מדלין" - מדלין מיא. לא כך הוא! אלא, מאי "מדלין" - שלופי! לשון דילול הוא, שנוטל [שולף] ירק מבין ירקות צפופין. אם נוטל כדי לאכול, מותר. אך אם רצונו לייפות את הירקות הנשארים כדי שיגדלו היטב על ידי הדלדול, אסור. ואם כן, אין להתיר להשקות ירקות מהא דתנן "מדלין לירקות", כי שם הכוונה היא לדלדול.

ומצינו לשון "מידל" שהוא דילול, לגבי פאה ועוללות: כדתנן במסכת פאה [פרק ו]: המידל בגפנים, שתולש מגפן הטעונה אשכולות יותר מהראוי כדי לדלל אותה - כשם שהוא מידל מדלל בשלו לטובת גידול הגפן, כך מותר הוא גם להיות

ז [ה] מפרש הטעם, כיון שהעניינים לא באו ליטול את מתנותיהם, אין בעל הבית מחוייב להמתין עליהם מלהדל את כרמו, והם שהפסידו לעצמם. [ולפי זה ודאי ממון עניים הוא, ואסור לו ליקחם לעצמו, אלא מניחם לצורך עניים], ודעת רבי מאיר היא, כיון שיכול הוא להמתין מלהדל, עד אחר שיטלו עניים את חלקם, אינו רשאי לגרום להם הפסד.

מפני שמכשיר אגפיה לזריעה -

ונראית חרישה ממש,
שסבורין הרואין שלכך מתכוין.

אי נמי,
חשיב ליה עבודת קרקע ממש,
ואף על גב שאינו מתכוין לכך,
מיהו מלאכה היא.

ואף על גב דקי"ל כר' שמעון,
דדבר שאין מתכוין - מותר,
הא אמרינן,
מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות.

ורבנן סברי,
כיון דע"י שינוי עביד ליה,
לאו מלאכה היא - ומותר, דלא שמיה חרישה.

האיסור בשביעית בעשיית האמה לשיטת רבי אלעזר בן עזריה

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

ומקשינן: בשלמא במועד אסור לעשותה, משום דקא טרח, ואסרו טירחא בחול המועד. אלא בשביעית - מאי טעמא אסור לחפור האמה, הא לאו עבודת קרקע היא, וסתם טירחא - לא אסורה בשביעית?

ומתרצים: בטעם האיסור פליגו בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל. חד אמר, מפני שנראה כעודר קרקע בשביעית, כי חפירה דומה לעידור. וחד אמר, מפני שכשחופר את האמה הרי הוא מניח את העפר שמוציא על שפתה, ובכך הוא מכשיר את אגפיה, צידי האמה, לזריעה, באדמה רכה שהוא מוציא ומניח מצידי האמה, והוי עבודת קרקע בשביעית.

התוס' מביאים שלוש דעות להתייחסות לפעולה זו

דעה ראשונה, אנו הולכים אחר מה שאנו מפרשים בכוונתו. כי מאחר ונראה לכל כי המטרה היא מהות וגדר החרישה, שהוא הכנה להרפיית הקרקע לזריעה, הרי זה נחשב לגמרי חרישה ממש.

דעה שניה - האיסור הוא אף ללא צורך בכוונתו. ועם היות ופוסקים אנו כרבי שמעון שמאחר ואינו מתכוין הרי הוא פטור, הרי אפילו רבי שמעון מודה, כי במציאות בה הפעולה נעשית לגמרי אף ללא כוונתו, הרי הכוונה אינה מעלה ואינה מורידה.

דעה שלישית - אפילו התוצאה מתרחשת, הרי באים רבנן וסוברים כי השינוי מחליש את הפעולה, ונותן לה היתר.

מידל בפאה של עניים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: רק בגפן שלו רשאי לדלל, ואינו רשאי לדלל בשל עניים. ומוכח שלשון "מידל" משמעותו דילול גידול צפוף, כמו שסבר רבה תוספאה.

אמר ליה רבינא: הא אמרו להדיא ש"מדלין לירקות" בענין השקאה. והא תניא: מדלין מים לירקות כדי לאכלן. הרי ש"מדלין" משמעותו לצורך השקאה במים! אמר ליה, רבה תוספאה: אי תניא - תניא, ואין לנדות את המשקה ירקות בחול המועד, כי דילמא לצורך המועד השקה אותה.

התוס' מתקנים וקובעים יסוד מה האיסור

פעולת הדילוי הוא לשון דלי, והוא שאיבת המים ממקום עמוק כמו הבאר. ומבארים התוס' כי לא הבעיה היא הטירחא, אלא מהות הפעולה ומטרתה. כי אם פעולתו הינה לצורך האכילה במועד, אף שיהיה בזה טורח - התירו לו. ואילו לייפות, אף שאין בזה טורח - לא התירו לו.

התוס' בשאלת אף על גב מבארים מה גובר בכפות המאזניים

[תמיד שאלת האף על פי היא קושי שמלכתחילה ידוע שיש לו פתרון. וכאן בעצם מראים כי נדרשת מאיתנו הסתכלות אחרת, טירחא בפני עצמה אינה המדד, אלא העיקר הוא האכילה, ואז אפילו יש טירחא יתירה אין בכוחה לקלקל, ובשבילה התירו. כנגד זה, כאשר המטרה פחות חשובה רק לייפות, הרי אפילו במשוואה נבטל לחלוטין את הטירחא, ועדיין הדבר הוא נאסר.]

כך מידל בשל עניים -

דכי אסור רחמנא ליקח עוללות, ה"מ בשעת בצירה,

כדכתיב (דברים כד) כי תבצור כרמך - לא תעולל, איסור עוללות עליהו.

ראינו כי מידל הוא לשון דילול

מצינו לשון "מידל" שהוא דילול, לגבי פאה ועוללות: כדתנן במסכת פאה [פרק ו]: המידל בגפנים, שתולש מגפן הטעונה אשכולות יותר מהראוי כדי לדלל אותה - כשם שהוא מידל מדלל בשלו לטובת גידול הגפן, כך מותר הוא גם להיות מידל בפאה של עניים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: רק בגפן שלו - רשאי לדלל, ואינו רשאי לדלל בשל עניים.

מדדיקים התוס' שרשאי הוא לדלל בשל העניים

התוס' מצמצמים את זמן איסור הדילול, שזה שייך לעניים רק בזמן הבצירה. והם סומכים זאת לא רק מסברא, אלא גם מדיוק הפסוק. שכל איסור לא תעולל הוא רק בשעת הבצירה. אלא שיש להבין שני עניינים, מה יכול בעל הכרם לעשות במה שהוא דילל, וכן כיצד ילמד רבי מאיר.

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

זבלו מוכיח עליו -

דליכא למיחש להא,
דמאן דחזי החפירה (לא),
חזי ליה נמי לזבל שבחפירה.

הבנת שיטת רבי אלעזר בן עזריה, שאסר בשביעית מה שנראה כעודר

רבי אלעזר בו עזריה אוסר להניח בשדהו זבל, אפילו אם היה לו בה מעט זבל קודם שביעית, עד שיעמיק שלשה, או עד שיגביה שלשה, או עד שיתן על הסלע שאינו ראוי לזריעה, ואין נראה כמזבל בהנחה עליה. וקשה לשיטתו, היכי שרי לחפור שלשה לצורך הכנסת הזבל, הא נראה כעודר? ומתרצים: רבי זירא ורבי אבא בר ממל תירצו שניהם את הסתירה, כל אחד בדרכו.

חד אמר, כגון שכבר העמיק קודם השביעית, ואין צריך להעמיק בשביעית עצמה להיכרא. וחד אמר אף אם מעמיק בשביעית לא נראה כעודר, שהרי זבלו מוכיח עליו, שחופר כדי להניחו, ולכן התיר שם רבי אלעזר בן עזריה.

התוס' מבארים את שיטת הסובר שזבלו מוכיח עליו

הרואה רואה בו זמנית הן את צד האיסור החפירה, והן את צד ההיתר - הזיבול. ובפרט שאת הזבל לא משאירים בצד, אלא מיידיית לאחר החפירה מניחים אותו בפנים. ולכן שתי הפעולות ייראו למי שעומד בצד.

ביאור שתי גירסאות בתוס'

הנה מצינו ב' גירסאות בדברי התוס'. חדא - גירסת הב"ח בזה"ל דליכא למיחש להא, דמאן דחזי החפירה - הא חזי ליה נמי לזבל שבחפירה עכ"ל. דכונת התוס' לפרש למה לא חוששין, דנראה כעושה מעשה עודר, והיינו משום דחזי הזבל שבחפירה, ולפי זה נמצא שהתוס' חולקים על רש"י. שרש"י פירש שזבלו מוכיח עליו, היינו שיניח הזבל בתוכו, אבל לפי התוס' איירי שהזבל כבר מונח בתוכו. (יד דוד).

אבל אי גרסינן כמו שכתבו התוס' לפנינו, יש לפרש כונת התוס', שהיה קשה להם היכי אמרינן זבלו מוכיח עליו, הא יש לחוש שמא יראה החפירה, ולא יראה הזבל שמונח בתוכו? ועל זה השיבו התוס' דלא חיישינן לזה, ולפי"ז נמצא דלא פליגי רש"י ותוס', ועיין ארץ צבי.

[דף ה עמוד א]

לאתויי הך דתניא -

קא סלקא דעתיה,
דהאי דקפריך הכי,
דבכלל מתקנין הדרכים - לא הוי קוץ דרכים,
דתיקון משמע שמתקן הגבשושיות והגומות,
הלכך פריך הכי.

ומתרץ,
 כל אלו - בהדיא קתני להו,
 דהו בכלל מתקנין כו'.

א"נ,

האי דמקשה הך קושיא,
לא היתה מתניתין שגורה בפיו,
ולא הוי ידע, דגרס בה ומתקנין את הדרכים.

המקור מהיכן למדים לגבי תיקון הקרקעות

שנינו בגמרא. אמר רב אשי, מתניתין נמי דייקא שאפילו חפירה מותרת אם רבים צריכים לבור. דקתני: עושין כל צרכי רבים! ולשון "כל" - משמע לאתויי דבר נוסף. מאי לאו - לאתויי חפירה, כשרבים צריכים לה. ודחינן לדיוקא ממתניתין: לא. האי "כל" בא לענין אחר.

לאתויי הא דתניא: יוצאין שלוחי בית דין לקוץ לפנות קוצים את הדרכים, ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות, שווקים ודרכי הרבים גדולות ומפולשות. ולמוד את המקוואות. וכל מקווה שאין בו ארבעים סאה מים - מרגילין לתוכו, קובעים שתהא אמת המים זורמת למקוה, כדי שלא יחסר בו ארבעים סאה.

ומנין שאם לא יצאו שלוחי בי"ד ועשו כל אלו - שכל דמים שנשפכו שם בדרכים ובעיר, מקוצים ונוקי הדרכים, מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכו, שפכו אותם? תלמוד לומר "והיה עליך דמים".

ופורכת הגמרא את הדחיה:

וכי "כל" דמתניתין אתי לאתויי את הדינים שבהאי ברייתא? והא בהדיא קתני לה, להני דינים: ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת המקוואות ועושין כל צרכי רבים. ועל כרחך "כל" - לאתויי מאי? לאו, לאתויי חפירה שמותרת, במקום שהיא לצרכי רבים! ומסקינן: אכן שמע מינה שלצרכי רבים מותר אף לחפור.

התוס' מבארים מה הקושי שהיה לגמרא בתחילה

הגמרא חשבה כי פינוי הקוצים אינו נכלל בתיקון הדרכים. אלא המשמעות של תיקון הדרכים הוא תיקון הגבשושיות והגומות, כלומר יישור הדרך. מה שקשור לגוף הדרך עצמה. והגמרא דחתה ואמרה, כי הכל נכלל שהוא חלק מהתיקון.

התוס' מתרצים אופן אחר, שהמקשה לא הכיר היטב את פרטי לשון המשנה, ולא ידע שגורסים בה גם ומתקנים את הדרכים. אלא שהדבר חידוש גדול הוא שאמורא לא ידע משנה, אלא הדבר שלכל היותר לא היה יודע הוא רק ברייתא. ויש שלמדו כי התירוץ הראשון לא היה נראה מספיק טוב לתוס', עד שנזקקו להביא תירוץ כה דחוק.

והיה עליך דמים -

פירש רבינו חננאל,
 נקיש ליה להאי קרא מפרשת מעקה,
 דדמי להאי דהוי מכשול.

ממתני' עם הגמרא יש ללמד,
שאסור להשקות קרקעות,
אלא אותן דהו דבר האבד,
שיתקלקלו התבואה והאילנות הנסועים בה,
 והוא הדין לשאר עבודת קרקע,

התוס' מדייקים מה יש כאן רמז, שהרי הפסוק דן על העתיד

מחדשים התוס', שעם היות הפסוק זה נכתב על העתיד, ולכאורה כיצד יהיה ניתן ללמוד ממנו? אלא שמבארים, כי אכן הגמרא בתירוצה ביארה, כי את עצם המושג ניתן ללמוד מפסוק זה. וכפי שבביאור דיברנו על השימוש במושג.

הא מקמי דליתי יחזקאל -

כלומר,

לדידך דאמרת דבזמן הזה - הוי מדאורייתא,

אם כן מקמי דליתי יחזקאל,

הוה ליה להקדוש ברוך הוא לאשמועינן דצריך ציון?

ומתרץ,

הרבה דברים דקים לן דאסורין מן התורה,

דלא כתיב בקרא אלא בהלכה,

עד דאתא יחזקאל, והאי - הכי נמי.

להסתמך על פסוק מיחזקאל מעלה את השאלה, מהיכן ידעו זאת לפני כן?

אמר ליה רבינא לרב אשי: הא, הדין של ציון הקברים, מקמי דליתי יחזקאל, לפני שבא יחזקאל ואמר - מאן אמר? ואי מדאורייתא הוא, הוי ליה להקב"ה לאשמועינן, שידעו גם כל הדורות שלפני יחזקאל.

עונה על כך הגמרא מנושא אחר, שאף שם הלימוד מיחזקאל לא בא לקבוע חידוש, אלא לגלות לנו את מה שכבר היה ידוע

ומתרגמים: ולטעמיה, הרי מצינו כדומה, בהא דאמר רב חסדא: דבר זה, שערל אשר מתו אחיו מחמת מילה אסור בעבודה, מתורת משה רבינו לא למדנו אם מותר או אסור. ורק מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו, שאמר "כל בן נכר, ערל לב וערל בשר - לא יבא אל מקדשי לשרתני". וילפינן מיניה כי מי שעבד עבודה זרה, ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ונעשה ערל לב, וכן מי שמתו אחיו מחמת מילה והוא ערל בשר - אסור בעבודה במקדש. ואף על דבר זה עליך לתמוה: מקמי דליתי יחזקאל - מאן אמר זאת? ולמה לא השמענו הקדוש ברוך הוא הלכה זאת לפני שהגיע יחזקאל?

אלא, על כרחך הביאור בדינים אלו דגמרא גמירי לה, שנלמדו דינים אלו בקבלה, הלכה למשה מסיני, שעברה איש מפי איש. ואחר כך אתא יחזקאל, ובנבואתו אסמכה להלכה למשה מסיני אקרא. הכא נמי, בציון קברים, גמרא גמירי לה. ואתא יחזקאל, ואסמכה אקרא.

יש להרחיב זאת, ממקום אחר בו נאמר שדין ציון הוא מדרבנן

התוס' [ב"ב קמז א] כתבו, שאין דין זה אלא מדרבנן. וכן הוכיח הקרן אורה ממה שמבואר לקמן בגמרא, שאין מצינין אלא את המקומות המסופקים לנו אם יש שם טומאה, כבית הפרס וחברותיה, והרי כל טומאת מקומות אלו אינו אלא מדרבנן, וכפי שנלמד לקמן, ובודאי שהציון עליהם אינו מן התורה כלל. ולכן פירש הקרן אורה, שהיה פשוט לגמרא, שלא היו מתקנים חכמים דין ציון, לולא שהיו מוצאים לו

אסור בחולו של מועד.

והא דאמרינן דמותר להשקות,

הני מילי כגון מאמת המים העוברת בשדה עצמו,

דליכא טירחא יתירא.

ומותר לתקן בורות שיחין ומערות של יחיד,

ושל רבים - מותר לחפור לכתחילה,

כיון דצריכי למים, דהכי תניא לעיל, כדפרישית.

הגמרא לומדת על תפקיד שלוחי בית דין לתקן את הדרכים

ומניין שאם לא יצאו שלוחי ב"ד ועשו כל אלו - שכל דמים שנשפכו שם בדרכים ובעיר, מקוצים ונוקי הדרכים, מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכים, שפכו אותם? תלמוד לומר "והיה עליך דמים".

לכאורה יש בפרשת ערי מקלט הוכחה קרובה יותר

יותר נראה לגרוס מפרשת ערי מקלט, דדמי להאי. דמפני שלא תיקנו ערי מקלט שינצל בהם הרוצח בבריחתו - חשיב ליה כאילו שפכו דמו. וה"נ מפני שלא תיקנו הדרכים והרחובות, אף אותם בני אדם שלא הניחו אותם הקוצים בידיים בדרכים, חשיבי כשופכי דמים, כיון שלא נטלו. גם הרמב"ם בריש מסכת שקלים, גבי מתקנין את הדרכים, מיייתי ראייה מדכתיב תכין לך הדרך, דכתיב בערי מקלט יע"ש. ובשור שנגח דף מ"ז מיייתי מקרא דלא תשים דמים בביתך גבי מעמיד סולם רעוע בביתו, דשם עושה ההיזק בידיים כמו במעקה שבנה הבית, וקירה הגג ולא עשה מעקה, שהוא המציא המכשול, שאילו לא בנה הבית - לא היה שם מציאות נפילה.

אמנם יש מי שתירץ שמעקה הוא בעיית היחיד, וכאן אנו דנים על בעיית הרבים.

התוס' קובעים כלל של התיקון

כלל ראשון הוא החשש של דבר האבד, שהוא קילקול שלא ניתן לתקנו. אמנם השקאה בשדהו, מאחר ואין כאן טירחא יתירה - התירו. כלל נוסף הוא החילוק בין היחיד ששם מותר התיקון של הבורות שיחין והמערות. ואילו של רבים ההיתר הוא לחפור לכתחילה. מאחר ויש צורך במים.

רמז לציון -

דהאי קרא לא כתיב אלא לעתיד,

אבל לא בזמן הזה,

ומיהו משני,

דאיכא למילף מהתם.

הרמז לציון קברות מהתורה

שנינו במתניתין: מצינין את הקברות. אמר רבי שמעון בן פזי, רמז לציון קברות מן התורה, מניין?

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

ואמר הכתוב "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון". ואין זה ציווי, כי אין הגויים מטמאין באהל, ולכן אין חייבין לציון את קברותיהם, אך זכר למושג "ציון" לקבר נזכר בהאי קרא.

התוס' מתייחסים לריבוי התשובות

התוס' קובעים, כי אין זו שאלה שמטרתה להוביל לתשובה אחת. אלא שיש כאן מספר של תשובות, וכולן נכונות, ולא שהם חולקים, אלא כל אחד העלה מה שהוא מצא, ונראה לי, שדומה הדבר למדרש שהוא בבחינת כפטיש יפוצץ סלע. שעל נושא אחד מקבלים ריבוי תשובות.

בשבתא דריגלא -

שבת של יום הרגל,
שהיו דורשין,
והיו מתקבצין כל בני העיר,
לשמוע הלכות של רגל.

דגישותו של התלמיד שנמנע מלהקשות לרבו ברבים

רבי ינאי הוה ליה ההוא תלמידא דכל יומא הוה מקשי ליה קושיות. אך בשבתא דריגלא, כשבא ציבור גדול לדרשה, לא הוה מקשי ליה. כי חשש שמא לא ידע רבי ינאי לענות, ויתבייש בציבור. קרי רבי ינאי עליה, על אותו תלמיד "ושם דרך - אראנו בישע אלוהים". כיון שהיה אותו תלמיד מחשב באיזה שעה ראוי להקשות ובאיזו לא. [ור"טב"א פירש, על שחישב כי גדול ההפסד להלבין פני חבירו מהשכר שיהא לו בלימוד זה, וכל שכן שיכול לשאול אחר כך]. ובדומה כתב בתוס' הרא"ש: "דהיינו נמי השם אורחותיו, שהיה מפסיד מצוה קלה, שלא היה נושא ונותן עם רבו להבין שמועתו, מפני שלא יבייש את רבו, ועושה עבירה גדולה."

התוס' מבארים מה היה מיוחד מבחינת הלימוד בזמן זה

על מנת להדגיש עד כמה הגיע קהל מגוון, שכל בני העיר הגיעו לשמוע את הדרשה. הבהירו התוס' שכולם היו מתקבצים. ותלמיד זה הבין, כי יש זמנים שהוא צריך להיות עסוק לתת לרבו פנאי להתעסק עם כולם. והרי הוא יוכל לשואלו לאחר מכן מה שהיה לו קשה, ולקבל תשובה אישית יותר. ולא להכביד על רבו. כי כששואלים רב ברבים, יש כללים מה ראוי לשואלו ומה רק כעת, לא. והרעיון שבשאלה מחוכמת הוא רק מבליט את עצמו, מפריע לרבו, ולא בא על באמת לדעת.

המאירי ניסח בצורה נפלאה את המהלך עם התלמיד. "מטכסי תלמיד המוכתר במדותיו, שלא להטריד את רבו בשאלות, ביום שהוא יודע בו שיש לו לדרוש ברבים, שמא יהא הרב צריך להטריד מחשבתו באותן הדברים, ותהא טרדתו מביאתו לידי מכשול, במה שהוא עתיד לדרוש בו באותו היום. והוא שאמרו ר' ינאי הוה ליה ההוא תלמידא, דכל שבתא הוה מקשי ליה. בשבתא דריגלא - לא הוה מקשי ליה. קרי עליה, ושם דרך אראנו בישע אלהים." כלומר, מדובר בתלמיד מקשן בטבעו המתגבר על הרגילות שלו, על מנת לא לחבל לרב בדרשתו ברבים.

[דף ה עמוד ב]

אין מצינין -

אין צריך ציון.

רמז מן התורה, כדי שלא להפסיד את ארץ ישראל, וכמו שנלמד לקמן, ומסקנת הגמרא היא, שנאמר למשה מסיני, שיש כח ביד החכמים לעשות סיג והרחקה ככל שיהיה נראה בעיניהם.

רב פפא אמר סלו סלו -

כל חד וחד - נקיש מאי דהוה מסיק אדעתיה,
ולא פליגי,
אלא אורחיה דמלתא,
דכל חד מסיק אדעתיה,
מאי דלא מסיק חבריה אדעתיה.

הגמרא הביאה תשובות שונות לשאלה של מציאת מקור מהתורה על ציון

רבי אבהו אמר: מהכא ילפינן לציון קברים מן התורה: כתיב במצורע "וטמא טמא יקרא". ומפרשין: טומאה קוראה לו, ואומרת לו: פרוש! דהיינו, שיעשה סימנים שהוא טמא, כדי שירגישו בו אנשים, ויפרשו ממנו. וכן אמר רבי עזיאל בר בריה דרבי עזיאל רבה [הגדול]: טומאה קוראה לו, ואומרת לו, פרוש. ואם כן הכי נמי בטומאת מת, צריך לתת סימן ולעשות לה ציון, כדי שירגישו בטומאה ויפרשו.

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

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

ומנין ידעינן שצריך לתת סימן לטומאת מצורע, שמכאן נלמד לציון קברים? ומתרגינן: אי אתא האי קרא רק ללמד שידוע המצורע את צערו ברבים, אם כן ליכתוב "וטמא יקרא". מאי "וטמא טמא" דכתיב פעמיים? שמעת מינה תרתי, שיתן סימן לטומאתו, ושיוודיע את צערו ברבים.

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

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

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

רבי יהושע בריה דרב אידי אמר: ילפינן מ"והודעת להם את הדרך ילכו בה".

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

רב אשי אמר: מ"ושמרתם את משמרת". ודרשינן: עשו משמרת למשמרת.

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

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

התוס' מבארים מדוע מנתה הברייתא שיעור של שיעור לגבי עצם

התוס' מסבירים שני עניינים שממבט ראשון סותרים, אך למעשה הם משלימים. מצד אחד, אם דנים אנו על טומאת אוהל, הרי אף אם שיעור העצם יהיה גדול משעורה - לא היה נטמא באוהל. ולכאורה היה לו לתת שיעור גדול יותר, מצד שאינו מטמא באוהל.

ומתוך כך מגיעים התוס' לעניין השני שזה שנקטה הברייתא שיעור עצם, הוא מצד בעייה אחרת, שזה השיעור לטומאת מגע, שכך היא הלכה למשה מסיני, כמבואר במסכת חולין. כל הטומאות שפורשות מהמת, כגון, כזית בשר, אבר שלם, רובע עצמות, רוב מניינו ובניינו של מת, שדרה וגולגולת ועוד, הרי הם מטמאות בשלשה אופנים: א. מגע. ב. משא. ג. אהל. עצם כשעורה - מטמא במשא ובמגע, ואינו מטמא באהל. [דין זה נלמד מהלכה למשה מסיני]. עצם כשעורה - מטמא במשא ובמגע, ואינו מטמא באהל. [דין זה נלמד מהלכה למשה מסיני].

במילות המפתח מבארים לנו התוס', שיש כאן שני לימודים

[במילות המפתח "והוא הדין" באים התוס' להרחיב את מה שנאמר, לא רק עצם אלא אף יותר, אינו מטמא באוהל. ובמילות המפתח "והאי דנקט .. משום" שמצויות מאות פעמים בתוס' בעיקר באופן של "נקט .. משום", הרי זה בא לומר, שאם הדין הראשון הבא להרחיב, וכך היא האמת, מדוע בכל זאת נאמר בלשון המצומצמת, וכנראה שמדובר בגלל סיבה שונה.]

שאינו מטמא באהל -

כגון תרודת רקב,

כדאיתא בהעור והרושב (חולין דף קכו: ושם), ושדה שנחרש בה קבר כדלקמן בשמעתין,

ואפילו איכא ספק טומאה,

שמטמא בהיסט בלא נגיעה,

לא הצריכום ציון,

דהיסט - לאו מילתא דשכיחא היא,

שידרוס על קנה שטומאה עליו,

ולכך לא החמירו חכמים, לציין משום היסט.

על מה אין מציינים?

בברייתא הובא שאין מציינים מקום קבר לא על כזית מן המת, ולא על עצם כשעורה ולא על דבר שאינו מטמא באוהל. התוס' מפרשים הטעם, שאין רגילות שיהיה האדם נוגע או מסיט את הטומאה בגופו בלא שיבחיין בכך, ולכן אין צורך לציין עליו, אבל מצוי הוא שיהיה מאהיל על הטומאה בלא שידע על כך מאומה. עוד כתבו התוס', שמלא התרודת [כף] רקב עצמות - אין צורך לציין עליו, לפי שאינו מטמא באהל.

ותמהו האחרונים ממשנה מפורשת באהלות [ב א], שהוא מטמא באהל. והרש"ש מיישב, על פי מה שלמדנו בחולין [קכו ב], שאין המאהיל על תרודת רקב נטמא עד שיאהיל על כולו,

ואי גבי יום טוב מיירי הברייתא,

איכא לפרש,

אסור לציין, דאסור לטרוח ביום טוב.

האופן בו מותר או אסור לציין, וכן זמן בו מותר או אסור לציין

תנו רבנן: אין מציינין מקום קבר, לא על כזית מן המת, ולא על עצם כשעורה, ולא על דבר שאינו מטמא באהל. אבל, מציינין על השדרה ועל הגלגלת, או על רוב בנין של עצמות שלד המת, כגון עצמות גדולות, אף שאינן רוב מנין עצמותיו. ואו על רוב מנין עצמות המת, אף שאינן רוב בנין השלד.

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

שיטת התוס' בציון

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

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

אולם בהגהות בן אריה הוכיח מפסקי התוס', שאין דבריהם נסובים על הרישא, אלא על הסיפא, שבה נאמר, שאין מציינים על קברות ודאים, אלא על הספיקות, שבהם אין הכל בקיאות, ועל זה כתבו התוס', שאילו רצו הרשות בידם, ובזה אין כל הפסד לתרומה וקדשים.

עצם כשעורה -

והוא הדין יותר מכשעורה כדמוכח בסמוך,

אינו מטמא באהל,

והאי דנקט כשעורה,

משום דבהאי שיעורא מטמא במגע,

דהכי הלכה למשה מסיני,

כדאמרין בשחישת חולין (חולין דף קכו:).

הברייתא האומרת על מה מציינים ועל מה לא, מנתה שאין מציינים על עצם כשעורה

תנו רבנן: אין מציינין מקום קבר, לא על כזית מן המת, ולא על עצם כשעורה, ולא על דבר שאינו מטמא באהל. אבל, מציינין על השדרה ועל הגלגלת, או על רוב בנין של עצמות שלד המת, כגון עצמות גדולות, אף שאינן רוב מנין עצמותיו. ואו על רוב מנין עצמות המת, אף שאינן רוב בנין השלד. ואין מציינין על הוודאות, הוא מקום הברור וידוע לכל שיש בו טומאה. כי אין מטלטלין בו טהרות, ולכן אין צריך לציינו. אבל מציינין על הספיקות.

ופירש הריטב"א כאן, שמן התורה יש לטהרם כדין ספק טומאה ברשות הרבים, ורבנן החמירו בהם לטמאותם, והטעם שהחמירו הוא, לפי הפירוש הא', הואיל ודבר הרגיל ומצוי הוא, לקבור שם לפרקים, כלומר, ההרחקה נוסעת שמאחר ויש הגיון לקבורם ברמה גבוהה, וכפי הנראה כך אירע, הרי הציון נועד לבצע הרחקה מכך. ולפי הפירוש הב', הואיל והוחזקה טומאה ודאית באחד מהם, החמירו לטמאות כולם מספק. כלומר הספק אינו על עצם הטומאה, אלא רק על המיקום המדויק, ולכן כל המקומות הופכים להיות ראויים לציון ולהרחקה.

מנפח אדם בית הפרס והולך -

דמסתמא,

איכא למימר שהגיעה המחרישה עד המת,

ולכא לאחזוקי מקום טהור בטמא מספק,

אלא חכמים החמירו משום חומרא דטהרות,

ומשום הכי הקילו, דכיון דליכא ספיקא דאורייתא,

הם אמרו והם אמרו.

ולא היו רגילים לקבור מתים בעומק,

כי השתא בזמן הזה,

הילכך - לא חיישינן,

שמא המת בעומק תחת המחרישה.

ומן הדין, **אפילו נפוח - לא צריך,**

כי אם חומרא בטהרות שהחמירו חכמים בדבר,

ואמאי לא חייש שיהא מת בקרקע,

ואין נוגע בו ומטמא באהל.

אי נמי,

אילנות המאהילים מן הצדדים - הוו מטמאין לאדם

באהל,

אלא שמע מינה, דלא מטמא באהל.

באיזה מציאות אינו צריך לציון בבית הפרס, אלא מנפח והולך

בתחילה למדנו כי מציינים על בית הפרס, אלא שהקשתה על כך הגמרא. ובית הפרס - מי מטמא באהל, דבעינן לציין? והאמר רב יהודה אמר שמואל: מנפח אדם בית הפרס, והולך לשחוט את פסחו. כי אם יש שם עצם כשעורה, יתפור על ידי הניפוח ולא יטמאנו בהיסט. ולא חושש שמא עדיין קבור בו מת, ויטמא בהליכתו עליו מדין טומאת אהל.

וכן משמע מדבר יהודה בר אמי משמיה דעולא, דאמר: בית הפרס שנידש בהליכת בהמות או אדם, ואף שלא נחרש, טהור. ומתרוויהו חזינן דחיישינן רק למגע או היסט של עצם כשעורה, ולא לטומאת אהל. ואם כן קשה: למה צריכין לציין לבית הפרס?!

מבארים התוס' מה הסיבות להקל על ידי ניפוח

דאין להקשות - אמאי סגי בנפיחה? הא אף שנחרש, אפשר שעדיין המת בעומק תחת המחרישה, ועל כך עונים, דמסתמא איכא למימר, שהגיעה המחרישה עד המת ועקרתו.

מאחר שהרקב אינו דבר העשוי מקשה אחת, מה שאין כן כשמאהיל על עצמות וכדומה, שהם גוף אחד, אפילו כשמאהיל על מקצתו - נטמא, ומעתה יש לומר, שלכן לא הוצרכו לציין על תרוד רקב, הואיל ואנו מניחים שקודם שיאהיל על כולו, כבר יהיה נזכר מן הטומאה שישנה כאן, אבל בשאר דברים המטמאים באהל, אילו יהיה נזכר לאחר שכבר האהיל על מקצתה, הרי כבר טמא הוא, ולכן הוצרכו לציין, כדי שיסור ממקום הטומאה קודם בואו לשם.

אילן המיסך על הארץ -

סמוך לבית הקברות,

דמספקא לן, אי איכא טומאה תחתיו אי לא,

מסתמא אמרינן דמת תחתיו,

כיון דדרך מקום צנוע הוא,

ולכן בעי ציון.

ע"א,

דידעינן ודאי דאיכא טומאה,

תחת נוף אחד של אילן,

ויש הפרש בין נוף לחבירו,

ואין ידוע באיזה מקום ישנה.

והכי נמי איכא לפרש גבי אבנים,

שיש אבנים זו אצל זו הבולטות מן הגדר.

הציון נועד להרחיק את האדם

ממשיכה הברייתא הדנה על מה מציינים ועל מה לא, ואין מציינים על הוודאות, הוא מקום הברור וידוע לכל שיש בו טומאה. כי אין מטלטלין בו טהרות, ולכן אין צריך לציין. אבל מציינים על הספיקות. ומנתה הברייתא שלוש ספיקות שצריך לציין אותם: כגון סככות, ופרעות, ובית הפרס. ומבארת הגמרא מהם. סככות - הוא אילן המיסך על הארץ, ונמצאת טומאה של מת תחת חלק אחד מנוף האילן, ויש רווח בין חלקי האילן. אך כיון שלא ידוע איזהו מקום הטומאה מצוין את כולו, שיפרשו מספק.

פרעות, אלו הן אבנים פרועות היוצאות מן הגדר, אחת לכאן ואחת לכאן, ואינו יודע תחת איזה אבן נמצא הקבר, ולכן מצוין את כולם מספק.

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

ביאור התוס' לגבי אילן המיסך על הארץ

התוס' מפרשים בזה שני פירושים. א. שכל האילנות העומדים בדרך בית הקברות, יש להסתפק שמא קברו תחתם מת מפני הדוחק, הואיל ומקומות צנועים הם, וכמו כן אבנים היוצאות מגדר בית הקברות ויש תחתיהן חלל, וגם זה מן הטעם הנ"ל. ב. שכאשר יש טומאה ודאית תחת אחת האילנות או אחד האבנים, ואיננו יודעים תחת איזו מהם, ויש הפרש בין האילנות, שאינם חשובות כאהל אחד, אזי כל האילנות והאבנים עומדים בספק טומאה, וכל העובר תחתיהם נטמא. ובנדה [נז, סח] למדנו, שטומאת דברים אלו מדרבנן הוא.

בה אילנות, בידוע שאבד בה קבר. ולא נחרשה, ומטמא באהל, ולא מועיל בה ניפוח.

התוס' מבארים מדוע אם אין בה אילנות - בידוע שאבד בה קבר

מאחר ויש לנו כלל, שאין לטעת בשדה שאבד בה קבר. והרי שדה זו ראויה היא לאילנות, ומה פתאום אין בה אילנות, ולכן אנו תולים מסברא לומר, שהסיבה לכך שאבד בה קבר. שאם לא כן היו נוטעים בה. אלא שמעירים התוס', שניתן לפרשו גם בדרך אחרת. מאחר וברישא הימצאות האילנות מורה במילה בידוע, על שנחרש בה קבר, הרי גם כאן נקטו באותו סגנון לשוני של בידוע.

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

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

[דף ו עמוד א]

אם יש סיד ביניהם -

הציון הוא מסיד,

כדתנן פרק ה' דמעשר שני (מ"א), ומייתי לה פרק מרובה (ב"ק סט. ושם).

אם יש סיד ביניהם,
לא ידענא כמה?

אופן הציון של הקברות הוא על ידי סיד

מובא בגמרא אמר רב יהודה: מצא אבן אחת מצויינת בסיד - רק המקום תחתיה טמא, שהיות והאבן גבוהה מהקרקע אפשר להעמיד ציון במקום טומאה, לפי שהאדם המתקרב אל האבן, רואה את הציון לפני שמגיע אליה. והא דאמרין עושין ציון סמוך לטומאה כדי שלא יטמאו הטהרות אם לא יבחיין היינו כשמציין על הקרקע עצמה. ואם מצא שנים אבנים מצויינות, אם יש סיד על הקרקע ביניהן, גם המקום ביניהן טמא, שהכל ציון הוא. ואם אין סיד ביניהן, רק המקום תחתיהן טמא, וביניהן טהור.

מביאים התוס', כי המקור לציון בסיד הוא המשנה [מעשר שני פ"א מ"א] ושל קברות בסיד (בניגוד לציון של דברים אחרים המובאים שם).

ולגבי כמות הסיד זה עניין בפני עצמו. ומסתפקים התוס', מה גודלו על מנת להחשיב כסימן טומאה. כי אם יש טומאה

ענין ברע"א ובקרבן אורה שהעירו, שדברי תוס' נראין שסותרים זה לזה, דבתחילה - כתבו דמסתמא לא הגיעה המחרישה עד המת, ואחר כך כתבו, שלא היו רגילים לקבור מתים בעומק - הלכך ליכא למיחש שמא פגע במת בעומק תחת המחרישה, אלא סתמא הגיע המחרישה עד המת.

