



תוספתו מרובה על העיקר

**מסכת קידושין - פרק ראשון 3
פרק האשה נקנית**

דף כט עמוד א - דף מ עמוד ב

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



**הרב שגיב הלוי עמית
אלול תשפ"ה פתח תקוה**





לע"נ יוסף בן משה מעטוף

ט"ז אלול תשפ"א

בימינו המושג של ישיבות למצויינים הפך להיות סף המינימום. אולם המורה והמנהל המוצלח לאין ערוך, הוא דווקא מי שמצליח לרדת ולעשות לקב"ה דירה בתחתונים. הרב מעטוף הצליח לטפל באוכלוסיות כה "נמוכות" ביישובים ה"מוזנחים", ולהרים את תלמידיו להיות אילן נושא פירות. ביצירתיות, בחום בשמחה והתמסרות אין קץ, תוך בניית כל תלמידה, ובהתמסרות לאורך עשרות שנים, זכה לטעת גן עדן כאן למטה.

הונצח על ידי בנו ישראל אלעזר (לוזי) מעטוף, אשר מסייע לרבים גם הוא לעשות "דירה" כפשוטה כאן בתחתונים, בעיר בו אביו בנה את צד הרוחניות, והנה הוא מסייע בדירה בגשמיות.

ספר זה המבאר את התוספות לחלק האחרון של מסכת קידושין, יש בו שני עניינים חשובים הקשורים בהשגחה פרטית להנצחה. ראשית, יש בו את מצוות כיבוד הבן לאביו. ושנית. יש בו את גדרה של מצוות האשה, והרי הוא זכה לנהל עשרות שנים את בית הספר לבנות. וכפי שהגמרא תמחה וכי אשה אינה נזקקת לחיים. והוא הפיח בתלמידותיו ובמשפחותיהן חיות יתירה.



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 אמ<ספריה>ספרים להורדה<ספרי הרב שגיב הלוי עמית>תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא מציעא: אלו מציאות; המפקיד

מסכת ברכות: פרק א-ב; ג-ד-ה

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות, פרק ב-כיצד הרגל, פרק שלישי-המניח, פרק ו-הכונס, פרק ט-הגזול ע"ס 2, פרק י-הגזול ומאכיל;

מסכת פסחים: פרק א1; פרק ד-מקום שנהגו;

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג1, ג2; פרק ה;

מסכת תענית:

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים א, ב, ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין;

מסכת מגילה:

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת גיטין: פרק א1, 2; פרק השולח 1;

מסכת קידושין: פרק ב-האיש מקדש; פרק 3א-האשה נקנית

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת קידושין - פרק האשה נקנית - חלק ג כט, א - מ, ב

הקדמה - בית מלא ספרים בעידן הטכנולוגי

בית מלא ספרים בעידן הטכנולוגי



רק ריבוי ספרים הוא המבטיח את חוכמת האדם

כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לטובה, ולכן ראוי לנצל את הקידמה הטכנולוגית. וכבר כתב בצורה ציורית וחריפה בסוף הספר דרכי הגמרא (לרבינו יצחק קאנפאנטון, רבו של המהר"י אבוהב) "אין חכמת אדם מגעת אלא עד מקום שספריו מגיעין, ולכן ימכור אדם כל מה שיש לו ויקנה ספרים, כי דרך משל, מי שאין לו ספרי הגמרא - אי אפשר להיות בקי, וכמו כן מי שאין לו ספרי הרפואה - לא יוכל להיות בקי בה, וכמו כן מי שאין לו ספרי ההגיון או החכמה, לא יהיה חכם בה.

ולזה אמרו ז"ל מרבם ספרים - מרבם חכמה, ופרש"י ז"ל על "וקנה לך חבר", חבר ממש, ויש אומרים ספרים, כי הספר הוא חבר טוב, והקורא בספרים שאולים - הוא בכלל, והיו חייך תלואים לך מנגד." ועד אשר במצוה של 'ועתה כתבו לכם', ומבואר בראשונים ובפוסקים (יו"ד סימן ער ס"ב) שבקניית ספרים - מקיימים מצוה זו. ונמצא, כי מהפכת הדפוס - העשירה את הלימוד בעם ישראל.

אפילו לימוד הגמרא בתוכנות הפשוטות כמו שו"ת בר אילן מסייע ביותר

גדולי ישראל כל אחד בדרכו ביארו עד כמה יש חובה לעיין בכל מראי המקום שהתוס' מביא, כמו גמרות אחרות, ושם בתוספות וכן בירושלמי ועוד. אלא שכיום כשהינן לומד ובלחיצת כפתור אתה עובר לגמרות האחרות, הרי דבר זה מקצר בצורה משמעותית, את זמן פתיחת הספרים, ובפרט שניתן להיעזר בפירוש הפשט של הדברים שאף הוא מופיע.

כלל יסודי בלימוד התוס' היא ההשוואה לתוספות הרא"ש ותוספות רבינו פרץ, שממש מפתיע לראות עד כמה כשהם כותבים את התוספות בלשון אחרת, ולעתים מוסיפים, וההבנה ממש קופצת. ואיני מדבר שכאשר הינך רוצה הרחבה מהמהר"ם, מהרש"ל או מהרש"א, וכן משיעורים של ראשי ישיבות בימינו. מה עוד שהינך יכול להעתיק ממש את הלשון.

שימוש באוצר החוכמה בכלל ובמפרשי האוצר בפרט - ממש מקפיץ את הלימוד

לא תמיד הינך נדרש להיות צמוד למפרש מסוים. ופעמים רבות כשאנך מבין את התוספות ואפילו פשט, הרי כשהינך עומד על חלק מסויים בתוס', ומולך יש רשימה של מפרשים, הרי ההבנה עולה בהרבה, תוך שהינך נחשף למפרשים רבים. אלא שאחד החידושים הוא שאם פעם נדרש מקום איחסון ענק, הרי בתוך המחשב יש לך כמות ספרים ענקית. וכמו

שהחליפו לי את המאגר של הזיכרון במחשב לכמות גדולה ביותר (4 טרה), וכך אפילו איני נזקק להתחבר למאגר חיצוני, מה שמגביר את מהירות החיפוש והסיוע באופן משמעותי.

ולא זו בלבד, אלא אופן ארגון החומר, מקצר את זמן החיפוש, וחושף לך ריבוי סיוע. לדוגמא, מפרשי האוצר, היא עצמה עבודת עמק, שעשרות תלמידי חכמים נטלו בה חלק. הינך מסמן חלק בתוס', ומה עוד שצורת החלוקה עצמה, שהתוס' מחלוק לשלושה ארבעה עשרה ויותר חלקים, שיש בהם הגיון רב כגון תשובה או קושיה וכדומה - יש בה ברכה, שניתן ללמוד רק מהבחירה כיצד יש לחלק את התוס'. ונמצא, כי לא רק שיש כמות כוללת של מעל מאה וחמישים אלף ספרים, בכל המאגר. אלא מאחר ולכל חלק בגמרא - רש"י - תוספות, הביאו את כל הפרשנים שטיפלו בכך, הרי גם מבחינה איכותית, יש לך סיוע אדיר. שמישהו (וכפי שהבהרתי מדובר בצוות גדול ואיכותי ביותר) כבר עבר והכניס לספרייה שלך, את מה שקשור לחלק המסויים בתוספות.

דבר זה חושף בפניך במהירות סיוע של ממש בהבנת הסוגיה לעומק, כולל את הפשט עצמו. והופתעתי פעם אחר פעם על כמות המפרשים השונים מהם אני זוכה ללמוד. ואז כל זמןך מוקדש להבנת הדברים עצמם בצורה בהירה מחד ועמוקה מצד שני.

ונמצא, כי כל מה שיש היום ברכה כה גדולה, הרי זה מפליא. וחלק מהספרים אפילו לא הכרת מראש, שיש על מסכת מסויימת פרשן כה חשוב. יתירה מזו, במסגרת החידושים הטכנולוגיים, גם יש כאן יכולת תוכנת העתקה, כולל מכתב רש"י (שהרי ספרים למדניים רבים מלכתחילה הודפסו בכתב רש"י), כך שמה שאתה רואה בספרים, בצורה גרפית של צורת הדף, אתה יכול להעתיק, ולהופכו למלל ולהשתמש בו בתוכנת וורד, עם הגהות קלות (על הבעיות שבכל זאת ההעתקה אינה מושלמת), ועדיין זה מקצר עוד יותר את זמן הלימוד והכתיבה.

אפילו אם אתה רוצה להיעזר למשל במתיבתא, הרי למי יש מחסן להחזיק רק על זה למעלה ממאה ספרי ענק. ולכן זה מפנה ללומד את הזמן להעמיק ולנצל את השפע שיש מולו. וכל זה במחיר וביכולות שאדם מן השורה יכול לקנות במחיר סביר ביותר. עשיתי חישוב עם אחד המכונים, תוך שהסברתי להם, כי עד כמה שהמכון מוציא דברים חשובים ביותר, הרי מחסום שטח האיחסון לאדם מן השורה הוא כל כך משמעותי. וזה סייע בהחלטתם כן להשתמש בשירותי המאגר הממוחשב של אוצר החוכמה.

מאחר וכל מה שהבורא עושה בעולם זה לכבודו, הרי אנו רואים כי כל הקידמה הטכנולוגית רק באה לסייע בהבנת התורה. ונסיים בנימה אישית, שהיו לי בבית עשרות מדפי ספרים, וכמות ספרים ענקית (אלפים רבים). עם היות ונאלצתי לתרום את הספרים, וכיום כמעט ואין לי ספרים ממשיים, הרי בכל זאת, כיום עם המאגרים הדיגיטליים, אני זוכה להשתמש בכמות ספרים הרבה יותר רבה, מכל מה שהיה לי בעבר.



ובפרט כאשר הוא רוכש את חבילות המכונים, ואפילו יעשה זאת קמעא קימעא, יגיע לספרים, שתמיד הופתעתי כמה סייעה לי קניית מכון מסוים, אף שבתחילה לא חשבתי שאזדקק לו. (לדוגמא עריכת תוספות הרא"ש למסכת פסחים על ידי מכון אופק, עצם הניקוד והפיסוק של גמרות בהוצאת עוז והדר, עם ההערות החשובות ביותר. שעם שידעתי את החשיבות, הרי הינך מופתע כל פעם איזו השקעה נעשתה שם, ועד כמה כל הערה או פיסוק מסייע לך בהבנה).

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת קידושין - פרק ראשון - האשה נקנית חלק ג

צוה אותו אלהים, אותו - ולא אותה. ומדייקת הגמרא כי מאחר והלשון היתה בלשון צו, הרי זה לא היה ציווי רק לאברהם, אלא מיד ולדורות.

[דף כט עמוד א]

אותו ולא אותה -

וא"ת,

למ"ל קרא,

תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא,

שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות.

וי"ל,

כיון דמיום השמיני והלאה - אין לה הפסק,

לאו זמן גרמא הוא.

וא"ת,

אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא,

דאין מלין אלא ביום,

כדאיתא בפרק הערל (יבמות דף עב.).

וי"ל,

דאתיא כמ"ד התם,

דמילה שלא בזמנה - נוהגת בין ביום בין בלילה.

בגדר מצוות עשה שהזמן גרמא לעניין מילה

המשנה יש בה שני חלקים הקשורים למצוות מילה ולשייכות של האב למול ולא של האשה. בחלק הראשון אומרת המשנה, וכפי שביאר אותה בגמרא רב יהודה "ה"ק: כל מצות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו - אנשים חייבין, ונשים פטורות. תנינא להא דת"ר: האב חייב בבנו למולו" ומונה עוד מצוות. ובחלק השני אומרת המשנה "וכל מצות עשה שהזמן גרמא - אנשים חייבין, ונשים פטורות, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא - אחד האנשים ואחד הנשים חייבין."

הגמרא מבארת מפסוק עם אברהם אבינו שדק האב מל את הבן, ושזה גם ציווי לדורות

הגמרא מבררת את החלק הראשון, שהדבר נלמד מהפסוק כפי שאברהם אבינו עשה, "דכתיב: וימל אברהם את יצחק בנו." אלא שמיד שואלת הגמרא על חלק זה, ומהיכן יש לך לשלול את האשה למול? ומדייקת מהפסוק "דכתיב: כאשר

מקשים התוס', מה הצורך ללמוד מפסוק, והרי יכולנו ללמוד ממצוות עשה שהזמן גרמא?

אם נגדיר שמצוות עשה שהזמן גרמא, שהזמן יוצר את חיוב המצווה, על דרך שהחינו והגיענו לזמן הזה, הרי בהגיע הזמן של היום השמיני - הרי נוצר לנו חיוב למול את הבן. ומאחר ויש לנו את הכלל שנשים פטורות, מה היה הצורך לדייק זאת מהפסוק?

מתרצים התוס' שלאחר שעובר היום השמיני המצווה ממשיכה להיות

מצוות המילה יש בה הגדרה השונה ממצווה שהזמן לא רק מהביא אותה, אלא שהיא מוגבלת לזמן זה, כדוגמת חג. שלאחר החג הסתיימה היכולת לבצע את המצווה. ונמצא כי לאחר היום השמיני, מה שיוצר את המצווה היא היותו בעל עורלה ולא מהול, ולא הזמן. וכעת אין לו הפסק בדבר, כי בכל רגע הוא עובר על זה שלא נימול. ואם כן, מאחר ובמצווה זו קיים גם גדר שהוא מעל הזמן, לכן היה לנו מקום לסבור, שאינה נכללת בגדר של מצוות עשה שהזמן גרמא, אלמלא הפסוק עם אברהם. וכפי שהשווה זאת תוס' הרא"ש לפדיון הבן. "כמו פדיון הבן, דאין זמנו אלא שלשים, וקרי ליה לקמן בפירקין מ"ע שלא הזמן גרמא."

לכאורה גם לאחר זמן יש מגבלת זמן של יום

הגמרא ביבמות מביאה מחלוקת תנאים לגבי כמה מצבים כולל קטן שעבר זמנו, שנאמר על כך "אינו נימולין אלא ביום; רבי אלעזר בר שמעון אומר: בזמנו - אין נימולין אלא ביום, שלא בזמנו - נימולין ביום ובלילה;" ומבארת הגמרא את מחלוקתם "והכא בהא קמפלגי, מר סבר: דרשינן וביום, ומר סבר: לא דרשינן וביום."

התוס' ביבמות עונים על כך

מאחר ועניינו של התוס' כאן נאמר בדומה לכך ביבמות, הבאתי זאת בלשון תוס' הרא"ש, עם הערות: "הקשה רבינו אפרים, אמאי איצטריך לן בפ"ק דקידושין אותו ולא אותה, דאשה לא מחייבא למול את בנה, תיפוק לי דהוי מצות עשה

לא היה פודה בנו ממשעבדי,
דמיירי שנשתעבדו קודם שנולד הבן,
 ולכך מקדים פדיון בנו,
ואין כאן אונאה ללקוחות,
דמצות בנו עליו יותר ממצות גופו,
שמצוותו על אביו, ומצוות בנו עליו, כפ"ה.

וקשה,

דאדרבה, **יש אונאה ללקוחות,**
דמצות גופו עדיף,
ויאמרו לו פדה את עצמך בתחלה,
 ואם יאמר, אפדה את עצמי ממשעבדי,
יאמרו לו,
אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום בני חרי,
ואפילו פדה בנו בכור מבני חרי,
יאמרו לכהן, הנחנו לך מקום לגבות ממנו,
אותם חמש בני חורין.

ולכך פירש ר"י,
 דמיירי, כגון **דאיכא חמש משועבדים מיצחק,**
שעשאו אפותיקי לכהן בעבור יעקב בנו,
ואח"כ מכרה,
ושוב גדל יעקב והיה לו בן,
ועמד הוא ובנו לפדות,
ואין להם אלא ה' סלעים מבני חרי.
 ורבי יהודה סבר,
 מלוה הכתובה בתורה - ככתובה בשטר דמי,
 והיו לו לכהן אפותקאות בשטר קודם,
 ולכך גובה מהן,
 אף על פי שיש בני חרי ליעקב,
 לפי שמצותו על נכסי אביו יותר מעל נכסי עצמו,
דחוב האב על נכסי האב ולא על נכסי הבן,
ואינם יכולים לומר הנחנו לך מקום בנכסי יעקב,
שאין עליו לשלם חוב של אביו,
ומנכסיו - אין לו כלום,
 וכן משמע הלשון,
 דקתני שזה מצותו על אביו.

מחלוקת תנאים בהינתן יכולת לפדות רק אחד, האם
הוא קודם לבנו או בנו קודם?

אגב שדיברנו בענין חיוב האב לפדות את בנו הבכור, וחיוב
 הבכור לפדות את עצמו, הגמרא מביאה ברייתא הדנה איזה
 חיוב קודם: תנו רבנן: אדם שמוטלים עליו שני החיובים
 הנזכרים, דהיינו הוא צריך לפדות את עצמו, מפני שלא פדאו
 אביו. ואף נולד לו בן ובנו מוטל עליו לפדות. ואינו יכול לפדות
 אלא פדיון אחד בלבד, איזה מהם קודם?

בתחילה ראינו, כי חכמים אומרים כי הוא הקודם לבנו,
 ואילו רבי יהודה אומר: בנו קודמו, שזה מצותו על אביו, וזה
 מצות בנו עליו. אלא שהובא אופן אחר לפרש את המחלוקת.

שהזמן גרמא (ביום ולא בלילה), דמהאי טעמא פטרינן אשה
 מציצית? וי"ל, דלר' אלעזר בר"ש איצטריך (שלשיטתו) לאחר
 זמן השמונה, מאחר ומדובר באיסור תמיד, הרי התינוק נימול
 גם ביום וגם בלילה, וא"ת אכתי נימול לשמונה - הוי זמן
 גרמא, וי"ל כיון דמשמונה ואילך, כל שעתא זמניה הוא - לא
 חשיב זמן גרמא.

ואיהי מנא לן דלא מיחייבה למיפרק נפשה **דכתיב תפדה תיפדה -**

ואם תאמר,

תיפוק ליה, משום דכתיב כל בכור בניך תפדה,
 דמשמע בניך ולא בנותיך.

ויש לומר,

דס"ד בכור בניך,
אב חייב לפדות ולא נקבה,
אבל הנקבה - תפדה עצמה,
להכי איצטריך להאי קרא.

מצוות פדיון והחויב של האב לפדות ולא שאל האשה

הגמרא לומדת, כי לפדות - היא אחת ממצוות האב שצריך
 לבצע לבנו, "דכתיב: כל בכור בניך תפדה". ובהמשך שואלת
 הגמרא לגבי האשה "ואיהי מנלן דלא מיחייבא למיפרק
 נפשה? דכתיב: תפדה תיפדה" (ויש לקרוא זאת בשני אופנים:
 [א] "תפדה" [את אחרים], כפעולה, [ב] "תיפדה" [אתה עצמך],
 כתוצאה).

ועוד עניין, "כל שאחרים מצווים לפדותו - מצווה לפדות
 את עצמו, וכל שאין אחרים מצווים לפדותו - אין מצווה
 לפדות את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין לפדותה? דאמר
 קרא: כל בכור בניך תפדה, בניך - ולא בנותיך."

הפסוק המצווה על האב לפדות את בנו בלבד, אינו בא
למעט את הצורך שלה לפדות את עצמה

מקשים התוס', שהייתי יכול לחלק ולומר מסברא, שעם
 היות והאם מצווה לפדות את הבן, הרי אין בכך על מנת
 לבטל את החיוב שלה לפדות את עצמה. ולכן יש צורך לפסוק
 שיחדש לנו את הדין, כי מסברא יכולנו להגיע לידי טעות.

בתוס' הרא"ש מעירים, כי אף שראינו מקרים בבן
שצריך לפדות עצמו, אינו דומה לאשה

"דכהנת שנתעברה מגוי - חייב הבן לפדות את עצמו, וכן
 כהן שמת והניח בן חלל ומת האב בתוך שלשים - קאמר רב
 חסדא דחייב לפדות עצמו הבן, לפי שלא זכה בפדיונו, וי"ל
 דכל הני - לא דמי לאשה, שאין אחרים מצווים לפדותה בשום
 מקום."

[דף כט עמוד ב]

ואזיל כהן וטריף להו משעבדי -

כלומר,

בבני חרי - פריק ליה לבריה,
שאם היה פודה עצמו בבני חרי,

יוסף, הנכד, והגיע הזמן לפדות את יעקב (האב) ואת יוסף (הבן), וליעקב כעת יש חמישה סלעים בני חורין בלבד.

כעת במציאות זו, עורכים התוס' את החשבון לשיטת רבי יהודה.

כעת יש לנו צירוף של שני כללים. מאחר וקיים הכלל של מילווה הכתובה בתורה, ככתובה בשטר דמי, הרי האפותיקי עם היות וב"פועל" נאמר רק בעל פה, הרי ב"כוח", כאילו יש לו תוקף של שטר. וכאן ההעמדה בצירוף הזה, גורמת שהלקוח כבר אינו יכול לומר שהניח חמישה סלעים ביד המוכר, כי החוב הוא בכלל של יצחק, שאינו קיים כעת. וליעקב עצמו אין נכסים אחרים של אביו, שבהם הוא יוכל לסלק את חובו של אביו, וממילא יכול הכהן לגבות את השדה מהלקוח.

ולכן ר"י בתירוצו מפרש את לשון הברייתא שזה מצוותו על אביו, מדובר על אביו של יעקב - יצחק, שהוא זה שחייב לפדות את יעקב.

הא לן והא להו -

פירש בקונטרס,

בני בבל היו הולכין וגורסין משניות התנאים בא"י,

ומתוך שלומדים חוץ למקומם,

אין צרכי הבית מוטל עליהם,

נושא אשה, דהוה ליה בלא הרהור,

ואח"כ לומד תורה,

הא להו - לבני א"י הלומדים במקומם,

אם נושא אשה,

יהו כל צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו.

וקשה לר"ת,

דמשמע דקאמר שמואל,

דנושא אשה תחלה, כדי להיות בלא הרהור,

ומוקי לה למילתיה בבני בבל,

א"כ אכתי איכא הרהור,

כיון שהולכים ללמוד חוץ למקומן.

ועוד קשה,

אחר שנשא אשה היאך יצא חוץ למקומו ללמוד,

והלא הוא צריך לחזור אחר מזונות אשתו ובניו?

ובפ"ק דגישין (דף ו:),

אשכחן דשלח רבי אביתר,

בני אדם הבאים משם לכאן,

הם מקיימין בעצמן,

ויתנו את הילד בזונה ואת הילדה מכרו ביין,

פירוש,

שצריכין בניו ובנותיו להתמשכן בעבור מזונותיהן,

משמע, שאין עושים יפה,

שהולכים ללמוד חוץ למקומן.

על כן נראה לר"ת **איפכא,**

דר' יוחנן דאמר ריחים בצוארו ויעסוק בתורה,

לבני בבל דיבר,

אמר רבי ירמיה: הכל מודין, כל היכא דליכא אלא חמש סלעים - הוא קודם לבנו, מאי טעמא? מצוה דגופיה עדיפא, כי פליגי - היכא דאיכא חמש משועבדים וחמש בני חורין, רבי יהודה סבר: מלוה דכתיב בתורה ככתובה בשטר דמיא, בהני חמש - פריק לבריה, ואזיל כהן וטריף ליה לחמש משועבדים לדידיה; ורבנן סברי: מלוה דכתיב באורייתא - לאו ככתובה בשטר דמיא, והילכך מצוה דגופיה עדיף.

התוס' עושים את החשבון לפי פירוש הקונטרס

הנכסים נשתעבדו קודם שנולד הבן. שהיו לו קרקעות בשווי עשרה סלעים, ומכר קרקע בשווי חמש סלעים לפני שנולד בנו, ונמצא שיש עכשיו לפניו חמש משועבדים, ועוד היו בידו חמש בני חורין, נכסים השווים חמש סלעים שהיו בידו [ולא מכרם לאחרים].

ושיטת רבי יהודה, שמאחר המילווה הכתובה בתורה, כמו חוב המוטל על האדם כגון פדיון הבן, שעליו ליתן חמש סלעים לפדות את עצמו, הרי היא ככתובה בשטר, ולכן ניתן לגבותו אף מנכסים משועבדים. וכעת על מנת לפדות את שניהם, גם אותו וגם את בנו הוא יכול לנצל זאת. בחמש הסלעים בני החורין שבידו - הוא פודה את בנו, ומה שמשועבד - הוא יכול ליתנם לכוהן עבור עצמו.

אך יש לדון: כיצד הוא רשאי להקדים ולפדות את בנו בחמש הסלעים שבידו? והלא הוא גורם בכך להפסיד את הלקוחות ולצערם שלא כדין! שהרי הנכסים שבידם משועבדים רק לפדיון עצמו והיה בידו לפדות את עצמו מהנכסים שבידו בלא לגרום שיגבו את פדיונו מהם! וכדי לענות על כך אמר רבי יהודה: "זה - מצותו על אביו, וזה - מצות בנו עליו", כלומר: מצות בנו מוטלת עליו יותר ממצוותו, ולפיכך מותר לו להקדים את פדיון בנו לפדיון עצמו. כי על האב יש חיוב לפדות את בנו, ואילו לגבי עצמו עיקר המצווה היא היתה על אביו.

התוס' מקשים על פירוש רש"י

מקשים התוס', והרי מאחר ויש לנו את הכלל שיש אונאה ללקוחות, הרי הם יאמרו לו, כי מאחר והרי מוסכם על דעת כולם שמצוות גופו עדיפה, היה לך לפדות את עצמך תחילה. ולא יוכל להתגונן ולומר, שיפדה את עצמו מהמשועבדים, כי עדיין התירו לו את חמשת הסלעים בני החורין לפדות מהן. ואין פודים ממשועבדים בשעה שיש נכסים בני חורין. ויתירה מזו, אף אם עשה מעשה, ופדה את בנו בכורו מחמשת הסלעים בני החורין, לא יוכל לפדות עצמו מהמשועבדים, כי יאמרו בעלי הנכס לכהן, הנחנו לך מקום לפדות את עצמו מבני החורין. (ומתורץ בתוס' הרא"ש "ויש מפרשים, דחמש בני חרי במטלטלין איירי, והשתא - לא מצו הדרו עליהו לקוחות, ולא מצו למימר, הנחתי לך מקום לגבות הימנו.)

המהלך של ר"י שהנכסים היו משועבדים עוד מימי הסבא

מאחר והקשו התוס' קושיא כה חזקה, לכן ר"י מתרץ שיש להעמיד שהיה כאן מקרה מיוחד. ומה שהיה שליחצק הסבא נולד בן יעקב, ויצחק התחייב לכהן בעל פה, שכאשר הוא יפדה את יעקב, יתן לו שדה זו כדמי פדיון (ולזה קראו התוס' אפותיקי, כלומר מכאן תגבה את חובך). אבל קודם שהספיק לפדותו, מכר יצחק או יעקב את השדה ומת יצחק. וכעת נולד

**שאינו יכול להניח אשתו וילך ללמוד תורה,
ועוד,
שהם עניים.
ושמואל דאמר נושא אשה תחלה,
לבני א"י אמר,
שיכולים ללמוד במקומם וגם הם עשירים,
וטוב לו שישא אשה וילמוד תורה בטהרה.**

ומיהו,

פעמים שגם בני א"י,

**היו יוצאים חוץ למקומם לבבל ללמוד תורה,
אלא רובם היו לומדים במקומם.**

ואין תימה,

**אם שמואל שהיה מבני בבל דמורה לבני א"י,
שהיו לפניו תלמידים מבני א"י שהיה מדבר להם,**

ורבי יוחנן אף על פי שהיה מא"י,

היה מדבר לתלמידים שלפניו מבבל,

וכן מצינו בפ"ק דשבת (דף ט:),

גבי מאימתי התחלת אכילה,

רב אמר [דף ל עמוד א] משיטול ידיו,

ורבי חנינא אמר משיתיר חגורו,

ומפרש התם הא לן והא להו,

וע"כ רבי חנינא אף על גב שהיה מארץ ישראל,

היה מדבר לתלמידים שלפניו מבבל,

כדאמרינן התם הני חברין בבלי,

כיון דשרו המנייהו לא מטרחי להו,

משמע, דבני בבל היו רגילין בהתרת חגורה.

ומיהו קשה,

מהא דאמר בפרק כיצד מברכין (ברכות דף מד:),

דקאמר רב חסדא על הארץ ועל פירותיה,

ורבי יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות,

ופריך עלה דרב חסדא אינהו אכלי ואנן מברכים,

ומשני איפוך,

ומאי קושיא,

דלמא רב חסדא שהיה מבבל,

מדבר לתלמידים שהיו לפניו מא"י,

ורבי יוחנן לבני בבל כמו בכל דוכתי.

וי"ל,

דקים להו,

דלא הוו באותה שעה,

תלמידי דרב חסדא מתלמידי א"י.

ומיהו נראה לה"ר יצחק,

דמהיא דכיצד מברכין ל"ק מיד,

דשאני ענין אכילה וברכות,

דדין הוא לכל אדם,

**שיברך לפי המנהג של מקום שהוא שם,
אפילו לא היה מאותו מקום,
ולהכי מתמה גמרא,
אליבא דרב חסדא שהיה מבבל,
ולמה מברכין על פירותיה,
דמשמע היינו פירות של א"י.**

**המחלוקת מה עדיף שישא אשה ואחר כך ילמד תורה,
או להיפך, שקודם ילמד תורה ורק לאחר מכן ישא
אשה, הועמדה כמחלוקת בין בבל ובין ארץ ישראל**

שנינו בברייתא בגמרא "ת"ר: ללמוד תורה ולישא אשה -
ללמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם אי אפשר לו בלא אשה
- ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר
שמואל, הלכה: נושא אשה ואחר כך ילמוד תורה. (אלא
הקשה על כך רבי יוחנן בתמיהה גדולה, וכי בשעה שיהיה
עסוק לפרנס את אשתו כיצד יצליח ללמוד תורה?) רבי יוחנן
אמר: ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה? ולא פליגי: הא לן, והא
להו."

**על תשובת הגמרא הא לן והא להו נחלקו רש"י
ותוספות**

התוספות הביאו תחילה את פירוש רש"י. רש"י ביאר, כי
לן - הולך על בני בבל. וביאר כי המציאות היתה שהם היו
הולכים ללמוד תורה בארץ ישראל, וממילא צורכי הבית לא
היו עליהם. ואז בכך שנושא אשה תחילה, יש לו את המעלה,
שכעת אין לו הרהור. ואין בו את החיסרון של להתעסק
בצורכי הבית, שיבטלוהו מללמוד תורה. ואילו בני ארץ ישראל
הלומדים במקומם, אם ישא אשה יהיה לו את החיסרון
שצורכי הבית יהיו מוטלים עליו ויבטלוהו.

הקשה רבינו תם על הביאור של בני בבל

בהעמדה בה בני בבל נושאים אשה והולכים חוץ לערים
מציין רבינו תם, כי יש קושי. כי מאחר והוא מחוץ לביתו,
עדיין נשאר לו ההרהור, שהרי בפועל בכל זמן לימודו הוא
בלא אשה.

קושי נוסף, היאך הוא נוטש את אשתו וילדיו, ולא מפרנסם.
סברא זו הובאה בגמרא בגיטין בצורה חריפה וציורית, ששלח
רבי אביתר משל מהפסוק ביואל וַיִּתְּנוּ הַלֵּל בַּזֹּנָה וְהִילָּהּ
מִכֶּרֶן בֵּין וַיִּשְׁתְּנוּ, על התלמידים הבאים ללמוד כאן, שמאחר
והשאירו בית ריקן, וביארו שם התוס' "לפי שהן משתהין
בארץ ישראל היו בניהם ובנותיהם משתעבדים בשביל מזונות
והיינו בזונה בשביל מזונות. ועוד מפרש, כדאמר בירושלמי,
עובדא הוה, בחד שמכר בתו ללמוד תורה והלך ולמד."

התוס' מחמת הקושיות הללו פירשו את הסוגיה בהיפוך

החוכמה אינה רק לומר איפכא מסתברא בגלל הקושי
בפירוש הראשון, אלא התוס' מבארים כי גם קיים גורם נוסף
באשר המציאות היתה הפוכה, וזה מוביל למסקנה הגיונית.
רבי יוחנן דיבר לבני בבל, בהיותם עניים, שאינו יכול לעזוב
את מקומו בבבל ולהשאיר את אשתו וילדיו שם, שהרי ריחיים
בצווארו. ואילו שמואל דיבר על בני ארץ ישראל, שמאחר
והם עשירים, הרי כשהוא נושא אשה תחילה, כל לימודו הוא

דאפילו אם יהיו פסוקי תהלים מג' תיבות בלבד, אינו כל כך כמו שיש בחומש, ת"י.

מספר המילים בתורה ובהשוואה לתהלים ולדברי הימים

שנינו בברייתא "תנו רבנן: חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי ס"ת, יתר עליו תהלים שמונה, חסר ממנו דברי הימים שמונה."

התוס' ישנים תמהו ביותר על ברייתא זו

על מנת להראות עד כמה הדבר אינו הגיוני, הם אמרו כי אפילו פסוקי התהלים יהיו ג' מילים, עדיין לא יגיע מספר הפסוקים לכמות הפסוקים של התורה. ובמהרש"א אמר לסלק תמיהתם. ולא הבנתי התמיהה, כיון דמסיק בחומש - נמי לא בקיאין, אימא דג' או ד' פסוקים דילן בחומש, הוא חדא דידהו. ורבים תמהו על דבריו.

לא צריכא ליומי -

פירש בקונטרס,

ימי השבת,

כלומר,

שני ימים מקרא, ושני ימים משנה,

ושני ימים גמרא.

ולא נהירא,

דא"כ **אכתי הוה מצי למיפרך,**

מי ידע כמה חיי?

ונ"ל לפרש,

בכל יום ויום עצמו ישלש,

על כן תיקן בסדר רב עמרם גאון,

כמו שאנו נוהגים בכל יום,

קודם פסוקי דזמרה, לומר מקרא ומשנה וגמרא.

ור"ת פירש,

שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין (דף כד.),

בבל - בלולה במקרא במשנה, ובגמרא,

דגמרת בבל - בלול מכולם.

האופן שאדם יחלק את תלמודו באופן של שליש

אמר רב ספרא משום [בשם] רבי יהושע בן חנניא: מאי דכתיב [דברים ו ז] "ושננתם לבניך"? מדוע לא נאמר "ושננתם לבניך"? אל תקרי "ושננתם" אלא "ושלשתם". כלומר: לעולם ישלש אדם שנותיו. בשליש מהם יעסוק בתורה, שליש במשנה, ושליש בתלמוד. ומיד תמזה על כך הגמרא, כיצד אדם יכול לדעת כמה זמן הוא שליש מחייו? מי יודע כמה חי, וכי הוא יודע כמה זמן יחיה?! ועונים על כך שחלוקת השליש היא באופן אחר. לא צריכא, ליומי. וביאר רש"י, הכתוב בא ללמד שהאדם יחלק את ימי השבוע לשלש. יומיים במקרא, יומיים במשנה, ויומיים בתלמוד. (ועם היות שיש שבעה ימים בשבוע, הרי מאחר ובששי טרוד בהכנות לשבת ובשבת מתפלל חיברם ליום אחד).

בטהרה, ובשל עשירותם, אין לו את הבעיה של ריחיים בצווארו.

מעירים התוס', כי מה שדובר שבני ישראל לומדים במקומם, אינו הולך על כולם, ואכן היו מבני ארץ ישראל שבאו ללמוד תורה בבל, אלא הרוב למד במקומו.

התוס' מסלקים מלכתחילה סברא אפשרית, כיצד כל אמורא מדבר לתלמידיו שאינם בני מקומו

לכאורה, עולה קושי רב, עד כדי תימהון, באשר שמואל הוא הבבלי, וכיצד הוא מדבר לבני ארץ ישראל, כי מסקנתו נושא אשה ואחר כך ילמד תורה, העמדנו שזה לבני ארץ ישראל, ואילו רבי יוחנן מארץ ישראל כיצד כל טענתו היא עבור בני בבל. כי כפי שפירש ר"ת, ריחיים על צווארו ויעסוק בתורה, היא על בני בבל. ועל כן התוס' אומרים זאת בלשון ואין תימה, ומפרשים כי לכל רב היו גם תלמידים שאינם בני מקומו, ואליהם הוא פונה.

ומאחר וסברא זו יש לחזקה, תומכים התוס' יתירותם שכך מצאנו במסכת שבת. וכמובא בתוס' במסכת שבת על אותו ביטוי הא לן והא להו. "ורבי חנינא שהיה בא"י - היה אומר לתלמידיו שהיו מבבל, ורב שהיה מבבל - אומר לתלמידיו שהיו מא"י, לפי שדרך היה להתרחק שלא היו יכולין לעסוק כל כך בביתם."

במסכת ברכות יש קושי, על האופן כיצד רב חסדא מבבל מדבר לבני ארץ ישראל

ונביא את השאלה ותירוצה בלשון המשך התוס' במסכת שבת. "וקשה, דבפרק כיצד מברכין (שם דף מד.) בסופו קאמר רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה, ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות. ואמר התם לא פליגי הא לן והא להו. מתקיף לה רב נחמן ארב חסדא, אינהו אכלי ואנן מברכינן? ומאי פריך? לימא רב חסדא אומר לתלמידיו שהיו מארץ ישראל. וי"ל דקים ליה, שבאותה שעה לא היו לפניו תלמידים מארץ ישראל."

עם היות ובגמרא בברכות היפכו זאת בשל הקושי של רב נחמן, ניתן לבאר הטעם שרב חסדא אמר כמנהג בבל

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש בברכות "ר"ת רגיל לפרש בכל מקום שאומר הא לן והא להו שהאמורא של א"י היה מדבר לתלמידים שבבבל הלומדים לפניו, והאמורא של בבל היה מדבר לתלמידי ארץ ישראל הלומדים לפניו. וקשה לפירושו מהכא, ושמא קים ליה שבאותה שעה לא היו תלמידים מארץ אחרת לפניו, או שמא לענין ברכות דבר שנוהג תדיר היה צריך לומר כמנהג אותה הארץ, שלא יטעו תלמידי אותה הארץ. "ובלשון התוס' כאן, כי לגבי הברכות - מה שקובע הוא המקום בו האדם מצוי, ולא מה היה מקורו. ובגלל כלל זה תמזה הגמרא על רב חסדא, עד שבמסקנה נאמר אלא איפוך. רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות, כמנהג בבל.

[יתר עליו תהלים שמונה כו' -

תימה,

דעל כרוחך בחומש - יש יותר,

הקושי על פירוש רש"י לחלק לפי ימים, והתשובה האפשרית על כך

שאלת התוס', שתמיד יהיה לא מדויק, שבאמצע הזמן עלול למות. אבל אחרים תירצו על כך, כי מילא אם אדם יחלק את שנותיו, עלול הוא לא להגיע כלל ללימוד התלמוד. או גם מכיוון שבפרקי אבות נאמר בן חמש לתורה בן עשר למשנה ובן חמש עשרה לתלמוד. אבל צריך לראות עיקר וטפל. טעות שכלל לא יגיע ללימוד הגמרא אינו נסבל. אבל אם באותו שבוע שימות לא יחלק נכון, זה דבר זניח.

תירוץ רש"י משאיר אותנו לכאורה עם אותה הבעיה

[מילות המפתח "אכתי הוה מצי למיפרך / למימר/ לשנויי" מצויות בעוד מקומות. ונמצא כי כאן נשארו עם אותו הקושי גם לאחר התירוץ.]

תירוץ שני - החלוקה היא בכל יום

התוספות עצמם, והרמב"ם [ת"ת א יא], ועוד, מפרשים שאת היום עצמו יחלק לשלש. כגון מי שעוסק שלש שעות ביום לאומנותו ולומד תשע שעות, ילמד שלש שעות תורה, שלש משנה, ושלש תלמוד. וכן פסק שלחן ערוך [יורה דעה רמו ג]. ופירש הרמב"ם שם ש"תורה" היינו תורה שבכתב [כל התנ"ך]. ו"משנה" היינו תורה שבעל פה, ובכלל זה פירוש התורה שבכתב. ו"תלמוד" היינו שיבין דבר מתוך דבר, וידמה דבר לדבר, וידון במידות שהתורה נדרשת בהם עד שידע איך הוא עיקר המצוות

תירוץ שלישי - הגמרא עצמה כלולה מהכל

תירוצו של רבינו תם הוא איכותי. כי בכך שלומד גמרא, הרי בו זמנית הוא לומד מהכל, וכך הוא יכול להתרכז בלימוד אחד, ובו זמנית יכול גם מקרא ומשנה. שאנו סומכים על מה שאמרו במסכת סנהדרין [כד א] שש"ס בבלי כלול מכולם [אמר רבי יוחנן: כלולה במקרא, כלולה במשנה, כלולה בתלמוד]. ובו אנו יוצאים ידי חובותינו.

העירו בתוס' בסנהדרין באופן שמחבר את שני התירוצים כאן

"פירש רבינו תם, דבתלמוד שלנו אנו פוטרין עצמנו, ממה שאמרו חכמים (מסכת ע"ג דף יט.) לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בש"ס. אף על פי כן אנו קוראים בכל יום פרשת התמיד ושונים במשנה איזהו מקומן וגורסין רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות וכו'."

נקראו סופרים -

פירש בקונטרס, כדכתיב ומשפחות סופרים יושבי יעבץ.

ובירושלמי (שקלים פ"ה) מפרש,

שעשו כל התורה כולה מספרות,

כגון אבות מלאכות **ארבעים חסר אחת** (שבת דף עג.),

וארבעה אבות נזיקין (ב"ק דף ב.),

וכיוצא בהם.

הסופרים נתנו סימנים בלימוד, הקשורים במספרים

הבקיאות בלימוד הוליד את ספירת הפסוקים התיבות והאותיות ונתינת סימנים על כך. לפיכך, נקראו חכמים הראשונים 'סופרים', מפני שהיו סופרים את כל האותיות שבתורה. ועם היות ולאחר מכן אומרת הגמרא שכבר המסורת בידינו אבדה לחלוקת הפסוקים ובחסירות ויתירות, הרי אז כן היו בקיאים.

התוס' מביאים את פירוש רש"י והירושלמי

רש"י כתב שאפילו היו משפחות סופרים ככתוב בדברי הימים. הירושלמי בעצם מחבר את שני הפירושים (של רש"י והדיוק של עצמו). אמר רבי אבהו, כתיב (דברי הימים א, ב) ממִשְׁפַּחַת סוֹפְרִים יוֹשְׁבֵי יַעֲבֹץ. מזה תלמוד לומר סופרים? אלא שעשו את התורה ספורות ספורות שקיבצו הלכות לקבוצות כמו חמשה לא יתרומו תרומה. ה' דברים חייבין בחלה. חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן מלהתייבם. שלשים ויש כריתות בתורה. שלשה עשר דבר נאמרו בנגלת העוף הטחור. ד' אבות נזיקין. אבות מלאכות ארבעים חסר אחת.

אל תגמגם ותאמר לו -

והא דאמר באלו מציאות (ב"מ דף כג.),

דצורבא מרבנן - משני בדיבוריה במסכת,

אומר ר"ת,

דהיינו אם שואלים אותו - אם למדת מסכת זו?

אל יתגאה לומר שלמדה,

כלומר למדתי הרבה,

אבל אם שואלים אותו דבר הלכה,

או שצריכין ללמוד ממנו מסכת,

צריך שיהיו מחודדים בפיו - **שלא יגמגם בדבר.**

ולא דמי,

להא דאמר מר (מסכת דרך ארץ זוטא פ"ג),

למד לשונך לומר, **איני יודע - שמא תתבדה ותאחז,**

דהיינו במילי דעלמא.

ואפילו בדברי תורה,

לא יאמר יודע אני דבר להתפאר בו בכך,

אלא מה שיודע - **יורה וילמוד לתלמידים.**

הברייתא דורשת מהאדם שידע בבקיאות דברי תורה

תנו רבנן: המילה "ושננתם" באה ללמד, שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו. כלומר: חזור עליהם ושננן אותם, ובדוק בעומקם, עד שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו תשובה לאחר הגמגום, אלא אמור לו תשובה מיד. ורומזים לימוד זה מכמה פסוקים.

[משלי ז ד]: "אמור לחכמה אחותי את" וגו'. כלומר: החכמה היא כינוי לתורה, והכתוב אומר שתהיה בקי בתורה כשם שהנך בקי בכך שאחותך אסורה עליך באיסור עריות. וראיה נוספת: ואומר [שם פסוק ג]: "קשרם [את דברי התורה] על אצבעותיך כתבם על לוח לבך". כלומר: דברי התורה יהיו ברורים בידך כאילו הם קשורים על אצבעותיך וכתובים על לוח לבך. ואומר [תהילים קכז ד]: "כחצים ביד גבור כן בני

מעשה באחד שלקח סנפירינן לבודקו, נתנו על הסדן והכה בקורנס, נשבר הקורנס ונחלק הסדן, והסנפירינן - לא זו ממקומו.

חכמינו נתנו עיצה כיצד להתגבר על הייצר הרע

מביאה הגמרא "ואמר ר"ש בן לוי: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו, שנאמר: צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו, שנאמר: אלהים לא יעזבונו בידו. תנא דבי ר' ישמעאל: בני, אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר: הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע, אם אבן הוא נימוח; שנאמר: הוי כל צמא לכו למים, ואומר אבנים שחקו מים."

מקשים התוס', והרי הפסוק מביא ראייה הפוכה

ירמיה הנביא אומר כי הסלע מהאבן הוא המתפוצץ, והמפוצץ הוא הפטיש מהברזל, ואילו באימרה נשמע להיפך. "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע" ונמצא כי לא רק שהברזל אינו מתפוצץ אלא להיפך. ואין פלא שזו שאלת תימחה גדולה.

התוס' מוסיפים על קושייתם ממסכת סנהדרין

הגמרא מוכיחה כי מפסוק ניתן שיצאו מספר טעמים. כדבעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: אמרו שנים דיינים טעם אחד משני מקראות, מהו? אמר ליה: אין מונין להן אלא אחד. ודנה הגמרא: מנהגי מילי -

אמר אביי: דאמר קרא: [תהלים סב] "אחת דבר אלהים, שתים זו שמעתי, כי עז לאלהים" - מקרא אחד [אחת דבר אלהים] יוצא ללמד על כמה טעמים ["שתים זו שמעתי"], ואין טעם אחד, דין אחד, יוצא מכמה מקראות. דבי רבי ישמעאל תנא: [ירמיהו כג] "וכפטיש יפוצץ סלע", מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

והקושיא היא משינוי הגירסא, שהרשב"ם גורס כי הפטיש מחלק, כלומר, הוא עצמו אינו מתפוצץ, אלא גורם הפיצוץ והחלוקה לחומר הבא עימו במגע. לפי שאין הפטיש מתחלק, אלא הסלע מתחלק על ידי הפטיש.

גירסת תוס' הרא"ש בקידושין, גם הברזל וגם הסלע מתרסקים

"ויש שמגיהים כאן, אם ברזל הוא - מתפצפץ, ואם סלע - הוא מתפוצץ. שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע, שהאש מפעפע הברזל, והפטיש מפוצץ הסלע." ולפי גירסה זו האש והפטיש הם החזקים שמנצחים את הברזל או את האבן. ובנידון שלנו ייצר הרע יאבד, כן על ידי מכה שריפה או פיצוץ.

ר"ת מקיים גירסת הספרים

אכן קיימת אבן אחת חריגה שהיא הסנפירינן, שהיא מנצחת את הברזל. וכפי שמובא על כך במדרש. ואדרבא, מאחר והיא שונה מכל שאר הסלעים, לכן מביאים אותה כמעשה כה חריג.

הנעורים, תלמידיו של אדם הקרויים בניו, שנונים בדברי תורה כחיצים שביד הגבור. שנלחם בהם עם אויביו. ואומר [תהלים קכ ד]: "חצי גיבור 'שנונים' ומכאן שחיצים שהוזכרו בכתוב מרמזים על שניות וחידוד.