ויש לומר, דדברי התוס' נחלקים לב' פירושים. מתחלת דבריהם עד ולא היו רגילים, הוא כפירוש הרא"ש באהלות, דקבר ידוע שנחרש - לא נטהר מקום הקבר, דלא הקילו על מקום הקבר עצמו, אלא רק על שאר השדה. גם מש"כ בסוף דבריהם ואמאי לא חייש שיהא מת בקרקע ואין נוגע בו ומטמא באהל, הוא המשך למש"כ ברשית הדברים, דמקום הקבר מטמא באהל, ורק בשאר השדה הקילו, והיינו משום דלא חיישינן שהגיעה המחרישה עד המת. ומתיבתא ולא היו רגילים וכו' הוא כפירוש רש"י בסוגיין והתוס' בכתובות כח: דאפילו במקום הקבר - הקילו, והיינו ע"כ משום דלא נשאר בו כדי טומאת אהל, וזהו שכתבו שלא היו רגילים לקבור מתים בעומק, הלכך לא חיישינן שמא המת בעומק תחת המחרישה, אלא מסתמא הגיעה המחרישה עד המת.

ולגבי סברת האילנות המאהילים בסוף, המשמעות היא אמאי לא חיישינן לאילנות המאהילין שיטמאו לאדם באהל, אף שאדם זה לא ידרוס על הקבר, אלא שמע מינה דמדאורייתא - לא מטמא באהל, אלא היא חומרא דחכמים לנפח.

יש בה אילנות בידוע שנחרש בה קבר אין בה אילנות בידוע שאבד בה קבר -

דתניא התם (תוספתא דאהלות פ"ז),
שדה שאבד בה קבר - אינה ניטעת כל נטע.

וכגון שראויה לאילנות,

ויש לנו לומר,

דמסתמא,

אם לא שאבד בה קבר - היו נוטעים בתוכה.

אי נמי,

בידוע - לאו דוקא,

ואגב דנקט רישא בידוע - נקט סיפא בידוע,

וכן צ"ל לפי הקונטרס.

מתוספתא שיש לציון גם בית הפרס שנחרש, ולא רק שאבד

הגמרא מקשה על רב פפא, שאמר רק שדה שנאבד בו קבר צריך לציינו, ולא בנחרש בו קבר: וכי שדה שנחרש בה קבר לא בעי ציון? והא תניא בתוספתא, שמצינין גם בית הפרס שנחרש.

דתניא: מצא שדה מצויינת, ואין ידוע מה טיבה, אם הוא שדה שנחרש בה קבר ויכול לנפח ולעבור, או שנאבד בה קבר ולא יועיל הניפוח היות שמטמא באהל, וכדלעיל - נתנו חכמים לאותה השדה סימן, לידע את דינה: אם יש בה אילנות, בידוע שנחרש בה קבר, היות שלקיום האילנות צריכין לחרוש בשדה. ויכול לעבור בה, אם מנפח והולך. ואם אין

ביניהם, יש שאלה עד כמה צריך לסמן, שיצא מגדר שהטומאה היא רק תחתיהן.

בתוס' הרא"ש הבהיר את אופן שימת הסיד ביניהם

מביא בתוס' הרא"ש ד"ה אם יש סיד ביניהם ביניהם טמא ותחתיהן טהור - "כי כך היה דרכן כשמצינין את הקבר. משקעין אבן אחת בצד ראשו ואבן אחת בצד מרגלותיו וממחין סיד במים ושופכין אותו על אותן אבנים וביניהם מראשו ועד רגליו, אף על גב דבשדה אין מצינין אלא סביב הטומאה, התם משום דאיכא טירחא לציין כל השדה, אבל קבר - מצינין אותו מראשו ועד רגליו."

אף על גב דליכא חרס -

גרסינן.

ומצאתי מפרש,

חרס - דומה הוא לחרסית, ואין לבן כמו סיד.

ונ"ל פירוש, אם יש חרסית ביניהם,

שאינה לבן בינתים,

דומה שמצינין להודיע שהוא טהור,

שעד שם אין בית הקברות, שאינה לבן בינתים.

ביאור הדברים בספר יד דוד

כוונתם למה ששנינו בפ"ה דמעשר שני דשל ערלה - מצינין בחרסית, ושל קברות - בסיד שהוא לבן (דוגמת עצמות המת), וחרסית - אינו לבן, לפיכך ציינו בחרסית להודיע שהוא טהור, שעד שם אין קברות.

אמר רב פפא כשהסיד שפוך -

פירוש,

ודאי כי ליכא סיד וחרסית - טהורין,

אבל כשהוא מרובה ושפוך על ראשו,

אז צריך חרסית,

שאם יש חרסית,

יש לתלות שנתן לצידי האבן חרסית,

והסיד נתחבר בו,

ונצטרפו הסיד שעל ראשו עמה,

ואם אין חרסית,

א"כ סיד הוא של ציון בינתים.

ולפירוש הקונטרס גרסינן,

אף על גב דליכא חורש ביניהם - טהור,

ומפרש דאינתקא לה טומאה,

דהוי לה קבר שנחרש.

ותימה לי,

נהי דטהור מטומאת אהל,

טהור - לא הוי,

דהוי כמו שדה שנחרש בה קבר?

ושמא, טהור מאהל קאמר.

א"נ,

לגמרי, ע"י דישה וניפוח.

א"נ,

ביניהם איכא טובא ספיקות ושרי,

ספק אי איכא ציון על הטומאה שביניהם,

אי לא,

ואפילו איכא ציון - הרי נחרש.

ומצאתי מפרש,

דהשתא סלקא דעתיה דה"פ,

אם יש ביניהם חורש - טהור,

דודאי לא היה שם טומאה,

דאם היה ביניהם - לא היה חורשו אדם.

תימה לי,

אמאי לא פריך דקתני בקמייתא,

אם יש סיד ביניהם בינתים טמא,

אף על גב דאיכא חורש,

והכא קתני אם יש חורש ביניהם - טהור,

ואף על גב דאיכא סיד.

ונ"ל,

דסלקא דעתיה, דהך בתרייתא איירי בדליכא סיד,

דכי איכא סיד - לא היה טהור לעולם,

דהא אין מצינין, אם לאו על הטומאה,

ואפילו חורשו - לא יהא טהור,

ולהכי לא מקשה,

כי אם מסיפא דברייתא קמייתא,

דאיירי בדליכא סיד.

ביאור האופן כיצד ראוי לטהר או לטמא לפי התוספתא

הגמרא מבארת לאחר שיטת רב יהודה. ומקשינן: והתניא בתוספתא: מצא אבן אחת מצויינת, תחתיה טמא. מצא שנים, אם יש חורש ביניהן, ביניהן טהור. ואם לאו, שלא נחרש ביניהן, טמא, ואפילו אם אין ביניהן סיד, כיון שציין משני צדדים לא חש לציין גם באמצע. חזינן, כי רק משום שיש חורש ביניהן - אמרינן ביניהן טהור, ודלא כרב יהודה!

ומתריצין: אמר רב פפא: הכא, בתוספתא, דתניא אף אם אין ביניהן סיד, ביניהן טמא, מיירי כשהסיד שפוך על ראשיהן של האבנים, ומרודה ומתחלק הסיד לכאן ולכאן. ולכן, רק אי איכא חורש ביניהן, ביניהן טהור, היות דאימור: מחמת חורש הוא דאיכלף, שנקלף הסיד מחמת החרישה שנעשתה ביניהן, והוא הסיד שנפל ביניהן, ואין הוא מהווה ציון לטומאה. אך ואם לא, שלא חרש ביניהן - סיד דביני ביני הוא! שנעשה הסיד ביניהן מחמת ציון של טומאה, ולכן ביניהן טמא. ורב יהודה איירי, בכגון שלא היה ביניהן כלל סיד, ולכן הוא טהור.

התוס' מבארים כי יש סימנים סותרים

הסיד הוא סימן טומאה כפי שביארנו שדומה לעצמות המת. בניגוד לכך החרסית. ולכן כאשר יש ריבוי סיד אלא

ואכלאים בחולו של מועד נפקין -

במשנה פירש,

מאי טעמא לא מקשה על אינך.

ובירושלמי מקשה,

מציינן על הקברות, ולא כבר ציינו?

ומתרץ,

כגון שירד שטף מים של גשמים ושטפו.

יש להבין את שאלת הגמרא דווקא על כלאים

במתניתין: ויוצאין אף על הכלאים. ומקשה הגמרא: וכי אכלאים - בחולו של מועד נפקין? ופירש הירושלמי: "במשנה פירשתי מ"ט לא מקשי אינך. משום דבמשנה כתבו, דבכל הנך דחשיב - הוה חובה, כדמוכח בגמרא. רק בכלאים - הוה מצוה, כוונתם למה שאמרו לעיל בדף הקודם, דאם לא תקנו הדרכים ושאר דברים המוכרים הרי הם כאילו הם שופכי דמים, שנאמר והי' עליך דמים, וכיון שכן וודאי חובה הם לצאת עליהם. ומציינן את הקברות, כתבו לעיל דליכא טירחא, וא"כ י"ל אף על גב דלאו חובה, כיון דליכא טירחא - שפיר עבדינן עוד פעם, ובדברים שהם חובה - פשיטא דיוצאים עוד פעם, אבל בכלאים דאיכא טירחא וליכא חובה רק מצוה, פשיטא דאין היה ראוי לצאת שני פעמים, ולפיכך מקשה גבי כלאים, למה יוצאים עכשיו, כיון דנפקא מאדר?"

הדין של הירושלמי לגבי הקברות, וכן לגבי הכלאים

ומציינן על הקברות. ושואל לא כבר ציינו מאדר? הרי למדנו בשקלים שיוצאים באדר לציין את הקברים ולמה חוזר במועד? ועונה תיפתר, שירד שטף של גשמים ושטפו וצריכים לחזור ולציין. כלומר, אכן לא היו צריכים לצאת אן התוצאה של היציאה הראשונה היתה נשמרת. אלא מאחר והיה קלקול בתוצאה הראשונה לכן כעת נוקקים שוב לצאת על מנת לציין אותם מחדש.

והחשיבות להביא את הירושלמי כי מיד לאחר מכן הוא שואל גם על הכלאים, ומתרץ אחרת. ויוצאין אף על הכלאים. ושואל לא כבר יצאו מאדר? ועונה תיפתר, שהיתה השנה אפילה ואין הצמחים ניכרים צמחי הכלאים לא היו ניכרים באדר.

בש"ו קורין את המגילה -

הוי מצי למתני בי"ד בו (בכפרים),

אלא משום דש"ו זמן דדברים אחרים הוא,

כגון ומתקנין את הדרכים וכו'.

הגמרא מחברת את זמן היציאה לצורכי רבים עם זמן

קריאת המגילה

המשנה מבארת, כי יוצאים על הכלאים בחולו של מועד, ומקשים ממסכת שקלים, שקבעו לכך זמן אחר. באחד באדר - משמיעין על השקלים. בית דין מכריזין שיביאו שקלים לבית המקדש לקרבנות ציבור. ועל הכלאים דהיינו שמכריזין בית דין לעקר, כיון שאז גדלין הזרעין קצת וניכר היכן יש כלאים. בחמשה עשר בו, באדר - קורין את המגילה בכרכים, המוקפין מימות יהושע בן נון. ויוצאין לקוץ את הדרכים,

שיש שם גם חרסית, הרי אז יש לתלות שנשפך לו עודף סיד, ולא היה צריך להיות טמא, שהחרסית מצילה.

וכאן דנים לגבי החריש, האם ביכולתה להציל את הטומאה, כי אין חורשים במקום בו יש ציון. ולכן מתרצים התוס' שכל ההצלה של החרשה היא רק במקום בו אין סיד, שהוא הסימן המשמעותי הגובר, אלא אם כן צמוד הוא לחרסית. ואפילו כאשר חורש, יתכן שהיה כאן קבר שנחרש, וצריכים להוסיף שהיה שם גם דישה וניפוח, ואז החרשה מועלת להציל.

דאמר מר אין מרחיקים -

כך פירש בתוס' ובקונטרס.

ובספרים מצאתי,

דאמר מר אין מעמידין ציון כו',

ולפי זה אינו נותן טעם, למה כל השדה טמא,

אלא נותן טעם, למה תחתיהן טהורין,

דאין מעמידין ציון במקום הטומאה,

ונהי דברוח אחד או שנים או שלשה,

יש לנו לומר דכל תחתיה - טמא,

כי אין הטומאה בפחות מן הציון,

אבל בארבעה - יש לתלות הטומאה בכל השדה,

לפיכך, תחתיהן - טהורים.

רב אסי מבאר צורת המיצרים והטומאה הנגררת מכך

אמר רב אסי: אם מצא רק מצר אחד מצוין - הוא טמא וכל השדה כולה טהורה, דאין מרחיקין ציון ממקום הטומאה. וכן אם מצא שנים מיצרים מצויינים - הם טמאים, וכל השדה כולה טהורה.

וכן שלשה מצרים מצויינים - הם טמאים, וכל השדה כולה טהורה.

אבל אם מצא שדה שכל ארבעה מצריה מצויינים, הן טהורים, דהציון נעשה סמוך לטומאה ולא עליה, ואילו כל השדה כולה טמאה. דלכן צויינו כל מצריה סביב. והטעם שכל השדה טמאה, ואין אומרים שהמציינים הרחיקו מן הטומאה, ונמצא שקצוות השדה טהורים. דאמר מר: אין מרחיקין ציון ממקום הטומאה שלא להפסיד את ארץ ישראל.

התוס' מבארים שיש לנו שני כללים משלימים

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

מבארים התוס', שאמנם למדנו לענין מיצר, שבו אין נאמר הכלל ש"אין מעמידין ציון על מקום הטומאה", מכל מקום, זהו דוקא כשמצויין על מיצר אחד או שנים ושלשה, אבל כשמצויין על ארבעה, כאן מגיע כלל שני. ובזה השמיענו התנא בסיפא, שכל השדה טמאה והמצרים עצמם טהורים, כיון שבאופן זה השדה עצמה טמאה, שוב אנו חוזרים לכלל שאין מעמידין על מקום הטומאה, מה שאין כן ברישא שהשדה טהורה.

מצד הפועל עלולה להיות בעיה, שברור שאם יהיה אסור לו ליקח שכר פעולה על כך, לא ימצאו פועלים.

מתרומת הלשכה -

אין להקשות, הא אית בהן מעילה,

דלב ב"ד מתנה עליהו.

ובפרק בתרא דכתובות (דף קו. ושם),

איכא מילי טובא שנוטלין שכרן מתרומת הלשכה.

הטעם מדוע התירו לשכור פועלים בזול במועד

אמר רב זביד ואיתימא רב משרשיא: שמע מינה, מדבעין לשכור לבית דין פועלים בזול, דכי יהבינן להו שכר על עקירת כלאים - מתרומת הלשכה יהבינן להו, ולכן צריך לחסוך במזמן הקדש.

התוס' מוכיחים שאין בכך מעילה, של שימוש בכספי הקודש

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

הגמרא בכתובות הביאה סידרה שלימה של פעולות שהיו מתרומת הלישכה

וכיון שהביאה הגמרא את ענין נתינת השכר מתרומת הלשכה לדייני הגזרות, מביאה הגמרא את ענינם של מקבלי שכר מתרומת הלשכה: אמר רבי יצחק בר רדיפא אמר רבי אמי: מבקרי בהמות קדשים ממומין, שבירושלים, היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. אמר רב יהודה אמר שמואל: תלמידי חכמים המלמדין הלכות שחיטה לכהנים, היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. אמר רב גידל אמר רב: תלמידי חכמים המלמדים הלכות קמיצה לכהנים, נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מגידי ספרים שבירושלים, היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. אמר רב נחמן אמר רב: נשים האורגות בפרכות שבמקדש, נוטלות שכרן מתרומת הלשכה. ועוד יש שם דוגמאות נוספות.

שיש בה רובע -

פירוש, כשרוצה לזרוע,

דהא קתני סיפא, ר' יוסי אומר יבור,

והא לא שייך בנזרע כבר,

ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף צד. ושם) מייתי לה.

מיהו בשמעתין **דאיירי בנזרע כבר,**

יש לומר דלא פליגי.

הגמרא מבררת את שיעור האיסור

והא דבעינן לעקור כלאים - עד כמה שיעורו לאסור בתערובתו את השדה? אמר רב שמואל בר יצחק: כאותה ששינינו במסכת כלאים: כל סאה שיש בה רובע הקב זרע ממין

ולתקן הרחובות, כיון שכלתה עונת הגשמים ומתחילין להתכונן לבואם של עולי הרגל.

ולמוד המקוואות, שלא יחסר בהם השיעור ולנקותם מטיט החורף. ועושין כל צרכי רבים. ומציינין את הקברות. ויוצאין על הכלאים.

הרי שעוקרין אותם כבר בט"ו באדר, ועל מה יוצאין שוב בחול המועד? וקושית הגמרא היא על כלאים שכבר נעקרו, דשאר צרכי רבים ותיקוני הדרכים ומקוואות, יכולין להתקלקל שוב בינתיים. ולכן שבים ועוסקים בהם בחול המועד - רש"י.

התוס' נעמדים מדוע נאמר בשקלים על קריאת הכרכים ולא ציינו את י"ד שזה הזמן לרוב העם

מאחר ולכאורה היה מקום לשנות שקריאת מגילה ב"ד, לפחות בכפרים, עולה השאלה מאליה מדוע בכל זאת בחרה המשנה את המועד של הכרכים. ולכן כתבו התוס', שנקט התנא דין זה אגב שאר הדינים שנזכרו כאן.

והרש"ש כתב, שהתנא בא להשמיענו, שדין זה, שיוצאין לתקן הדרכים וכו', נאמר אפילו בכרכין, שהוא יום הפורים שלהם, ואסורים בעשית מלאכה [יעויין מגילה ה ב], מכל מקום, מפני צורך הרבים הותר להם. עוד כתב, שהתנא בא להשמיענו, שבשנה מעוברת שיש בה שני אדרים, היו יוצאים באדר השני, שהוא יום קריאת המגילה, ולא באדר הראשון.

דמוזלי גבן -

למ"ד לקמן (דף יג.),

שכר פעולה שאין לו מה יאכל - שרי,

ניחא שיכולין ליטול שכרן,

אלא למאן דאמר - אסור,

לא ידעינן היכן ישכרו פועלים במועד?

ושמא יש לומר,

דהני דמצות - התירו.

ההיתר לשכור פועלים בחול המועד לבצע צורכי רבים

ומבארת הגמרא: מאי שנא דדוקא בחולו של מועד דנפקינן, והרי כבר בתחילת ניסן ניכר ניצנץ. אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן, משום שכר פעולה, שצריכין בית דין לשכור פועלים. ועדיף לשכרם בחול המועד כיון דמוזלי גבן, שאין בו עבודה, ומחוסר ביקוש נשכרים הפועלים בזול.

היאך ניתן להתיר לפועלים לקבל בכלל שכר על עבודת איסור?

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

בסגנון שונה, אפילו שהמעסיק רשאי הוא להעסיק עובדים על מנת להקטין את ההוצאה, שהיא עבור צורכי רבים, הרי

הגמרא מביאה בברייתא שיש מחלוקת על שדה הבעל

ואין משקין שדה גריד במועד, כיון שהיא יבשה תמיד, ואין צריך להשקותה, הוי טרחא במועד. וחכמים מתירין בזה ובזה, בין בזרעים שלא שתו לפני המועד, ובין בשדה גריד.

התוס' דנים על דיוק הלשון שדה גריד או גריד

רוב הראשונים למדו שמדובר בשדה הבעל, אבל הריצב"ג פירש שדה שעתיד לזרעה ועי' ברי"ח.

פירוש אחד הוא לשון גריד. ובתוס' הרא"ש ביאר לשון שדה גריד, "נראה לי לפרש שדה גריד היינו שדה הבעל שהיא גרודה ויבשה הרבה, כגון שיש זמן גדול שלא ירדו גשמים. רבנן חשבי לה פסידא אם לא ישקוה, ור' אליעזר סבר דלא תועיל לה השקאה, כיון דאינה מלומדת להיות גדלה ע"י השקאה."

פירוש שני הוא לשון מיגרר גריד, ומובא כעין זה בפסחים. רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסח, כל היום של ערב הפסח. ועשה זאת כי היכי דנגרריה לליביה, שהיין מושך את הלב לאכילה, דניכול מצה טפי לאורתא שיאכל בערב הרבה מצה. אמר רבא: מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריד? ולא רק שצריך להגיה ברי"ש, אלא יש להבין כיצד זה קשור לכאן. וביאורו, דשדה יבשה - גוררת וצורכת השקיה מרובה, כמו יין ששתייתו גוררת שתיה נוספת אחריו. כי על ידי יבשותו רגיל למשוך אליו מי גשמים הרבה.

וחכמים מתירין בזה ובזה -

והני תרי פלוגתא דבהך ברייתא,

היינו כעין פלוגתא במתניתין,

ות"ק דהכא - הוא ר"א בן יעקב.

ראשית נביא את הברייתא, ובתוס' נבאר מיהם החולקים

הגמרא מביאה ברייתא - תניא נמי הכי: כשאמרו אסור להשקותן במועד, לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד, שאינם נזוקים אם לא ישקה במועד. אבל זרעים ששתו לפני המועד, מותר להשקותן במועד. ואם היתה שדה מטוננת - מותר. ואין משקין שדה גריד במועד, כיון שהיא יבשה תמיד, ואין צריך להשקותה, הוי טרחא במועד.

וחכמים מתירין בזה ובזה, בין בזרעים שלא שתו לפני המועד, ובין בשדה גריד.

שיטת התוס' בזיהוי החכמים

מדברי רש"י לקמן בסוגיא נראה, שחכמים אלו אינם מתירים השקאה גמורה בבית הבעל כדעת חכמים שבמשנתנו [שהוא דעת רבי מאיר], ולא התירו אלא השקאה מועטת בלבד. ואכן הגר"א בהגהותיו גורס בברייתא "ואין מרביצין שדה גריד" [כלומר, השקאה מועטת, כמו שיבואר לקמן בסוגיא], ולפי גירסתו נמצא גם כן, שחכמים לא התירו אלא הרבצה, ולא השקאה. אבל התוס' מפרשים, שחכמים אלו, הם הם החכמים שבמשנתנו, שמתירים השקאה גמורה במועד, ואפילו בבית הבעל, וכדעת רבי מאיר.

מה בעצם הכפל לשונות

לכאורה, אין כונת התוס' לומר, שגרסינן שדה גריד במשנתנו, אלא כונתו דהני תרי בבי בברייתא, ע"פ סברא

אחר - ימעט! היינו יעקרנו, היות שרובע קב עושה סאה שלמה כלאים.

הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה את המשנה מכלאים

תנן במסכת כלאים [ב א]: כל סאה של זרעים שיש בה, שמעורב בה רובע הקב ממין אחר של זרעים, ימעט מהמין האחר עד שיפחת מרובע, ואז יוכל לזורעם יחד. שזה השיעור בכלאי זרעים, שאם מין אחד הוא פחות מאחד חלקי עשרים וארבע מהמין השני [כמו היחס של רובע הקב לסאה] הוא בטל לגביו, ומותר לזורעם יחד.

התוס' מחלקים בין שלושה מצבים, לפני זריעה, לפני השדשה ולאחר השדשה

האפשרות הראשונה שממעט לפני הזריעה. או שזרעם יחד ועדיין לא נשרשו בקרקע, ימעט מהמין השני ויוציאו מהקרקע. אבל אם כבר נשרשו יחד, אין להם תקנה, שכבר נאסרו בהשרשה. רשב"ם. והתוס' כתבו, שהמשנה מדברת רק כשכבר נזרעו יחד, כמשמעות הלשון ימעט. וגם ממה שנאמר לקמן בגמרא על דברי רבי יוסי שמיחזי כי מקיים כלאים, משמע שכבר נזרעו. ועוד כתבו, שגם אם כבר נשרש בקרקע לא נאסר, שרק כלאי הכרם נאסרים בהשרשה. אבל כלאי זרעים האיסור רק לזורעם או לקיימם. אבל בדיעבד, כשצמחו יחד, אינם נאסרים כלל, לא באכילה ולא בהנאה.

מחלוקתם האם ימעט או יבור (לשון יברור)

דאע"ג דפליגי כשרוצה לזרוע, דחד אמר ימעט, וחד אמר יבור (יברור מתוך התערובת את כל הרובע של המין האחר), מ"מ בנזרע כבר - לא פליגי, וכולי עלמא מודו דימעט.

[דף ו עמוד ב]

ואין משקין שדה גריד -

פירוש,

בית הבעל.

לפי שהוא רגיל להיות יבש וגריד בדל"ת,

וכן פירש בערוך.

[ובתוס' הרב ברי"ש,

כמו חמרא - מיגרר גריד (פסחים דף קז:).

ראשית ראוי להביא את המחלוקת במשנה

המשנה מבארת מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים. רבי אליעזר בן יעקב אומר: בחול המועד מושכין את המים מאילן לאילן, היות ולגבי האילנות הוי השדה כבית השלחין, שאם לא ישקנה יבא לידי הפסד מרובה. ובלבד שלא ישקה את כל השדה, שהיא בית הבעל. שאין הפסד אם לא ישקנה.

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

וחכמים חולקים על רבי אליעזר בן יעקב, ומתירים בזה ובזה, בין להשקות שדה הבעל, ובין להשקות במועד זרעים שלא שתו לפני המועד, דסברי התירו מלאכה במועד אף להרווחה. אך ההלכה היא כרבי אליעזר בן יעקב, דאסר.

אי משקה האידנא קדים ובכיר **ולא פסיד**,
וזה השיטה הולכת, **דסבירא לן כראב"י**.
כך פירש ר"ח.

מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב במשנה

רבי אליעזר בן יעקב מתיר דווקא למשוך את המים
לאילנות מאילן לאילן, שאם לא ישקה יגיעו להפסד מרובה.
אבל את שדה הבעל מאחר ואין בו הפסד - לא ישקה במועד,
וגם זרעים שטרם שתו לפני המועד לא ישקה. והיא הדעה
המחמירה. ואילו חכמים מתירים בשניהם.

הלימוד בגמרא לגבי השקאה של גינת ירקות בחול המועד

בגמרא מובאת ברייתא שחכמים מתירים הן בזרעים שלא
שתו קודם המועד ובין בשדה גריד. ומכאן מדייק רבינא, כי
העיקרון של חכמים שהתירו אף במקום בו אין הפסד, אלא
רק לצורך הרווחה.

אמר רבינא: שמע מינה מכך שהתירו חכמים אף במקום
דליכא פסידא, כי האי תרביצא, גינת ירקות העשויה לריח
ולמראה בחצר ביתו - שרי לתרבוץ, לזלף עליה מים, היינו
השקיה קלה, ומותרת בגינה בחולא דמועדא כשם שמותר
להשקות השקאה גמורה לדעת חכמים.

ומבאר רבינא את ראייתו מהברייתא: שדה גריד, שהתירו
חכמים להשקותה, מאי טעמא, הא אין בה פסידא! על כרחך
דאפלא משוי לה חרפא. שעל ידי ההשקאה ממחר הפרי
להבשיל. הכא נמי בתרביצא, מותר כי אפלא משוי לה חרפא.
ואף דהוי רק הרווחה, סברי חכמים שמותר.

מה חידשו התוס' על הסוגיא

רש"י מבאר, שרבינא בא לפסוק כדעת חכמים שבברייתא,
שהתירו השקאה מועטת בבית הבעל. מקשים התוס', והרי
משנת רבי אליעזר בן יעקב מוגדרת כקב ונקי. כלומר, עם
היות והוא מופיע מעט פעמים, אבל תמיד ההלכה כמותו.
קושיא נוספת הביאו התוס' מדברי רבינא עצמו בתחילת
המסכת, שלא התיר הרווחה. והתוס' מפרשים, שרבינא בא
להטיל פשרה ולהכריע במחלוקת רבי אליעזר ב"י וחכמים,
שהשקאה גמורה, אסורה, והשקאה מועטת, מותרת. ובאופן
נוסף כתבו התוס', שרבינא בא לומר, שהשקאה מועטת,
מותרת היא אף לדעת רבי אליעזר ב"י.

בתחלת דבריהם סבירא ליה להתוס' כמש"כ בד"ה וחכמים,
דפלוגתא דברייתא היינו כעין פלוגתא דמתני' וחכמים,
דברייתא דמתני' היינו ר"מ דאמר לעיל משקין אפילו שדה
בית הבעל, וסבירא ליה דגם הרווחה התירו. והקשו לפ"ז
דרבינא אדרבינא, ותירצו דרבינא יליף הרבצה בדבר מועט
מהשקאה גמורה לרבנן.

והשתא ס"ל לתוס' דפלוגתייהו בשדה גריד, לאו היינו
פלוגתא דמתניתין וחכמים. דברייתא לאו מטעם הרווחה הוא
דשרו בשדה גריד, דהרווחה אסור אף לדידהו, אלא פליגי
באפלא לשוויי חרפא, ת"ק ס"ל דהוי הרווחה ואסור, ולחכמים
היות ואפלא נגמרים יותר, ומבוסלים טפי ואינו מושביח הפרי,
רק ממחר גידולו - לא מיקרי רווחא, ואף דאינו מציל מהפסד
בהשקאה זו, ס"ל להתוס' בתירוץ זה דכל שאין השקאה זו
מועלת אלא להקדים את הגידול אבל לא להועילו בכלום -

מקושרין ותלויין בסברת מחלוקת התנאים במשנתנו, והיינו
דמחלוקת הברייתא היא באותם סברות של המחלוקת
במשנתנו.

שרי לתרבוץ -

וקשה,

הא קיימא לן משנת ר"א בן יעקב קב ונקי.

ועוד הקשה בתוספות,

דרבינא גופיה דאמר לעיל (דף ד.),

מדלין לירקות - כדי לאוכלן,

אבל לייפותן - אסור,

אלמא הרווחא - אסור.

ותירץ,

דהרבצה - אינה כי אם השקאה פורתא.

ולפ"ז נראה דה"פ,

דהאי תרביצא - שרי לתרבוץ אפילו לראב"י,

דכי היכי דשרו רבנן אפלא לשוויי חרפא,

גם לראב"י יתיר ג"כ השקאה פורתא.

או שמא, סבר כר"א בהשקאה, ופליג בהרבצה.

וי"מ,

דפלוגתא דשדה גריד,

לאו היינו פלוגתא דמתניתין,

דמירי בה ראב"י וחכמים,

ופליגי באפלא לשוויי חרפא,

ת"ק חשיב ליה הרווחא ואסור,

ורבנן סברי דלאו היינו הרווחא,

דיש אוהב יותר אפלא,

והיו נגמרים יותר ומבוסלים בטוב.

ור"ח פירש,

אמר רבינא,

שמע מינה האי תרביצא,

פירוש,

שדה שאין זרוע עדיין שכבר השקוהו קודם,

מותר להשקותו במועד, לזרעו אחר המועד,

דסבר לה כראב"י,

דאמר,

זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד,

וקסבר,

תרביצא - הוי כמו זרעים ששתו לפני המועד,

דהיינו שם תרביצא,

שהרביצוהו קודם המועד,

ומקשינן עלה, **שדה גריד - אסור,**

משום דאי משקי ליה האידנא יבכיר קודם,

אבל לא פסיד,

תרביצא נמי,

אילן בין במועד בין בשביעית? לא קשיא, הא - ר' אליעזר בן יעקב, הא - רבנן. פרש"י הא ר' אליעזר, דאמר במתני' זרעים שלא שתי לפני המועד - לא ישקם במועד. והא דקתני מרביצין במועד - רבנן דפליגי עליה ושרו. והך ברייתא בתרייתא להיתירא קאמרה, דבין במועד ובין בשביעית - שרי. ואי איפשר לפרש כן, דהא בהדיא תנן בפ"ב דשביעית, דר' אליעזר בן יעקב אסור להרביץ בעפר לבן בשביעית, וצ"ל דהך ברייתא בתרייתא לאיסורא קאמרה, אחד שדה לבן ואחד שדה אילן, בין במועד בין בשביעית - אסור, ואתיא כר' אליעזר בן יעקב. וקמייטא דשריא בשביעית ואסרה במועד - כרבנן דסברי כר"ש, דשרי בשביעית, ואסר במועד כדפרישית לעיל."

מסקנת הדברים, שיש ארבעה חילוקים. חילוק ראשון הוא על כמות ההשקאה. חילוק שני הוא על מועד הדברים האם במועד או בשביעית. חילוק שלישי בית הבעל ובית השלחין, וחילוק רביעי דעת רבי אליעזר בן יעקב ודעת רבנן. וחכמים התיירו אפילו השקאה גמורה, ואפילו במועד.

צדין את האישות במועד ובשביעי' -

תימה,

מאי קמ"ל בשביעית,

והלא אין זו עבודת קרקע?

ורבי יהודה, **מאי טעמא דאסר כדרכו?**

וי"ל,

דודאי צריך למיסקל אבנים מתוך שדהו כשמפנה האישות,

ותנן פ"ג דשביעית המסקל שדהו,

נוטל העליונות ומניח התחתונות הנוגעות בארץ,

וכן גרגיר של צורות וכו'.

אישות, **מפורש בירושלמי, חולדה.**

המשנה מביאה דיעה כי ניתן לצוד את האישות כדרכו

הן בחול המועד והן בשביעית

מלמדת המשנה, כי צדין את ה"אישות", "תנשמת", והיא חפרפרת המזיקה בחפירתה את השדות. ואת העכברים שמוזיקים את השדה ואת התבואה משדה האילן ומשדה הלבן. וצד אותן כדרכו, שאינו צריך לשנות בצידה. והיתר הצידה הוא בין במועד, ובין בשביעית. אף שצידה אחרת אסורה במועד מפני מלאכה, ואסור לצוד תנשמת ועכברים מן השדה בשביעית מפני שמלאכת הצידה הזאת נחשבת למלאכת תיקון השדה.

מקשים התוס' מה צורך לחדש שמוותו לצד בשביעית?

כל האיסור של שביעית הוא על עבודת הקרקע שנאסרה, ומתפלאים התוס', מה החידוש שיהיה מותר לצוד את האישות, והרי אין בזה עבודת קרקע? ועוד יש להקשות כיצד סובר רבי יהודה, שבשדה הלבן יכול לצוד רק שלא כדרכו, כלומר, הוא אסור כדרכו. ומבררים התוס', מה הטעם לאיסור?

יש שהקשו על שאלת התוס' מאחר ובגמרא מבואר כיצד צד כדרכו, וחפירת גומא הינה כן פעולה בקרקע. וזה לשון הגמרא. תנו רבנן: כיצד צד כדרכו? חופר גומא, ושם בה אוכל

שרי. ולשון התוס' דיש אוהב יותר אפלא ויהיו נגמרים יותר ומבושלים בטוב, משמע כמש"כ לעיל דאינו הצלה מהפסד, דאדרבה באפלא נגמרים יותר ומבושלים טפי, אלא היות ואינו משביח רק ממחר גידולו - שרי.

שיטת רבינו חננאל והרי"ף

אבל רבינו חננאל והרי"ף מפרשים, שהגמרא נשאר בקושיא על דברי רבינא, שמדברי רבי אליעזר ב"י מוכח, שאין להתיר השקאה לצורך הקדמת ביטול הפירות, שדבר זה אינו נחשב להפסד, כדי להתיר מלאכה במועד.

ונפרט הדברים. ולפירוש ר"ח האי תרביצא דשרי לתרבוצי - אינו גן שאחורי הבתים שזורעים שם ירקות לריח ולמראה, וכדמשמע מרש"י ושאר הראשונים, וסגי להו בהשקאה מועטת מפני שצל הכתלים מגין עליו מן הרוח ומן השמש. לר"ח אין הפירוש כן, אלא הוא שדה שלא נזרע עדיין וכבר השקוהו קודם, וס"ל לרבינא דמותר להשקותו במועד, על מנת לזורעו אחר המועד, דומיא דזרעים דשתי לפני המועד דמותר להשקותן במועד אפילו לראב"י. והא דקאמר שדה גריד מ"ט וכו'? היא קושיא על רבינא, דכמו שדה גריד דאסור להשקותו, משום דאי לא משקי ליה - לא פסיד, ה"ה תרביצא לא פסיד, ואין להתיר הרבצתו.

מרביצין שדה לבן בשביעית -

לגבי שביעית, פירש הקונטרס - השקאה פורתא.

ונראה שחזר בו,

ממה שפירש במשנה,

משקין בית השלחין במועד,

ולגבי שביעית - שרי אפילו בית הבעל.

ואני פירשתי במשנה,

דשביעית - נמי לא שרי,

אלא בבית השלחין, כדפי' בקונטרס כאן.

אבל ק"ל,

שמה הכא איירי בהשקאה גמורה,

דפליגי לגבי מועד ראב"י ורבנן,

ופלוגתייהו הוי בהשקאה מרובה,

ואדרבה,

נראה לי דמיירי בהשקאה גמורה,

אלא לגבי שלחין, שצריך השקאה - נקט משקין,

וגבי בית הבעל - קרוי הרבצה.

לכן נראה יותר פי' הקונטרס שבמשנה.

ולפי' דהכא צ"ל,

דהשקאה גמורה - אסורה בבית הבעל,

והרבצה מועטת - שרי בשביעית,

ובמועד - אסור אפילו הרבצה מועטת לר"א בן יעקב,

ולרבנן - שרי אפי' השקאה גמורה.

החילוק בהרבצת שדה לבן בשביעית ובחול המועד

לשון תוס' הרא"ש "ת"ר מרביצין שדה לבן בשביעית, אבל לא במועד ולא שדה אילן, אפילו בשביעית. והתניא אחד שדה

והתוס' מבארים, כי בשעה שאין גשר אך יש נהר, הרי זה עצמו מונע מהם להכיר

ואז כבר לא נזקקים למרחק. או שיש לחלק עד פרסה, כשיש נהר - אפילו אז מכירים. אך ביותר, על מנת שלא יכירו נדרש גם מרחק וגם נהר.

המאירי מפרש את האיסור להרוג את הנמלים, ומה המרחק על מנת שיצליח בכך

"חורי נמלים אף הם מפסידים את הזרעים, ומותר להחריבן במועד, בסתימת חוריהן או בכל דבר שאפשר לו להחריבן. ונוהגין היו בחורבן זה להביא ממקום הרחוק עפר מחור אחר של נמלים, ונמלים עמו, ונותן לתוך חור זה וסותם, ומתוך שאין הנמלים מתערבים - חונקים אלו את אלו עד שיחנקו כלם. ושיעור ריחוק זה עד פרסה, או שיהא נהר ביניהם, שלא היה בו מקום לעבור מרוח זה של נהר, לרוח אחר שבו." כלומר, אף בפחות מפרסה כבר עצם הנהר מונע את ההיכר.

תניא ר"ש בן אלעזר אומר -

לא ידענא מה הוא?

אם הוא תנא שלישי,

או שמא מילתיה דת"ק מפרש,

או שמא י"ל,

דרבי יהודה מודה בשדה לבן הסמוכה לשדה האילן,

וחכמים מיירי, בשדה הסמוכה לבית השלחין,

לא בשדה הסמוכה לבית האילן.

ונראה לי,

דגרסינן הכי,

באיזה שדה לבן מתירין חכמים.

ויש ספרים שכתוב בהן,

כשאמרו בשדה לבן שלא כדרכו,

לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לעיר,

וקאי על דברי רבי יהודה כו'.

ראשית יש לחזור על דברי המשנה

צדין את ה"אישות", "תנשמת", והיא חפרפרת המזיקה בחפירתה את השדות. ואת העכברים שמזיקים את השדה ואת התבואה משדה האילן ומשדה הלבן. וצד אותן כדרכו, שאינו צריך לשנות בצידה. והיתר הצידה הוא בין במועד, ובין בשביעית. אף שצידה אחרת אסורה במועד מפני מלאכה, ואסור לצוד תנשמת ועכברים מן השדה בשביעית מפני שמלאכת הצידה הזאת נחשבת למלאכת תיקון השדה.

וחכמים חולקים ואומרים: רק משדה האילן צד כדרכו, היות וההפסד בו גדול יותר, וחששו להפסד מרובה. ואילו משדה הלבן שאין הפסד גדול במניעת הצידה, יכול לצוד ממנו רק שלא כדרכו.

ובגמרא מבוארת דרך הצידה והשינוי בה. תנו רבנן: כיצד צד כדרכו?

חופר גומא, ושם בה אוכל כדי שיתקבצו הרבה אישות או עכברים, ותולה בה מצודה, מלכודת, שבה נתפסים המזיקים.

כדי שיתקבצו הרבה אישות או עכברים, ותולה בה מצודה, מלכודת, שבה נתפסים המזיקים. כיצד צד שלא כדרכו?

נועץ שפוד במקום שמבחין שהם מצויים בו, וממערך אותם בדחיקת האדמה במקומם. וכן מכה בקרדם, ומרדד האדמה מתחתיה, והם כלים בלא צידה במלכודת. [ובר"ן פירש כן, וכתב שמתים כי אין להם כח להלך בעפר תיחוח].

מתרצים התוס', שעל מנת לפנות את האישות נדרש לבצע פעולת סיקול אבנים

ומאחר ונאסר לסקל את שדהו בשביעית, הרי זה איסור. הברטנורא מביא שביעית [פ"ג ה"ז] המסקל שדהו. שמסלק האבנים מן השדה, לשון סקלו מאבן (ישעיה סב): ומניח את התחתונות הנוגעות בארץ. דבכה"ג - לא מחזי כמתקן שדה: כי יש בזה יותר גדר של ניקיון שדהו ולא פעולת תיקון בגוף השדה.

הירושלמי מבאר כי אישות הינה חולדה

מובא בירושלמי כי אישות - זו חולדה. אף על פי שאין ראיה לדבר, יזכר לדבר (תהלים נח) נפל אשת בל חזו שמש. והכוונה מין הדומה לחולדה, והרעיון שאין לו כוח ראייה.

[דף ז עמוד א]

עד כמה עד פרסה -

דאין מכירין זה את זה **ביותר מפרסה,**

אפילו בלא נהר.

א"נ ה"פ,

כשיש נהר, מתי קרויין **מכירין - עד פרסה.**

אבל ביותר - מיקרי אין מכירין, ודוקא דאיכא נהר.

באיזה אופן הנמלים אינן מכירות עפר של חורים אחרים

תנו רבנן: צדין את האישות ואת העכברים משדה הלבן ומשדה האילן, כדרכו. ומחריבין את חורי הנמלים, לפי שחפירתן מזיקה את השדה. כיצד מחריבין את חוריהן, והרי הן בעומק הקרקע, וימשיכו לחפור? רבן שמעון בן גמליאל אומר: מביא עפר מחור זה, עם קבוצת נמלים אחת, ונותן לתוך חור זה, אחר, שבשדהו. והן חונקין זה את זה! לפי שהן מכירות בריח העפר שאינו שלהם, וכיון שמקפידות לא להתערב, חונקות זו את זו [מאירי].

וביאהר הגמרא את גדר המרחק שגורם להם לבצע זאת. עד כמה? מהו המרחק ביניהם, שמחמת המרחק מועיל הנהר בלא גשר לגרום לנמלים שבשני צדדיו שלא יכירו בריח עפר שבחורי העבר השני? עד פרסה. מרחק שהוא לפחות פרסה. אבל בפחות, אף שיש הפסק נהר ביניהן, בכל זאת הן מכירות את ריח העפר שבחורי עברו השני.

התוס' מתייחסים לשני מצבים בהערכת המרחק, כשיש או כשאין נהר

בתחילה מפרשים התוס', שאפילו כשיש נהר, המרחק של פרסה הוא עצמו מונע מהם להכיר את הנמלים הרחוקות.

כיצד צד שלא כדרכו? נועץ שפור במקום שמבחינן שהם מצויים בו, וממערך אותם בדחיקת האדמה במקומם. וכן מכה בקרדם, ומרדד האדמה מתחתיה, והם כלים בלא צידה במלכדת. [ובר"ן פירש כן, וכתב שמתים כי אין להם כח להלך בעפר תיחוח].

הגמרא מביאה את דעת רבי שמעון בן אלעזר העושה חילוק בדברי חכמים

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: כשאמרו חכמים שצדין משדה לבן רק שלא כדרכו - לא אמרו שאסור לצוד כדרכו, אלא רק בשדה לבן הסמוכה לעיר, שאין גורמים נזק אלא לשדה זו. אבל בשדה לבן הסמוכה לשדה האילן - מותר לצוד אפילו כדרכו, היות דחיישינן שמא יצאו המזיקים משדה הלבן ויחריבו את האילנות שבשדה האילן, ולהפסד מרובה - התירו לצוד כדרכו.

התוס' חוקרים מה משמעות דעת רשב"א?

התוס' מביאים שלוש אפשרויות. האם היא דעה בפני עצמה. או שמא בא לבאר את דברי תנא קמא, או שבא לבאר את דברי רבי יהודה. ומביאים בשם יש ספרים כי הוא בא לבאר את דברי רבי יהודה. וכך מובא בריטב"א. "תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר לא אמרו שדה הלבן כדרכו וכו'. פי' לפרש דברי רבנן דמתני' בא, והלכה כמותם, והרמב"ם ז"ל (פ"ח מה' יום טוב ה"ה) פסק כר' יהודה, נראה שהוא גורס במשנתנו דברי ר"מ, כמו שיש במקצת נוסחאות. וק"ל דר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה."

אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא -

פסק בתוס' דהר"ר פרץ,

דהלכתא הכי,

דכותל חצר - מותר לבנותו.

ופירש,

דהיינו **דוקא במקום סמוך לרה"ר,**

שיש לו לחוש לגנבים,

אבל בין חצר לחצר,

ומשום בני חצר - אסור לבנותו כדרכו.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים (רב יוסף ורב חסדא) בהבנת המשנה

שנינו במתניתין: ומקרינ את הפרצה במועד. ומבארת המשנה: כיצד מקרינ? רב יוסף אמר, מותר לקרות רק בהוצא ענפי דקל, ובדפנא, ענפי עץ דפנה, ועושה הגדר מעץ הדפנה וקולעו בענפי דקל.

במתניא תנא שמותר גם באופן דצר אבנים בצרור ומניחן אחת על חבירתה. ואינו טח בטיט, דאסור במלאכה במועד אלא כדי צורך שמירת גינתו מהפסד.

אמר רב חסדא: הא דתנן מקרינ אבל אינו בונה כדרכו - לא שנו, אלא בכותל הגינה, שאינו חושש אלא שיכנסו בה, והנזק בה מועט, ולכן לא הותר לבנות בה קיר מעולה. אבל כותל החצר שנפל, בונה תחתיו במועד קיר מעולה כדרכו. כי בחצר הוא חושש מפני כניסת גנבים שיגנבו ממנו, ובמקום הפסד מרובה - התירו.

הגמרא מביאה את דעת רב אשי, המכריע כשיטת רב חסדא מדייק המשנה

אמר רב אשי: מתניתין משנתנו נמי דיקא כרב חסדא, שיש חילוק במועד בין כותל גינה לכותל חצר.

דקתני בה בסיפא: ובשביעית בונה כדרכו. ויש לדון: בכותל דהיכא מיירי? אילימא בכותל דחצר, וכי צריכא למימר שמותר לבנותו בשביעית? הא אין בו כל תועלת לעבודת קרקע או לפירות, ומה עניינו לאיסור שביעית! אלא, לאו, בכותל דגינה, שבה גדלים פירות וירקות, וחידוש המשנה הוא, דאף על גב דמיחזי כמאן דעביד נטירותא לפירי, ויאסר, דצריך להפקירן, קא משמע לן מתניתין דשרי לקרות אותה מפני הפסד השדה.

התוס' מביאים את תוס' רבינו פרץ המכריע כרב אשי, אלא שמעמיד דבריו רק מול חצר חבירו

כתבו התוס' בשם רבינו פרץ, דוקא כשהכותל מפריד בינו לרשות הרבים, שאז יש חשש גדול לגניבה, אבל כשהוא מפריד בין חצירו לחצר חבירו, לא הותר לו לעשות כדרכו, שאין בזה חשש כל כך של הפסד, ודינו כגינה. וכן פסק הרמ"א [תקמ א.]. והמשנה ברורה [ה] הוסיף, שכאשר שכנו חשוד על הגניבה, או שדר שם עכו"ם, מותר לו לבנות כדרכו. ועל כל פנים נראה מסוגיא זו גם כן כמו שנתבאר בהערה הקודמת, שכאשר יש חשש ברור של הפסד, הותר לו לעשות כדרכו ובמעשה אומן, אבל כשהפסד אינו ברור, עושה בשינוי.

אמר רבי נראין דברי ר"מ במוסגר -

מה שפירש בקונטרס,

דמוסגר - אסור בתשמיש המטה,

לא נדע מנין לו.

דהא תנן בפרק קמא דמגילה (ד' ח:),

אין בין מוסגר למוחלט אלא פריעה ופרימה,

משמע, דלענין תשמיש המטה - שוין,

דלמאן דאמר מוחלט - מותר,

כל שכן דמוסגר - מותר,

ולמ"ד דמוחלט - אסור,

ה"ה מוסגר - אסור,

דהא מוחלט מאי טעמא דאסור,

משום דאיכא ק"ו לימי חלוטו,

כדאמרינן בשמעתין,

והכי נמי ק"ו לימי הסגירו,

וגמרינן ימי הסגר מימי ספרו,

ואי משום דאין טעון פריעה ופרימה,

בימי ספרו - נמי אין טעון פריעה ופרימה,

והא דקאמר התם בגמרא,

הא לענין שילוח וטומאה - זה וזה שוין,

ה"ה לענין תשמיש המטה - הן שוין,

אלא לא פסיק ליה לאיסור או להיתר.

וגם מה שפירש בקונט',

דמוסגר אינו משתלח חוץ לג' מחנות,

מזה חזר בו.

דהא בפרק קמא דמגילה (ד' ח:),

קאמר הא לענין שילוח זה וזה - שוין,

ולפי זה קשה,

מאי שייך צוותא דאשתו וצוותא דעלמא במוסגר

ובמוחלט?

בשלמא צוותא דעלמא,

יש ליישב,

שהוא צריך פריעה ופרימה כשהוא מוחלט,

וטמא טמא יקרא,

ופורש מבני אדם בימי חלוטו יותר מבימי הסגירו,

אבל לתשמיש - שניהן שוין.

ע"כ נראה,

דהא דקאמר,

מר סבר - צוותא דעלמא ניחא ליה,

ומר סבר - צוותא דאשתו עדיף,

אמוחלט קאי,

וה"פ,

נראין דברי ר' מאיר במוחלט,

דרואין דאי מטמא ליה תחילה,

נמי טמא הוה,

ואי מטהר ליה - מאי אפסדיה?

דצוותא דאשתו - אינו חושש,

דצוותא דעלמא - עדיפא ליה.

ונראין דברי ר' יוסי במוסגר,

דמטמא ליה ופסיד צוותא דעלמא,

שיהיה טעון פריעה ופרימה וטמא טמא יקרא,

וצריך לפרוש מבני אדם,

וגם יפסיד שיצטער,

שעד עתה היה מצפה להיות טהור,

ואין מצפה עתה ליטהר,

ותנא אחרינא סבר,

צוותא דאשתו ניחא ליה,

והכי פירוש,

נראין דברי ר' מאיר דרואין במוסגר,

דאי מטמא ליה - לא יפסיד,

דשניהן, מוסגר ומוחלט - דינם שוה,

חוץ מפריעה ופרימה,

ובהך הפסד - אינו חושש,

אפילו קרינא ליה הפסד צוותא דעלמא,

כדפי',

אינו חושש אלא אצוותא דאשתו,

אבל מוחלט - אין רואין,

דאי מטהר ליה יפסיד צוותא דאשתו,

דקסבר צוותא דאשתו עדיפא ליה מצוותא דעלמא.

וקצת ק"ל,

מהו נראין דברי ר"מ,

הא לית ליה לרבי מאיר כלל,

דהכהן מחויב לומר,

ואי בעי שתיק?

ורבי יוסי קסבר,

דלעולם כהן אינו רשאי לשתוק כלל,

ולדברי ר' יוסי לא תמצא בשום אחד,

רואין להקל ולא להחמיר,

דאינו רשאי לשתוק כלל,

והכי הוה ליה למימר,

נראין דברי ר' יוסי כו',

ואין נראין דברי יוסי כו',

והכי איתא בשמעתין דטיפת חלב (חולין ד' קט.).

שיטת רבי המקבל כל אחד מהתנאים במצב מסויים

במשנה ראינו מחלוקת האם הכהן רשאי לבחור לראות את הנגעים ולשתוק. היות ורבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל, אבל לא להחמיר. שאם רואה הכהן שהוא טמא, לא יטמאנו על ידי שיאמר לו "טמא אתה", לפי שמצטער הנגוע בכך, ורחמנא אמר "ושמחת בחגך". וחכמים אומרים: לא להקל ולא להחמיר. וכך התבארה דעת חכמים שהיא רבי יוסי בברייתא. תניא, רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל, אבל לא להחמיר. כי הכהן יכול להחליט לומר רק בשעה שזה טהור על מנת לשמח אותו במועד. רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר. שאם אתה נזקק לו להקל - נזקק לו אף להחמיר. כלומר, מאחר וראה הכהן אינו יכול לשתוק אלא חייב לומר מה דינו. ועל כך חילק רבי, "אמר רבי: נראין דברי רבי מאיר במוסגר, ודברי רבי יוסי במוחלט."

התוס' חלוקים על רש"י, שיש חילוק בין זמן מוסגר למוחלט, בעניין תשמיש המיטה

ומה שכתבו התוס' לא נדע מניין לו? ומוסגר אסור בתשמיש המטה, כתב הדברי דוד, נראה פשוט כיון דתוך ימי הסגרו הוא כלוא מבני אדם, שאסורין להכנס לחדרו, ממילא גם אשתו בכלל זה שאסורה להכנס לחדרו, ומ"מ קרינן דהוא בצוותא דעלמא, משום שחדרו אינו חוץ לג' מחנות. ומ"ש הדברי דוד ומ"מ קרינן דהוא בצוותא דעלמא משום וכו', כונתו כמו שכתב ברש"י שעל הרי"ף, דנוח לו לזה שיהא מוסגר וישמע קול בני אדם, ואל יצא חוץ למחנה מוחלט).

גם תוס' הרא"ש כתב כעין זה וז"ל, שהוא מוסגר ושומע קול בני אדם, ואין אדם נכנס אליו, דהיינו הסגר שיהא סגור בבית כל שבעת הימים, ומתוך זה הוא נמנע מתשמיש המטה, כיון דאין אשתו יכולה לבוא אצלו.

המשיך בתוס' הרא"ש "אמר רבי, נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסי במוחלט, פי' במוסגר בהסגר שני, דבהא רבי סבר כר' מאיר, דלא בעינן לטהרו או לטמאו, הילכך אי טהור - אומר לו טהור, ואי טמא - שתיק, ודברי ר' יוסי במוחלט דלא חזי ליה דצריך למימר ליה או טהור או טמא, ואי אמר ליה טהור קא מצער ליה שאוסרו באשתו, וסבר רבי דצוותא דאשתו עדיפא ליה."

והכי משמע בנגעים פ"א,
דארבע מראות הללו מצטרפין זה עם זה,
לפטור את העומד סוף שבוע שני,
להחליט את שנוולד בו מחיה או שער לבן בתחילה,
בסוף שבוע ראשון או בסוף שני,
לאחר הפטור להחליט את שנוולד בו פיסיון,
בסוף שבוע ראשון או בסוף שבוע שני.

ויש לפרש,

בהסגר ראשון - כ"ע לא פליגי,
דחזי ליה הוי הטעם משום דלטהרו או לסמא,
לא שייך למדרש עד שעה שצריך לסמאות,
דהיינו בסוף הסגר שני,
אבל בסוף הסגר ראשון - ראוי הוא להסגיר עוד,
ולא יטמאנו,
וכל זה דוחק.

לכך נראה דברי רבינו יצחק בהסגר ראשון,
היינו תחילת הסגר ראשון,
שיכול לשתוק,

דהא לא שייך לטהרו או לסמא בהסגר שני,
והוא בתחילת הסגר שני,
שלא אינו יכול לשתוק,
והוא הדין בסוף הסגר שני.

במה היתה מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יוסי בראיית הנגעים

אמר רבא: התנאים שבמשנתנו לא דברו בטהור שחושש
לנגע חדש, ובא לכהן, כי בו - כולי עלמא לא פליגי דלא חזו
ליה. כי אף אם יטהרנו לא ישמחנו, כי לא יוציאנו מטומאה
לטהרה, כאשר עוד לא חלה עליו כל טומאה לפני שקבע
הכהן שהוא נגוע.

ומאידך, מצורע שכבר מוסגר בהסגר ראשון, דכולי עלמא
לא פליגי דחזי ליה. שהרי אם יטהרנו - ישמח כשיצא
מהסגרו. ואף אם יטמאנו, לא מטמאנו יותר ממצבו כעת, שהרי
מעתה הוא רק יהיה מוסגר בהסגר שני, ועדין לא יהיה מוחלט.

התוס' מבארים תחילה את הסוגיה בשיטת רש"י

ביארו התוס' בשם רש"י, שאם יראה הכהן בסוף שבוע
ראשון שהנגע נטהר, ודאי יש לו שמחה במה שמטהרו, ואפילו
אם יעמוד הנגע בעיניו, ויצטרך להסגירו שנית, מכל מקום אין
בזה תוספת צער עבורו, שהרי קודם לכן גם כן היה מוסגר.

הקושי לשיטת רש"י שיכולים בינתיים גם להצטרף נגעים חדשים

הקשו התוס', הלא ישנה גם כן אפשרות שיוולדו אז בנגע
סימני טומאה חדשים, שער לבן או מחיה או פסיון, ואז יהיה
חייב לטמאותו לדעת רבי יוסי, שהרי לדעתו אסור לכהן
לשתוק כשרואה נגע טמא, ומפני זה היה עליו לאסור ראית
הנגע בסוף הסגר ראשון, וכמו שהוא אסור לראותו בסוף שבוע
שני, מטעם זה, כמבואר לקמן.

בכך שהוא עם פריעה ופרימה בימי הסגרו, הרי בגדיו
הפרומים והקרועים ושערו המגודל מרחיקים ממנו בני אדם.
שהביותו ניכר שהוא שונה פורשים ממנו.

ההבדלים בין שתי התקופות מביאים אותנו לשאלה מה כאן עדיף לו, בני אדם או אשתו?

דברי התוס' מבוארים במל"מ, דלא שייך לומר אי צוותא
דעלמא עדיף או צוותא דאשתו עדיף, אלא במוחלט, שהוא
נעתק מהחלט לימי ספרו. ובהחלטו - אית ליה צוותא דאשתו
ול"ל צוותא דעלמא. ובימי ספרו - אית ליה צוותא דעלמא
ול"ל צוותא מאשתו. ומשום"ה שייך לומר הי מינייהו עדיף?
אבל בהסגר שהוא נעתק להחלט, ל"ש האי לישנא, משום
דבין בהסגר בין בהחלט - אית ליה צוותא דאשתו, ובהסגר
אית ליה נמי צוותא דעלמא. ובהחלט ל"ל צוותא דעלמא,
וא"כ ל"ש לומר הי מינייהו עדיף? וזה פשוט. וזהו שכתבו
התוס', דהא דקאמר מר סבר צוותא דעלמא ניחא ליה, ומ"ס
צוותא דאשתו עדיף ליה, אמוחלט קאי, וכמבואר.

משא"כ לפרש"י דמוסגר אסור בתשמיש, ומוחלט שרי, ולגבי
צוותא דעלמא הוי איפכא, דמוסגר אינו משולח חוץ לג'
מחנות, ואית ליה צוותא דעלמא, ומוחלט כן משולח ול"ל
צוותא דעלמא - שייך לומר כן אף בהסגר שהוא נעתק להחלט.

סיכום במה התוס' חלוקים על רש"י ומיצד למדו את הסוגיה

תוס' הקשו על רש"י, במה שפירש דמוסגר אסור בתשמיש,
ומוחלט מותר, דלא נמצא בשום מקום חילוק זה, דמאן דאית
ליה דבימי חלוטו שרי בתשמיש, ה"ה דמוסגר שרי. ומאן דאית
ליה דבימי חלוטו אסור ה"ה דאסור בימי הסגירו. גם מה
שפירש דמוסגר אינו משתלח חוץ לג' מחנות הוא תימה,
דבפ"ק דמגילה אמרינן אין בין מצורע מוסגר למוחלט אלא
פריעת ופרימה בלבד, הא לענין שילוח זה וזה שוין. אשר ע"כ
דחו פרש"י ופירשו פירוש אחר בסוגיא.

דפירוש צוותא דעלמא - הוא פריעה ופרימה שהוא מוזהר
בהם כשהוא מוחלט, וטמא טמא יקרא, ופורש מבנ"א, וכשהוא
מוסגר אינו מוזהר בכל זה, אבל לענין אחר אין חילוק בין
מוסגר למוחלט. דלענין תשמיש - תרוייהו שרי, ולענין שילוח
- תרוייהו משתלחים חוץ למחנה.

עוד איכא בין פרש"י לתוס', דלרש"י מ"ש מר סבר צוותא
דעלמא עדיף ליה ומר סבר צוותא דאשתו עדיף ליה -
אמוסגר ואמוחלט קאי. ר"ל בין בהסגר שנעתק להחלט, ובין
מוחלט שהוא נעתק לימי ספרו. אולם לתוס' אמוחלט קאי.
אבל בהסגר שהוא נעתק להחלט - לא שייך האי לישנא וכמו
שביארנו לעיל.

בהסגר ראשון כולי עלמא לא פליגי -

מה שפירש בקונטרס,

בסוף הסגר ראשון,

ומשום הכי רואין אי טהור - שפיר,

ואי עומד בעיניו,

תחילה נמי בבית הכלא היה עומד.

וקשה,

דלמא פשה הנגע ויהיה טמא מוחלט.

היה ספק מי קדם למי, הרי הוא טמא, וכגון שנוקק לטומאה, שהיה מוחלט מנגע אחר, ואז נולד בו ספק זה.

ורבי יהושע אומר: כיהה. ומפרשין: מאי כיהה? אמר רב יהודה: כיהה וטהור, כלומר: הרי זה כאילו הוכחה מראיתו הלבנה של הנגע, שהוא סימן טהרה, וכדכתיב [ויקרא יג ו]: "וראה אותו הכהן ביום השביעי שנית, והנה כהה הנגע וגו' וטהרו הכהן". ועל רבי יהושע שבמשנה זו, שאל רב יהודה בשם רב: ודילמא כיהה וטמא, כלומר: מניין לרבי יהושע שהוא טהור, ואולי טמא הוא, כיון שאנו עוסקים במי שנוקק לטומאה?! ועל זה אמר רב יהודה אמר רב: כי אמר קרא "לטהרו או לטמאו", הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחילה. והתוס' בנזיר מבארים כי מה שמטהרים אותו אינו מחמת הספק, אלא לגמרי.

מעירים התוס', שבכל מקום למדו מאותו פסוק עניין אחר

כאן הלימוד הוא שיש בו את שני הצדדים, אלא שמחוייב הכהן לראותו, ואינו יכול לחמוק ולדחות זאת לאחר המועד. ואילו בנגעים למדו ממש לטהרו מסדר הדברים בפסוק שפתח במילה של לטהר.

ה"ג בתורת כהנים שבעת ימים ימי ספירו וכו' -

ואגב שנכתב בפרק בתרא ואחרי טהרתו וגו', כתבוהו כאן.

נחלקו תנאים אימתי נאסר המצורע המוחלט בתשמיש המיטה

רבי יהודה אומר: הכתוב בספר יחזקאל "שבעת ימים יספרו לו", למרות שהוא אמור בטהרת טמא מת, כיון שנקט בו לשון "ספירה", שהוא הלשון האמור בטהרת מצורע - בא הכתוב הזה ללמד על מי שנצטרע, שרק בשבעת "ימי ספירו", שסופר לאחר שנתרפא ובא לטהר, הוא אסור בתשמיש המיטה, ולא בימי חלוטו.

רבי יוסי ברבי יהודה חולק, ואומר: הפסוק הזה אמנם מדבר בז' ימי ספירו, אך לומדים ממנו קל וחומר לאסור מצורע בתשמיש גם לימי חלוטו.

[והא דאמרינן דאית למוחלט צוותא דאשתו, היינו אליבא דרבי יהודה, שלפיו - מצורע מותר בתשמיש בימי חלוטו].

ביאור השימוש בדרשה זו

רוצה לומר, דדייק דווקא ז' ימי ספירו ישב מחוץ לאהל ולא ימי חלוטו, שאינם ז' ימים. ורצה לומר, דדרשא משבעת ימים יספרו, מבוררת יותר למדרש, דווקא ימי ספירו.

הדברים התבארו בהגהות הב"ח

"תוס' ד"ה ה"ג כו' ואגב שנכתב בפרק בתרא ואחרי טהרתו. נ"ב פירוש דהאי קרא דיחזקאל שבעת ימים יספרו לו מיירי אם נצטרע כדמוכח בפרק בתרא דף ט"ו מפרש"י והתוס' בהדיא לשם, מ"מ לא היה צריך להאי דמוישב מחוץ לאהל גרידא דריש, ימי ספירו ולא ימי חלוטו, אלא אגב דמייתי להאי קרא בפרק בתרא - כתבוהו כאן."

והתוס' יישבו קושייתם באופן אחר, שדין זה שחידש רבי יוסי, שאסור לכהן לשתוק מלטמא, זהו דוקא בסוף הסגר שני, שאז יש רק שתי אפשרויות לפני הכהן, טהרה או טומאה, ובזה שייך ללמוד מלשון הכתוב, "לטהרו או לטמאו", שעל כרחו יעשה אחד משני אלו, מה שאין כן בסוף הסגר ראשון, שאז יש אפשרות שלישית של הסגר, באופן זה אין לנו מקור מן הפסוק לאסור עליו לשתוק, שהרי אין הפסוק מדבר כלל על האופן הזה.

[דף ז עמוד ב]

לטהרו או לטמאו כתיב -

בפרק בתרא דנזיר (דף סה: ושם),

דריש מיניה,

פתח הכתוב בטהרה תחילה,

גבי ספק שער לבן קודם לבהרת;

והתם - **דריש מדכתיב לטהרו ברישא,**

והכא - **דריש מגופיה דקרא.**

במשנה הובאה מחלוקת תנאים האם הכהן רשאי לראות נגעים בכהן

רבי מאיר אומר: רואין הכהנים את הנגעים במועד. ואומרים לנגוע את דינו אך רק אם דינו להקל, שרואה הכהן שהוא טהור, אז יאמר לו טהור אתה. אבל לא להחמיר, שאם רואה הכהן שהוא טמא, לא יטמאנו על ידי שיאמר לו "טמא אתה", לפי שמצטער הנגוע בכך, ורחמנא אמר "ושמחת בחגך".

וחכמים חולקים ואומרים: אין רואים נגע במועד לא להקל ולא להחמיר.

בגמרא הובא בברייתא כי דעת האומר לא להקל ולא להחמיר הוא רבי יוסי. והטעם: שאם אתה נזקק לו להקל, נזקק לו אף להחמיר. כי היות שרואהו הכהן, אומר הוא לו מה דינו בין טמא ובין טהור, לפי שאין הכהן רשאי לשתוק, ולא לטמא את מי שראה את נגעו כנגע טמא.

הגמרא מבארת את הדעה של התנאים החולקים

מר - (רבי מאיר, שאמר רואין להקל ולא להחמיר) סבר, בכהן תליא מילתא, ואינו טמא עד שיקבע הכהן שהנגע פשה ומטמא. וכיון שהדבר תלוי ברצון הכהן, יכול לראותו. ואי טהור מצאו, אמר ליה "טהור", וישמחנו במועד בטהרתו. ואי טמא מצאו, שתיק הכהן, ולא יאמר לו שהוא טמא, ולא יצטער.

ואילו מר - (רבי יוסי, שאמר אין רואין אף להקל) סבר, "לטהרו או לטמאו" כתיב, וילפינן מינה שחייב הכהן הרואה לומר אם טמא או טהור, ויאלץ לצערו אם הוא טמא, ולכך לא יראנו עד אחר המועד.

הגמרא בנזיר מחדשת דין, מלימוד של סדר הדברים בפסוק

לגבי פרשת צרעת נאמר, אם בהרת קדמה לשיער לבן, הרי הוא טמא; ואם שער לבן קודם לבהרת, הרי הוא טהור. ואם

יותם לא היה לו לעוזיהו אלא בימי חלוטו -

פירש הר"ר קלונימוס,
דכתיב (ישעיה ז),
ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם,
והיינו מנבואת עמוס,
אף על פי שישעיה אמרה,
וישעיה נתנבא בשעה שנתנגע עוזיהו,
כדמוכח קראי שהיה רעש,
ע"י שרעשו עליונים לשורפו ותחתונים לבלעו,
הוא מונה לנבואת עמוס שנתנבא שנתים לפני
הרעש,
וישראל גלה יגלה מעל אדמתו (עמוס ז),
שאז נגזרה גזירה.

וכמה יש עד גלות הושע בן אלה,
שהיה בשנת שש לחזקיהו,
חשבונו ס"ה שנים,
ב' שנים קודם נגעו,
וכ"ה דנגעו,
דעוזיהו נתנגע כ"ה שנים לפני מותו,
וי"ו דיותם,
ושש עשרה דאחז,
ושש לחזקיהו היה הגלות,
הרי ס"ה שנים;
ויותם בן כ"ה שנים כשמלך,
וא"כ היה עיבורו בימי חלוטו.
מכל מקום אין ר' יוסי בר' יהודה מוקשה,
די"ל דנתנגע בסוף השנה,
ועיבורו היתה בתחילת השנה.

ובפירוש נביאים פרש"י חשבון זה,
וכן מוכיח בסדר עולם.
ומאחר שזה אמת,
נמצא שצריך ליישב,
והלא עוזיהו וירבעם מלכו כאחת,
דהא ירבעם מלך מ"א שנה,
וא"כ כשמת היה מ"א למלכות עוזיהו,
והכתוב אומר,
בשנת שלשים ושמנה לעזריה מלך יהודה,
מלך זכריה בן ירבעם,
וא"כ חסר ג' שנים.

וי"ל,

דמלך ג' שנים בחיי אביו,

וכן הגיה במקצת פירושם,

דהכי הוה מעשה,

דזכריה מלך בחיי ירבעם אביו ג' שנים.

ההוכחה מיותם בן עוזיה שניולד מאחר ושימש אביו בימי חלוטו

מחלוקת התנאים בין רבי יהודה, הסובר שהמצורע אינו אסור בתשמיש המיטה בימי חלוטו, בניגוד לרבי יוסי ברבי יהודה, האומר בקל וחומר. ממשיכה הברייתא ומבארת ראייה לטובת רבי יהודה, מעיבורו של יותם בן עוזיה. ואמר רבי חייא: כך דנתי לפני רבי: הרי למדתנו רבינו שיש להביא ראיה מהמקרא שמצורע מותר בתשמיש בימי חלוטו. שהרי יותם בנו של עוזיהו, לא היה נולד לו לעוזיהו, אלא משום שהתעברה אשתו ממנו בימי חלוטו.

שהרי עוזיהו, מלך יהודה, נצטרע כ"ה שנים לפני מותו. ואחר מותו מלך יותם בנו, ובן כ"ה שנה היה יותם במלכו. ונמצא שעיבורו של יותם היה בימי חלוטו של אביו עוזיהו.

אמר לו רבי לרבי חייא: אכן, אף אני כך אמרתי, דקרא "וישב חוץ לאהל" קאי רק על ימי ספירו, ובימי חלוטו אכן הוא מותר באשתו. ומבארין: במאי, במה קמיפלגי התנאים בברייתא?

רבי יוסי ברבי יהודה סבר, גלי רחמנא שמצורע אסור בתשמיש בימי ספירו, וכל שכן שהוא אסור בימי חלוטו. כיון שאז הוא עיקר צרעתו, ואילו ימי ספירו הם כבר שלב לטהרתו. ומר רבי סבר, רק במאי דגלי קרא, דהיינו, שאסור באשתו בימי ספירו, גלי. ומאי דלא גלי, לגבי ימי חלוטו - לא גלי! ולכן מותר בהם בתשמיש.

התוס' עורכים את החשבון

תוס' מוכיחים שס"ה שנה נמנים מנבואת עמוס, שהתנבא על גלות ישראל, דכתיב (עמוס ז יא) וישראל גלה יגלה מעל אדמתו, ונבואת עמוס היתה ב' שנים קודם שנצטרע עוזיה, דכתיב (עמוס א, א) דברי עמוס וגו' אשר חזה על ישראל בימי עזיה מלך יהודה, ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל, שנתים לפני הרעש. והרעש היה כשנצטרע עוזיה, שנכנס להיכל להקטיר על מזבח הקטרת, ורעשו עליונים לשורפו ותחתונים לבלעו, ובאותה שעה נתנבא ישעיה, כדמוכח קראי (ישעיה ו, ד) ויגעו אמות הסיפים מקול הקורא וגו', ופרש"י מקול המלאכים הקוראים, והוא היה יום הרעש, שנאמר בו ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עוזיה.

וכעת מחשבים התוס' איך מגיעים לששים וחמש שנים שהלכו לגלות בימי הושע בן אלה. ובמקומות אחרים מרחיבים שעוזיהו היה מנוגע עשרים ושש שנים. וגם אז דוחקים כי בשנים יש תחילת וסוף שנה, וזה מה שגורם שגם הדעה השניה של רבי יוסי ברבי יהודה יכולה להתקיים. ומוסיפים התוס', כי על מנת שלא יהיה קושי בחשבון של השוואת שנות מלכות יהודה וישראל, הרי יש שנים שנבלעות בין אב לבן, שהבן מולך עדיין בחיי האב, ואז אותן שנים נספרות פעמיים, ומכאן צומח הפער.

מאי דלא גלי לא גלי -

יש מקשין,

למה אין רבי דודש ק"ו,

הא אדם דן ק"ו מעצמו?

בגדים שבבגדו. וכמו כן ברגל: נותנין לו, לכל המצטרע ברגל, שבעת ימי הרגל, כדי שלא יצטער במועד, דברי רבי יהודה. רבי אומר: אינו צריך למילף שיש ימים שאין רואין בהם לחתן וברגל, אלא ידעינן להו מנגעי בתים:

הרי הוא הכתוב אומר "וצוה הכהן ופנו את הבית". הרי שכתוב להדיא שממתינן הכהן מלטמא עד שיפנו את הכלים. וילפינן לנגעי גופו דומיא דנגעי בתים. ואם ממתינין לו לדבר הרשות, כמו בנגעי בתים, לפינוי הכלים, כל שכן שממתינין לו לדבר מצוה, בשעת שמחת חתן, ושמחת הרגל.