ההבדל בהגדרה של האיסור לשנות בדיבורו

מדויקים התוס', שאין להקשות, ממה שנאמר כי הדרך לבדוק תלמיד חכם שניתן להחזיר לו אבידה בטביעת עין שאינו משנה בדיבורו לעניין מסכת. ומאחר והוא כה מקפיד, וודאי שלא יאמר סתם שרוצה הוא בטביעת עין, שהרי אינו מחזיק דבר לעצמו, אלא אומר איני יודע. ומחלקים התוס', שיש הבדל מהותי בין הגאווה, לומר שהוא יודע, ללא כל צורך, ולבין שנדרש ללמד ולסייע למישהו אחר. שאז הוא חייב להיות מדוקדק ובעל יכולת לענות ולסייע.

חילוק נוסף הוא בין דברי תורה למילי דעלמא

בדור שלנו מוכח שכל פרשני התקשורת לא ראו מה שנאמר במסכת דרך ארץ, שלא יאמר דבר בוודאות, שמא יתבדה, אלא יאמר איני יודע. כי כל העת הם מתבדים בכל דבר שהם אומרים. וגם בלימוד תורה, מה שמותר לו לומר אינו כמה הוא יודע, אלא לעזור נקודתית באותו העניין עליו הוא נשאל.

הדברים נאמרו בתוס' בבבא מציעא בצורה בהירה יותר

"וא"ת והאמר (קדושין דף ל.) ושננתם, שיהו דברי תורה מחודדין בפיו, שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד. וי"ל דהיינו דוקא באדם הבא לשאול דין או הוראה או להתלמד. אבל הכא - שבא לנסותו אם יודע, מותר לשנות ולומר - לא למדתי זה. (אף על פי שסדורה לו, דמדת ענוה היא)."

[דף ל עמוד ב]

אם ברזל הוא מתפוצץ -

תימה,

דהא קרא משמע שהפטיש מפוצץ סלע ומשברו.

וכן קשה,

בפרק דיני ממונות (סנהדרין דף לד.) דקאמר,

מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות,

אף דברי תורה מתחלק לכמה טעמים,

ושם גריס רשב"ם מחלק ול"ג מתחלק.

ויש שגורס כאן,

אם ברזל הוא מפעפע,

ואם סלע הוא מתפוצץ,

שנאמר הלא כה דברי כאש וכפטיש יפוצץ סלע,

שהאש מפעפע הברזל, והפטיש מפוצץ את הסלע.

ור"ת מפרש,

שהסלע משבר את הברזל,

וה"ק וכפטיש יפוצץ מכח סלע,

כדאמר במדרש,

המקום; כלומר ההשוואה היא שקולה, וכפי שהגמרא מביאה לאחר מכן שיש שותפות באדם "וכן בדין, ששלשתן שותפין בו. ת"ר, שלשה שותפין הן באדם: הקדוש ברוך הוא, ואביו, ואמו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקדוש ברוך הוא: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני."

התוס' בשם הירושלמי מביאים, כי הקב"ה הקפיד על כבוד אב ואם עוד יותר מכבודו

בירושלמי (קידושין פ"א ה"ז) מובאת ההשוואה. דאמר רבי חייא בר בא. תני רבי יודן בר ברתיה דרבי שמעון בן יוחי. דתני רבי שמעון בן יוחי, גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקדוש ברוך הוא יותר מכבודו. נאמר כאן (שמות כ) כבד את אביך ואת אמך. ונאמר להלן (משלי ג) כבד את ה' מהונך. במה את מכבדו מהונך? כיצד אתה מכבד את ה' מהונך? מפריש לקט שכחה ופיקה מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועושה סופה ולולב שופר ותפילין וציצית, מאכיל את הרעבים ומשקה את הצמאים ואצל כיבוד ה' מהונך אם יש לך את חייב בכל אילו. ואם אין לך אין את חייב באחת מהן. אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם, בין שיש לך בין שאין לך כבד את אביך ואת אמך. אפילו את מסבב על הפתחים! משמע שמכבד משל עצמו.

החשבון שיש עדיפות להורים

יש שתי צורות כיבוד, ממה שיש לך, והשגת תקציב מהיכן שאין לך. האופן הראשון ממה שיש לך נקרא ממה שחנך הבורא. ואם אין לך - הינך פטור. אבל אצל ההורים, גם אם אין לך - עליך לחזור על הפתחים. כלומר, יש כאן גם בחינה של להביא יש מאין, וגם את מימד הבושה והאחריות.

כל העובר עבירה בסתר כאילו דוחק רגלי שכינה -

היינו דמצי כיף ליצריה, וכדמוכח פרק קמא דחגיגה (דף שז.).

הקב"ה מצטער בשעה שאדם עובר עבירה, וכביכול דוחק אותו

אומרת הגמרא, שכאשר במקום שהאדם יעשה "דירה בתחתונים" לבורא, כשעובר עבירה מדמים זאת כאילו הוא מגרש את הקב"ה מהעולם למטה. "אמר הקדוש ברוך הוא: יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאלמלי דרתי ביניהם ציערונני. אמר ר' יצחק: כל העובר עבירה בסתר - כאילו דוחק רגלי שכינה, שנאמר: כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי." וגם רש"י תיאר זאת בצורה ציורית. "והעובר בסתר אומר, אין המקום כאן. לפיכך הוא נסתר לומר אין יודע - נמצא כדוחק רגליו ומקצרו, לומר אין כאן."

התוס' מצמצמים אימרה קשה זו בהעמדה

[היכולת של ההעמדה, הוא לצמצם את הדבר, ולומר שזה רק במקרה מסויים. מילת המפתח הינה "היינו", ואין זו סתם סברא, אלא זו גמרא מפורשת ומילת המפתח הינה "וכדמוכח". שהרי מיד לאחר דברי רבי יצחק תמהה הגמרא והקשתה, וביארה שיש להעמיד רק באופן שיכול להתגבר על יצרו. ושתי מילות

שיש רשות אחרים עליה -

ואף על גב דמעשה ידיה לבעלה, מדרבנן בעלמא, מ"מ אינה מצויה אצל אביה אלא אצל בעלה.

האשה בהיותה משועבדת לבעלה אינה יכולה לטרוח עבור אביה

הברייתא חוזרת ומקשה: כיון שאמרנו שגם אשה מצווה במורא אב ואם, אם כן מה תלמוד לומר, מדוע נאמר בתחילת הפסוק "איש", שמשמעותו איש ולא אשה?

עונה הברייתא: למרות שגם אשה נכללת במצות מורא אב ואם, בכל זאת יש הבדל בינה לבין האיש. כי איש, יש סיפק, היכולת, בידו לעשות מה שיבקש אביו. אבל אשה [לאחר שנשאת לבעלה] אין סיפק, יכולת בידה לעשות מה שאביה ואמה מבקשים, מפני שרשות אחרים עליה, שהרי היא משועבדת לבעלה, ובידו למחות בה שלא לעשות לאביה ולאמה.

הדיון אינו הצד הממוני אלא מאחר ואינה מצויה אלא אצל הבעל אין זמנה בידה

ונשתמש בלשון תוס' הרא"ש "אף על פי שמעשה ידיה אינם של בעל אלא מדרבנן, מ"מ מצויה היא בכל יום אצל בעלה, ואינה יכולה לשמש אביה."

ומה שכתבו התוספות שהאשה אינה מצויה אצל אביה, אלא אצל בעלה, יש שביאר כוונתם, דאף שאינה צריכה לעשות מלאכה מדאורייתא לבעלה, מכל מקום מחוייבת היא להיות בבית בעלה מדאורייתא, דזהו עיקר נישואין, שנעשית ברשות בעלה, ומחוייבת לדור במקום שהבעל דר בו ממש. וגם אינה יכולה ליבטל ממלאכה לשרת את אביה.

כך שמבלי להתייחס לרמת החיוב, המציאות מכתובה שלא תועל לעזוב את בעלה על מנת לטפל באביה.

[דף לא עמוד א]

כבד את ה' מהונך -

בירושלמי דורש מהונך כמו מחונך,

משמע שהקפיד הקדוש ברוך הוא,

על כיבוד אב ואם **יותר** מכבודו,

שבכבודו הוא אומר - כבד את ה' מהונך,

דהיינו מחונך, **דמשמע ממה שחנך,**

כלומר,

אם יש לו ממון - חייב, ואם לאו - פטור,

ובכיבוד אב ואם נאמר, כבד את אביך ואת אמך,

דמשמע, בין שיש לו ממון ובין שאין לו,

והיכא דלית ליה,

חייב לחזור על הפתחים לזון את אביו ואת אמו.

התורה השוותה כיבוד הורים לכיבוד ה'

נאמר בברייתא "ת"ר נאמר: כבד את אביך ואת אמך, ונאמר: כבד את ה' מהונך, השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד

התוס' שולח אותנו לירושלמי, שמתאר באריכות את המקרה

בסיפור בירושלמי מובא, שיש האומרים, כי בשנתו של האב רגליו היו על התיבה, ולכן לא היה יכול לשוברה, על מנת לחלץ את המפתח.

עד איכן הוא כיבוד אב ואם? אמר להן ולי אתם שואלים? בתמיה! לכו שאלו לדמה בן נתינה. דמה בן נתינה ראש פטר בולי הנה ראש שרי החיל היה. פעם אחת היתה אמו מסטרתו הכתה אותו על פניו. לפני בולי שלו, ונפל קורדקסין שלה הנעל שלה, שהייתה מכה אותו עם הנעל מידה. והושיט לה כדי שלא תצטער.

אמר רבי חזקיה, הגוי האשקלוני היה וראש כל פטר בולי היה ואבן שיש עליה אביו לא ישב עליה מימיו וכיון שמת עשה אותה יראה משלו. פעם אחת אבדה ישפה של בנימין אבן של החושן ושם בנימין היה חקוק עליה אמרין, מאן דאית ליה טבא דכנותה? שאלו, למי יש אבן כזאת? אמרין דאית אמרו שיש לדמה בן נתינה. אזלון לגביה הלכו אליו ופסקו ליה עמיה במאה דינרין. סליק בצא מיייתתא להון הלך ורצה להביא להם ואשפח לאביו דמך ומצא שאביו ישן ואית דאמרין מפתחא דתיבותא הנה יהיב גוא אצבעיה דאביו יש אומרים שמפתח התיבה היה על האצבע של אביו ואית דאמרין ריגליה הוות פשוטא על תיבותא ויש אומרים שרגלו הייתה מונחת על התיבה. נחת לגביהון אמר לון לא יכלית מיייתתה לכון ירד אליהם ואמר להם שאינו יכול להביא להם את האבן. אמרין, דלמא דהוא בעי פריטין טובן אמרו אולי הוא רוצה יותר כסף אסקיניה למאתים, אסקיניה לאלף העלו למאתים, העלו לאלף, והוא לא הסכים. פיון דאיתיעיר אביו מן שינתיה סלק ואייתתה להון כשאביו התעורר משינתו, הלך והביא להם את האבן בעו מיתן ליה כד פסקו לה לאחרייא ולא קביל רצו לתת לו מה שפסקו עמו לאחרונה, לא קיבל אלא את המחיר שהסכים בראשונה אמר, מה אנא מזבנא לכון איקרא דאבתי בפריטין? האם אני אמכור לכם את הכבוד של אבי במעות? איני נהנה מכיבוד אבותי פלוס! מה פרע לו הקדוש ברוך הוא שכתב אמר רבי יוסי בי רבי בון, בו בלילה נלדה פרתו אדומה ושקלו לו ישראל משקלה וזב ושקלוה.

גדול המצווה ועושה -

נראה,

דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף,

לפי שדואג ומצטער יותר, פן יעבור,

ממי שאין מצווה, שיש לו פת בסלו,

שאם ירצה - יניח.

הכלל של מעלת המצווה ועושה נאמרה לאחר הסיפור עם הגוי האשקלוני

כתגובה על מעשהו של דמא בן נתינה, הובא הכלל שהמצווה ועושה שכרו גדול יותר. "וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה - כך, מצווה ועושה - על אחת כמה וכמה,

המפתח הללו מצויות באלפי מקומות בתוס' בהיותן יסודיות ביותר.

ההוכחה מהגמרא בחגיגה, שיש לו ממש היתר, ולא רק שיינסה לא להגיע לידי עבירה

"איני? והא תניא רבי אלעא הזקן: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורין ויתעטף שחורין, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא! - לא קשיא: הא - דמצוי כיוף ליה ליצריה, הא דלא מצוי כיוף ליצריה."

ומוכיחים התוס' שעדיף שיעשה את רצונותיו אלא בסתר. "ויעשה מה שלבו חפץ משמע דמותר לו לאדם שיעשה לגמרי חפצו בסתר ולא בפרהסיא ולא כפירוש רבינו חננאל דשיליה פ"ק דקדושין (דף מ. ושם) דפירש, דחס ושלום, שהיה מתיר לעשות עבירה, אלא קאמר ילבש שחורים, וילך למקום אחר. דלבישת שחורים ואכסנאות - משברין לבו, ולא יבא לידי עבירה, ויוכל לעשות מעכשיו מה שלבו חפץ, דודאי אין יצרו מתגבר עליו, דסוגיא דשמעתא - אינו משמע כדבריו הכא, ובריש פרק בתרא דמועד קטן (דף יז. ושם).

והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו -

בירושלמי יש,

שהיו רגליו פשוטות על התיבה, ולכן לא שיברה.

הגמרא מביאה שתי דוגמאות מדנה בן נתינה על כיבוד אב

"בעו מיניה מרב עולא: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו, פעם אחת בקשו חכמים פרקמטיא בששים ריבוא שכר, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו.

אמר רב יהודה אמר שמואל, שאלו את ר' אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו, בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר, ורב כהנא מתני: בשמונים ריבוא, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו. לשנה האחרת נתן הקדוש ברוך הוא שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמר להם: יודע אני בכם, שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי, אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא."

בתוס' הראש מובא הטעם הלמדני - מדוע לא הקיצו משנתו

"וא"ת למ"ד משל אב - אמאי לא הקיצו משנתו? והלא אין הבן חייב לכבדו משל עצמו, וי"ל דשאני הכא - דלא הפסיד בשביל אביו, אלא שמשך ידו מאותו ריוח שלו, ועוד י"ל, דנהי דאינו חייב לכבדו משלו - מ"מ אסור לצערו בשביל ריוח שלו."

בידה חכמים לר' יוסי .. מסתבר לומר, מזה שמיחו - מפני שהיתה מברכת, שמע מינה לרבי יוסי - שרי לברוכי."

קיימת דעה חלוקה בתוס' בעירובין

בתוס' בעירובין חלוקים התוס', ואומרים כי רב יוסף ברך מחיוב של רבנן, ולא ניתן להשוותו לאשה. באשר התוספות במסכת עירובין [מו א] דוחים את ראית רבנו תם, כי יתכן שדוקא רב יוסף היה רשאי לברך אפילו שאינו מצווה מדאורייתא, מפני שסומא חייב בהן לכל הפחות מדרבנן. מה שאין כן נשים, שאינן חייבות אפילו מדרבנן, ולכן אינן רשאיות לברך, שהרי כיצד יוכלו לומר "אשר קדשנו במצותיו, וצונו" והלא הן לא נצטוו לא מדאורייתא ולא מדרבנן!

ולכאורה יש להקשות על רבנו תם: מדוע לדעתו אשה יכולה לומר "וצונו" על דבר שאינה מצווה בו? ותירץ הר"ן: מאחר שהגברים הצטוו, והנשים גם הן שייכות במצוה, שהרי הן נוטלות שכר על קיומה, לפיכך יכולות לומר "וצונו", על שייכותן במצוה לקבלת שכר על קיומה.

ובאת אמו וקרעתו -

יש במדרש שהיתה מטורפת מדעתה.

הגמרא מספרת מעשה נוסף מדמה בן נתינה

כי אתא רב דימי, כאשר רב דימי בא מארץ ישראל לבבל, אמר: פעם אחת היה דמא בן נתינה לבוש בגד חשוב מסירקון [משי]. של זהב, שהיה רקום בחוטי זהב, והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו, וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה.

יש להבין מה חידשו התוס' בהבאת המדרש, שהיתה מטורפת

נראה לי, כי בושה היא הרבה יותר גרוע מהפסד כספי, כי על כך הרי חרב בית מקדשנו, בסיפור הידוע על קמצא ובר קמצא. ועם היות והתוס' מביאים מהמדרש שהיתה מטורפת, יש להבין האם זה רק לבאר כיצד הצליח לעמוד בנסיון כה גדול?

יש שכתבו, שהיה קשה לתוספות מדוע חייב לכבדה? הרי כיון שהזיקה לו - חייבת מיתה, דקיימא לן בן נח - נהרג אף על פחות משה פרוטה, ואזהרתן - זו היא מיתתן. ואם כן היא רשעית, ואינו חייב לכבדה וגם היה לו למחות בידה לאפרושי מאיסורא, ועל כרחך שהיתה מטורפת, מעתה דלאו בת עונשין היא.

ויש שכתב, שהיה קשה לתוספות, מדוע הגמרא לא הביאה ראיה מהך מעשה עד היכן כיבוד אב ואם דהוי חידוש יותר מהך מעשה דמפתח, ולזה כתבו, שהיתה מטורפת מדעתה, ואם כן אינו חידוש כל כך אם לא הכלימה, והמעשה של המפתח הוא חידוש יותר גדול.

עוד יש שכתב, דקמשמע לן, דאף על פי שהיתה שוטה, ולשוטה אין בושת, מכל מקום לא רצה להכלימה.

יש מאכיל לאביו פסיוני -

פירוש,

עוף חשוב.

והיינו מין שליו שיש במדבר.

דאמר רבי חנינא: גדול מצווה ועושה, ממי שאינו מצווה ועושה."

אלא זה עצמו דורש ביאור, באשר ממבט ראשון, לכאורה מי שמתנדב יש בו ברכה, שהוא קפץ מעצמו ועשה. אלא כאן נזדקק לפירוש החסידי שמצווה - הינה לשון צוותא וחיבור עם הבורא. ובדבר הגרוע ביותר היא שאם אינו מקיימה, הרי הוא נפרד מבוראו, שזה הדבר הגרוע ביותר עבורו. ולכן כפי שהרחיב וביאר זאת בתוס' הרא"ש "דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער תדיר, שירא שמא יעבור. וצריך לכופ את יצרו, יותר ממי שאינו מצווה, שאם ירצה - יניח." כלומר הסכנה היא שמאחר וציוו אותו - יש לו מלחמה פנימית עם עצמו. ואילו מי שאינו מצווה, לכל היותר לא יעשה, ואז אין לו כלל בעיה.

דלא מפקידנא ועבדינא -

מכאן מדקדק ר"ת,

דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא,

אף על גב דפטורות לגמרי,

דאפילו מדרבנן - לא מיחייב,

כדמוכח פרק מי שמתו (ברכות דף כ:),

מ"מ יכולות הן לברך,

ואין כאן משום,

לא תשא את שמו לשוא (שמות כ),

משום מברכות ברכה שאינה צריכה,

דאי לאו הכי,

היכי שמח רב יוסף,

והלא מפסיד כל הברכות כולן?

רב יוסף בהיותו סומא, האם הפטור על המצוות מונע ממנו את קיומן?

הגמרא מספרת, כיצד בתחילה חשב רב יוסף, שאם הוא מקיים מצוות בהתנדבות, אף שאינו מחוייב - הרי זו מעלה גדולה יותר, משאם היה מחוייב, שזה בא מרצונו הטהור להתחבר לבוראו. אולם לאחר ששמע את דברי רבי חנינא. שדוקא המצווה שיש לו מלחמה פנימית כל רגע לא לפספס - הוא במעלה העדיפה, רצה שיאמרו לו כי הסומא אכן מצווה במצוות, שלא כרבי יהודה, על מנת שיהיה מצווה ועושה.

בלשון הגמרא: "אמר רב יוסף: מריש הוה אמינא, מאן דהוה אמר לי הלכה כר"י, דאמר: סומא - פטור מן המצוות, עבידנא יומא טבא לרבנן, דהא לא מיפקידנא והא עבידנא, השתא דשמעיתא להא דא"ר חנינא: גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אדרבה, מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה, עבידנא יומא טבא לרבנן."

בתוס' הרא"ש יש הרחבה גדולה, ונביא מעט מדבריו

"הילכך כיון שמתכוונות לברכה - אין כאן משום לא תשא, דאי לאו הכי - במה היה שמח רב יוסף? והלא היה מפסיד כל הברכות כולן, ברכת ציצית ותפלין וכמה ברכות, ואמרין בפרק המנחה האי מאן דבעי למהוי חסידא - ליקיים מילי דברכות, ועוד הביא ראיה מהא דאמרין בריש פרק בתרא דעירובין דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין, ולא מיחו

חד בר נש הוה מייכיל לאביו תרנגולין פטימין אדם אחד היה מאכיל את אביו תרנגולים מפוטמים חד זמן אמר ליה אביו פעם אחת אמר לו אביו ברי, אילין מנן לך? בני, תרנגולים אלו מניין לך? אמר ליה, סבא סבא אכול ואדיש, דכלביא אכלין ומדשין ענה לו בנו, זקן זקן, אכול ושתוק, שהכלבים אוכלים ושותקים. נמצא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם. כיצד כוֹדְנו לְרִיחִים ויורש גן עדן?

חד בר נש הוה איטחין בריחייא אדם אחד היה טוחן בריחיים אתת צמות לטחונייא באו לקחת אב אביו לעבודת הצבא אמר ליה, אבא עול טחון תחתני, אין מִשְׁת מְבֻזֵּיא טב לי אָנָּא וְלֹא אֶתְּ אֶמֶר הֵבֵן, אבא, כנס אתה וטחון בריחיים תחתני ואני אלך תחתך לצבא, שאם יבזו את החיילים, מוטב שיבזו אותי ולא אותך אין מִשְׁת מִלְקִי, טב לי אָנָּא וְלֹא אֶתְּ אֶמֶר ילקו את החיילים, עדיף שילקו אותי ולא אותך נמצא כוֹדְנו בְּרִיחִים ויורש גן עדן.

[דף לא עמוד ב]

איסתייעא מילתא -

בעודו גחין לפניו **שהבין ודרש**,
מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך,
שלא היה מבין בו מקודם לכן ודרשו.

וי"מ,

שמקרא זה לבד דרש מזמור לאסף,
קינה לאסף - מיבעיה ליה,
ודרש שאמר אסף שירה,
על שכילה הקדוש ברוך הוא חמתו,
על העצים ועל האבנים שבביתו,
ומתוך כך הותיר פליטה מישראל,
שאלמלא כך,
לא נשתייר משונאי ישראל שריד ופליט,
וכן הוא אומר,
כלה ה' את חמתו ויצת אש בציון,
כך פירש בקונטרס.

אך יש במדרש,
שאסף אמר שירה על שטבעו בארץ שעריה,
משל לשפחה שהלכה לשאוב מים מן הבאר,
ונפל כדה לבאר והיתה מצטערת ובוכה,
עד שבאתה שפחת המלך לשאוב,
ובידה כלי של זהב ונפל אותו כלי שם,
התחילה הראשונה לשורר ואמרה,
עד עכשיו לא הייתי סבורה,
שיוציא שום אדם כדי שהוא של חרס,
מן הבאר שאינו נחשב,
ועכשיו מי שיוציא אותו של זהב,
יוציא כדי עמו,
כך בני קרח שהיו בלועים,
כשראו שטבעו בארץ שעריה - אמרו שירה,

לא איכות האוכל קובעת את כיבוד האב אלא היחס המצורף לכך

הגמרא מביאה את הברייתא לגבי כיבוד שאינו ראוי. תני - שנה - אבימי בריה דרבי אבהו ברייתא: יש אדם שמאכיל לאביו פסיוני, שהוא עוף שמן ממין השליו שירד לישראל במדבר, ובמעשהו זה הוא טורדו מן העולם, אם כאשר הוא מאכיל את אביו הוא מראה לו צרות עין, ואכן מביאים על כך דוגמא. מעשה באדם שהאכיל את אביו פסיוני, פעם אחת אמר לו אביו: מאין לך כל אלה? וענה לו הבן: מה איכפת לך? לעוס ואכול! ובכך הראה לאביו שקשה עליו להאכילו. נראה דחדשו תוס' בזה יותר מרש"י. דרש"י פירש שירד במדבר. והשליו לא ירד מן השמים, אלא ויגו שליוס מן הים. ולשון ירד - משמע משמים כמו המן. להכי פרשו מין שליו שיש במדבר, מאותו שליו שבא מן הים.

וטורדו מן העולם -

פירוש,

שנענש עליו שמראה לו צר עין על סעודתו,
ויש משחינו בריחים **שהיא מלאכה קשה,**
ומביאו לחיי העולם הבא,
שמכבדו בדברים טובים ונחומים.

ובגמרת ירושלמי (פאה פ"א),
גרסינן מעשה בשניהם,

מעשה באחד שהיה מאכיל לאביו פסיוני,
פעם אחת אמר לו אביו,
מאין לך כל אלה?
אמר לו סבא מאי איכפת לך?
עד דטחון ואכול,
כלומר,

לעוס ואכול כעין כלבים דמדשין ואוכלים,
א"כ הראהו שקשה עליו.

ושב מעשה באחד שהיה טוחן בריחים,
ואב זקן היה לו,
ואתא ציווי לשוחנין,
פירוש,

מצות המלך בשביל אביו לבא לעבודת המלך,
א"ל בנו טחון,

ואני אלך תחתך, לעבודת המלך שאין לה קצבה,
אם לבזיון - טב לך, ואם למלקי - טב לך.

הגמרא מלמדת אותנו לרדת לעומת הדברים בכיבוד האב

כי לא כמות האוכל ומחירו, הם הקובעים, כאשר אם נותן לו את זה, תוך כדי שמביישו ומוציא לו את הנשמה, בכך שפוגע הוא בו, ומראה שכלל לא רוצה ליתן לו. וזה הירושלמי שמביא את הסיפורים, אשר ממש מאירים את הדברים.

יש שהוא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם ויש שהוא כוֹדְנו בְּרִיחִים ויורש גן עדן. כיצד מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם?

**אמרו מי שיוציא השערים - יוציא גם אותנו,
לכן אמר אסף מזמור, שהוא ממשפחת קרח.**

**כיצד בזכות מצות כיבוד אב זכה אבימי להבין את
מזמור לאסף**

אמר רבי אבהו: כגון אבימי ברי [בני] קיים מצות כיבוד כהוגן. ומבאר הגמרא: כיצד? חמשה בני סמכי, בנים שסמוכים על שולחנו, הוה ליה לאבימי בחיי רבי אבהו אביו. וכי הוה אתא רבי אבהו, קרי אבבא, כאשר היה בא רבי אבהו ומקיש על הדלת, לא היה אבימי מניח לאחד מבניו לפתוח, אלא רהיט ואזיל, היה רץ בעצמו והלך, ופתח ליה, וכל זמן שלא הגיע לדלת אמר: אין! אין! עד דמטאי התם. היה אומר 'אפתח', 'אפתח', עד שהיה מגיע לדלת.

יומא חד, אמר ליה אביו אשקין מיא! יום אחד אמר רבי אבהו לאבימי בנו "אשקני מים". אדאייתי ליה, עד שהספיק אבימי להביא לו, נמנם. גחין אבימי, קאי עליה עד דאיתער, עמד מעליו עם המים עד שהתעורר. ובזכות שהקפיד כל כך על המצוה, איסתייעא מילתיה, ובשעה שגחן על אביו דרש אבימי את מדרש כל מזמור ע"ט שבספר תהילים, "מזמור לאסף", שלא הבינו קודם לכן.

המדרש מביא זאת כמשל לכך שינצלו

המדרש מצייר את הסיפור עם השפחה, שרואה כי בתוך הבעיה של בת המלך, באה הצלתה. ויש לדייק הרבה עד כמה מידה כנגד מידה זכה לקבל רמז ממזמור זה. הרש"ש מקשה דבני קורח לא מתו, והגירסא בתנא דבי אליהו וכן בריטב"א והשיטה בשם הירושלמי שאסף אמר מי שיעלה את השערים - יעלה את קורח אבי אבא. אמנם ברש"י [עדה"ת במדבר כו - יא] מבואר שבני קורח מתו, אלא שנתבצר להם מקום גבוה בגהינם, וישבו שם [סנה' קי].

וכתב המהרש"א בח"א דכיון שאבימי קיים מצות כיבוד אב, זכה להך דרשה שאמר אסף שירה לכבוד אבי אביו, שיזכה לצאת מהאדמה שבו נבלע.

רבי טרפון הוא ליה אמא -

יש בירושלמי,

פעם אחת אמיה דרבי טרפון,

ירדה לטייל לתוך חצירה בשבת,

ונפסק קורדייקסין שלה שלה,

אבדה פזמקי דידה בחצירה,

ויצאתה ממסתה לבקשו,

והלך רבי טרפון ושם ידו,

תחת רגליה על הקרקע,

שלא תסנף רגליה,

והיתה דורסת על ידיו.

והיתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למסתה.

ועוד איתא בירושלמי,

דאמיה דרבי ישמעאל כל שעתא ושעתא,

דהוה אתי רבי ישמעאל מבי מדרשא,

היתה רוחצת את רגליו,

והיתה שותה את המים,

כששמע רבי ישמעאל שהיתה עושה כך,

היה מסרב בדבר,

עד שבאת לפני חכמים,

והיתה קובלת על רבי ישמעאל בנה,

שלא היה מקיים מצות כיבוד,

ונבהלו חכמים בדבר ושאלו לרבי ישמעאל,

וספר להם המעשה,

וצו לו שיניחנה לעשות רצונה,

ובענין זה הוא כיבוד.

**בגמרא אצלנו מובא הסיפור על רבי טרפון, ותמיהה
החכמים אליו**

"רבי טרפון הוה ליה ההיא אמא, דכל אימת דהות בעיא למיסק לפוריא - גחין וסליק לה, וכל אימת דהות נחית - נחתת עלויה, אתא וקא משתבח בי מדרשא, אמרי ליה: עדיין לא הגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה?" מכאן אנו רואים כי כאשר מישוה משתדל, הוא מבין שהוא מסייע לה, אבל כוח הבושה גדולה יותר, ולכן הביאו התוס' את שני הסיפורים בירושלמי יחדיו, כי בכך הראו כי אמו של רבי ישמעאל ביקשה ממנו משהו שאינו הגיוני בעבורו, וכאן גם הכלימה אותו שאינו מקיים את רצונה, וביישה אותו פעמיים, הן בהכלמה, והן במה שנוקק לספר סיפור שגורם לו בושה, על הנהגתה הלא הגיונית.

נביא את דברי הירושלמי עם ביאור ידיד נפש

אמר רבי שבתאי, כתיב (איוב לו) ומשפט ורב צדקה לא יענה. אין הקדוש ברוך הוא משהא מתן שכרה של עושה מצות בגוים. אמו של רבי טרפון ירדה לטייל לתוך חצירה בשבת ונפסק קורדייקין סנדל שלה והלך רבי טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למיטתה. פעם אחת חלה ר' טרפון נכנסו חכמים לבקרו. אמרה להן התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי בכיבוד יותר מדאי. אמרין לה מה הוא עבד ליה? ותניית להן עובדא סיפריה להם את מה שעשה. אמרין לה, אפילו הוא עושה כן אלה אלהים עדיין לחצי הכיבוד שאמרה התורה לא הגיע! וכוונתם הייתה שצריך לחיות עוד להגיע לכיבוד גדול יותר.

אמו של רבי ישמעאל באת ואמרה וקבלה התלונה עליו לרבותינו. אמרה גערו בישמעאל בני שאינו נוהג בי כבוד. באותה שעה נתפרסמו פניהן של רבותינו, אמרין איפשר לית רבי ישמעאל נוהג בכבוד אבותיו? בתמיה! אמרו לה, מהו עבד ליה? כלומר, מה הוא עושה, איזו הנהגה רעה הוא נוהג שאת באה להתלונן עליו? אמרה, כד נפיק מבית וועדא אנא בעה משונה ריגלוהי ומישתי מהן ולא שבק לי כשחזור מבית המדרש אני רוצה לרחוץ את רגליו ולשתות את המים והוא לא מניח לי. אמרין אמרו לו הואיל והוא רצונה, הוא כיבדה ועליך להניח לה.

אמר רבי מנא, ויאות אילין טחונייא אמרין כל בר נש ובר נש זכוותיה גו קופתיה לכל אדם יש את המזל שלו, ויפה אומרים הטוחנים קמח, שלפי זכותו יוצא הקמח מהרחיים, אם מעט ואם הרבה. ורצה להראות את ההבדל בין אמא של ר' טרפון ואמא של ר' ישמעאל.

ואפילו היכא דשווג הוא ומשליכו בחמתו,
מ"מ נהנה בהשלכת ארנקי,
ומש"ה אין להכלימו.

הגמרא הביאה חקירה לגבי מקור התשלום שהבן מכבד את אביו, מכיסו או משל האב

עם היות ויש חיוב על הבן לכבד את אביו, אלא שנחלקו חכמים האם הוא צריך להוציא זאת מכיסו, וכך פוסק רבי יהודה, משל בן, או שרק את הכיבוד הוא נדרש לבצע, אך לא להוציא מכיסו, וכך הורו חכמים לרב ירמיה, ויש האומרים שהורו זאת לבנו. והמשיכה הגמרא בדיון בריבוי מקרים.

התוס' מביאים שאלה, שיש לו שלושה דברים לפניו, ומגיעים למבוי סתום

התוס' מציינים מצב, בו עומדות לפניו לבחור באחת משלוש אפשרויות, להתעסק באבידתו בכיבוד אביו או באבידת חבירו. ומנתחים לפי מי שסובר שכיבוד אביו הוא משל ממונו של הבן, מה עליו לבצע. ועוברים מקרה אחר מקרה, ומראים כי תמיד עליו לבצע את הדבר האחר.

ומתוך קושי זה סוללים הגדרה חדשה. שיתעסק באבידתו, שהיא ודאי קודמת לאבידת חבירו. וכבוד האב הוא רק כשיש לו הנאה בממון המסויים. ואילו אבידה - אין לאב כל הנאה בה.

יש שהקשו על המקרה עם דמה בן נתינה שנמנע ממנו ממון, וחילקו בין מניעת רוח, ולבין ביטול מלאכה שהאב נהנה מכך שמתפנה לבן פנאי לטפל בו. וגם שם אם היה מעירו הרי זה לצערו בידיים, או שדמה בן נתינה עשה לפניו משורת הדין.

המהרש"א מקשה, למה לא הוכיחו תוס' מבריייתא המובאת להלן, אלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות, מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה, ותירץ דההיא אפשר לאוקמי בשאר מצוות, אבל במצות השבת אבידה, ס"ד שישמע לאביו, כיון שכיבוד אב קודם לאבידתו של הבן, וא"כ כ"ש שקודם לאבידת חבירו, ולכן הוכיחו תוס' מב"מ, שילפינן מקרא שגם השבת אבידה דחבירו - קודם לכיבוד אב.

מחדשים התוס' בעניין שהוא נוטל ומשליך ארנקי לים ואינו מכלימו

הם מצמצמים שאפילו לדעה שכיבוד אב משל בן, כל ההיתר הוא רק שיש תועלת אמיתית, כגון שהוא רוצה להטיל אימה על אנשי ביתו כדי שיקשיבו לו. אבל במצב שעושה זאת משיגעון וללא תועלת - לא לשם כך הבן נדרש לתת מממונו, אלא האב התנהג כרשע, ועובר על כל תשחית. ובקושי ניתן להתיר היכן שהשליכו בחמתו. ושעשה זאת על מנת לשכך את חמתו, וגם זה כשווג. כי אם ידוע שהמעשה אינו תקין בהכרח ובידיעה - יכול הבן לא לכבד את אביו. ונראה כי פרט לדיון האם מי שאינו שומר תורה ומצוות האם הבן יכול לכבדו, הרי כאן מדובר במעשה מסויים, שאינו ראוי לפי כל אמת מידה, ולכן אינו נדרש לכבדו.

(ויש לתלות זאת בחקירה של הגברא מול החפצא. כי יש חילוק מהו המעשה, ולא רק מי הוא העושה זאת).

אימיה דרבי טרפון אמרה לון אכין ואגיבונתה אכין אמא של ר"ט התגאתה בכיבוד של בנה וענו לה שזה לא מספיק. אימיה דרבי ישמעאל אמרה לון אכין ואגיבונתה אכין אמא של ר' ישמעאל התלוננה וענו לה בדרך אחרת. (ואנחנו ביאטרנו לעיל באופן משלים ומעניין).

[דף לב עמוד א]

רב יהודה אומר משל בן -

מדקדק ר"י,
למ"ד משל בן אם נזדמן לו,
כיבוד אב ואבידת עצמו ואבידת חבירו כיצד יעשה,
אם יעסוק בכבוד אביו,
הלא אבידת חבירו קודמת,
כדאמרינן באלו מציאות (ב"מ דף לב.),
יכול אמר לו אביו אל תחזיר,
יכול ישמע לו ת"ל וכו',
והיינו אל תחזיר,
שאומר לו עסוק בכבודי,
דאל תחזיר בחנם - לא אצטרך קרא,
משמע א"כ,

דאבידת חבירו - קודמת לכיבוד אב ואם,
ואם יעסוק באבידת חבירו,
הרי אבידתו קודמת,
דכתיב (דברים טו),
אפס כי לא יהיה בך אביון (ב"מ ל: לג.),
שלך קודם לכל אדם,
ואם יעסוק באבידתו,
הרי כבוד אביו קודם, למאן דאמר משל בן.

ונראה לר"י,
שיניח כבוד אביו ואבידת חבירו ויעסוק באבידתו,
דהא דאמר כיבוד אב קודם,
היינו דוקא **להניח לאביו לעשות רצונו בממונו,**
לפי שזהו גוף הכיבוד,
אבל באבידתו,
כיון שאין האב נהנה באבידה עצמה,
אין הבן חייב להפסיד אבידתו בשביל אביו.

ואף על גב דאמרינן בסמוך,
כדי שיטול ארנקי ויטיל לים ואינו מכלימו,
למ"ד משל בן,
התם מיירי,
באותו ענין שיש לאב קורת רוח בכך,
כגון שזרקו לים למירמא אימתא אינשי ביתיה,
דאי לאו הכי,
אם בחנם משליך - רשע הוא,
דעובר בבל תשחית,

הוראה, כלומר פסק דין. ולא מסתפקים התוס' בדיוק הלשוני, שבלשונם נקרא משמע. אלא מביאים על כך סיוע מבעל השאלות דרב אחאי.

במקרה בו לאב אין ולבן יש - הבן מחוייב להוציא עבור כיבוד אב

אלא שידוע ששינוי קטן במציאות, וכל ההלכה מתהפכת. ולכן בציור שלבן יש ולאב יש, הרי עם היות ובאופן רגיל אין הבן צריך להוציא עבור האב, הרי כאן הדין מתהפך, והוא בן מחוייב להוציא. ועל פסק זה סוללים התוס' סוללת ראיות.

הראייה הראשונה, הוא מה ששאלות דרב אחאי פסק.

הראייה השניה שגם ר"י וגם רבינו חננאל פסקו כן.

הראייה השלישית שמובא בגמרא בכתובות, ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "דאפי' לאחרים צריך ליתן צדקה וכן כתב ר"ח, דאם אין לו לאב והבן אמיד - כייפינן ליה לבן לפרנס לאביו. כדאמרין בפרק נערה שנתפתה, דאי אמיד - כייפינן ליה לזון את בניו, וכל שכן אביו."

וניתן להדגיש, כי אין זו רק פסיקה שעליו ליתן, בציור בו האב אמיד, אלא מובא בגמרא מעשה רב על כפייה לנתנת צדקה. ואם על בניו מחוייב הוא, כל שכן על אביו. "אבל אמיד - כפינן ליה על כרחיה, כי הא דרבא כפייה לרב נתן בר אמי, ואפיק מיניה ד' מאה זוזי לצדקה."

ראיה רביעית מירושלמי, שלא רק שבאה לומר שנדרש לעשות כן, אלא הלשון היא ציורית, ומובאת בהדגשה יתירה, שהלוואי וכל השמועות היו ברורות לי שכן חובה לחתוך את הדין.

וכן הראייה החמישית היא מאותו הירושלמי, שאפילו שנישק את רגליו על כך שפעל שהבן ישלם, הרי מי שהלך עימו אמר לו בתמיהה מדוע לא הכריח אלא רק ביקש באופן שביזה את הבן ברבים.

רבי ינאי ורבי יונתן הווין יתבין היו יושבים. אָתָא חַד בַּר נָשׁ וְנָשֶׁק רִיגְלוֹי נִשְׁק רִגְלוֹי דְּרַבִּי יוֹנָתָן. אָמַר לִיה רַבִּי יִנְאִי, מַה טִּיבוּ הוּא שָׁלֵם לָךְ מִן יוֹמוֹי? מַה הַטּוֹבָה שַׁעֲשִׂית עִמּוֹ בִּימֵי שְׁמוֹ מִשְׁלֵם לָךְ כַּכֵּה? א"ל, חַד זְמַן אָתָא קָבִיל לִי עַל בְּרִיָּה דִּיזְנוּנְיָה יוֹם אֶחָד בָּא וְהִתְלוֹנֵן עַל בְּנֵי שְׁלָא זִנּוּ אוֹתוֹ וְאֶמְרִית לִיה, אֵיזִיל צוֹר פְּנִישְׁתָּא עָלוּי וּבִזְיָתִיה וְאִמְרִית לּוּ שִׁילָךְ לְבִיחָה"כ וְיִאֲסוּף אֲנָשִׁים וְיִבְזֶה אֶת בְּנֵי לְפָנֵיהֶם. וְעָשָׂה כֵךְ וּבְנֵי זֶן אוֹתוֹ. וְאָמַר לִיה שְׁאֵל ר' יִנְאִי וְלָמָּה לָא פְּתוֹנְיָה? מַדּוּעַ לֹא כָפִית אוֹתוֹ לְזוֹן אֶת בְּנֵי? אָמַר לִיה, וְכּוֹפִין? בְּתִמְיָה! הֲרִי כִיבּוּד מִשְׁלָא אֲבִי! אָמַר לִיה עֲנֵה לּוּ ר' יִנְאִי וְאֶדְיִין אָתָּ לְזוֹ? עֲדִיין סָבוֹר אֶתָּה כֵךְ, פְּשִׁיטָא שְׁכּוּפִין! אָמַר לּוֹן, חֲזַר בִּיָּה רַבִּי יוֹנָתָן וְקִבְעָה שְׁמוּעָה מִשְׁמִיָּה חֲזַר בּוּ ר' יוֹנָתָן וְקִבְעַת הַלְכָה כֵרִי יִנְאִי. אָתָּא רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אֶחָא רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחֲמָן וְאִמְרוּ בְּשֵׁם רַבִּי יוֹנָתָן, שְׁכּוּפִין אָתָּה הֲבֵן לְזוֹן אָתָּה הָאֵב. אָמַר רַבִּי יוֹסִי, הַלּוֹאִי הָיִין כָּל שְׁמוּעָתִי בְּרִיין לִי פְּהָדָא הַלּוֹאִי וְכָל הַשְׁמוּעוֹת הִיוּ בְּרוּרוֹת לְפָנֵי כְמוֹ הַשְׁמוּעָה הַזֹּאת שְׁכּוּפִין אָתָּה הֲבֵן לְזוֹן אָתָּה הָאֵב.

הראייה השישית כבר הביאנו התוס' לעיל, שרק לגבי הקב"ה אינו מחוייב להוציא ממון מכיסו, אבל אצל ההורים עליו אפילו לחזור על הפתחים, ומשמע, שכל שכן כאשר יש לו, ואינו נדרש לחזור על הפתחים, ולהוריו אין להם.

אורו ליה רבנן לרבי ירמיה כמ"ד משל אב -

משמע, שכן הלכה,

וכן פסק בשאלות דרב אחאי,

בפרשת וישמע (סוף סימן נו),

ופסק,

היכא דלית ליה לאב ואית ליה לבן,

חייב הבן לזון אביו.

וכן פסק ר"י ור"ח,

דאם אין לאב ממון והבן יש לו,

דצריך הבן לפרנסו משלו,

דלא יהא אלא אחר,

כדאמר בנערה שנתפתה (כתובות דף מט:),

דרבא אכפייה לרב נתן,

ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה.

ועוד,

דאמרין בירושלמי אמר רבי יוסי,

הלואי דהויין כל שמעתתי בירי לי,

כהך שכופין את הבן לזון את אביו.

ועוד ראה,

מהא דאמר בירושלמי,

דרבי יונתן ורבי יאשיה הוו קאזלי באורחא,

אתא ההוא גברא וקא נשק לכרעיה דרבי יונתן,

אמר מאי האי?

אמר ליה,

דאמרי ליה זיל צעוק בבי כנישתא,

כלומר הוריתי לו שיעשה כל כך שיפרנסנו בנו,

א"ל אמאי לא אכפיה מר?

אמר ליה כגון זו כופין - בתמיה,

אמר ליה את צריכת לכך?

פירוש,

וכי לא ידעת דכופין, פשיטא דכופין.

ועוד ראה מירושלמי שהבאתי למעלה,

כבד את ה' מהונך,

אם יש לו ממון - חייב, ואם לאו - פטור,

ובכיבוד אב ואם נאמר,

כבד את אביך ואת אמך,

דמשמע בין יש לו הון ובין אין לו הון.

הכרעת הדין במחלוקת החכמים האם ניתן לחייב את הבן להוציא מכיסו לכיבוד אב

הגמרא הביאה חקירה, כלומה בעיה שיש לה שני צדדים. רבי יהודה סבר שעל הבן יש חובה להוציא מכיסו, ואילו החכמים הורו לרבי ירמיה שכיבוד אב הוא משל אב, ואין הבן נדרש להוציא מכיסו. מדייקים התוס', שאין כאן השוואה בין שניים, אלא על הצד שזה משל אב נאמר הדבר בלשון

דמחיל ליה ליקריה -

וצריך לומר,
שהודיעו קודם לכן, שלא יהא כמו,
 נתכוין לאכול [בשר] חזיר,
ועלה בידו בשר טלה,
 דאמר לקמן בפרק בתרא (דף פא:),
שצריך מחילה וכפרה.

האופן בו ביצע רב הונא בדיקת כעס לבנו

בתחילה הגמרא מביאה, כי שנינו בברייתא: שאלו את רבי אליעזר: עד היכן כיבוד אב? אמר להם: עד כדי שאביו יטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו, ואינו מכלימו על כך. ומביאה הגמרא בהמשך מעשה שהיה כך. שרב הונא קרע בגד של משי חשוב בפני רבה בנו. על מנת לראות האם הוא מתרתח, או לא. הכוונה לכעס שמגיע ברתיחה.

מקשה הגמרא כיצד נהג רב הונא כך, והרי עלול הוא להכשיל את בנו בבחינת לפני עיוור לא תתן מכשול? כי הרי יכולה להיות מציאות שרבה בנו ייכשל. ולא עוד אלא שעלול הוא לפלוט דברים שיפגעו ברב הונא אביו.

מדייקים התוס', שעל מנת שלא נגיע למצב בו אפילו לא יטעה, וכגון שהתכוון לאכול בשר חזיר, ולמזלו עלתה בידו בשר טלה, עדיין נדרשת מחילה וכפרה על עצם רצונו. וכן שאם נדרה בניירות ובעלה הפר לה, והיא לא ידעה מההפרה, הרי אם תשתה יין מבחינתה לא עברה על איסור, אבל מחילה וכפרה היא צריכה.

ולכן כאשר רב הונא מסלק את האיסור רק לגבי עצמו ומבלי שאומר שלא מפריע לו שיתפרץ עליו, הרי בשעה שהוא מתפרץ - יש כאן כן לפני עיוור ומכשול. כי בכל מקרה אפילו שהוא כמו הפר הרי כלפי הבן האיסור נשאר מצד שיצטרך מחילה.