התוס' הקשו, עד שהינך אומר לא לראות, שיהיה כמו רבי מאיר ויראה רק על מנת להקל?

הקשו התוס', מדוע אין רואין כלל בימים אלו, והלא לרבי מאיר יכול הכהן לראות כדי להקל, שאם ימצא טהור - יאמר לו טהור אתה, ואם ימצא טמא, ישתוק, וכמו שהוא סובר לענין ימי הרגל. אלא שעל כך ענה השפת אמת "וי"ל דעיקר הדרש הוא שאינו מחויב לראות, כלשון הברייתא נותנין לו כו', דמשמע דהקילו עליו, ואה"נ אם רוצה לראות רק להקל - הרשות בידו."

עוד הוסיפו להקשות, שלפי פירוש רבינו יצחק לעיל, הרי לדעת הכל, בראיה ראשונה מותר לראות כדי להקל, ושוב יקשה ביתר שאת, מדוע לא יראה הנגע אף בשבעת ימי המשתה, להקל. עוד הוסיפו להקשות, שלפי פירוש רבינו יצחק לעיל, הרי לדעת הכל, בראיה ראשונה מותר לראות כדי להקל, ושוב יקשה ביתר שאת, מדוע לא יראה הנגע אף בשבעת ימי המשתה, להקל. וגם בזה ענה השפת אמת "לכאורה יש להשיב ע"ז, דביום הראות בו בשר חי, משמע דכבר נטמא בהנגע, ולא אתחילת הסגר."

ובכלל כל הרעיון שכמו שיש ימים שאינו מחויב לראות בהם, וכמו שהתירו לו לא לראות בזמנים הללו, כך יתירו לו אף לשתוק. ויש שחששו שאם הכהן יגיע אל הבית ולא יגיד דבר, הרי בשתיקתו יש משמעות כי כנראה הבית טמא, ואז כבר לא יהיה ניתן לפנותו. ואפילו שהיו כאלה שניסו לרכך ולומר שרק ירמוז, הרי יש לנו לחשוש כיצד עלולים לפרש את שתיקת הכהן, שבשתיקה עצמה יש גדר אמירה.

משמעות דורשין איכא בינייהו -

רבי - דורש מ'ופינו',

ו'ביום' - אצטריך למידרש ביום ולא בלילה, כדלקמן, וי"ו - לא משמע ליה.

ורבי יהודה - דורש מ'וביום',

אבל 'ופינו את הבית',

שם אצטריך לרבי יהודה,

אפילו חבילי קש וחבילי עצים,

כדתנן בנגעים (פ' י"ב מ"ה) לרבי יהודה.

אופן הלימוד של כל אחד מהתנאים

הגמרא לומדת, בשיטת רבי יהודה, כי באמירת הכהן תלויה הטומאה. ואכן שנינו בברייתא, מדתניא על הפסוק "וביום הראות בו הנגע". יש יום שאתה הכהן רואה בו נגעים, ויש יום - שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו חכמים: חתן שנולד

ושמא,

יש שם פירכא,

או שמא,

מצורע - חידוש הוא.

א"נ,

ז' ימים משמע מיעוט לאפוקי ימי חלוטו,

ולאידך מיצטריך לגופיה,

מיהו מדכתיב ביה לו,

שמע מינה למעוטי.

הקשו התוס', מדוע רבי אינו דורש קל וחומר

הקשו התוס', מדוע רבי אינו לומד קל וחומר מימי ספירו? וכתבו, שכנראה הוא ממעט ימי חלוטו מלשון הכתוב, "שבעת ימים", שמשמעותו דוקא ימים אלו, ולא אחרים. שהרי הפסוק ביחזקאל מד, כו וְאַחֲרֵי טְהַרְתּוּ שְׁבַעַת יָמִים יִסְפְּרוּלָו מביא את המילה לו, שיכולנו להשמיטה, ולכן היא באה למעט.

והשפת אמת כתב ליישב, שבאמת אי אפשר לאסור בימי חלוטו יותר משבעת ימים, שהרי בימי ספירו אינו אסור אלא שבעת ימים, ולא יותר, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, ומצד שני, אי אפשר גם כן לאסור בימי חלוטו שבעת ימים, שהרי אין להם כל גבול, ואיננו יודעים איזה שבעת ימים מתוכם נאסור, ועל כן נתבטל לגמרי כל קל וחומר זה. ואולי זה מתלבש בדברי התוס' שאומרים שמצורע חידוש הוא.

יש יום שאי אתה רואה בו -

תימה לר"מ,

למה אינו רואה להקל?

ועוד,

למאי דפירש רבינו יצחק,

דלכולי עלמא, בתחילת הסגר - רואין להקל,

לעולם יכול לראות.

ועוד,

ופינו את הבית עד שיראו,

למה טורח לפנות, שמא ימצא טהור?

כיצד יש חילוק בזמנים בהם רשאי הכהן לא לראות

מדייקת עתה הגמרא מהפלוגתא של רבי מאיר ורבי יוסי לעיל, שאחד אמר אין כהן רשאי לשתוק, ולכן לא יראנו, ואחד אמר שאם יראנו טמא יכול לשתוק: מקשה הגמרא, האם למימרא, דבאמירת הכהן תליא מילתא, ואין הנגע מטמא עד שיראנו הכהן ויאמר שהוא טמא. ומסקינן: אין, אכן! והראיה, מדתניא על הפסוק "וביום הראות בו הנגע". יש יום שאתה הכהן רואה בו נגעים, ויש יום שאי אתה רואה בו.

מכאן אמרו חכמים: חתן שנולד בו נגע חדש, וצריך להראות אל הכהן, נותנין לו ז' ימי המשתה, שלא רואהו בהם הכהן שמא יטמאנו. ונותנין לו שבעת ימים אלו, הן לו, לנגע שבגופו, והן לביתו, לנגעי בתים שבביתו, והן לכסותו, לנגעי

את הבית) ואפילו חבילי עצים ואפילו חבילי קנים דברי רבי יהודה.

וביאר הברטנורא מה מיוחד בחבילי העצים "אפילו חבילי עצים. שאין בכלל טומאה, צריך לפנות. והא דכתיב ולא יטמא כל אשר בבית, דמשמע דאטומאה קפיד רחמנא, סבירא ליה לרבי יהודה דמלתא באנפי נפשה היא, לאשמעינן דכלים דהוו מעיקרא - נמי מיטמו אי שביק להו. ואין הלכה כר' יהודה."

דבר הרשות איכא בינייהו -

דרבי יהודה סבר, חידוש הוא, ואין ללמוד הימנה שאר המתנות, ומביום הראות בו, לא משמע אלא המתנה דמצוה, דמשמע דתלוי הדבר בקביעת היום, כגון רגל, והוא הדין לחתן.

ורבי סבר, לרבות נמי המתנה שאינה מצוה, וגמרינן שפיר להמתנה, מופינו כל דבר הרשות בבית - לא פליגי, דהא בהדיא כתיב ופינו את הבית, אלא דבר הרשות דגופיה, איכא בינייהו.

ואין נראה לפרש, שאר דברי רשות כגון חבילי קש, ופליגי בביתם, **דלרבי יהודה דאמר חידוש הוא - לא ילפינן.**

מחלוקת רבי יהודה ורבי לגבי יכולתו של הכהן לא לראות

לאחר שמקודם נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי, האם רשאי הכהן לשתוק, ולכן יכול לראות את הנגע. ואילו לשיטה השניה מאחר ואינו יכול לשתוק, לכן מלכתחילה נמנע לראותו.

מביאה הגמרא על כך ברייתא. האם למימרא, דבאמירת הכהן תליא מילתא, ואין הנגע מטמא עד שיראנו הכהן ויאמר שהוא טמא? ומסקינן: אין, אכן! והראיה, מדתניא על הפסוק "וביום הראות בו הנגע". יש יום שאתה הכהן רואה בו נגעים, ויש יום שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו חכמים: חתן שנולד בו נגע חדש, וצריך להראות אל הכהן, נותנין לו ז' ימי המשתה, שלא רואהו בהם הכהן שמא יטמאנו. ונותנין לו שבעת ימים אלו, הן לו, לנגע שבגופו, והן לביתו, לנגעי בתים שבביתו, והן לכסותו, לנגעי בגדים שבבגדו. וכמו כן ברגל: נותנין לו, לכל המצטרע ברגל, שבעת ימי הרגל, כדי שלא יצטער במועד, דברי רבי יהודה.

רבי אומר: אינו צריך למילף שיש ימים שאין רואין בהם לחתן וברגל, אלא ידעינן להו מנגעי בתים:

הרי הוא הכתוב אומר "וצוה הכהן ופנו את הבית". הרי שכתוב להדיא שממתין הכהן מלטמא עד שיפנו את הכלים. וילפינן לנגעי גופו דומיא דנגעי בתים. ואם ממתנין לו לדבר

בו נגע חדש, וצריך להראות אל הכהן, נותנין לו ז' ימי המשתה, שלא רואהו בהם הכהן שמא יטמאנו. ונותנין לו שבעת ימים אלו, הן לו, לנגע שבגופו, והן לביתו, לנגעי בתים שבביתו, והן לכסותו, לנגעי בגדים שבבגדו. וכמו כן ברגל: נותנין לו, לכל המצטרע ברגל, שבעת ימי הרגל, כדי שלא יצטער במועד, דברי רבי יהודה.

ממשיכה הגמרא ומביאה את שיטת רבי. רבי אומר: אינו צריך למילף שיש ימים שאין רואין בהם לחתן וברגל, אלא ידעינן להו מנגעי בתים: הרי הוא הכתוב אומר "וצוה הכהן ופנו את הבית". הרי שכתוב להדיא שממתין הכהן מלטמא עד שיפנו את הכלים. וילפינן לנגעי גופו דומיא דנגעי בתים.

ומסיקה הגמרא כי בקל וחומר שזה משפיע גם על דבר מצווה. ואם ממתנין לו לדבר הרשות, כמו בנגעי בתים, לפינוי הכלים, כל שכן שממתנין לו לדבר מצוה, בשעת שמחת חתן, ושמחת הרגל.

הגמרא מנסה לבאר את ההבדל בין שיטת רבי ורבי יהודה

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים כיצד יש לבאר את החילוק בין רבי לרבי יהודה. ונפתח באביי הסובר שאין חילוק הלכתי, אלא רק משמעות דורשין, מהיכן למד כל אחד מהם.

התוס' מבארים מהיכן למד כל תנא

כאשר באים אנו ללמוד מהיכן הוא לומד, הרי נדרשת התייחסות כפולה, מהיכן אכן הוא למד, ומה הצורך בפסוק השני, שממנו לא למד. וכעת עורכים התוס' את החשבון. לשיטת רבי, הלימוד הוא מהפסוק ופינו. כי מאחר ונדרשת פעולת פינוי לפני הראייה, משמע כי בו בכהן תלוי הדבר. ולכן עליו להגיע רק לאחר הפינוי, על מנת שיוכל להציל את כליו תחילה. ומהפסוק של ביום הוא לומד דין אחר, על זמן בו הראייה של הנגע נדרשת, דווקא ביום ולא בלילה. ובעצם יש לאחר מכן ריבוי מיוחד מהאות "ו", וממנו אינו דורש דבר.

לעומת זאת רבי יהודה מדייק מהריבוי של האות ואו. וכפי שהגמרא לומדת בהמשך בדעת אבוי. אמר מר: יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו. ופלפלה הגמרא ודייקה: מאי משמע? היכן נרמז דרש זה בפסוק? אמר אבוי: אם כן, דסתמא לגופיה הוא, לכתוב רחמנא "ביום". מאי האי שהוסיף וכתב "וביום"? שמע מינה, ללמד: יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו.

אלא שכעת יש להבין מדוע לא למד זאת רבי יהודה מפסוק ופינו את הבית.

נביא את פסק הרמב"ם הלכות טומאת צרעת פרק יד הלכה ד' "כשיראה נגע בבית, אפילו חכם שיועד ודאי שזה נגע, לא יגזור ויאמר נגע נראה לי בבית, אלא אומר לכהן, כנגע נראה לי בבית, וצוה הכהן ופינו את הבית, אפילו חבילי עצים וחבילי קנים, ואחר כך יבוא הכהן ויכנס ויראה הנגע."

וכמובא במשנה (נגעים [פרק יב משנה ה) בשיטת רבי יהודה. "כיצד ראיית הבית ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית אפילו תלמיד חכם ויודע שהוא נגע ודאי לא יגזור ויאמר נגע נראה לי בבית אלא כנגע נראה לי בבית וצוה הכהן ופנו את הבית (ובטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית ואחר כך יבא הכהן לראות

לצורך דבר מצוה. וכיון דאשכחן שממתין אף בנגעי הגוף, לענין דבר מצוה, אפשר ללמוד מנגעי בתים דממתין אף לדבר הרשות בנגעי הגוף.

הרשות, כמו בנגעי בתים, לפינוי הכלים, כל שכן שממתין לו לדבר מצוה, בשעת שמחת חתן, ושמחת הרגל.

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים מה ההבדל בין רבי יהודה לרבי? ואכן אביי אומר בתחילה, שכל אחד למד את אותו הדין באופן אחר, מה שנקרא "משמעות דורשין" איכא בייניהו, ואילו רבא לומד שכן יש הבדל בין הדרשות. רבי יהודה לומד כי כל הדין בנגעי בתים אינו יכול להיות מקור ללימוד בשאר מקרים, כי פשוטי כלי עץ ואבנים שאינם מטמאים במקומות אחרים - כאן מטמאים, ואכן זה גדר של יוצא מן הכלל, שרק מה שיש בו ניתן להילמד. ולא ניתן ללמוד לגבי המתנות אחרות. אלא שמהפסוק וביום הראות בו הנגע ממקד אותנו לדבר התלוי ביום המסויים, ולכן ניתן ללמוד ממנו רק לגבי חתן או מועד.

[דף ח עמוד א]

דהא עצים ואבנים לא מטמאו -

ואפ"ה מטמאו כאן.

עצים ואבנים - לאו דוקא,

דהא תנן במסכת נגעים (פ"ב מ"ה),

לרבי יהודה אפילו חבילי קש וחבילי תבן,

וא"כ צריך לומר,

דרבי נמי מודה לר' יהודה.

וכן משמע,

מדלא מסיק דרבי סבר לה כר' שמעון,

דפליג התם.

התוס' מבארים מה כאן מיטמא, וכיצד סובר רבי כרבי יהודה, ולא כרבי שמעון

עצים ואבנים - לאו דוקא, דהא תנן במסכת נגעים פ"ב מ"ה לרבי יהודה אפילו חבילי קש וחבילי תבן. רוצה לומר, לא רק כלי עצים (פשוטי כלי עץ) וכלי אבנים מטמאו בנגעי בתים, אף דאינם בני קבלת טומאה בעלמא, אלא אפילו חבילי קש וחבילי תבן, שאינם כלים כלל - מטמאו הכא בנגעי בתים. ומש"כ בהמשך וא"כ צריך לומר דרבי - נמי מודה לר' יהודה. הכונה שלא נאמר דבהא גופא פליג רבי ארבי יהודה וס"ל דעצים ואבנים לא מקבלים טומאה, ואינו חידוש, ומש"ה מצי למילף המתנה בדבר הרשות בטומאה דגופיה מטומאה דביתו, כתבו התוס' דאינו כן, דרבי נמי מודה לר' יהודה, וביאר הקרן אורה דהכי משמע להו ממ"ש בגמ' דרבי נמי הוי מחלק בין טומאה דביתו לטומאה דגופיה אי לאו קרא דוביום, וסבירא ליה להתוס' דהחילוק בין ביתו לגופו הוא הך סברא דחידוש הוא וכמש"כ רש"י בד"ה אבל טומאה דגופיה, מזה משמע דרבי נמי מודה לר"י.

ומה שכתב בסוף הדיבור, וכן משמע מדלא מסיק דרבי סבר לה כר' שמעון דפליג התם, הכונה לר"ש דפליג אדרבי יהודה במס' נגעים. דלרבי יהודה מצריך קרא לפנות חבילי עצים וקנים, כדי שלא יטמאו, ור"ש ס"ל דלא משום טומאה, רק הקב"ה צוה שיתעסק ויטריח את עצמו לפנותם, וגזרת המלך הוא להטריחו בהם אף שלא יטמאו (ע"פ תפארת ישראל במס' נגעים).

מאי וביום יש יום שאתה רואה -

משמע לאביי דר' יהודה דריש וי"ו,

וכן פ"ק דסנהדרין (דף יד. ושם) גבי ושופטיך, ופרק אלו מציאות (ב"מ דף כז.) גבי ומצאת.

וקשה,

איהו גופיה לא דריש וי"ו,

דואם המר ימיר בפ"ק דתמורה (דף ב:),

ובסוף פרק טרף בקלפי (יומא מה.),

גבי והאש.

ושמא דריש ליה לדרשה אחרינא.

מיהו הכא קשה שפי,

כיון דר' יהודה דריש וי"ו,

מאי טעמא לא אמר רבא,

דהכא - נמי דריש וי"ו,

למה חולק על אביי? היה לו להזכירה.

ושמא,

רבא קאמר,

אפילו לא דריש ר' יהודה וי"ו,

הכא להאי דרשה - יש ליישבה.

מחלוקת תנאים לגבי ראיית הכהן בנגעים בחול המועד

רבי מאיר סובר כי הכהנים רואים, אלא אינם אומרים אם יש כאן להחמיר. אלא רק להקל ולומר לו טהור אתה. ואילו חכמים אומרים, שאין ראויים כלל, לא להקל ולא להחמיר. ועל כך דנים באיזה סוג מצורע מדובר.

וכמו שממתינים לו בדבר הרשות בנגעי בתים, היה לכאורה מקום להקל בנגעי הגוף. אלא שרבי יהודה סובר שחידוש הוא ההמתנה, ולא ניתן ללמוד ממנו לנגעי הגוף. דהא עצים בפשוטי כלי עץ, וכמו כן אבנים בעלמא, לא מטמאו. ואילו הכא, בנגעי בתים, מטמאו. וכיון שחידוש הוא, נתחדש בו גם שממתין ואפילו לדבר הרשות. אך מאידך, אין לך בו אלא חידוש, ולא ילפינן מינה כלל לנגעי גופו, דאדם מטמא בשאר טומאות.

ורבי אומר, איצטרך קרא "ביום הראות בו", למילף שממתינין לו בנגעי גופו. ואף שמנגעי בתים ידעינן שממתינין לו לדבר מצוה ולדבר הרשות. האי קרא לא מיותר. דאי כתב רחמנא רק "וביום הראות בו", הוה אמינא לדבר מצוה, אין. אך לדבר הרשות לא ממתינין לו. לכן כתב רחמנא בנגעי בתים "וצוה הכהן ופנו את הבית". דהוא דבר הרשות וממתינין לו. ועדיין אי כתב רחמנא "וצוה הכהן", הוה אמינא הני נגעי בתים. אין, דלאו טומאה דגופיה היא, ולכן הקילה תורה להמתין לדבר הרשות.

אבל טומאה דגופיה - אימא מיחזא חזיא ליה, ואין ממתינין לו כלל, וצריכא קרא ד"ביום הראות בו", למילף להמתין

נפקא ליה מכנגע נראה לי ולא לאורי -

תימה,

דהא לעיל אמר רבא לר' יהודה,

חידוש הוא ולא גמרינן מיניה.

ולפירוש שפירשתי,

דרכי יהודה לשעמיה,

דמצריך ופינו בעצים ובאבנים - נחא,

דלענין פינו - דוקא חידוש.

ועי"ל,

כיון דלאורו - לא,

אינו אלא משום דאינו יכול לראות בלא נר,

א"כ פוסל משעם ראה,

יש לנו ללמוד הימנו,

כיון דחזינן,

דבעלמא - נמי אשכחנא קפידא בראה ספי,

מעולי רגלים דבעינן שתי עינים,

ובעינן נמי, שלא יהא יום המעונן.

ותימה,

דהכא משמע,

דרבא ממעט לילה מהאי קרא,

ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין ד' לד: ושם),

מיייתי קרא וביום הראות בו,

והיינו כאביי.

וי"ל,

דאורחיה דהש"ס לאתויי דרשות הפשוטים יותר.

ושמא אי לא כתב כנגע נראה לי,

הוה מוקמינן וביום הראות למעושי לילה,

וכן בפ"ב דמגילה (דף כ.).

ולא מוהלין אלא ביום,

דריש התם מביום השמיני,

ביום ולא בלילה,

ובפרק ר' אליעזר דמילה (שבת קלב. ושם),

דריש מיניה ביום אפילו בשבת,

ומבן שמונת ימים דרשינן ימים ולא לילות,

ובפרק החובל (ב"ק דף פז.),

מיייתי שבח נעורים לאביה מבנעוריה בית אביה,

ובריש פ"ק דקדושין (דף ג:),

מוקי לה בהפרת נדרים דוקא,

ושבח נעורים נפקי מוכי ימכור וגו',

וכן בפרק קמא דקדושין (ג: יד.),

מיייתי ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה,

מספר כריתות,

ובפרק [המביא גט] (גיטין דף כא:),

מפקי לה רבנן מוכתב לה,

וספר כריתות אצריך לדרשה אחרינא.

ברייטא המדייקת על היכולת לדחות את הראייה של הכהן

הגמרא בעמוד הקודם רוצה להוכיח מברייטא, כי האפשרות לראות תלויה בכהן, ובברייטא מובאות דעת רבי יהודה ודעת רבי. "למימרא דבכהן תליא מילתא? - אין, והתניא: וביום הראות בו - יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו: חתן שנולד בו נגע - נותנין לו שבעה ימי המשתה, לו ולביתו ולכסותו. וכן ברגל, נותנין לו שבעת ימי הרגל, דברי רבי יהודה. רבי אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר וצוה הכהן ופנו את הבית, אם ממתינים לו לדבר הרשות - כל שכן לדבר מצוה."

הגמרא מצטטת כאן את הפסוק ומביאה מחלוקת רבא ואבבי

"אמר ר' יוחנן: יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו. מאי משמע? אמר אבבי: אם כן ליכתוב רחמנא ביום, מאי וביום - שמע מינה: יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו. רבא אמר: כולה קרא יתירא הוא. דאם כן לכתוב רחמנא ובהראות מאי וביום - שמע מינה: יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו."

מדדיקים התוס' שאבבי לומד בדעת רבי יהודה שיש דרשה על הייצור של האות ואו

הדיוק כאן שיש הבדל בין שהיה נאמר רק ביום, ואז זה היה מלמד אותנו ביום דווקא ולא בלילה, ואילו כאשר יש תוספת ואו, הרי זה נלמד לדון שלא רואים בכל הימים. ואבבי לומד כן בדעת רבי יהודה.

מביאים התוס' ממסכת סנהדרין כי רבי יהודה לומד דיוק נוסף מתוספת ואו. שנאמר זקניך ושופטיך, ומביאים כי רבי יהודה שם לומד מייתור האות ואו. וי"ו ושופטיך שהיתה התורה יכולה לכתוב: "זקניך שופטיך" והו"ו המיותרת באה למניינא, להוסיף עוד שנים.

התוס' בסנהדרין מבארים, כי מה שנאמר שרבי יהודה אינו דורש ואו, אינו אימרה גורפת, אלא באותו העניין אינו דורש. וזה לשון התוס' שם המקשים על שיטת רבי יהודה. "וכן קשה מרבי יהודה דדריש הכא וי"ו ובפרק אלו מציאות (ב"מ דף כז.) גבי ומצאתה דאתא לידו משמע. וקשה דבריש תמורה (דף ב:) גבי ואם המיר ימיר אמרינן ור' יהודה וי"ו לא דריש וכן בשלהי טרף בקלפי (יומא ד' מה.) גבי והאש וי"ל דהא דקאמר לא דריש לא משמע ליה לאו משום דלא דרשי ליה כלל אלא דווקא לההיא דרשה קאמר."

רבי יהודה לומד מהמילה ומצאתה שני דינים, הראשון אבידה שאין בה שוה פרוטה, ומהאיות ואו הוא לומד את דינו של רבנאי - ומה שנאמר בפסוק זה "ומצאתה", בלשון עבר - דאתאי לידיה [שבאה כבר לידן] משמע.

עיקר קושיית התוס' היא מכאן

עם היות ויש מקומות בהם רבי יהודה דרש ואוף ויש מקומות בהם לא דרש. הרי אם כאן ניתן להביא ראייה זו מהאיות ואו, כפי אבבי דייק, מדוע חולק עליו רבא. ומיישבים התוס', שלא בא לבתנגד לכלל של יכולתו של רבי יהודה לדרוש ואו, אלא לחזק את גוף תוצאת הדרה, שיכלה להיאמר אף ללא הדיוק של ואו.

ומיהו תימה,
היאך נוכל ליישב הסוגיא,
דפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לד:),
אליבא דרבא,
דמייתי לה התם למיגמר גמר דין ביום מנגעים,
ובשלמא אי מייתי מוביום הראות בו,
מצינו לאוקמי בגמר דין,
אלא כנגע נראה לי - היינו תחילת דין,
ואביי דאמר,

דהא כלאים נמי,
כל חדא שרי ובהצטרפות אסירי,
כדמסיק בפרק אלו עוברין (פסחים דף מד:),
משמע כשהאיסור חידוש - אין ללמוד ממנו קולא.
מהאי טעמא,
היה מיישב רבינו יצחק בר אברהם,
ההיא דעדים זוממין - דחידוש הוא.

ראשית יש מחלוקת על הפסוק וביום הראות בו הנגע
בתחילה נבאר את הגמרא, עצם זה שהפסוק קושר את
ראיית הנגעים לביום הראותו, משמע שיש ימים שלא רואים.
רבי יהודה לומד מכאן כי לחתן נותנים את שבעת ימי
המשתה ולא רואים בהם, וכן ברגל. ואילו רבי לומד זאת
מהפסוק וציווה הכהן ופינו את הבית. והוא לומד זאת מקל
וחומר, שאם ממתינים בדבר הרשות, כנגעי בתים, כל שכן
שימתינו לדבר מצווה של החתן והרגל.

וכאן נחלקו אמוראים בהבנת מחלוקתם. לשיטת אביי רק
משמעות דורשין יש ביניהם, שכל אחד מביא את אותו הפסוק
מפסוק אחר. ואילו לרבא, רבי יהודה מצמצם כי רק לדבר
מצווה יש להמתין, ואילו רבי לומד גם לדבר הרשות.

הגמרא עוברת לדון לכל אחד מהתנאים מדוע לא למד כמו
חברו. ומבהיר רבי יהודה, כי שם בנגעי הבתים היה חידוש.
כי עם היות ובדרך כלל פשוטי כלי עץ ואבנים אינם מטמאים,
הרי בנגעי בתים הם מטמאים. ומאחר והיה כאן חידוש הוסיפו
כאן החרגה נוספת להמתין אף לדברי הרשות. ומצד שני לומד
רבי, בטומאת גופו החמורה, נדרש פסוק נוסף של ביום
הראותו.

מחלוקת אמוראים נוספת בהבנת הפסוק וביום הראותו
אביי לומד כי הדיוק הוא מהוספת האות ואו. שהרי יכולנו
להבין מביום הראותו, והואו באה ללמדנו כי יש ימים שאינך
רואה. רבא לומד שכל המיה ביום היא מיותרת. ואביי שלומד
שרק הואו מיותרת, לומד מביום את הדין שאת הנגעים רואים
ביום ולא בלילה. ורבא לומד זאת מפסוק אחר לכל מראה
עיני הכהן, שביום אתה יכול לראות. ואילו אביי ילמד מאותו
פסוק דין אחר, למעט כהן הסומא בעין אחת. ורבא מקבל
זאת אך ילמד את הראייה ביום ולא בלילה ממה שנאמר על
ידי בית הבית המנוגע כנגע נראה לי בבית, ומדייקים לי ולא
לאורי. שאינו נזקק לנר, אלא ראה זאת ביום. ואביי יחלק בין
טומאה שלגופו שמפאת חומרתה רואים אף בלילה.

התוס' מדייקים על הדרשות בגמרא
מקשים התוס', כיצד רבא יכול ללמוד מפסוק על נגעי בתים
שהוא חידוש. ועונים התוס', שרבי יהודה יאמר כי אופן
הראייה אינו חידוש, ועל כך הוא כן יכול ללמוד. ורק לגבי
העצים והאבנים יש בו חידוש.

ומוסיפים התוס' ראייה לדבריהם, וכמו שאנו דורשים
לעתים ראייה מושלמת יותר, כמו בעליה לרגל, שחייבים שתי
עיניים, או שנגעים לא ניתן לראות ביום המעונן. ומדייקים
התוס', כי עם היות ורבא לומד אחרת את הפסוק בסנהדרין,
על זה ביארו התוס', כי דרך הגמרא ללמוד בכל מקום את
הדרשות הפשוטות יותר. ומביאים כל מיני דרשות כאלה.

ע"כ נראה לי דה"פ לעיל,
משמעות דורשין איכא בינייהו,
רבי סבר דביום הראות אצטריך לדרשה אחרינא,
דביום ולא בלילה כדפרישית נמי לעיל,
ורבי יהודה סבר דתרווייהו דרשינן,
ואיצטריך לתרי קראי,
כי היכי דאית ליה לרבי דמופינו,
ה"א טומאה דלאו גופיה,
קמ"ל וביום,
ומביום - לא שמעינן אלא לדבר מצוה,
קמ"ל ופינו,
ולפי זה לכ"ע ממתניין לדבר הרשות,
דהא תרווייהו דרשי ופינו כדפרישית,
ומלתא דאתאי מק"ו,
סרח וכתב לה קרא דהיינו דבר מצוה.

וקשה קצת,
אליבא דרבי יהודה,
שמה שיש בחומרא חידוש - אין ללמוד הימנו קולא,
דקאמר משום דחידוש הוא,
דהא עצים ואבנים - לא מטמאו,
אין ללמוד ממנה.
אלא דכוותיה אמרינן,
פרק כל הבשר (חולין ד' קח. ושם),
בשר בחלב חידוש הוא,
ופירש רבינו יעקב,
דאי תרי ליה כולי יומא בחלבא - שרי,
וכי מבשל ליה - אסור,
והחידוש אינו מן האיסור,
דבהדי הדדי - אסור,
והאי לחודיה והאי לחודיה - שרי,

התוס' מבארים כי ניתן לדהות כי המשנה שם אין להקשות ממנה

מבארים התוס', שהגמרא היתה יכולה לתרץ, כי המובא במסכת שמחות היא דעת רבי יוסי. ולמען האמת שזה דיון ידוע האם מסתכלים על ההווה, שכעת הוא בצער, או מאחר ולמחרת היה שמח בהכך, הרי זה גובר. או אפילו שכל אבילות זו היא מדרבנן, ובא הרגל ומבטל זאת, ובפרט שיש כאן שמחה בתוצאה, שזכה להביא את אבותיו לקבורה.

ולערב אינו מתאבל ואמר רב חסדא -

בלא דרב חסדא הקשה היטב,
אלא כך רגילות הש"ס,
אגב גררא להביא פירוש הברייתא,
דאפילו צורין לו בסדינו - אינו מתאבל לערב.

ויש מפרשים,

דארישא קאי,

אפילו צורין לו בסדינו כמה ימים - צריך להתאבל, כל זמן שרואה אותו.
ופירוש קמא - ניחא טפי.

אבל לא שייך הכא כל כך לפירוש ראשון,

דהא מסיפא אינו מתאבל לערב,

לא מצי להקשות על המשנה, כי אם מרישא.

וצריך לומר,

דמייתי סיפא אגב גררא,

והא דרב חסדא אגב גררא לגררא.

התייחסותה הכפולה של הגמרא לדעת רבי מאיר במשנה

שנינו במשנה רבי מאיר אומר מותר לאדם ללקט עצמות אביו ואמו ברגל. אלא שכעת הגמרא מביאה קושיה ראשונה. ורמינהו סתירה לדבריו, ממה ששנינו אחרת במסכת שמחות [פרק יב]: המלקט עצמות אביו ואמו - הרי זה מתאבל עליהם כל היום, ולערב - אין מתאבל עליהן. וכעת מביאה הגמרא קושי נוסף, שלא רק פעולת הליקוט היא המצערת אותו, אלא עצם הראיה והידיעה על קיומם. ואמר הוסיף רב חסדא על דברי הברייתא: אפילו לא ליקט בעצמו את העצמות אלא רק ראה אותם לאחר הליקוט כשהם צורין לו בסדינו, הרי הוא מתאבל עליהם באותו היום. ואיך אמר רבי מאיר שמותר לו ללקט עצמות במועד מפני ששמחה היא לו?

גדר רב חסדא הוא אגב גררא

מנתחים התוס', שאפילו ללא הוספת דברי רב חסדא, כבר הקשתה הגמרא היטב על דעת רבי מאיר. ותירצו, שמה שהוסיפה הגמרא לא באה לחיזוק הקושיא, אלא כעין פירוש לדברי הברייתא. וכך דרך הגמרא. מצד שני מביאים התוס' התייחסות נוספת ושונה, שאכן זו קושיא על הרישא. אלא שמאחר ובערב אינו מתאבל, סימן שאין כל כך קושי על דברי רבי מאיר.

קשר הלימוד בין גמר דין ונגעים וראייה

יש שלמדו כי כאן מתחיל דיבור חדש בתוס'. כונת התוס', דשם בסנהדרין במשנה דף ל"ב ע"א ס"ל להתנא דדיני ממונות דנין ביום וגומרים בלילה. ובגמרא שם בדף ל"ד ע"ב איתא מתניתין דלא כר' מאיר דתניא ה' ר"מ אומר, מה ת"ל על פיהם יהי' כל ריב וכל נגע, וכי מה ענין ריבים אצל נגעים? אלא מקיש ריבים לנגעים, מה נגעים ביום דכתיב וביום הראות בו, אף ריבים ביום וכו', עכ"ל. היוצא לנו מהגמרא שם דר' מאיר ס"ל דגם גמר דין צריך להיות ביום, ויליף לה מנגעים וא"כ לפי זה צ"ל דהלימוד מנגעים מיירי במציאות שהוא כעין גמר דין, וזהו שאמרו תוס' בשלמא אי מייתי מביום הראות בו וכו', וזהו כעין גמר דין, אבל אם הילפותא של ביום ולא בלילה בא מכנגע נראה לי, הלא שם מיירי בבוא בעל הבית אל הכהן, שהוא לכאורה כעין תחילת דין, וא"כ לפי רבא איך יליף ר' מאיר גמר דין דריבים מנגעים?

אפשרות הלימוד במקום בו יש חידוש

קשה קצת, מה שאמרו בגמ' אליבא דר' יהודה, דאין ללמוד דין המתנה (דהוא קולא) מטומאת בתים שיש בה חידוש לחומרא (דעצים ואבנים מטמאו), אלא דכוותיה אמרין פרק כל הבשר, רוצה לומר, גם שם מצאנו כעין זה דלא יליף חומרא דטעם כעיקר מבשר וחלב דיש בו חידוש לקולא, וה"ה להיפך דלא ילפינן קולא, כיון דאיכא חידושא לחומרא. וגם בעדים זוממים יש חידוש. ולכן קשה ללמוד ממנו.

ורמינהו המלקט כו' -

במס' שמחות (פרק יב ע"ש),

והוא מצי לשנויי,

הא מני? ר' יוסי היא!

דאמר במשנה - אבל הוא לו.

גדרו של ליקוט עצמות לרבי מאיר ולרבי יוסי

ראשית במשנה יש מחלוקת תנאים. ועוד אמר רבי מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו במועד. בזמנים קדומים נהגו לקבור את המת, ולאחר שעבר פרק זמן שבו מתעכל הבשר, היו פותחים את הקבר ומלקטים ממנו את העצמות בתוך ארון קטן, ומוליכים את הארון עם העצמות לקבורה בקברות אבותם. ומותר לעשות זאת במועד מפני ששמחה היא לו שמעביר את עצמות אביו ואמו לקברות אבותם. רבי יוסי אומר: לא יעשה זאת במועד היות ויום ליקוט העצמות - יום אבל הוא לו.

הגמרא מביאה סתירה לדברי רבי מאיר מהמובא במסכת שמחות. המלקט עצמות אביו ואמו - הרי זה מתאבל עליהם כל היום, ולערב - אין מתאבל עליהן. ואמר הוסיף רב חסדא על דברי הברייתא: אפילו לא ליקט בעצמו את העצמות אלא רק ראה אותם לאחר הליקוט כשהם צורין לו בסדינו, הרי הוא מתאבל עליהם באותו היום. ואיך אמר רבי מאיר שמותר לו ללקט עצמות במועד מפני ששמחה היא לו? אמר אביי: אימא, אמור בדברי רבי מאיר כך: מותר לו ללקט עצמות ברגל מפני ששמחת הרגל עליו, וכיון שהוא שמח ברגל אין הוא מצטער בשעת ליקוט העצמות, ואינו מתאבל עליהם.

המעות של הוצאות הדרך לספדן. באותה שעה אמרו: לא יעורר אדם על מתו, שלא ישכור ספדן שיחזר על קרובי המת, ולא יספידנו, קודם לרגל שלשים יום, כדי שלא ישתמש במעות המיועדות לעליה לרגל לצורך ההספד. ובשלשים היום שלפני הרגל - מצויות בידי האדם המעות לצורך העליה לרגל.

לעומת זאת מביאה הגמרא את טעמו של שמואל, לפי שאין המת משתכח מן הלב שלשים יום, ואם יספיד תוך שלושים יום לפני החג יש לחשוש שימשיך להספיד בחג, לפי שעדיין הוא לא נשכח מהלב. דנה הגמרא האם יש עניין הלכתי המבדיל בין שני הטעמים, ועונה, כי אם יעשה הספדן בחינם, כבר לא יהיה את החשש של רב, שהרי כאן אינו מוציא את המעות. אולם כן יהיה חששו של שמואל, שמא ימשיך ויספיד במועד. כי בכך שהוא מספיד הרי כאילו המת חוזר ומוזכר לו, וכעת הזיכרון יהיה גם בתוך החג.

התוס' חותרים להכרעה

פרט לכלל הידוע, שהלכה כרב באיסורי, ומאחר והחשש היה שמא יגיע להוציא את מעות החג עבור הספדן, הרי יש עליו איסור להספיד עם ספדן. הרי מחדשים התוס' שהלכה זו קשורה גם לגבי שמואל. ושמואל בדיני, קרוב הדבר יותר להסתכלות של דרך בני האדם. אלא שכאן הספדן אמנם יגרום לו לצעוק ולבכות. אך אם יבצע את הצעקה בעצמו יש לכך היתר. ויורדים התוס' לבאר כיצד עוברים הדברים על האדם. שעם היות ועל ידי הצעקה יש בו כעת צער גדול יותר, אך זה ישחרר אותו מהר יותר, ויפרוק את צערו, ויהיה מוכן לרגל מבחינה נפשית.

במאירי ביאר את עומק טעמו של שמואל והביא מהירושלמי כמותו, ופסק הלכה כמוהו

המאירי האיר את הדברים כדרכו. "ולא יספידנו קודם הרגל שלשים יום. הגירסא הנכונה לא יספידנו מבנין הפעיל. ופירשו, שלא ישתדל בהספדו, כלומר, לא יחזר אחר ספדן לספד לו במת, שמת לו זה כמה משלשים יום סמוך לחג ואילך. ופירשו בה בגמ' שני טעמים. אחד שאין המת משתכח מן הלב עד שלשים יום. כלומר, שהספד זה מחדש עליו את היגון, כאלו היום מת לו, ואינו משתכח. ונמצא חגו בא לו תוך שלשים לאבלו. ולטעם זה אפי' מצא ספדן בסתם - אסור. ובתלמוד המערב נראה שנמשכו לטעם זה, שאמרו שם שבמת חדש - מותר. ואיזהו מת חדש? כל שלשים יום. כלומר, שכל זמן שימות לו המת שלשים סמוך לחג - מספידו כל זמן שירצה, אף בשבוע שהחג חל בתוכה, שהמירות דבק בו, ואינו מתחדש מפני ההספד, וכן הלכה."

אין חופרין כוכין וקברות במועד -

פי' בקונטרס,

לצורך מתים הוא עושה, אפילו כשאין צריך עתה,

כדתנן בהמוכר פירות (ב"ב דף ק:),

המוכר מקום לחבירו לעשות לו קבר,

עושה תוכה של מערה;

אבל לצורך המת שמת כבר,

מותר אפילו ביום טוב שני,

למיגו ליה גלימא ולמיגו ליה אסא,

מתוך כך מנתחים התוס', שהמטרה לא היתה להקשות על רבי מאיר, שהרי יכולנו להעמיד את הברייתא כרבי יוסי. ומה עוד שרבי מאיר אינו חולק על גדר ליקוט העצמות. אלא שהוא מתייחס כי העיקר הוא שזה מביאו לשמחה. ולכן מנתחים התוס' שהגמרא הלכה בדרך קישוית, ואגב גררא הביאה את הברייתא, ואגב גררא לברייתא הביאה את דברי רב חסדא.

דברי המאירי, שעיקר הכוונה הוא להקל, בחיקוט העצמות

"ליקוט עצמות - כבר ביארנו במשנתנו שמתאבל עליהם כל היום, ומ"מ לערב אין מתאבל עליהם. ולשון הגמרא בזה מתאבל עליהם כל היום ולערב אין מתאבל, ואפי' צרורים לו בסדינו. ונחלקו מפרשים בענין צרורים לו בסדינו, אם הוא מוסב על אבלות היום ולחומרא, או על הפקעת אבלות של מחר ולקולא. יש מי שאומר מתאבל עליהם כל היום, אפי' לא ראה העצמות, כגון שהיו צרורים בתכריכיו, הואיל ומ"מ הוציאם מקברו, ויש מי שאומר לחומרא גם כן, אפי' לקטם והתאבל עליהם אותו היום ולא קברם עדין, אלא שצורם בסדין - הרי צרירת הסדין חשובה לו קבורה, ואם חוזר ורואה אותם ביום אחר - חוזר ומתאבל. ויש מי שמפרשה לקולא, כלומר שלא תאמר שאם לקטם ולא נקברו שיהא מתאבל עד שיקברו, אלא משעבר יום לקיטתו, אפי' צרם בחלוקו ורואה אותם תמיד - אינו מתאבל עוד עליהם, אא"כ קבר וחזר וליקט, ולזה הדעת נוטה."

[דף ח עמוד ב]

דקא עביד בחנם -

ונראה דהלכה כרב באיסורי,

ואפילו לשמואל,

"ל דלא אסירי אלא ע"י ספדנא,

אבל הוא עצמו - שרי,

דיותר מתאפק מצערו על ידי צעקה,

וישמח לאחר זמן.

הגמרא מביאה שני טעמים לכך שלא מספידים שלושים יום קודם הרגל

טעמו של רב על איסור הבאת ספדן קודם הרגל פחות משלושים יום הוא בשל מעשה שהיה. שנינו במשנה: ולא יערער על מתו. דייקה הגמרא בלשון: מאי, מהו "לא יערער על מתו"? תירצה הגמרא, אמר רב: כד הדר כשהיה מחזר ספדנא במערבא אחרי כל הקרובים למת, אמרי, היו אומרים: יבכון עמיה כל מרירי ליבא! יבכו עמו כל אלו שיש להם מרירות בלבם על מות המת.

דנה הגמרא בהמשך המשנה - ולא יעשה זאת קודם הרגל שלשים יום. דייקה הגמרא מה הטעם למניית שלושים יום: מאי שנא שלשים יום שבהם לא יערער על המת ולא יספידנו? אמר רב כהנא אמר רב יהודה אמר רב: משום מעשה שהיה - מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות לרגל, ובא ספדן ועמד על פתח ביתו, וביקש מעות כדי להספיד את המת שמת להם. ונטלתן אשתו למעות שהיו מזומנות בבית כדי לעלות לרגל ונתנתן לו. ונמנע אותו אדם ולא עלה לרגל, כיון שניתנו

שימותו, דטירחא יתירא הוא. אלא שמדייקים התוס', שכל האיסור הוא רק פעולה לכתחילה. אבל אם מישוהו כבר מת במועד - וודאי שרשאים.

ביאור תוס' הרא"ש מדוע היה צורך להתייחס לשני מקרים

"פרש"י שדרכן לחפור כוכין להיותן מזומנים לצורך מתים שימותו, דטירחא יתירא הוא, והא דאמרין בעלמא אפילו ביום טוב שני, יתעסקו בו ישראל, ה"מ טלטול או שאר דברים שאין בו טורח, כגון לרוחצו או לגזוז שער, אבל חפירה - [לא].

ודבריו אינם מכוונים, שהרי פירש תחלה אין חופרין כוכין וקברות שיהיו מזומנים, לצורך מתים שימותו, ומה צריך להביא על זה מת בי"ט שני יתעסקו בו ישראל, היינו לקוברו בו ביום, ועוד מה שכתב אבל חפירה לא, משמע שאין לחפור קבר בי"ט שני, והא ליתא די"ט שני לגבי מת כחול שויה רבנן, אפי' למיגז ליה גלימא ולמיגז ליה אסא, וכ"ש לחפור לו קבר.

ונראה לי ליישב דבריו, שהיה קשה לו מאי שנא מי"ט שני, שאם מת בי"ט שני סמוך לערב, שאין שהות לקוברו ביום, ואפי' הכי יתעסקו בו ישראל ביום טוב לצורך קבורת חול, וכן בחול המועד היה ראוי שיהיה מותר לחפור קברים לצורך קבורת חול, ותיירץ דבכי האי גונא לא התירו אלא טלטול ודברים שאין בהן טורח, אבל חפירה - לא, דכיון דאין שהות ביום לקוברו, גם לא יעשו הקבר ביום, וגם אסור למיגז ליה גלימא ולמיגז ליה אסא ביום, וכן במועד נמי אין לחפור קברים לצורך קבורת חול.

ונבאר את מהלך הראב"ד שמביא בתוס' הרא"ש שהוא מקביל ליש מפרשים המובא בתוס' אצלנו. "פי' הראב"ד דלקבור בו במועד איירי, ואפי' הכי אין חופרין אותן במועד לכתחלה, מ"ט? משום דאיפשר ליה בנברכת, והוא הבקיע שהן [כעין] קברות שלנו. ירושלמי. עושין נברכת במועד - זה הבקיע. וכל שהוא תושב נקרא בקיע, כי זה הבקיע אין עושין אותו קבר לעולם אלא לשעה, כמו גר תושב, והן אותן המהמורות שאמרנו למעלה, ומניחין אותו שם עד שיתעכל הבשר, ואח"כ מלקטין את העצמות ומוליכין אותן לארץ ישראל או אצל קברות אבותיו, וזה שמת במועד נותנין אותו לתוכן, עד לאחר המועד שחופרין לו כוך, או בונין לו קבר לפי כבודו."

התוס' מחלקים בין דברים שיכול למוצאם או לא

גם כאשר חופר בבית הקברות ניכר הדבר שלצורך מת הוא עושה. וכן נסרים הוא יכול למוצא מנוסרים, ולכן לא התירו לו, אבל לפי זה כל ההיתר הוא לפי מה שקיים בשטח, ושלא יראה הדבר שעושה זאת שלא לצורך.

ועושין נברכת במועד -

תימה,

ואמאי צריך במועד,

והלא אין מכבסין במועד?

וי"ל,

לצורך כל אותם שהתירו חכמים לכבס,

כדאמר בפ"ק דביצה (דף ו. ושם),

כל שכן חול המועד,

ואף על פי שיש לחלק,

דחול המועד דאורייתא, ויו"ט שני דרבנן,

כמו יום טוב שני דעצרת,

ויו"ט שני דשביעי של פסח, ושמיני עצרת,

אין נראה,

דבכל יום טוב שני קאמר בביצה.

ועוד,

דלענין מלאכה - חמיר טפי י"ט שני מחול המועד,

וכמו שפירש בקונטרס,

דאיירי בחופר מחיים כך פר"ח,

אבל לאחר מיתה - שרי.

והא דתנינן כוכין וקברות,

אפילו בלא מת,

וארון דוקא עם המת,

שמא כשחופר, הוא רגיל לחפור בבית הקברות,

והוי הכירא דצריך למת,

נראה לי.

והא דלא שרי הכא לר' יהודה,

אלא מנסרים המנוסרים מערב יום טוב,

והתם שרי למיגז ליה גלימא ואסא,

שמא נסרים יכולים למצוא מנוסרים הרבה,

אבל גלימא ואסא - לא ימצא עשויים,

או שמא בנסירת נסרים - יש קול ופירסום גדול.

וי"מ, דאין חופרין - מיירי אפילו לאחר מיתה,

דומיא דמחנכין דמשמע לאחר מיתה,

דמפרש בגמ' שאם היה ארוך מקצרו,

ומחיים אין רגילות לשנותו,

כי אינו יודע מי ישים בו.

ויש לפרש,

שעושה לצורכו או לצורך אחר,

וכמו שפירש רש"י, שהיו עושין,

והא דשרינן בפ"ק דביצה (דף ו. ושם),

למיגז ליה גלימא ואסא,

היינו דוקא כדפרשית,

שלא ימצא גלימא ואסא עשוי מערב יום טוב,

אבל כוכין וקברות ימצא הרבה,

שהיו רגילים לחפור מחיים,

ומהאי טעמא יכול להיות מותר בזמן הזה,

לפי שאין עושין כוכין וקברות מחיים.

איסור עשיית כוכין וקברות במועד

המשנה מבארת שיש איסור לעשותן במועד. ומביאים התוס' את רש"י על כך, אין חופרין כוכין וקברות - לצורך מתים, שדרכן לחפור כוכין וקברות לזמן לצורך מתים

היא לצורך זה. ובריטב"א ציין שיש לשקול בכל מקום לפי מה שמקובל שם.

גיהא ובר גיהא -

פירש ר"ח,

מחמצן ונדיין דפרק לא יחפור (ב"ב דף יט.).

וליתא,

דהתם תנן, מרחיקין את הנברכת שלשה טפחים, וקאמרינן בגמ',

לא שנו אלא מן החמצן,

אבל מן הנדיין - ארבע אמות,

ובתוספתא תני,

מרחיקין את הנברכת ואת הבקיעה - שלשה טפחים.

גדר הנברכת שעשייתה מותרת במועד

לומדת המשנה לאחר שאוסרת חפירת כוכין וקברות, והיתר חינוך כוכין, ועושיין נברכת של כובסין, מקום מתוקן לכבס או הבגדים, ולית ביה טרחא כולי האי. כי על מנת להתיר נדרש טעם חיובי וטעם שלילי שמבטל את האיסור. הטעם החיובי שהוא לכיבוס מי שהותר לו, או לרחצת המת ותכריכים. והטעם השלילי שאין בו טרחא מרובה בניגוד למה שאסרו.

בגמרא מובא - מאי נברכת? אמר רב יהודה: זו בקיע, בריכה. ופרכינן: והתניא: הנברכת והבקיע! ומוכח שנברכת אינה בקיע! ומשנינן: אמר אביי, ואיתימא רב כהנא: הנברכת והבקיע שתייהן בריכות הן, ולכן אמר רב יהודה שהנברכת היא בקיע, כדי להסביר שהיא בריכה. אלא, שהנברכת היא בריכה גדולה, הנקראת "גיהא", ואילו הבקיע היא בריכה קטנה שסמוכה לבריכה הגדולה, הנקראת "בר גיהא". ולכן שנינו בברייתא: הנברכת והבקיע.

ביאור גדר הנברכת במסכת בבא בתרא

גם שם שנינו שני סוגי בריכות, אלא שהחילוק ביניהן אינו כמות אלא בבחינת איכות. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: לא שנו במשנתנו שצריך להרחיק ג' טפחים מנברכת הכובסין, אלא מן המחמצן.

דרך הכיבוס בזמננו היתה כך: תחילה היו שורים את הבגדים יום או יומיים בגומת מים שיש בהם צואת כלבים, עד שמחמצים המים ומסריחים, וזה נקרא "מחמצן". אחר כך היו שמים את הבגדים בתוך גומא אחרת שיש בה מים, ומכבסים ומשפשפים בה להוריד כל הלכלוך. אותה גומא נקראת "נדיין". ומן המחמצן מספיק להרחיק ג' טפחים, כיון שהמים נשארים שם, ואינן נתזים משם למרחוק.

אבל מן הנדיין - ד' אמות. כיון שמשפשפים שם את הבגדים, נתזים המים משם למרחוק, לכן צריך להרחיק מהם ד' אמות.

התוס' באים לשלול את פירוש רבינו חננאל

התוס' מוכיחים, דאי אפשר לומר כפירוש רבינו חננאל, דגיהא ובר גיהא דהיינו נברכת ובקיע, הכונה למחמצן ונדיין. דבפרק לא יחפור מבואר דשיעור ההרחקה מהמחמצן הוא ג' טפחים, ומן הנדיין ד' אמות. ובתוספתא תני דנברכת ובקיע,

לקמן בפרק בתרא (דף יג:),
וי"מ לרחוץ את המת ותכריכין.

עשיית נברכת במועד

המשנה מציינת היתר עשיית נברכת במועד. ולשם כך היות ויש טירחא בדבר, צריך להבין לצורך מה התירו. ועל כן התוס' עונים על כך דרך שאלת תמיהה גדולה, והרי הנברכת נועדה על מנת לכבס, שהיא פעולה האסורה בחול המועד. ועושיין נברכת במועד, בריכת מים קטנה [ועל כן ביארו התוס', שהמטרה היא לצורך רחיצת המת ולכיבוס בגדי המת]. ומותר לעשותה, היות ואין בעשייתה טירחא מרובה. התוס' גם מאפשרים לפירוש של החריגים, שהרי יש מקרי קיצון, שמחוסר ברירה יכול הוא כן לכבס במועד, מאחר ולא דחה זאת למועד בכוונה.

וארון עם המת בחצר -

אמרינן בירושלמי,

אמר רבי מנא,

הדא דאמר במת שאינו מפורסם,

אבל במת שמפורסם,

עושין לו ארון אפילו בשוק,

כהדא דרבי חנינא חבריהו דרבנן,

דמך בחול המועד - עבדי ליה ארון בשוקא,

ונראה **דלדידן** שיש קהלות מועטין,

חשבינן להו מפורסם לכולהו מתים.

המשנה ממשיכה עם היתר עשיית ארון בחצר

וכן עושים ארון עם המת בחצר. והיינו, מותר לנסר את העצים עבור ארון לצורך המת, רק בחצר שבה נמצא המת, שאז מוכח לכל שעושה אותו עבור המת. אבל לא יעשה את הארון בחצר אחרת, שהרואים יחשבו שהוא עושה מלאכה במועד שלא לצורך.

רבי יהודה אוסר לחתוך נסרים עבור ארון למת במועד, היות והוא טורח רב. אלא אם כן יש עמו נסרים מוכנים, והוא צריך רק להרכיבם יחד, שאז אין זו טירחא יתירה, וזה מותר לעשות במועד.

התוס' מביאים את הירושלמי, ומשליכים דין זה לימינו

הדבר מובא בירושלמי [פ"א ה"ו] וארון עם המת בְּחָצֵר בחצר שמת שם, מותר לנסר הנסרים ולעשות לו ארון. אבל בחצר לא. ולא שנו אלא באדם שאינו מפורסם, אבל אדם מפורסם עושין לו ארון ואפילו בשוק. ואנו שאנו מתי מספר, כל אדם הוי מפורסם. ומובא שם לצמצם רק במת המפורסם. הָדָא דְאָתָּא אָמַר כָּל מַה שֶּׁאִמְרַת זֶה בְּמַת שְׁאֵינִי מְפֻרָּס. אָבָל בְּמַת שֶׁהוּא מְפֻרָּס, עוֹשִׂין לוֹ אֲרוֹן אֲפִילוּ בְּשׁוּק. כִּד דְּמַרְךָ כְּאִשְׁרֵי מַת רַבִּי חֲנִינְיָא חֲבֵרִין דְּרַבְּנָן חֲבֵרִים שֶׁל חֲכָמִים עֲבָדִין לִיהִי עֲשׂוֹ לוֹ אֲרוֹן בְּשׁוּקָא.

אלא שהתוס' מרחיבים את הרעיון של ההיתר לימינו שמאחר ואין אפשרות, הרי כל אחד ניתן לעשות לו במועד. כי הפרסום הוא ידוע, ומאחר ויש קהילות קטנות, הרי כשמשהו מת - מיד הדבר מפורסם, ולכן ברור שעשיית הארון

ומדייקים, כי יש מקומות בהם משמע לתוס' שמלאכת חול המועד - אינה אלא מדרבנן. ולסוברים כי זו מלאכה מהתורה, ניתן להשתמש בתירוץ שלצורך שמחת יום טוב - אין לאסור. ויש עוד מקום להקל שזה מפני הצורך, במקום הפסד. ובפרט שכאן בארון ניכר ההפסד ביותר. שלא בא לעשות זאת אלמלא המצב. ולכן אם נאמר שאין איסור, התירוהו בצינעא. או מצד שמסרה תורה לחכמים, וכאן יכולים הם להתיר.

אבל מחזיר גרושתו -

בירושלמי הדא דתימא מהנישואין, פירוש, גרשה אחר נישואין והחזיר, אבל לא מן האירוסין.

יש לצמצם איסור עשיית חתונה בחול המועד שרשאי להחזיר גרושתו

אומרת המשנה אין נושאין נשים במועד. ומבארת המשנה, כי מאחר ושמחה היא לו. אבל ממשיכה המשנה ומצמצמת דין זה - אבל מחזיר הוא את גרושתו. כי אין לו שמחה בנישואיה כמו באשה חדשה. ויש שדייקו מכך להלכה, שאין אומרים בנישואים הללו שהשמחה במעונו.

התוס' מביאים מהירושלמי שמה שהתירו לו במחזיר גרושתו להינשא במועד הוא רק מהנישואין

מובא בירושלמי [פ"א ה"ז] אָבֵל מְחִזֵּר הוּא אֶת גְּרוּשְׁתּוֹ. מִפְּנֵי שֶׁאֵינוֹ שִׁמְחָה הָיָא לוֹ כְּמוֹ לְקַחַת אִשָּׁה חֲדָשָׁה. הָדָא דְּאֵתָּא אֲמַר מִן הַנִּישּׂוּאִין שְׁהָיוּ נִשְׂוִים וְגִירָשָׁה וְעִבְשָׁיו מְחִזִּירָה, אֵין לוֹ הִנָּה כְּמוֹ אִשָּׁה חֲדָשָׁה. אָבֵל מִן הָאִירוּסִין - אָסוּר שְׁהָיָא כְּמוֹ חֲדָשָׁה בְּשִׁבְלָה.

המאירי כדרכו ניסח זאת במתיקות. "ופירשו בתלמוד המערב, דוקא בגרושה מן הנישואין, שלבו גס בה. אבל נתגרשה מן האירוסין - אף זו שמחה היא לו, וכן הלכה."

לפי שאין מערבין שמחה בשמחה -

גזירת הכתוב,

כדריש לקמן מקרא דשלמה.

ובירושלמי דריש, מדכתיב מלא שבוע זאת.

וטעם נראה קצת,

דכמו שאין עושין מצות חבילות,

דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת,

ולא יפנה עצמו הימנה,

וכן שמחה בשמחה,

דבעינן שיהיה לבו פנוי בשמחה.

הטעם הראשון על האיסור לשאת אשה במועד מכיוון ששמחה היא לו

עם היות והמשנה הביאה טעם ששמחה היא לו, הקשתה הגמרא, ואז מה? וכי אסור לו לשמוח במועד? וענתה על כך הגמרא בתחילה, אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה, ויש אומרים אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: לפי שאין מערבין שמחה בשמחה! וצריך לשמוח במועד בשמחת המועד בלבד.

(דהיינו גיהא ובר גיהא, ולפירוש רבינו חננאל הכונה למחמצן ונדיין) - שיעור הרחקתם שווה שלשה טפחים. כלומר יש לנו הוכחה ברורה מן התוספתא שלא כדבריו.

ומנסרן בצנעא -

ואסור בפרהסיא.

ויש ליתן טעם,

דלא דמי לההיא (שבת דף קמו:),

דכל שאסרו חכמים משום מראית העין כו',

ודמי טפי לההיא,

דפרק אף על פי (כתובות ס. ושם),

צינור שעלו בו קשקשים כו'.

ההיתר לבצע פעולה בצינעא

שנינו במשנה: וארון עם המת בחצר. ואומרת הגמרא ששנינו בברייתא את מה שנאמר במשנה: תנינא להא! דתנו רבנן: עושין כל צורכי המת במועד: גוזזין לו שערו, ומכבסין לו כסותו, ועושין לו ארון מנסרין המנוסרין מערב יום טוב. [כדברי רבי יהודה במשנה]. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף מביאין עצים, ומנסרין בצינעא בתוך ביתו. [כדברי תנא קמא].

יש מקרה בו אנו מתירים לעשות בצינעא

התוס' מביאים שני מקרים במסכת שבת לאסור ובמסכת כתובות להתיר. מובא במסכת שבת שנינו במתניתין: מי שנשרו כליו בדרך במים וכו', שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם. אמר רב יהודה אמר רב: כל מקום שאסרו חכמים דבר מה מפני מראית העין [כדי שלא יחשדוהו באיסור], אפילו בחדרי חדרים - אסור לעשותו. ומקשים על כך: והא תנן "שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם. ואף איסור זה הוא משום מראית עין, שלא יחשדוהו שכיבסן בשבת. אלמא, לא אסרו משום כן אלא בפרהסיא. אבל במקום שלא יראוהו - מותר. ומתרתה הגמרא שיש אף האוסרים.

לעומת זאת במסכת כתובות מובא להתיר. תניא: נחום איש גליא [שם מקום] אומר: צינור [מרוב] המקלח את מי הגשמים מן הגג, שעלו בו קשקשין, קשין ועשבין הסותמים ומעכבים את קילוח המים דרכו, ועל ידי זה המים אינם יורדים דרך המרוב אלא מתפשטים על הגג ודולפים אל הבית שתחתיו -

הרי זה ממעכן לקשקשין ברגלו בצנעא בשבת, כדי שלא יפריעו למים לקלוח, ואינו חושש משום איסור שבת, ואף שעושה בכך מלאכת תיקון. ומבארת הגמרא: מאי טעמא מותר לעשות כן בשבת?

כי "מתקן" כלאחר יד הוא, על יד שינוי הוא, שהרי ברגלו הוא מתקן זאת, ומדרבנן הוא שאסור, ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן איסור. וגם כאן אמר רב יוסף: הלכה כנחום איש גליא! ומובא שם בתוס' "והא דאמר' בכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין - אפילו בחדרי חדרים אסור, היינו דוקא היכא שהרואה סבור שעשה איסור מלאכה דאורייתא, כגון שוטחן בחמה, אבל לא כנגד העם, שאם יראוהו - יחשדוהו שכיבסן בשבת. אבל הכא הרואה יודע שעושה מלאכה כלאחר יד, דהויא דרבנן, ולא גזרי רבנן לאסור בחדרי חדרים."

אכילת בשר עופות ושיירי מנחות. אחד למד מהיקש של השמחה לחגיגה, ואילו רב אשי לומד זאת מהפסוק ושמחת, שאין באכילתם גדר שמחה. ומיד מקשה עליו הגמרא, מה יעשה בפסוק של בחגך, ועונה הגמרא שהוא ישמור אותו ללימוד כאן בחגך ולא באשתך. כלומר, זה ממש לימוד ודיון, והפסוק אינו רק אסמכתא.

הנימוקי יוסף מבאר היטב החילוק שבין שני הטעמים, שלפי דעת שמואל, אין אנו חוששים שיהיה נשכח מלבו כל ענין שמחת הרגל, ומכל מקום אסרנו לערב שמחה אחרת, כדי שתהיה השמחה מושלמת, וכנ"ל, אבל לדעת רב, שמחת הנישואין משכיחה ממנו לגמרי את שמחת הרגל. וקושי אביי היא, שמשמעות הדרשה ד"בחגך ולא באשתך" היא, שאיננו שמח כלל בחג, אלא באשתו, ואם כן, בהכרח שרב אינו סובר הטעם של "אין מערבין", אלא הטעם שמניח שמחת הרגל וכו'.

מפני הטורח -

ומתניתין הכי פירושה, **מפני ששמחה היא לו, וטורח בה יותר מדאי.**

ביאורו של עולא לאיסור לשאת נשים במועד

עולא אמר, דאסרו נשואין במועד מפני הטורח, שאסור לטרוח במועד, ובנשואין, מפני השמחה שבהם, טורח למענם הרבה. כלומר, לא ניתן לבצע נישואין ללא שיטרח רבות עבורם, ולכן זה יגרום לו שלא יהיה פנוי לשמוח ביום טוב, אלא יהיה עסוק בטירח. כלומר, החשבון בסופו של דבר נמדד לפי הטורח, אלא בגלל שהשמחה כגורם, שהרי היא זו היוצרת את ריבוי הטורח.

מפני ביטול פריה ורביה -

ומתניתין הכי פירושה, מפני ששמחה היא לו, ומשהו אותה ברצון עד הרגל, שיהא שמח, או שיהיה פנוי.

והא דקתני אבל מחזיר גרושתו,

שאין שמחה לו, ולא שייך עירוב שמחה בשמחה, ולא מניח שמחת הרגל,

וגם אין טורח בה,

וגם ביטול פריה ורביה - אין כאן,

שהיה לו אשה כבר,

וסתמא דמילתא יש לו בנים,

וגם אין רגיל לשהות דבר זה עד הרגל.

וסעודת ברית מילה - מותר לעשות בחול המועד, דליכא שמחה,

כדאמרין פרק קמא דכתובות (ח.),

דלא מברכין שהשמחה במעונו,

משום דאית ליה צערא לינוקא.

אי נמי,

התוס' מביאים הוכחה על הטעם שאין מערבבים שמחה בשמחה

הגמרא בהמשך למדה שזה נלמד משלמה. מגדירים התוס' שזה בבחינת גזירת הכתוב, ומה שהובא בהמשך הוא בבחינת דרשה המסייעת לכך. דכתיב, בחנוכת בית המקדש הראשון והמזבח: "ויעש שלמה בעת ההיא את החג, וכל ישראל עמו קהל גדול, מלבא חמת עד נחל מצרים, לפני ה' אלהינו.

שבעת ימים ראשונים היו חג לחנוכת המקדש, ושבעת ימים נוספים היו לחג הסוכות, שהם יחד ארבעה עשר יום". ומוכח מזה שהקדים שלמה ועשה את חנוכת הבית שבעה ימים לפני חג הסוכות, שאין מערבבים שמחה בשמחה, כי: ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה, איבעי ליה למינטר היה לו להמתין עם השמחה של חנוכת הבית עד החג הסוכות, ומיעבד ולעשות בימי החג שבעה ימי שמחה, שיהיו שמחה הן להכא, לחנוכת הבית, והן להכא, לשמחת הרגל.

טעם הירושלמי - נלמד מנישואי יעקב ללאה ורחל

עם היות והירושלמי מביא מספר טעמים על כך, מציינים התוס' טעם שלא נשנה כאן. רַבִּי יַעֲקֹב בְּרַ אֶחָא שָׁמַע לָהּ מִן הָדָא לַמַּד מִזֶּה שֶׁאֵין מַעֲרִבִים שְׂמִיחָה בְּשְׂמִיחָה (בראשית כט) מִלָּא שָׁבַע זֹאת וְלֹא עָשָׂה לַשְׁתִּיָּהּ בִּיחֻד.

טעם העיקרי, שיתמקד בשמחה אחת לבדה

בתחילה נביא את לשון המאירי "ופירשו בה בגמרא הרבה טעמים, ואחד מהם והנכונה שבהם, שאין מערבין שמחה בשמחה, שלא תהא האחת מתמעטת בחברתה". והתוס' קישרו זאת על פי העיקרון שאין עושים מצוות חבילות. וכי מה מפריע שהוא עושה יותר ממצווה אחת? אלא שזה בבחינת כל המוסיף גורע. ונמצא שזה לא כמו שחשבנו כי המצווה הנוספת מוסיפה, וכעת יש לו שתי מצוות, אלא מבחינת האיכות, הוא מקטין את המצווה הקודמת. ולכן ההעדפה שיבצע כל פעם מצווה ויתמקד בה. ואותו רעיון הוא בשמחה. אם אינו מצליח ליהנות מהשמחה הראשונה, הרי הוא מפסיד בשמחה השניה.

בחגך ולא באשתך -

עיקר דרשה הוא ולא אסמכתא,

כדאמרין פ"ק דחגיגה (ד' ח: ושם),

ורב אשי - האי בחגך, מאי דריש ביה?

מה טעמים מדוע אין נושאים נשים במועד

שנינו במשנה: אין נושאים במועד משום דשמחה היא לו. מביאה הגמרא כמה דעות על כך. רבה בר רב הונא אמר: אסרו נשואין במועד מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. אמר ליה אביי לרב יוסף: הא טעמא דרבה בר רב הונא - אליבא דרב הוא. דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב: מניין שאין נושאים נשים במועד? שנאמר "ושמחת בחגך". ודרשינן: בחגך, ולא באשתך!

החילוק בין הטעמים שאין מערבין או שמניח שמחת הרגל

גם בזה כתבו התוס' שהוא מדין תורה. כי במסכת חגיגה היה דיון מהיכן ללמוד שלא ניתן לצאת ידי שמחה על ידי

הלימוד מכך שהפרידו את שמחת חנוכה הבית משמחת חג הסוכות

הגמרא מודקדקת להביא הוכחה על איסור עירוב שמחה בשמחה. והאי כללא דאין מערבין שמחה בשמחה - מנלן? עונה על כך הגמרא: דכתיב, בחנוכה בית המקדש הראשון והמזבח: "ויעש שלמה בעת ההיא את החג, וכל ישראל עמו קהל גדול, מלבא חמת עד נחל מצרים, לפני ה' אלהינו.

שבעת ימים ראשונים היו חג לחנוכה המקדש, ושבעת ימים נוספים היו לחג הסוכות, שהם יחד ארבעה עשר יום".

ומוכח מזה שהקדים שלמה ועשה את חנוכה הבית שבעה ימים לפני חג הסוכות, שאין מערבים שמחה בשמחה, כי: ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה, איבעי ליה למינטר היה לו להמתין עם השמחה של חנוכה הבית עד החג הסוכות, ומיעבד ולעשות בימי החג שבעה ימי שמחה, שיהיו שמחה הן להכא, לחנוכה הבית, והן להכא, לשמחת הרגל. ומוכח מכאן, שאין מערבין שמחה נוספת בשמחת הרגל.

התוס' מציינים מדוע היה סברא לחבר את שתי השמחות יחדיו

התוס' מבארים כי היה הגיון אם היו עושים את השמחות ביחד, וכך שבאותם שבעת ימים היו חוגגים לשתי המטרות בו זמנית, גם בית המקדש וגם עבור חג הסוכות. ומבארים כי אכן קיימת סברא לעשותם ביחד, כדי שלא יתבטלו העם ממלאכתם. ורק מאחר ואסור לעשות זאת, מצד האיסור, לא היו יכולים לעשות מעשה שיש בו רווח ממוני.

איבעי ליה לשוירי באמה כליא עורב -

שלא היה צורך הבנין כ"כ.

ואף על פי שהוא מהבנין,

כדי שלא יביאו הטומאה,

אין זה צורך כל כך,

וגם בשעת הבנין הראשון,

בזמן שהיה השכינה שורה בו,

לא היה צורך.

הגמרא מוכיחה מבניין שלמה, שאין לערב שמחה בשמחה

היתה סברא לומר, כי אם ניתן לערב שמחה בשמחה, היה יכול לעכב מעט את בניין הבית, על מנת שיסתיים בערב חג הסוכות, וכך ימי החג יחולו עבור שתי השמחות, שמחת בניין הבית ושמחת החג. ורוצה הגמרא לדייק מאחר ולא עשה כן, סימן שלא היה יכול לעשות כך, בגלל הכלל שאין מערבין שמחה בשמחה. כי האדם צריך להיות ממוקד בשמחה האחת, והשמחה השנייה מפריעה לו לשמוח במיטבו.

עונה על כך הגמרא שאין מתעצלים בבניין הבית. ואפילו לא פורתא, מעט. שיויר בנין בית המקדש לא משיירינן. מאחר שסיימו לבנות את בית המקדש, אין היתר לשייר בו מעט ולהניחו לזמן מאוחר יותר. ושוב אין להוכיח שאין מערבין שמחה בשמחה כשנודמנו יחד.

ומתרצת הגמרא ניתן להשאיר דבר שאינו משמעותי, כך שלא יהיה בו מצד אחד איסור על העיכוב, אך מצד שני עדיין

כיון שזמנו קבוע - אין לבטל זה מפני זה.

אבל סעודת פדיון הבן, צריך עיון אם מותר לעשות במועד, ואין לומר, הא זמנה קבוע. תינח בזמנה, שלא בזמנה - היאך יהא מותר?

ונראה לי,

דקיימא לן כרב אשי,

דדריש בחגיגה בפ"ק (ח: ושם),

בחגך ולא באשתך,

ואינו אסור לערב שמחה בשמחה.

ועי"ל,

דלא חשיבי שמחה בשמחה,

כי אם סעודת נישואין לבד.

הטעם האם הוא דוחה את הנישואין מסיבה צדדית

תמיד החשש הוא שמא יותר משתלם לו להתחתן בשעה שהוא פנוי. וגם יכול לחסוך סעודת נישואין ולחברה עם סעודת החג. אבל מי שהיה כבר נשוי ומחזיר גרושתו, כפי הנראה הסיבה שהוא מחזיר את גרושתו כי יש לו ילדים ממנה, ומה שהוא מחזירה הוא מחמת טובתם. ולכן זה עצמו מטרה להחזירה קודם, ולא להמתין עד המועד.

נושא שני סעודת ברית מילה

ברית מילה יש שתי סיבות עיקריות שרשאי לעשותה בחג. הראשונה, זו סעודת צער לתינוק, ואפילו בשבע ברכות כבר לא מברכים שהשמחה במעונו בגלל צער התינוק. והסיבה השנייה, שזמנו קבוע, וממילא לא שייך שבחר להזיז את המועד. כמו שחששנו בסעודה. ואפילו בברית שלא בשמחה ימים, הרי כל רגע שיכול למול אסור להשאיר את התינוק עם העורלה המגונה.

נושא שלישי - סעודת פדיון הבן

כאן כאשר הסעודה שלא בזמנה, וודאי שקיים החשש שמא הצמידו את הסעודות, ולכן מאחר וכבר דחו, לא ראוי לעשותה בחול המועד.

גדר שמחה בשמחה

מצד אחד יש לסבור כרב אשי שהוא בתראה, שלמד זאת בגזירת הכתוב מהפסוק. וראוי לשים לב, כי סעודת נישואין הנחשבת שמחה גדולה, דווקא ממנה ראוי לדרוש ושמחת בחגך ולא באשתך. ונמצא שאין זה שני תירוצים שונים, אלא התרוץ האחרון בא לחזק את קודמו.