ולכן מעמידים התוס' שגילה לו שהוא מוחל על כבודו

אלא שכאן חוזרת הקושיא למקומה, במה יש כאן ניסיון. אלא שאו שרק רצה לבדוקו אם הוא קפדן. או שאמר לו באופן כללי לפני כן, שאם ידבר נגדו שלא כראוי, הרי הוא מוחל לו על כך. ומאחר ולא אמר לו בסמוך למה שעשה לו את הקריעה בהפתעה, הרי הבדיקה כן היתה מועילה. או שיראה מה תגובתו אפילו כשמותר לו לומר ואין כאן איסור, אבל ממידת חסידות בכל מצב אינו רשאי לעשות כן. ויש שאמרו, כי קפידה הינה עניין של מציאות, ואם אדם קפדן, אפילו שמודיעים לו מקודם ולא מיידית, עדיין יוכל לשפר את תכונת הבן, כיצד הוא מגיב בשעת ריתחא.

ותיפוק לי משום דרובא נסקלין ניהו -

לפום ריהטא ה"ק,

ואפילו היתה סקילה חמורה - היו נסקלים,

ואין זה נכון לפרש,

שלפי מה שמגיה הנסקלים בנשרפים,

אף על גב שנשרפים - רובן הן בסקילה,

לפי שהיא קלה,

אלא הכי פירוש,
למה לי שריפה חמורה?
אפילו הם שוות,
תיפוק לי, משום דרובא - נסקלים ניהו.

הגמרא מביאה דיון הלכתי בין האב ובנו כאשר הבן מתקנו באופן שאינו מכבד

כל הדיון שכעת יובא כאן בענייני כיבוד אב, הוא רק על מנת ללמד את רב יהודה שהיה חריף, שמעיר לו רבו שמואל, שלא יאמר לאביו שטעה בלימודו בלשון "לא תתנייה הכי", מכיוון שבלשון זו הינך מביישו, אלא יש לומר את הפסוק, והאב - יבין מעצמו שטעה. וכאן הדיון הוא בין רב יחזקאל לרבי רמי בנו, ולבן הנוסף רב יהודה. וכעת נצלול לגוף הדברים.

ועוד יש להקדים את בסיס הדיון, המבוסס על מחלוקת בשיטת חכמים ורבי שמעון. ארבעה חיובי מיתת בית דין נאמרו בתורה: סקילה, שריפה, הרג [בסיף], וחנק. חייבי מיתות שהתערבו זה בזה [כגון: חייבי שריפה שהתערבו בחייבי סקילה וכדומה]. ואין ידוע מי מהם נידון למיתה קלה, ומי נידון לחמורה, דנים את כולם במיתה הקלה שביניהם, מפני שאין אתה רשאי להעניש אדם שהתחייב עונש קל, בעונש חמור שלא התחייב בו. ונחלקו חכמים ורבי שמעון בענין סקילה ושריפה, איזו מהן נחשבת מיתה חמורה יותר. לדעת רבי שמעון השריפה חמורה, ולדעת חכמים הסקילה חמורה.

האב שנה לבנו האחד את הברייתא הנשרפים שהתערבו בנסקלים, רבי שמעון אומר: כולם ידונו בסקילה, מפני שהשריפה חמורה ממנה, לפיכך אי אתה רשאי להמיתם בשריפה. ומתקן הבן רב יהודה, "אמר ליה רב יהודה בריה: אבא, לא תיתנייה הכי, מאי איריא שריפה חמורה? תיפוק לי דרובא נסקלים ניהו! אלא הכי איתנייא: הנסקלים בנשרפים."

התיקון שהתוס' מתקנים בהבנת דברי רב יהודה

ראשית כל, יש להבין את המציאות. מאחר שאתה שונה "הנשרפים בנסקלים", משמע שעמדו לפנינו כמה נסקלים, ואחד מן הנשרפים פרש והתערב בהם. נמצא שהרוב הם נסקלים. אך, לא תיתנייה הכי, אל תשנה כך! גם כאשר הוא מתקנו ואומר הנסקלים בנשרפים, לא הועיל לו דבר. כי אפילו אם היתה הסקילה כדעת רבי שמעון פחות חמורה, לא היה מועיל בכך דבר, כי הרוב היה מנצח את גדר החומרה. ועדיין היו נסקלין ונהרגים במיתה הקלה אלא שלא היה זה מצד קל וחמור, אלא רק מצד הרוב.

והתוס' באים לשלול הבנה זו ואומרים "ואין זה נכון לפרש". אלא כך ראוי להיות הפירוש. שהרי יש להקשות על דבריך: מאי איריא, מדוע הוצרך רבי שמעון לומר שהשריפה חמורה? והלא אפילו אם נאמר ששריפה וסקילה שוות בחומרתן, תיפוק לי, עדיין אני חייב לדון בסקילה, משום דרובא נסקלים ניהו, הנסקלים הם הרוב, ובכל התורה כולה "הלך אחר הרוב"!

ונמצא, כי אף שהם שוות - ההכרעה אינה מצד חומרה ממיתה למיתה אלא הרוב הוא הקובע. ואכן מעיר על כך עצמות יוסף. לפי שיטת התוס' לפי הקס"ד דאזלינן בתר הרוב

ואין זקן אלא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש כו' -

לא גזירה שוה גמורה היא,
דאם כן, ליבעו מומחין - כי התם,
אלא לא הוי, אלא הוכחה בעלמא,
דזקן אשמאי - אינו.

הגמרא מדייקת בבדייתא מה נכלל בגדר מפני שיבה תקום

הגמרא לומדת בבדייתא, ומאחר ויש שני חלקים בפסוק, בתחילה מדבר על שיבה ובהמשך על זקן. ועל הסברא שמדובר בזקן שלילי, מדייקים ולומדים שיש להשוותו על זקן חיובי. (קדושים יט, לב) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלקיך אני ה' "ת"ר: מפני שיבה תקום - יכול אפילו מפני זקן אשמאי? ת"ל: זקן, ואין זקן אלא חכם, שנאמר: אספה לי שבעים איש מזקני ישראל"

התוס' מדייקים מה שיטת הלימוד בבדייתא

שהרי ברש"י הלשון קרובה לגזירה שווה. ד"ה מזקני ישראל - גמר זקן מזקני, מה להלן גדולים וחכמים דכתיב (במדבר יא) אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו. ועל כך מבארים התוס', שלא ניתן לומר שזו גזירה שווה רגילה וגמורה. כי אז בשני המקומות מדובר בדיוק באותו האופן. ובשעה שזקני ישראל נדרשו להיות מומחין, וכאן הם אינם. אלא מדייקים התוס', שרק הלימוד הוא משקל נגד, שלא נאמר את האופן השלילי שמדובר בזקן אשמאי.

בתוס' הרא"ש הרחיבו ופירטו את אופן לימוד התוס'

"מתוך פירש"י משמע, דדריש גזירה שווה זקן מזקני. וכן פירש בהדיא בשמעתין, גבי אי סלקא דעתך כדקאמר ת"ק וכו', ותימא, אי גזירה שווה היא - ליבעי מומחין כי התם, ועוד, ניליף מזקנים דכתיב גבי חליצה דמרבין אפילו הדיוטות, ומפרש ר"ת, דלאו גזירה שווה ממש היא, אלא פירושא בעלמא הוא, כמו אין פגיעה אלא תפילה, שנאמר אל תפגע בי.

וא"ת אכתי ניליף פירוש מחליצה, וי"ל מדכתב רחמנא שיבה - שמע מינה לאו בזקני השוק איירי, אלא לאצרוכי חכמה בהאי שיבה. דלא תימא כל שיבה במשמע. וא"ת לא לכתוב רחמנא שיבה וממילא ידעין דלא ילפינן מחליצה, דאם כן בפני כל אדם יעמוד כמו חליצה, דהכל כשרים לה, וי"ל דאי לאו שיבה - הוה אמינא דזקן אתא לזקנה ולא בעינן חכמה, להכי איצטריך שיבה, לגלויי עליה דזקן דבעי חכמה בהדי שיבה."

מאי שנא דפלגינהו ש"מ דהאי לאו האי -

וה"ק מפני שיבה תקום והדרת, **תקום והדרת פני זקן - שקנה** חכמה, **ש"מ אפילו יניק** וחכים.

ופירש בקונטרס,
מדקפיד קרא אחכמה,
ש"מ דזקן - לאו אשמאי,

אפילו הם בחמורה. קשה, אמאי פריך ליה מאי אריא וכו', הוה ליה למיפרך א"ה מאי טעמא דרבנן דקאמר ידונו בשריפה שהסקילה חמורה, דהא אזלינן בתר רובא, דמנא ליה לומר דרבי שמעון ורבנן פליגי אי אזלינן בתר רובא או לא?

[דף לב עמוד ב]

זקן אשמאי -

פירש בקונטרס,
אשמאי - רשע ועם הארץ.

וקשה,
דהיכי קאמר איסי בן יהודה,
דשיבה - משמע **אפילו זקן אשמאי,**
והלא מצוה **אפילו להכותו לבזותו לזלזלו.**

לכך פירש ר"ת,
אשמאי - לשון שוממין,
כמו פתחי שמאי דמנחות (דף לג:),
כלומר, בור ועם הארץ,
כדמתרגמינן, והאדמה - **לא תשם,**
וארעא - **לא תבור** (בראשית מז).

הבדייתא מביאה מחלוקת לכיבוד זקן שהוא אשמאי

הגמרא מביאה ברייתא החוקרת האם ניתן לקום עבור זקן אשמאי. "ת"ר: מפני שיבה תקום - יכול אפילו מפני זקן אשמאי? ת"ל: זקן, ואין זקן אלא חכם, שנאמר: אספה לי שבעים איש מזקני ישראל; רבי יוסי הגלילי אומר: אין זקן אלא מי שקנה חכמה, שנאמר: ה' קנני ראשית דרכו."

התוס' מביאים את פירושו של רש"י על זקן אשמאי ומביאים את הקושי

רש"י מבאר לשון שלילית ביותר, "אשם, רשע ועם הארץ." אלא שלפי איסי בן יהודה האומר: מפני שיבה תקום - אפילו כל שיבה במשמע. וזה כולל גם את הזקן אשמאי, שהרי במילה כל, יש את כולם. הרי אם היה כל כך שלילי, לא רק שלא צריך לכבדו בצורה חיובית, אלא צריך לנהוג עימו בביזיון ואפילו מצווה בדבר יש, הן להכותו והן לבזותו והן לזלזל בו. וכמו אבל אשמים אנחנו שהתרגום לכך שאנו חייבים. ומתוך קושי זה, צריך למצוא הבנה מחודשת.

התוס' משימו של רבינו תם אכן מוצאים פירוש אחר לאשמאי, ומוכיחים זאת

המשמעות הינה לשון שוממים, כלומר שממה. ומביאים על כך כעין ראיה ממנחות, ואמר רבא: הני פיתחי שימאי פתחים מקולקלים, שמחוסרין תיקון, פטורין מן המזוזה. כלומר שללא מזוזה הוא כבית שומם. ועוד שלשון זה הוא על בור ועם הארץ, כלומר אדם שאינו שלילי ורע, רק כמו שהאדמה ריקה ושוממה, כך אותו איש הוא כמו בור, שלא גדל באדמה דבר, והוא ללא כל תורה. ואילו רבי יוחנן קם וכיבד זקן אשמאי גוי, ואמר כמה הרפתקאות עברו עליו בחייו, שיש לו נסיון חיים עשיר, ויש מה ללמוד ממנו על כך, ובוודאי שאין להכותו ולבזותו, אמנם בתורה הוא מחוסר לחלוטין.

ולכן איצטרך שיבה,
אף על פי שאינו מופלג,
 דרך לי זקן שאינו מופלג,
 כמו יניק וחכים שהוא מופלג,
אבל אם היו שוים בחכמה היניק והזקן,
צריך שיעמוד היניק מפני הזקן,
 דגבי יניק צריך שיהיה מופלג בחכמה,
 וגבי זקן - אינו צריך.

שלוש שיטות בהבנת מפני שיבה תקום והדרת בפני זקן

(קדושים יט, לב) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאללהיך אני ה': הפסוק אומר שני מרכיבים שיבה וזקן. וראינו שלוש שיטות כיצד לפרשו. שיטה ראשונה, תנא קמא הלומד שהזקן חייב להיות מבוגר. יכול אפילו מפני זקן אשמאי? ת"ל: זקן, ואין זקן אלא חכם, שנאמר: אספה לי שבעים איש מזקני ישראל; שיטה שניה היא רבי יוסי הגלילי אומר: אין זקן אלא מי שקנה חכמה, שנאמר: ה' קנני ראשית דרכו. והוא מוסיף אפילו יניק וחכים. כלומר, העיקר הוא שבהיותו בעל חוכמה, וכפי שביארו בחסידות בלשון למדנית, שאין אתה קם מחמת הגברא, אלא אתה קם מחמת החפצא, החוכמה שיש בו, ולכן אפילו שהגברא הוא רק יניק, ילד, הרי בחוכמתו הוא במעלת זקן. והשיטה השלישית מדגישה את היותו מבוגר, אף ללא חוכמה. איסי בן יהודה אומר: מפני שיבה תקום - אפילו כל שיבה במשמע.

הבנת טעמו של רבי יוסי הגלילי, שנראה שלכאורה, עוקר את פשט הפסוק

הגמרא דנה בטעמיהם של תנא קמא ושל רבי יוסי הגלילי, כיצד הם מוציאים את דבריהם מהפסוק. ומאחר שהתוס' כאן דנים על טעמו של רבי יוסי הגלילי, נלמד תחילה את הוכחת רבי יוסי הגלילי מהפסוק, שהרי לכאורה נראה שהוא עוקר זאת ממשוטו. והוא יענה, שאם תרצה לפרש בפשטות כי הזקן הוא כפשוטו, הרי נמצא שה"זקן" האמור בכתוב, הוא ה"שיבה" המוזכר קודם לכן, וכך אמר הכתוב: מפני "שיבה" שהוא "זקן" [חכם] תקום, ואם כן קשה: נכתוב רחמנא "מפני שיבה זקן תקום והדרת"! מאי שנא דפלגיניהו רחמנא, מדוע הכתוב חילק ביניהם ואמר [א] "מפני 'שיבה' תקום", [ב] "והדרת פני 'זקן'?" אלא, בעל כרחך כוונת הכתוב למימר, דהאי לאו האי, והאי לאו האי. 'שיבה' אינו 'זקן', ו'זקן' אינו 'שיבה'. אלא 'שיבה' הוא בא בימים, ו'זקן' הוא מי שקנה חכמה, ואפילו אם הוא קטן.

ואם כן, שמע מינה, למד מזה, שאפילו יניק וחכים חייבים לכבדו. ומכל מקום, מאחר שבענין "זקן" הכתוב מדבר במי שקנה חכמה, לפיכך סובר רבי יוסי הגלילי, שאף בענין "שיבה" אין הכתוב מדבר אלא בזקן חכם, אבל לא בזקן אשמאי.

התוס' מבארים כיצד יש לקרוא את הפסוק לשיטת רבי יוסי הגלילי

הפסוק שיש בו שני מרכיבים שונים כאילו מראה על הכפלה. ובמקום לקוראו לקוראו מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, הרי יש לקוראו פעמיים, מרכיב ראשון מפני שיבה תקום והדרת, ומרכיב שני תקום והדרת פני זקן, שמשמעו שקנה

אלא בעינן חכמה בהדיה,
דליכא למימר ר' יוסי נמי אזקן אשמאי פליג,
וקאמר דלא בעינן חכמה,
דא"כ היינו איסי בן יהודה,
 כן פירש הקונטרס.

ועוד מוסיף ר"י,
דליכא למימר נמי,
 דודאי פליג ואמר זקן אשמאי מהני,
ואיסי פליג עליה ואומר,
אפילו סבי דארמאי,
 דהא כל שיבה במשמע קאמר,
הא לא אשכחן בשום דוכתא,
זקן עובד כוכבים צריך לכבדו.

ועוד,
 דלקמן (דף לג.) קאמר,
 דרבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי ארמאי,
ותלי טעמא בכמה הרפתקי עדו עליהו,
ולא קאמר משום דאיסי.

וא"ת,
כיון דבהדי שיבה נמי בעי חכמה,
 כדפירש בקונטרס לרבי יוסי הגלילי,
דמרבה אפילו יניק וחכים,
שיבה דכתב רחמנא למה לי,
 פשיטא כיון דאפילו יניק וחכים,
כ"ש שיבה וחכים,
 דמי גרע אם הוא זקן בהדי חכם.

וי"ל,
 דאי לא כתב רחמנא שיבה,
 ה"א דניבעי זקן וחכם ממש,
 אבל יניק וחכים - לא,
להכי אתא שיבה,
לגלויי דלא בעינן זקן וחכים,
אלא בחד לחוד סגי, אפילו יניק וחכים.

ומיהו קשה,
דאם כן מאי קאמר,
אי ס"ד כדקאמר ת"ק,
לכתוב רחמנא מפני שיבה זקן תקום,
אדרבה לא לכתוב אלא זקן,
דהא נמי אמר זקן בלא שיבה,
 זקן במשמעו זקן ממש משמע,
אלא ודאי זקן יניק וחכים משמע,
והדרא קושיא לדוכתיה.

ונראה לר"י,
 דודאי יניק וחכים צריך שיהא מופלג,

בחוכמה, יש לקום בפניו. כי כאן החידוש בהיותו כה בעל חוכמה למרות שנותיו הצעירות, מובלטת החוכמה, ואז ראוי לקום בפניו אף שחסרה בו מעלה הגיל.

[דף לג עמוד א]

אין בעלי אומניות רשאים לעמוד כו' -

תימה,

מה לשון רשאי שייך? דמשמע, דאיכא איסורא.

וי"ל,

דמיירי בעוסקין במלאכת אחרים,

והשתא - שייך לשון רשאים.

ומיהו י"ל,

רשאים כמו חייבין,

כי ההיא דתנן בערכין פרק המקדיש שדהו (דף כח:),

כמה רוצה אדם ליתן בשור זה לעולה,

אף על פי שאינו רשאי,

פירוש,

אף על פי שאינו חייב,

והשתא ניחא,

דמיירי שפיר בעוסקין במלאכת עצמן.

הגמרא מקישה הן את הקימה והן את ההידור באופן שאין בו חסרון כ"ס

הגמרא דוחה שאין לבצע הידור, או קימה שיש בהם חסרון כ"ס. ואם היה מנקב מרגליות ומרוויח על כל רגע ממון רב, אינו מחוייב לקום ולבצע הידור, בשעה שהוא מפסיד ממון על כך. ומתוך כך הגיעה הגמרא למסקנה "מכאן אמרו: אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם."

התוס' בשאלת תימהוון מתעכבים על מילת רשאים, שבאה כניגוד לאיסור

כשאומרים רשאי - סימן שהיה לי מקום לחשוש שיש איסור, ואני כאן מתיר לו. ולכאורה אין זה מתלבש בפשט. ומתרצים התוס', בתירוץ ראשון, שאם הוא עוסק במלאכת אחרים, הרי זמנו אינו בידו. ולפיכך מתאים הלשון שאינו רשאי. שאכן יש לו איסור לבצע מצווה בקימה לזקן על חשבון מי שמעסיק אותו.

יש להקדים את הנאמר במסכת ערכין לחישוב של טובת הנאה

בשעה שאם נודב בהמה לקדשים, שאומר בלשון הרי זו לקרבן, הרי החישוב של הנאתו היא כמה אדם רוצה לעשות טובה זו. והגמרא מציעה דרך חישוב לכך. אם אמר - דרך משל - שור זה עולה, אומדין: כמה דמים היה אדם רוצה ליתן בשור זה על מנת שיוכל להעלותו עולה שאינו חייב בה [כבעל הקרבן שאינו חייב בקרבן זה] - על שמו.

הבכור - בין תם שהוא ניתן לכהן על מנת שיקריבנו, ובין בעל מום שהוא ממון הכהנים - מחרימין אותו. ולא שיהא

חוכמה, ומכאן יש לדייק כי יש ציווי שלם על עצם כיבוד בעל החוכמה, ואפילו שהוא יניק, אלא שהוא גם חכים.

התוס' מביאים את הדגש בפירוש רש"י

ור' יוסי הגלילי - דמשני ליה לקרא ממשמעו זקנה ממש, ודריש ליה זה שקנה חכמה, סבר אפי' יניק וחכים. ובדיבור הבא בסופו "ומדקפיד אחכמה - אמרינן נמי שיבה, לאו זקן אשמאי קאמר, דליכא למימר רבי יוסי זקן אשמאי נמי פליג, אם כן היינו איסי בן יהודה." כלומר, עלינו להישאר שחייבים לומר שיש שלוש שיטות. כי מאחר ורבי יוסי הגלילי מסתכל על החוכמה, ועד שהוא מעדיף להתייחס לזקן כנוטריקון זה קנה, הרי ממילא גם על שיבה הוא חייב לומר שדנים בבעל חוכמה, שאם לא נאמר כן, הוא יהיה כשיטת איסי בן יהודה, שדן על עצם הזקנה, אף ללא כל חוכמה. זקן אשמאי, לשון שממה, בבחינת בור ועם הארץ, וכפי שלעיל ביארו התוס'.

התוס' שוללים שאיסי בן יהודה הרחיב אפילו סתם גוי מבוגר

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "דאין לומר שבא איסי בן יהודה לומר אפילו זקני גויים. דהא לקמן בתר דפסק ר' יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה, קאמר דר' יוחנן קאים מקמי סבי ארמאי, הא ליתא דאם כן למה לי טעמא דכמה הרפתקי דעדו עליהו? ועוד דרבא הוה עביד להו הידור ולא קימה, ובשיבה כתיב קימה, אלא מפני דרך ארץ היו חולקים להם כבוד, ולא בא איסי לרבות, אלא זקן אשמאי, ולא סבי ארמאי." ואז לא היינו יכולים לומר, כי רבי יוסי הגלילי במה שחלק על איסי בן יהודה הוא שהסכים גם בזקן אשמאי, ואיסי בן יהודה אמר דעה אחרת אפילו סבא ארמי גוי, וכפי שהוכחנו. אלא מלכתחילה רבי יוסי הגלילי כלל לא התייחס למרכיב הזקנה, אלא חייבים לומר בדעתו, שרק בעל החוכמה היה כנגד עיניו.

התוס' מדייקים שללא שיבה מה היה מפריע לי לומר גם חכם וגם זקן?

ונאמר בלשון תוס' הרא"ש "ותימה לר' יוסי הגלילי - קרא דשיבה למה לי? י"ל דאיצטריך לגלויי עליה דזקן, דבחכם לחודיה איירי. דלא תימא דבעינן זקן כמשמעו, וחכם." נמצא שהשיבה בא לגלות שבזקן אין צורך שיהיה גם מבוגר, כמשמעות המילה, אלא הוא בא לחדש שכל כולו הוא על מעלת החוכמה, ודי לנו במעלה זו, ואין בכוח היותו יניק לקלקל זאת.

מקשים התוס', מה חידשה התורה בהוספת שיבה, שהרי יכולנו להשימיטו?

אלא שיש לנו קושיה, שאם כל העיקר הוא ההדגשה אך ורק על מעלת החוכמה, לא היינו נזקקים כלל למילה שיבה בפסוק? ומכוח קושיה זו מחדשים התוס', שיש כן ללמוד שיש מעלה בשיבה. ומחדשים שיש לנו שני גדרים, כדי שהיניק יהיה ניתן לכבדו אף שאינו זקן, הרי הוא חייב להיות כביכול זקן בחוכמה, כלומר, מופלג בחוכמה. ועל היותו בעל פלא כזה, אומר רבי יוסי הגלילי שמצווה לקום בפניו. אבל במי שהוא מבוגר, ואינו בצד ההפוך שומם, אלא שהוא בעל חוכמה, רק שאינו מופלג, וודאי ראוי לכבדו. ולכן אף רבי יוסי הגלילי יסבור כי אם היו גם היניק וגם הזקן חכמים, אכן קיימת מעלה יתירה בזקן ועל היניק לקום מפניו, אף שהוא עצמו חכם. ורק על יניק שהוא עילוי ייחודי, בבחינת מופלג

ולא?! וכי לא צריך לקום מפני החכם בבית המרחץ?! והא יש להוכיח שצריך לקום בפני חכם אפילו בבית המרחץ וכדלהלן: רבי חייא, הוה יתיב בי מסחותא, היה יושב בבית המרחץ, וחליף ואזיל, והלך ועבר רבי שמעון בר רבי לפניו, ולא קם רבי חייא מקמיה [מפניו], ואיקפד והקפיד על הדבר. ואתא, ובא רבי שמעון לרבי אביו, ואמר ליה לאבוה [לרבי]: שני חומשים שניתני לו בספר תהילים, שניתני לו בשתי חמשות מספר תהילים, את מדרש אגדותיו ולא עמד מפני!

התוס' נעמדים על הלשון שני חומשים שניתני לו בתהילים

בתחילה מביאים את פירוש רש"י, שחומש הוא לשון חמישית. ולאחר מכן מביאים את היש מפרשים, שמאחר וספר התהילים מחולק לפי חמישה חומשים, הרי שנה לו ענין שלם, ושזה לא בדיוק מחולק בשווה כחמישית מדויקת. ונראה, כי התוס' בפירוש השני ביארו ענין שלם, שהרי אומרים אנו יהי רצון לאחר כל ספר, ושכל ספר שקול כנגד חומש.

[שמה בהן יושב ומהרהר כו' -

לא היה צריך לומר בהן,
דה"ה בשאר ד"ת,

אלא הא דקאמר הכי, סוד ה' ליראיו,
כדאיתא בב"ר,
דאמר ר' חייא,

יבא עלי אם לא הייתי מסתכל בספר תהלים כו'.
ת"י].

הגמרא מספרת כיצד רבי שמעון ברבי בא בטענה למי שלימדו ולא כיבדו

הגמרא מביאה סיפור נוסף, שוב עם רבי שמעון ברבי, שבא בטענות למי שלימדו שני שליש מתורת כהנים, ולא קם בפניו בהיותו בבית המרחץ. ואף אביו רק לימד זכות לאותו חכם, שלא היה עסוק בהן, ולכן בעומק הדברים לא שם לב שעברת. ומכאן מביאים הוכחה שגם רבי סובר שהיה צריך לקום לפני בנו, אלמלא היה עסוק בלימוד.

מתרצים התוס' בהרחבה, שמה שקבע זה לא מה למד אלא מאחר והיה עסוק בלימוד, ולא שם לב עליו. ואם כן ניתן לומר זאת על כל דברי תורה. אלא שמה שאביו אמר לו שעין בהם, סימן שהיה לו רוח הקודש. בבחינת סוד השם ליראיו. פירוש, דרבי דהיה ירא ה', היה יודע הסודות של בני אדם, והיה יודע האמת דרך היה, דהרהר בספר תהלים, ועל זה מביאין התוס' ראיה מבראשית רבה דרך היה.

[דף לג עמוד ב]

אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית -

תימה,

למה איקפיד רבא לעיל?

שמה קמו מפניו שחרית וערבית, ולא אדעתיה.

הוא בעצמו לכהן בתורת חרם, שהרי אינו שלו להחרימו - אלא: "פודה" אותו בתשלום לחרמי כהנים, כפי ערך טובת הנאה שיש לו עכשיו בבכור.

וכיצד "פודים" אותו? אומדין: כמה היה אדם ישראל רוצה ליתן לבעל הבכור הישראל בבכור זה שיהא לו בה זכות ליתנו - בתורת בכור - לבן בתו כהן שיקריבנו או יזכה בו. או ליתנו לבן אחותו כהן, שכך הוא ערך טובת הנאה שיש לבעל הבכור הישראל, שהרי ברצונו הדבר תלוי למי יתננו.

מכאן מדייקים התוס' שהמילה רשאי - יש לה משמעות כמו חייב. וכאן המשמעות היא דווקא בעוסק במלאכת עצמו, שהוא מבחירתו בוחר להפסיד את הממון, ואינו חייב על כך, לבטל את זמנו בשעה שהוא קם ומהדר.

נמצא כי התוס' בחרו שני תירוצים, ובכך כיסו הן את המצב בו הוא עסוק במלאכת אחרים והן במצב שהוא עסוק במלאכת עצמו.

ראוי להביא את דברי התוס' בערכין, הקושרים את הגמרא שלנו

ד"ה אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להעלותו עולה אף על פי שאינו רשאי - "פירוש, שאינו חייב. כמו נושה דמתרגמינן רשאי - כך פירש"י. ולפי זה אומר הרב רבי יעקב בר שמעון, הא דאיתא בפ"ק דקדושין (דף לג. ושם) אין בעלי אומניות רשאים לעמוד בפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקים במלאכתן, מיירי אפילו בעסוקין במלאכתם, ורשאים רוצה לומר חייבין, כמו אף על פי שאינו רשאי דהכא, רוצה לומר, אף על פי שאינו חייב. ואי מיירי במלאכת אחרים - ניחא למימר רשאים ממש."

שני חומשין -

פירש בקונטרס,

לשון חומש הספר.

וי"מ חמשה חומשין יש בו, כמו בשל תורה,

אשרי האיש (תהלים א),

כאיל תערוג על אפיקי מים (שם מב),

אך טוב לישראל (שם עג),

תפלה למשה (שם צ),

יאמרו גאולי (שם קז),

וכל אחד מן הספרים אלו - מסיים באמן,

לבד מן האחרון - שהוא סוף תהלים.

הגמרא רוצה להוכיח כי יש לקום אף בהיותו בבית המרחץ, כי יש על כך ויכוח

הגמרא מבארת, כי מאחר ובבית המרחץ - זו קימה שאין בה הידור, הרי אין לו חיוב, ומצד שני מקשה ממקרה בו הקפיד על מי שלא כיבד, וקם בפני בבית המרחץ, והוכיח, כי מאחר ולימדו - וודאי היה לו לנהוג בו כתלמיד חכם וכן לקום, אף שהיה זה בבית המרחץ.

אמר מר בברייטא: יכול יעמוד מפניו מבית הכסא ומבית המרחץ, תלמוד לומר: "תקום והדרת", לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור. ותמזה על כך הגמרא, ממעשה שהיה:

לפרש דוקא קאמר להשכים לפתחו או ללכת במקום שעתיד רבו לעבור, כדי לעמוד מפניו כמו שמשימים ומעריבין לכבוד שמים לתפילה, דא"כ מאי פריך מזקן שלא יטריח. ויש להרחיב את החילוק היכן הוא עומד, ולהיזהר במקום שאי העמידה תהיה פגיעה ברב. ולכן כל ההקלה שלא יקום יותר, הוא רק במקום צנוע או בבית המדרש. אבל במקום שיש גנאי לרב אם לא יעמוד מפניו - חייב.

[אין ת"ח כו' -

תימה,

וכי כל הני דלעיל מיירי, בלא קמו שחרית וערבית?

וצ"ל אינו רשאי - אינו חייב,

כדפירשתי לעיל].

ת"י.

הקפדת רבא על אלו שלא קמו בפניו ומה הגדר של לקום מעבר לשחרית וערבית

ניתן להסתכל על הגדר שמי שכבר קם, הרי אם יקום פעם נוספת הוא עובר איסור. ואז אכן יש שאלה על רבא מדוע הקפיד עליהם, שמא הם קמו ב' פעמים, מבלי שהרב שם לב. אבל אם נאמר שאינו חייב, אבל בכל זאת רשאי התלמיד ביוזמתו לעמוד בפני רבו וללא הגבלה, ובוודאי שמקיים בכל פעם הידור מצוה, כאן כבר כן מובן מדוע רבא הקפיד, מאחר ואין להם מיגבלה.

ולכן יש לשאול, וכי התוס' ישנים חלוקים על התוס'? אלא שכמו שאביי היה קם מרגע שראה את אוזניו של חמורו של רב יוסף רבו, וכפי הנראה כבר קם שחרית, ואפילו אם לא היו פנים חדשות. ולכן כדי שלא יהיה קשה על אביי, ביארו כי אינו רשאי, פירוש - אינו איסור, אלא רק שאינו מוכרח, אבל הוא כן יכול להחמיר על עצמו.

ואימא מורא משקלות -

פירש בקונטרס,

גבי משקלות כתיב,

(דברים כה) אבן שלמה וצדק יהיה לך.

וקשה,

דלא מצינו בשום מקום,

דכתיב בהו מורא בהדיא.

ויש גורסים,

מכשולות,

דכתיב (ויקרא יט),

ולפני עור לא תתן **מכשול ויראת.**

וא"ת,

א"כ מאי משני פני פני גמר,

גבי מכשול - **נמי כתיב,**

לפני עור לא תתן מכשול?

וי"ל,

דלא דמי,

ונראה לפרש,

דין זה אינו נוהג,

אלא באותם הדרין בבית הרב,

דמסתמא עמדו שחרית וערבית,

אבל תלמידים אחרים - חייבין לעמוד,

אפילו מאה פעמים ביום,

שמא יראה אחר ויחשדם,

ואפילו אותם שדרין בבית הרב - נמי,

אם באו פנים חדשות - צריכין לעמוד.

אופן הכיבוד הראוי לרב

אמר רבי אייבו: אמר רבי ינאי: אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא בשחרית וערבית בלבד, כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים, שהרי פני יוצרו אינו מקבל אלא בשחרית וערבית בלבד.

אלא שהגמרא הקשתה מהברייתא שהובאה לעיל, רבי שמעון בן אלעזר אומר: מניין לזקן שלא יטריח? תלמוד לומר "זקן ויראת". אלא מקשה הגמרא, שאם זה רק פעמיים, הרי זה בגדר חיוב ולא טורח, ומכאן רצו ללמוד שהוא כן צריך לקום כל היום. ועדיין דוחה הגמרא, לאו דווקא, הרב מבחינתו, צריך לברוח שאפילו לא יקומו בפניו פעמיים.

ניתוח המקרה שהיה לרבא כשהשקה את תלמידי

החכמים בחתונת בנו

רבא למד, כי מאחר ונאמר ובתורתו יהגה יום ולילה, הרי הוא בעלים על התורה, ולכן גם רשאי למחול למי שלא מכבדו. ואז הגמרא מספרת כיצד השקה לאורחיו בחתונת בנו, ארבעה תלמידים, ורק שניים קמו מלפניו, והקפיד על כך ואמר, וכי אלו אינם רבנים? כלומר: כשם שרב פפא ורב הונא קמו לכבודי למרות שהם רבנן, כך היה ראוי לכם רב מרי ורב פנחס לקום לכבודי למרות שאתם רבנן.

יש לחקור היכן החובה, על התלמיד שכבר קם, או

שהרב יצטרך לראות זאת

וכעת התוס' מבררים, בעקבות הדין שיש להם מיגבלה לקום בפניו פעמיים, שמא אכן קמו לפניו בשחרית וערבית, אלא שהוא לא שם לב לכך. ולכן לא היה לו להקפיד.

מחלקים התוס' בין התלמידים המצויים וגרים בבית

הרב לאחרים

ומתוך קושי זה, מוסיפים התוס' יסוד של חילוק בדבר. אמנם מי שגר בבית הרב, יש לנו להניח, שכפי הנראה הוא קם, ואפילו שהרב לא שם לב. אבל תלמידים אחרים, שאינם גרים, ואין להם את מה שחושבים שקמו, חייבים לקום מעבר לפעמיים, לא מצד מה שהם חולקים לרב את הכבוד, אלא שמא משהו שאינו מכיר יחשוד בהם שלא קמו. והתוס' נוקטים לשון גוזמא שיקום אפילו מאה פעמים.

וגם מי שכן גר בבית הרב, אם מגיע משהו שאינו יודע זאת, כן יש להם את החובה לקום.

תוס' הרא"ש מרחיב בעוד מספר עניינים לגבי החומרה

או הפטור לקום עבור הרב

ואין נראה לחלק, בין רבו מובהק לשאינו מובהק, דהא מפרש טעמא, שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים, ואין

לשכינה, עד שמהמילה את, שבאה לומר שיש משהו שממש דומה לו וניתן לרבות, למד רבי עקיבא, לרבות תלמידי חכמים. ולכן ההשוואה של פני ופני, שווה גם לבורא שהינך מכבדו וגם לתמיד חכם, שגורם לך כהכנה לירא מהשכינה.

כמובא במסכת בבא קמא "כדתניא: שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש; אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתין שדרשת מה תהא עליהן? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי שכר על הפרישה; עד שבא ר' עקיבא ולימד, את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים."

ואמרתי פעם על דרך הצחות, שהיה זה תיקונו האישי של רבי עקיבא, שבתחילה אמר שיתנו לו תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, וכעת הוא זה שמבין כי התלמיד חכם - הרי הוא בבחינת שכינה.

[דף לד עמוד א]

ותפילין וציצית -

אף על גב דקיימא לן, בהקומץ רבה (מנחות דף לו:), דלילה - זמן תפילין, והלכה ואין מורין כן, מ"מ שפיר הוי מצות עשה שהזמן גרמא,

שהרי אין נוהגין בשבתות ובי"ט, כדדרשין בפרק המוצא תפילין (עירובין דף צו.), לפי שאין צריכין אות, דשבת גופא איקרי אות, כדכתיב כי אות היא.

וציצית דחשבינן הכא, מצות עשה שהזמן גרמא, אומר ר"י,

דהיינו כרבי שמעון דבפרק התכלת (מנחות דף מג.), דסבר, לילה - לאו זמן ציצית הוא, ופוסד נשים, כדאיתא התם,

וכן הלכה, דהא בפרק במה מדליקין (שבת דף כה:), מפרש טעמא דסדין פטורה מן הציצית, גזירה משום כסות לילה,

והיינו טעמא - לרבי שמעון דוקא.

ועוד קאמר בפ"ב דברכות (דף יד:),

דבמערבא - אין אומרים פרשת ציצית בלילה, ומסיק נמי אביי,

אנן מתחילין מדמתחלי במערבא, וכיון דמתחילין - גמרינן.

ותימה,

היכי חשיב ציצית מ"ע שהזמן גרמא, למ"ד (מנחות דף מא.) ציצית - חובת טלית היא, כיון דכלי קופסא חייבין בציצית?

והתם - ליכא זמן גרמא כלל, דבין ביום בין בלילה - חייבין.

דעמידה מפני זקן - שייך ליראה מפני השם, כדאמר (ב"ק דף מא:), מורא רבך כמורא שמים, ואת ה' אלהיך תירא - לרבות ת"ח.

ורבנו יצחק מפרש,

דמצינו מורא במשקלות, כדאמרינן במדרש,

זכור את אשר עשה לך עמלק, ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים,

היינו בשביל המשקלות,

ועל עון זה בא עמלק,

דבתר פרשת משקלות כתיב,

זכור את אשר עשה לך עמלק,

בפרשת כי תצא,

והיינו דכתיב במשלי (יא),

מאזני מרמה תועבת ה' ואבן שלמה רצונו,

וסמוך ליה בא זדון ויבא קלון,

כלומר שעל עון זה,

בא זדון וקלון של עמלק.

הבעיה בחוסר מורא, אשר גורמת לשכח את תלמודו

הגמרא הביאה על כך "אמר ר' אלעזר: כל ת"ח שאין עומד מפני רבו - נקרא רשע, ואינו מאריך ימים, ותלמודו משתכח, שנאמר (קהלת): טוב - לא יהיה לרשע, ולא יאריך ימים כצל, אשר איננו ירא מלפני האלהים, מורא זו איני יודע מהו? כשהוא אומר: ויראת מאלהיך, הרי מורא זו - קימה. ואימא: מוראת רבית ומוראת משקלות!"

הקשתה הגמרא אמנם בענין קימה נאמר "ויראת מאלהיך", אבל, יש עוד מקומות שהוזכר בתורה מורא: [א] בענין ריבית [ויקרא כה לז]: "אל תקח מאתו נשך ותרבית, ויראת מאלהיך". [ב] בענין משקלות נאמר [דברים כה טז]: "אבן שלמה וצדק יהיה לך", ואחר כך נאמר: "זכור את אשר עשה לך עמלק, ואתה עייף ויגע ולא ירא אלהים". ודרשו חכמים מסמיכות הפרשות: "ולא ירא אלהים" היינו שלא שמרו על הגינות המשקלות. ועל כך עונה הגמרא שלמד בגזירה שווה של המילה פני, המופיעה גם בקהלת וגם בענין קימה, "מפני" שיבה תקום, ויראת". לפיכך, מורא האמור כאן הוא מורא של קימה. - "ר' אלעזר פני פני גמר."

כאן כתבנו כבר בפני את מסקנת התוס', כי בתחילה רש"י רק הביא את הפסוק מדברים, ובהמשך התוס' תירצו משמו של רבנו יצחק, לגבי סמיכות הפרשות. וכן דייקו התוס' ממשלי.

מדוע לא ניתן לומר על ולפני עיור לא תתן מכשול, שגם בו נאמר ויראת?

התוס' גם הביאו שניתן לומר במקום משקלות - מכשולות, שגם בו נאמר ויראת. אלא שתמהו שלפני עיור גם בו יש את המילה פני, ואם כן גם בו יש גזירה שווה. אלא שדחו זאת, שאין כלל להשוות את הדברים. כי תלמיד חכם הוקש לשכינה, ואותה יראה שראוי לתת לתלמיד חכם שהוקש

ואינהו, התלמידים, סברי: נהי דהלכה בבית הלל, וסדין של פשתן חייב מדאורייתא, מכל מקום רבנן פטרוהו, גזירה משום כסות לילה, שהיא פטורה מציצית. שחששו חכמים שמא מתוך שהותר כלאים בציצית בכסות יום יבא להטיל ציצית אף בכסות לילה שאינה מחויבת בציצית, ולכן פטרו אף סדין יום בציצית, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, בדבר שהוא בשב ואל תעשה.

והדיוק הוא מדנקט תלמודא האי טעמא, ושבק הני טעמי אחרינא דמנחות, שמע מינה דאליבא דהילכתא נקט טעמיה.

מהגמרא בברכות כיצד יש לקרוא קריאת שמע עם או ללא פרשת ציצית או רואים כי ציצית הינה מצוות עשה שהזמן גרמא

ומביאים מעלת השמועה הבאה. דכי אתא רב שמואל בר יהודה מארץ ישראל לבבל אמר: אמרי במערבא כשקוראים בארץ ישראל קריאת שמע בערבית אין אומרים כל פרשת ציצית אלא רק "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אני ה' אלהיכם אמת". כי מצות ציצית אינה נוהגת בלילה, ואין צורך להזכירה.

לאחר מכן מובא שרב סבר שאמנם לכתחילה אינו נדרש להתחיל, אך אם התחיל נדרש הוא לסיים. וכל החילוק הוא אלו מילים נחשבות כהתחלת הפרשה

אמר אביי: הלכך, אנן בני בבל אתחולי מתחילין לקרא פרשת ציצית בערבית עד "ואמרת אליהם", כמו דקא מתחילי במערבא [ובכך אנו נוהגים שלא כרב שאמר "לא יתחיל"]. וכיון דאתחילין, ודעתנו ש"ואמרת אליהם" נחשבת התחלה, מגמר - נמי גמרין, לומר את כל הפרשה. דהא אמר רב כהנא אמר רב, "לא יתחיל, ואם התחיל גומר".

אף לשיטת האומר שהציצית היא חובת טלית, ולא חובת גברא - תלוי הדבר למה תכננו את הבגד ליום או ללילה

ונאמר את הסברא עפ"י התוספות בברכות. "וא"ת א"כ למ"ד (מנחות דף מא.) ציצית חובת טלית הוא, ואפילו מונחת בקופסא - אפילו הכי חייבת בציצית, היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא? וי"ל, דאם היה כסות המיוחד ללילה - פטור. והכי איתא בירושלמי דקדושין, אמר להם רבי שמעון, אי אתם מודים לי דציצית מ"ע שהזמן גרמא, שהרי כסות לילה פטור מן הציצית? א"ר אילא טעמא דרבנן, שאם היה מיוחד ליום ולילה שחייב בציצית."

אמנם בתוס' רא"ש בקידושין נשאר בקושיא על כך
 "ולא ידענא, מהיכא יש לו לרבינו יצחק סברא זו, שחיוב הציצית - תלוי במה שהכסות מיוחד ליום? אי משום דדרשין וראיתם אותו, פרט לכסות לילה, נראה דה"פ פרט לכסות שאתה לובשו בלילה, דלא הוי בכלל וראיתם אותו, והאי דנקט כסות לילה - לישנא דקרא נקט, כסותך אשר תכסה בה, אבל כשמתעטף ביום, אפילו בכסות המיוחד ללילה - חייב למ"ד חובת גברא הוא."

מעקה אבידה ושילוח הקן -

**תימה לרבי,
 בכל הני כתיב לאו,**

ואפילו למ"ד (שם) ציצית - חובת גברא הוא, קשה,

דכמו דכסות לילה - פטורה כשהוא לובשה ביום, ה"נ כסות יום - חייבת כשלוש בלילה, דהכי אמרינן בירושלמי, כסות יום שלבשה בלילה - חייבת בציצית, וא"כ היכי חשיב לה זמן גרמא? כיון שחייבת בין ביום ובין בלילה.

ואומר ר"י,

כיון שחיובו תלי במה שהזמן גרם לבישתה ביום, יש לה ליחשב זמן גרמא, שזמן לבישתה גורם החיוב.

ההוכחה שתפילין הינה מצוות עשה שהזמן גרמא אינה נלמדת מלילה, אלא משבתות ויו"ט

הברייתא לומדת, כי ציצית ותפילין הינן מצוות עשה שהזמן גרמא. ציצית - הרי אינה נוהגת ביום, אבל לגבי תפילין, יש אמורא שהתפלל עם תפילין במערב, כלומר בלילה. ועם היות שנאמר במנחות הלכה ואין מורין כן, הרי מה שהופך את התפילין להיות מצוות עשה שהזמן גרמא הוא מכיוון אחר שלא מניחים אותם בשבת וביו"ט. שהרי התפילין נקראו אות, ושבת היא עצמה בבחינת אות היא לעולמי עד, וממילא אין צורך גם להניח תפילין בשבת.

מה שציצית נחשבת כמצוות עשה שהזמן גרמא שאינה כסות לילה לפי רבי שמעון

הגמרא במנחות מביאה ברייתא "ת"ר: הכל חייבין בציצית, כהנים, לויים וישראלים, גרים, נשים ועבדים; ר"ש פוטר בנשים, מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות." ומביאה הגמרא שם את טעמו "מאי טעמא דר"ש? דתניא: וראיתם אותו - פרט לכסות לילה."

מהגמרא בשבת אנו רואים כי מאחר והתלמידים רצו לפטור סדין מציצית, נזקקו לטעמו של רבי שמעון, משמע שכך ההלכה

דאמר רב יהודה אמר רב: כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי: ערב שבת היו תלמידיו מביאים לו עריבה [גיגית גדולה] מלאה מים חמין, ורוחץ בהם פניו ידיו ורגליו. ומתעטף ויושב בסדינין של פשתן המצויצין בתכלת [שהוא מצמר]. לפי שדרשינן להתיר כלאים בציצית מדכתיב: "לא תלבש שעטנז", ובסמוך לו כתיב "גדילים תעשה לך", ודרשינן מסמיכות המקראות שהותר איסור כלאים בציצית.

והיה דומה למלאך ה' צבאות. והיו תלמידיו שלא היה להם ציצית בסדיניהם, מחבין ממנו כנפי כסותן, כדי שלא יראה שאינן מצויצות.

אמר להן רבי יהודה בר אלעאי: בני, וכי לא כך שניתי לכם: סדין של פשתן אם הוא חייב בציצית, פלוגתא דבית שמאי ובית הלל היא: בית שמאי פוטרין, דלא דרשו סמוכים, וסבירא להו כלאים בציצית אסור. ובית הלל מחייבין בציצית. והלכה כדברי בית הלל.

**אז לא יבא עשה אחר וידחנו,
דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.**

אך הקשה,
הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה,
א"כ גבי אין מדליקין,
בשמן שריפה ביום טוב (שבת דף כה.),
משום דיי"ט עשה ולא תעשה,
ושריפת קדשים אינה אלא עשה,
אשה שאינה חייבת בעשה דיי"ט,
דהוי זמן גרמא,
וכי תוכל להדליק בשמן שריפה בי"ט?
וכ"ת אין הכי נמי,
אמאי לא לישתמיש תנא, דלא אמר לך,
אלא מאי אית לך למימר,
דעשה שיש עמו לאו,
אף הלאו אלים, ולא דחי ליה עשה,
אף הכא - הלאו אלים.

**היאך הברייתא קודמת למעקה אבידה ושילוח הקן
מצוות עשה? והרי יש בכל אחד מהם לאו**

המשנה (בט, א) מחלקת בין סוגי המצווה (עשה ולא תעשה)
ולבין חלוקה לאנשים ונשים. ואומרת הברייתא ואיזוהי מצות
עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן.
אלא שיש על כך קושי רב, מאחר וכתוב בהם לאו. (לשון
תוס' הרא"ש) "תימה, דבכל הני - כתיב לאו, במעקה - כתיב
לא תשים דמים בביתך. אף על גב דמוקי לה למגדל כלב רע
או למעמיד סולם רעוע, דהיינו שימה בידים מ"מ פשטיה דקרא
- קאי אמעקה, והכי דריש ליה בספרי, ועשית - זו מ"ע, ולא
תשים דמים בביתך - זו מצות לא תעשה, ובשילוח הקן -
כתיב לא תקח האם על הבנים, ובאבידה - כתיב לא תוכל
להתעלם."

ומוסיפים התוס' הדגשה, שאפילו אם נאמר שהן גם מצוות
עשה, אבל מאחר ויש כאן בה גם מצוות לא תעשה, הרי יש
עליהן חיוב, מאחר והשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים.

**התוס' מחלקים כי קיימת אפשרות על ידי נמלך,
שיהיה בכל אחת משלוש מצוות הללו רק גדר של
עשה**

כל הלאו של לא תשים, יכול לחול רק במקרה בו בונה
את הבית כמכשול לרבים וללא מעקה. אבל אם בונה הוא
לדעת שכן ישים מעקה, ואז אין את הלא תעשה, אבל לאחר
מכן הוא נמלך - הרי נשאר לו חיוב העשה בלבד. ועם אותו
רעיון מבארים התוס' לגבי שילוח הקן, כשהוא נוטל על מנת
לשלחה, וממילא אין כאן את הלא תעשה, ולאחר מכן נמלך,
וכל מה שנותר לו הוא רק לבצע את העשה ולשלחה. וגם
באבידה העשה הוא השב תשיבם, ואם הוא מצליח לנטרל
את הלא תעשה כגון שהוא לוקח על מנת להשיב ולא על
מנת לגזול, או שהרצון לגזול חל רק לאחר שנטלה בשעה
שהיה ייאוש, נשארה רק המצוות עשה.

במעקה כתיב (דברים כב) לא תשים דמים בביתך,
אף על גב דמוקמינן ליה (בב"ק דף טו:),
למגדל כלב רע וסולם רעוע,
דהיינו שימה בידים,
מ"מ אתי נמי למעקה,
דהא דרשי בספרי,
ועשית - זו מצות עשה,
לא תשים דמים - זו מצות לא תעשה,
ובאבידה - נמי כתיב (דברים כב) לא תוכל להתעלם,
ובשילוח הקן כתיב (שם),
לא תקח האם על הבנים,
וא"כ איך יהיו נשים פטורות?
אפילו הם זמן גרמא,
והא השוה הכתוב אשה לאיש, לכל עונשין שבתורה.

ואומר ר"י,
דבכולהו משכחת בהו עשה בלא לאו,
ובמעקה אין שייך לא תשים דמים,
אלא בבונה בית,
מתחילה על מנת שלא לעשות מעקה,
אבל אם היה בדעתו לעשות מעקה,
ולאחר שבנאו נמלך, או שעשה ונפל,
אין שם אלא עשה דועשית מעקה,
ואז נשים פטורות.

ובאבידה נמי **משכחת לה עשה בלא לאו,**
כגון שנטלה על מנת להחזירה,
וכגון שנטלה אחר יאוש,
דהשתא לית בה,
לאו דלא תוכל להתעלם,
וגם ליכא לאו דלא תגזול נמי,
ואח"כ נמלך שלא להחזירה,
דהשתא אינו עובר אלא משום השב תשיבם,
ושלוח הקן נמי,
כגון שלקח האם על מנת לשלח,
ואח"כ נמלך ולא שלחה,
דהשתא ליכא לאו,
כי אם עשה דשלח תשלח.

וי"מ,
דמ"מ איכא נפקותא,
כשיהיה לאשה לקיים מצות עשה,
דאי הוה אמינא דנשים פטורות,
מעשה דלאו הזמן גרמא,
כמו כן יהיו פטורות מן הלאוין,
דאיכא למימר דאתי עשה ודחי ל"ת,
אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא,

ומתוך קושי זה מצמצמים שיש לומר רק על עירובי תחומים. אבל שיתופי מבואות הוא רק לשתף את החצרות במבוי, והחצר אינה בית דירה, ולשם כך מספיק כל סוג מאכל.

גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי -

אף על גב דהאי קרא, דרשינן בפרק במה מדליקין (שבת דף לב:), גבי ביטול תורה,

בעון ביטול תורה - בניס קטנים מתים, מ"מ - לא הוי, כי אם אסמכתא בעלמא.

והא דכתיב **כי היא חייך, דמשמע** אשה - נמי חייבת בת"ת, **מהאי טעמא גברא בעי חיי.**

י"ל,

דקרא - **לא קאי אתלמוד תורה, אלא אקיום מצות,**

כלומר **התורה מלמדת** לך מצות, **שהם חייך.**

ועוד יש לומר,

דאין ה"נ,

דהאי קרא קאי,

בין אתלמוד תורה כדאמר התם,

ובין אמוזה כדאמר הכא,

מיהו אין סברא לומר,

דנחייבו נשים בתלמוד תורה,

משום סברא דגברי בעי חיי וכו',

כיון דאשכחן מיעוטא גבייהו,

כדאמר לעיל והודעתם לבניך ולא לבנותיך,

אבל מזוזה, דליכא מיעוטא כלל,

אלא משום דרוצה להקיש מזוזה לתלמוד תורה,

רוצה לפטור נשים,

יש סברא לומר,

דאתי סברא דגברא בעי חיי,

ומפקא מהיקשא ומחייבי נשים במזוזה.

הגמרא למדה מהן המצוות בהן האשה פטורה, ומאיזו אינה פטורה

הלימוד הראשון שהאשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא הוא מתפילין מסמיכות לתלמוד תורה. מצות תפילין עצמה, שנשים פטורות מקיומה, גמר לה, למד התנא ממצות תלמוד תורה, האמורה בתורה [בפרשת קריאת שמע] בסמוך למצות תפילין [דברים ו ז - ח]: "ושננתם [את דברי התורה] לבניך, ודברת בם. וקשרתם [את התפילין] לאות על ירך".

מה, כמו לענין מצות תלמוד תורה, מצינו שנשים פטורות הימנה, שנאמר [שם יא טו]: "ולמדתם אותם את בניכם", מלמד הכתוב "בניכם", ולא את בנותיכם, אף מצות תפילין, נשים פטורות הימנה. ולמדו כי אין להקיש למזוזה, כי לא יעלה על הדעת לפטור את האשה ממצוות מזוזה. היות וכתב

התוס' באים לומר, כי כאשר קיים העשה, הרי כעת יש למצווה כח של עשה ולא תעשה, ואין לא תעשה אחר יכול לדחותה. מה שאין כן, אם היתה רק לא תעשה, היה יכול עשה אחר לבוא ולדחותו.

הקושייה לגבי שריפת שמן שריפה ושימוש בו לנשים

בתחילה יש להבין את המושגים. המשנה בפרק במה מדליקין (שבת כד, ב) לומדת כי אין מדליקין בשמן שריפה, שמן של תרומה שנטמאת, העומד לשריפה, ביום טוב שחל להיות בערב שבת [כפי שנתבאר בגמרא לעיל כג ב]. והכלל התבאר בגמרא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב, אלא עולה השאלה מהיכן למדים זאת ומדוע לא ידחה עשה ד"באש תשרופו" [שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו] את הלאו של "לא תעשה כל מלאכה"? ועונים כמה אמוראים, ובסוף עונה רב אשי, דכתיב: "ביום הראשון שבתון", דמשמעו עשה, שציונו לשבות מעשיית מלאכה. והוה ליה איסור מלאכה ביום טוב עשה [דשבתון] ולא תעשה, דכתיב: "לא תעשה כל מלאכה". ואין עשה של מצות שריפת קדשים [דכתיב באש תשרופו] דוחה את לא תעשה ועשה של איסור מלאכה ביום טוב.

כעת מקשים התוס' משמו של הר"ר יוסף מארץ ישראל, שהרי לאשה אין כאן את העשה, שהרי עשה של יום טוב הינה מצוות עשה שהזמן גרמא. ואם כן לכאורה, היא תוכל כן להדליק לנר משמן שריפה ביום טוב. ואפילו אם תאמר שזה נכון, עולה השאלה מדוע בגמרא בשבת לא סייגו את האיסור שהוא רק מתייחס לגברים. ואם כך ברור לנו שהאיסור הוא גם לנשים, ולכן יש להבין מדוע.

ועונים על כך, שאמנם מבחינה טכנית העשה לא יהיה קיים אצלה, אבל מעצם זה שהתורה מלכתחילה באה וחיזקה את הלא תעשה והוסיפה עליו עשה, סימן שבאה להדגיש את חומרת הדלקת שמן שריפה. ומכאן הוא מסיק שכל הלאווין הינם חזקים במיוחד. ולכן נזקקים אנו לתירוץ של ר"י, שמדובר במצבים בהם ניתן להעמיד שיש רק מצוות עשה.

בכל מערבין -

פירש בקונטרס,

בין עירובי חצירות בין עירובי תחומין.

ולא נהירא,

דהא בעירובי חצירות - בעינן פת.

לכך נראה,

בכל מערבין - **עירובי תחומין דוקא.**

גם שנאמר כלל הפוטר אשה רק במצוות עשה שהזמן גרמא הרי יש חריגים

ומתוך כך מביא רבי יוחנן שלא ניתן ללמוד אפילו שנאמר כל, ומביא על כך ממסכת עירובין לגבי עירוב, שנאמר בו בכל מערבין. התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י. שבכל מערבין מדובר על עירובי חצירות.

אלא שהתוס' מעלים על כך קושי, שהרי לא ניתן בעירובי חצירות לערב אלא רק עם פת. כי זה כמו דירה, וכאילו עושים זאת כדירה אחת, ומה שקובע הוא היכן שהאדם אוכל פת.

דהא מ"ע שהזמן גרמא היא,
אלא ש"מ דנשים חייבות במצה,
ולהכי איצטריך האזרח גבי סוכה,
 להוציא את הנשים,
דלא נילף ט"ו ט"ו מחג המצות,
ואם כן למה לי טעמא דכל שישנו?

וי"ל,

דע"כ איצטריך לטעמא דכל שישנו,
 דאי לא דחזינן מיניה דנשים חייבות במצה,
 ה"א, **האזרח - אתא לרבווי נשים,**
דלמעוטי לא איצטריך,
דהא מ"ע שהזמן גרמא הוא,
אבל השתא דחזינן דחייבות במצה,
 מכל שישנו בבל תאכל חמץ,
 א"כ, **ע"כ האזרח - למעוטי אתא,**
דלרבות לא איצטריך, דמג"ש דט"ו ט"ו נפקא.

כיצד למדים את הפטור של נשים ממצוות עשה

שהזמן גרמא? רק מאחר וכתוב האזרח

מדייקת הגמרא טעמא של הברייתא ממסכת סוכה, כל הטעם לכך שנשים פטורות זהו משום דכתב רחמנא "האזרח" להוציא את הנשים, משמע, הא לאו הכי, אילו לא היה נאמר 'האזרח' הייתי אומר שנשים חייבות למרות שסוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא. וכיצד שנינו שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא?

ובתירוצו השני יש את דברי רבא. למרות שנשים פטורות ממצוות שהזמן גרמא, בכל זאת איצטריך, הכתוב הוצרך לומר 'האזרח' בענין סוכה, למעט נשים במפורש, משום דסלקא דעתך אמינא, היה עולה בדעתך לומר כך: נילף נלמד שנשים חייבות במצוות סוכה בגזירה שוה "חמשה עשר [בתשרי] חמשה עשר [בניסן] מחג המצות. מה להלן, במצוות אכילת מצה, נשים חייבות באכילת מצה בלילה הראשון [כי כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה], אף כאן, בסוכה, נשים חייבות.

לכן צריכא, הוצרך הכתוב למעטן, ולכך נאמר "האזרח".

בתחילה מביאים התוס' את לימודו של רש"י לגבי חיוב מצוות אכילת מצה על ידי כל שישנו

(לד, א ד"ה והרי אכילת מצה) "ליל ראשון שהוא חובה, דכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מצות, וזמן גרם לה בט"ו בניסן, ונשים חייבות, כדאמר בפסחים (דף מג:) נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים, תאכל עליו מצות, כל שישנו בבל תאכל חמץ, ישנו בקום אכול מצה, ונשים איתנהו בבל תאכל חמץ, דמצות לא תעשה היא."

התוס' מקשים על רש"י, שלכאורה אין צורך ללימוד של כל שישנו, אלא הכל היה יכול להילמד מהמילה האזרח

מקשים התוס', שגם ללא הלימוד של כל שישנו - היינו יודעים על חיוב הנשים באכילת מצה. החשבון היה יוצא כך.

[דברים יא כ - כא]: וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, למען ירבו ימיכם. ומלמד הכתוב ששכר מצות מזוזה הוא ריבוי ימים. ואם כן, וכי רק גברי בעי חי, ואילו נשי לא בעי חי? וכי יעלה על הדעת לומר שרק גברים צריכים אריכות ימים, ואילו נשים אינן צריכות? אלא בהכרח, שמצות מזוזה נאמרה גם לנשים.

התוס' דנים לגבי ההבדל בין מצוות תלמוד תורה ומזוזה

התוס' פותחים בשאלה, והא למען ירבו ימיכם קאי נמי אתלמוד תורה דדרשי' מיניה בפ' במה מדליקין דבעון ביטול תורה בנים מתים כשהם קטנים. אלא שהתוס' אצלו שואלים זאת באופן של שאלת אף-על-גב, שזה קושי שמלכתחילה ידוע שאינו ממשי. ואכן הם מחלישים את הלימוד ואומרים שאין זה לימוד ממשי, אלא רק אסמכתא בלבד.

גם מה שנאמר על התורה שהיא חיך, מבארים התוס', שעם היות וזה נאמר על התורה, הרי אין ללמוד מכך כלל לגבי מצוות תלמוד תורה, שגם נשים יצטרכו ללמוד. אלא מצמצמים התוס', שזה על התורה שמלמדת אותנו על כללות המצוות הנותנות חיים לאדם, ואין כאן כלל דיון לגבי חובת האשה בתלמוד תורה.

ועושים התוס' השוואה, שאין שייך לדרוש במזוזה בניכם ולא בנותיכם כמו שאנו דורשים בתלמוד תורה. מאחר שבתלמוד תורה מופיע מפורשות מהפסוק, שנשים פטורות דכתיב ביה בהדיא בניכם ולא בנותיכם. אבל מזוזה דלא אתי אלא מהיקשא דת"ת, אהני מה שעיקרו כתיב במזוזה למען ירבו ימיכם לאפוקי מהקישא. ואז כנגד הרצון לפטור נשים גם במזוזה קמה וגם עומדת הסברא החזקה, שמגיע להן גם חיים. כי כל הסיבה לפטור הוא רק היקש, שאין בכוחו לנצח סברא זו.

ראוי להביא תירוץ זה בלשון התוס' במסכת שבת

"דבת"ת - הוה מחייבין נמי מהאי טעמא, אי לא מיעט קרא בהדיא, דכתיב ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם. אבל במזוזה דליכא מיעוט, אלא היקשא, מהאי טעמא - אית לן למימר דאין להקיש."

[דף לד עמוד ב]

סד"א נילף ט"ו ט"ו מחג המצות מה להלן נשים חייבות -

פירש בקונטרס,

כל שישנו בבל תאכל חמץ,
 ישנו בקום אכול מצה.

וא"ת,

למאי איצטריך במצה,

דכל שישנו בבל תאכל,

ולומר דנשים חייבות במצה,

בלאו הכי נמי ידעין שנשים חייבות במצה,

דאי פטורות,

למה לי האזרח להוציא את הנשים?

דגבי סוכה - פשיטא דפטורות,

והרי עולה הקושיה למה צריך לימוד זה, שממילא היינו יודעים כי נשים חייבות במצה. כי אם היו פטורות הרי הלימוד של האזרח לפטור נשים במצוות סוכה הוא מיותר. שהרי ממילא הוא מצוות עשה שהזמן גרמא. ואם כן כל הסיבה למילה האזרח שהיא באה לרבות, אבל כעת שאנו רואים כי הם חייבות במצה, הרי האזרח נועד למעט, כי היינו יכולים ללמוד לרבות על ידי השוואת גזירה שווה של חמישה עשר המופיעה הן בפסח והן בסוכה. ורק מאחר ונשים חייבות במצה, מגיע האזרח על מנת לשלול זאת.

וכעת בתירוץ הלימוד מתהפך, שכן נדרש הלימוד של כל שישינו

כי אלמלא הלימוד היינו עלולים לשגות ולפטור את הנשים מאכילת מצה בפסח. אולם מאחר ואין שיוויון בין פסח לסוכה אצל נשים. הרי המילה האזרח נועדה למנוע את הגזירה שווה של חמישה עשר מסוכה למצה. ונדרש לימוד חיובי נפרד עבור נשים באכילת מצה בפסח. והאזרח אכן באה למעט את נשים מסוכה.

אשה בעלה משמחה -

פירש בקונטרס,
אין חובת השמחה בה, **אלא על בעלה שישמחנה**,
אלמנה - מאי איכא למימר?
פירוש,

דכתיב בה שמחה,

דכתיב (דברים טז) והלוי והגר והיתום והאלמנה,
ומשני,

בשרויה אצלו,

כלומר, **לא נצטויה היא,**

אלא בעניה הכתוב מדבר,

שנתחייב מי שהיא שרויה אצלו,

לשמחה משלו במאכל ובמשתה וכלי פשתן,

עד כאן לשונו.

וקשה לר"ת,

דהיינו בזמן שאין בהמ"ק קיים,

כדמוכח בערבי פסחים (פסחים דף קט.),

דקאמר, אנשים בראוי להם - ביין,

ונשים בראוי להם - בבגדי צבעונים,

וההוא מילתא לא מיתוקמא,

אלא בזמן שאין בהמ"ק קיים,

כדאמר התם,

דבזמן הזה - אין שמחה אלא ביין,

אבל בזמן שבהמ"ק קיים,

אין שמחה אלא בבשר,

שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת.

ועוד,

דמשמע מתוך לשון הקונטרס,

שאינו חייב להעלותה לירושלים, ולהאכילה שלמי שמחה.

מיהו,

במס' חגיגה (דף ו.) לא משמע הכי,

דקאמר התם,

בן שאינו צריך לאמו,

חייב לעלות להר הבית,

ואם הוא צריך לאמו - אינו חייב,

ופריך עד האידנא מאן אתייה?

וקאמר אביי,

עד הכא דהוה אמה דמיחייבה בשמחה אתייה.

ועוד,

ואי שמחה בכלי פשתן, זה יכולה לעשות בביתה.

ועוד,

תניא בתוספתא (דחגיגה פ"א),

שלש מצות נצטוו ישראל ראה חגיגה שמחה,

יש בראה - שאין בשניהם, שכולה לשמים,

ויש בחגיגה - מה שאין בשניהם,

שכן נוהגת לפני הדבור,

ויש בשמחה - שאין בשניהם,

שהשמחה נוהגת באיש ובאשה,

אלמא בגוף הקרבן קאמר.

ומפרש ר"ת,

אשה - **בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו,**

שהחובה מוטלת על בעלה,

ובאלמנה - על ששרויה אצלו,

אבל היא גופא - לא מיחייבא לאתויי שלמי שמחה.

חובת מצוות השימחה אינו על האשה אלא על הבעל

אמר אביי: אין ללמוד ממצוות שמחה שהנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמא, כיון שבמצוות שמחה, אין חובת השמחה מוטלת עליה, אלא אשה - בעלה משמחה, ומבאר רש"י שדבר זה נלמד שהקרי בפסוק הוא "ושימחת", ואם כן המצווה היא של הבעל, ולא של האשה.

מקשה הגמרא על כך מאלמנה, שמצד אחד חובת

השמחה היא גם עליה, אך אין לה בעל שישמחה

ויש להקשות על פירוש זה, כפי שאכן הגמרא מקשה. מאחר ומוזכר בפסוק שיש חיוב שמחה גם באלמנה, שאין לה בעל, שכתוב [דברים טז יא]: "ושימחת לפני ה' אלוהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר ה' אלוהיך לשכן שמו שם". ואם אנו אומרים שחיוב השמחה אינו על האשה אלא על הבעל שחייב לשמחה, אלמנה, מאי איכא למימר, כיצד אפשר לפרש כן באלמנה שאין לה בעל?

עונים על כך, שהחובה היא מצד שיש אלמנה עניה

הגרה אצלו

הפסוק מדבר באלמנה עניה השרויה אצלו, שיש חיוב לבעל הבית לשמח אותה משלו, במאכל ומשתה ובגדים בשלש רגלים.

התוס' מקשים שלא יכתבו כלל תפילין

יש שהקשה, דלכאורה זה דבר פשוט, ולא הוצרכו לכתבו. ותירץ, שהיה אפשר לומר שכוונת הגמרא שלא לכתוב מצות תפילין כלל בפרשיות של קריאת שמע, כיון שכבר נכתבה בסוף פרשת בא, ולכן כתבו תוספות שאינו כן, שהוצרך לכתוב תפילין בכל הפרשיות שכותבים בתפילין.

במצוות ראייה נאמר וזכורך, שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל-זָכוֹר אֶל-פְּנֵי הָאֱלֹהִים ה' - ומזה משמיטים את החיוב לגבי הנשים. ומה שאומר לא לכתוב תפילין אין הכוונה לגוף המצווה, אלא את ההיקש לא לקחת על מנת לפטור אותן. כלומר, בוודאי שהמצווה נדרשת להיכתב, אך לא במקום בו נלמד היקש.

התוס' מבארים לשלול הבנה שגויה, ומהי ההבנה הנכונה

[מילות המפתח יש בהם שני שלבים, מה הטעות ומה הנכון. צד הטעות הוא "אינו ר"ל" או "אינו רוצה לומר" שביחוד מופיעים קרוב לעשרים פעמים. ותמיד המילה הבאה לשלול היא "אלא" והמילה המתקנת הינה "ה"ק" או "הכי קאמר" שהתיקון הראוי כבר מופיע מאות פעמים. וכאן בעצם מילות המפתח (בפתיחת הראשי תיבות) הינן "אינו רוצה לומר .. אלא הכי קאמר".]

ולא בעי הקהל -

פירוש,

לא ליכתוב חיובא דנשים גבי הקהל,
אבל מצות הקהל בעי למיכתב.

מקור הלימוד לחייב נשים במצוות הקהל

אלא מדוע היה צריך הכתוב לפרש גם במצות הקהל שהנשים חייבות? הרי היה די אם ניכתוב רחמנא רק לגבי אכילת מצה, ולא בעי לגבי הקהל. ואנא אמינא [ואנחנו היינו אומרים מסברא] שהנשים חייבות במצוות הקהל: כי אם אפילו טפלים [קטנים] חייבים במצות הקהל, לפי שכתוב בה "והטף" [דברים לא יב], נשים, לא כל שכן שחייבות.

מדויקים התוס' שהשאלה של הגמרא היא ממוקדת בעניין הלימוד של נשים בהקהל. ולא על עצם כתיבת המצווה. שהרי כל מצווה חייבת היא להיכתב. אבל את הלימוד של חיוב הנשים, אנו יכולים להשתמש בכלל, למה לי קרא - סברא היא. וללמוד זאת מסברא, ואז הפרט של הנשים כחלק מהכתוב במצווה על כך השאלה.

אחד העקרונות החשובים בלמדנות היא יכול ההחסרה

[כאן התוס' מדקדקים בכל חלק במצווה האם ניתן להחסירו. ומילות המפתח "לא ליכתוב" אכן מופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוס'. ומדייקים כי הלא ליכתוב אינו על כללות המצווה, אלא רק את החיובא של הנשים במצווה המסויימת, וכנגד זה מופיע "אבל .. בעי למיכתב", כדרכם של התוס' שמילות המפתח מורכבות משני חלקים משלימים, השלילי - מה לא, והחיובי - מה כן].

מקשה רבינו תם, שעל מנת לשמחה בבגדי צבעונים, כפי שמתאים לנשים, חייבים לומר, שמדובר על זמן שאין בית המקדש קיים. כי בזמן בו המקדש קיים, השמחה היא רק באכילת בשר הקורבנות. וכפי שהפסוק אומר מפורשות. ואפילו לרש"י אינו מחוייב להעלותה לירושלים ולהאכילה שם, אף שהיא אשתו.

מקשים התוס' שלוש שאלות, שאנו רואים כי לא ניתן לומר שהחיוב הוא בבגדים נאים ובכלי פשתן כרש"י

ההערה הראשונה, שאנו רואים שהיא מחוייבת להעלות. כי שואלים לגבי קטן עד האידנא מאן אתייה? וקאמר אביי, דעד האידנא, דהוה אימיה מחייבא בשמחה - אתייה, ומתוך כך יש הערה שניה, ואי שמחה דנשים בכלי פשתן מה היא צריכה לבא לירושלים? בביתה יכולה לעשות זה.

וההערה השלישית, חיוב קורבן יש בנשים. כי יש בשמחה מה שאין בשתייה (ראיה וחגיגה) שנוהגת באנשים ובנשים, אלמא בגוף הקרבן - מחייבי נשי.

מתוך כך מבאר ר"ת מיצד החיוב בה ובאלמנה

ומפרש ר"ת, אשה - בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו. שהחובה שלה - מוטלת על בעלה. ובאלמנה נמי - על מי ששרויה אצלו, אבל היא גופא לא מיחייבא לאיתויי. כלומר, רבינו תם שינה וסלל לנו חיוב דווקא בבשר הקורבנות, אלא שאין עליה חיוב להביאם, אלא על בעלה. ומתוך כך מאחר והאלמנה בביתו, גם היא מצד עצמה לא נוצר לה חיוב, ועליו יש חיוב כבכל עני להאכילה ולשמחה כולל בבגדים כראוי לשלוש רגלים. וכן מה שמחוייבת אמו הוא לא על הבאה שלה, אלא לאכול משל בעלה.

ואי כתב ראייה ולא כתב תפילין -

אינו ר"ל, דלא ליכתוב תפילין כלל,

דמצות תפילין - איצטריך ליכתוב;

אלא ה"ק,

לא ליכתוב תפילין, היקשא דתפילין לת"ת.

הגמרא מבארת את הצורך לכתוב בכל מצווה שנשים [טורות בה, גם תפילין וגם ראייה]

הטעם שהתורה פירשה גם במצות תפילין וגם במצות ראייה שהנשים פטורות, אינו משום שאינם מלמדים, אלא משום שיש בכל אחת מהמצוות סיבה, שאי אפשר ללמוד אחת מהשניה, ושתי המצוות צריכי לכתוב בהן שהנשים פטורות.

משום דאי כתב רחמנא רק במצות תפילין, ולא כתב במצות ראייה שהנשים פטורות, הוה אמינא נילף [נלמד] בגזירה שוה "ראיה" "ראיה" מהקהל שהנשים חייבות, לכן התורה פירשה במצות ראייה שהנשים פטורות.

ואי כתב רחמנא רק במצות ראייה, ולא כתב במצות תפילין שהנשים פטורות, הוה אמינא אקיש תפילין למזוזה לחייב את הנשים במצות תפילין, שהרי אחרי פרשת תפילין נאמר: "וכתבתם על מזוזות", והיינו אומרים: כמו שבמצות מזוזה נשים חייבות, אף בתפילין נשים חייבות. לכן צריכא התורה לפרש גם במצות ראייה וגם במצות תפילין שהנשים פטורות.

ה"א נילף ראייה ראייה מהקהל -

וא"ת,

הא אמרינן - מצה והקהל,

הוּ שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין.

וי"ל,

דמג"ש דראיה ראייה,

הוּ אמינא דילפינן ראייה מהקהל.

יש לחלק בין סתם מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות ולבין מצוות ייחודיות

לגבי מצוות ראייה, להיראות בשלש רגלים לפני ה' בבית המקדש עם קרבן, שכתוב [שמות כג יז]: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'", דמצוות עשה שהזמן גרמא היא, כי מצוה זאת חיובה נודה רק בשלשה זמנים מסוימים בשנה, בפסח, שבועות וסוכות, ואלמלא נאמר בה זכורך, כן היינו למדים שאף נשים חייבות, למרות היותה מצוות עשה שהזמן גרמא.

אלא שיש חיסרון של ב' כתובים הבאים כאחד במצוה ובהקהל

אין לומדים ממצוות "הקהל", משום דהוּ מצוות אכילת מצה, שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא בט"ו ניסן ויש לימוד שהנשים חייבות בה [כמבואר במסכת פסחים מג ב], ומצוות הקהל, גם כן יש בה לימוד מיוחד שהנשים חייבות, אם כן הם שני כתובים הבאים כאחד [המלמדים אותנו ענין אחד], שהנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמא. וכל שני כתובים הבאין כאחד - אין מלמדים. כי בכך שהתורה חזרה פעמים לפרש את אותו דין, סימן הוא שהלימודים לא נכתבו ללמד לשאר מקומות.

הגזירה השווה היתה מועילה לנו ללמוד, והיתה גוברת גם על שני כתובים, שנלמדים רק בבניין אב

הקושי הוא שיש לנו לימוד של בניין אב, ששניהם דנים בנושא אחד, של הלימוד על החיוב של נשים במצוות עשה שהזמן גרמא. וכאן לא ניתן ללמוד זאת בגלל הכלל של שני כתובים הבאים כאחד. אבל מאחר וכאן יש לנו לימוד חזק יותר של גזירה שווה הגובר על חיסרון זה.

כי בלא הלימוד המיוחד של זכורך, למעט את הנשים, סלקא דעתך אמינא [היינו סוברים לומר], נילף [נלמד] את דין מצוות ראייה בגזירה שוה "ראיה" "ראיה" ממצוות "הקהל", שהנשים חייבות בה, לפי שכתוב [דברים לא יא]: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם".

ונמצא, כי כאשר יש גזירה שווה למדים אף משני כתובים - ואין בכוח הכלל ב' כתובים אינם מלמדים על מנת להחליש את הגזירה שווה,

ואנא אמינא טפלים חייבים נשים לא כל

שכן -

וא"ת,

למה לי האי ק"ו?

בלאו ק"ו נמי מצי למילף,

הקהל ממצוה לחייב נשים,

ואפילו לא כתיב טפלים בהקהל כלל,

שכן שיטת כל שני כתובים.

וי"ל,

דאי לא כתיב טפלים בהקהל,

ה"א אדרבה,

נילף ראייה דהקהל מעולת ראייה,

ולפטור כדקאמר לעיל.

וא"ת,

כיון דלא נילף חיוב דהקהל ממצוה,

למה לי דאמר?

ליכתוב רחמנא מצוה, ולא בעי הקהל,

בלא מצוה - נמי נפקא לן חיובא,

בהקהל מטפלים בק"ו טפלים חייבים וכו'.

וי"ל,

דאי לא כתיב נשים במצוה,

הוּ אמינא, דמקל וחומר - לא אתו נשים לחיובא,

דטפלים מעלו מנשים, לפי שבאים לכלל חיוב,

אבל נשים דאין סופן לבא לידי חיוב - לא,

אבל השתא שמצינו,

דנשים חייבות במצוה וטפלים פטורים,

מעתה נוכל לדון מק"ו בהקהל,

היכא דטפלים חייבים - אינו דין שיהו נשים חייבות.

הכלל של כתיבה מיוחדת לחייב נשים במצוות עשה

שהזמן גרמא, לא יכול להיכתב פעמיים

קיים לנו כלל, כי שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים. ולכן על כל מצוות עשה שהזמן גרמא, שחייבו נשים, יש לו חידוש מיוחד, בבחינת צריכותא. ולכן לא ניתן להתייחס אליו שבא ללמד את הכלל. למשל את התורה היתה כותבת רק בהקהל, ולא היתה כותבת על מצוה, היה מקום שנפטור את הנשים במצוה, כי היינו למדים גזירה שווה של חמישה עשר מסוכות שמהן נשים פטורות. ומצד שני, אם היינו כותבי רק על מצוה, לכאורה היה מקום להקשות, שהיינו למדים זאת מסברא, שאם הטפלים הקטנים חייבים, הרי כל שכן שחייבות. ומאחר והלימוד לכאורה מיותר, הרי אין בו צריכות מיוחדת, ולכן חזרנו לכך שזה ב' כתובים הבאים כאחד ואינם מלמדים.

מקשים התוס' על כל הקל וחומר של לימוד נשים

בהקהל בשל הטפלים

התוס' בקושייתם מבצעים החסרה. כל הלימוד שלך הוא מאחר וכתוב טפלים בהקהל, הרי לבד יכולנו ללמוד הכתוב האחד מהשני, במה מצינו.

ועונים התוס', שאם לא היו מצויינים הטפלים בהקהל, היינו עלולים להגיע לתוצאה ההפוכה, וכמו במצווה ראייה, שנאמר בה זכורך, ונפטור נשים, כך גם בהקהל, שהרי עולת ראייה קרובה למה שנאמר בהקהל, לפי שכתוב [דברים לא

התוס' מקשים, מדוע לא למדנו ממזוזה, אלא ממורא?
מאחר והראינו כי לא ניתן ללמוד ממזוזה לפטור נשים, הרי זה לימוד מצויין לכל מצוות עשה שאין הזמן גרמא, וממילא עולה השאלה, מדוע אנו למדים ממורא ולא ממזוזה? ומתירים על כך, אכן ניתן ללמוד גם ממזוזה, אלא שבחר אחת משתי אפשרויות שהיו לו ללמוד.

מתי ניתן לומר שיכול לבחור אחד כלשהו, ומתי זה בבחינת כל המוסיף גורע, כי אין שני כתובים הבאים כאחד מלמדים

[התוס' משתמשים בשתי מילות מפתח. אחת היא שאין בעיה לך לבחור "חד מיניהו נקט", שמופיעים בעוד מקומות בתוס'. אלא שאז עולה השאלה על "שני כתובים הבאים כאחד, שאינם מלמדים. ואז נדרש להראות כי כל לימוד יש לו חובה, ומילות המפתח להכרח זה הן "דצריכי תרווייהו" המופיעות קרוב לעשרים פעמים. וגם יש כאן את התבנית "אי כתב .. ולא כתב .. הוה אמינא" המצויה למעלה מעשר פעמים בתוס'.]

גוף התירוץ של הצריכותא

רק לימוד ממצוות מורא ומבלי שהיינו מתייחסים למזוזה שנשים חייבות, היתה גורמת לנו אפשרות לטעות ולסבור כי ניתן להקיש נשים לתלמוד תורה הסמוכה למזוזה ולפטור אותן. ולכן למדו שגם נשים זקוקות לחיים, שהרי במזוזה נאמר למען ירבו ימיכם. ואילו מצוות מורה היה לנו מקום לסבור לפטור את הנשים כמו שהגמרא אכן מביאה סברא זו בהמשך (לה, א).

ואי כתב רחמנא רק במצות פריה ורביה ולא כתב במצות מורא שהאשה חייבת. הוה אמינא [היינו אומרים] כי רק איש, דסיפק בידו לעשות ולכבד את אביו, שאין אימת אחרים עליו - אין [כן] חייב במצות מורא, אבל אשה, דאין סיפק בידה לעשות לאחר שנישאת, שהיא ברשות בעלה - לא חייבת במצות מורא, וכיון דאשה נשואה, אין סיפק בידה לעשות, היינו סוברים לומר, כי לא תתחייב כלל אפילו בעודה פנויה.

ונילף מת"ת -

ואם תאמר,
אדרבה, אית לן למילף ממורא לחיוב,
דהא אמר פ"ק דיבמות (דף ת.),
כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא,
לחומרא מקשינן.

ואמר הר"ם,
דמסברא דמת"ת - **איכא שפי למילף,**
כיון דאשכחן,
דנשים פטורות ממצוה יקרה וחביבה כת"ת,
דין הוא שיהו פטורין בכל השאר,
שלא הזמן גרמא.

עוד י"ל,
דסברא הוא למילף שפי מת"ת ממורא,

יא: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם".

כעת התוס' שואלים על גוף לימוד הקל וחומר של הטפלים בהקהל

ומאחר וזו קושיה חזקה, הרי בתוס' הרא"ש שואל אותה בסגנון של תימא, "תימא, מה ענין ק"ו זה אצל מצה, דמשמע משום דכתיב מצה, הוא דלא בעי הקהל, הא אפילו בלא מצה - נמי יכול לדרוש ק"ו זה."

ובתירוץ יש לנו היפוך, אנחנו חשבנו בתחילה כי הטף הוא הקל והנשים הן החמורות. וכעת יש לנו מהלך המהפך סברא זו, כי הטפלים זה רק בחינה זמנית, אבל עתידים הם להגיע לידי חיוב. ולכן הקל וחומר יעכב לכלול בו זמנית את השילוב בין מצה והקהל, ולכן היה נדרש להיכתב בשניהם. "וי"ל דאי לאו מצה - לא אייתו נשים מק"ו טפלים, משום דטפלים אתו לכלל חיובא, אבל השתא דכתיב מצה, אמרינן, ומה מצה טפלים פטורים נשים חייבות, הקהל טפלים חייבים, אינו דין שיהיו נשים חייבות."

נשים חייבות מנ"ל דיליף ממורא -

וא"ת,
אמאי לא קאמר דילפינן ממזוזה.

ויש לומר,
דהוה מצי למימר דיליף ממזוזה, וחד מיניהו נקט.

וא"ת,
אם כן הוי מורא ומזוזה,
שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין.

וי"ל,
דצריכי תרווייהו,
דאי כתב מורא ולא כתב מזוזה,
הוה אמינא, דבמזוזה - **יהיו פטורים דילפינן מת"ת,**
ואי כתב מזוזה ולא כתב מורא,
הוה אמינא, דבמורא - **יהיו פטורין** כדלקמן (דף לה.),
דאין סיפק בידה לעשות.

הלימוד של חיוב נשים במצוות עשה שלא הזמן גרמא
החיוב של מצוות עשה שלא הזמן גרמא יכול להיות נלמד אצל נשים ממורא. שנאמר: "איש אמו ואביו תיראו" ויש בו לימוד שגם הנשים חייבות בו, שכתוב "תיראו" בלשון רבים לרבות את האשה, ומשם לומדים בבנין אב לשאר מצוות עשה שלא הזמן גרמא: מה מורא - נשים חייבות, אף כל מצוות עשה שלא הזמן גרמא - נשים חייבות.

ולעיל למדנו בצורה שלילית שניתן ללמוד חיוב זה ממזוזה. שהסגנון היה אל תעלה בדעתך לפטור את הנשים ממצות מזוזה. היות וכתוב [דברים יא כ - כא]: וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, למען ירבו ימיכם. ומלמד הכתוב ששכר מצות מזוזה הוא ריבוי ימים. ואם כן, וכי רק גברי בעי חיי, ואילו נשי לא בעי חיי? וכי יעלה על הדעת לומר שרק גברים צריכים אריכות ימים, ואילו נשים אינן צריכות?! אלא בהכרח, שמצות מזוזה נאמרה גם לנשים.

דשאני אב ואם, דהוקש כבודם לכבוד המקום, ואין למילף שאר מצות מינה.

עוד י"ל,

דאין סברא לומר נילף ממורא,
דמורא - נמי לפעמים דאינה חייבת,
היכא דרשות אחרים עליה,
כדאמרין (לעיל דף ל:),
אשה - אין סיפק בידה לעשות.

הלימוד לגבי נשים במצוות עשה שלא הזמן גרמא יש צד לחייב וצד לפטור

הגמרא כדרכה מביאה סתירה, ממצות מורא למדים לחיוב. שנאמר: "איש אמו ואביו תיראו" ויש בו לימוד שגם הנשים חייבות בו, שכתוב "תיראו" בלשון רבים לרבות את האשה, ומשם לומדים בבנין אב לשאר מצות עשה שלא הזמן גרמא. אולם יש להקשות על כך מתלמוד תורה, שהיא מצוות עשה שלא הזמן גרמא ונשים פטורות, שנאמר: "ושננתם לבניך" - ולא לבנותיך, ונלמד משם בבנין אב לשאר מצות עשה שלא הזמן גרמא שהנשים פטורות.

התוס' בהשוואה מחזקים ומחלישים את אחת המצוות

בתחילה מקשים, שיש לנו כלל במסכת יבמות, שבמקום בו קיים ספק, תמיד כדאי להחמיר, ואם כן, לכאורה כדאי לחייב את הנשים. ועד שהגמרא שואלת ללמוד מתלמוד תורה לפטור, נשתמש בכלל זה להפך, וללמוד דווקא ממורא לחייב. בתירוץ, מהפכים להראות שמלכתחילה אין כאן ספק בין שני דברים שווים, כי תלמוד תורה היא מצווה כה חביבה, והיא המשמעותית יותר, ולכן אם אפילו בה פטרו נשים, מכאן נלמד לשאר מצוות עשה שלא הזמן גרמא.

ומתרצים התוס' באופן נוסף, בו אנו נותנים למורא עודף החשבה. היא בכלל לא בגדר השוואה לשאר מצוות כי כבוד אב ואם הוקש לקב"ה, ולכן זו מצווה כה רמה ונשגבה, שלא ניתן להשוותה לשאר המצוות.

ובתוס' הרא"ש אף הביא על כך ראייה מהגמרא באלו מציאות, "כדאמרין בסוף אלו מציאות, דאע"ג דבכל התורה כולה, קי"ל דאין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, אי לאו דאשמועינן דכולכם חייבים בכבודי, הו"א דכיבוד אב ואם דחי עשה ול"ת, משום שהוקש כבודם לכבוד המקום, אלמא לא ילפינן שאר מצות ממורא."

ושב מתרצים בכיוון ההפוך, בה אנו מחלישים את כיבוד אב ואם, שהרי האשה בשעה שהיא נשואה אינה יכולה לקיים זאת. כי רשות אחרים עליה, ומאחר והיא מצווה כה חלשה, שאינה נוהגת תמיד, לא ניתן להשוותה לשאר מצוות.

[דף לה עמוד א]

ולרבי יוחנן בן ברוקא ניהו מורא ופריה ורביה שני כתובין -

וא"ת,

אמאי לא קאמר לרבנן,
ליהו מורא ומזוזה ב' כתובים.

ולמאי דפרישית לעיל, דתרווייהו צריכי, אתי שפיר.

לימודו של רבי יוחנן בן ברוקא על מצוות פריה ורביה לנשים, והקושי על כך במצוות הנשים

הגמרא מדייקת מהבאת שיטת רבי יוחנן בן ברוקא, דאמר: על שניהם, גם על האיש וגם על האשה הוא אומר "ויברך אותם אלהים, פרו ורבו" [בראשית א], וגם האשה חייבת במצוות פרו ורבו. ובהיותה מצוות עשה שלא הזמן גרמא, ונתפרש בה שהנשים חייבות, הרי מאחר ואותו עניין נתפרש גם במצוות מורא, יש לנו כאן שני כתובין הבאים כאחד, שאינם מלמדים.

התוס' מקשים מדוע הגמרא הקשתה זאת רק אליו, והרי גם על חכמים יש להקשותה

ונביא את לשון תוס' הרא"ש שהרחיב וחיוק את הקושיה, ותירץ תירוץ אחר "תימה, אמאי לא פריך אפילו לרבנן, דליהו מורא ומזוזה שני כתובים הבאים כאחד? ואף על גב דמזוזה - ממילא נפקא, מלמען ירבו ימיכם וליכא יתורא, מ"מ לכתוב מזוזה ולא לכתוב מורא? וי"ל דקושיא דר' יוחנן בן ברוקא עדיפא ליה, דצריך למצוא צריכותא לתרי קראי."

מה התחדש כאן ממה שכתבו לעיל התוס'

כוונתם למה שכתבו לעיל, וא"ת אם כן הוי מורא ומזוזה שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין? וי"ל דצריכי תרווייהו, דאי כתב מורא ולא כתב מזוזה - הוה אמינא דבמזוזה יהיו פטורים דילפינן מת"ת. ואי כתב מזוזה ולא כתב מורא - הוה אמינא דבמורא יהיו פטורין, כדלקמן דאין סיפק בידה לעשות. ומה שכפלו דבריהם כאן, יש מי שביאר, שהייתי סובר שמה שכתבו לעיל היינו לפי האמת, אבל המקשן כאן לא העלה על דעתו מה שאמר התרצן, דהוה אמינא אשה שאין סיפק בידה - פטורה, ואם כן קשה קושייתם, ולזה תירצו שגם המקשן ידע סברה זאת, ולא חידש לו התרצן, אלא הסברה שאם לא היה כתוב קרא בפריה ורביה - הייתי אומר שאשה פטורה, משום דכתיב וכבשוה.

מכלל דמ"ע שלא הזמן גרמא נשים חייבות -

פירש בקונטרס,

מדאיצטריך קרא להיקישא, למיפטר נשים מזמן גרמא,

מכלל, דמ"ע שלא הזמן גרמא - נשים חייבות, פירוש,

דאי ה"א פטורות,

אמאי איצטריך הקישא דתפילין,

למיפטר נשים מזמן גרמא?

בלאו הכי - נמי הוה ידעין,

השתא כשלא הזמן גרמא - נשים פטורות,

כ"ש דזמן גרמא.

ולא נהירא,

דהיכי מצי שתיק מהקישא דתפילין?

אדרבה,

לומד מההיקש של התפילין, אז הלימוד מגיע בשיטה ששני כתובים כן מלמדים.

מתרצים התוס' משמו של ר"י, מכך שהתורה בחרה לכתוב את ההיקש על תפילין

ר"י קודם כל אומר את המסקנה, שבמצוות עשה שלא הזמן גרמא - אכן הנשים חייבות. כי ההיקש למען תהיה תורת השם בפיו, בו הוקשו כל המצוות למצוות תפילין, מורה כי כמו שבתפילין שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, ובה הן פטורות, כך יש להקיש לכל שאר מצוות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות. והלימוד הוא על דרך השלילה, שאם התורה רצתה לומר אחרת, היה לה לכתוב את ההיקש על תלמוד תורה או על פדיון הבן שאינו מצוות עשה שהזמן גרמא. ונמצא כי הבחירה לכתוב את ההיקש בתפילין היא עצמה מה שמלמד.

אלא למ"ד תפילין הוי מ"ע שלא הזמן גרמא מאי איכא למימר -

פירש הקונטרס,

דאדרבה, איכא הוה לן למימר,

דשלא הזמן גרמא - נשים פטורות מתפילין,

ושהזמן גרמא - נשים חייבות ממצה והקהל,

דסבר שני כתובים הבאים כאחד - מלמדים,

ומשני,

מאן שמעת ליה, דתפילין - לא הוו זמן גרמא,

רבי מאיר,

וסבר לה אין מלמדים,

ופירש בקונטרס,

דלדידיה - לא איצטריך הקישא,

אלא כדגמרינן לעיל מבנין אב וגמרינן מראה,

דהוי מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות,

ודקשיא לן, נילף ממצה והקהל לחיובא,

ר"מ סבר,

שני כתובים הבאים כאחד - **אין מלמדים,**

עכ"ל.

והיינו טעמא דמ"ע שהזמן גרמא - נשים פטורות,

דדוקא במצה והקהל - כתב רחמנא לומר דחייבות,

אבל כל מ"ע שהזמן גרמא בעלמא - נשים פטורות,

דכיון דאין מלמדין - הוו כמו מיעוטא,

דוקא הני - חייבות, אבל אחריני - לא.