[דף ט עמוד א]

איבעי ליה למינטר עד החג -

כדי שלא יתבטלו ישראל ממלאכתן כל כך.

תא יהיה הבניין שלם, ולא יהיה ניתן לקיים בו חנוכת הבית. כי אם היה יכול לעשות השמחה במועד, איבעי ליה, היה צריך שלמה, לשוירי באמה "כליא עורב", שלא היה מסיים את הבנין לגמרי, אלא היה מניח ריק בקצה הגג את מקום המתקן שהתקינו מברזל וממסמרים, כדי למנוע את ישיבת העורבים על גג המקדש, והנקרא "כליא עורב". אלא שדוחה הגמרא כי כליא עורב עם המום והוא ממוקם על הבנין, אינו צורך הבית, ואף ללא כליא עורב, נחשב הבית כמושלם. וניתן היה לשמוח ולחגוג חנוכת הבית.

התוס' נעמדים בשלב ההצעה ומבארים מדוע ניתן היה שלא לשייכו

התוס' רוצה להוכיח בזה, שאינו חלק מהבניין, כי עם היות והוא היה ממוקם בבניין, הרי כל דבר שניתן להשמיטו כי אין בו צורך, ניתן לומר, שהוא ב"כוח" נחשב, דאין זה חלק מהבנין, דהרי לא בכל פעם הי' הכליא עורב. ומאחר וניתן היה לבטלו, הרי אינו מחוייב, ואף אם היו מחכים לעשייתו, הרי לא היה הדבר דוחה את חנוכת הבית.

[דף ט עמוד ב]

כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים

—

עשיית מצוה עדיף,

**שהרי מפסיקין אפילו לר"ש בן יוחי,
לעושה סוכה ולולב כדאיתא בירושלמי,
אבל בהפסקה דתפלה וק"ש,
אין מפסיקין לר"ש בן יוחי,
כדאמרינן בירושלמי, זה שגנו וזה שגנו,
ואין מפסיקין שגנו מפני שגנו.**

רשב"י שולח את בנו להתברך מהאנשים, והם מבארים לו דירוג במצוות

אמר ליה רבי שמעון בר יוחי לבריה: בני אדם הללו, שהנהגתם מעולה כל כך, אנשים של צורה חכמים הם, זיל גביהון דליברכוך. אזל, אשכחינהו, דקא רמו קראי אהדדי, מצאם מקשים קושיות מפסוק אחד על משנהו: כתיב "פלס מעגל רגלך, וכל דרכיך יכוננו". כלומר, שקול מצוות ועיין בהם מי מהן גדולה יותר, ועשה הגדולה שביניהם. ומאידך כתיב לכאורה איפכא, "אורח חיים פן תפלט". ומשמע שכל מצוה הבאה לידך תעשנה, ואל תפלט להבחין בין גדולה לקטנה, ולא תניח קטנה מפני גדולה.

ומתרצים: לא קשיא. כאן דכתיב "פלס מעגל רגלך" - במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, ולכן בה תפלס מעגל רגלך, שתעשה אתה את המצוה הגדולה, והמצוה הקטנה תיעשה על ידי אחרים. כאן, דכתיב "אל תפלס" - במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, שאז אל תשתדל לעשות דוקא את המצוה הגדולה, אלא מצוה הבאה לידך תחילה תעשה

ראוי להבין את שיטת רשב"י בירושלמי

בירושלמי מסכת שבת [פ"א ה"ב] א"ר יוסה קומי לפני ר' ירמיה, אַתְּיָא דְרַבִּי יוֹחָנָן שִׁיטַת ר' יוחנן היא כְּר' חֲנִנְיָה בֶן עֲקִיבָה. דַּתְּנִי שְׁלֹמְדָנו כּוֹתְבֵי סְפָרִים תְּפִילִין וּמִזְוֹזוֹת מִפְּסִיקִין

מה הטעם לחזק המצווה שאינה יכולה להיעשות על ידי אחרים

נראה לי לחדש, כי כל ההיתר של רשב"י גופא, הוא מצד של שתי המצוות נאמר בהם ושננתם. ולכן יכול הוא לבחור מה יוכל לעשות, ואדרבא, רצף הלימוד גורם לו מעלה על ההפסקה למצווה שהזמן גרמא. אבל כאשר זו מצווה שאינה יכול להיעשות על ידי אחרים, הרי רק הוא יכול לבצעה, ולכן אינו יכול להמיר אותה על ידי הלימוד. ולכן אפילו רשב"י שתורתו אומנתו יכול רק לגבור על תפילה וקריאת שמע, אך לא כאשר המצווה היא כיתומה שרק על ידו יכולה להיעשות.

פוקסת -

**פירש בקונטרס,
מתקנת שער שלא יתפזר.**

וקשה,

דבפרק המצניע (שבת דף צד: ושם),

אמר דפוקסת - מתחייבת בשבת משום טוה.

ועוד,

דסורקת ה"ל למיתני כמו גבי נזיר (נזיר מב.).

ובפרק קמא דכתובות (דף ד: ושם),

פירש בקונטרס קליעת שער.

וקשיא,

דבפרק המצניע שונה גודלת ופוקסת.

ואין לפרש,

מעברת סרק על פניה,

דהכא תני תרוייהו וגם בפ' קמא דכתובות.

ויש לפרש,

דמתקנת שיערה בידיה חוץ לצעיף.

מה גדרו של פוקסת לפי התוס' בכתובות

אין ביכולתו של הבעל לכפות את האשה שתתקשט בעת האבילות, וזה לשון הגמרא "אינו יכול לכוף את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת." ובתוס' שם דנו על גדר פוקסת. "פ"ה מעברת שרק על פניה. ואין נראה, דאמר בפ"ב לקמן (דף יז.) לא שרק ולא פירכוס, משמע דתרי מילי נינהו. דפוקסת דהכא היינו פירכוס, כדאמרי' בסמוך, כי קתני אכיחול ואפירכוס. ובשיליה המצניע (שבת צה.) קתני פוקסת ומעברת שרק על פניה, ולקמן בפ"ב פ"ה פירכוס קליעת שער, וקשה לר"י דבשיליה המצניע (שם צד: ושם) קתני גודלת ופוקסת, אלא נראה דאחד מתיקוני נשים הוא."

סטכת -

בפרק כל הקרבנות (מנחות דף פו.), מפרש, **דשמן המור הוא סטכת**, ובפרק קמא דמגילה (דף יג.), מאי שמן המור? רב הונא אמר רבי חייא - סטכת.

היתר הטיפול להורדת שיער במועד, צער מועט בהווה לטובת רווח גדול בעתיד

אמר רב יהודה: בנות ישראל שהגיעו לפרקן שגדל שערן ולא הגיעו לשנים, שעדין אינן בנות י"ב שנה, ובושות בגידול שערן בטרם זמנו: אם הן עניות, הן טופלות אותן בסיד שהוא התכשיר הזול ביותר להשיר שערן. עשירות - טופלות אותן בסולת. בנות מלכים - טופלין אותן בשמן המור. שנאמר בתמרוקי הנשים שניתנו לנשי המלך אחשורוש, "ששה חדשים בשמן המור". ומבארינן: מאי שמן המור? רב הונא בר חייא אמר: סטכת.

מה התחדש בתוס'?

נראה שלא היו גורסין כאן מאי שמן המור? אלא הכי גרסינן רב הונא בר חייא אומר סטכת. ור"ל דע"י הסטכת משירין הנשים השער. ולכן הוצרכו לומר דרב הונא בר חייא אשמן המור קאי, לפרושי. ועוד נראה, שהיו גורסין כגירסתינו, אלא דקים להו דסטכת אינו משיר השער, ואינם סכים בו אלא בשביל סיבה אחרת, ולזה כיוונו במה שאמר בפרק כל הקרבנות מפרש, דשמן המור הוא סטכת, לומר דרב הונא בר חייא לא קאי אלא לפרושי שמן המור, דקרא כההיא דפרק כל הקרבנות, דלא מייתי התם ההיא דבנות מלכים, אלא קרא דשמן המור, ומפרש לה רב הונא בר חייא סטכת, ולעולם איכא למימר שלא היו עושים אותו להשיר השער, אבל לא קאי אהא דקאמר הכא דבנות מלכים משירים השער בשמן המור, דסטכת אינו משיר השער.

והביאו ראיה לזה מפרק כל הקרבנות וממגילה, דלא מדכר התם ההיא דבנות מלכים, ולא מייתי להא דרב הונא בר חייא אלא אקרא דשמן המור, והשתא ניחא מה שלא הזכירו סוגיא דפסחים דף מ"ג דמייתי נמי להא דרב הונא בר חייא, דדוחק לומר שגם שם היתה גירסתם משונה מגירסת ספרינו, ובמה שכתבתי ניחא, משום דהתם מייתי להא דבנות מלכים כי הכא.

ורב"א מפרש,

שנותנת חוטין של בצק והוא תקון על פניה, להאדים הבשר והיינו טויה.

והאי דקורא ליה בירושלמי **צובע**, שהוא מאדים הבשר.

ובנין - נמי שייך בתיקון האשה, למאי דמפורש סוף המצניע (שבת דף צה.), משום בונה, ומייתי קרא דויבן את הצלע.

האפשרות לעשות תכשיטי נשים גם בחול המועד

שנינו במתניתין: ועושה אשה תכשיטיה במועד. תנו רבנן. אלו הן תכשיטי נשים: כוחלת צובעת כחול סביב עיניה לנאותן, ופוקסת מסרקת שיערה, ומעבירה סם הנקרא סרק, על פניה, כדי שיאדימו, ונוי הוא לה.

התוס' מביאים את פירוש רש"י מקשים וסוללים פירוש חדש

רש"י מפרש שהוא תיקון השיער. והתוס' הקשו עליו, ופירשו על פי הירושלמי, שהיא נוטלת בצק ועושה מהן חוטין, ונותנת אותם על פניה, ואחר כך כשנוטלת אותם, מאדימים פניה, ועל כן אמרו בירושלמי שיש לדון בזה מצד שלש מלאכות: א. טויה. ב. צובע. ג. בונה, וכמו שלמדנו בשבת [צה], שכל תיקון הנעשה בגוף האדם, יש לדון לחייבו משום בונה. ויעויין שם בשבת, שלדעת חכמים אין בזה איסור תורה, אלא שרבנן אסרו מכח מלאכות אלו.

במסכת שבת הקשו גם כן התוס' בדומה לכאן

המשנה בשבת לומדים כי על פוקסת לשיטת רבי אליעזר - יש חיוב חטאת, ואילו חכמים אוסרין רק משום "שבות" בלבד. לפי שאין זה צורת המלאכות. וזה לשון התוס' בשבת: "מה שפירש בקונטרס פוקסת היינו סורקת ביד או במסרק אין נראה, דבגמרא משמע דהוי כעין טויה. וסריקה - אינה כעין טויה כלל, ועוד דא"כ היה שונה סורקת כדתנן (נזיר דף מב.) נזיר חופף ומפספס - אבל לא סורק." כלומר, מאחר והמשנה ידעה להשתמש בפעולה של סירוק, היתה יכולה לאומרו מפורשות.

במסכת שבת גם אסרו פוקסת מאב מלאכה של בונה

גודלת ופוקסת חייבת משום בונה, וכדמפרש ואזיל. והוינן בה: וכי דרך בנין בכך? ומשנינן: אין! כדרש רבי שמעון בן מנסיא: כתיב "ויבן ה' אלהים את הצלע" - מלמד הכתוב באומרו "ויבן", שקילעה הקדוש ברוך הוא לחוה את שיערה, והביאה אצל אדם הראשון. שכן, בכרכי הים קורין לקלעיתא, קליעת שיער, בניתא. הרי, שקליעת שיער נחשבת לבנין אצל אדם. ואפילו בהמשך מובאת ברייתא משמו של רבי שמעון בן אלעזר, החושב כי רק כאשר עושה זאת לחבירתה, היא מצליחה בכך וזהו דרך בניין, שרואה ועושה, ואילו לעצמה, אין זה נבנה לה יפה. ולפירוש אחר שמאדימה עור פניה נמי שייך בנין שהוא תיקון האשה. נאף התוס' בכתובות הולך על הצד שזה אחד מתיקוני האשה.

[דף י עמוד א]

ההדיוט תופר כדרכו -

נראה **דוקא לצורך המועד**,
אבל בחנם - **למה יתירו אפילו על ידי שינוי?**

מיהו, לא איירי בדבר האבד,

דהיכא דאיכא דבר האבד,

קיימא לן כר' יוסי,

דאין מצריך שינוי בדבר האבד.

והיכא דבגדיו או מנעליו מקורעין,

ואם יניח אותן עד לאחר מועד - יתקלקלו,**ראיתי רבותי שאין מקילין כלל להתיר,****אפילו על ידי נכרי,**

כדאמרינן לקמן (דף יב.),

כל שאינו עושה - אינו אומר לנכרי ועושה.

ושמא,

לא היו חושבים אותו דבר האבד.

או שמא,

אין כל דבר האבד מותר בלא שינוי,

דבפרק מקום שנהגו (פסחים דף נה:),

משמע,

דוקא עולי רגלים מתקנין מנעלים במועד.**גדר תפירת ההדיוט שהתירו בחול המועד**

שינוי במתניתין: ההדיוט - תופר כדרכו. והוינן בה: היכי דמי הדיוט, שאינו נחשב אומן, ויכול לתפור כדרכו? אמרי דבי רבי ינאי: כל מי שאינו יכול לתחוב את המחט באריג פעמים רבות ואחר כך למשוך אותה ולהוציא כמלא מחט, שימצאו תפירות רבות בבת אחת כדרך האומנים. מי שאינו בקי בזה - לא חשיב אומן.

רבי יוסי בר חנינא אמר: הדיוט נחשב כל מי שאינו יכול לכוון את האימרא, עובי הבגד אשר בחפת בשפת חלוקן, בצווארון ובשרוול, וצריך מומחיות לעשותו, שלא יהא רחב מכאן וצר מכאן. ורק הבקי בזה חשוב אומן.

התוס' מחדשים כי על מנת שיתירו זאת, בכל זאת נדרש צורך למועד עצמו

כלל זה התבאר בתוס' הרא"ש "ואף על גב דלענין שבת - מחייב הדיוט כמו אומן, כדאמרינן בפ"ק דשבת הדיוט שחקק קב בבקעת - חייב, במועד התירו מלאכת הדיוט - לצורך המועד דוקא." והתוס' כאן מוסיפים טעם לכך, שעם היות ויש כאן שינוי, הרי בכל זאת היא סוג של מלאכה, אלא שיש להקל בצירוף היותה עבור המועד, ואז שני הדברים מאפשרים את ההיתר.

דבר האבד היא סיבה מספקת להיתר

מצב בו יש דבר האבד, הרי זה עצמו מתיר אף ללא כל שינוי. ובפרט שיש דעה של רבי יוסי, שבדבר האבד אין כל

צורך בשינוי. מאחר וכל מה שהתירו לתקן מנעלים הוא רק מחמת עולי הרגלים, הרי מישוהו אחר אינו רשאי לתקנו. ולכן אפילו אם יניח אותם עד לאחר המועד יתקלקלו, מאחר ואסור לעשות זאת לתקנו על ידי אומן ובלא שינוי, ולכן מאחר ולא ניתן לעשות זאת על ידי אומן ישראל, כך גם לא יהיה ניתן לעשות זאת על ידי אומן נוכרי. כי היכולת להעביר לאומן נוכרי אינו יכול להתבצע על ידי אמירה, בהיותו כעין יד ארוכה שלו.

דעה נוספת, שעל מנת לתקן במועד אין מצב ביניים. כי היות ועדיין הוא יכול להשתמש במועד - זה אינו מצדיק תיקון במועד. ורק כאשר נקרעים לגמרי יהיה מותר לתקנם. ויש שלמדו שכל ההיתר היה רק לעולי רגלים, ואפילו מלאכת הדיוט או בשינוי - מותר רק אם יש במקביל צורך ממשי.

כלומר, אין פטור מלהעביר את המלאכה לנוכרי, אלא אם יש כאן מציאות של אין ברירה, הרי היא היוצרת את ההיתר, וזה דבר האבד, או שנמנע ממנו לעלות לרגל ולבצע מצווה שהיא לעכשיו - הרי העיתוי יוצר את ההיתר. אלא שבהיותו מעט שונה מההגדרה הרגילה של דבר האבד, התירו בצירוף שינוי.

במסרגין כולי עלמא לא פליגי דשתי וערב -

תימה,

היאך מותר לעשות מלאכה כי האי, בלא שינוי?

התוס' מעלים קושייה, שהרי סירוג של שתי וערב הוא מלאכה

על מנת שיהיה היתר, יכולות להיות שתי אפשרויות. או שאומרים אנו, כי המלאכה אינה משמעותית, וכמו ההבדל בין תפירת ההדיוט מול האומן. ואכן היה מי שהתיר, מאחר והחבלים כבר מצויים ערב יום טוב, ורק נזקק לסיים בהם - אין זו מלאכה גמורה, וכמו רבינו ירוחם שדימה זאת למעשה הדיוט. או שהשינוי גם הוא מחליש את הפעולה שלא תיקרא מלאכה. אולם מאחר והתוס' כן חושבים זאת למלאכת אומן, ואין כאן שינוי, יש לתמוה, וכפי שהשאירו בתמיהה. ונמצא שהדרך היחידה לתרץ קושייתם, חייב שיהיה היתר חיצוני, כמו הרא"ש, שמפרש מגדר של דבר האבד. או לצורך המועד. כי במצב בו אין לו כלל פתרון, הרי זה דומה לנקרע כסותו ואין לו כסות אחרת. ויש לדמות את החיסרון ללא מיטה, שהוא מחוייב בה לישון. ולכן אנו מתירים לעשותה אף במלאכת אומן.

ממתוחי נמי לא -**בלאו הכי נמי נראה דמצי לאקשווי,**

היכי קאמר ר' יוסי שאם היה רפוי ממתחו,

אבל לא מסרגין שתי וערב,

הא אפילו בשתי בלא ערב - אסור.

החילוק בין תנא קמא לרבי יוסי במסרגין את המטות

נבאר זאת בלשון המאירי. "ומסרגין את המטות לצורך המועד, והוא אריגת החבלים בשתי וערב עשויות כעין חלונות, ור' יוסי חולק, לומר שאין מסרגין אלא שממתחין, והוא אריגת החבלים שתי בלא ערב, וכל שכן שאם היה רפוי ממתחו, אף על פי שהיה יכול למלאתו בכרים וכסתות, עד

האבד, והיינו מפני שצריך לישן על אותה מטה, ואם לא יסרג המטה, תתקלקל יותר, לכן זה חשוב דבר האבד, אבל משום צורך המועד לחודיה אפשר דאסור, וכמש"כ התוס' (ד"ה במסרגין) דאין סברא להתיר סירוג משום צורך המועד בלבד, בלי שינוי, וכל הבנת המתיר הוא מהסיבה של האוסר. כי המתיר אינו חושב שיש כאן פיתרון במילוי הבגדים, וכל היתירו מבוסס על צורך המועד.

ה"ג רבי יהודה אומר אין מכבשין את הריחים בתחילה -

ובחדשה קאמר, דהא בגמרא מתיר ישנה.

ואין נראה לומר, דבגמרא דמתיר ישנה, משום ר' אליעזר קאמר, והא - משמיה ידידה, כי למה נדחוק לעשות מחלוקת חנם?

ועוד, דלכתחילה - משמע חדשה.

ואם תאמר, כבוש - מאן דכר שמיה?

י"ל,

תנא קמא אמר מעמידין ובחדשה קאמר, ומשמע אפילו כבוש, ור' יהודה - אוסר בכבוש.

ואית דגריס,

ר' יהודה אומר מכבשין את הריחים, **ולא גרס לכתחילה,**

והיא היא, אבל עתה קשיא יותר, **כבוש מאן דכר שמיה? תנא קמא נמי שרי.**

יש לומר,

דת"ק שרי העמדה בעלמא, שאין זה בנין גמור, אבל בנין בתחילה - אסור,

וה"ה דאסור כבוש,

בין בחדשה בין בישנה,

ור' יהודה שרי כבוש בישנה.

וגירסא ראשונה נראה לרבי,

ומעמידין - נראה דוקא העמדה דתנור,

אין זה בנין בתחילה אלא הוא עשוי כבר,

אבל אינו מחובר בקרקע,

וצריך לחברו ולטפלו בארץ,

כדמפרש בפרק כל הכלים (שבת דף קכה.).

אי נמי,

כי ההוא דפרק המביא כדי יין (ביצה לד.),

גבי תנור,

שארין רפיון המתוח מעלה ומוריד בו. והלכה כחכמים ולקולא, וסירוג גמור - מותר."

יש כאן שלוש דרגות של פעולה, הראשונה הוא הסירוג המלא של שתי וערב. דרגה שניה היא השתי בלא ערב. ועדיין נכלל הדבר בלשון המסרגין, אלא שהוא עשה זאת באופן שאינו מלא. והדרגה השלישית היא המתיחה. רבי יוסי מתיר בלשון המשנה למתוח. ולאחר שהביאה הגמרא דיונים מהן פעולות המסרגין, והאם נכלל בה שתי המעלות הראשונות או רק הראשונה, התפלאה הגמרא מדוע לא הותרה המתיחה בלבד בחול המועד, שאם היה רפוי.

ועל כך באים התוס' ואומרים, כיצד הקושיא היא רק על המתיחה, והרי רבי יוסי אוסר אף לגבי שתי בלא ערב. ומה לי להקשות רק על הפעולה השלישית, בשעה שגם על השניה הוא אוסר.

אלא כאן מגיע הרש"ש ומפרש, כי עם היות ואין תירוץ בגמרא על קושיא זו, לא מביאה הגמרא קושיא במקום בו אינו מתרץ.

כיון דאפשר למלויי במאני -

משמע,

דאין מותר אלא לצורך המועד.

הבאת המחלוקת של התנאים, והדעה של הסובר שאף לא התירו למתח

לאחר הבאת מחלוקת בגדר משמעות ממתחין, הקשתה הגמרא. מיתבי מהא דתנן לגבי פלוגתא דמתניתין בענין אריגת המטה בחול המועד: מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: ממתחין אבל לא מסרגין. ויש אומרים: אין ממתחין כל עיקר.

בשלמא למאן דאמר [רב דימי לחד שיטתא] ממתחין היינו שתי בלא ערב, היינו דאתו שבאו "יש אומרים" לאיפלוגי, ואמרו שאין ממתחין כל עיקר אפילו שתי בלא ערב, שבוזה התיר רבי יוסי, לשיטת האי מאן דאמר. אלא למאן דאמר ממתחין שהתיר רבי יוסי היינו רק שאם היה רפוי ממתחין, תקשי: וכי ליש אומרים, ממתחו נמי לא הותר בחול המועד?! והרי אין כאן כל מלאכה, ובלי מתיחת האריג אי אפשר לישב על המטה.

ומתריצים: אין, סברי היש אומרים כיון דאפשר לממליה במאני, בבגדים בלויים עד שיתמלא השקע שברפיון האריג, ויוכל להציע עליו כרים וכסתות ולשבת עליהם, לא טרחין אפילו למתוח האריג, שהוא טורח שאינו צריך.

יש להבין מה הסברות של ההיתר למתוח, ומה סובר האוסר

עיקר ההיתר הוא על מנת שתהא לו מיטה לנוח עליה במועד. אלא האוסר סובר, שכיוון שניתן למלא בבגדים - הרי כבר יש לו מיטה, ולכן אינו רשאי לבצע מתיחה. כלומר, מאחר ויש לו תקנה אחרת, אף שזה לצורך גדול ולכבוד המועד אסור לטרוח.

במנחת שלמה מציג זאת כמחלוקת התוס' והרא"ש

משמע דההיתר הוא משום צורך המועד. אולם הרא"ש כתב (סי' י"ח), דההיתר של סירוג הוא משום דהו"ל דבר

יש חולקין לומר שאין עושין אותן לכתחלה אפי' לצורך המועד אלא שאם נעשו מושיבין אותם ומעמידין אותם במקומם על ידי טיחה לצורך המועד, ואפי' היו חליות - מתקנין אותם ומחברין אותם על ידי טיחה, והם מפרשים במיגדל תנורי תכונה אחרת, שהיא מלאכת הדיוט, כמו שיתבאר למטה, ומ"מ אם אינו מוצא לאפות - מותר."

איסור לא יגלחנו המופיע בירושלמי

ועיין בשיטה לרבינו יחיאל מפאריס, שאינו משנה הגירסא, אלא מבאר שהכונה הוא שאם היה קבוע במקום אחד, אסור לנתצו ולהסירו כדי לחברו במקום אחר. והיינו לשון לא יגלחנו, שהיינו לתלושו ממקום קביעתו.

סוס שרוכב עליו -

פירש בתוספתא - לצורך המועד, משמע, שאסור לרכוב בחנם.

נטילת ציפורניים לסוס במועד

בגמרא מובא משום רבי מאיר אמרו: אפילו סוס שרוכב עליו, וחמור שרוכב עליו, מותר ליטול את הצפרנים שלהם בחולו של מועד, כדי שלא יצערם ולא יוכלו ללכת, אבל לחמרא דריחא העומד לטחון בריחים, לא הותר ליטול צפרניו, דכל ההיתר לטחון רק לצורך המועד, וטחינה מועטת יכול לטחון בחמור אפילו שלא נטלו צפרניו. ומביאה הגמרא דעה חולקת. רב יהודה שרי: למישקל טופריה צפרנים לחמרא דריחא.

הרא"ש בעקבות התוס' צמצם שהרכיבה נועדה למועד

כתב הרא"ש, שדבר זה הותר רק כשהוא צריך לרכב עליו לאיזה צורך מצורכי המועד [ואינו רגיל לילך ברגליו מרחק גדול כזה. שו"ע תקלו א], אבל שלא לצורך המועד, אף על פי שעצם הרכיבה מותרת היא בכל ענין, מכל מקום אסור לו לעשות מלאכה עבור זה. וכתב בביאור הלכה שם, שזהו דוקא כשהוא רוכב על הסוס לבדו, אבל כשיש על הסוס איזה משא, יש לדון אם מותר לרכוב שלא לצורך המועד, שהרי דבר זה אסור בשבת מן התורה משום מחמר.

ובעיקר ההיתר של קציצת צפרניו, מהגהות מיימוניות [יום טוב ח נ] נראה, שהוא מפני דבר האבד, שהסוס יתקלקל על ידי הליכה זו, ולפי זה מותרת הקציצה אפילו במעשה אומן. אולם מלשון רש"י נראה, שבלא הקציצה אינו יכול לילך כלל, ואם כן נמצא, שההיתר הוא משום צורך המועד, ולפי זה אינו מותר אלא במעשה הדיוט.

תשובה מעניינת של המנחת שלמה, המעמיק בטעם נטילת הציפורניים

יש להסתפק מאי טעמא מותר ליטול צפורנים? אם משום שאם לא יטול - הוי צער בעלי חיים, או שמחמת צערו - כושר העבודה שלו אינו טוב כל כך, ולכן מותר ליטול, כי זה צורך המועד. ולכאורה יש להוכיח, דמשום צער בעלי חיים הוא, שהרי קיי"ל כרב יהודה (בע"ב) דמותר ליטול צפרנים מחמרא דרחיאי, ואם ההיתר הוא משום ההפסד, הרי הכא בלאו הכי הוא טוחן כמות מועטה כיון דמותר לטחון רק לצורך

דבי"ט - אין סכין אותו, ואין טשין אותו במטלית וכו',
הכא - במועד שרי.

ולקמן בשמעתין נמי קאמר,
ושון שאין גודלים תנור בתחילה.

ובירושלמי תני ר' חלפתא,
ובלבד שלא יגלחנו בתחילה,
ופירש בתוספ' דלא ידע מאי גילוח,
ול"נ דגרסינן שלא יגדלנו.

במשנה מובאת מחלוקת ת"ק ורבי יהודה

מעמידין עושין תנור, שיש בו חלל, ומניחים בו קדירות, וחמומו נקלט בתוכו היות שפיו צר. וכן מעמידים כירים, ופיה רחב יותר, שעשויה כקדירה. וכן מעמידים ריחים. ויכולין לעשותם לכתחילה במועד, כמבואר בגמרא. רבי יהודה אומר, אין מכבשין את הריחים בתחילה. ובגמרא יבואר מהו "מכבשין".

שתי הגירסאות בתוס' חלוקות האם רבי יהודה בא להקל או להחמיר

בתוס' הביאו ב' נוסחאות בדברי ר' יהודה. בקמייתא גרסינן בר' יהודה אין מכבשין וכו' בתחילה, ולהאי נוסחא ר"י לחומרא. דת"ק קאמר מעמידין, וכיבוש נמי בכלל היתר העמדה, ואפילו בחדשה, ואתי רבי למימר, כיבוש בחדשה - אסור, וזהו אין מכבשין בתחלה. ונוסחא הב' דרבי יהודה לקולא. דת"ק לא התיר אלא העמדה, אבל לא כיבוש, ורבי יהודה אומר מכבשין בישנה, ולנוסחא זו לא גרס בתחילה, ע"פ קרן אורה.

הבנה נוספת בדברי רבי יהודה

כונתם, דדעת ר' יהודה לפי שתי הגירסאות אחת היא. דאין מכבשין בחדשה, אלא רק בישנה. אלא דלגירסא קמייתא, ת"ק ס"ל דמעמידין בחדשה, וה"ה כיבוש, ור' יהודה אוסר במתני' כיבוש בחדשה ומתיר בברייתא בישנה. ולאית דגרסי ת"ק שרי העמדה בעלמא, שאין זה בנין גמור, אבל בנין בתחילה - אוסר, וה"ה לדידיה דאין מכבשין בין בחדשה בין בישנה, ור' יהודה - מתיר כבוש בישנה.

גדר ההעמדה שתי דעות לגבי היתירו

מבואר בהמאירי את שתי הדעות, האם עודים אותן לכתחילה, ומושיבין אותן, וביש חולקין, שאאין עושין אותם לכתחילה, אבל אם הם כבר עשויים, רשאי להושיב ולהעמידם במקומם:

"אמר המאירי, מעמידין תנור וכירים ורחים במועד. גדולי הרבנים פי', בתנור וכירים שבונים אותן מתחלה, והוא שגודלין את הטיט, ועושין אותן מתחלה, ומושיבין אותן מפני שהן צורך המועד לאפות ולבשל. ואפי' היה מוצא מקום לאפות על ידי טורח או שאלה, מ"מ צורך המועד הוא ומותר, אף כשיגמור מלאכתו לגמרי, בלא שום שיור, וכן הלכה. וכבר הביאו ראיה לפירושם, ממה שאמרו בגמ', רבא שרא למיגבל תנורי, ובלבד בכדי שייבש במועד וישתמש בו, וכן כתבו גדולי המחברים.

הגמרא מביאה דברים נוספים שרב התיר לגבי סוסים

רב שרא .. ולמיבני אקרפיטא, אבוס להניח בו תבואה לפני הסוסים. ולמבני איצטבא, ספסל לישב או לשכב עליו. התוס' מפרשים, שקרפיטא ואיצטבא הם שני סוגי ספסלים. ומהרמב"ם [שם ח ז] נראה שהוא מפרש, שקרפיטא הוא ספסל העשוי לשכיבה, ואיצטבא הוא העשוי לשיבה. כן כתב המרכבת המשנה. וכתב הרמב"ן, שלא הותרה עשיתו אלא במעשה הדיוט, כשאר צרכי המועד. ויעויין בטור [תקמ], שנחלקו הראשונים, האם הותרה הבניה באיצטבא של עץ דוקא, אבל בשל אבן, הרי עשיתו נחשבת כמעשה אומן, או אפילו באיצטבא של אבן, כשעושהו מעשה הדיוט.

התוס' מביאים מהגמרא בקידושין בהם אנשים משבשים הלשון

כבר אז נטו להיראות משכילים יותר כשדיברו בשפה מפוצצת של הגויים. אמר ליה רב נחמן: יתיב מר אקרפיטא [ישב אדוני על הספסל]. "קרפיטא" הוא ספסל בלשון זרה. אמר ליה רב יהודה: וכי מי סני [שנאו] עליך לשון "ספסל" כמו דאמור רבנן, או לשון "איצטבא", כמו דאמרי אינשי [כלשון שמשתמשים בו בני אדם], עד שאתה קורא לו "קרפיטא"?! ומכאן מוכיחים התוס' ששניהם משמעות קרובה היא לספסל.

ואין מונעין רפואה מבהמה -

נראה, דברפואה דבהמה שיש בה מלאכה איירי. אבל רפואה שאין בה איסור מלאכה, רק גזירה משום שחיקת סממניו, אפילו בשבת - איכא מאן דשרי.

והלכה כמאן דשרי, כדאיתא בפרק במה בהמה (שבת דף נג:), דרש רבא הלכה כרבי יאשיה, דלית ליה גזירה משום שחיקת סממניו, ברפואה דבהמה.

פירוש, דלסרוקי סוסיא, שפירש בקונטרס אושטלי"ר בלעז, אין נראה לי, דהא קי"ל דבין קידוד ובין קירצוף - שרי, אפילו ביום טוב, כדאיתא סוף פרק שני דביצה (דף כג.), לר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין - מותר, וקיימא לן כוותיה, אלא ענין אחר הוא.

היתר פעולה במועד לטובת רפואת הבהמה

הגמרא מספרת, כיצד רבא שרא למישקל דמא להקזיז דם לבהמה בחולא דמועדא. אמר ליה אביי: תניא ברייתא דמסייע לך: מקיזין דם לבהמה, ואין מונעין רפואה לבהמה בחולו של מועד. ואפילו שצריך לרפואתה לעשות מלאכה דאורייתא.

המועד, וא"כ מה איכפת לנו אם יעבוד יומר זמן?

אולם ממה שפסק השו"ע (סי' תקל"ו סעי' א') לחלק בין אם רוכב לצורך המועד, שמותר לתקן כל תיקוני הרכיבה, לבין אם רוכב שלא לצורך המועד, דאסור לגזוז הצפרנים, מוכח דאין הטעם משום צער בעלי חיים, דאם כן מ"ט אסור לגזוז צפרניו? הרי מאחר שמותר לו לרכוב עליו, א"כ נמצא דבזה שאין מתירין לו לגזוז גורמים רק צער להבעל חי [והרי לא מסתבר לאסור הרכיבה בגלל צער בעלי חיים], אלא מוכח מזה דכל ההיתר הוא בגלל צורך האדם, ולכן בכה"ג שרוכב שלא לצורך המועד - אין מתירין לגזוז, ולא איכפת לן כלל, במאי דאיכא צער בעלי חיים.

אולם עיין בתוס' ד"ה סוס, שמשמע מדבריהם, שסוברים דבכל אופן שמותר לרכוב - שרי נמי לגזוז צפורניו, וא"כ אפשר לומר, דסברי נמי שההיתר הוא משום צער בעלי חיים, אולם להלכה דלא התירו לגזוז אף בכה"ג דשרי לרכוב - לא משמע כן, וכדאמרן.

[דף י עמוד ב]

למישקל טופרי -

פירש בתוספות, דה"ה לדידן שמותר לתקן ברזלים, כיון דקרקע קשה הוא, ומתקלקל.

ומשום שאין ברזלים בימי חכמים, שאין צריך רק למשקל טופריה, שהיה הקרקע מטוננת כמו ברוסי"א - היה אסור.

הפעולות הנדרשות בסוס, עשיית פרסות, והשינוי במדינות בגלל סוג הקרקע

בתוס' הרא"ש האריך בחילוק ובביאור. "סוס שרוכב עליו וחמור שרוכב עליו - מותר לו ליטול צפורניו. וה"ה נמי לתקן ברזילי רגליו." [מה שקוראים בימינו פרסות].

"ומה שלא הזכירם, לפי שבימייהם לא היו רגילים לתקן ברזלים לרגלי הבהמות, כמו שעושין ברוסיא שאינן עושין ברזלים לטלפי סוסיהם, אלא רק נוטלין צפרנים, לפי שהארץ עפר תיחוח, ואין אבנים מצויין שם, אבל בארצות הללו, שאין הבהמות יכולות לילך בלא ברזלים - מותר לתקנם במועד, וכן האוכף והרסן, אם הוא צריך לרכוב לצורך המועד, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד."

ונמצא, כי עשיית הפרסות לסוסים במקומות הרריים היא מחוייבת. ואז לא יעלה על הדעת לרכב ללא פרסות. כי הדין נגרר על פי הטעם והמצאות.

איצטבא ואקרופיטא -

עניני ספסל,

וקצת הם חלוקים,

כדאמרינן בריש פרק עשרה יוחסין (קדושין דף ע.ו.), ליתבי מר אקרופיטא, אמר ליה מי סני ספסל כדאמרי רבנן, או איצטבא כדאמרי אינשי.

כסכוס קירמי. ולדעתי יש לפרש בה, שמחליקין אותן על ידי שן החלקה, הנקראת בלשון לעזות לישקאר, שאף זה אינו אלא מעשה הדיוט. ומפרשי ההלכות פי' בכסכוס זה כבוס, ואינו נראה, שהרי קירמי פירשו יריעות דקות של פשתן מלשון עטרה בקרמין, ומתוך שהם דקות כקרום, הם קרויות כן. ואחר שכן מה הוצרך לבא בהיתרן מטעם מעשה הדיוט, תיפוק לי דכל כלי פשתן מותר לכבסן במועד, אף על פי שנתכבסו מערב יום טוב, מפני שהם צריכים כבוס תמיד. ועוד שהכבוס אינו מעשה הדיוט, שהרי בכלי צמר אסור כל שהיה אפשר לו לכבס מערב יום טוב, אלא שעקר הדברים כמו שכתבנו.