וא"ת,

תינח זמן גרמא,

אבל שלא הזמן גרמא - מנא ליה דחייבות?

וי"ל,

כיון דת"ת ופדיון הבן,

הוו שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין,

הוו כמו מיעוטא, **דוקא הני - פטורות,**

אבל שלא הזמן גרמא בעלמא - נשים חייבות.

אי שתיק מיניה,

הוה ילפינן ממצה והקהל,

דמ"ע שהזמן גרמא - **דנשים חייבות.**

לכך פירש ר"י,

מכלל דמ"ע שלא הזמן גרמא - נשים חייבות,

דאי פטורות,

הוה ליה למיכתב הקישא דתורת ה' בפיו,

על ת"ת או על פדיון הבן,

להיקישא אליו ולומר,

כי היכי דנשים פטורות,

מתלמוד תורה או מפדיון הבן,

דהיינו מ"ע שלא הזמן גרמא,

ה"נ פטורות מכל מ"ע שלא הזמן גרמא,

כמו דמקיש לפטור דהזמן גרמא לתפילין,

אלא ש"מ, מדכתב האי היקישא לתפילין,

דהוי הזמן גרמא,

מכלל דשאר מצות עשה שלא הזמן גרמא - חייבות.

הלימוד לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא נלמד מתפילין על ידי היקש

רבא מביא בגמרא את המשמעות של חיוב הנשים במצוות עשה שלא הזמן גרמא, ופטור הנשים לגבי מצוות שהזמן גרמא משמו של רב אחא בר יעקב מפפונאה.

וטעם הדבר הוא, כי אמר קרא: [שמות יג ט] "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיו", הרי הוקשה כל התורה כולה לתפילין, וכשיש היקש ובנין אב, הלימוד של ההיקש עדיף. ולכן לא לומדים את מצות עשה שהזמן גרמא בבנין אב ממצות אכילת מצה ומצות הקהל, וכן לא לומדים את מצות עשה שלא הזמן גרמא בבנין אב מתלמוד תורה ופדיון הבן, אלא לומדים מההיקש שהוקשה כל התורה לתפילין: מה תפילין - מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות. ומדמצות עשה שהזמן גרמא הוצרכה התורה לכתוב היקש שנשים פטורות, מכלל זה לומדים דמצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות.

ההתייחסות היא בהשוואת מצוות עשה בין שאין הזמן גרמא למצוות עשה שהזמן גרמא

השתא כשלא הזמן גרמא - נשים פטורות, כל שכן דזמן גרמא וכו', פירוש, דאם נאמר דילפינן מתלמוד תורה ופדיון הבן, דמצוות עשה שאין הזמן גרמא - פטורות, אם כן, אמאי איצטריך קרא ליפטור תפילין? נילף מקל וחומר. ומזה אין הזמן גרמא, דהוי תדיר - נשים פטורות, זמן גרמא דלא הוי תדיר - לא כל שכן?

התוס' מקשים על פירוש רש"י

נגד פירוש רש"י יש לטעון, שמצוות עשה שלא הזמן גרמא נשים פטורות, ובכל זאת היה צורך לכתוב פטורן גם ממצוות עשה שהזמן גרמא, ולא לסמוך על ק"ו, כי מול הק"ו שהוא הבסיס לפירוש רש"י, ניתן ללמוד חיובן במצוות עשה שהזמן גרמא ממצה והקהל, לפיכך יש לפרש את הגמרא שלא כרש"י. כי אם אינו

המהרש"ל מפרש שדברי התוס' הם פירוש לפירושו של רש"י, שהרי רש"י לעיל כתב שהיקש עדיף מבנין אב, ואם כן אף על פי שלא נצרכים להיקש, מכל מקום ההיקש קיים, אם כן עדיין קשה, כי אמנם רבי מאיר סובר ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, וממילא אפשר ללמוד מבנין אב ממצות ראייה שהנשים פטורות, בכל מצות עשה שהזמן גרמא, ולא לומדים ממצות אכילת מצה ומצות הקהל שהם שני כתובים הבאים כאחד, וכן אפשר ללמוד, שהנשים חייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא ממזוזה.

מכל מקום קשה, שהרי מההיקש משמע להיפך, אם כן מה הפירוש בדברי רש"י שלדעת רבי מאיר לא נצרכים להיקש? על כן מוסיף התוספות יסוד חשוב, ששני כתובים הבאים כאחד נחשבים למיעוט, ומיעוט עדיף מהיקש, כיון שנחשב כאילו יש פסוק מפורש ללמד שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, וחייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא.

מסקנת התוס' למצוות עשה שלא הזמן גרמא

מקשים התוס' מהיכן נלמד החיוב לכך? ועונים, כי כבר למדנו כי אנו הולכים ששני כתובים הבאים כאחד אינם מלמדים. ואז המקומות שאינן מצוות עשה שהזמן גרמא והוזכרו הנשים הינן תלמוד תורה ופדיון הבן, בו הן פטורות. ואז לומדים שמאחר וזה לא בא ללמד את עצם הכלל, אלא למעט רק את המצוות הללו, סימן ששאר מצוות עשה שהזמן לא גרמא - הרי הנשים כן חייבות.

משום דהוי שמחה מצה והקהל שלשה כתובים הבאים כאחד -

וא"ת,

תרצת ההיא דמ"ע שהזמן גרמא דפטורות,

דליכא למילף ממצה והקהל,

דאיכא שמחה בהדיהו,

והו' שלשה כתובים הבאים כאחד כדפרישית,

אלא דמ"ע שלא הזמן גרמא - מנ"ל דחייבות?

אימא דפטורות מתלמוד תורה ופדיון הבן.

וי"ל,

דלית ליה דרבי יוחנן בן ברוקא,

והו' להו' ג' כתובים הבאים כאחד,

ת"ת ופדיון הבן ופריה ורביה.

וא"ת,

ולאביי דאמר לעיל (דף לד:),

אשה - בעלה משמחה,

א"כ ליכא אלא ב' כתובים,

ומאי מתרץ לרבי יהודה,

דאמר מלמדין ממ"ע שהזמן גרמא,

אימא דנילף לחיוב ממצה והקהל.

וי"ל,

דמוקי קידוש היום בהדי מצה והקהל,

והו' ג' כתובים ואין מלמדין,

שיטה ראשונה, תפילין הינה מצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ובהיקש לכלל מצוות עשה שהזמן גרמא, ובהיפוך שהיבות במצוות עשה שלא הזמן גרמא

דעה ראשונה הינה של רב אחא בר יעקב מפפונאה. והוא לומד שתפילין הינה מצוות עשה שהזמן גרמא. והוא למד מתפילין בהיקש, וטעם הדבר הוא, כי אמר קרא: [שמות יג ט] "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיוך", הרי הוקשה כל התורה כולה לתפילין, וכשיש היקש ובנין אב, הלימוד של ההיקש עדיף. ולכן לא לומדים את מצות עשה שהזמן גרמא בבנין אב ממצות אכילת מצה ומצות הקהל, וכן לא לומדים את מצות עשה שלא הזמן גרמא בבנין אב מתלמוד תורה ופדיון הבן, אלא לומדים מההיקש שהוקשה כל התורה לתפילין: מה תפילין - מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות, ומדמצות עשה שהזמן גרמא הוצרכה התורה לכתוב היקש שנשים פטורות, מכלל זה לומדים דמצות עשה שלא הזמן גרמא - נשים חייבות.

לגבי תפילין עצמן יש שתי דעות מה גדרן - מקשים לדעה שאינן מצוות עשה שהזמן גרמא

יש מחלוקת במסכת עירובין [צה ב] האם מצות תפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, או מצות עשה שלא הזמן גרמא. ומקשינן: הניחא [הביאור שאמרנו טוב] רק למאן דאמר הסובר כי מצות תפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, וכיון שהוקשה כל התורה לתפילין, לומדים מתפילין לכל מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות. אלא למאן דאמר הסובר כי מצות תפילין היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, מאי איכא למימר [מה אפשר לומר], כיצד אפשר ללמוד מההיקש - הרי מההיקש נלמד הפוך, לכל מצות עשה שלא הזמן גרמא שהנשים פטורות? כי כל הנחת היסוד היא הפוכה. וכפי שרש"י פירש והתוס' הביאוהו. "אם כן, איפכא איכא למילף, דשלא הזמן גרמא - נשים פטורות."

הגמרא מבררת לפי הסובר שתפילין הינה מצוות עשה שלא הזמן גרמא, שהוא רבי מאיר

ומתרצת הגמרא שלא רק זה הוא הבעיה, מה הגדרת התפילין, אלא שיש לו עוד הבנה נוספת, הגוררת מסקנה שונה. מאן שמעת ליה דאמר [מי הוא שסובר] במסכת עירובין, כי תפילין היא מצות עשה שלא הזמן גרמא? רבי מאיר!

ולדעת רבי מאיר לא נצרכים להיקש, אלא לומדים בבנין אב ממצות ראייה, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ומה שנתקשינו לעיל, שנלמד ממצות אכילת מצה ומצות הקהל שהנשים חייבות, לא קשה לדעת רבי מאיר, כי אצל רבי מאיר קיים כלל נוסף, וסבר לה רבי מאיר, שהם שני כתובים הבאים כאחד. ולדעת רבי מאיר כל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.

ביאור התוס' לפי המהרש"ל

כתבו התוס', שזהו הטעם שבמצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות, משום שמצות אכילת מצה ומצות הקהל - הם שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדים, וזה נחשב כמו מיעוט, שדווקא במצוות אלו הנשים חייבות, ולא בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא.

ונשים חייבות בקידוש היום מן התורה,
דכתיב (שמות כ) זכור את יום השבת,
זכרהו על היין,
וכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה,
והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה,
איתנהו נמי בזכירה.

לשיטת רבי יהודה חייבים להגיע לשלושה כתובים על מנת שלא ילמדו

רבי יהודה לומד, כי שני כתובים הבאים כאחד - כן מלמדים, אלא שהוא מודה ששלושה כתובים הבאים כאחד - אינם מלמדים. ואם אנו מחשבים לא כאביי לעיל, שלאין לאשה חיוב שמחה, אלא על בעלה לשמחה, ובמקום זה אנו כן מחשיבים מצוות שמחה ברגל לאשה, דהואי מצות אכילת מצה ומצות שמחה ברגל ומצות הקהל שלשה כתובים הבאים כאחד, ושלשה כתובים הבאים כאחד - גם רבי יהודה מודה שאין מלמדין.

מקשים התוס', כי כל הלימוד של שלוש מצוות הוא רק במצוות עשה שהזמן גרמא

אכן הלימוד הועיל למצוות עשה שהזמן גרמא, על מנת לפטור בו את הנשים, כי לא ניתן לחייבם מהקהל ומצה שהן חייבות, כי גם במצוות שמחה הם חייבות. ואז כביכול כל המוסיף גורע, והם אינן מלמדים, אלא אנו נשארים שמצוות תעשה שהזמן גרמא נשים פטורות. אולם התוס' מקשים כי לגבי מצוות עשה שלא הזמן גרמא, מניין ללמוד שהן חייבות, והרי כאן יש לנו כן שני לימודים לפוטורם, פדיון הבן ותלמוד תורה, ושני כתובים כן מלמדים.

מתרצים התוס', כי גם כאן יש שלושה לימודים

אמנם, רבי יוחנן בן ברוקא, דאמר: על שניהם, גם על האיש וגם על האשה הוא אומר "ויברך אותם אלהים, פרו ורבו" [בראשית א], וגם האשה חייבת במצות פרו ורבו, אבל כאן חלוקים עליו. יש ראשונים שגרסו כן להדיא בגמרא "משום דהוה מצה ושמחה והקהל ותלמוד תורה ופריה ורביה ופדיון הבן שלשה כתובים הבאים כאחד."

אביי אמנם מוריד מצוות שמחה, אך מוסיף קידוש היום

אין להקשות שלאביי אין מצוות שמחה, שהרי בעלה משמחה, ואז אין לו ג' כתובים, כי אביי יביא ראיה מקידוש היום, ובשבת - יש לנו דין מיוחד שהזכירה היא על ידי קידוש היין, וכל שיש לו בשמירה על השבת מצווה הוא על הזכירה, כלומר יש להן חיוב קידוש היום מהתורה, ובכך הוא משלים את הלימוד השלישי, ואז הוא בגדר אין מלמדים.

משום כפרה חס רחמנא עליה -

וא"ת,
כ"ש דאם לא נכתבה - חס עליה טפי,
דאין עליה לא עונש ולא חטא.

וי"ל,

דמכל מקום איצטריך כפרה,

היכא דכתיב בה עונש לנשים בהדיא,
כגון גבי עריות.

הצורך בלימוד של כל ג' העניינים בהשוואת אשה לאיש במצוות לא תעשה

מדייקת הגמרא וצריכא, צריך לימוד להשוות אשה לאיש גם לענין עונשין וגם לענין דיני ממון וגם לענין שההורגם מתחייב במיתה, ואי אפשר ללמוד מאחד לשני.

משום דאי אשמעינן הך קמייתא, [שאם התורה היתה משמיעה רק את הלימוד הראשון] להשוות אשה לאיש לענין עונשים, היינו סוברים לומר, כי משום כפרה חס רחמנא עלה [על האשה], שתקבל עונש ותתכפר.

אבל לענין דינין [דיני ממון] - אימא [היינו אומרים] כי רק איש, דבר משא ומתן, אין [כן] נאמר בו דיני ממון. אבל אשה, שאינה מתעסקת במשא ומתן, לא נאמר בה דיני הממון.

מדוע בכתיבת העונש מראה שהכתוב חס עליה, ולכאורה ללא כתיבה לא היתה נענשת

מקשים התוס', אדרבא, אם לא היתה נכתבת לא היתה מקבלת עונש כלל. ואפילו לא היה כאן חטאת. ואם כן במה חס עליה הכתוב? ומתריצים כי העונש הוא מהווה כפרה, והרי יש מצוות בהן האשה מקבלת עונש מפורשות, כגון איסורי עריות. כך שבעונש יש גם ברכה, שלאחר קבלתו היא מתכפרת בו. וגם החטאת הוא כפרה על השוגג, כלומר, לא רק על מה שעברה במזיד.

העונשים הם לכל הדברים

הרש"ש מקשה דיליף מינה דהשוה הכתוב איש לאשה לכל עונשים, ואף היכא דלא כתיב עונש לנשים. הריטב"א מתרץ, כיון דמצינו שמפורש עונש לנשים בכמה לאוין, מסתבר שיש להן עונש בכל הלאוין, אף היכא דלא כתיב בהדיא.

[דף לה עמוד ב]

איש דבר מצות הוא אין אשה לא -

ולאו דוקא,

דהא איתקש עבד לאשה לחייבו במצות,
כאשה דגמר (בחגיגה דף ד.) לה לה מאשה,
אלא הכי קאמר,
אינה חייבת כל כך כמו איש.

הלימוד של חיוב אשה גם במצוות לא עשה

שנינו במשנה: וכל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא אחד האנשים ואחד הנשים חייבין. והגמרא הביאה על כך שלוש מקורות מהיכן יש ללמוד זאת. שהאיש והאשה הושוו לכל מיתות שבתורה, לענין עונשין ולענין ממון. וכעת אנו דנים על הצורך בלימוד הקשור לעונשין. דבי חזקיה תנא: אמר קרא [שמות כא כט] "והמית איש או אשה", השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה, שההורגם מתחייב במיתה וכן שור ההורגם חייב כופר.

אי אשמעינן הא [ואם התורה היתה משמיעה רק לגבי דיני ממון], היינו אומרים כי רק לגבי דיני ממון שוה דין האשה

גדרה של האשה לגבי איסור של כל תקיף ובל תשחית
המשנה ציינה כי האשה אין בה את האיסור של כל תקיף ובל תשחית. והגמרא מביאה פסוק לכך. דכתיב [ויקרא יט כז]: "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך", ודורשים: כל שישנו בהשחתה, ישנו בהקפה. והני נשי [ואלו הנשים], הואיל ולא איתנהו [אינם] נכללים באיסור השחתה של הזקן - ליתנהו [אינם] כלולים באיסור הקפה של הראש. וההוכחה שאין להם זקן, או מצד סברא, שזאת היא המציאות, או שנלמד מדיוק הפסוק. לגבי איסור הקפת הראש נאמר בלשון רבים, ואילו לגבי הזקן נאמר בלשון יחיד, ואם היה שייך להם איסור בזקן - היה נדרש הכתוב לכתוב לא פאת זקנך אלא פאת זקנכם. ומדייקים מכך לדרוש ולמעט: דווקא זקנך נאסר בהשחתה - ולא זקן אשתך, אפילו אם העלתה זקן והשחיתה. ומקשה על כך הגמרא מברייתא. והתניא: זקן אשה והסריס שהעלו שער - הרי הן כזקן לכל דבריהם.

התוס' מקשים כיצד יכול להיות מציאות של זקן בסריס

במסכת יבמות פ, ב מצינו ויכוח לגבי סימני סריס. בתחילה אומרים שלושה סימנים משמעותיים "כל שאין לו זקן, ושערו לקוי, ובשרו מחליק"; ולאחר מכן יש המוסיפים סימנים נוספים. בהמשך מובאת מחלוקת אמוראים. "איתמר: סימני סריס - רב הונא אמר: עד שיהו כולם, רבי יוחנן אמר: אפי' באחד מהן. היכא דהביא שתי שערות בזקן - כולי עלמא לא פליגי דעד שיהו כולן, כי פליגי - בשלא הביא."

התוס' מקשים, שלא רק על פי רב הונא שמצריך שיהיו בו כולם, אלא גם החולק אינו מתפשר על זקן, שהוא מבטל את זה שהוא ייחשב כסריס. ומתוך כך עולה שאלה על הברייתא שהובאה, כיצד יכולה להיות מציאות של זקן בסריס, הרי זה דבר והיפוכו.

במציאות שיגדל זקן לאחר שהוא כבר הוגדר סריס - אין בכך להוציאו מגדר של סריס

הגמרא בנדה אומרת מפורשות, כי אם אין לו סימני סריס, הרי הוא מוגדר כקטן עד גיל שלוש וחמש שהוא רוב שנותיו. "וכי לא נולדו לו סימני סריס, עד כמה? תני ר' חייא: עד רוב שנותיו." שהרי נאמר בתהילים "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", ואם כן רוב שנותיו הם שלוש וחמש שנה ומשהו. ואז דינו הוא שהוא גדול וסריס. ומדייקים התוס' שמאחר והוגדר כסריס, אין בכוח הזקן שיגדל כעת על מנת לשנות את מהותו.

התוס' ביבמות מתייחסים גם לסוגייתנו האין יכול להיות זקן בסריס

"וא"ת, הא דאמר בפרק קמא דקדושין (דף לה: ושם) זקן האשה והסריס, ופירש בקונטרס סריס חמה, היכי משכחת לה? למ"ד עד שיהא בכולן. ואומר ר"י, דהכא - מיירי קודם כ', אבל מה שהביא אחר כ', שכבר הוא סריס ודאי - אין בכך כלום."

להשחתה לא מצית אמרת דיליך פאת וכו' -

וא"ת, למה לי ג"ש?

לאיש משום דחיותה היא, שאם אינה בכלל דיני ממון, אין לה חיים, שהכל גוזלים אותה, והיא גוזלת את אחרים, וכולם היו בדלים ממנה.

אבל לגבי הדין שבעליו של השור ההורג חייב כופר - אימא היינו אומרים כי רק בהורג איש, ד"בר מצות", אין, חייב כופר, אבל ההורג אשה, שאינה חייבת במצות כאיש, לא חייב כופר, לכן הוצרכה התורה להשמיענו שאשה שזה לאיש גם לגבי שור המועד ההורג את האשה שבעליו חייב כופר.

מדייקים התוס', שההתייחסות שרק האיש הוא בן מצוות והאשה לא אינה מדוייקת

שהרי העבד שהוא איש הוקש דווקא לאשה לעניין קיום המצוות. שהרי נאמר בתחילת מסכת חגיגה שנינו במשנה: הכל חייבין בראייה חוץ מן החרש שוטה וקטן, נשים, ועבדים שאינם משוחררים. ודייקו מהיכן הפטור של עבד? אמר רב הונא: כי אמר קרא: "יראה כל זכורך אל פני האדון" [ה"א הידיעה של האדון משמעותה: האדון הידוע והיחיד] ה'. ולמדנו: מי שאין לו אלא אדון אחד, הקדוש ברוך הוא, הרי זה חייב בראייה - יצא זה העבד, שיש לו אדון אחר, אדונו שקנהו. ותמזהה הגמרא: הא - עבדים - למה לי קרא לפוטרים? מכדי, הרי כל מצוה שהאשה חייבת בה גם העבד חייב בה. אבל כל מצוה שאין האשה חייבת בה, אין העבד חייב בה. כיון דגמר, שלמדנו את דינו של עבד בגזירה שזה "לה לא" מאשה. כתיב גבי אשה: וכתב "לה" ספר כריתות ונתן בידה, וכתב גבי עבד [שפחה]: או חופשה לא נתן "לה".

ומתוך כך מבארים התוס', שההשוואה בין האיש לאשה בעניין זה, אינו שהאשה כלל אינה חייבת, אלא יש לדייק שאכן האשה חייבת במצוות, ומה שנאמר בלימוד לא, פירושו לא הכל, אלא מבחינה כמותית האשה מחוייבת פחות. ולכן היינו עלולים לטעות בכופר, אלמלא הכתוב.

התוס' מדייקים שאין זה כפשוטו

[גם כאן הלימוד הוא בשני שלבים, הראשון הבא לשלול והשני הבא לבאר. ומילות המפתח הן "לאו דוקא.. אלא הכי קאמר". על החלק הראשון הוא מופיע למעלה מחמש מאות פעמים בתוספות, והחלק השני (לעיתים בראשי תיבות "אלא ה"ק" מופיע למעלה מחמישים פעמים בתוס'].

הרי הוא כזקן לכל דבריו -

וא"ת,

ואין תמצא זקן בסריס,

והרי מי שאין לו זקן - אחד מסימני סריס, ואמרין בסריס - עד שיהיו בו כולן?

וי"ל,

כגון שהביא זקן אחר רוב שנותיו,

דכה"ג סריס הוא,

כדאמר פרק יוצא דופן (נדה דף מז:),

דכי לא נולדו בו סימני סריס,

הוה קטן עד רוב שנותיו,

ובהגיע לרוב שנותיו - הוה גדול והוה סריס.

**הא מוכח ליה שפיר,
מדשני קרא בדיבוריה,
או מסברא דלעיל?**

וי"ל,

**דה"מ מקמי דשמעינן בברייתא,
דיש להם חשיבות זקן בשום מקום,
אבל לבתר דשמעינן דגלי בנגעים,
לית לן למעוטי מדשני כו'.**

הלימוד של איסור השחתה של זקן בנשים

בתחילה ראינו, כי אין איסור זקן בנשים - או מצד סברא, שפשוט אין להם, וממילא לא שייך איסור שהמציאות לא קיימת. או מצד דיוק מהפסוק, מדשני קרא בדיבוריה. לגבי הראש נאמר ברבים איסור הקפת הראש, ולגבי הזקן נאמר ביחיד. וכל זה על מנת לדרוש ולמעט. דווקא זקן נאסר בהשחתה - ולא זקן אשתך, אפילו אם העלתה זקן והשחיתה. ואז הקשתה הגמרא מברייתא, ואביי דחה את היכולת לאסור על זקן נשים מגזירה שווה.

והתניא: זקן אשה והסריס שהעלו שער - הרי הן כזקן לכל דבריהם. מאי לאו, וכי אין כוונת הברייתא להשחתה, שאף נשים הן בכלל הלאו של השחתת הזקן. ומתרצינן: אמר אביי: להשחתה לא מצית אמרת! אי אפשר לומר שהם בכלל הלאו של השחתת הזקן. כיון דיליף [שלומדים] בגזירה שווה "פאת" "פאת" מבני אהרן, שכתוב לגבי ישראל "פאת זקן" ולגבי כהנים כתוב "ופאת זקנם לא יגלחו".

ודורשים: מה להלן, לגבי כהנים, נשים פטורות, כיון שכתוב בפרשה שם "בני אהרן" למעט בנות אהרן [וכעת הגמרא סוברת כי המיעוט שממעטים בנות אהרן נאמר על כל האיסורים הכתובים בפרשה שם] אף כאן, לגבי ישראל, נשים פטורות.

מקשים התוס', מה הצורך בגזירה שווה ללמוד למעט את הנשים מאיסור השחתת הזקן

מאחר וכבר ראינו שניתן ללמוד זאת על ידי מה שהפסוק שינה בדיבורו, מה היה הצורך להוסיף לימוד נוסף של גזירה שווה? ומתרצים, כי אחר ששמענו את הברייתא, לא היה זה לימוד מספיק חזק למעט, והיינו צריכים לעלות דרגה וללמוד את המיעוט בגזירה שווה. ובתוס' הרא"ש הביאו תירוצי אחר. "תימה, דשביק דרשא דלעיל זקן ולא זקן אשתך, וצ"ל דאביי - לית ליה ההוא דרשא."

אם כן ליכתוב את שבזקן -

פירוש,

**א"כ דלהכי הוא דאתא והפסיק הענין,
נכתוב את שבזקן,
דהוה ליה כמאן דכתיב פאה,
דהא כתיב פאה בהאי קרא גבי ראש,
והדר יליף גילוח דכתיב גבי כהנים, דהוי השחתה,
בפאת פאת דישראל מכהנים,
אי נמי נוכל לומר בבנין אב,**

שחייב בפאת זקן בכהנים,

כדכתיב ופאת זקנם לא יגלחו,
וחייב פאת זקן בישראל,
מאי פאת?

ש"מ תרתי ג"ש שלימה לימדך הכתוב,

אף לכל האמור בענין,

ופאת זקן דדרשינן בני אהרן ולא בנות אהרן,

וכ"ש בישראל מג"ש דפאת פאת.

הלימוד מהפסוקים מלמד אותנו שני עניינים

וכפי שתימצת תוס' הרא"ש "דגילוח שיש בו השחתה - הוה שמעינן בגלוי מילתא בעלמא, בלא גזירה שווה דפאת פאת."

התוס' באים לדחות את פירוש רש"י

ונביא תחילה את תמצית פירוש רש"י. אילו התכוונה התורה ללמד רק גילוח שיש בו השחתה בגזירה שווה 'פאת' - פאת' די היה לכתוב אצל ישראל (ויקרא יט כז) 'לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את שבזקן', כאשר המשמעות של 'את שבזקן' היא ה'פאה' שבזקן, ללמד שגם ישראל חייב רק על חמשה מקומות בזקן הנקראים 'פאה'. והיינו מצרפים 'פאת' המפורשת אצל כהנים (ויקרא כא ה) 'ופאת זקנם לא יגלחו' ל'פאת' המשתמעת אצל ישראל 'את שבזקן' בגז"ש או בנין אב, כדי להסיק גילוח שיש בו השחתה, אבל מכיון שהתורה לא מסתמכת על 'פאת' שמשמעת אצל ישראל, וטורחת לכתוב במפורש בישראל, 'ולא תשחית את פאת זקן', המשמעות היא גז"ש בהיקף גדול יותר ממה שהיינו לומדים מ'פאת' שרק משתמעת, היינו כל מה שאמור שם בענין כהנים בני אהרן ולא בנות אהרן.

בפירוש זה של תוס' יש שינויים מפירוש רש"י

הגזירה שווה באה רק ללמד על גילוח שיש בו השחתה, ולא לפטור נשים מ'בל תשחית'. וזאת מאחר והפסיק הענין של המיעוט בני אהרן ולא בנות אהרן, לאיסור טומאה בלבד. הלימוד הוא רק מבנין אב, אבל אין כאן גזירה שווה, אלא על חכמינו לקבוע שיש הלכות משותפות בין כהנים וישראל, אך לגבי הפרטים קובעים חכמים.

ויש האומרים, שאין כוונת התוספות כאן דילפינן בגזירה שווה מכהנים, אלא כוונתם דכיון שהתורה קראה בכהנים פאה ולא פירשה, ובישראל פירשה, יש לנו למילף סתום מהמפורש. וכן בקרחה כיון דכתיב קרחה בגופיה, ילפינן סתום מהמפורש.

וכי כתב עם קדוש לשריטה הוא דכתיב -

פירש בקונטרס,

דס"ד דגדידה ושריטה - תרתי נינהו,

וחד ביד וחד בכלי.

וא"ת,

מי הזקיננו לומר, דכי עם קדוש - קאי אשריטה,

שלא הוזכרה באותה פרשה כלל,

ולא קאי אגדידה ואקרחה, דכתיבי בהאי ענינא.

התוס' מראים לנו כי ניתן לדרג חסרונות, וכך לבאר את מהלך הגמרא

[בתמיהה מופיעות מילות מפתח חמורות "מי הזיקנו לומר .. שלא הוזכרה כלל באותה פרשה כלל", ובתירוץ "דניחא ליה טפי למימר .. מלסרס המקרא". כלומר, עם היות ויש כאן קושי קל במילות המפתח "אף על פי", הרי סירוס המקרא ולימודו עקום הוא כל כך בעייתי, עד אשר ניתן לחיות עם החיסרון של שריטה שאינה כאן בפסוקים].

[דף לו עמוד א]

אי לאו ג"ש ה"א הפסיק הענין -

וא"ת,

היכי תיסק אדעתין למימר הכי?

הא מפקינן לעיל (דף לה:),

מפאת שאינה בבל תשחית,

ולא אמר דקרח שכתוב בפרשה ראשונה,

קודם בל תשחית הפסיק הענין לפאת זקן.

וכ"ש דקאי אקרח שהיא ראשונה,

בפרשה קרובה יותר לבני אהרן דכתיב בפרשה.

ועוד קשה,

דתנא דמתניתין היכי פליג אקרח,

דקאמר במתניתין חוץ מבל תקיף ובל תשחית,

ולא קאמר ובל יקרח?

והא אפילו אפאת אמר לעיל דקאי בני אהרן,

כ"ש דקאי אקרח דקרובה לבני אהרן.

וי"ל,

דסד"א דגבי קרח,

דאע"ג שהיא קרובה לבני אהרן הפסיק הענין,

משום דכתיב (דברים יד) כי עם קדוש אתה,

דמרובה נשים ואפילו בישראל,

ומפרש בגמרא, דלא הפסיק הענין.

אופן לימודו של אביי את שיטת איסי

הלימוד הראשון הוא גזירה שווה מכהנים. "אביי אמר: היינו טעמא דאיסי, דגמר קרח קרחא מבני אהרן, מה להלן נשים פטורות, אף כאן נשים פטורות." אלא שכעת בשלב השני עולה השאלה, וכי הינך חושב שהמיעוט של בני אהרן ולא בנות הוא בכל העניינים המוזכרים בפרשה, הרי הגזירה שווה מיותרת, וניתן ללמוד בקל וחומר. "ואי סבירא לך, דכי כתיב קרא - בכולי עניינא הוא דכתיב, נשתוק קרא מיניה ותייתי בקל וחומר, ואנא אמינא: ומה כהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות, בני אהרן - ולא בנות אהרן, ישראל לא כל שכן!"

וכעת מגיע השלב השלישי עליו ידונו בתוס', "אי לאו ג"ש, הוה אמינא הפסיק הענין". ומשמעותו, שאלמלא הגזירה שווה הייתי אומר כי מה שכתוב בפרשת כהנים "בני אהרן" למעט

וי"ל,

דניחא ליה טפי למימר,

דכי עם קדוש - קאי אשריטה,

אף על פי שלא הוזכר באותה פרשה,

מלסרס המקרא ולומר,

דבנים אתם - לא קאי אלא תתגודדו דסמיך ליה,

אלא אקרח שאין סמוך לו,

שהרי גדידה הפסיק הענין.

ואפכא - לא מצית אמרת, כדמפרש גמרא,

ומה ראית להוציא את הקרחה? וכו'.

ועוד,

דיש גם סירוס אחר,

דעם קדוש קאי אגדידה שלפני פניו,

ולא אקרח שלפניו.

שיטת איסי שנשים פטורות מאיסור בל יקרחו

הפסוק מדבר על איסור גדידה וקרחא. (ראה יד, א) פְּנִיָּם אֲתָם לָהּ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגַּדְּדוּ וְלֹא-תִשְׁיִמוּ קֶרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לְמִתָּהּ: וּמִמָּשִׁיךְ "כִּי עִם קָדוֹשׁ אֲתָהּ לָהּ" אֱלֹהֵיךָ, וְיֵשׁ לַהֲבִין עַל מָה נֹאמַר חֶלֶק זֶה. איסי דורש כי מה שנאמר בנים אתם בא למעט שאיסור זה של קרחא אינו בנשים. אלא שהגמרא דנה כיצד יש ללמוד זאת. האם זה הולך על הקרחא או על הגדידה. ואומרים כי ההמשך בפסוק הבא של עם קדוש בא לרבות את הנשים, שגם הן חלק מהעם. ובשלב הראשוני אנו אומרים כי היות וגדידה איסור חמור יותר, שהוא גם במקום שיער וגם שלא במקום שיער, לכן רק פטר בקרחא. ומציעה הגמרא הבנה אחרת, שהפסוק על עם קדוש - בא לרבות שריטה.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י

רש"י לומד, כי בשלב זה חשבה הגמרא, כי שריטה וגדידה הינם שני איסורים, [ההבדל בין שריטה לגדידה הוא, שאחד מהם נעשה ביד ואחד נעשה בכלי].

מקשים התוס', על שיטתו שהכניס את השריטה והוציא את הקרחה

שאלת התוס' הינה בניסוח חריף ביותר. בעצם התוס' לומדים שהגיוינו יותר להישאר בשני המושגים הקיימים בפסוק הראשון של קרחא וגדידה. והלשון הוא מי הזיקנו לומר? הינה תמיהה רבתי, שרק כאן מוזכרת בתוס'. שאינו מובן כלל מדוע הינך עובר להעביר את עם קדוש על שריטה, שכלל לא כתובה בפסוקים הללו ולא נשאר בקרחא וגדידה.

עונים התוס', כי עם היות ויש כאן חיסרון כפי שהוזכר בשאלת ואם תאמר, אבל עדיף לו להישאר עם החיסרון הזה ולדרוש את הפסוק על קרחא, מאשר להיכנס לחיסרון חמור יותר של סירוס הפסוק עצמו לחלוטין. וחוזרים לבאר על שני אופני סירוס שיש כאן. כי יותר הגיוני להצמיד לבנים אתם את הגדידה מאשר את הקרחה שלא לידה, וכן לא הגיוני ללכת בעם קדוש בחזרה בשתי קפיצות, לא קרחא שלפני אלא גדידה שלפני לפניו.

לזה נצרכת הגזירה שוה, שנאמר כאן בפרשת כהנים "קרח", ונאמר להלן אצל ישראל "קרח", להשוות את איסור קרח שנתאמר אצל כהנים לאיסור קרח שנתאמר אצל ישראל.

הלימוד הנוסף שנצרכת הגזירה שווה היא עבור קרח, שלא תהיה רק בין העיניים

מה כאן אצל כהנים חייב על כל קרח וקרח, וחייב על כל הראש כקרח בין העיניים, אף להלן אצל ישראל חייב על כל קרח וקרח, וחייב על כל הראש כבין העיניים, ומה להלן אצל ישראל איסור קרח הוא על מת שכתוב "למת" אף כאן לגבי כהנים איסור קרח הוא על מת! וכיון שהגזירה שוה נצרכת כבר, כיצד לומדים למעט את הנשים מאיסור קרח.

מכך שבמקום להיכתב קרח כתבו קרח - למדים את שני העיניים

ומתירים: אם רק דבר זה לחוד באה הגזירה שוה ללמד אותנו, אם כן היה מספיק אם נכתוב קרא בשתי המקומות רק את שרש המילה "קרח". מאי [מה הוא] לשון "קרח" שנכתב? הרי זה כאילו נכתב גזירה שוה נוספת. שמעת מינה ללמוד תרתי [שני] לימודים מהגזירה שוה, גם את הלימוד של הברייתא, וגם למעט את הנשים מאיסור קרח.

התוס' למדים זאת באופן שונה

כוונת תוס' לומר, שמאחר ותיבת קרח הוצרכה למקומה, וכלל אינה מופנית, על כרחך אין זה גזירה שוה, כי אם לימוד במה מצינו. וכתבו תוס' דאין להקשות וליפרוך מה לכהן שכן ריבה בו הכתוב מצוות וכו', דזהו רק לומר שאין מצוות קרח נוהגת בישראל, אך אחר שהיא נוהגת, שכן כתוב בפירוש פרשת קרח בישראל, שוב לענין פרטי דין הגררת המצוה - אין מקום לחלק, בין ריבה או מיעט בו הכתוב מצוות יתירות.

יש שני סוגי לימוד שונים

[מדדיקים התוס' בחילוק שיש הבדל מהותי בין גוף המצוה, שכאן זה חידוש לקחת מן הכהנים המיוחדים, שריבה בהם מצוות הרבה. ולהעביר ולחדש מצווה זו שתהיה גם בישראל. בבחינת יש מאין. אבל אם מלכתחילה קיימת כבר המצווה בישראל, כן יכולים אנו ללמוד מהכהנים על אופן עשייתה. וזה גדר אחר של פירוש המצווה. שהוא רק לימוד על היאך יש לבצעה.]

תפילין גופייהו מהכא גמרינן להו -

וא"ת,

ומה בכך?

מ"מ נילף קרחה מתפילין,

דאין ג"ש למחצה,

ונימא מה תפילין - נשים פטורות,

ה"נ גבי קרחה.

וי"ל,

דשמא לא נגמרה ג"ש,

אלא לאשמועינן מקום הנחת תפילין.

את בנות אהרן, נאמר רק על איסור טומאה שכתוב מיד לאחר מכן, ולא על איסור קרחה שכתוב כמה פסוקים אחרי זה [בפסוק ה], כיון שהכתוב הפסיק את הענין בינתיים, כגון "לה יטמא" [ויקרא כא ג] שכתוב בינתיים.

התוס' מעלים אפשרות לדחות לגמרי את הסברא של הפסיק העניין

התוס' מעלים שתי קושיות. הקושיה הראשונה, בדף לה ב הוכח שלאור הגז"ש 'פאת-פאת' המיעוט 'ולא בנות אהרן' לא באה רק בענין טומאה, אלא בא למעט גם את לאו 'בל תשחית'. וקשה, למה לא אמרה הגמרא שהגז"ש לא גוררת את המיעוט לכלול גם 'בל תשחית' משום שאיסור קרחה (לא יקרחה בראשם, ופאת זקנם לא יגלחו' מפסיק בין טומאת ל'בל תשחית' ומשלא היקשתה כך, משמע שכל מה שבא קודם לגז"ש נכלל בה, וממילא המיעוט מתייחס גם לאיסור קרחה.

והקושיה השנייה. הפותחת בכל שכן. יתרה מזו, יש עוד סיבה שלא נאמר המיעוט רק בטומאה, וזו קל וחומר לאמור אם הגז"ש ב'בל תשחית' בפסוק ה' שמופיע אחרי איסור קרחה מתייחס למיעוט 'ולא בנות אהרן' בפסוק א, אז איסור קרחה שיותר קרוב לפסוק א, בודאי נכלל במיעוט. וכעת קשה על ההוה אמינא שהענין נפסק קודם איסור קרחה.

קושיה נוספת היא על המשנה

ניתן להציג שאלה דומה גם בפני משנתנו כלהלן: הוכחנו למעלה ש'בל קרחה' לא חל בנשים, אם כן למה השמיט התנא 'בל קרחה' מרשימת האיסורים שאינם חלים על נשים? מתרצים על כך, שכיוון שהפסיק העניין בכי עם (קדוש אתה). הרי ניתן לומר שרק על זה הפסיק וחוזר לעניינו הראשון. אלא שהגמרא מתרצת שלא הפסיק העניין. ומבאר המהרש"א כי לתנא דמתניתין - אכן הפסיק העניין באיסור קרחה, ואילו לאיסי בן יהודה - היתה רק הוה אמינא לומר כך.

אם כן ליכתוב קרא קרח -

פירוש,

וליתן את האמור של זה בזה,

הוה מפקי במה מצינו;

ואי משום דריבה בהו מצות יתירות,

אין לנו לחלק מצוה אחת,

שאנו מוצאין בכהנים ובישראל בהדיא,

דודאי, גוף המצוה - לא היינו לומדים,

אבל פירוש המצוה - גמרי שפיר מהדדי.

הלימוד של איסי הפוסט נשים מקרחה הוא מכהנים בגזירה שווה

הגמרא מביאה בתחילה את שיטת אביי. "אביי אמר: היינו טעמא דאיסי, דגמר קרחה קרחה מבני אהרן, מה להלן (בכהנים), שנאמר בני אהרן, למעט רק גברים) - נשים פטורות, אף כאן (בישראל) - נשים פטורות." כלומר הלימוד הוא מגזירה שווה. אלא שלאחר מכן הגמרא נזקקת לגזירה שווה ללימוד אחר. לרבות את כל הראש לאיסור קרחה, ולא רק בין העיניים בלבד.

רשאים. סמיכות. דכתיב: דבר אל בני ישראל... וסמך, בני ישראל סומכים - ואין בנות ישראל סומכות. תנופות. דבר אל בני ישראל... והניף, בני ישראל מניפין - ואין בנות ישראל מניפות.

יש לבאר מה חידשו כאן התוס'?

המהרש"א מקשה, מאי קמ"ל תוס'? ותיירך, שהיה קשה לתוס', דהתנא מונה בתחילה עבודות הנעשות במנחה [הגשות קמיצות הקטרות] ואח"כ עבודות הנעשות בקרבן [מליקות קבלות הזאות], וקשה, למה התחיל התנא בסמיכה שהי עבודה בקרבן, וע"ז תירצו דהקדים סמיכה שמיירי בור, דסמיכה הוי בבעלים, ודומה לתנופה שאינו נעשה בכהנים אלא בבעלים, וכ"כ השיטה דהקדים סמיכות ותנופות כיון דאיתנהו בבעלים.

הקבלות והזאות -

והולכה וזריקה - לא קתני,
דהולכה - בכלל קבלה,
שהרי מן והקריבו בני אהרן נפקא, כמו קבלה,
וזריקה - בכלל הזאה.

וא"ת,

אמאי איצטריך קרא בגמרא למעושי נשים?
תיפוק ליה דכולהו מ"ע שהזמן גרמא הו,
שהרי אינן נוהגות אלא ביום,
כדכתיב (ויקרא ז) ביום צותו להקריב קרבניהם.
וי"ל,

דמ"מ איצטריך קרא,
למעושינהו ולמיפסל קרבן בנשים,
דאי לאו קרא,
לא הוה ידעין שהעבודה פסולה בהן,
להכי איצטריך קרא למעושי,
למימר **דמחללי עבודה ועבודתן פסולה.**

מיהו מסמיכה קשה,

אמאי איצטריך קרא למעטינהו,
דהא עבודה לא אתחלל בהכי?
כלומר, בלא סמיכה - נמי אין הקרבן פסול בכך,
ואם נעשה סמיכה בנשים,
לא מיפסל קרבן בכך.

וי"ל,

דמ"מ איצטריך קרא למעושי,
דסד"א משום דכתיב וסמך ושחט,
איתקש סמיכה לשחיטה,
מה שחיטה כשרה בנשים,
כדתנן בזבחים (דף לא:),
ומייתי בשמעתא קמייתא דשחיטת חולין (דף ב:),
כל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה,
שהשחיטה כשרה בזרים ובנשים וכו',

וקשה להר"ם,

אמאי אין מניחין תפילין בכל הראש,
כי היכי דקאמר קרחה בכל הראש?

ושמא להכי מהני האי בין עיניכם,
דהוה מצי למכתב בראשיכם.

ואף על גב דגבי קרחה כתיב בין עיניכם,
ואפ"ה קרחה בכל הראש.

וי"ל,

דליגמר ג"ש נכתב.

אופן לימודו של אביו בגזירה שווה של קרחה ותפילין

מקשה הגמרא על אביו, מאי טעמא לא אמר כרבא ללמוד מהגזירה שוה של "בין עיניכם" מתפילין שנשים פטורות? ומתירצת: אמר לך אביו: תפילין גופיהו [עצמם] מהכא גמר לה [לומדים מגזירה שוה זו] של "בין עיניכם", מה להלן באיסור קרחה, מקום שעושים קרחה היא בגובהה של ראש במקום צמיחת השיער מעל מצחו ולא ממש בין העינים, אף כאן בתפילין, מקום הנחה היא בגובה הראש במקום צמיחת השיער, ולא בין העינים ממש. ולכן אין ללמוד מגזירה שוה זו למעט את הנשים מאיסור קרחה.

התוס' מקשים על כך, ומסיקים מה גדרה של גזירה שווה

(לשון תוס' הרא"ש) "תימה, מה בכך? מכל מקום נילף נמי קרחה מתפילין, דאין גזירה שוה למחצה, וי"ל, דקסבר דלא נאמרה גזירה שוה ללמד חיוב ופטור, אלא לפרש היכן הוא בין העינים." כלומר, מטרת הגזירה שווה לא באה על מנת ללמד את עצם חיוב המצווה, אלא רק לחדש לנו על מיקום התפילין. ובכך אנו מתרצים כי עם היות וקרחה הוא על כל הראש הוסיף הכתוב בין עיניכם, כדי ללמדנו את אופן הנחת התפילין. וכל זה בא לגלות לנו כיצד יש ללמוד את הגזירה שווה. כי ברור לנו כי אם היה רוצה להניח תפילין בכל הראש לא היה צריך להדגיש בין עיניכם מספר פעמים.

הסמיכות והתנופות וההגשות -

נראה דמהגשות ואילך - מיירי בכהנים,
ואתו קראי בגמרא למעושי כהנות,
אבל סמיכות ותנופות - איירי בישראל.

המשנה מונה שימונה פעולות שמבצעים בקרבן, שנוהגים באנשים ולא בנשים

אומרת המשנה "הסמיכות, והתנופות, וההגשות, והקמיצות, והקטרות, והמליקות, והקבלות, והזאות - נוהגים באנשים ולא בנשים, חוץ ממנחת סוטה ונזירה שהן מניפות."

מדייקים התוס' שעם היות וזה קשור לקורבנות, הרי יש דברים שכשרים בזה, כמו סמיכה ותנופה, ויש דברים שהם רק בכהנים. וממילא יש לדייק שבשני המקרים הראשונים של סמיכה ותנופה, אכן הגמרא מביאה פסוקים הנוהגים בישראל. ורק בשאר בפסוקים ממעטים את הכהנות ושיהיו רק הכהנים

[דף לו עמוד ב]

חוץ ממנחת סוטה ונזירה מפני שהן מניפות

-

וא"ת,

תיפוק ליה דכל הני - אינם כשרות בנשים,
לפי שהן מחוסרי בגדים,
 דהא אמר בפ"ב דזבחים (דף יז:),
דאפילו כהנים בזמן שאין בגדיהם עליהם,
אין כהונתם עליהם.

וי"ל,

דמיירי שלבשו את הבגדים.

א"נ י"ל,

כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה,
לא הוו מחוסרי בגדים.

שינינו במשנה, כי במנחת סוטה ובנזירה - גם הנשים מניפות

לכאורה ניתן לפסול את הנשים בכל שאר העבודות מכיוון אחר, שהרי מאחר ואין להם את בגדי הכהונה, הרי הם כזר. וכמו שהכהנים עצמם עבודתם נפסלת ללא בגדים, ויש לזה הגדרה הלכתית של "מחוסרי בגדים". ואכן בזבחים יש על כך מקור לפוסלם. ובהמשך לומד גם באופן אחר. "מחוסר בגדים. מנלן? אמר רבי אבוא אמר רבי יוחנן, ומטו בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון, דאמר קרא: וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם - כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם - אין כהונתם עליהם." והתוס' מבארים באחת משתי האפשרויות. האחת, שעל מנת למנוע בעיה זו, הם לבשו בגדי כהונה. ומאחר ואין בגד זה שייך רק לגברים, אין כאן איסור של לא ילבש. או שמלכתחילה מאחר ולא נצטוו, אין בהן הגדרה של מחוסרי בגדים.