קיסורי בירי -

גורסין ברי"ש ולא בידי בדלי"ת, והוי מענין בירית טהורה, בפרק במה אשה יוצאה (שם דף סג.).

פעולה הנשמרת ומשמעותה מבחינת איסור

אמר רב יצחק בר אמי אמר רב חסדא: קיסורי בירי, לעשות בגיהוץ קמטים קבועים, כצווארון, אסור בחול המועד. מאי טעמא? היות דמעשה אומן הוא. והכוונה בגיהוץ שהוא מגהץ כעין צווארון שנשאר חזק, ועל מנת שיהיה קפל חזק נדרש כאן מעשה אומן, ולכן אסורו.

הב"ח הגיה והביא את גירסת הרמב"ם

פירוש, דיש גורסין בידי בדלי"ת, ופירוש, לעשות קשרי בית ידים - אסור, מפני שעושה מעשה אומן וכך היא גירסת הרמב"ם. אלא נצרך את גירסת המאירי "ומ"מ כוץ הקמטים הנעשה בבגדי הדקים ובמחט והוא הנקרא כאן קטורי בי ידי, ר"ל קשורי בתי הזרועות, והוא הנקרא בלשון לעזות פרונוזי"ר מעשה אומן הוא ואסור."

מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דארעא

שקל מוליא ושדי בנצא אדעתא דבי דרי -

וכן גרס רבינו גרשון, בפרק חזקת הבתים (ב"ב דף נד.).

ורב אלפס גרס בהפך כו',

מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבי דרי,

מוליא בנצא אדעתא דארעא,

משמע שיותר קרקע שוה, צריך לחרוש מלדוש.

ואיפכא מסתברא טפי,

דלדין, צריך קרקע שוה לידוש יותר מלחרוש.

ושמא,

לפי שהיו דשין במוריגין - אין צריך קרקע שוה.

ויש מפרשים,

כדי לעשות דיר של בהמה.

מתוך מעשהו אנו רואים האם בא לעשות גורן ומותר,

או לצורך חרישה ואסור

אמר רבא: מאן דמתקיל תיקלא, הנוטל תל אדמה ליישר את הקרקע, אם עושה כן אדעתא דבי דרי, לצורך העמדת

התוס' מחדדים את ההבדל בין שבת ויום טוב לעניין רפואה זו

מבארים התוס', שהחידוש כאן הוא עם היות ויש בה מלאכה ממשית. אבל אם הפעולה היא רק מחמת גזירת שחיקת סממנין, אפילו בשבת התירו לרפא. ומביאים התוס' הוכחה שההלכה היא שאין לגזור שחיקת סממנין, בשעה שמדובר ברפואת בהמה.

בתוס' הרא"ש חילקו לשני עניינים

לחלק הראשון ד"ה אין מונעין רפואה מן הבהמה בחולו של מועד. "ואפי' עושה מלאכה גמורה כגון הקות דם. אבל שאר רפואות שאינן מלאכה - לא איצטריך לאשמועינן דמותר. דהא אפי' בשבת שרי דלא גזרינן בבהמה משום שחיקת סממנין. כדאיתא בפ' במה אשה (נ"ג ב') ושחיקת סממנין גופה אי גזרינן בבהמה - תנאי היא, דתניא בהמה שאכלה כרשינין הרבה - לא יריצנה בחצר בשביל שתתרפא, ור' יאשיה מיקיל, ומסיק התם דדרש רבא הלכה כר' יאשיה."

ולחלק השני כאן, בתוס' הרא"ש קדם. ומביא חילוק בסוג המסרק. ד"ה שרא לסרוקי סוסיא. "פרש"י לקרצף, [ולא נהירא דלקרצף] אפי' בייט שרי, ואפי' קירוד - מותר, דהכי פסק רבא התם, דבין קירוד ובין קירצוף מותר, דהלכה כר' שמעון, דאמר דבר שאין מתכוון - מותר, ואף ר' יהודה דפליג התם בקירוד, משום דשיניו דקים ועושין חבורה, מודה בקירצוף דשרי, וצ"ל שהוא ענין אחר. ואיפשר שהוא מסרק של ברזל, שמסרקין בו את הסוסים, ובהא - אף ר' שמעון מודה שהוא אסור בייט, דפסיק רישיה הוא, דמשיר את השער ועושה חבורה."

כסכוס -

פי' בקונטרס,

אנפשיי"ר בלע"ז.

ויש מפרשים ליקיי"ר.

ולשון כסכוס משמע כן,

כדאיתא פרק תולין (שבת דף קמא. ושם),

מכסכוס מבפנים ואין מכסכוס מבחוץ, גבי טיש.

היתר כסכוס הבגד

רבא שרא לכסכוס לגהץ קירמי בגדים דקים כקרום. מאי טעמא? היות ומעשה הדיוט הוא. [והרמב"ם והשו"ע פירשו, שמותר למעך בגדי פשתן אחר כביסה כדי לרככך].

פירוש אחד לתרגום הוא לעמלן מה שעושה את הבגד חזק יותר. ויש המפרשים לשון שפשוף, וזה כמו ליבון, ויש הלומדים זאת כמו גיהוץ, ויש המפרשים שזה דומה לכיבוס. התוס' שולחים למסכת שבת "אמר רב כהנא: טיט שעל

גבי בגדו - מכסכסו מבפנים [משפשפו מצדו הפנימי] ואין מכסכסו מבחוץ כדרך מלבן, ואף שמדאורייתא אין מלאכת מלבן אלא במים, חכמים החמירו שלא לשפשף בגד, אף בלי מים, משום שנראה כמלבן, אמנם כשמפשף מבפנים התירו כי אין זה נראה כמלבן.

ומאחר ויש כאן חילוקים הרי על מנת להבין, בפרט שיש לשונות לעז שונים, הרי צריך לצלול להבנת המציאות וכיצד ראוי לפסוק כאן. ולכן נביא את המאירי, שגם מפרש את המילים, וגם מתייחס למציאות, ולטעם ההלכה. "מרככין את הבגדים בידיים במועד, והוא הנקרא כאן לדעת גדולי המחברים

שיהיו פני קרקע שוות לגמרי - זהו על דעת גורן ומותר. וכל שכן שמותר להשוות פני קרקע של ביתו, שלא יהא נתקל בגבשושית ובגומות, וכן כתובה גדולי הרבנים, ואם אינו מכוין מלאכתו כל כך, אלא חופר את הגבשושית ומניח את העפר בקרוב הימנו, ר"ל שמפזרו אילך ואילך, ולא שיכוין למלא ממנו החריץ, וכן חופר בחריץ ובסביבותיו, עד שלא יהיו דפני החריץ ישרות מכל וכל, אלא מפשטן מעט שלא יעכבו את המחרישה, ואינו משהו את החריץ מכל וכל עם שטח השדה - זהו על דעת חרישה, והוא הנקרא מוליא במוליא ונצא בנצא. אלא שגדולי המפרשים גורסין בהפך, ומפרשין אותה בדרך אחרת, וזו עקר.

פרקמטיא כל שהוא -

פי' רבינו יצחק בתשובתו,
כי רבינו יעקב,

לא היה חושב הלואה רבית פרקמטיא.

והא דאמר רבינא,

הוה מסיק זוזי בבני אקרא דשנואתא,

משמע דחשיב פרקמטיא,

ולא שרי אלא משום דבר האבד.

היה אומר רבינו יעקב,

דסחורת יין היתה,

כדאמרין באיזהו נשך (ב"מ עג:),

רבינא הוה יהיב זוזי לבני אקרא דשנואתא,

ושפכי ליה טפי כופייתא.

אבל הלואה דשולחנות בקביעות וחילוף,

נראה דלא דחשיב פרקמטיא.

עשיית מסחר בחול המועד אמנם נאסרה, אך בדבר

האבד - מותר

ואמר רבא: פרקמטיא לעשות מסחר בחול המועד, אפילו כל שהוא, אסור, דטירחא היא. אמר רבי יוסי בר אבין: כל האיסור בפרקמטיא שאין בה הפסד. ואולם בדבר האבד, שאם לא יסחור בה יהיה לו הפסד, מותר לסחור במועד.

רבינא הוה ליה ההוא עיסקא דהוה מזדבן בשיתא אלפי אם היה מוכרה בחול המועד. אך מפני איסור פרקמטיא במועד שהייה לזבונה בתר חולא דמועדא, ולא היה לו בזה פסידא, כי הקונים נשארו במקומו עד אחר המועד, וזכה ואחר המועד זבניה בתריסר אלפי.

רבינא הוה מסיק זוזי, היה מלוה מעות, והיו נותנים לו סחורה בפרעון, והיה משתכר בה. והיו לו בעלי חובות בבני המקום היושב על אקרא דשנואתא שפת נהר שנוואתא, שהיו בביתם בחול המועד, ורצה לגבות מהם. אתא לקמיה דרב אשי, אמר ליה, ושאלו: מהו למיזל האידנא במועד עלייהו? אמר ליה רב אשי: כיון דהאידנא הוא דמשכחת להו, וביומי אחרני לא משכחת להו - כפרקמטיא האבד, דמי שהותרה במקום הפסד, ושרי.

דין על השאלה לגבי הלואות ריבית בחול המועד

הקשו מכאן על דעת רבינו תם הנ"ל, שהתיר הלואה בריבית במועד, שהרי רב אשי לא התיר לו לילך ולתובעם,

הגורן לחבוט שם חיטים לצורך המועד, שרי. אבל אם עושה זאת אדעתא דארעא, שחופר שדהו לצורך זריעה - אסור.

ומבארין: היכי דמי? היכי ידעינן לשם מה נטל את התל משדהו? אם נטל מוליא תל, ממקום אחד, והניחו במוליא אחר, או שהשפיל תל, על ידי שמילא בעפר שנטל ממנו, סביבותיו, וישרו. וכמו כן אם חפר בנצא במקום נמוך, כעין גומא, והניח בנצא אחרת, או שגרר שפתי הגומא לאמצעיתא והחליקה.

הרי מוכיחין מעשיו שאדעתא דבי דרי נטל את העפר ממקום למקום, שהרי לא יישר את כל השדה, אלא רק במקום הרצוי לגורן, ומותר לעשות כן לצורך המועד.

אבל, אם שקל מוליא ושדא בנצא, שממלא את השקעים בעפר שניטל מהתל, הרי מוכיחין מעשיו דאדעתא דארעא עושה ליישרה לזריעה, ואסור.

התוס' מביאים שיש שתי גירסאות, ונבאר את הדברים

כתב המגיד משנה [יום טוב ח יב], שלא הותר להשוות הקרקע אלא כשיש שתי המעלות יחד: א. שבאמת כונתו לצורך דישה, ולא לצורך זריעה. ב. שאינו נראה לאחרים כחורש לצורך זריעה. וטעם האיסור כשנראה שחורש לצורך זריעה, פירש הריטב"א, מפני מראית העין.

והראשונים הביאו שתי גירסאות בגמרא, ולפי גירסת רש"י נמצא, שכאשר נטל מגבוה ונותן לנמוך, נראה שכונתו לדישה, ולא לזריעה, ומשום שלצורך דישה יש הכרח להשוות היטב את פני הקרקע, מה שאין כן לזריעה, שאין בזה כל כך צורך. ולגירסת הרי"ף הוא להיפך, שכאשר משהו לגמרי את הקרקע, נראה שעושה לצורך זריעה.

וביאר הנודע ביהודה, שגם דיעה זו מסכימה, שלצורך דישה יש הכרח להשוות היטב את פני הקרקע, יותר מהנצרך לזריעה, אלא שלדעתם, כשבאים להכשיר הקרקע לדישה, יש צורך לפזר עפר על פני כולה, לאחר נטילת האבנים והצרורות ממנה, כדי שתהיה שווה וחלקה לגמרי, ולכן, כשנטל ממקום גבוה ונותן לנמוך בשעת נטילת הצרורות, אינו נראה כמכשיר לדישה, שהרי על כרחו יהיה צריך אח"כ לפזר עפר על פני כולה, ואם כן אין לו שום תועלת עתה בפעולה זו, ומשום כך נראית פעולתו כעושה לצורך זריעה, שבעבורה אינו נצרך אח"כ לפזר עפר על פניה.

וכתב המשנה ברורה [תקלו לג], שלענין הלכה אנו תופשים להחמיר כשני הפירושים, ובכל ענין אין להשוות הקרקע. ויעויין קרן אורה ונודע ביהודה שדנו בסתירת דברי השו"ע באו"ח ובחו"מ בענין שתי הגירסאות הנ"ל.

והבית יוסף שם הביא מהגהות מימוניות, שמותר להסיר גבשושית שבבית במועד, ואין בזה משום חורש, הואיל ואין קרקע הבית עומד לזריעה. והקשה הב"י, הרי מכל מקום יש לאסור משום בונה [יעויין שבת עג ב]. ותירץ, מאחר ואין בפעולה זו טורח כלל, מותר. ועל כל פנים קושיתו צ"ע, שהרי אין דבר זה נחשב למעשה אומן, ואם כן אין לנו לאסור אפילו כשעושה כדרכו, מאחר שהוא לצורך המועד.

המאירי הביא את שתי השיטות וביאר כיצד מתוך

המעשה שלו אנו מסיקים למה מיוון

"ודברים אלו, מתוך תכונת מעשה שלו, אנו מכירים לאיזה דבר הוא מכוין. והוא שבראשונה אם רואין אותו מכוין שיהא הגבשושית, מוליא, ניתן בתוך החריץ, והוא הנקרא נצא, עד

ויש חולקים, שלא להתיר אלא המכירה, אבל לא הקנייה, שהרי אין כאן פסידא, אלא עבורי רווחא ומחמירין עלינו מפני זה שלא להלוות ברבית, ונראין הדברים, שאף הקנייה הותרה לענין זה, שפרקמטיא מלה כוללת היא למכירה ולקנייה, ומתוך שאינה מלאכה לא חששו בה, בין פסידא לעבורי רווחא, וכל שכן לענין ריבית, שכל סחורה שאין בה אלא דבור לבד, ומעשה מועט - אין בו פקפוק.

[דף יא עמוד א]

כוורא סמוך למסרחיה מעלי -

ובזמן הזה תופסים סכנה למיכל סמוך לסירחון, וגם משתי עלה אבוה, דאמר בסמוך דמעלי.
ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש"ס, שאינן טובות בזמן הזה.

או שמא, נהרות דבבל - מעלו לו שפי.

ויש מפרשים, **דכוורא - לא בכלל דגים מיירי, ושם דג ששמו כוורא, ומשונה בדברים האלו משאר דגים,** כדאמרינן פרק כל הבשר (חולין דף קט:), אסר לן גירותא שרא לן לישנא דכוורא.

ואין נראה, שיהא בכל הלשונות של דגים טעם אחד.

הגמרא מספרת את עצת רב המבוססת על דייג שלימדו

אמר רב: אמר לי אדא, שהיה ציידא: כוורא - סמוך למיסרחיה מעלי! כלומר, טוב לאכול את הדג כשהוא קרוב לסוף הזמן שיסריח, יותר מאשר לאוכלו בזמן הקרוב לצידתו.

התוס' חלוקים על כך

כתבו התוס', שבזמן הזה אין מחזיקים כן, ולא רק שאין עושים כך, אלא מתייחסים לדבר כממש סכנה. ויתכן שנשתנו הטבעים בענין זה, כמו עוד רפואות שנזכרו בגמרא, שאינן מועילות בזמנינו. ועם היות שקיים חרם הקדמונים לא להשתמש ברפואות הש"ס שמא לא יועילו לו, ויבוא להוציא לעז על דברי חז"ל, ואילו כאן זו רק עצה של הצייד הדייג. הרי שינוי הטבעים של הגוף עלול לגרום לסיבה, מדוע אנו מחזיקים שכעת זה ממש סכנה.

התירוץ השני לעשות חילוק לנהרות בבל. כי אולי קיים הבדל לגבי המים. וכתב גם בהגהות אשר"י דמים שניצוד בהם וגדל בהם הדג - יפים ובריאים לגוף לשתותן אחר אכילת הדג, אבל שאר מים - לא. ויש תירוץ שלישי, שדוחים התוס', שכוורא הוא רק שם של דג פרטי.

אלא מפני דבר האבד, אבל לולא זאת היה אוסר משום פרקמטיא. ותירצו, שלא היה שם הלואה גמורה, אלא שנתחייבו ליתן לו יין תמורת הדמים [יעויין ב"מ עג], וזהו ודאי מקח וממכר. ועל כל פנים נמצאנו למדים, שאף על פי שתחילת המקח, שהוא נתינת הדמים, כבר נעשה קודם הרגל, מכל מקום סיום המקח, גם כן נאסר במועד.

ויש בתוס' הרא"ש הרחבה מעניינת על כל גדר הלואה בריבית לגויים.

ובדבר האבד מותר -

פירוש,

בדבר שאם לא ימכרנה עתה,
שמא לא ימכרנה יפה פעם אחרת, **ויפסיד מן הקרן.**

אבל אם לא יפסיד מן הקרן, **אלא שלא ירויח כל כך, אין זה חשוב דבר האבד.**
וכל שכן לקנות סחורה, שמא תהיה יותר ביוקר אחר המועד.

אבל לקנות יין כשר בתוך המועד - מותר.

והר"ר יוסף פירש,

דיש לאסור,
דאף על פי שלא ימצא בזול - הרי ימצא ביוקר,
ואין זה דבר האבד.

האיסור של פרקמטיא בחול המועד הוא בכל שהוא

לבצע מסחר הוא טירחא, ולפיכך נאסרה אפילו בכל שהו. אבל להצילו מהפסד, מה שנקרא דבר האבד - כאן מותר. והגדרת דבר האבד לפי התוס' הוא כאשר ממש מפסיד מהקרן, ולכן התירו לו את המסחר רק לצורך ההצלה. בניגוד לכך, יש מצב שרק ירוויח פחות. הרי כאן אין זה נקרא דבר האבד, אלא רק הקטנת הרווח, ולכן נאסר. ויש שקשרו אם בכך שמרוויח משתמש עם זה לצורך המועד - התירו. ויש האוסרים, כי אפילו יעלה לו יותר לאחר מכן, אין זה הפסד ממש, ולא נכלל בגדר דבר האבד.

שיטת המאירי, המתיר אף בנושא הרווח

המאירי מביא את הדרגות השונות, ולא רק שמתיר באופן ברור בהצלת הפסד ממש, אלא גם אי ניצול הזדמנות נקרא הפסד, בה בשעה שכל המסחר אין בו טירחא מרובה. "אין עושין סחורה במועד, לא לקנות ולא למכור. ואפי' סחורה מועטת שאין בה טורח יתר, והוא שאמרו פרקמטיא - כל שהוא אסור. ומ"מ אם היה דבר האבד, כגון שאין סוחרים מצויים תמיד בכאן ובאו עכשו או למכור או לקנות או ספינה, או שיירא שאין ביאתן מצוייה תמיד יותר, ואין צריך לומר אם היה מתירא שמא יחמיץ יינו או תתקלקל סחורתו, שמותר למכרה אף לבני עירו.



תוספתו מרובה על העיקר מסכת מועד קטן - פרק מי שהפך

הקדמה - דמיון שיטת פסיקת אדמו"ר הזקן בשולחנו ללימוד התוספות



דמיון שיטת פסיקת אדמו"ר הזקן בשולחנו ללימוד התוספות

העניין השני הוא כי בעוד ששולחן ערוך אדה"ז, מתייחס לשולחן ערוך כמשנה. הרי רק שני פוסקים מקבלים את מעלת הגמרא, הרא"ש והבית יוסף, שהוא בנוי על ריבוי המקורות מן הגמרא והראשונים, שזה גם יסוד השוואה וטעם.

שולחן ערוך אדה"ז מלכתחילה צעד בדרך של הלכה בטעמיה

עם היות והפוסק הראשון שהמתיק טעמים בהלכה היה בעל הלבושים. הרי בעל התניא בפסיקתו העמיק והוסיף את הטעמים כמרכיב בסיסי להלכה. ידוע כי כבר מקטנותו כשלמד גמרא, לבד היה שואל את שאלות התוספות ומתרגם, ויש האומרים כי במקום בו אז חלק עליהם, זה הבסיס לכל הקונטרס אחרון, בהם העמיק להוכיח דבריו, כשבא לפסוק באופן מקורי.

למרות שהתוס' בנויים על הגמרא - הרי הם היתוו דרך למידה

אם נתבונן במהלכי התוס', שיש בהם כיוונים רבים, הרי הם לא מוותרים פעמים רבות להבנת הטעם. ומה שעשתה הגמרא למשנה, הם עשו לגמרא. והמעניין שמי שפירש אותם, היו דווקא ראשי ישיבות ופוסקים, שלא באו לקצר את מהלכם, ולהופכו לגדר הלכתי, אלא נשארו עם כל המתיקות והניתוח, הכוללת פעמים רבות העמקה להבנת הטעמים והיסודות.

ההבדל בין הפסיקה של מקרה ודין לעומת הוספת הטעם

שיטת הפסיקה הספרדית כמופיעה ברמב"ם ובשולחן ערום היא כוללת שני מרכיבים. מקרה ודין, כלומר, במצב מסוים עליך לעשות באופן הבא. לא בכדי דווקא הרא"ש, שהוא קשור בטבורו לתוספות משלושה כיוונים. הכיוון הראשון - בהיותו תלמידו של המהר"ם מרוטנברג מאחרוני בעלי התוס'. הכיוון השני הוא יצירתו המופלאה של תוספות הרא"ש, המסייעת ביותר להבנת התוס'. והכיוון השלישי - הם פסקי הרא"ש עצמם, שפעמים רבות הוא בעצם מתרגם את דברי התוספות להלכה.

ייחודיות הרא"ש שהוא בעצם הגשר בין הגמרא התוספות וההלכה

וכאן יש שני מרכיבים מעניינים. המרכיב הראשון, לא בכדי הוא שיוצא כנגד מה שניתן לפסוק מהרמב"ם, בהיעדר הטעמים. ולא שהוא חולק על פסקי הרמב"ם, אלא שעל מנת לפסוק כראוי, מאחר והמציאות מולידה מקרים חדשים, הרי יכולת ההשוואה היא רק למי שמחודד ומבין את טעמי הפסק. כי בשטח יש כבר מקרה שעם שינוי קל, כל הדין משתנה מקצה לקצה. ואם אינו יודע את היסודות לא יבצע את הדין הנכון. ודווקא הרא"ש הבנוי על התוספות, הבין יסוד כזה חשוב, מה שמוכיח, כי גם התוספות הינם בנויים על מרכיב של טעם, בהשוואה עם גמרות אחרות.



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת מועד קטן - פרק מי שהפך

אפילו חול המועד דאסורא במלאכה מדאורייתא -

[דף יא עמוד ב]

פרק קמא (דף ב. בד"ה משקין) פירשתי.

הגמרא מבארת כיצד הובאו הדברים יחדיו הן לגבי אבל והן לגבי חול המועד

הגמרא דחתה את הדעה שמה שהותר לו במועד נאסר לו בימי אבלו, אלא הכריעה כרב אשי. שהמשנה הלכה בסגנון של לא מיבעיא. כלומר לא רק בימי אבלו, שהאבל הוא מדרבנן, והתירו לו לשיטת רבי יהודה לטעון את הקורה הראשונה בבית הבד, אלא אפילו במועד, דאיסור מלאכה מדאורייתא, כדילפינן בחגיגה, בכל אופן במקום פסידא שרו רבנן לטעון ביינתים קורה ראשונה.

בתוס' הראשון של המסכת התבאר, כי כל ההיתר של המלאכות בחול המועד הם נמסרו לחכמים להכריע מה מותר ומה אסור לבצע. והוא מבוסס על הנאמר במסכת חגיגה. ודייקו זאת מהיתור של השביעי, שבא לדרוש על ההבדל בין יום השביעי בהיתורו חג, ולגבי שאר הימים.

כתבו התוס' [חגיגה יח א], שאין להוכיח מכאן, שמלאכת חול המועד אסורה מן התורה, שהרי יש לפרש כוונת הגמרא, שאמנם בשניהם האיסור מלאכה הוא מדרבנן, מכל מקום חילוק יש ביניהם, שאיסור מלאכה של אבל הסמיכוהו על הפסוק שבנביאים, ואילו חול המועד הסמיכו איסורו על פסוק מן התורה.

רבי יהודה אומר אף זורעים כו' -

במתניתין - מחמיר רבי יהודה, וכאן מיקל.

הברייתא מביאה שלוש שיטות בהנהגה של אדם באבלו

שיטה ראשונה המחזקת את דברי רב שישא בריה דרב אידי. אלו דברים העושין אחרים לאבל בימי אבלו, ועוזרים לו באלו המלאכות שאינו יכול לעשותם בימי אבלו: אם היו זיתיו הפוכין במעטן לצורך הכתישה, טוענין לו אותם קורה ראשונה בבית הבד. ואם היה כדו עומד לגוף במגופה, מגיפין לו, וכן פשתנו שצריך להעלותו מן המשרה, וצמרו להעלות מן היורה, מעלין לו חביריו, ומרביצים שדהו משתגיע עונת המים שלו, היינו בהגיע תורו של האבל להשקות את כל השדות בבקעה, יעשה אחר במקומו. וכל אלו הותרו מפני ההפסד שנגרם לחומרים הזקוקים למלאכת הבעלים. ומבואר, שכל אלו אסורין לאבל, אף שמותרין במועד, ובכללם, לטעון קורה ראשונה של בית הבד, וכרב שישא בר אידי.

שיטה שניה המובאת בהמשך הברייתא: רבי יהודה אומר: אף זורעין לו שדה ניר, שדה שכבר נחרשה, ושדה העומדת לפשתן, שאם לא תזרע עכשיו, אחר כך לא תהיה ראויה לזריעת פשתן. אמרו לו חכמים: אף בשדה ניר ושדה פשתן לא יזרעו לו, שהרי אם לא תזרע שדה ניר בבכיר בתחילת העונה, תזרע באפל - באיחור, ולא יפסיד בה. וכן בשדה פשתן

רבי יוסי אומר זולף וגומר וגף כדרכו -

פירש בקונטרס,

לישנא אחרינא, וגף,

משום דאיכא פסידא, שמוליכין בלא מגופה.

וי"ל,

דצריך לכסותו מפני השרצים,

ומיהו מגופה - לא היה צריך, דדיו בכיסוי מועט.

ושמא חדש - מתקלקל.

המשנה מביאה מחלוקת תנאים על הפסד שיש לאדם באונס

המשנה דנה על מי שהפך זיתיו ואירע בו אונס פתאומי או מצד אבילות אישית, או מצד רמאות של פועלים שמאחר ולא הגיעו כפי שסוכם, הרי המלאכה לא נעשתה שלא בגללו.

פי' המשנה הוא, שדרכם היה שאחר לקיטת הזיתים היו נותנין אותן במעטן, והוא כלי גדול שצוברין בו את הזיתים ומתחממין שם זמן ידוע, ולאחר זמן כבר נתבשלו הזיתים יפה, ומוציאן מן המעטן ונותנין לבית הבד, וענין זה נקרא הפיכה. ומאחר שהפכין ונתנין לבית הבד, אם אינו מוציא שמנן, מגיעין לידי הפסד.

ומשנה זו מ"מ בהפיכה המביאה להפסד היא שנויה. וכלל הדברים כל הפיכה המביאה את הזיתים להפסד אם יתאחרו שלא להוציא שמנן הוא נכלל במשנה זו. והוא שאמר מי שהפך את זיתיו בערב הרגל על דעת שיוציא שמנן ערב הרגל וארעו אבל ונטרד, וכן שהוא אסור במלאכה כמו שיתבאר או שאירעו אונס או חולי או שהטעוהו פועלים ולא באו ולא נזדמנו לו אחרים, שנמצא מ"מ שלא על דעת כיוון מלאכה במועד נשארו זיתים אלו במועד.

הילכך, מתירין לו לטעון על הזיתים קורת בית הבד במועד פעם ראשונה, והוא הנקרא במשנה זו קורה ראשונה, כדי שיוזב מקצת שמנן, ולא יבואו לידי הפסד גדול באיחור עד מוצאי הרגל. אבל אין מתירין לו פעם שניה שלא חששו להפסד מועט:

ור' יוסי אומר זולף וגומר, פי' זולף מוציא השמן כדרכו בחול, וגומר וטוען קורתו עד שתכלה מלאכתו, שאף להפסד מועט חששו, והוא שאמרו בתלמוד המערב, יאבד דבר מועט ואל יאבד דבר מרובה - דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר, אל יאבד דבר כל עקר.

הדין לגבי המגופה

מאחר ועל זיתים לא שייך מגופה, שאפילו הניחם מגולה אינם נפסדים, לכן הביאו התוס' את פירוש רש"י, וההיזק הוא ההולכה ללא כל כיסוי כלל, ואז השמן עלול להיות ניתו. אלא שיש שתי סברות בתוס', אם זה רק מחמת השרצים, ניתן לכסות אף ללא מגופה. או שבכל זאת, אולי החדש כן מתקלקל, ואז כן יזדקקו למגופה.

ובצינעא.

והאריסין - יעשו ע"י אחרים,
משום פסידא דמשכיר - שרינן.
 וגבי אבולו - דשרינן הוא עצמו,
באין שם שיעשה כמותו.
 ואומן לרבים וספר וכו',
משום דצורך הרבים ורגל - שריא לעיל.

ויש מפרשים,
דהא דשרינן לאבול עצמו,
היינו דוקא כשלא ימצא אחרים,
 כדמשמע הלשון.
 ואין שם אומן אלא הוא,
אבל לכתחילה, צריך לעשות על ידי אחרים.

מיהו לפי הטעם הזה,
 לא ידענא בחמרין וספנין כשמושכרין אצל אחרים,
 למה אין מצריך בסמוך על ידי אחרים,
ולפי טעם קמא ניחא,
דאין מי שיעשה דבר זה,
כאותו שיש לו אומנות דחמר וגמל וספן.

מחלוקת רב שישא בריה דרב אידי ורבן שמעון בן גמליאל בעניין מלאכות לאבול

שיטה ראשונה היא אמר רב שישא בריה דרב אידי, זאת אומרת, דאפילו דברים המותרים במועד, אסורים לאבול לעשותם בימי אבולו. ועליה מובאת ברייתא, שהאחרים עושים לאבול בימי אבולו, על מנת שלא יסיח דעתו מהאבול. ולמשל אם היו זיתיו הפוכין במעטן לצורך הכתישה, טוענין לו. ובברייתא מובאת גם שיטת רבן שמעון בן גמליאל, שבעצם מקבל את העיקרון של רב שישא בריה דרב אידי שאכן נאסר לאבול, אלא שההיתר לו הוא באופן בו אין אומן אלא הוא ועושה זאת בצינעא, בכך התירו מצד מניעת ההפסד. כלומר, התמודדו עם אותה בעיה של איסור, אלא שמאחר ואין לו את ההיתר שיעשו אחרים, הרי קיים היתר נוסף, שיעשה בתוך ביתו.

בעלי מקצוע - כאשר האבול אצל הבעלים או אצל

שנינו בגמרא "האריסין והחכירין והקבלנין - הרי אלו יעשו אחרים בשבילן. החמרין הגמלין והספנין - הרי אלו לא יעשו. ואם היו מושכרין או מושכרין אצל אחרים - הרי אלו יעשו." ביארו התוס' שאם המשכיר הוא האבול, הרי הם עושים עבורו. וכן אם הם עצמם אבולים. כי אין בעל מקצוע אחר - יש לנו את ההיתר של הפסד הבעלים.

אולם כאשר הוא בעל אומן לרבים כגון ספר, ויש גם לקראת הרגל - בכך התירו. כי הוא על גדר של אם אין אומן אלא הוא. ומבארים התוס' כי כל ההיתר לדוגמא בספנים, שהוא כעין מומחה, שלא בקלות ניתן להביא אחרים שיעשו זאת, ולכן כאשר הם מושכרים אצל אחרים, זה מצטרף להקל. היה האבול אומן ורבים צריכים לו, כגון שהיה ספר או בלן או נחתום, ואין שם אלא הוא - הרי זה עושה אף בפרהסיא, שלא הותר דבר זה מפני פסידתו, אלא לכבוד רבים. וצנעה

- לא יפסיד, שהרי אם לא תזרע פשתן תזרע ממין אחר. ולכן לא יזרעו לו בעת אבולו אף בשדות אלו.

שיטה שלישית - רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היו זיתיו הפוכין ואין שם אומן אלא הוא, האבול, וכן אם היה כדו לגוף ואין שם אומן אלא הוא, או פשתנו להעלות מן המשרה, וצמרו להעלות מן היורה, ואין שם אומן אלא הוא - הרי זה יעשה, האבול בעצמו, בצינעא! שהתירו לו המלאכה במקום הפסד, רק גזרו שיעשה בתוך ביתו.

התוס' נעמדים שיש תמיהה שבמשנה מחמיר רבי יהודה, וכאן הוא מיקל

שהרי רבי יהודה במשנה התיר רק לגבי הקורה הראשונה מחמת הפסד מרובה, ולאחר מכן מניחה, וממשיך רק לאחר המועד. ולא כרבי יוסי שהתיר לגמור, כלומר, להמשיך כדרכו. ואילו כאן הוא מתיר בדבר שאין בו הפסד מרובה, וכפי שחכמים עונים לו, שניתן או לזרעה מאוחר יותר, או להחליף את מה שיזרע.

ניתן לבאר את מה שהעירו עליו התוס'. אע"ג דרב שישא חמיר ליה אבל טפי ממועד, אין קושיא ממה שהקל הכא רבי יהודה גבי אבול ובמועד החמיר. והטעם פשוט הוא, דבעושה ע"י עצמו - הוא דהחמיר באבול טפי, שלא יסיח דעתו מן האבלות. אבל בעושה ע"י אחרים - הקילו באבול והחמירו במועד, דלא התירו אלא לטעון קורה ראשונה, אבל משם ואילך - אסור אפילו ע"י אחרים, כדאמרינן לקמן דף י"ב. כל שאינו עושה - אינו אומר לגוי ועושה, משום דחול המועד דאורייתא ודברים, אבל אבילות דרבנן ודיחיד, ולכך - הקילו בהם.

בורו לגוף -

ספרים אחרים - כדו.

משימות אחרות שמסייעים לאבול בשעת אבולו, שיש בהם מניעת הפסד

הברייתא מבארת כיצד אחרים עוזרים לאבול, באלו המלאכות שאינו יכול לעשותם בימי אבולו: אם היו זיתיו הפוכין במעטן לצורך הכתישה, טוענין לו אותם קורה ראשונה בבית הבד. ואם היה כדו עומד לגוף במגופה, מגיפין לו. התוס' מצינינים את הגירסא שיש לנו שמגיפים את הכד ולא את הבור.

המאירי ביאר את העיקרון ואף הוא נקד כד לעניין ההגפה

"אף על פי שהותרה מלאכת האבד במועד, באבול - אינו כן. אלא כל שהוא בתוך ימי אבולו - אסור בעשיית מלאכה, אפילו היתה מלאכת האבד. ומ"מ אחרים עושין לו מאליהם, רוצה לומר, שלא יתנה להם שום שכירות. והוא שאמרו דברים שעושין לאבול בימי אבולו, זיתיו לטעון, רוצה לומר, שהם הפוכים, ואם אינו טוענן - באין לידי הפסד, וכן כדו לגוף."

רבן שמעון בן גמליאל אומר כו' -

ואף על גב דרבן שמעון בן גמליאל,
נמי מודה לדרב שישא בריה דרב אידי,
דאסורין בימי אבולו,
מודה היכא דאין שם אומן אלא הוא דשרי,

הגמרא דנה על נתינת מלאכה לגוי לעשותה בשבת והחילוק לגבי חול המועד

אמר שמואל: מקבלי קבולת, נכרי המקבל מלאכה לעשותה בקבלנות, אם מקבלה בתוך התחום אסור ליתן לו, שאם יעשנה בשבת ידעו הבריות, ויחשדוהו, ויאמרו: בשבת נתנו לו לעשות מלאכתו. אבל אם עושה הגוי מלאכתו חוץ לתחום, מותר ליתן לו, כיון שלא יראוהו עושה את מלאכת הישראל בשבת.

אמר רב פפא: ואפילו חוץ לתחום, לא אמרן שמותר לתת מלאכה בקבלנות לנכרי, אלא דליכא מתא עיר אחרת דמקרא להתם, בתוך התחום של מקום העבודה.

אבל אם איכא מתא דמקרא להתם - אסור ליתן לנכרי מלאכה בקבלנות, כי יוודע לרבים שהנכרי עושה לו מלאכה, ויאמרו: בשבת נתן לו לעשותה.

אמר רב משרשיא: וכי ליכא מתא דמקרא להתם, נמי, לא אמרן שמותר לתת לנכרי עבודה בקבלנות אלא בעושי מלאכתו בשבתות ובימים טובים, שאז לא חיישינן כל כך שיחשדוהו, היות דלא שכיחי אינשי דאזלי להתם, שהרי אין יוצאין חוץ לתחום [ר"ח].

אבל בחולו של מועד, דשכיחי אינשי דאזלי ואתו להתם, יש לחוש שיראו את הגוי שעושה מלאכתו של הישראל, ויחשדוהו ששכרו או שנתן לו לעשות בחול המועד. ולפיכך אסור להניח לנכרי לעשות לו מלאכתו בקבלנות בחול המועד, אף חוץ לתחום.

היתר נתינת כביסה לגוי לעשותו

המשנה בשבת (יז, ב) מתירה ליתן לגוי, מאחר והוא לוקח לפני החשיכה, אין בכך איסור משום אמירה לעכו"ם. שהרי אין עושה הנכרי לדעת הישראל, אלא אדעתיה דנפשיה קעביד. כלומר, שלא ניכר שהגוי עושה זאת בשבת עבור הישראל, ואין כאן גדר של אמירה לנכרי.