יש לציין, כי יש רבים האומרים שמדובר שתוס' זה הינו המשך של הדיבור הקודם

ולא עוד, אלא כל בסיס הקושי הוא רק על שאר העבודות בהן הם לא יכולות לקיים, מה שדובר בתוס' הקודם. ואכן בתוס' הרא"ש הסיום של הדיבור המתחיל הקודם קשור רק לתוס' זה.

"ומיהו קשה, למה לי קרא למעט נשים מסמיכות וכל הנך עבודות, והלא אפי' בני אהרן בלא בגדי כהונה הוו להו זרים, כדאמרי' בפ"ב דזבחים דאין בגדיהם עליהם - אין כהונתם עליהם, וי"ל דאשה כיון דלא כתיב בה בגדי כהונה - לאו מחוסרת בגדים היא, ואי לאו דמימעטא מקרא, הייתי מכשירה בלא בגדים, כבני אהרן בבגדים."

אי דפרה אלעזר כתיב בה -

פירש בקונטרס,

אפילו כהן הדיוט פסול וכ"ש נשים.

אף סמיכה כשרה בנשים,
 להכי איצטריך למעוטי.

ותנופה - נמי איצטריך למעוטי,**משום דאשכחן תנופה,****דכשרה בנשים כדמפרש לקמן.**

התוס' מדייקים מדוע לא מנתה המשנה שתי עבודות חשובות, הולכה וזריקה

מאחר ומנתה המשנה איזה עבודות נשים לא מבצעות, הרי יש להתפלל, כי בארבע העבודות הן שחיטה קבלת הדם הולכה וזריקה, כאן השמיטו את ההולכה והזריקה. אלא שענו תוס' הרא"ש, "הולכה וזריקה לא קתני, דהולכה - בכלל קבלה, וזריקה - בכלל הזאה."

ונקט התנא הזאה ולא זריקה כי קאי בעוף, וכדקתני המליקות, דרצה לאשמועינן שמליקה בעי כהן זכר (אבל שחיטה - הרי היא כשירה בזר ובנשים) ומתן דם דחטאת העוף הרי הוא בהזאה, ובעולת העוף במיצוי הדם למזבח, ולא בזריקה כמו עולה ושלמים של בהמה, או נתינת דם באצבע על הקרן כמו בחטאת.

לכאורה מאחר והציווי הוא ביום, הרי נכנסנו לגדר של מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות

נביא את לשון תוס' הרא"ש שגם הוסיף את המילה, שאף היא מצוות עשה שהזמן גרמא, ואם האשה מלה - לא נפסלה המילה, וכמו כן כאן. "תימה, למה לי קרא, בכל הנך עבודות הגשות קמיצות וזריקות, דכיון שאינן כשירות אלא ביום, כדנפקא לן מביום צוותו, אם כן הוי מ"ע שהזמן גרמא? וי"ל דנהי דנשים פטורות במ"ע שהזמן גרמא, מכל מקום משום הכי לא מפסלא עבודה באשה, מידי דהוה אמילה, דאיכא למ"ד בפ"ב דע"ז דכשרה באשה, אף על פי שאינה אלא ביום."

מאחר וסמיכה אינה מעכבת מה הצטרמו לפטור נשים

ובלשון תוס' הרא"ש "ומיהו קשה מסמיכה, שאינה עבודה אלא חובה התלויה בבעלים, ולמה לי קרא לפטור נשים, תיפוק לי דהוי מ"ע שהזמן גרמא, דאינה אלא ביום דומיא דשחיטה, דהא בעינן תכף לסמיכה שחיטה, ועוד דהא דרשי' בפ' הקומץ רבה מה שחיטה בזרים - אף סמיכה בזרים, ומסתמא כמו כן נדרוש מה שחיטה ביום אף סמיכה ביום, ובהדיא אמרי' בס"פ שני דמגילה הכי?

וי"ל דמשו"ה אצטריך קרא, למימר דאין נשים סומכות, דלא תימא מה שחיטה כשרה בנשים כדתנן בפ' כל הפסולין, וגם חיוב שחיטה יש בקרבן נשים, אף סמיכה הוי בנשים.

הקושי מתנופה, וההתייחסות לאשה שאינה מחוסרת בגדים

מיהו מתנופה קשה, דהיא חובת הבעלים, ואינה אלא ביום, כדאיתא בסוף פ"ב דמגילה, ומיהו בתנופה איכא חובת הבעלים עם הכהנים."

תימה,

הניחא למ"ד לדורות - נמי בעינן כ"ג,

דומיא דאלעזר - פריך שפיר,

אבל למ"ד בכהן הדיוט - מרבינן ליה לדורות,

קשה,

דמאי פריך הכא גמרא,

דילמא מש"ה איצטריך תנא הכא למעוטי נשים,

משום דהעבודה מותרת בכהן הדיוט לדורות.

ו"ל,

דה"פ,

מדאיצטריך התם לרבווי כהן הדיוט,

מכלל לגבי נשים - פשיטא ליה לתנא,

דאין עבודה כשרה בהן,

וכן יש לפרש בסמוך אי דפנים וכו'.

הלימוד שלא ניתן לבצע הזאת פרה אדומה על ידי נשים

הגמרא ביררה על איזה הזאות נאמר במשנה, ודחתה שלא ניתן להעמיד בפרה אדומה, שהרי נאמר בה אלעזר, שבא למעט שאפילו שאר כהנים אינם יכולים להקריב, וכל שכן נשים תהיינה פסולות להקריבה. וכך למד כאן רש"י.

התוס' מבררים כיצד לבאר לפי שתי הסברות האם לדורות נדרש כהן גדול

[מאחר ויש שתי סברות כיצד ללמוד לדורות, זה ממש מעניין את הכיוון ההפוך כאן ובתוס' הרא"ש. בתוס' הרא"ש פותחים בצד הקושיא "תימה, מאי קא פריך למ"ד בפרק טרף בקלפי, דלדורות - כשרה בכהן הדיוט, דדריש אותה - לאלעזר, ולא לדורות - לאלעזר, וי"ל דפריך למ"ד לדורות בכהן גדול." כלומר, אכן מי שסובר שיש לדמות את אלעזר שהוא סגן ואינו כהן פשוט גם לדורות, הרי קושיית הגמרא שלא ניתן לאומרה על פרה אדומה שנשים יכולות היא אכן במקומה.

ואילו בתוס' כאן פתחו בסגנון של הניחא לסובר שגם לדורות נדרש כהן גדול, אבל אכן קשה לסובר שמותר לדורות בכהן הדיוט, ועל כן נדרש לרבות שגם נשים אסורות.

מתרצים, שאפילו שמרבים לדורות כהן הדיוט, הרי ברור שרק כהן הדיוט ניתן לרבות, אך ברור לתנא שלא ניתן לרבות נשים, ולכן מה ששאלה הגמרא היא במקומה. ובאותו סגנון גם על הזאות פנים, שכל השאלה היא רק איזה כהן רשאי לעשות זאת, אך ברור מאליה ששנים אין על מה לדבר.

אי דפנים כהן משיח כתיב -

פירש בקונטרס,

הזאת הפרוכת ומזבח הזהב,

האמורים בפר כהן משיח,

ופר העלם דבר של ציבור.

ונראה להר"ם,

דאע"ג דפר העלם דבר מרבינן התם,

(ת"כ פרשת ויקרא) דעבודתה - כשרה אפילו בכהן

הדיוט,

דמרבינן ליה מן ה' דהכהן המשיח,

אפ"ה מדאיצטריך קרא,

לרבווי כהן הדיוט דכשר בה,

מכלל דפשיטא ליה לתנא,

דנשים - אינן כשרות בה.

הגמרא דוחה אפשרות להעמיד שהזאות שנאמר במשנה הוא הזאות פנים

המשנה מביאה פרטים במעשה הקרבנות שנוהגים באנשים ולא בנשים. כל אלו נוהגים רק באנשים ולא בנשים, שהאשה אינה סומכת ואינה מניפה ואינה מגשת מנחה, ואפילו אם היא כהנת אין העבודה כשרה בה להגיש מנחה בקרן מערבית דרומית של המזבח כמשפטה, ואינה קומצת ומקטרת ואינה מולקת ואינה מקבלת דם ואינה מזה דם חטאת העוף.

וכעת מנסה הגמרא להעמיד למה התכוונו בהזאות ודוחים שלא ניתן לומר להזאת הדם דפנים ורש"י פירש כגון: הזאה על הפרוכת ומזבח הזהב האמורים לגבי פר כהן המשיח ופר העלם דבר של ציבור, הרי "הכהן המשיח" [ויקרא ד ה] כתוב בה, למעט כהנים הדיוטים וכל שכן נשים.

מדייקים התוס', שלמרות שהיה ריבוי בפר העלם, וכפי שנלמד בתורת כהנים, שלא רק הכהן הגדול יכול לעשות זאת, אלא אפילו כהן הדיוט, הרי גופא ריבוי זה מראה שברור לתנא שנשים אינן כשרות בה.

בה יש שפירש, שכיון שנכתב הכהן המשיח וצריך ריבוי להכשיר אחרים - אין לרבות מקרא אחד אלא כהן הדיוט ולא נשים. יש שכתבו ליישב קושיית תוספות, דהרי לא נתרבה כהן הדיוט אלא בדיעבד, ובדבר שאינו נוהג אפילו באנשים לכתחילה, פשיטא שנשים מחללות העבודה או דכיון דאינו נוהג לכתחילה אלא בכהן המשיח לא שייך לשון נוהגים באנשים שבמשנתנו .

ומה בן צאן שלא קבע לו כהן לשחיטתו קבע לו כהן להזאתו בן עוף שקבע לו כהן וכו' -

וא"ת,

איכא למיפריך,

מה לבן צאן שקבע לו כלי,

ומש"ה בעי כהן להזאתו,

אבל בן עוף שלא קבע לו כלי להזאתו,

שהרי הזאה דבן עוף בעצמו של כהן היא,

לא בעינן כהן,

דכה"ג פריך בזבחים (דף מח:),

דהתם - בעי למילף מהאי ק"ו,

דהכא דבן עוף טעון מליקה בצפון,

אי לאו האי פירכא.

ו"ל,

דפירכא זו דטעון כלי - הוי פירכא כל דהו,

דאיכא למימר דהזאה מהניא טפי,

יכול יהא בן עוף טעון צפון. ודין הוא, שהיה מקום ללמוד כן בקל וחומר: ומה בן צאן, שלא קבע לו כהן לשחיטתו, שהרי זר כשר לשחיטה, קבע לו צפון לשחיטה. בן עוף שקבע לו כהן, שהמליקה אינה כשרה אלא בכהנים, אינו דין שיקבע לו צפון למליקה?! לכן תלמוד לומר "אותו" בשעיר נשיא, למעט מליקה מצפון.

אך דוחה הגמרא: מה לבן צאן, שטעון צפון שכן קבע לו כלי, שהשחיטה היא בסכין וכן הקבלה היא במזרק. מה שאין בן עוף, שמליקתו נעשית בצפורן, ואין בו קבלה בכלי, ולפיכך דין הוא שלא יטעון צפון, ולמה לי מיעוטא ד"אותו"?

התוס' דוחים מדוע בזבחים ניתן היה לפירכא זו, וכאן לא ניתן לאומרה

מדייקים התוס' תחילה, כי עניין הכלי הוא פירכא חלשה. אלא שלחדש כי יש להקריבו בצפון זה עצמו חידוש גדול, שמעטים הקרבנות הנדרשים בצפון, ואפילו על ידי פירכא קלה מונעים את הזכות להיות בצפון. בניגוד למקרה שלנו שכהן מצוי בכל הזבחים ולא ניתן על ידי פירכא כזאת לדחותו.

התירוץ השני לחזק את הקל וחומר, שלא שייך בו כל פירכא

בניגוד לדחיה הקודמת שהביאו התוס' על ידי החלשת הפירכא, כאן התוס' מחזקים את הקל וחומר. שהתוצאה שנדרש כאן כהן בהזאה היא כמעט ברורה מאליה, מאחר ותמיד ההחמרה היא בפעולה של סוף הקרבן, וכפי שראינו בקרבן רגיל, שאף שהתירו שחיטה בזר הרי בהמשך בכל שלושת העבודות של קבלה הולכה וזריקה מחייבים כהן, ואף כאן ברור שאם כבר בשלב הראשון של המליקה טעון כהן, שזה עצמו חידוש, הרי כל שכן שיש כאן קל וחומר שידרש כהן להזאה שהיא כדוגמת הזריקה המצויה בסוף.

מכניס כהן ידו תחת יד הבעלים ומניף -

וא"ת,

והא הוי חציצה,

דה"נ אמרינן במנחות (דף צד.),

אין תנופה בחוברין, פירוש בשותפים.

דהכי ליעביד?

לינפו והדר לינפו,

כלומר, דהשותפין זה אחר זה יניפו,

חדא תנופה אמר רחמנא ולא שתי תנופות,

ואי מנח חד מן השותפין ידיה,

תחת ידיה דחבריה,

א"כ הוי חציצה,

אלמא דבכה"ג - הוי חציצה.

וי"ל,

דלא דמי,

דהכא היינו טעמא דלא הוי חציצה בכה"ג,

לפי שהוא גזירת הכתוב,

דבעינן כהן ובעלים,

אבל התם גבי שני שותפין,

בעיצומו של כהן יותר מבכלי,

וא"כ התם דבעי למילף בהאי ק"ו,

דבן עוף תהא מליקתו בצפון,

הוי מילתא רבה,

דבעי לאתויי צפון דאינו נוהג בכל הזבחים,

א"כ יש סברא למעוטי צפון מבן עוף בפירכא כל

דהו,

אבל כהן שצריך בכל הזבחים,

לא הוי מילתא רבה לרבווי בבן עוף,

הלכך ליכא למעוטי בפירכא כל דהו כדפרישית.

ועוד י"ל,

דהכא עבדינן ק"ו הכי,

ומה בן צאן שאינו טעון כהן בתחילה,

שהרי שחיטה בזר כשרה,

טעון כהן בסוף לקבלה ולהולכה ולזריקה,

בן עוף שטעון כהן בתחילה,

אינו דין שטעון כהן בסוף,

שהרי בכל מקום,

טעון כהן בסוף יותר מבתחילה,

דעיקר עבודה דקרנן הוי בסוף,

והשתא הוי ק"ו מיניה וביה,

ואין להביא בהאי ק"ו שום פירכא.

הגמרא מעמידה כי ההזאה שנשים פסולות בה הינה על בן עוף

הגמרא לומדת כי מה שנאמר בחטאת העוף [ויקרא ה ט] "וזהו מדם החטאת", כאן היה חידוש וצורך לומר שהזאת הנשים פסולה היא. ודבר זה נלמד בקל וחומר מזריקת דם של עולת בן צאן שכתוב בו [ויקרא א יא]: "וזרקו בני אהרן": ומה בן צאן, שלא קבע לו כהן לשחיטתו, שהשחיטה כשרה בזר, שכתוב [שם ה]: "ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן" - שרק מקבלה ואילך מצות כהונה, לימד על השחיטה שכשרה בזר, ובכל זאת קבע לו הכתוב כהן להזאתו כמו שנאמר "וזרקו בני אהרן" למעט כהנת.

אם כן חטאת בן עוף, שקבע לו כהן למליקתו שכתוב [שם טו] "והקריבו הכהן אל המזבח ומלק את ראשו" - אינו דין שיקבע לו כהן להזאתו, ומכאן שגם הזאת הדם של חטאת העוף אינה אלא בכהן ולא בכהנת.

התוס' מעלים שיכולה להיות פירכא על הקל וחומר

לשון תוס' הרא"ש "וא"ת מה לבן צאן שכן קבע לו כלי, דכי האי גונא פריך בריש איזהו מקומן ובריש כל המנחות, גבי הא דבעי למילף צפון בבן עוף בק"ו מבן צאן." כלומר אנו רואים שקל וחומר זה נדחה כבר פעם אחרת בזבחים, ולכאורה יכולנו להשתמש בפריכה זו גם כאן.

יש לראות את דחיית הקל וחומר בזבחים על ידי עניין של ההבדל בין קבלת כלי בבקר בניגוד לעוף

ומבארת הגמרא בזבחים, מהיכא תיתי למליקה שתהא טעונה צפון עד שצריכים פסוק מיוחד למעטה מדין זה. דתניא:

תירוץ ראשון, יש חילוק בין מנחת סוטה לקרבן של חמישה שותפים

כאן מלכתחילה אמרה התורה שצריכים גם כהן וגם בעלים, ולכן לא נחשב לנו חיסרון, ומבחינה הלכתית אין כאן חציצה. ואילו בקרבן של חמישה שאין חובה שיהיו כולם, לכן יש בזה חציצה. ולכן לדעת התוס' בתירוץ הראשון, הכהן מניח את ידו תחת ידי הבעלים ממש, ויד הבעלים אינו נחשב חציצה משום שכך הוא דרך מצוותו.

המציאות ההלכתית היא היוצרת את הדין

[ההסתכלות היא במילות המפתח המורכבות בשני שלבים. המציאות התורנית של החיוב הוא המגדיר אם יש כאן חציצה או לא. ואז הצמד הראשון הוא "לפי שהוא גזירת הכתוב" היא היוצרת את הגדר ההלכתי, "דלא הוי חציצה ככהאי גוונא" או שהתוצאה ההלכתית הינה "חשיב כהאי גוונא חציצה" מאחר שאין חיוב לבצע זאת באופן כזה, "לפי שאינה גזירת הכתוב".]

מאחר ויש חובה של תנופה גם לכהן וגם לבעלים - ניתן לבצעה באופן שלא תהיה חציצה

"הילכך נראה לפרש, דכהן מניח ידו תחת יד הבעלים, היינו למטה מידי הבעלים, כההיא דמסכת ביכורים, דתנן מוריד הסל מכתיפו ואוחזו בשפתותיו, והכהן מניח ידיו תחתיו ומניף." ובתירוץ זה אנו מסלקים את הקושי, שניתן לקיים את שני הדברים, גם ששניהם יניפו, וגם שלא תהיה חציצה.

תוס' הרא"ש מביא את המהלך מהירושלמי כיצד היה הכהן ממש מניח ידיו על האשה

"ומיהו מתוך ירושלמי דפירקין משמע שהכהן מניח ידיו על ידי האשה ממש דקאמר בירושלמי ואין הדבר כעור פי' שנוגע בידי האשה ומשני מביא מפה, ואינו חוצץ, מביא כהן זקן, אפי' תימא כהן ילד אין היצר מצוי לאותה שעה, מיהו מצינא למימר אף על פי שיד הכהן למטה מידי האשה פעמים שנוגעים ידו בידה על ידי שמתעסקים בתנופה."

כל מצוה התלויה בארץ כו' חוץ מן הערלה והכלאים -

בירושלמי פריך,

אמאי לא תני חלה?

ומשני,

לפי שאינה בעיסה של עובדי כוכבים,

ולא מיירי מתניתין,

אלא בדברים הנוהגים בישראל ובעובדי כוכבים.

וקשה,

אמאי לא פריך נמי התם,

אמאי לא תני תרומה ומעשר,

כדפריך מחלה?

ואין לומר,

לפי שאינם אלא מדרבנן,

דהא חלה - נמי אינה בח"ל אלא מדרבנן,

חשיב כה"ג חציצה,

אם אחד מהם מניח ידו תחת יד חברו,

לפי שאינה גזירת הכתוב, שיהיו שניהן מניפים.

עוד י"ל,

דה"נ לא מיירי,

שהכהן מניח את ידו תחת יד הבעלים ממש,

דבכה"ג הוי חציצה,

אלא ר"ל שאוחז הכלי למטה והבעלים אוחזין

למעלה,

והשתא ליכא חציצה כלל,

דה"נ אשכחן גבי ביכורים,

שהכהן היה אוחז בשפתו, כלומר בשפת הכלי

למעלה,

והבעלים למטה,

ה"נ גבי מנחות איפכא,

שיד הבעלים תהיה למעלה ויד הכהן למטה.

אופן הלימוד כיצד מתבצעת ההנפה במנחת סוטה הן על ידי הכהן והן על ידי הבעלים, האשה

השאלה מהיכן למדים שמנחת סוטה צריכה תנופה? ומתפלאים על עצם השאלה, באשר בגוף הפרשה נאמר שיש הנפה (נשא ה, כה) וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת מִנְחַת הַקִּנְאָת וְהִנִּיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ: ו משיר ופירש את שאלתו, שהכוונה היתה על הסוטה עצמה, מהיכן נלמד שהיא מניפה. ועל כך ענה רבי יאשיה בן דורו לרבי אליעזר, שזה נלמד מגזירה שווה יד" יד" משלמים, כתיב הכא במנחת סוטה [במדבר ה כה]: "ולקח הכהן מיד האשה", וכתיב התם בשלמים [ויקרא ז ל]: "ידיו תביאנה", מכאן שמשווים את התנופה של מנחת סוטה לתנופה בשלמים.

מה כאן - במנחת סוטה כהן מניף, אף להלן בשלמים - כהן מניף. מה להלן בשלמים - בעלים מניפים, אף כאן במנחת סוטה - בעלים מניפים. הא כיצד גם הבעלים וגם הכהן מניפים? כהן מכניס ידו תחת יד בעלים ומניף יחד עם הבעלים.

התוס' מקשים שהרי מציאות זו יוצרת חציצה, וכמו שלא ניתן לעשות כן בקרבן של שותפים

כמו שפטרו את החמישה שותפים להניף ביחד, מאחר ויש בכך חציצה, כיצד הכהן והסוטה יניפו יחדיו? ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "וא"ת והא איכא חציצה בין יד הכהן ובין המנחה. ואמרינן במנחות פרק שתי מדות, גבי הא דקאמר התם דחמשה שהביאו קרבן בשותפות - אינם טעונים תנופה, דהיכי נעביד? נינפו כולו בהדי הדדי - הא הויא חציצה.", שהרי כפי שמובא בגמרא במנחות מצד אחד, אינם יכולים להניף ביחד, כי יש בזה חציצה, וגם מצד שני אינם יכולים לבצע את ההנפה זה אחר זה, כי "תנופה" אחת אמר רחמנא [ויקרא ז ל]: "ידיו תביאנה את החזה להניף אותו תנופה לפני ה'"] ולא "תנופות" הרבה.

ואפ"ה - בעי אמאי לא תני חלה,
ולא משני, לפי שהיא מדרבנן.

וי"ל,

דלהכי בעי מחלה,

לפי שגזרו על חלה בכל מקום,

אבל על תרומה ומעשר,

לא גזרו במקומות הרחוקים מא"י,

אלא דוקא אעירות הסמוכות לארץ,

והיינו טעמא דגזרו על החלה בכל מקום,

ספי מתרומה ומעשר,

לפי שהחלה דומה יותר לחובת הגוף,

שהרי החיוב בא ע"י גלגול עיסה,

שהאדם עושה,

והלכך דין הוא שינהוג בכ"מ אפילו בח"ל,

אבל תרומה ומעשר,

אינן מוטלות, אלא על מי שיש לו קרקע,

ודמי ספי לחובת הארץ.

עוד י"ל,

דהיינו טעמא דלא בעי מתרומה ומעשר,

משום דתני בירושלמי,

רבותינו שבח"ל היו מפרישין תרומה ומעשר,

עד שבאו הרובים וביטלו,

ובעי, מאי רובים? - מתורגמניא,

ויש ליתן טעם,

דלפיכך בטלו תרומה ומעשר,

לפי שעכשיו בח"ל אין הקרקעות שלנו,

שהרי משועבדות הן למלך,

ואנו נותנים מהם מס למלך,

אם כן אין להם דין קרקע,

להפריש תרומה ומעשר.

ואם תאמר,

בא"י נמי משועבדות הן למלך,

ואפ"ה מפרישין תרומה ומעשר.

וי"ל,

דאין קנין לעובד כוכבים בא"י,

להפקיע מיד מעשר.

ומן הירושלמי שהבאתי יש להוכיח,

דערלה וכלאים נוהגים בשל עובדי כוכבים,

וכן משמע בפרק אין מעמידין (ע"ז דף לה:),

דקאמר התם,

מפני מה גבינות העובדי כוכבים אסורין,

מפני שמעמידין אותם בשרף של ערלה,

ומיירי בערלה של עובדי כוכבים,

דדוחק הוא לומר, דמיירי בערלה של ישראל,

וכן משמע לקמן (דף לח:),

דקאמר ספק ערלה בח"ל,

יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט,

ועל כרחך מיירי בערלה דעובד כוכבים,

דאי בערלה דישראל,

הלא אסור למכור, דדמי ערלה אסורין.

וקשה,

דהא אמרינן במסכת [ר"ה (דף ט:)],

לענין [ערלה,

אחד הנוטע ואחד המבריק ואחד המרכיב,

יש בהם משום ערלה,

ואם כן איך אנו נהנים מן הכרמים,

שהעובדי כוכבים מבריכין אותן בכל שנה,

ואף על פי שאין אנו יודעין ודאי,

שמבריכין כולם,

הוה לנו לילך אחר הרוב.

ואומר רבינו שמשון,

ששאל בעובדי אדמה, ואמרו לו,

שאינן חותכין הזמורה מן הסדן,

ואם כן הוא יונק עוד מן הזקנה.

ואמר התם (ירושלמי פ"ק דערלה),

המבריק,

בזמן שיונק מן הזקנה - פסור מן הערלה,

ואם פסק - חייב,

והוא ניכר היטב כשיונק מן הזקנה,

וכשאינו יונק מן הזקנה,

כשהזמורה יונקת מן הזקנה,

עליהן נוטין [לצד אחר],

וכשפוסק עליהן נוטין לצד [זקנה],

וסימניך דהאי מאן דאכיל מחבריה,

בהית לאיסתכולי ביה.

ונראה דחדש נוהג בזמן הזה.

ולכך יש ליהרר,

שאם אדם יודע בודאי,

שהשעורים נזרעו אחר זמן הקרבת העומר,

דהיינו אחר י"ו [דף לו עמוד א] בניסן,

שלא יאכל מהם,

ומספק אין לאסור כל השעורים,

כיון דרוב השעורים נזרעו קודם ט"ז בניסן,

ובירושלמי נמי משמע,

דחדש - נוהג אף בשל עובדי כוכבים,

דפריך עלה דמתניתין דקתני אף החדש,

אמאי לא תני חלה?

ומשני,

לפי שאינה בשל עובדי כוכבים.

איננו הרובין? מי הם הרובין? תרגמוניא אלה שמתרגמים את דרשת החכם, והכוונה לבני ר' חייא שתרגמו את דרשת אביהם.

מוסיפים התוס' טעם, שמאחר ובחוץ לארץ לא רק שהקרקעות אינן שלנו, אלא שבכך שנותנים להם מס למלך, הרי כאילו המלך עצמו מחזיק בהם, שהרי הן משועבדות לו. ומאחר ואין להם דין קרקע, לא יפרישו תרומות ומעשרות. אלא שמקשים התוס', והרי אותו רעיון קיים גם בארץ ישראל, וכאן כן מפרישים. ומחדשים שאין לגוי קניין בשיעבוד שלו על מנת להפקיע מיד המעשר.

התוס' מוכיחים כי ערלה וכלאים נוהגים אף בשל עובדי כוכבים

במסכת עבודה זרה מובאת ברייתא, דתניא, רבי אליעזר אומר: המעמיד חלב כדי לעשותו גבינה, בשרף הערלה - אסור, מפני שהוא, השרף, נידון כפירי. ומדייקים התוס', כי לא שייך לומר שמדובר על ערלה של ישראל, אלא לבטח המציאות הינה בערלה של נוכרים.

וכן מביאים ראייה מסוגיה נוספת בהמשך הפרק, כי ספק ערלה בחוצה לארץ - יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט.

דתנן במסכת ערלה [שם]: ספק ערלה, כגון שאין יודעים אם כבר עברו שלש שנים, או פרדס שיש בו נטיעות ערלה ונטיעות מותרות, ולקט הגוי מהפירות, ולא ידע הישראל מהיכן לקט, בארץ ישראל אסור, כדין כל ספק איסור תורה, שהולכים בו לחומרא. בסוריא, שדינה כחוץ לארץ - מותר, כי ספק ערלה בחוץ לארץ מותר. [ואפילו למאן דאמר שערלה בחוץ לארץ אסורה מדאורייתא מהלכה למשה מסיני, כפי שיבואר להלן בגמרא].

בחוצה לארץ, הרחוקה יותר מארץ ישראל, ואין לחשוש שיבאו להקל גם בארץ ישראל, הקילו שם יותר, שהישראל יורד אל הגוי שיש לו פרדס שגדלים בו אילנות של ערלה ואילנות מותרות, ולקח ממנו פירות, ואפילו אם הגוי עדיין לא לקט, מותר לומר לך והבא לי פירות, ואף על פי שיתכן שהוא יביא פירות ערלה, ובלבד שלא יראנו הישראל כשהוא לוקט מאילנות הערלה.

ומוכיחים התוס' בדרך השלילה, שחייבים לומר שמדובר על ערלה של עובדי כוכבים, כי אם היה זה של ישראל, אסור היה לו למכור, כי אז הדמים היו אסורים.

ובלשון תוס' הרא"ש: "ועוד ראייה, מדאמרין בפרק אין מעמידין, דאסרו גבינות הגוים מפני שמעמידין אותו בשרף הערלה, משמע דמיירי בכל מקום, אפילו במקום שאין ישראל".

מקשים התוס' על ההרכבה, שהגויים מרכיבים, ומיצד נהנים אנו מהכרמים שלהם

ועוד מקשים לאחר שביארנו כי מדובר גם בערלה של גויים, ובפרט שהם הרוב, כיצד אנו שותים יין. "ולפי מה שהוכחנו שערלה שייך בשל גוים, צריך לדקדק היאך אנו מותרים לשותות יין, לפי שרגילים בכל שנה להבריק הגפנים בארץ, ואחר שהשריש ראש הגפן חותכין אותו, ונעשה שני גפנים, ובכי האי גוונא קרוי ערלה, דתניא בפ"ק דר"ה אחד הנוטע ואחד המבריק ואחד המרכיב שלשים יום לפני ר"ה עלתה לו שנה ולענין ערלה איירי." ועם היות ואין אנו יודעים שכולם מברכים, הרי הרוב כן עושים זאת. ומתרגמים התוס'.

משמע דחדש דקתני במתניתין, נוהג בשל עובדי כוכבים.

כל מצוה התלויה בארץ - נוהגת רק בארץ ישראל, פרט לעורלה וכלאים

המשנה מחלקת בין מצווה הקשורה בארץ ולכן יש לקיימן רק בארץ ישראל, למצווה התלויה בגוף האדם. וגופא גם על מצוות התלויות בקרקע יש חריגים כמו עורלה וכלאים. ורבי אליעזר מחריג גם את החדש.

הלימוד מהירושלמי מדוע לא נשנתה גם חלה, וביאור שהיא נעשית רק בישראל

במשנה חוץ מן הערלה ומן הכלאים. רבי אליעזר אומר אף החדש. מה טעמא דרבי אליעזר? מהיכן לומד זאת? (ויקרא כג) ככל מושבתיכם בפסוק כתוב: ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו' בכל מושבותיכם תאכלו חדש. מכאן שחייב חדש נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ. ושואל מה מקיימין רבנן איך חכמים יסבירו את הפסוק ככל מושבותיכם? הרי משמע שנוהג גם בחו"ל! ועונה בחדש שבו שיצא לחוצה לארץ תבואה שגדלה בארץ ויצאה לחו"ל לפני הקרבת העומר, אסורה אף בחו"ל. רבי יונה בעא

ושואל, לשיטת ר"א ולמה לא תנינן מדוע לא שנינו אף הקלה? הרי גם החלה נוהגת בכל מקום? ועונה אמר ליה רבי יוסי, לא תנינן לא שנה במשנה אלא דברים שנוהגין בישראל ונוהגין בגוים כגון ערלה וכלאים וחדש נוהגים גם בתבואה של גוים וחדש בישראל ואינה נוהגת בגוים. מה טעמא? היכן זה נרמז? (במדבר טו) ראשית ערסתיכם ודורשים ולא של גוים.

התוס' שואלים מדוע לא הרחיב את השאלה גם על תרומות ומעשרות, ודוחים שזה רק בגלל שחלה היא מדרבנן

לשון תוס' הרא"ש. "ותימה, מאי קשה ליה מחלה טפי מתרומות ומעשרות, ותרין ר"ת, דקסבר חלה בזמן הזה דאורייתא, אף על פי שבטלה קדושת הארץ, כדאשכחנהו רב הונא בריה דרב יהושע לרבנן דבי רב בפרק יוצא דופן, אבל תרומות ומעשרות דרבנן" (אמנם הרי גם חלה בחוץ לארץ היא מדרבנן, ואעפ"כ המשנה לא ציינה אותה, ולא מתרצים בה כיוון שהיא מדרבנן).

ההבדל בין תרומות ומעשר, שחכמים גזרו רק במקומות הסמוכים ולבין חלה, שיותר דומה לחובת הגוף

"ולא נהירא, דהא כלאים מדרבנן, כדאמרין בגמרא כלאים מדברי סופרים וקתני להו, אלא משום דתרומות ומעשרות - לא נהגו בחוצה לארץ, אלא במקומות הסמוכים לא"י, כמו בבל מצרים עמון ומואב השנויים במס' ידים, אבל במקומות הרחוקים - לא תקנו תרומות ומעשרות, אבל חלה תקנו חכמים בכל המקומות, משום דשייכא בכל אדם חלת עיסתו, אף על פי שאין לו קרקע, ודמי קצת לחובת הגוף."

טעם נוסף מדוע אין מפרישים תרומות ומעשרות, שמאחר ומשלמים מס למלך - נחשב שאין להם דין קרקע

אמר רבי יוחנן, רבתינו שפגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות בחו"ל עד שבאו הרובין נערים ובטלו אותן. מאן

דהא אשכחן בכמה דוכתין,
ברבנן אמוראי דבבל דמנחי תפילין,
 וכן מצינו בבכורות (דף יא.),
 דרב נחמן בריה דרב יוסף **דהיה מבבל,**
היה לו פטר חמור.

וא"ת,
דלמא מדרבנן הוו עבדי.

וי"ל,
 דמ"מ פריך שפיר,
דכי נמי מדרבנן הוו עבדי,
 מ"מ הוה ליה למיתניה במתניתין,
 חוץ מתפילין ופטר חמור,
דהא חשיב ערלה במתניתין,
דמשמע בסמוך דאינו אלא מדרבנן,
 דקתני יורד ולוקח וכו'.

וא"ת,
היכי תיסק אדעתיה למימר,
 דמצוה התלויה בארץ,
אינה אלא א"כ נאמר בה ביאה,
והרי כלאים דלא כתיב בהו ביאה,
וקרי ליה במתניתין תלויה בארץ?

וי"ל,
 דלעולם היה יודע,
 דמצוה שהיא חובת הקרקע - נקראת תלויה בארץ,
 אף על גב דלא כתיב בה ביאה,
אלא הוה סלקא דעתיה,
דאף אותה שאינה חובת קרקע, אלא חובת הגוף,
אי כתב בה ביאה,
הויא נמי נקראת תלויה בארץ,
ולהכי פריך,
 הרי תפילין ופטר חמור.

מה ההבדל בין מצווה הנוהגת בארץ לשאינה נוהגת בארץ

אומרת המשנה: "כל מצוה שהיא תלויה בארץ - אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ - נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים";

בתחילה ניסתה הגמרא לומר שהכוונה של תלוי בארץ הינה מצווה שכתוב בה ביאה שנאמר בה "כי תבאו אל הארץ", או "והיה כי יביאך ה'", שתלה הכתוב את חובת קיומה של המצוה הזאת בביאת הארץ, ולכן היא אינה נוהגת אלא בארץ ישראל.

ומצוה "שאינה תלויה בארץ" היא מצוה דלא כתיב בה "ביאה", שהתורה לא תלתה אותה בביאת הארץ, ולכן היא נוהגת אף בחוץ לארץ. אלא שדחתה זאת הגמרא, ואמרה "והרי מצוות תפילין ומצות פטר חמור, דכתיב בהן "ביאה"

בהבנת המציאות, שהחיתוך הוא באופן שעדיין הוא יונק מן הזקנה, ולכן אין כאן גדר של עורלה.

הירושלמי המבאר כיצד יודעים האם יונק מהזקנה או מהילדה

הירושלמי ערלה פ"א ה"ג רבי אבהו אמר בשם רבי יוחנן ורב חסדא, תריהון אַמרין בַּסְתָּם חֲלוּקִין שְׁנֵיהֶם אִמְרוּ שְׁחֻמִּים ור"מ שְׁחֻלְקִים בַּמִּשְׁנָה בְּסִיפּוֹק הַגַּפְּנִים, חֻלְקִים בְּסִתָּם, כְּמוֹ שְׁחֻלְקִים וּמִפְרָשׁ. מַה בֵּן קְיָיִמִין? בְּמָה מְדוּבָר כֵּאֵן? אִם דְּבָר בְּרִיאָה הוּא, אִם בְּרֹר לָנוּ שֶׁהוּא חֵי מִכָּח הַזְּקָנָה, דְּבָרֵי הַפֶּל מוֹתֵר גַּם ר"מ יִסְכִּים לֹזֶה וְאִם דְּבָר בְּרִיאָה שֶׁהוּא חֵי מִכָּח הַיִּלְדָּה אִם בְּרֹר שֶׁהִזְקָנָה כּוּחָה רַע, וְאִין הִילְדָּה יִכּוּלָה לִינוֹק מִמֶּנָּה, אֵלָּא חֵיה מִכָּח עֲצֻמָּה - דְּבָר הַפֶּל אָסוּר! גַּם חֻמִּים יוֹדוּ שְׁאִסּוּר! אֲלָא כִּי בֵּן קְיָיִמִין בַּסְתָּם אֵלָּא כֵּאֵן מְדוּבָר בְּסִתָּם, כְּלוּמַר, לֹא יָדוּעַ אִם יוֹנֵקֶת מִהִזְקָנָה אוֹ לֹא. וְשׁוֹאֵל פִּיֶּצֶד הוּא יוֹדֵעַ? מִזֶּה שְׁאִמְרַת שְׁאֵם בְּרֹר שְׁיוֹנֵק מִהִזְקָנָה וְכוּ' כִּיצַד הוּא יוֹדֵעַ אִם יוֹנֵק מִהִזְקָנָה אוֹ לֹא?

ועונה רבי ביבי אמר בשם רבי חנינא, אִם הָיוּ הָעֲלִים הַפּוֹכִין בְּלִפְי הַיִּלְדָּה הַכּוּוּנָה אִם הָעֲלִים הַפּוֹכִים מִהִזְקָנָה וּפּוֹנִים אֶל הִילְדָּה דְּבָר בְּרִיאָה שֶׁהוּא חֵי מִכָּח הַזְּקָנָה וְלֹכֵן הוֹפֵךְ פְּנֵיו מִמֶּנָּה כְּמוֹ שְׁנִירָא בְּסִמּוּךְ וְאִם הָיוּ הָעֲלִים הַפּוֹכִין בְּלִפְי הַזְּקָנָה, דְּבָר בְּרִיאָה שֶׁהוּא חֵי מִכָּח הַיִּלְדָּה הֵינּוּ מִכָּח עֲצֻמָּה. אָמַר רַבִּי יוֹדֵן בֶּר חֲנִין סִימְנָא כְּלוּמַר, סִימֵן וּרְמֵז לֹזֶה אֲנוּ מוֹצֵאִים בְּהַתְנַהּגוֹת בְּנֵי אָדָם דְּאָכִיל מִן חֲבֵרֵיהּ, בְּהִית מְסַתְּבָל בֵּיהּ מִי שְׁאוּכַל מִחֲבִירוֹ מִתְבַּיֵּשׁ לְהַבִּיט בְּפָנָיו, וְהוֹפֵךְ אֶת פְּנֵיו לְצַד הָאַחֵר. וְכֵן הִילְדָּה שֶׁמִּתְקַיֵּימַת מִכָּח הַזְּקִינָה כְּבִיכּוֹל מִתְבַּיֵּשׁת לְהַבִּיט בְּפָנָיהּ, וְהוֹפֵכַת פְּנֵיהּ מִמֶּנָּה. וְקִשָּׁה, אִיךְ אִמְרַת שְׁר"מ וְחֻמִּים חֻלְקִים בְּסִתָּם, מְדוּעַ לֹא תְבַדּוֹק לְהִיכֵן פּוֹנָה? וְעוֹנָה אָמַר רַבִּי יוֹדֵן אָבּוּי דְּרַבִּי מִתְנִיָּיה, תִּפְתָּר שְׁנֵשְׁרוּ הָעֲלִין וְאִינוּ יִכּוּל לְדַעַת, וְכֹאשֶׁר נִשְׂרוּ הָעֲלִים חֻלְקִים ר"מ וְחֻמִּים.

התוס' סיימו שיש להחמיר על חדש בזמן הזה אף בחו"ל

סיימו התוס', שיש להיזהר בחדש אף בזמן הזה, ואף בשל עובדי כוכבים. אלא שסייגו זאת שרק כאשר מדובר בוודאי שברור לו שהם השרישו (שזה הרי הזמן הקובע, ולא ההזרעה). כי אם היה זה ספק, הרי מאחר ובדרך כלל מדובר שרוב השעורים הם ללא איסור, כי השרישו לפני ט"ז בניסן.

התוס' הביאו הוכחה מהירושלמי, שעצם השאלה רק על שלא הקשו מחלה, שהרי אינה נוהגת כלל בעובדי כוכבים. והביאו על כך ראייה מהירושלמי קידושין פ"א ה"ח רבי יונה בַּעַז

ושואל, לשיטת ר"א וְלָמָּה לֹא תִּנְיֵן מְדוּעַ לֹא שְׁנִינוּ אֶף הַחֲלָה? הֲרִי גַם הַחֲלָה נוֹהֶגֶת בְּכָל מְקוֹם? וְעוֹנָה אָמַר לִיָּה רַבִּי יוֹסִי, לֹא תִּנְיֵן לֹא שֶׁנָּה בַּמִּשְׁנָה אֲלָּא דְּבָרִים שְׁנוּהִינן בִּישְׂרָאֵל וְנוֹהִינן בְּגוֹיִם כְּגוֹן עֲרֵלָה וְכִלְאִים וְחֹדֶשׁ נוֹהִגִים גַּם בְּתִבּוּאָה שֶׁל גּוֹיִם וְחֲלָה נוֹהֶגֶת בִּישְׂרָאֵל וְאִינָּה נוֹהֶגֶת בְּגוֹיִם. מַה טַּעְמָא? הִיכֵן זֶה נִרְמָז? (בְּמִדְבָּר טו) רִאשִׁית עֲרִסְתֶּיכֶם וְדוֹרְשִׁים וְלֹא שֶׁל גּוֹיִם.

הרי תפילין ופטר חמור -

פירש בקונטרס,
דנוהג בח"ל,

ה"ג צא ולמד ממה שכתוב בענין מה עבודת כוכבים מיוחדת -

ול"ג,

עבודת כוכבים - בכלל היתה,

ולמה יצאת - להקיש אליה,

שהרי יצאת לומר אבד תאבדון.

חובת הגוף היא מצווה שאינה תלויה במקום, ונוהגת הן בארץ והן בחוץ לארץ

הגמרא ניסתה למצוא מקור לכלל כל מצוה שאינה תלויה בארץ, שאינה מוטלת ביחס לקרקע או לגידוליה, אלא שהיא חובת הגוף המוטלת על גוף האדם, כגון שבת, תפילין, פטר חמור, וכדומה, נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. ומצוה התלויה בארץ שהיא חובת קרקע, שמוטלת ביחס לקרקע או גידוליה, כגון שמיטה, תרומות ומעשרות, ערלה, וכלאיים, אינה נוהגת מן התורה אלא בארץ.

מביאה הגמרא מקור מעבודה זרה

צא ולמד, ממה שאמור בענין, שנאמר בהמשך הענין, "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים", דהיינו עבודה זרה. ועל איסור זה נאמר "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה", לומר שנוהג אף בחוץ לארץ.

והרי אחת מן שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן היא מידת "דבר הלמד מענינו", ולכן אנו למדים מאיסור עבודה זרה הנאמר בענין, לכל מקום - מה, כמו עבירת עבודת כוכבים, שהיא מיוחדת בכך שהיא חובת הגוף, ונוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ, אף כל מצוה שהיא חובת הגוף, נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ.

התוס' שוללים גירסא שאינה נכונה

יש גמרות בהן הגירסה בסוגייתנו היא 'צא ולמד מה שכתוב בענין, מה עבודת כוכבים בכלל היתה, ולמה יצאה? - להקיש אליה' היינו המידה 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו (בלבד) יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא'.

תוס' דוחים זאת, וגורסים כפי שמובא בפנינו, שלומדים על פי המידה 'דבר הלמד מענינו, ודבר הלמד מסופו'. ולמה? מפני שידבר שהיה בכלל וכו' נאמרה רק כאשר נושא אחד, מוצא מכלל הנושאים. וחזרת התורה על הלכה שכבר ידועה לנו, ששייכת לכלל. משא"כ בעבודה זרה, שניתן לומר שלא יצאה ללמד על כלל המצוות, אלא לחדש דבר רק לגביה מצות 'אבד תאבדון'.

תיקון גירסא ראוי שיהיה בו טעם

[התוס' פותחים ולא גרסינו, ובכך הם מתקנים גירסאות לא נכונות. ומביאים טעם לכך דלא ניתן לומר "ולמה יצאת להקיש אליה", שהרי כל יציאתה יש לה מטרה אחרת, שיש לה טעם פרטי ללמוד עניין הקשור אליה בלבד, ולא על מנת שנלמד ממנו לגבי דברים אחרים].

ללמוד שכ"מ שנאמר בו מושב -

פירש בקונטרס,

דגבי פרשת נסכים קאי,

שניהם אמורים בפרשת "והיה כי יביאך" שבתפילין, ונוהגין בין בארץ בין בחוץ לארץ. הרי שאין הדבר תלוי בכך!

ומתוך כך סללה הגמרא הבנה מחודשת: אמר רב יהודה: הכי קאמר התנא במשנה: כל מצוה שאינה תלויה בארץ, שאינה מוטלת ביחס לקרקע או לגידוליה, אלא שהיא חובת הגוף המוטלת על גוף האדם, כגון שבת, תפילין, פטר חמור, וכדומה, נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. ומצוה התלויה בארץ שהיא חובת קרקע, שמוטלת ביחס לקרקע או גידוליה, כגון שמיטה, תרומות ומעשרות, ערלה, וכלאיים, אינה נוהגת מן התורה אלא בארץ.

התוס' מביאים כי היו אמוראים שקיימו מצוות תפילין ופטר חמור אף בבבל

התוס' מביאים את פירוש רש"י המביא מעשה לסתור, שהיו מאמוראי בבבל שהניחו תפילין אף בחוץ לארץ. וכן שמובא בבכורות כיצד אחד האמוראים היה לו פטר חמור. "רב נחמיה בריה דרב יוסף פריק ליה בשילקי [פדה את פטר חמורו בעשבים שלוקים] בשויו".

אפילו היו מקיימים את המצווה של התפילין ופטר חמור מדרבנן, הרי עדיין זה היה נחשב קושי

ואם היינו אומרים שזה אפילו מדרבנן, עדיין אין בכך קושי, כי גם עורלה האיסור בחוץ לארץ הוא רק מדרבנן, כנאמר במסכת עורלה כי בחוצה לארץ, הרחוקה יותר מארץ ישראל, ואין לחשוש שיבאו להקל גם בארץ ישראל, הקילו שם יותר, שהישראל יורד אל הגוי שיש לו פרס שגדלים בו אילנות של ערלה ואילנות מותרות, ולוקח ממנו פירות, ואפילו אם הגוי עדיין לא לקט, מותר לומר לך והבא לי פירות, ואף על פי שיתכן שהוא יביא פירות ערלה, ובלבד שלא יראנו הישראל כשהוא לוקט מאילנות הערלה.