היתר ביצוע ריחיים של מים

הבעיה בריחיים של מים שהם משמיעים קול, ואפילו לא נעשתה תחילת המלאכה בשבת - הרי מפורסם הדבר. ולכן התיר רבינו תם אפילו בחול המועד והן בשבת. מתוך סברא זו יש להתיר אפילו בבניין. כי הגוי עסוק לקבל את כספו, ואין גוף הבית נהיה מושבח מכך, אלא רק זמן הבנייה מתקצר. ואף שיש מי שאוסר לגבי מרחץ, שהוא בניין, הרי בשדה התירו, שהדבר נראה שהגוי רק טורח בשכירותו.

ולגבי הפלגה בספינה לפני שבת שהגוי ממשיך בשבת, ומותר לו להפליג על ידי שפוסק עמו [עם הנכרי] על מנת לשבות בשבת. ואם הנכרי לא מקיים לבסוף את התנאי, אף הישראל אינו שובת, אלא ממשיך להפליג עמו, דברי רבי. כלומר מדייקים התוס', שהגוי אינו מקבל את דברי המשכיר, מאחר והוא כעת הקובע, בהיותו הקבלן.

דברי התוס' התבאר ברא"ש (סימן ז)

"פי' הראב"ד. האי קבולת - לא בקבולת דשדה איירי, דההיא אפילו בימי אבלו מותר לכתחלה, כדפי' לעיל (סימן ג). וכ"ש במועד כרב שישא בריה דרב אידי (סימן א), ותניא כוותיה. ולא קבולת דתלוש הוא - דהא אמרינן בבית אחר יעשה, ואפילו בימי אבלו, ואפילו בשבת - נמי מותר, כדאמר [שבת יז ב] בעורות לעבדן וכלים לכובס נכרי שכולם עם

- אין כאן, שהרי כל שרבים משתמשין בו - אין כאן צנעה. מעתה האריסים והחכירים או הקבלנים בשדה של בעל הבית, והתחילו בעבודתם, ואירע אבל לבעל השדה - אין נמנעין מלעבוד את הקרקע, שהרי בשל עצמם הם טורחים, ויש להם פסידא בבטול עבודה.

[דף יב עמוד א]

אמר שמואל מקבלי קיבולת בתוך התחום -

הא דשרינן כלים לכובס נכרי, פירש בקונטרס,

דלא מינכר שהוא של ישראל.

ור' יעקב - לא היה מחלק,

ואומר דשרי במועד וגם בשבת,

דהא ריחים של מים איכא השמעת קול,

ושרינן בפ"ק דשבת (דף יח. ושם).

ובפ"ק דע"ז (דף כא: ושם),

שרינן להשכיר שדה לנכרי, משום דאריסותיה קעביד,

וכ"ש קבלנות, שאין הבית מתעלה בכך,

אלא ממנהר לעשות.

ואף על גב דר' שמעון בן אלעזר פליג,

מסתמא הלכה כר' שמעון בן גמליאל,

דקא אסר התם מרחץ במשנה,

משמע, הא שדה - שרי, כדדייק התם.

ותניא בפ"ק דשבת (דף יט.) גבי ספינה,

פוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת,

אלמא, אין הנכרי מניח לעשות קבלנותו בשביל

ישראל.

ואיכא מאן דאמר,

אפילו לפסוק אין צריך,

ובשמעתין דאסר שמואל,

מפרש רבינו יעקב כאותו פירוש,

שמעמידן כולהו שמעתתא באבל וכדרב שישא,

דאמר (לעיל יא:),

דברים המותרים בחש"מ - אסורין בימי אבלו,

דהוי דאורייתא או כעין דאורייתא,

אבל במועד הקילו וכ"ש שיש להן להקל בשבת,

דלא חיישינן כל כך דלא ליולול ביה.

וא"ת,

כיון דבאבילות איירי שמואל,

היכי קאמר וכי ליכא מתא דמיקרבא להתם,

נמי לא אמרן, אלא בשבתות וימים טובים,

דלא שכיחי דאזלי מדוכתא,

אבל בחולו של מועד - אסור. וצריך עיון.

כן שנאם תחילה, אבל לעניין יין, רבי יוסי הוא המחדש, ועל כן נשנו דבריו ראשונה.

התוס' מסתפקים אם פעולת הגף הולכת על החבית או על הבור

זולף וגומר וגף כדרכו דברי ר' יוסי, תוס' מסתפקים, אם קאי על בור או על חבית. ולרש"י קאי על חבית. ורש"י שעל הרי"ף מסביר דקאי על בור. והשפת אמת אומר דמלשון הגמרא משמע דקאי על חבית, דבעו מרב נחמן בר יצחק מהו למישע חביתא דשיכרא, ופשט מרבי יוסי. וכן מה שהביא אביי בשם האומנת שלו לגבי שיכר הוא קשור לגוף את החבית. וכן יש בתוס' הרא"ש "מהו למישעא חביתא. פי' לטוח את פיה, מכאן משמע קצת דהא דקאמר ר' יוסי במתני' זולף וגומר וגף דהאי וגף אחבית קאי, להכי קבעי עליה הך בעיא מהו למישעא חביתא."

יש לבאר זאת ביחס גם לפעולת הוליפה

לשון תוס' הרא"ש "ויותר היה נראה לפרש, מי שהיה כבר כל יינו בבור, שנגמרה כל הדריכה, זולף מן הבור לחבית, וגומר וגף החבית, שכן מצינו בכל מקום סתימה גבי חבית, ולא מצינו סתימה גבי בור."

מצד שני לפי לשון הגהות הב"ח המשמעות הפוכה "כלומר, דפי' זולף היינו שסוחט וממצה, וכשהוא בבור - שייך לומר דממצה כל היין לתוך הבור, וגומר כדרכו כולו, ולהורידו לבור. אבל אחבית - לא שייך זולף וגומר כל עיקר, אלא אבור קאי, וקאמר וגף כדרכו, דאח"כ כשסוחט וממצה הכל - מניח מגופה על הבור שהיין בתוכו, ומכסהו כדרכו."

התוס' נשארים בקושי מדברי רבי יהודה לגבי לימודים. וכך התבאר בתוס' הרא"ש. "אלא דקשיא לימודים לר' יהודה דפי' החבית קטן הוא ולא שייך להזכיר לימודים בכסוי, וגם זולף וגומר נידח טפי לפי' קמא."

[דף יב עמוד ב]

מכניס אדם פירותיו מפני הגנבים -

פירש בתוספות הרב,

דבאסיפת פירות איכא מלאכה,

כדאמרין פרק אין דורשין (חגיגה דף יח.),

גבי חג האסיף, אסיפה במועד - מי שרי?

ואיני יודע מה מלאכה איכא באסיפה?

וצריך עיון,

אי טרח בלא מלאכה אסיר,

כי היכי דאסירי בפרקמטיא.

ולקמן בשמעתין (דף יג.),

אמר מועד משום שירחא ולא שירחא הוא.

ושמא, היינו דוקא בדבר שהוא מלאכה.

מה גדר האיסור בהכנסת הפירות?

מלמדת אותנו המשנה, מכניס אדם פירותיו למקום המשתמר בחול המועד מפני הגנבים. וגם על זה ביארה הגמרא, ובלבד שיכניסם בצינעא לתוך ביתו, שלא תהא מלאכתו פירצה בחומרת איסור מלאכת המועד.

השמש - מותר. אלא בקבלנות דבנין איירי, שאם קבלו אומני נכרים לבנות לו בנין בית בערב המועד - מותר לבנותו במועד, דבדנפשיהו קא עבדי, אבל אסרו אותו בתוך התחום, ובחול המועד - אפילו חוץ לתחום משום מראית העין, שאין הכל יודעין שהיא קבולת. ודין קבולת של בית מה שהתיר ר"ת ואסר ר"י בפ"ק דע"ז בסופו (סימן כג.).

דברי רבי יוסי -

בשמן - תנן מילתא דר' יהודה ברישא,

וביין - תנן מילתא דר' יוסי ברישא,

דכין דאתחיל מילתא דרבי יוסי מסיים לה.

וגף ביין,

לא ידענא? אי אבור קאי, אי אחבית קאי,

מיהו לכאורה אחבית קאי,

דשייך בה מגופה,

ומדקתני בה זולף וגומר,

משמע דאבור קאי,

דאחבית לא שייך משמע דגף אחרי כן,

וגם עושין לו לימודין, משמע דקאי אבור,

ולית ליה זולף וגומר,

דאחבית - לא שייך לימודין,

דסגי בכיסוי קטן.

היתר מניעת הפסד מתוך אונס, לבצע פעולה בחול המועד

מבארת המשנה, וכשם שהתירו במי שהפך זיתיו, כן התירו למי שהיה יינו בתוך הבור שלפני הגת, וממנו צריך להעבירו לגת כדי שלא יחמיץ ואירעו אבל, או אונס, או שהטעוהו פועלים, שיהיה זולף מהבור לגת, וגומר מלאכתו, ומריק את היין לחבית, וגף אותה במגופה גמורה כדרכו, דברי רבי יוסי.

רבי יהודה חולק ואומר: אינו מגיפו, אלא רק עושה לו לין "לימודים", שמחפהו בנסרים בשביל שלא יחמיץ. כי אף מלאכת דבר האבד עושין בשינוי.

התוס' נעמדים על הטעם שסדר התנאים במשניות הפוך

התוס' דנים שאלת דיוק על אופן סידור שתי המשניות. באשר, יש לנו שתי משניות צמודות, ושתיהן לכאורה דומות ביותר, הראשונה אונס שאירעו עם הזיתים שממנו מייצרים שמן, ואונס דומה ביין. אלא שבראשונה סידר את רבי יהודה תחילה, ולאחר מכן את רבי יוסי, וכאן הוא הופך את הסדר.

עונים על כך תוס', שסדר זה ידוע וקיים, שמאחר וסיים באחד חוזר ואומר את דבריו לגבי העניין השני. ונראה לי, כי כלל זה כאן יש בו טעם ייחודי, באשר מילותיו של רבי יוסי בשתי המשניות ממש זהות. "זולף וגומר וגף כדרכו." ולכן מאחר והיו לומדים את המשניות בעל פה, קל בהרבה יותר לזכורם כך.

ניתן לתרץ בכיוון התוכן. ואכן בחידושי מהרי"ח כתב ליישב על פי המבואר לקמן בגמרא, שבזיתים יש הפסד יותר מייין, כי השמן יקר בהרבה מהיין. ואם כן נמצא, שלענין זיתים, דברי רבי יהודה המחמיר, הם המחודשים יותר, ועל

יש להבין מה בדיוק כאן הגירסא

כתב רש"י בכת"י, שאף על פי שמלאכת חול המועד אסורה גם כן מן התורה, כאן שהוא דבר האבד, אלא שכיוון מלאכתו במועד, אין האיסור אלא מדרבנן. [ועיין מנחת חינוך יח ט לענין צורם און בזמן הזה, שיתכן שאינו מן התורה, ומכל מקום עיקרו מן התורה].

וגירסת התוס' היא, "דאיסורא עשה", וביארו התוספות, כיון שעדיין לא עשה האב את המלאכה במועד, אם כן כל האיסור לא היה אלא במחשבה, בזה שכיוון לעשות המלאכה במועד, ועל כן אין ללמוד מצורם און הבכור, שכבר עשה האיסור בידים.

ובאמת מפורש כן בגירסתנו במסכת גיטין [מד], ופירש רש"י, שמת האב קודם המועד. וגירסא זו מובנת היא לפי דעת הראשונים הנ"ל, שנידון הקנס במשנתו הוא כשעדיין לא עשה את המלאכה. אולם אף לדעת הרמב"ם הנ"ל יש לפרשה, שאמנם כשעשה האב מלאכתו במועד, נוכל לפשוט דינו מצורם און הבכור, שהרי בשניהם עשה איסור בידים, אבל על כל פנים כשלא עשה, שבזה קנסוהו שלא יעשה [במועד], וכמו שנתבאר לעיל, בזה אין בידינו להוכיח האם קנסו את בנו.

[דף יג עמוד א]

נשייבה או נדיירה -

פירש בקונטרס,

היינו מלאכה שבקרקע מדרבנן;

אבל נסלו קוצים - אין זו עבודת קרקע.

ובגיטין (ד' מד; ושם) פירש בקונטרס,

דבקוצה - איכא מלאכה דרבנן.

וצ"ל, דאיירי בקוצים תלושים,

דאי מחוברים כל דהו - הוי דאורייתא.

דאמרינן בשבת (ד' קג.),

התולש עולשין והמזרד זרדין,

אם ליפות את הקרקע - כל שהוא,

ואף על גב שבאין מכין ליפות קאמר,

דקאמר התם,

דפטור גבי שבת, כגון בארעא דחבריה,

אבל גבי שביעית - לא בעינן מלאכת מחשבת.

הגמרא מביאה הוכחה שאין קונסים את הבן מחמת

האב בענייני שביעית המכילה לשמינית

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: תניתוה, שנינו במשנה במסכת שביעית, שלא קנסו בניו של המכון מלאכתו. דתנן לגבי עבודה בשביעית: שדה שנתקוצה, שניטלו הקוצים שהיו בה בשנה השביעית - תורע למוצאי שביעית, לפי שאין הוצאת הקוצים - חשובה מלאכה של תיקון קרקע, עד שיקנסו חכמים את העושה אותה שלא יהנה משדהו לאחר השביעית.

אך אם נטייבה, נודבלה כשהעביר בה זבל בעגלות, או נדיירה, נודבלה על ידי הכנסת בהמות שיטילו גללים בתוכה - לא תורע למוצאי שביעית. היות והזיבול הוא בכלל עבודת

התוס' מביאים כי יש שאסרו זאת מגדר מלאכה והסתמכו על מסכת חגיגה

אמר (כלומר, תמה) רבי יוחנן על דברי ריש לקיש: אלא מעתה, זה שאמרה תורה גבי חג הסוכות "חג האסיף", האם אף כאן נפרש ונאמר: אי זהו חג "שיש בו אסיפה" - הוי אומר זה חג הסוכות? הרי אי אפשר לפרש כן. כי אימת, אימתי יתכן בחג הסוכות שתהיה בו חגיגה ואסיפה כאחת? אילימא ביום טוב עצמו. לא יתכן. כי: מלאכה ביום טוב - מי שרי? אלא שמא תאמר בחולו של מועד? גם לא יתכן. כי חולו של מועד נמי - מי שרי במלאכה? אלא בהכרח ש"חג האסיף" משמעותו היא: חג הבא בזמן אסיפה, בתקופת אסיפת הפירות.

התוס' דנים מה כאן עומק האיסור, הטורח או היותו מלאכה, או שיש בזה כעין עובדין דחול

לפי פשוטו, הנידון במשנתנו הוא מצד הטורח שבהכנסת הפירות, ועל כן כשאין חשש של הפסד, אסור. וכן כתב המשנ"ב [תקלח יא]. אולם התוס' כתבו להסתפק, האם נאסר בחול המועד טירחא שאין עמה מלאכה, וסיימו על כך בקושיא, שאם כן, מדוע נאסר הכנסת הפירות, הלא אין בזה שום מלאכה.

אם תימצא לומר צרם און הבכור ומת קנסו בנו אחריו -

משום דאיסורא עשה,

אבל כוון מלאכתו - לא עשה איסורא עדיין.

ולא צריך להגיה דאורייתא,

אבל בפרק השולח (גיטין מד. ושם),

דגבי מכר ומת,

דבעי אי קנסו בנו אחריו,

התם ודאי גרסינן איסורא דאורייתא,

משום דמכר ומת נמי עבד איסורא,

אלא דלא הוי דאורייתא.

הגמרא מביאה את חקירתו של רב ירמיה

שנינו במתניתין: ושולא פשתנו מן המשרה. בעי מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: כוון מלאכתו לעשותה במועד, ומת המכון מלאכתו לעשותה במועד - מהו שיקנסו בניו אחריו שיהיו אסורין לעשות אותה מלאכה, אפילו בדבר העומד להאבד אם לא יעשוה, שהרי אביהם היה נאסר, ויהיו בניו אסורין להנות ממנה.

ומבארין: הספק הוא, אפילו אם תמצא לומר, שאם צרם און בכור שחתך מעט מאון בכור בהמה כדי להתירו לעצמו בעבודה, ומת, הדין הוא שקנסו בנו אחריו, וכשם שאביו אסור בהנאה מהבכור, משום קנס דרבנן, על שעבר על האיסור להטיל בו מום, כן בניו לא יהנו ממנו, עדיין מספקא לן בכוון מלאכתו למועד, ומת.

כי שמא רק בצרם און בכור קנסו גם בניו משום דאיסורא דאורייתא הוא. אבל מלאכת דבר האבד, שהוא רק איסור דרבנן, שהרי אם לא כיוונה למועד היא מותרת לכתחילה, שמא לא יקנסו בניו אם כוון אביהם לעשותה במועד.

הא גבי עבד דכולי עלמא,
דמפקע ליה ממצות - חמיר טפי.

ואומר ר"ת,
דבשביעית נחמיר,
כדאמר בקדושין פ"ק (כ.),
כמה קשה אבקה של שביעית,
משום הכי - יש לפשוט כל הני.

א"נ,
ראוי להחמיר טפי בשביעת מבשום מקום,
משום דהוי מזלזלין בה,
כדאמר (בפרק) הניזקין (דף נד.),
שהיו חשודין על השביעית, לכך מיייתי שפיר מינה.

**ראשית התוס' מביאים מחלוקת הפרשנים האם נטייה
היא פעולה מהתורה או מדרבנן**

על מנת להציג את שאלת התוס', מקדימים הם שיש שתי צורות הסתכלות על חומרת פעולה זו, באופן כללי. ולאחר מכן יתייחסו לחומרת פעולה זו כשהיא בשביעית. לשיטת רש"י כל כולה היא זיבול, וכפי שמבאר בגיטין, שהולך לה זבל בעגלות ומשאות. שיטה שניה היא כפירוש רבינו חננאל המסתמך על הירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב) שזו חרישה נוספת.

וכמובא בירושלמי ש"ה שְׁנֵתָּ קוּצָה כו' תִּמְנָן אֲמַרִין בבבל אמרו שהכוונה היא בְּשִׁנְיָתָהּ קוּצָה שהסירו את הקוצים מהאדמה וְרָבְנָן דְּהִכָּא אֲמַרִין וחכמי ארץ ישראל אמרו בְּשִׁחְרִישׁ שחרש את השדה להוציא את הקוצים. והמשנה מלמדת אותנו, שאם עשה כך בשביעית יכול לזרוע את השדה בשמינית ולא קנסו אותו. עַל דַּעְתֵּיהוּ דְּרָבְנָן דְּהִכָּא לשיטת חכמי ארץ ישראל אֵיזְהוּ הַטִּיב? מה הוא הטיב שאסרו? כאשר כָּל הָעָם חוֹרְשִׁין פָּעַם אֶחָד להוציא את הקוצים והוא חוֹרֵשׁ שְׁנֵי פָעָמִים כדי לטיב את השדה ולהכשירה לזריעה במוצאי שביעית, ועל זה קנסו אותו שהשדה לא תזרע.

אלא שמסיימים כאן התוס', שאעפ"כ נראה שאין זו מלאכה מהתורה. ואילו בגיטין מבארים התוס', כי מאחר והלימוד הוא מנטייה, שהוא מדרבנן "מפרש ר"ח נטייה חרש בה חרישה יתירא דהוי דאורייתא ונדיירה כפירוש הקונטרס ואף על פי שהוא דרבנן חשיב טפי מנתקווצה ומייתי ראייה מנטייה."

**מקשים התוס', כיצד אם כן יכלה הגמרא לפשוט
שאלה חמורה מהתורה כמו צרם אוזן או מכירת עבד,
מפעולה שכל איסורה הוא רק מדרבנן**

נביא כי הדיון בגיטין הוא על מכירת עבד והפקעתו ממצוות, וגם הוא מביא את החקירה במסכת בכורות. וכך נשאלה השאלה בגיטין, שפשטו ממנה מדין זה. בעא מיניה רבי ירמיה מרבי אסי:

מכר עבדו לגוי, ומת, מהו שיקנסו את בנו אחריו, לפדותו בכסף שירש מאביו? מפרשת הגמרא ביתר ביאור את הספק, ודנה בדמיון ספק זה לספיקות דומים שנסתפקו בעלמא:

ואפילו אם תימצי לומר כאותו צד באיבעיא שנסתפקה הגמרא בבכורות לד ב: צרם [פגם, חתך מעט] הכהן את אוזן הבכור, ועשאו בעל מום שיכול הוא לשוחטו ולאוכלו, ומת,

הקרקע מדרבנן, וקנסוהו חכמים שלא ירוויח ממנו בזריעה אחר השביעית.

ואמר רבי יוסי בר חנינא: נקטינן הלכה למעשה, שאם הטיבה, ומת - לא קנסו את בנו, ומותר לבנו לזרעה. והוכיח רבי זירא ממשנה זו: אלמא, רק לדידה שעובר העבירה קנסו רבנן, אך לבריה לא קנסו רבנן.

ונביא את הדברים להבהרה בלשון המאירי: "שדה שהעבירו בעליה קוצים שבה בשביעית, כדי לתקנה למוצאי שביעית, וכן אם סקלה מאבנים שבתוכה, אף על פי שאסור לעשות כן - מותר לזרעה למוצאי שביעית, שאין זו עבודה גמורה ליאסר בדיעבד. ולא עוד אלא שיש מתירין לכתחלה, אלא דאידי דנקט סופה לישנא דדיעבד, נקט רישא נמי לישנא דדיעבד.

זבלה - בין על ידי אדם, והוא הקרוי כאן נטייה, בין על ידי הכנסת צאן לדיר - והוא הקרוי כאן נדיירה, כדי שתהא זריעתה יפה במוצאי שביעית, קונסין אותו ולא יזרענה, ואין צריך לומר בחרישה. ואם מת, ולא קנסו בנו אחריו והרי הוא זורעה אפי' חרשה."

**התוס' דנים בגוף שלוש הפעולות - נטילת קוצים,
נטייה או נדיירה**

התוס' מתייחסים לפעולה הראשונה. כי רש"י כאן טען שאינה מלאכה מדרבנן, באשר אינה עבודת קרקע. מפרשים התוס' על מנת שלא תהיה סתירה מרש"י שפירש במסכת גיטין. "שנתקווצה - ניטלו ממנו קוצים וברקונין ליפותה, ואין זו עבודת קרקע מן התורה - לא קנסוהו, ותזרע למוצאי שביעית." וביארו התוס' שיש לחלק מה אופן הקוצים, והמקום להתיר שאין זו עבודת קרקע ואפילו לא מדרבנן נא בקוצים שהם תלושים, וכמובא בתוס' שם בגיטין. "פירש ר"ח, קוצין התלושים בה. וכן מפרש בירושלמי. אבל מחוברים - הן אסורין מדאורייתא, כדאמרין בפרק הבונה (שבת דף קג.) התולש עולשין והמזרז זרדין, אם ליפות הקרקע - כל שהוא, אף על פי דפטר התם בארעא דחבריה, הכא - ליכא לאוקמי בהכי, דשביעית - לא מיפטר משום מלאכה, שאינה צריכה לגופה."

והרעיון הוא שבכל אחד מהם יש גדר בעייתי מסוים, אלא שלא על כל פעולה באו חכמים וקנסו זאת. ולגבי הקוצים יש שממש מתירים זאת, כפי שביארנו. ועוד נקודה משמעותית, כי עם היות ויש הגדרת מלאכה, הרי מצד חומרת הדבר יש חילוק על אופן עשייתה בין שבת לשביעית.

נטייה -

פי' בקונטרס - זבל בהמות.

ובפי' ר"ח - חורש בה חרישה יתירא,

ובירושלמי מפרש כן,

ומ"מ אין נראה שתהא מן התורה.

וקשה,

היכי מוכח מיניה בבכורות (ד' לד:),

בעיא דצרם אוזן בבכור דהוי דאורייתא,

ומוכר עבדו נמי בפרק השולח (גיטין מד:),

הסוחרים. ולכן התיירו מלכתחילה לקנות לצורך עצמו. והעניין השני הוא אופן הקנייה, שצריכה להיעשות בדרך צינעא.

אלא שהסתפקו התוס' שהרי במכירת עבדים ובהמות יש לדבר קול, ומתפרסם מפני היכר חשיבותם, ויש לו גדר פרהסיא, הולא שייך בהם צינעא גמורה. אם בכל זאת יש לשנות ולעשות את מעשה הקניה כמה שיותר בצינעא. או שמאחר ולא ניתן לעשות בצינעא גמורה, הרי כבר לא נדרשים כלל לצינעא.

אין מפנין מבית לבית -

בירושלמי מתיר מבית אחר לביתו, שערב לאדם לדור בשלו.

איסור הפינוי מבית לבית

אומרת המשנה כי אין מפנין כלים או תבואה מבית לבית הרחוק ממנו, מפני הטורח שבדבר (וגם שהוא נעשה בפרהסיא, והוא זלזול במועד). אבל מפנה הוא מביתו לחצירו, לבית אחר באותה חצר.

הרעיון שיש כאן שתי בעיות, האחת הוא הטורח שבדבר, והשניה הוא שיש כאן כעין עובדין דחול. וכל ההיתר של הירושלמי, הוא אפילו מדירה נאה לכעורה, אלא שהוא רוצה להתגורר בכעורה שהיא שלו. ולכן מאחר והטעם הוא שערב לו הדבר, הרי אין זו עבירה טירחא, אלא ההנאה מפצה על הקושי. ומאחר והוא מעביר את הדברים ובפרט את כליו לצורך מגוריו, גם אין כאן את בעיית עובדין דחול, שהרי הוא משתמש בדירתו במועד. אמנם מה שיש לאסור הוא בריבוי כלים או תבואה, שאינם לצורך. אבל יש להתבונן בטעם, כשאנחנו דנים על מה רשאי יהיה להעביר, ואז עם טעמו של הירושלמי, לא יהיה זה סותר לגמרא שלנו.

[דף יג עמוד ב]

בשביל כבוד יום טוב האחרון -

אבל מרישא,
דתני דחנוות פתוחה לרשות הרבים,
פותח אחת ונועל אחת,
ורב הונא מתיר כאורחיהו בשוקא,
לא פריך,
דיש לאוקמיה ב"ט ולא בחול המועד,
ולחכי פריך מסיפא - דמיירי בחול המועד,
דהא ערב י"ט האחרון - חול המועד הוא.

האופן והזמן של פתיחת החנויות

הגמרא כאן דנה על שני נושאים הזמן בו רשאים לפתוח, ועל מה מוכרים. והתוס' ידונו על הקושיא שהיא מצד הזמן. וראשית נביא את דברי רב הונא, וקושיית רב כהנא.

רב הונא שרא להו להנהו כרופייתא, מוכרי בשמים, למיזל לזבוני במועד, כי אורחיהו, בשוקא.

איתיביה רב כהנא לרב הונא: איך מותר למכור בפרהסיא? והרי שנינו ברייתא בבתוספתא: חנות שהיא פתוחה לסטיו, לזוית הרחוב, בצידי רשות הרבים - פותח ונועל חנותו במועד

קנסו בנו אחריו, שלא ישחוט את הבכור על סמך מום זה, כשם שקנסו את אביו שלא ישחוט עליו, ומשום שעבר על הכתוב [ויקרא כב כא]: "כל מום לא יהיה בו", שהוא איסור להטיל מום בקדשים. מכל מקום לא תפשוט מזה לענייננו, שיקנסו אף את בנו אחריו לפדותו; כי יש לומר: שאני התם משום דאיסורא דאורייתא היא שעבר אביו, אבל הכא הרי איסורא דרבנן בעלמא עבר אביו כשמכרו.

התוס' בגיטין מבארים, כי יש חומרה בהפקעת המצוות מהעבד עוד יותר מאיסור תורה. וממילא הקושיא הינה חזקה.

מתרצים התוס' באופן בו אנו מחזקים את שביעית

אופן אחד בו מחזקים את השביעית, על מנת שניתן יהיה להביא ממנה ראייה, הוא מהגמרא בקידושין, "דתניא, רבי יוסי ברבי חנינא אומר: בא וראה כמה קשה אבקה של שביעית, אדם נושא ונותן בפירות שביעית לסוף מוכר את מטלטליו." וממשיכה הגמרא ומונה את ההידרדרות שיש בגלל האיסור של שביעית. ובראייה של בכוח, מאחר ועלול הוא להגיע עד עניינים כה חמורים, לכן מצד ה"חפצא" של השביעית - ראוי להחמיר בה.

והתירוצ' השני הוא על ה"גברא", וכפי שמביא זאת בתוס' בגיטין משמו של רבינו תם "דגבי שביעית אית לן להחמיר טפי מבשום מקום לפי שהיו מזלזלין בה כדאמרין בסוף הניזקין (לקמן נד). שהיו חשודין על השביעית לכך מייתי שפיר מינה." וכאן מביאים זאת כתירוצ' שני.

אין לוקחין בתים עבדים כו' אלא לצורך המועד -

פי' הר"ר יוסף,
הוא הדין בשאר דברים - צריך לצורך המועד,
דהא אסור למכור פירות - אלא לצורך המועד,
אלא רבנא קמ"ל,
דאפילו הני דהויין בפרהסיא - שרי לצורך המועד.

וצריך עיון,

אי צריך בהני צינעא,

כמו בההיא דפירות כסות וכלים (לקמן ע"ב).

וההיא דלעיל (דף יב): גבי מכניס פירות,

מצריך בגמ' צינעא, אף על פי שאינו במשנה.

המשנה דנה על היתר מכירה בחול המועד

מבארת המשנה, כי אין לוקחין קונים בתים, עבדים ובהמה, אלא אם הקניה היא לצורך המועד, כגון בתים לגור בהם, ועבדים ובהמה לתשמישיו, או שהקניה היא לצורך המוכר שאין לו מה יאכל, שיהיו לו מעות לצורך אוכל במועד, או לצורך הרוחה לשמחת יום טוב. כי הקנייה יש בה גדר של הסכמה וגם גדר התשלום.

התוס' מביאים משמו של הרב יוסף מה החידוש במשנה

התוס' דנים על שני עניינים. העניין הראשון הוא על מה רשאי לקנות, ועל כך אמרו שאפילו בפירות הוא קונה א על מנת לאגור אלא לצורך המועד. ועוד שבתים עבדים ובהמה לקיחתם בפרסום, ויש לדון על מה שקונים על מנת למכור כדרך

כמה התבלין יש בו גדר אחר. ומתוך כך הביאו את פירוש הערוך.

רב הונא שרא להו להנהו כרופייתא, מוכרי בשמים, למיזל לזבוני במועד, כי אורחייהו, בשוקא. איתיביה רב כהנא לרב הונא: איך מותר למכור בפרהסיא? והרי שנינו ברייתא בבתוספתא: חנות שהיא פתוחה לסטיו, לזוית הרחוב, בצידי רשות הרבים - פותח ונועל חנותו במועד כדרכו, לפי שאינה ככל החנויות הפתוחות לרשות הרבים. אבל חנות הפתוחה לרשות הרבים - פותח דלת אחת ונועל אחת, שלא תהיה פתיחת החנות כדרכו בימות החול. וערב יום טוב האחרון של חג הסוכות - מוציא ומעטר את שוקי העיר בפירות, בשביל כבוד יום טוב האחרון. ומדייק רב כהנא: רק מפני כבוד יום טוב האחרון, אין, התירו להוציא ולעטר ולמכור בפרהסיא. אבל שלא מפני כבוד יום טוב, לא התירו! וקשיא לרב הונא, שהרשה למכור במועד בפרהסיא.

ומתרצת על כך הגמרא על ידי חילוק, ודוחה את דברי רב כהנא: לא קשיא. הא דאסרו למכור כדרכו הוא בפירי, שיש לחשוש שקונה לצורך ימות השנה. ואילו הא דהתירו היינו בתבלין, שהכל יודעים שלצורך המועד הם, שאינם ראויים להתקים זמן רב, ולכן יכול למכורם בפרהסיא.

התוס' מביאים את פירוש הקונטרס, לגבי תבלין, ומבארים מה קשה בו

רש"י נעמד בעיקר על הטעם של שאינו מחזיק מעמד, אך יוצא מההגדרה המדויקת של תבלין, וכפי שיקשו עליו. וזה לשון רש"י. ד"ה בתבלין - "מוכר כדרכו, כגון כרוב וכרשנין - הכל יודעין דלצורך המועד הן, וליכא חשדא, שאין ראויין להתקיים, הלכך - אפילו בפרהסיא מותר."

אלא שבתבלין יש שתי תכונות שאינן מתקיימות כאן. התכונה הראשונה, כי תבלין הוא כה חזק, שאפילו באלף אינו בטל. כי הוא מעניק לתבשיל גדר משמעותי בטעם. שהוא בעצם עיקר התערובת, באשר הוא מתקן את הכל, אף שהוא כמות קטנה, הוא גדר של איכות. וכמבואר במסכת חולין. ואילו הלפת והקפלוט שהם ירקות בטלים כמו כל חלק בתבשיל שהוא רק בששים. ככל ההגדרה הרגילה של נותן טעם, שהוא בכל חלקי התבשיל.

התכונה השנייה שהיא על אופן שימושן, שהתבלין נידוכין כדרכן. כמובא במסכת ביצה דעת בית הלל. "ובית הלל אומרים: תבלין נדוכין כדרכן במדוך של אבן." ובוודאי שלא זו צורת הטיפול בכרוב.

ולכן השתמשו התוס' בפירוש הערוך שהן מיני בשמים. כי התוס' התעכבו על הגדרת התבלין, ולא מצד היתר המכירה לדבר שהוא ממש לצורך המועד, אם מחמת שלא יחזיק מעמד, או מצד שניכר הוא שקוניהו עבור המועד כמו הבשמים.

ניתן להביא גם שום ובצל שיש בהם מחלוקת דומה

וראיתי לתרץ על קושית התוס', דרש"י סבר כרמב"ם בפירוש המשניות, דכתב במס' ערלה פ"ב מ"י דאף שומים ובצלים בכלל תבלין הם, ואע"פ שאינם אוסרים במשהו, אלא רק בנותן טעם, וגם אינם בכלל הנידוכים, מ"מ כיון שמתבליים בהם - נקראים תבלין.

כדרכו, לפי שאינה ככל החנויות הפתוחות לרשות הרבים. אבל חנות הפתוחה לרשות הרבים - פותח דלת אחת ונועל אחת, שלא תהיה פתיחת החנות כדרכו בימות החול. וערב יום טוב האחרון של חג הסוכות - מוציא ומעטר את שוקי העיר בפירות, בשביל כבוד יום טוב האחרון.

ומדייק רב כהנא: רק מפני כבוד יום טוב האחרון, אין, התירו להוציא ולעטר ולמכור בפרהסיא. אבל שלא מפני כבוד יום טוב, לא התירו! וקשיא לרב הונא, שהרשה למכור במועד בפרהסיא. ומתרצים: לא קשיא. הא דאסרו למכור כדרכו הוא בפירי, שיש לחשוש שקונה לצורך ימות השנה. ואילו הא דהתירו היינו בתבלין, שהכל יודעים שלצורך המועד הם, שאינם ראויים להתקים זמן רב, ולכן יכול למכורם בפרהסיא. וזה טעם ההיתר של רב הונא גם בבשמים, שניכר שהם לצורך החג.

התוס' מדייקים מאיזה חלק בברייתא הקשה רב כהנא

כתבו התוס', דיש לאוקמיה ביום טוב ולא בחוה"מ. וצ"ע אטו יום טוב קיל מחוה"מ? ובשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג או"ח סימן סה) כתב, דשיעור דברי התוס' כך הוא, דמדיוקא דגמרא: מפני כבוד יום טוב האחרון - אין, שלא מפני כבוד יום טוב - לא. מוכח דתיובתא היא דוקא מסיפא, ולזה הוקשה להם לתוס', דגם מרישא דחנות פתוחה לר"ה, פותח אחת ונועל אתה, קשיא לרב הונא דשרא להנהו כרופייתא לזבוני כארחייהו, ותירצו, דמרישא - אין להקשות, דאפשר לתרוצי דמיירי ביום טוב, ומוכן מאליו שהוא בצרכי אוכל נפש, ולכן מותר בשנוי, דפותח אחת ונועל אחת. אבל בחוה"מ בדברים הצריכים לסעודת חוה"מ, כגון פירות כרופייתא היינו בשמים - מותר למכור כדרכו, וכדהורה רב הונא, להכי מקשה מסיפא, דאפילו בדברים שהם אוכל נפש - לא הותר למכור בחוה"מ כדרכו, אלא בערב יום טוב האחרון של חג, ומפני כבוד יו"ט. ומעתה דברי התוס' ברורים ונהירים.

בתבלין -

פירש בקונטרס, כרוב וכרישין.

והקשה בתוס' רבי פרץ,

דכרוב וקפלוט - אינן חשובין תבלין.

דהא אמרין (חולין דף ו.),

דתבלין - לסעמא עבידי, ואפילו באלף לא בטיל,

ולפת וקפלוט - אינו צריך לשער כי אם בששים,

כדאיתא פרק גיד הנשה (שם דף צו:),

ותנן נמי **דתבלין - נידוכין כדרכן,**

בפ"ק דביצה (דף יד.),

א"כ אינו כרוב.

ובערוך פירש - **מיני בשמים.**

ההיתר למכירת בשמים בחול המועד

הגמרא מביאה את היתירו של רב הונא במכירת בשמים, קושיית רב כהנא מברייתא, ותשובת הגמרא המבהירה עד