מקשים התוס' כיצד העלה בדעתו לומר שהלשון של ביאה קובע, והרי כלאיים גם שנה אותה

התוס' תמהים על כל המהלך של לקשור את המילה ביאה שהיא תיחשב, וסותרים זאת מכלאים, שנאמרה במשנה, ולא נאמר בה ביאה. ומחדשים מהלך מחודש. כי אכן מלכתחילה ידעו את החילוק שמצווה שיש בה חובת הקרקע היא הנקראת תלויה בארץ, וללא כל קשר למה שנאמר בה ביאה או לא. ובתחילה חשבו, כי מאחר ונאמר לשון ביאה אל הארץ, הרי אפילו מצווה שהיא חובת הגוף תיחשב כמצווה התלויה בארץ, אלא שדחו זאת. מתפילין ומפטר חמור.

התוס' באים לבאר כיצד הגמרא שאלה דבר שהוא כל כך אינו הגיוני

[התוס' מבארים לנו את מה שנראה כל כך לא הגיוני במהלך הגמרא. כי לאחר תשובת הגמרא הבאה לשלול ולתקן, כי רק מצווה של חובת הקרקע היא הנקראת תלויה בארץ, לא מובן כלל הנסיון בהוה אמינא לחשוב שהלשון של ביאה הוא הקובע. ומשום כך ביארו התוס' כיצד הגיעו להנחת יסוד כה מוזרה. שאכן מלכתחילה ידעו את המסקנה, וכל השאלה היתה לנסות להוסיף עוד גם מה שנאמר בו ביאה. ואפילו שהיא חובת הגוף.]

הקדמת עניין הבמות ושיטת רבי ישמעאל, ורבי עקיבא החלוק עליו

כשעברו ישראל את הירדן ונכנסו לארץ, הקימו את המשכן בתחילה בגלגל, שם עמד במשך ארבע עשרה שנה של כיבוש וחילוק הארץ. באותה תקופה היה "היתר במות", שלכל יחיד היה מותר להקים מזבח [במת יחיד] בכל מקום, ולהקריב עליו את קרבנותיו, במקביל לבמה הגדולה [במת ציבור] שהיתה במשכן בגלגל.

לאחר מכן קבעו את המשכן בשילה, ואז נאסרו במות היחיד.

כאשר חרבה שילה, קבעו את המשכן בנוב ולאחר מכן בגבעון. בתקופות אלו שוב הותרו הבמות, עד שנבנה המקדש בירושלים, ונאסרו הבמות לעולם.

כל קרבנות העולה והשלמים חייבים להקריב יחד עמם "מנחת נסכים". ונחלקו תנאים מה דין במת יחיד לענין הנסכים, האם גם הקרבנות שהקריבו שם היו חייבים בנסכים. המחלוקת תלויה בביאור הפסוק שנאמר בראש פרשת הנסכים [במדבר טו ב] "כי תבאו אל ארץ מושבותיכם אשר אני נותן לכם".

רבי עקיבא מפרש את "מושבותיכם" שבכל מקום שאתם יושבים ומקריבים קרבנות, ואפילו בבמת יחיד, חייבים להביא נסכים.

ואילו רבי ישמעאל דורש מ"אשר אני נותן לכם", שרק בבמה הנוהגת לכולם, דהיינו בבמת ציבור, חייבים בנסכים. והוא מפרש "מושבותיכם" שרק לאחר ירושה ושיבה, כאשר המשכן הוקם בשילה, רק אז נתחייבו בנסכים, ואילו בארבע עשרה שנה הראשונות, בהיותם בגלגל, לא הקריבו נסכים ואפילו בבמת הציבור שהיתה שם.

הטעם לכך שהתוס' העתיקו את רש"י

ראיתי מי שכתב משמו של הרב חיים קנייבסקי, שיש עוד מקומות בהם העתיקו התוס' את רש"י, כי בימיהם לא היה מודפס, ולכן כאשר ראו איזה חידוש ברש"י כתבוהו.

והרי שבת שנאמר בה מושבות -

פירש בקונטרס,

דכתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת.

ולא נהירא,

דהא איצטריך לדדשא אחרינא,

כדדרשינן בפ"ק דשבת (דף כ.),

בכל מושבותיכם - אי אתה מבעיר,

אבל אתה מבעיר - במדורות בית המוקד.

וע"ק,

דקאמר בסמוך,

סד"א הואיל בעניינא דמועדות כתיב,

והאי קרא - לא כתיב בעניינא דמועדות.

לכך נראה,

דקרא אחרינא הוא,

דכתיב כי תבואו אל ארץ מושבותיכם, ועשיתם אשה וגו',

ויליף ר' ישמעאל מקרא,

דלא בא הכתוב,

אלא להטעינן נסכים לבמת צבור,

ואפילו קרבן יחיד בבמת צבור,

כדמשמע לקמן (עמוד ב),

אבל לא קרבן יחיד בבמת יחיד,

ונפקא לן מדכתיב בהאי פרשת נסכים,

אשר אני נותן לכם,

משמע בבמה הנוהגת בכולכם הכתוב מדבר,

הלכך - ע"כ האי מושבותיכם,

לא משמע כל מקום שאתם יושבים,

דאין במת צבור אלא במקום אחד,

א"כ מושבותיכם דכתיב,

אתא לאשמועינן דאף במת גלגל,

שהיה שם מזבח הנחשת כל י"ד שנה,

שכבשו וחלקו והיא במת צבור,

לא נתחייבו בנסכים,

אלא דוקא עד שבאו לשילה,

דהיינו אחר ירושה ושיבה,

נתחייבו בנסכים,

ושוב לא פסקו נסכים בבמת צבור,

אפילו משחרבה שילה,

והיתה במת צבור בנוב וגבעון,

והיינו דקאמר ללמדך שכ"מ כו',

כלומר, מדפירש לן קרא במה הנוהגת בכולכם,

ש"מ מושבותיכם דכתיב בנסכים,

לאו כל מקום משמע,

דא"כ הוי לה במת יחיד,

הנעשית בכ"מ בשעת היתר הבמות עכ"ל.

מאחר והובאה דעת רבי אליעזר במשנה לגבי חדש

הובאה דעה חלוקה

הגמרא פשטה כי דעת רבי אליעזר המוסיף את החדש במשנה היא חולקת עם דעת רבי ישמעאל, ומתוך כך ביארה שיטתו. ת"ש, דאמר אביי: מאן תנא דפליג עליה דר"א? ר' ישמעאל היא;

הבנת שיטת רבי ישמעאל בבמות לעניין נסכים

דנתיא: מתוך כך שנאמר בנסכים "אשר אני נותן לכם", שלמדנו מזה שרק בבמת ציבור הכתוב מדבר, בהכרח ש"מושב" האמור שם אין משמעו בכל מקום שאתם יושבים, שהרי במת ציבור לא היתה רק במקום אחד. אלא הכוונה, לאחר ירושה ושיבה: ללמדך, שבכל מקום שנאמר בו "מושב", אינו אלא לאחר ירושה ושיבה, דברי רבי ישמעאל.

[דף לז עמוד ב]

דכתיב שבת היא לה' בכל מושבותיכם,

בפרשת אמור אל הכהנים גבי מועדות.

הגמרא נחלקה בהבנת דינו של רבי אליעזר האם בא להקל או להחמיר

באיסור "חדש" נאמר "חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם". ויש שתי דרכים לפרש מושבותיכם, האם זה בכל מקום בו הינכם יושבים, כולל חוץ לארץ. או משום ד"מושב" - לאחר ירושה וישיבה, משמע, ולא בחוץ לארץ.

מחלוקת זו של פירוש גדר מושבותיכם נאמרה בנסכים בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא

נחלקו תנאים מה דין במת יחיד לענין הנסכים, האם גם הקרבנות שהקריבו שם היו חייבים בנסכים.

המחלוקת תלויה בביאור הפסוק שנאמר בראש פרשת הנסכים [במדבר טו ב] "כי תבאו אל ארץ מושבותיכם אשר אני נותן לכם". רבי עקיבא מפרש את "מושבותיכם" שבכל מקום שאתם יושבים ומקריבים קרבנות, ואפילו בבמת יחיד, חייבים להביא נסכים.

ואילו רבי ישמעאל דורש מ"אשר אני נותן לכם", שרק בבמה הנוהגת לכולם, דהיינו בבמת ציבור, חייבים בנסכים. והוא מפרש "מושבותיכם" שרק לאחר ירושה וישיבה, כאשר המשכן הוקם בשילה, רק אז נתחייבו בנסכים, ואילו בארבע עשרה שנה הראשונות, בהיותם בגלגל, לא הקריבו נסכים ואפילו בבמת הציבור שהיתה שם.

התנאים המשיכו לחלוק לגבי שבת

אמר לו רבי עקיבא: הרי שבת, שנאמר בו "מושבות" [שמות לה ג] "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", ובכל זאת היא נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. ומוכח מכאן ש"מושבות" משמעו בכל מקום שאתם יושבים, ואם כן גם בנסכים נפרש כן, שבבכל מקום, וגם בבמת יחיד, יחוייבו בנסכים.

התוס' מדייקים כי פסוק זה על מושבות הוא לשיטת רש"י, ומקשים עליו

התוס' מקשים על שיטת רש"י בשני דברים. הקושי הראשון אינך יכול להשתמש בפסוק ששמור עבור לימוד אחר. באשר פסוק זה כבר תפוס לדרשה במסכת שבת.

שנינו במתניתין: ומאחזיזין את האור במדורת בית המוקד. מדייקת הגמרא, מנא הני מילי דעבדינן הכי, ולא חיישינן שיבעירוה בשבת כדחיישינן בגבולין? אמר רב הונא: כתיב "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". ומדייקים מפסוק זה למעט, "בכל מושבותיכם" דוקא - אי אתה מבעיר. אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד שהיא במקדש, ואינה נחשבת ב"מושבותיכם".

הקושי השני בעמוד הבא מובא כי הפסוק של שבת בפרשת מועדות כתוב. ואילו הפסוק שרש"י הביא הוא מפרשת ויקהל.

מתוך הקושי מאתרים התוס' פסוק אחר

מתוך כך בוחרים התוס' פסוק אחר. שהוא בפרשת המועדות אמור כג, ג "שֶׁבֶת הָיָא לָהּ בְּכָל מוֹשְׁבֵיִיכֶם". שבפסוק זה מוזכרת גם השבת וגם מושבותיכם.

במאי קמפלגי -

פירש בקונטרס,

מה ראה ר"ע לחלוק על רבי ישמעאל,

אבל לא בעי,**מה ראה רבי ישמעאל לחלוק על ר"ע,****משום דדריש לכם,****במה הנוהגת בכולכם,**

כדפירש בקונטרס לעיל.

המחלוקת לגבי נסכים בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא

הגמרא מבררת האם רבי אליעזר במשנה בהביאו חדש בא להקל ולהחמיר, והדבר תלוי בהגדרת "מושב", האם משמעו בכל מקום בו אתם יושבים, כולל חוץ לארץ, או שמושב בא למעט רק בארץ, ולא לאחר ירושה וישיבה. ומתוך כך הביאה הגמרא על מנת לפשוט זאת מסוגיה בה חלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בנסכים, שאף כאן המחלוקת הינה כיצד לפרק מושבותיכם בביאור הפסוק שנאמר בראש פרשת הנסכים [במדבר טו ב] "כי תבאו אל ארץ מושבותיכם אשר אני נותן לכם".

שיטת רבי ישמעאל הובאה בברייתא דתניא: מתוך כך שנאמר בנסכים "אשר אני נותן לכם", שלמדנו מזה שרק בבמת ציבור הכתוב מדבר, בהכרח ש"מושב" האמור שם אין משמעו בכל מקום שאתם יושבים, שהרי במת ציבור לא היתה רק במקום אחד. אלא הכוונה, לאחר ירושה וישיבה: ללמדך, שבכל מקום שנאמר בו "מושב", אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, דברי רבי ישמעאל.

והגמרא מבארת את יסוד מחלוקתם, והשאלה היא במאי קמפלגי רבי עקיבא ורבי ישמעאל?

דהיינו, מבאר רש"י, מה ראה רבי עקיבא שלא למד כרבי ישמעאל, שבמקום שכתוב "ביאה" ו"מושב" ודאי הכוונה בארץ ישראל דוקא, וממילא "מושב" פירושו הוא לאחר ירושה וישיבה?

מקשים התוס' על סגנון רש"י

כאשר שניים חולקים הרי לכל אחד יש סברא שלו. ואילו כאן לפי רש"י מוצג כי רבי ישמעאל יש לו סברא מוצקה, וכל השאלה היא רק על רבי עקיבא, מהיכן יכל הוא לחלוק על רבי ישמעאל, בבחינת מה ראה לחלוק? כלומר, הוא כעת נדרש להצטדק, ומעירים התוס' שלשון זה הוא בדווקא, שהרי הצד השני שלא נשאל הוא בהיפוך, מה ראה רבי ישמעאל לחלוק על רבי עקיבא. ושאלה זו אינה נשאלת.

הניתוח של עומק השאלה מקבל משמעות ששואלים מדוע לא שאלו באופן ההפוך

[היופי שבתוס' הוא לנתח לא רק מה נאמר ומה היתה השאלה, אלא מדוע לא נשאלה השאלה בסגנון הפוך. ואכן מילות המפתח "אבל לא בעי" או "לא בעי" מצויות פעמים רבות בתוס'. וכבר מעצם הצגת העניין שהשאלה יכולה להישאל רק בכיוון אחד ולא בכיוון

הוזכרו נסכים, ומעמיד שהיה זה קרבן ציבור, וכל מה שלא נתחייבו בנסכים הוא רק בקרבן יחיד. והחיוב של היחידים החל רק לאחר ביאת הארץ ואילך לאחר ירושה ושיבה. מעירים על כך התוס', שההוכחה הינה מסברא, כי אם היו גם היחידים מחוייבים, הרי בזמן הגלגל היה ממשיך החיוב.

התוס' אף מביאים את פירוש רש"י לשיטת רבי עקיבא
ור"ע סבר קירבו נסכים - ליחיד במדבר משקרבו לרבים הלכך על כרחך אי להטעינה נסכים לבמה גדולה לא אצטריך קרא שכבר טעונה ועומדת. וביאה האמורה כאן - לא הוזכרה אלא מפני במת יחיד שהותרה בביאתן לגלגל כל י"ד שנה, ובא הכתוב להטעינם נסכים.

וכבר במקום אחר כתבנו, כי מאחר ולא היו דפוסים, פעמים רבות מעתיקים התוס' את דברי רש"י בסגנונם, במקום בו ראו שיש חידוש.

הואיל ונאמרה ביאה בתורה סתם -

בפרשת בהעלותך על בחדש הראשון,
פירש רש"י,
דפרשה שבראש הספר - לא נאמרה עד אייר,
למדת שאין מוקדם ומאוחר בתורה,
ולמה לא פתח בזו,
מפני שהוא גנותן של ישראל,
שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר,
לא הקריבו אלא פסח זה בלבד.

וא"ת,
ולמה לא הקריבו?

וי"ל,
דסבירא להו כתנא דהכא,
דאמר שכ"מ שנאמר ביאה,
אינו אלא אחר ירושה ושיבה,
ובפסח - נאמר ביאה.

וא"ת,
א"כ היאך הקריבו גם פסח זה,
וגם אותו פסח שעשו בימי יהושע,
קודם שנכבשה ונחלקה הארץ?

וי"ל,
שעשו ע"פ הדיבור.

וא"ת,
כיון שמן הדין לא היה להם לעשות,
מה גנות היה להם?

וי"ל,
דהיינו גנותם,
שנשתהו ליכנס לארץ עד מ' שנה,
מפני עון מרגלים,
ולפיכך לא נצטוו,

השני - הרי יש בה אמירה. ואכן התוס' מבארים כי סברת רבי ישמעאל שדרש לכם, במה הנוהגת בכולכם, כלומר במת ציבור, היא דרשה המבוססת לא רק על סברא, אלא מעוגנת בפסוק - היא המוצקה, ולכן יש להבין את דברי רבי עקיבא.

לא קירבו נסכים במדבר -

פירוש,
עד שנתיישבו בא"י,
משום דכתיב בכל מושבותיכם,
ופירש הקונטרס,
ואף על גב דכתיב גבי מילואים,
וזה אשר תעשה על המזבח,
וכתיב בהו נסכים,

בעולת תמיד בקרבן ציבור הוא דהוא,
אבל קרבן יחיד - לא נתחייב בנסכים,
אלא מביאת הארץ ואילך ולאחר ירושה ושיבה,
ועל כרחך לא נתחייבו בנסכים במדבר,
דאי נתחייבו - שוב לא הפסיקו אפילו בגלגל.

ור"ע סבר,
קירבו נסכים במדבר,
פירוש,
ונסכים דכתיב בפרשת שלח לך,
היינו נסכי יחיד אף בבמת יחיד,
דאי להטעין נסכים לקרבן יחיד בבמה גדולה,
לא איצטריך קרא,
שכבר טעונה ועומדת מזמן שהיו במדבר,
וא"כ מושב דקאמר,
לא לאחר ירושה ושיבה קאמר,
שהרי במדבר הקריבום שהיה קודם,
ולא בא אלא להיתר קרבן יחיד בבמת יחיד,
בביאתן לגלגל כל י"ד שנה,
ובא הכתוב להטעינם נסכים.

מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בעניין מושב, נובעת
ממחלוקתם האם הקריבו נסכים במדבר

בעמוד הקודם היתה ברייתא "דתניא: ללמדך, שכל מקום שנאמר בו מושב - אינו אלא לאחר ירושה ושיבה, דברי רבי ישמעאל; אמר לו ר"ע: הרי שבת, שנאמר בו מושבות, ונוהגת בין בארץ בין בח"ל!" וכאן מבארים מה שורש מחלוקתם. "במאי קמיפלגי? בקירבו נסכים במדבר קא מיפלגי, ר' ישמעאל סבר: לא קירבו נסכים במדבר, ור"ע סבר: קירבו נסכים במדבר."

התוס' מביאים את רש"י המסלק קושי לכאורה

רבי ישמעאל סבר: לא קירבו נסכים במדבר. ולכן הוא יכול לפרש שרק כאשר נכנסו לארץ ולאחר ירושה ושיבה, נתחייבו בנסכים. מעיר רש"י, ועם היות וראינו כי לגבי המילואים כן

ביהושע שהביאה הגמרא? איבעית אימא: משום חולשא דאורחא [חולשת הדרך]. ואיבעית אימא: משום דלא נשיב להו רוח צפונית, שהיא נוחה, לא חמה ולא צוננת, וחמה זורחת, וסכנה היא למול בלא זה. דתניא: כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, לא נשבה להם רוח צפונית. ומפרשין: מאי טעמא? איבעית אימא: משום דנזופים הוו על מעשה העגל (כך פירש רש"י ואילו התוס' שם ביארו אמר רבינו יצחק ממעשה מרגלים, ולא כמו שפירש בקונטרס ממעשה העגל, שהרי מחל להם הקדוש ברוך הוא, ואמר להם סלחתי, שאחר כך נעשה משכן והשרה שכינתו ביניהם), ולא היו ראויין לאור נוגה. ואיבעית אימא: משום הכי לא נשבה רוח צפונית, כדי דלא נבדור [לא יתפורר] ענני כבוד שהיו מקיפין אותם, ולא היתה יכולה חמה ליכנס. ושני הדברים קשורים, עיקר הרפואה היא על ידי רוח צפונית, אלא שהיא אינה נושבת אלא כשהחמה זורחת.

[בכורים לא כ"ש כו' -

לית ליה השתא הך סברא דלעיל,
בכורים דמתהניא לאלתר], ת"י.

הובאו דעות שונות בשיטת רבי ישמעאל בעניין ביאה האם הכוונה היא לאחר ירושה וישיבה

אמר אביי: האי תנא דבי רבי ישמעאל, האומר בסוגייתנו שרק במקום שכתוב גם "ביאה" וגם "מושב" הכוונה לאחר ירושה וישיבה, מפיק, הוא חולק ומוציא מאידך תנא דבי רבי ישמעאל. כלומר התנא שלנו חולק על תנא אחר, האומר בשם רבי ישמעאל שגם כאשר כתוב "ביאה" בלבד אינו אלא לאחר ירושה וישיבה.

דתנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ונאמרו בתורה "ביאות" בתורה סתם, הרבה מצוות נאמרו בהן שיתחייבו עליהן רק בבואם לארץ, ופרט לך הכתוב באחד מהן, במינוי מלך, שהוא רק לאחר ירושה וישיבה, שנאמר [דברים יז יד] "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך, וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך". אף כל מקום שנאמר ביאת הארץ אינו אלא לאחר ירושה וישיבה.

ואידך, התנא שלנו, הסובר ש"ביאה" לבד אין משמעותה רק לאחר ירושה וישיבה, אינו לומד ממצוות מינוי המלך, משום דהוה "מלך" ו"ביכורים" שני הכתובים הבאים כאחד. שגם בביכורים נאמר [דברים כו א] ירושה וישיבה "והיה כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה". וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ולכן הוא סובר שרק כשכתוב גם "ביאה" וגם "מושב" אינו אלא לאחר ירושה וישיבה.

ואידך, התנא ההוא, שלומד דווקא ממלך, סובר שאין כאן את הכלל ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, משום ששני הכתובים צריכי, ואי אפשר ללמוד אחד מהשני. דאי כתב רחמנא מלך ולא כתב ביכורים, הוה אמינא שדוקא מינוי המלך אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, אבל ביכורים, דקא מיתנהי, שהאדם נהנה מהפירות, לאלתר, מיד עם הכנסם לארץ יתחייב בהבאת ביכורים. הלכך צריכה התורה לכתוב גם בביכורים שאינו נוהג רק לאחר ירושה וישיבה.

ואם היו זוכים ליכנס לארץ מיד,
היו מצווים מיד.

עוד י"ל,

דס"ל כי האי תנא,

דאמר דביאה הכתוב גבי תפילין,
משמע עשה מצוה זו, שבשבילה תכנס לארץ,
וכן משמע ביאה דכתיב גבי פסח.

וא"ת,

א"כ למה לא עשו, כי אם פסח אחד?

וי"ל,

לפי שהיו רובם ערלים,

וכתיב (שמות יב) כל ערל לא יאכל בו,
והיינו גנותם,

ומ"מ אינם חוטאים במה שלא עשו אותו,
דהא ערל - אסור באכילת פסח.

וא"ת,

למה לא מלו?

לפי שלא נשבה להם רוח צפונית,

כל ארבעים שנה שהיו במדבר,

לפי שהיו נזופים בעון מרגלים,

וכן משמע במסכת יבמות (עב. ושם).

הסיבות לכך שלא הקריבו קרבן פסח במדבר אלא פסח זה בלבד

מדייק רש"י מדוע חומש במדבר לא פותח בסדר הזמן, ונדרשים אנו להפעיל את הכלל של אין מוקדם ומאוחר בתורה. כי עצם זה שהקריבו את הפסח רק פעם אחת היא גנותם של ישראל. מצד אחד אנו וראים שזו גנות ומצד שני מתרצים כי מאחר ונאמרה ביאה בפסח, ולתנא זה הכוונה רק לאחר ירושה וישיבה, הרי מצד שני כיצד כן הקריבו פסח זה וכן הפסח בימי יהושע, ואז נזקקים לומר שזה על פי הדיבור. אלא שכעת אם היה זה על פי הדיבור, הסוגייה מתהפכת, שאם אינם יכולים לעשות וכי מה גנות יש בזה? וכאן מתרצים, שהיה להם את עוון המרגלים, וזה גרם שלא נצטוו. ועוד יש גישה שהביאה היא קשורה למצווה בכיוון ההפוך, דווקא אם תעשה אותה בדוגמת התפילין זה עצמו פועל את הכניסה לארץ, ואז שוב עולה השאלה, מדוע לא עשו, וכאן מתרצים מכיוון אחר, שפשוט היו רובם ערלים. אלא שמבארים התוס' שמצד אחד אמנם לא יכלו למול ולכן היו ערלים ולא יכלו לעשותו, וזה אכן מתרץ שאינם חוטאים, אך מצד שני, כל זה עצמו קרה בגלל שהיו נזופים על המרגלים, שהרי על העגל כבר נסלח להם.

הגמרא ביבמות מבארת את הטעם שלא מלו במדבר בשל הרוחות

מפרשת הגמרא (עא, סוף עמוד ב): ובמדבר מאי טעמא לא מהול [למה לא מלו בני ישראל במדבר] כמבאר בכתוב

בזמן הזה. והמדויק שאינו נלמד ממושבותיכם, אלא מבערב תאכלו מצות, וכמובא בתוס' הרא"ש. ואכן המהרש"ל יצא בחריפות על דיבור זה. והאריך במספר קושיות והעמיד שזה אינו מהתוס' אלא מגליונות תוס', ויש בו שגיאות. גם המהרש"א מבאר כן את קושית התוס' שמקשים שבערבי פסחים יליף לקובעו חובה מקרא דבערב תאכלו מצות, ותירצו שהיו תנאי. ומבאר המהרש"א, שגם לפי הגליון צריך ב' פסוקים. אחד - לחו"ל בזמן המקדש, ואחד - לזה הזמן. וכוונת תוס' שהיו מחלוקת תנאים איזה פסוק לזה ואיזה לזה. לפי תנא דפסחים - ילפינן ממושבותיכם לחייב בחו"ל, ובערב תאכלו מצות לחייב בזה"ז, ולפי תנא דידן ילפינן להפך.

בתוס' הרא"ש ביארו כי סגנון כזה מצוי פעמים רבות בתלמוד

"תימה, דבפרק כל שעה ובסוף ערבי פסחים דרשין, בערב תאכלו מצות - לקובעו חובה בזמן הזה, וי"ל, תנאי היא. איכא - דנפקא ליה מהאי, ואיכא - דנפקא ליה מהאי. וכדאי גוונא אשכחן בזבחים פרק התערבות גבי עולין אין מבטלין זה את זה, וכהנה רבות בתלמוד."

בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא קמ"ל מושבותיכם -

וא"ת,

ביאה דכתיב גבי פסח למה לי?

וי"ל,

דאתא לומר עשה מצוה זו, שבשבילה תיכנס לארץ.

וא"ת,

מבערב תאכלו מצות (שמות יב), נפקא, דהכתוב קבעו חובה, ועל כרחך שלא בזמן פסח מיירי, דאי בזמן פסח,

מעל מצות ומרורים נפקא (פסחים דף קכ.).

וי"ל,

דתרי קראי מושבותיכם ובערב תאכלו מצות צריכי, חד לח"ל, בזמן שבית המקדש קיים, וחד - לחוצה לארץ, בזמן שאין בית המקדש קיים.

הלימוד לגבי מושבותיכם ביחס למצה

מקשה הגמרא מה הצורך לתורה לכתוב מושב לגבי מצה. ועונים כי אלמלא היה כתוב היינו חושבים למעט את חובת אכילת המצה מהתורה, רק בזמן שקיים קורבן פסח. "מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי? איצטריך, סד"א הואיל וכתביב: על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח - אין, בזמן דליכא פסח - לא, קמ"ל."

מקשים התוס', והרי פסח נאמר בפרשת ויהיה כי יביאך, כלומר לשון ביאה. ומתרגים כי הביאה כאן אינה תנאי בגוף המצווה, אלא שבזכות מצווה זו תהיה ראוי להיכנס לארץ.

התוס' ישינים מבארים, כי כעת הדיון הממשיך בגמרא אינו מקבל את הסברא הקודמת שביכורים הוא נהנה לאלתר

ואי כתב ביכורים ולא כתב מלך, הוה אמינא שרק דין ביכורים אינו נוהג אלא לאחר ירושה וישיבה. אבל מלך, דדרכו לכבש, לאלתר ימנוהו עליהם, כדי שיצא לפנייהם בכיבוש הארץ. ולכן צריכה התורה לכתוב שניהם.

ואידך, התנא שלנו, הסובר שאין ללמוד ממלך וביכורים כי הם שני כתובים הבאים כאחד, סובר שאין התורה צריכה לכתוב שניהם. אלא נכתוב רחמנא מלך בלבד, ולא בעי אין צורך לכתוב גם ביכורים. ואנא אמינא שאפשר ללמוד ביכורים מקל וחומר ממלך: ומה מלך, דדרכו לכבש, בכל זאת אין מינויו נוהג כי אם לאחר ירושה וישיבה. ביכורים, לא כל שכן שלא ינהגו אלא רק לאחר ירושה וישיבה. ומאחר שהתורה כתבה גם ביכורים, הוי ליה שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין.

התוס' מדייקים כי בשלבים שונים במהלך הסוגיא הסברא הקודמת כאן לא יכולה להיות

[הרעיון של השתא ולעיל, מראה כיצד התוס' מדגישים לנו, כי לא ניתן לומר את מה שנאמר כאן, ובו זמנית להישאר עם הסברא שנאמרה קודם. ולשון דומה מופיע בתוס' בתמורה "דלית ליה השתא כסוגיא דלעיל."]

מושב דכתב רחמנא גבי מצה למה לי -

תימה,

דבסוף ערבי פסחים (פסחים דף קכ.), מפיק מיניה לקובעו חובה בזמן הזה.

וי"ל,

דשמא תנאי הוא,

דהאי תנא - מפיק ליה מבערב תאכלו מצות.

הגמרא הקשתה על לשון מושב גם לגבי מצה שהינן חובת הגוף

תמזה הגמרא על מה שנאמר מושב לעניין אכילת מצה (מרור הוא אגב גררא). "מושב" דכתב רחמנא גבי מצה ומרור, שנאמר [שמות יב כ] "בכל מושבותיכם תאכלו מצות", למה לי? והרי הם חובת הגוף? ותירצה: איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתביב "על מצות ומרורים יאכלוהו" את הקרבן פסח, לכן רק בזמן דאיכא קרבן פסח, אין, אז חייבים באכילת מצה ומרור. אבל בזמן דליכא קרבן פסח, לא יהיו חייבים לאכול מצה ומרור, לכן קא משמע לן שתמיד חייבים לאכול מצה ומרור. כי מושב בא לרבות שזה בכל מקום, ובהשאלה בכל זמן.

אנו רואים כי הלימוד על מושב תפוס לקבוע אכילת מצה שתהיה בזמן הזה מהתורה

מקשים התוס', ממסכת פסחים, כי הלימוד בכל מושבותיכם תאכלו מצות הנאמר בפרשת בא - בא לקבוע את הפסח חובה

ר"ל ממחרת **שחיטת** הפסח כדפירשת. [וע"ע תוס' ר"ה יג. ד"ה דאקריבו].

הגמרא מנתחת את הצד הסובר שבמשמעות המילה מושב - כבר מתחייבים בכניסתם לארץ

בשלמא למאן דאמר "מושב", כל מקום שאתם יושבים, משמע, ואין משמעו לאחר ירושה וישיבה דוקא, ואם כן איסור "חדש" על אף שנאמר בו "מושבותיכם", נהג מיד עם הכנסת לארץ, היינו דכתיב כשנכנסו לארץ ישראל [יהושע ה יא] "ויאכלו מעבור [תבואת] הארץ ממחרת הפסח", ומשמע שדוקא ממחרת הפסח, שהוא זמן הקרבת העומר, אכול [אכלו תבואה חדשה], אבל מעיקרא, לפני כן, לא אכול. אקרויב עומר, שלכן לא אכלו קודם מהתבואה החדשה שבארץ ישראל, כי היו צריכים קודם לכן להקריב את העומר בששה עשר בניסן, שהוא ממחרת הפסח, כדי להתיר איסור "חדש", והדר אכול.

אלא, למאן דאמר ש"מושב" משמעו לאחר ירושה וישיבה, ניכול לאלתר?! מדוע לא אכלו מהתבואה החדשה מיד, שהרי לדבריו לא נהג עדיין איסור "חדש", עד לאחר ירושה וישיבה?

התוס' פתחו בקושיית רבי אברהם אבן עזרע על הישוב התאריכים לפי מה שנכתב בתורה

תוס' הביאו, שרבי אברהם אבן עזרע הקשה, הרי "ממחרת הפסח" הוא חמשה עשר בניסן, שהוא למחרת שחיטת הפסח, כדכתיב בפרשת מסעי "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה", והרי יצאו בחמשה עשר בניסן.

תירוץ ר"ת, לחלק בין סוגי האכילה

ור"ת השיב, שגם כאן "ממחרת הפסח" - פירושו בחמשה עשר בניסן, וכך הוא ביאור הכתוב "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה": "מעבור הארץ" - היינו מתבואה ישנה. "ממחרת הפסח" - שהרי היו צריכים לאכול "מצות" - בחמשה עשר בניסן. "וקלוי" - היינו חדש לא אכלו עד "עצם היום הזה" - שהוא ששה עשר בניסן, לאחר הקרבת העומר. ומצינו ששה עשר בניסן שנקרא "עצם היום הזה" דכתיב "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה".

תירוץ של ר"י, קיימים שני מושגים, זמן הקרבת הפסח וזמן אכילת הפסח

והשיב ר"י שאמנם בתורה פירושו למחרת שחיטת הפסח, אבל כאן פירושו ממחרת אכילת הפסח, שהוא ששה עשר בניסן, ולשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד. ועל כרחק צריך לפרש כאן ששה עשר בניסן, שאם בחמשה עשר, אין טעם לחלק בין חמשה עשר לקודם לכן, שהרי לא הקריבו עדיין העומר, ולמה אמר הכתוב שרק ממחרת שחיטת הפסח אכלו ולא לפני כן.

ובתוס' הרא"ש האריך "ועוד נראה לפרש דממחרת הפסח מתפרש על שתי דרכים ממחרת שחיטת הפסח כההיא דאלה מסעי, והאי דהכא שא"א ליתן טעם אמאי אכול ממחרת שחיטת הפסח ולא מעיקרא וגם מדכתיב קלוי בעצם היום הזה יש לנו לפרש דממחרת הפסח דקאמר דהיינו ממחרת אכילת הפסח דהוא יום ט"ז

לימוד של הכפלה, מבאר מה צורך בלימוד לעניין אחד משני פסוקים

[התוס' לוקחים את הקושי מה צריך לימוד כפול הן ממושבותיכם, והן מבערב תאכלו מצות לקובעו לחובה בכל זמן, ועל ידי שמכפילים ואומרים כי בעצם יש שתי סוגיות כאן, ובכל אחד נדרש חידוש, ולכן נדרשים שני הפסוקים עבור שני החידושים. כי אם בית המקדש קיים, שפשוט יעלה ואז יתחייבו, ולפיכך מחדשים לנו שאף בחוץ לארץ הם מחייבים במצה. ואם בית המקדש אינו קיים, הייתי חושב שאין צורך באכילת מצה בזמנו, ולכך מגיע הפסוק השני.]

ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול -

הקשה ה"ר אברהם אבן עזרע,
**היכי אמרינן ממחרת הפסח דהכא,
הוי ששה עשר בניסן שנקרב העומר,
דלמא ממחרת הפסח - ממחרת שחיטת הפסח קאמר,
דהיינו ט"ו בניסן,
שעדיין לא נקרב העומר,
דהכי נמי אשכחן בפרשת מסעי,
דכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל,
והם יצאו בט"ו.**

ואומר ר"ת,
**דהאי ממחרת הפסח דהכא,
היינו ט"ו בניסן נמי קאמר,
וה"פ דקרא,
ויאכלו מעבור הארץ, כלומר מן הישן ממחרת הפסח,
שהרי הוצרכו לאכול מצות וקלוי,
דהיינו חדש - לא אכלו עד עצם היום הזה,
דהיינו ט"ז בניסן לאחר שקרב העומר,
וה"נ אשכחן ט"ז דאיברי בעצם היום הזה,
דכתיב ולחם וקלי וקרמל,
לא תאכלו עד עצם היום הזה.**

ור"י מפרש,
**נהי דבעלמא ממחרת הפסח הוי ט"ו,
אבל הכא ר"ל ט"ז,
ולשון התורה לחוד ולשון נביאים לחוד,
ולשון חכמים לחוד,
ועל כרחק צ"ל כן,
דאם לא כן,
אמאי איצטריך למימר, מעיקרא לא אכול,
הא אין לחלק בין ט"ו לקודם ט"ו,
כיון דאכתי לא איקרב עומר,
אלא פשיטא דר"ל ט"ז,
דהיינו ממחרת אכילת הפסח,
וההיא דפרשת מסעי,**

ויעברו על איסור חדש והרי בידי חז"ל הסמכות לבטל מצות עשה דאורייתא בצו של 'שב ואל תעשה'. כלומר, אפילו נאמר שהמצווה יכולה לדחות, הרי זה טוב רק לחיוב המדויק של מצה שהוא זית, אבל מאחר ולא מדייקים באכילה, עלול להגיע לידי איסור.

ובני ישראל אכלו את המן מ' שנה אי אפשר כו' -

וא"ת,

אמאי לא מפיק ליה כולה מילתא בהדיא?
דכתיב (יהושע ה) וישבות המן ממחרת הפסח, ולא היה עוד לבני ישראל מן, אלמא דעד השתא - הוה להו לישראל.

ושמא,

ניחא ליה למידרש מדברי תורה.

הלימוד שלא אכלו את החדש, מאחר והיה להם מן

דכתיב כשנכנסו לארץ ישראל [יהושע ה יא] "ויאכלו מעבור [תבואת] הארץ ממחרת הפסח", ומשמע שדוקא ממחרת הפסח, שהוא זמן הקרבת העומר, אכול [אכלו תבואה חדשה], אבל מעיקרא, לפני כן, לא אכול. ומבאר הגמרא בהמשך הם לא אכלו מיד, לא משום שעדיין לא הקריבו את העומר, אלא משום דלא הוו צריכי לאכול מן התבואה החדשה, לפי שעדיין הספיק להם "מן" לאכילה, עד ממחרת הפסח. דכתיב [שמות טז לה] "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה. וכעת הגמרא דורשת תניא אידך: "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה". וכי במשך ארבעים שנה שלימות אכלו מן? והלא רק במשך ארבעים שנה חסר שלשים יום אכלו! כי המן התחיל לירד בששה עשר באייר ופסק בחמשה עשר בניסן? אלא, בא הכתוב לומר לך: עוגות שהוציאו ממצרים, טעמו בהם טעם מן. ונחשב הדבר כאילו אכלו מן החל מיציאת מצרים, בחמשה עשר בניסן, ויש כאן ארבעים שנה שלימות.

מקשים התוס' מה צורך לדרוש בתורה, מאחר והדברים כתובים מפורשות ביהושע?

בדרך כלל הצורך לדרוש הוא מאין ברירה. ואם יש לנו פסוק מפורש ביהושע שרק ממחרת הפסח לא היה להם מן, מדוע נזקקים לדרשה? שמהסיפור שרק אז לא היה מן, משמע בפשטות שעד עכשיו היה. (ומבלי להיכנס עד מתי ירד להם המן ועד מתי נשאו בכליהם).

תירוצ' התוס' נאמר בלשון חלשה של שמא, נוח להם לדרוש מדברי תורה. אלא נראה לי, שהדרשה לא רק נועדה על מנת לתת את המידע החסר, אלא לשבח את העם שהקב"ה נהג בהם חביבות יתירה, שזכו לטעום את טעם המן כבר בעת יציאתם. וכן הדרשה הקודמת שלמרות שלא ירד להם מן, העדיפו לאכול ממה שנשאר מראה את ההנהגה הניסית שהיתה עימם.

עד בואם אל ארץ נושבת -

פירש בקונטרס,

היינו מעבר לירדן ואילך,

ופלוגתא היא בירושלמי במס' חלה ופליגי התם אם אכלו מצה בלילי הפסח משום איסור חדש והתיב רבי אבא בר' כהנא והא כתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח אלמא שאכלו מצה בלילי הפסח מעבור הארץ, ודחי לא בט"ז. התיב ר"א קמי ר' יוסי, והכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל, לא בט"ו יצאו.

[דף לח עמוד א]

אקרוב עומר והדר אכול -

בירושלמי מקשה,

למה לא אכלו מצה מחדש?
ויבא עשה דבערב תאכלו מצות,
וידחה לא תעשה דחדש.
ומתרץ, דאין עשה דקודם הדבור,
דוחה ל"ת דאחר הדבור.

אי נמי,

יש לומר **דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני.**

המציאות מדוע לא היה ניתן לאכול את המצה מחדש

הגמרא מספרת את הסדר שנהגו בני ישראל בהגיעם לארץ, להקריב עומר ואז יהיה מותר החדש. ויש כאן שתי פעולות בסדר המסויים. בתחילה אקרוב עומר, שלכן לא אכלו קודם מהתבואה החדשה שבארץ ישראל, כי היו צריכים קודם לכן להקריב את העומר בששה עשר בניסן, שהוא ממחרת הפסח, כדי להתיר איסור "חדש", ורק לאחר מכן - הדר אכול.

לכאורה ניתן להקשות - שכן ניתן לאכול מצה מחדש

נכון שחדש יש בו איסור אכילה. אך אם הוא אוכל לצורת קיום מצה, בא העשה של בערב תאכלו מצות ודוחה את הלא תעשה של חדש. וממילא לא נדרשים תחילה להקריב את העומר. כלומר הקושיה היא לערער את מה שהגמרא שלנו הביאה.

שהירושלמי שואל למה לא אכלו מצה מ"חדש", ויבא עשה דאכילת מצה וידחה לא תעשה ד"חדש".

התירוצ' מדוע כאן אינו יכול העשה לדחות את הלא תעשה

ותירץ בירושלמי, שעשה קודם הדיבור [נתינת התורה] אינו דוחה לא תעשה שאחר הדיבור, ועשה דמצה - נאמרה קודם מתן תורה, ולכן אינה דוחה לא תעשה ד"חדש" שנאמרה במתן תורה. כלומר אנו מחלישים את העשה של מצה, וממילא אינו שווה כוחות ללא תעשה.

ועוד תירצו התוס' דגזירין כזית ראשון דמצה, אטו כזית שני שאין בו מצוה, ואינו דוחה לא תעשה ד"חדש". בתירוצ' השני, תוס' חוזרים בהם מהתשובה הראשונה, וכעת אומרים שאין הבדל בן עשה שקדמה לסיני לבין עשה שניתנה בסיני לגבי דחיית לאו. ויש לתרץ את הקושיא כלהלן, חובת מצה היא לאכול שיעור של כזית אחד, כאשר יותר מזה - אינו חובה, וממילא אינו דוחה את הלאו של 'חדש' יהושע ובית דינו גזרו שלא לאכול אפילו כזית אחד שמא יאכלו יותר

וקאמר להו למחר - אלמא בי"א עברו,
וקרא - קאמר בעשור לחדש.

וי"מ,

שהקב"ה דיבר עם יהושע ביום ל' דאבל משה,
שהוא ז' בניסן,

ואף על גב דאין שכינה שורה מתוך עצבות,
מ"מ מקצת היום ככולו,

וקאמר להו בעוד שלשת ימים תעברו את הירדן,
לבד מאותו יום שעומד בו,

ויהושע אמר להם מקצה ג' ימים,

עם אותו יום שנתייחד עמו הדבור,

דהיינו ל"ב כי מחר יעשה ה' נפלאות,

דהיינו ל"ג יום ויום עשירי בחודש.

ודוחק הוא,

דבעוד שלשת ימים דקאמר הקדוש ברוך הוא,
חלוק ממקצה שלשת ימים דקאמר יהושע.

ועוד,

לא הוי כמו בעוד שלשת ימים ישא פרעה (בראשית
(מ),

דהתם - הוי בתוך שלשה ימים,

כדכתיב (שם) **ויהי ביום השלישי,**
יום הולדת את פרעה וגו'.

לפיכך יש ליישב פירוש ראשון,

דודאי לא דיבר עמו,

אלא דוקא ביום ל"א לאבל משה,

דהיינו ח' ניסן,

ואמר לו הקדוש ברוך הוא,

בעוד שלשת ימים, עם אותו יום שעמד בו,

דהיינו יום עשירי תעבורו,

ומקצה שלשת ימים דקאמר יהושע להעם,

היינו סוף יום שני שסמוך ליום ג',

וזוהו ביום ל"ב בסופו סמוך לתחלת יום ל"ג,

כמו ההוא דפסחים (דף יא:),

במיפק תרתי ועייל תלת.

וכן מצינו בירמיה (לד),

דכתיב מקץ שבע שנים תשלחו איש את עבדו,

ופריך בערכין (דף לג.),

מאי קאמר,

והלא עבד יוצא בשש?

ומשני, שש לנמכר ושבע לנרצע,

פירוש,

שאם פגע בו יובל,

שנת ז' לרציעתו או למכירתו תשלחו,

אלמא אף על גב שהיובל משמש מתחלתו,

דחשובה מארץ סיחון ועוג,

עד בואם אל קצה ארץ כנען -

היינו על שפת הירדן שהוא קצה ארץ כנען,

והיינו ארץ סיחון ועוג.

וי"מ איפכא,

דארץ נושבת - **היינו ארץ סיחון ועוג,**

וקרי ליה נושבת, לפי שקרובה למדבר,

ומפקא ממדבר, והויא ישוב,

וקצה ארץ כנען - **היינו סוף ארץ כנען.**

עד מתי אכלו את המן?

הפסוק (בשלח טז, לה) אומר דבר והיפוכו. ובג' ישראל
אֶכְלוּ אֶת-הַמֶּן אַרְבַּעַיִם שָׁנָה עַד-בָּאָם אֶל-אֶרֶץ נוֹשֶׁבֶת אֶת-הַמֶּן
אֶכְלוּ עַד-בָּאָם אֶל-קֶצֶה אֶרֶץ כְּנָעַן: וכפי שהגמרא מדייקת.
"אי אפשר לומר עד בואם אל ארץ נושבת - שכבר נאמר אל
קצה ארץ כנען, וא"א לומר אל קצה ארץ כנען - שהרי כבר
נאמר עד בואם אל ארץ נושבת." ואף כאן מצאנו פירוש
והיפוכו.

רש"י פירש: אל ארץ נושבת - מעבר הירדן ואילך שהיא
חשובה מארץ סיחון ועוג כדאשכחן במשה שהיה מתאוה
ליכנס לה וקרי לה טובה. קצה ארץ כנען - בערבות מואב
ששם מת משה שהיא ארץ האמורי ועל שפת הירדן שהוא
קצה כניסת ארץ כנען.

ותוס' פירשו בהיפוך, ד"ארץ נושבת" הוא ארץ סיחון ועוג
לפי שהוא מקום הישוב הראשון מיד עם צאתם מהמדבר.
ו"קצה ארץ כנען" הוא בארץ ישראל ממש בסוף ארץ כנען.

לרש"י יותר נוחא מש"כ ובני ישראל אכלו את המן ארבעים
שנה על בואם אל ארץ נושבת, היינו שהיו ארבעים שנה על
שבאו לא"י ממש, אבל ל"מ צריך לדחוק הפסוק ולסרסו.

צא מהן ל"ג למפרע -

פירש בקונטרס,

שלושים יום עמדו בערבות מואב לבני,

ומשנצטוו יהושע להסיען,

הכינו להם צדה לדרך ג' ימים,

כדכתיב בעוד שלשת ימים אתם עוברים,

נמצא שכלו שלושים יום אבל משה בז' בניסן,

למחרת ביום ח',

דיבר הקדוש ברוך הוא עם יהושע,

שקודם לכן לא דיבר עמו,

שאין השכינה שורה מתוך עצבות,

והיינו דכתיב והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש.

והקשה ר"י,

מקרא אחרינא דכתיב ביהושע,

ויהי מקצה שלשת ימים,

ויאמר יהושע אל העם התקדשו,

כי מחר יעשה ה' בקרבכם נפלאות,

ומקצה שלשת ימים - היינו יום עשירי,

קורא מקץ שבע שנים,

הכא נמי,

קרי תחילת יום ג' - מקצה שלשת ימים.**הבְּרִייתָא עוֹשֶׂה חֲשֹׁבֹן מִצַּד מֹשֶׁה רַבִּינוּ מֵת בְּשִׁבְעָה בְּאֶדֶר**

תניא אידך: בשבעה באדר מת משה, ובשבעה באדר נולד. מנין שבשבעה באדר מת? שנאמר בסוף ספר דברים "וימת שם משה עבד ה'". וכתוב "ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום". הרי שהתעכבו שלשים יום בערבות מואב לאחר שמת משה. וכתוב בתחילת ספר יהושע "ויהי אחרי מות משה עבד ה'", וכתוב בהמשך, שאמר ה' ליהושע מיד עם תום השלשים יום: "משה עבדי מת, ועתה קום עבור את הירדן". וכתוב שצוה יהושע לשוטרי העם "עברו בקרב המחנה, וצוו את העם לאמר: הכינו לכם צידה, כי בעוד שלשת ימים תעברו את הירדן". הרי עוד שלשה ימים, וביחד הם שלשים ושלשה יום מפטירת משה רבינו עד שעברו את הירדן. וכתוב "והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון". דהיינו בעשרה בניסן. צא מהן, הפחת מעשרה בניסן, שלשים ושלשה ימים למפרע, עד לפטירת משה רבינו.

הא למדת, שבשבעה באדר מת משה, ונשארו מאדר עשרים ושלשה יום [ביחד עם יום הפטירה, לפי שחודש אדר הוא חדש חסר, עשרים ותשעה יום] ועוד עשרה ימים מניסן, וביחד שלשים ושלשה ימים.

התוס' מביאים בתחילה את שיטת רש"י בחשבון

דבר ה' אל משה היה בח' בניסן, שהוא לאחר שתמו שלושים ימי האבל, ושלושת הימים של ההכנות הם חלק מהיום בו ה' דיבר ליהושע ובי' בניסן עברו את הירדן. ומאחר ואדר הוא חודש חסר, הרי שלושים ושלשה יום מתחילים בו' אדר.

ר"י מקשה על חשבון זה

ר"י מקשה על חשבון זה, שיש לו סתירה ממה שנאמר בספר יהושע. החשבון שהוא מבצע הוא לפי יהושע פרק ג' (ב) וַיְהִי מִקְצֵה שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַיַּעֲבְרוּ הַשְּׂטָרִים בְּקֶרֶב הַמַּחֲנֶה: (ה) וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל-הָעָם הַתְּקַדְּשׁוּ כִּי מָחָר יַעֲשֶׂה ה' בְּקֶרְבְּכֶם נִפְלְאוֹת: ואז החשבון מגיע שהם חצו בי"א ואילו בפרק ד' נאמר (ט) וְהָעָם עָלוּ מִן-הַיַּרְדֵּן בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיַּחֲנוּ בְּגִלְגָל בְּקֶצֶה מִזְרַח יְרִיחוֹ:

נסיון ראשון לתרץ את הקושי של ר"י

החשבון הוא שה' דיבר עימו יום קודם, כבר בז' בניסן, ואף שהיה זה ביום האבל, הרי באבל יש לנו כלל של מקצת היום ככולו. ולכן יכל הקב"ה לדבר אליו ביום זה. והקב"ה אומר (בפרק א, יא) כִּי בַעֲדָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים אַתֶּם עֹבְרִים אֶת-הַיַּרְדֵּן הַזֶּה. ומה שיהושע מצווה זה בפרק ג' ויהי מקצה שלושת ימים. ויהושע כולל בחשבון שלושת הימים עם היום שנתייחד עמו הדיבור. ואז הם עוברים באמת בי' בניסן כמו הכתוב.

אלא שעל כך מקשים התוס' שתי שאלות. קושי ראשון כי שלושת הימים פעם הם דברי ה' ופעם שניה הם דברי יהושע. קושי שני, ששונה הדבר מחלום יוסף, בעוד שלושת ימים, כי בפסוק לאחר מכן נאמר ויהי ביום השלישי, שהכוונה היא לכתחילה בתוך היום עצמו.

מתוך הקושיות מבארים זאת התוס' בנסיון שני

החשון הוא שאכן לא כמו שאמרנו בתחילה שהדיבור היה בז', אלא בח' בניסן. אלא שמה שאמר הקב"ה הוא שלושת ימים, שכללו את יום האמירה, וממילא עברו בי'. ואילו יהושע הכניס משני הכיוונים. הן לגבי היום בו נאמר והן לגבי היום בו עברו. ומביאים על כך ראייה שכן הוא לשון בני אדם. וכמובא בפרק ראשון בפסחים.

התוס' תומכים את תירוץ מסוגיה של אמירת עדות על השעות, שנאמרה בפרק ראשון בפסחים

ומפרש אב"י: לדברי רבי מאיר, אין אדם טועה ולא כלום, ומי שאינו אומר את השעה המדויקת, הרי הוא שקרן. אלא שלכן מקיים רבי מאיר את העדות כשזה אומר שתי שעות וזה שלש שעות, משום שאנו תולין ששניהם מעידים על אותו רגע. כי המעשה כי הוה, הוא אירע במיפק תרתי ומעיל תלת, כשהשעה השניה יוצאת ונכנסת השעה השלישית. והאי עד דקאמר שהמעשה היה בשתיים, כונתו - בסוף שתיים. והאי עד דקאמר שלש, כונתו - בתחילת שלש. נמצא ששניהם דייקו בעדותם.

הוכחה נוספת היא הלשון של חשבון יציאת העבד, כמובא בירמיהו וביאורו במסכת ערכין

בפסוק בירמיה (לד, יד) אנו מוצאים סתירה לכאורה, ואכן הגמרא בערכין מקשה על כך. מצד אחד נאמר ועבדך שש שנים, כלומר שיוצא בתחילת הששית, ומצד שני אותו הפסוק אומר מקצה שבע שנים. מִקְצֵה שְׁבַע שָׁנִים תִּשְׁלַח אוֹתוֹ אֶת-אֱהוֹי הָעֶבְרִי אֲשֶׁר-יִמְכַר לָךְ וְעַבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וְשַׁלַּחְתּוֹ חֲפָשִׁי מֵעִמָּךְ וְלֹא-שָׁמְעוּ אֲבוֹתֶיכֶם אֵלַי וְלֹא הָטוּ אֶת-אָזְנָם: והוינן בהו: מקץ שבע שנים, והדר כתיב: ועבדך שש שנים, ואמר רב נחמן בר יצחק: שש לנמכר ושבע לנרצע!

ומבארים כאן התוס', שאם היוכל פוגע בשנה השביעית של העבד, לאחר מכירתו או רציעתו, שהיוכל משמט בתחילתו, הרי זה יכול להיאמר שזה שנה שביעית, ואין סתירה לכתוב מקץ שבע שנים. ואף כאן ניתן לקרוא לתחילת היום מקצה שלושת ימים.

שאלת איסורו איסור עולם -

פירש בקונטרס,

אלא כל ט"ז בלבד. ויש היתר לאיסורו,

שביום ט"ז - איסורו ניתן, אם עומר קרב.

ולפי זה אתיא כרבי יהודה,

דאמר במנחות בפרק רבי ישמעאל (סח.),

דכל ט"ז אסור, כי ליכא עומר,

ואיכא למאן דאמר התם, האיר המזרח - מתיר.

הגמרא לומדת מיצד ניתן ללמוד קל וחומר מחדש לגבי מלאים ועורלה

תניא: רבי שמעון בן יוחי אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, ואלו הן: חדש, ערלה וכלאים, שנצטוו לקיימן רק בארץ ישראל, שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו ולא נטעו ולא היה שייך לקיים אותם, ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ.

והקשה ר"ת,
הרי הפרי שגדל בשני ערלה,
אסור לעולם ואין לו היתר.

ופירש ר"ת,
דערלה זו - בשנה רביעית קאמר,
דיש היתר לאיסורו על ידי פדיון,
אבל בשנים,
ר"ל **איסורו - איסור עולם, ואיסור הנאה.**

והר"ר י"ט פירש,
דבערלה ממש קאמר, **דיש היתר לאיסורו,**
והכי פירוש,
יש היתר לגרום איסור ולנוטעם,
וכלאים - **אסור לגדלם ולזורעם.**

והקשה לו רבינו תם,
דקתני בספרי יש היתר **לאחר איסורו,**
משמע שהאיסור נפקע.

וה"ר משה מפונטייז"א מפרש,
דערלה - **יש היתר לאיסורו על ידי ב"ד,**
דפרי ערלה אסורין עד ט"ו בשבט,
ואם חיסרו ב"ד חדש כסליו,
הרי ממהרין יום התירן,
וכן חדש,
דחדש אסור עד י"ז בניסן,
ואם חסרו ב"ד חדש אדר,
נמצא שממהרין יום התירן,
מה שאין כן בכלאים,
שאינן ב"ד יכולים להתירן בשום ענין.

ועוד אומר ר"י,
דאאילן קאי,
דיש היתר לאיסורו לפרי שגדל בו,
דאינו נאסר מה שגדל לאחר ג' שנים,
וכן קנה שיבולת,
אין התבואה נאסרת משום חדש,
מה שגדל בקנה השבולת לאחר העומר,
הואיל והשריש קודם העומר,
ולפי זה אתי,
אפילו למ"ד האיר המזרח מתיר.

כלומר, שלש מתוך המצוות, שתחילת קיומן תלוי בכניסתן לארץ, נוהגות אף בחוץ לארץ. שה"ח"דש" מפורש בתורה "מושבותיכם", שמשמעו לדעת רבי שמעון בן יוחי - בכל מקום שאתם יושבים ואפילו בחוץ לארץ. והוא הדין, מקל וחומר מ"ח"דש", אנו למדים לגבי כלאים וערלה, שינהגו אף הן בחוץ לארץ - ומה "ח"דש", שאיסורו איסור קל בשלשה ענינים:

שאינן איסורו איסור עולם, שהאיסור לאכול מתבואה חדשה הוא רק עד סוף יום ששה עשר בניסן, יום הקרבת העומר. ואין איסורו איסור הנאה, אלא איסור אכילה בלבד. ויש היתר לאיסורו שבששה עשר בניסן עצמו יש לו היתר אם הקריבו את העומר. ובכל זאת הוא נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ.

קל וחומר לכלאים, שאיסורן איסור עולם, כי אם זרע חטה ביחד עם חרצן מענבים, הרי מה שצמח אסור לעולם. ואיסורן איסור הנאה. ואין היתר לאיסורן, אינו דין שינהגו בין בארץ בין בחוץ לארץ.

והוא הדין, מאותו קל וחומר יש ללמוד גם לערלה, שתנהג גם בחוץ לארץ בשנים:

הערלה חמורה מכלאים בשנים מתוך שלשת החומרות שנמנו לעיל, שאמנם אין איסורה איסור עולם שהרי לאחר שלש שנים הותר איסור ערלה, אך היא אסורה בהנאה, ואין היתר לאיסורה, שפירות ערלה אסורים לעולם, ואין שום היתר לאיסור הערלה.

המשנה במנחות דנה מה מתיר את החדש, כשיש וכשאין מקדש, ויש על כך מחלוקת אמוראים

המשנה במנחות לומדת "משקרב העומר - הותר חדש מיד. הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן. משחרב בהמ"ק, התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור. אמר ר' יהודה: והלא מן התורה הוא אסור, שנאמר: עד עצם היום הזה." אלא שאז מובאת מחלוקת אמוראים כיצד לפרש את שני החלקים של עד המובאים בפסוק (אמור כג, יד) "וְלַחֶם וְקָלִי וְכֶרֶם לֹא תֹאכְלוּ עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הִבִּיאֲכֶם אֶת-קֶרְפֶּן אֱלֹהֵיכֶם חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם." רב ושמואל הלומדים כי בזמן שאין בית המקדש קיים, חסרה ההבאה, עד הביאכם, וממילא מזרח אינו יכול להתיר. ואילו רבי יוחנן וריש לקיש למדו פילו בזמן שבית המקדש קיים - האיר מזרח מתיר. ודוחים את העד השני שהרי כתוב: עד הביאכם! והם אומרים שאין זה חובה אלא לזכות, למצוה.

התוס' כאן מביאים את רש"י, ומציינים ששיטתו היא לפי האומר שרק העומר הוא המתיר את החדש ביום ט"ז, כרב ושמואל, באשר לפי רבי יוחנן וריש לקיש הספיק שהאיר המזרח על מנת להתירו, ואף בזמן שבית המקדש אינו קיים, ולא יהיה ניתן להביא את העומר.

והוא הדין לערלה בשנים -

פירש בקונטרס,
אף על גב דאין איסורו איסור עולם,
דמותרת בשנה רביעית,
מיהו איסורו - איסור הנאה,
ואין לו היתר תוך ימי איסורו.

ניתן ללמוד את הקל וחומר של חדש, גם לגבי ערלה שנינו בברייתא כיצד חדש ונוהג בארץ ובחוץ לארץ אף שהיא מצוה שנתחייבו בה בכניסתן לארץ מאחר ונאמר בו בכל מושבותיכם, מכיוון שיש בו שלוש קולות, וממנו למדים אף לכלאים, שהיא בקל וחומר, מכיוון שיש בה את כל השלוש חומרות, וכן לגבי ערלה, ממשיך הקל וחומר, שהרי יש בה שנים מהחומרות. "תניא, ר"ש בן יוחי אומר: שלש מצות

דנוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ,

או במה מצינו,

שהרי [דף לח עמוד ב] **איסורו - איסור עולם,****ואין היתר לאיסורו בעודו טבל ותרומה,**

וי"ל,

דאיכא למיפרך,**מה לחדש שכן אינו בשאלה,****תאמר בהני שהן בשאלה,****פירוש, שיכולין לשאול לחכם,****כדי לחזור מהפרשת תרומה ומעשר שהפריש,****וטבל אף על גב שאינו בשאלה,**

דלעולם הוי טבל עד שתקנו,

מ"מ כיון דאיסורו אינו אלא מחמת תרומה ומעשר,**לא חמירי מיניהו.**

עוד י"ל,

דאיכא למיפרך דלא דמי לחדש,**שהרי איסורו בא מאליו ולא ע"י מעשה אדם,****אבל טבל ותרומה איסורן בא ע"י מירוח,****שהוא מעשה אדם,**

ושמא יש לדחות,

חדש נמי בא ע"י אדם, דהיינו החרישה והזריעה.**הלימוד בקל וחומר של כלאים ועורלה לעומת חדש**

הגמרא ציינה, כי ניתן ללמוד בקל וחומר. באשר חדש - איסורו קל בשלושה דברים לעומת כלאים ועורלה, שאין איסורו איסור עולם, שהוא תחום בזמן, עד הגעת יום הקרבת העומר, ואיסורו קל, בהיותו איסור אכילה ולא איסור הנאה, ויש היתר לאיסורו על ידי פעולה, שהרי לאחר הקרבת העומר המתיר. והעורלה - הרי היא תחומה בזמן, שבשנת הגידול הרביעית היא מותרת, אך איסורה הוא איסור בעצם בהנאה, ולא רק איסור אכילה, וכן, שאין היתר לאיסורה, שפירות העורלה - לעולם איסורים.

התוס' רוצים להרחיב בקל וחומר ולכלול גם טבל**ותרומה**

וזה לשון תוס' הרא"ש "וא"ת טבל ותרומה וביכורים נילף נמי מק"ו מחדש שינהגו בחוץ לארץ, שכן אין היתר לאיסורן (לא על ידי זמן בבחינת איסור עולם, ולא על ידי פעולת היתר, כל עוד הוא כעת טבל ותרומה).

איכא למיפרך, דהנך - מותרים בשאלה, מה שאין כן בחדש (כלומר, התוס' מבטלים את הצעתם, כי ניתן להישאל לחכם על התרומה והמעשר שהפריש, ולבטל את פעולתו, ולכן לא רק שאינם חמורים מהחדש, אלא אף קלים ממנו). ואף על גב דטבל אין בו שאלה, כיון דתרומות ומעשרות לא נהיגא אין כאן איסור טבל, שאינו בא אלא מכחן (ומעירים שעם היות ובטבל אינו בשאלה, מאחר וכל מהות הטבל קשור לתרומות ומעשרות, הרי אינו חמור מהם).

ועוד דחדש וערלה וכלאים חל איסורו ממילא, אבל הני אסירי ע"י מירוח וביכורים בקריאת שם. (כלומר, דרך נוספת

נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ, והוא הדין שינהגו: ומה חדש - שאין איסורו איסור עולם, ואין איסורו איסור הנאה, ויש היתר לאיסורו, נוהג בין בארץ בין בח"ל, כלאים - שאיסורן איסור עולם, ואיסורן איסור הנאה, ואין היתר לאיסורן, אינו דין שינהגו בין בארץ בין בח"ל; והוא הדין לערלה בשתיים;

התוס' מביאים את רש"י לבאר מהן שתי החומרות שיש בעורלה

"והוא הדין לערלה בשתיים - אף הערלה באה בק"ו זה בשני הוכחות, אף על פי שהשלישי אין בה, שאין איסורו איסור עולם, מיהו איסור הנאה הוא, ואין לו היתר בתוך ימי איסורו. כלומר זה אותו קל וחומר, שהרי גם הוא חמור הוא מחדש בשנים מהשלושה דברים.

מקשה ר"ת שהפרי של העורלה כן נאסר לעולם.

רבינו תם מקשה, ומתוך קושייתו הוא סולל הבנה אחרת של המציאות המדוברת. ונאמר זאת בלשון תוס' הרא"ש. "פירש"י, אף על פי שאין איסורו איסור עולם - מיהו אסור בהנאה הוא, ואין לו היתר תוך ימי איסורו, וקשה לר"ת, דמ"מ הפירות שגדלו - אסורין לעולם, מה שאין כן בחדש, ומפרש ר"ת, דהוא הדין לערלה בשנים בשנה הרביעית קאמר, ובכל עניני ערלה קאמר, ולפי שבא איסורו משום ערלה, כוללו עם הערלה, ורבעי - יש היתר לאיסורו ע"י חילול, אבל ערלה גופה - אתיא אף בשלשה."

שיטת הר"ר יום טוב, ומה שהקשה עליו רבינו תם

"וה"ר יום טוב פירש, יש היתר לאיסורו - לגרום איסור חדש וערלה, מה שאין כן בכלאים, דאסור לזרוע ולגרום כלאים, ור"ת הקשה לו, מהא דקתני בספרי, יש היתר לאחר איסורו, משמע - שהאיסור נפקע."

שיטת רבי משה מפונטייזא - בית דין יכולים לגרום**היתר בחדש ועורלה על ידי חיסור החודש**

מאחר ועורלה וחדש הינם תלויי זמן. הרי אם בית דין יעשה חודש חסר, כמו חשון וכסלו חסרים, שכך שנה חסרה, או לא יעשה שני אדרים מלאים - הרי הוא מקצר את הזמן של האיסור, וגורם למחר את מועד ההיתר. ואילו איסורו של כלאים אינו תלוי זמן, ולבית הדין אין עליו השפעה.

דרך אחרת להסתכל הוא על האילן או על קנה**השיבולת, שלא הם נאסרים, אלא שיש על כך קושי**

"ועוד י"ל, דחדש וערלה אין איסורו איסור עולם, דהיינו באילן שגדל בו הפרי - אין נאסר הפרי שגדל בו לאחר שלש שנים, וכן קני השבולת - אין איסור משום חדש מה שגדל בקנה השבולת לאחר העומר, הואיל והשריש קודם העומר. אלא שתוס' הרא"ש מקשה על התירוף האחרון. "וקשיא לי להאי פירושא, אמאי נקט תנא איסורא דאילן, ושבק איסור הפרי עצמו, דבהכי - ניחא טפי, כי היכי דתיתי גם ערלה בשלש."

והוא הדין לערלה בשתיים -

ואם תאמר,

טבל ותרומה ומעשר נילף מק"ו דחדש,

להחליש את הטבל והתרומה, הינה על ידי פירכא נוספת שכל איסורם הגיע ממעשה אדם, שהיה כאן מירוח. רק אצלנו בתוס' מביאים שפירכה זו אינה חזקה, ואולי לומר שאלמלא החרישה והזריעה, שהן מעשה אדם, לא היה נוצר החדש.

השמטת כספים חובת הגוף היא -

פירש בקונטרס,
ולמה אתה אומר,
שהיא מצוה שנצטוו עליה אחר כניסתן לארץ,
כיון דחובת הגוף היא - נצטוו עליה אף במדבר,
 ומשני,
 בזמן שאי אתה משמט קרקע כגון במדבר,
 אי אתה וכו',
 ופריך ואימא במקום שאתה משמט,
 כלומר אף בזמן שבית המקדש קיים,
 לא תנהג השמטת כספים אלא בארץ,
ומשני הכא רבייה קרא,
ת"ל כי קרא שמיטה, דמשמע מ"מ.

וקשה,
דא"כ לא היה לו לומר,
ת"ל כי קרא שמיטה,
כיון דהתירוץ של קושיא הוא,
אלא הוה ליה למימר,
אמר קרא כי קרא שמיטה.
 ועוד קשה,
דהיאך נוכל לפרש לעיל,
שתנהג שמיטת כספים במדבר?
והלא דין שמיטות - אינו אלא לאחר ירושה ושיבה,
 כדאמרין בסוף פירקין (לקמן דף מ:),
 גדול תלמוד תורה שקדם לשמיטה ס"א שנה.

תלמוד לומר **כי קרא שמיטה מ"מ,**
וממקרא זה,
מפיק ליה ר"א בר"ש דנוהג אף בח"ל,
ולפי גירסתנו,
 ואימא במקום שאתה משמט כו',
הוא סיום התירוץ,
ולאו בלשון קושיא הוא, כמו לפירוש הקונטרס.
 ואית ספרים דגרסי ואימא נמי,
 במקום כו',
 וכן בסמוך,
דפריך שילוח עבדים חובת הגוף היא כו',
כדפרישית גבי השמטת כספים,
צריך לפרש גבי שילוח עבדים,
 ולא ניחא לפרש,
 כמו שפירש בקונטרס בהשמטת כספים.
 ורש"י פירש בפרק השולח (גיטין דף לו.),
 גבי הא דאמר אב"י,
בשביעית בזמן הזה דלא משמט מדאורייתא,
ורבי היא,
 דתניא, רבי אומר וזה דבר השמיטה שמוט כו',
דקרקע אינה נשמטת מחרישה וזריעה,
אלא דוקא בזמן הבית,
 מהאי קרא גופיה,
 ופירש,
אחד שמיטת קרקע דחרישה וזריעה,
ואחד שמיטת כספים דהשמטת מלוה,
אידי ואידי - כשאין היובל נוהג שמיטין,
 נמי לא היו נוהגין,
 כדדרש בירושלמי,
וזה דבר השמיטה שמוט,
בשתי שמיטות הכתוב מדבר,
 אחת - שמיטת יובל, ואחת - שמיטת שביעית,
 בזמן שיובל נוהג - שביעית נוהג,
 אין היובל נוהג כו',
 ובזמן הזה אין היובל נוהג,
דגבי יובל כתיב בארץ לכל יושביה,
בזמן שכל יושביה עליה - יובל נוהג כו',
 ובזמן הזה אין יושביה עליה,
והואיל ויובל אינו נוהג, שביעית - נמי אינה נוהגת.
וקשה,
מה שפירש דשמיטת קרקע,
היינו מחרישה וזריעה בשביעית,
 והוצרך להביא רש"י **ההיא דרשה דירושלמי,**
דא"כ היה לו לאב"י להביא אותה,
כיון שהיא עיקר,

ונראה לי,
השמטת כספים - חובת הגוף הוא,
וא"כ פשיטא דנוהג אפילו בחוצה לארץ,
ומאי אתא ר"א בר' שמעון לאשמועינן,
 ומשני,
 לא צריכא לכדריב,
כלומר, משום הקישא דמקשי כספים לקרקעות,
איצטריך למימר,
 וגרסינן, מהו דתימא במקום שאתה משמט קרקע,
 דהיינו בארץ ישראל שהרי חובת קרקע היא,
 אתה משמט כספים,
 ובמקום שאי אתה משמט קרקע,
 אי אתה משמט כספים,
וכיון דאין שמיטת קרקע בחוצה לארץ,
השמטת כספים לא תנהג בחוצה לארץ,

חוץ מן השמטת כספים בשנת השמיטה, ושילוח עבדים בשנת היובל, שאף על פי שנצטוו עליהם לאחר כניסתן לארץ, נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ.

הגמרא מקשה, והרי שמיטת כספים הינה חובת הגוף - וכל ביאור זה על פי רש"י המובא בתוס'

ושואלת מיד הגמרא: השמטת כספים, הלא חובת הגוף היא ואינה תלויה בקרקע, ובודאי נצטוו עליה קודם כניסתן לארץ, ומדוע אומר רבי אלעזר ברבי שמעון "חוץ מן השמטת כספים"? ומתרתת הגמרא: לא נצרכא רבי אלעזר ברבי שמעון להשמיטתנו זאת, אלא לכדתניא בברייתא, שהשמטת כספים לא נצטוו עליה אלא רק לאחר כניסתן לארץ, על אף שהיא חובת הגוף, ובכל זאת היא נוהגת מאז גם בחוץ לארץ.

דתניא: רבי אומר: נאמר [דברים טו ב] "וזה דבר השמיטה, שמוט כל בעל משה ידו, אשר ישה ברעהו", ודייקינן מכפל הלשון "השמיטה" "שמוט", שבשתי שמיטות הכתוב מדבר - אחת שמיטת קרקע, ואחת שמיטת כספים. ולכן, בזמן שאתה משמט קרקע, דהיינו, לאחר כניסתן לארץ, אתה משמט כספים [ואפילו בחוץ לארץ]. ובזמן שאי אתה משמט קרקע, כגון במדבר, או לאחר שגלו מארץ ישראל, אי אתה משמט כספים.

ושואלת מיד הגמרא: השמטת כספים, הלא חובת הגוף היא ואינה תלויה בקרקע, ובודאי נצטוו עליה קודם כניסתן לארץ, ומדוע אומר רבי אלעזר ברבי שמעון "חוץ מן השמטת כספים"?

ומתריצין: לא נצרכא רבי אלעזר ברבי שמעון להשמיטתנו זאת, אלא לכדתניא בברייתא, שהשמטת כספים לא נצטוו עליה אלא רק לאחר כניסתן לארץ, על אף שהיא חובת הגוף, ובכל זאת היא נוהגת מאז גם בחוץ לארץ.

דתניא: רבי אומר: נאמר [דברים טו ב] "וזה דבר השמיטה, שמוט כל בעל משה ידו, אשר ישה ברעהו", ודייקינן מכפל הלשון "השמיטה" "שמוט", שבשתי שמיטות הכתוב מדבר - אחת שמיטת קרקע, ואחת שמיטת כספים.

ולכן, בזמן שאתה משמט קרקע, דהיינו, לאחר כניסתן לארץ, אתה משמט כספים [ואפילו בחוץ לארץ]. ובזמן שאי אתה משמט קרקע, כגון במדבר, או לאחר שגלו מארץ ישראל, אי אתה משמט כספים.

התוס' מקשים שתי קושיות על שיטת רש"י

קושי ראשון הוא מדיוק לשון הגמרא, כי תלמוד לומר, הוא תשובה על קושי בפסוק, אלא מאחר והוא בא לתרץ, היה לגמרא לענות בסגנון אמר קרא, כי קרא שמיטה, מכיוון שהוכחה עצמה היא מהפסוק.

קושי שני, כל השאלה לומר כי שמטת כספים הינה חובת הגוף, ויכלו לקיימה במדבר, והרי כל עניין השמיטות הוא רק דווקא לאחר שירשו את הארץ והתיישבו בה, וראייה לדבר מסוף הפרק, בו נאמר על מעלת תלמוד תורה, שקדם לשמיטה ס"א שנים.

עונים התוס', כי החידוש שהיה לנו לתלות כי מאחר ומקשים את שתי השמיטות יחד, קרקע וכספים, הרי הקובע הוא הקרקע, ושמיטת הכספים נגזרת אחריה. ואז הסברא היתה שמאחר ושמיטת קרקעות אינה נוהגת בחוץ לארץ, ממילא גם שמיטת כספים לא תנהג כך. ועל זה נאמר מכל

דמשם מוכיח דשמיטה אינה נוהגת, **שהרי לא ידעינן כלום אלא מההוא.**

לכך פירש רבינו תם,

כי זאת הדרשה דהכא, היינו ההיא דירושלמי,

דהא רבי נמי אמר התם,

ושמיטת קרקע - קרי יובל, שחוזרת לבעלים ביובל,

מה שאין כן בשביעית,

ושמיטת כספים - קרי שביעית,

שאין השמטת כספים ביובל,

כדרשינן בספרי בפרשת ראה,

וזה דבר השמיטה,

שמיטה - משמטת כספים, ולא יובל,

וה"פ,

בזמן שאתה משמט קרקע ביובל,

שהיא חוזרת לבעלים - אתה משמט כספים,

היינו שביעית שכספים נוהגים,

וה"ה דמייירי בשמיטת חרישה וזריעה,

דשמיטת שביעית לגמרי ילפינן לה משמיטת יובל,

והא דנקט שמיטת כספים,

משום דנקט קרקע,

לפי שהיה רוצה להזכיר מה היא שמיטת יובל,

נקט נמי שמיטת כספים, דדמיא להו שמיטת יובל,

שביובל - חוזרות השדות מלוקח למוכר,

ושמיטת כספים - כמו כן מופקעים ממלוה ללוה,

אי נמי,

משום דבשביעית נוהגת שמיטת כספים,

מה שאין כן ביובל, ומשום הכי נקט לה.

מחלוקת רש"י ובנו רבי אלעזר לגבי המצוות שנצטוו בכניסתן לארץ וקיומן אף בחוץ לארץ

בעמוד הקודם הובאה ברייתא מרשב"י. תניא: רבי שמעון בן יוחי אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, ואלו הן: חדש, ערלה וכלאים, שנצטוו לקיימן רק בארץ ישראל, שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו ולא נטעו ולא היה שייך לקיים אותם, ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ. כלומר, שלש מתוך המצוות, שתחילת קיומן תלוי בכניסתן לארץ, נוהגות אף בחוץ לארץ.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כל מצוה שנצטוו עליה ישראל שיקיימה קודם כניסתן לארץ, דהיינו שהיא חובת הגוף ואינה תלויה בקרקע, וניתן לקיימה גם קודם כניסתן לארץ, נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. ואילו כל מצוה שנצטוו לקיימה רק לאחר כניסתן לארץ, שהיא חובת קרקע, אינה נוהגת אלא בארץ.

ורבי אלעזר ברבי שמעון חולק על אביו [רבי שמעון בר יוחי], וסובר ש"חדש", כיון שהוא חובת קרקע, אינו נוהג אלא בארץ, וממילא איסורי ערלה וכלאים אינם נלמדים מקל וחומר מ"חדש", אלא הן מצוות הנוהגות בחוץ לארץ מצד הלכה למשה מסיני, או מדברי סופרים, כדלקמן בסוגיא.

הגמרא מביאה את הנאמר במשנה במסכת ערלה לגבי חדש ערלה וכלאים

תנן התם במסכת ערלה [ג ט]: ה"חדש" - אסור מן התורה בכל מקום, ואפילו בחוץ לארץ [כדעת האומרים "מושבתיכם" - בכל מקום שאתם יושבים משמע]. ערלה גם כן אסורה בכל מקום - הלכה [לקמן יתבאר]. והכלאים אף הן אסורות בכל מקום מדברי סופרים.

מקשים התוס' מדוע לא ניתן ללמוד קל וחומר

הקשו תוס' למה לא נלמד קל וחומר מ"חדש" לערלה וכלאים שינהגו מן התורה בחוץ לארץ כדעת רבי שמעון בן יוחי [לעיל בעמוד א]. ותירצו שתנא זה סובר כמו שאמרה הגמרא להלן [לט א] שבכלאים נאמר "שדך לא תזרע כלאים", "שדך" - משמע למעט חוץ לארץ שאינה קנויה לך מן השמים. וממילא אי אפשר ללמוד קל וחומר גם לערלה, שיש לומר כלאים יוכיחו, שאינה נהגת בחוץ לארץ, ולכן הם חמורים וממילא אין כאן לימוד של קל וחומר.

[דף לט עמוד א]

תני חדש -

וא"ת,

אמאי צריך למחוק אף, לימא דקאי אכלאים.

וי"ל,

כיון דאמר רבי אליעזר אין ערלה בח"ל, **אין סברא לומר, שיהא מחמיר בכלאים יותר מערלה.**

ועוד אומר ר"י,

כיון דכלאים **דרבנן** וחדש **דאורייתא**, **אין שייך למיתני אף** אכלאים.

יש להבין מהי דעתו של רבי אליעזר הגדול לגבי שלושת הדברים, חדש כלאים ועורלה

בתחילה הגמרא מביאה ברייתא לגבי רבי אליעזר הגדול, שסובר שאין עורלה בחוץ לארץ. בשלב השני מקשה הגמרא ממשנתנו, שבלשון אף החדש, הרי הוא מוסיף על לשון תנא קמא האוסר ערלה וכלאים בחוץ לארץ, וסובר שגם חדש אסור בחוץ לארץ. ומשמע שלגבי ערלה הוא מודה לתנא קמא!

ומשנינן: תני, שנה וגרוס במשנה כך: רבי אליעזר אומר: חדש. כלומר, שהוא חולק על התנא קמא וסובר ש"חדש" בלבד אסור בחוץ לארץ, ואילו ערלה וכלאים דינן כשאר מצוות התלויות בארץ, שאינן נהגות בחוץ לארץ.

מקשים התוס', שניתן לקיים את הגירסה בלא מחיקת המילה אף

כל גירסת הגמרא מבוססת על מחיקת המילה אף, אלא שעדיין ניתן לימר, שמאחר ורבי אליעזר כן מסכים לכלאים, הרי אף החדש מתייחס להוסיף על מה שהוא כן מסכים.

מקום, ומכאן לקח רבי אלעזר ברבי שמעון כי נודהגת שמיטת כספים אף בחוץ לארץ. ולכן סגנונו הוא סיום התירוץ, ולא כפי שרשיי למד שזאת קושיא. כי הוא שינה במקום סגנון מהו דתימא לשון קושיא, ודייק ואימא, וכך תאמר במקום שאתה משמט, ואז ענו לו מכל מקום.

כמו כן יש לפרש את המהלך של שילוח עבדים

ועדיין מקשה הגמרא על שילוח עבדים, הרי חובת הגוף היא, ופשיטא שהיא נהגת אף בחוץ לארץ, ומדוע היה צריך רבי אלעזר ברבי שמעון לומר חוץ משילוח עבדים? ומתרגמים: סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב בשילוח עבדים ביובל [ויקרא כה י] "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה", ומשמע בארץ, אין, רק בארץ ישראל נהג שילוח עבדים, אבל בחוצה לארץ, לא. לכן, תלמוד לומר, בהמשך הפסוק "יובל היא", ומשמע שהוא נהג מכל מקום, ואפילו בחוץ לארץ.

התוס' במהלך חדש, דנים כרגע על פירוש רש"י במסכת גיטין בו מובאת הברייתא עם דברי רבי, ונחלקו על פירוש רש"י, ומפרשים שונה את הברייתא

רש"י לומר, שמאחר ואין כל יושביה עליה, הרי היובל לא נהג, ותולים אנו בשיטת רבי כי הכתוב אומר פעמיים, וזה דבר השמיטה שמוט, שמלכתחילה קושרים את שתי השמיטות של הקרקע והכספים יחדיו. ולכן בזמן הזה אין שמיטת כספים מהתורה.

אלא שהתוס' מקשים על הלשון מחרישה וזריעה בשביעית, והרי כל הלימוד הוא רק מהדרשה מהירושלמי, והיה על אביי להביאה.

מתוך כך מבאר רבינו תם, שלא כמו שחשבנו בתחילה, שמיטת קרקע הוא אינו כינוי לשביעית, אלא ליובל, כי הקרקע חוזרת לבעלים ביובל, ולא בשביעית. ושמיטת כספים זה שביעית, כי אין שמיטת כספים ביובל. וכעת הלימוד הוא וזה דבר השמיטה, רק שמיטה משמטת כספים ולא היובל. וכל גדרה של שמיטת השביעית אף היא נלמדת מיובל.

והרעיון שתלה את שמטת הכספים עם שמיטת הקרקע שהוא היובל, כי בשתייהם יש תכונה משותפת, שכמו שביובל השדות חוזרות מהלוקח למוכר, כך בשמיטת הכספים - הכספים מופקעים מהמלווה ללווה. ועם נוסף שכך אותם ביחד, הוא כי שמיטת כספים נהגת רק בשביעית אך לא ביובל.

הערלה הלכה והכלאים מדברי סופרים -

וא"ת,

אמאי לא ילפינן כלאים מקל וחומר,

דחדש דנוהג אף בח"ל דאורייתא,

ומה חדש שאין איסורו איסור עולם כו'.

וי"ל,

דקסבר האי תנא,

דכתיב גבי כלאים, שדך - למעוטי זרעים שבח"ל,

כדאמר לקמן (דף לט.).

ואין לומר,

דערלה מיהא נייתי בקל וחומר דחדש,

דאיכא למימר כלאים יוכיחו.

אחר. וזה בלבד אסור לבני נח, ולא כלאים של זריעה, שבהם לא נאסרו בני נח.

ומעתה, אנו מוסיפים לדרוש בהיקש זה: מה, כמו איסור הרבעה של "בהמתך" נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ, שהרי הוא חובת הגוף ואינו תלוי בארץ, אף "שדך", איסור הרכבת האילן, נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ.

ומקשינן: ואלא הכתיב "שדך"! ומשמע שאיסור הרכבת האילן נוהג רק בארץ ישראל שמיוחדת לך, ולא בחוץ לארץ, שאינה מיוחדת לך, שהרי אותה לא הקנו אותה לך מן השמים? ומשנינן: ההוא קרא, למעוטי זרעים שבחוץ לארץ. המיעוט של "שדך" עולה רק על הלשון של "לא תזרע", שמשמעו זריעת כלאים, דהיינו איסור כלאי הכרם שאינו נוהג בחוץ לארץ [מן התורה]. אבל הרכבת האילן, אסורה אף בחוץ לארץ.

התוס' נעמדים לבאר, מה שרש"י דייק שמדובר באיסור כלאי הכרם, ולא בשדה

מבארים התוס', כי דברי רש"י למעוטי זרעים הוא בכרם דווקא. ומבארים שזה בא לשלול כלאי זרעים בשדה, ששם מלכתחילה לא היתה כל שאלה, כי בהיותו מחובר לקרקע, והרי בחוץ לארץ לא קיימת מהתורה מצוות הקרקע.

חילוק נוסף מבארים התוס' בין כלאי זרעים בקרקע לעומת כלאי זרעים בכרם

כלאי זרעים שבכרם, עם היותו חובת הקרקע, הרי איסורו הוא חמור בהיותו איסור עולם ואסור בהנאה, ולכן יש צורך להדגיש, שאין ללומדו שיהיה אסור מהתורה בקל וחומר מחדש. ואילו זרעי כלאים בארץ, אפילו לא התחיל החשש לדורשו בקל וחומר מחדש, מאחר שאינם אסורים בהנאה, וזו עצמה הסיבה שבחוץ לארץ לא גזרו בהם רבנן.

לא קי"ל כרבי יאשיה דאמר עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד - פירש בקונטרס,

לא ידענן, מהיכא נפקא ב' מיני זרעים.

וחרצן שלישי ומפולת יד,

נפקא ליה, מלא תזרע כרמך כלאים,

משמע, שזריעת הכרם עצמה תהא כלאים עכ"ל.

ונראה,

דהאי דבעי רבי יאשיה חטה ושעורה וחרצן,

היינו דוקא להתחייב משום כלאי הכרם,

אבל מכלאי זרעים,

מתחייב משני מינין כמו חטה ושעורה,

אפילו לרבי יאשיה.

ותדע,

מדקאמר הא כתיב שדך,

למעוטי כלאי זרעים שבחוצה לארץ,

ואי לית ליה לרבי יאשיה כלאי זרעים,

למה לי שדך,

ומתרצים שני תירוצים

תירוצ' ראשון שמאחר ורבי אליעזר הגדול סובר כי אין עורלה בחו"ל, בוודאי יסבור שגם כלאיים אינו בחו"ל, שאם לא כן, היה לומד עורלה מחדש בקל וחומר.

תירוצ' שני, כיון דכלאים דרבנן וחדש מדאורייתא, אין שייך לחבר את שניהם יחדיו, על ידי המילה אף, וכאילו החדש הוא השלמה לכלאיים, ולכן לא ניתן לומר דקאי אף החדש אכלאים.

ההוא למעוטי זרעים - פירש בקונטרס,

זרעים שבכרם דאין לוקין עליו.

אבל אין לפרש כלאי זרעים דקרקע,

דבהם לא איצטריך קרא,

כיון דחובת קרקע הוא,

פשיטא דאין נוהגת אלא בארץ;

אבל כלאי זרעים שבכרם איצטריך קרא,

אף על גב דחובת קרקע הוא,

דס"ד למילפינהו בק"ו דחדש,

כיון דאיסורן איסור עולם ואסורין בהנאה,

אבל זרעים - לא מצי למילף מק"ו דחדש,

דהא כלאי זרעים דקרקע אינם אסורים בהנאה,

כדאמר לקמן בשמעתין,

כלאי זרעים דבארץ - לא אסירי בהנאה,

בחוצה לארץ - לא גזרו בה רבנן.

קיים הבדל באופן עשיית הכלאים ודמת איסורו, הרכבת אילן איסורו מהתורה, ואילו כלאים הכרם איסור עשייתו בחוץ לארץ הוא רק מדרבנן

הגמרא החלה מהבאת איסור תורה על הכלאים אמר רב אסי משמו של רבי יוחנן, אלא שהקשה לו על כך רבי אלעזר ברבי יוסי, והרי שנינו כי כלאים הוא מדברי סופרים? וככל שתירה גם כאן ענה לו בחילוק. כלאי הכרם, שקשור בזריעה האיסור לעשות כן בחוץ לארץ הוא מדברי סופרים, אבל הרכבת האילן, שאסור להרכיב על האילן ענף ממין אילן אחר, וזה אסור מן התורה אפילו בחוץ לארץ. וכפי ששמואל דרש.

דאמר שמואל: נאמר [ויקרא יט יט] "את חקתי תשמרו, בהמתך - לא תרביע כלאים, שדך - לא תזרע כלאים". כיון שלא אמר הכתוב "ושמרתם את חקתי", אלא "את חוקותי תשמרו", משמע שהכתוב בא לומר: חוקים שחקקתי לך כבר מאז ומעולם אותם תשמרו. דהיינו, שמובר הכתוב במצוות שכבר נצטוו נח ובניו, ואלו הן: "בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים".

ובאיזה כלאים מדובר שאסורים לבני נח? הרי אנו דורשים בהיקש "שדך" ל"בהמתך": מה "בהמתך" - מדבר הכתוב בהרבעה, שמרביע בעל חי ממין אחד על בעל חי ממין אחר, אף "שדך" מדבר בהרכבה, שמרכיב ענף אילן על אילן ממין

**וגם מותר לזרוע כלאי זרעים בח"ל,
כדאמרינן הכא,
רב יוסף מערב ביזדני זרע.**
ואף על גב דאמר - לאו מילתא היא,
הא כבר תרצה אביי.

ונראה לה"ר שמואל מאיוור"א,
דטוב ליזהר שלא לזרוע זרעים,
סמוך שלשה ספחים מעיקרו של אילן,
דנראה כמרכיב זרעים בתוך האילן.

**שני המעשים עם רב חנן ורב ענין, לגבי כלאיים בחוץ
לארץ**

הגמרא מספרת כיצד רב חנן ורב ענין הוו שקלי ואזלי
באורחא, היו מהלכין בדרך [בחוץ לארץ]. חזויהו ראו לההוא
גברא, דקא זרע זרעים ממינים שונים בהדי הדדי ביחד. אמר
ליה אחד מהם לחבירו: ניתי מר, נשמתי. יבוא מר, וינדה
אותו, משום שעבר על איסור דרבנן של כלאים בחוץ לארץ.
אמר ליה חבירו: לא חווריתו! הלכות כלאים אינן ברורות
לך, כי רק כלאי הכרם אסורים בחוץ לארץ כאשר הוא זרע
גרעין של ענבים ביחד עם שני מיני זרעים אחרים, אבל לזרוע
שני מיני זרעים בלבד מותר לגמרי בחוץ לארץ, כפי שיבואר
לקמן.

ותו חזויהו לההוא גברא דקא זרע חטי ושערי, זרעוני חטה
ושעורה, בי גופני, בין עצי הגפנים.

אמר ליה אחד מהם לחבירו: ניתי מר, נשמתי, על שעבר
על איסור כלאי הכרם. אמר ליה: לא צהריתו! הלכות כלאי
הכרם אינן מאירות לך, שהרי: וכי לא קיימא לן כרבי יאשיה,
דאמר: שאינו חייב על כלאי הכרם עד שיזרע חטה ושעורה
וחרצן מענבים במפולת יד, שתחילת הזריעה של שלשתם
תהא יחד בכלאים, ולא שזרע שני מיני זרעונים בין גפנים
הנטועים מכבר.

ביאור שיטות רש"י ותוס' לגבי מפולת יד

התוס' פותחים בהבאת שיטת רש"י, כי הטעם שצריך דוקא
במפולת יד, משום שנאמר "לא תזרע כרמך כלאים", משמע
שזריעת הכרם עצמה - מתחילתה תהא כלאים.

וכתבו תוס', לצמצם את דינו של רבי יאשיה, שמה שצריך
שלשה מינים לרבי יאשיה - זה רק כדי להתחייב משום כלאי
הכרם, אבל משום כלאי זרעים - מתחייב על שני מינים בלבד,
כגון חטה ושעורה אפילו בלא תערובת ענבים, אלא שאם
הוסיף גם חרצן ענבים - לוקה שנים גם משום כלאי זרעים,
וגם משום כלאי הכרם. ומוכיחים התוס' כי על מנת להתחייב
שניים, משמע שוודאי שלרבי יאשיה מחייב גם על כלאי
זרעים, אף ללא כלאי הכרם.

**המקור לדברי רבי יאשיה במחלוקתו בירושלמי עם רבי
יונתן**

כְּתִיב לֹא תִזְרַע בְּכֶרְמְךָ כְּלָאִים, מְלֻמָּד שְׁאִינוּ חִיִּיב מִשּׁוּם
כְּלָאֵי הַכֶּרֶם עַד שְׁיִזְרַע שְׁנֵי מִינִים שְׁנֵי יָרֵק, או שני מיני
זרעים, שהם עצמם כלאים זה בזה בְּכֶרֶם וכך כוונת הפסוק,
אל תזרע בכרמך חיטה ושעורה שהם כלאים זה בזה דְּבָרֵי

דמשמע למעושי ח"ל,
אפילו בא"י - נמי אינו לוקה,
אלא משמע, דבכלאי זרעים - לא פליג.

וכן מוכח בירושלמי,
דקאמר התם על דעתיה דרבי יאשיה,
נאמר שדך לא תזרע כלאים,
לאיזה דבר נאמר כרמך לא תזרע כלאים,
כלומר,
בלא חרצן מיחייב משום כלאים בחטה ושעורה.
חברייא אמרין להתראה,
שאם התרו בו,
משום שדך ומשום כרמך - לוקה שנים,
כלומר,

כי איכא כרם בהדי כלאים - לוקה שנים;
ואי איתא דרבי יאשיה לית ליה כלאי זרעים,
מאי בעי ליה לרבי יאשיה,
לאיזה דבר נאמר כרמך,
והא אינו לוקה כלל על שדך,
כי אם על כלאי כרם,
אלא שמע מינה,
אית ליה שפיר כלאי זרעים בלא כלאי כרם.

וא"ת,

אמאי לא בעי רבי יאשיה,
בכלאי זרעים - אלא שני מינים,
ובכלאי הכרם - בעי שלשה מינים?

וי"ל,

דמשמע ליה, דקרא - ה"ק כרמך לא תזרע כלאים,
כלומר, **בעינן שיהיו כלאים קודם שיבואו בכרם,**
אבל גבי שדך וכלאי זרעים כגון חטה ושעורה,
קרוים כלאים להתחייב כשזורע בקרקע,
דגוף הקרקע קרוי שדה.

ונראה,

דהלכה כרבי יאשיה,
דאף ע"ג דאשכחן כמה משניות דלא כוותיה,
כגון המעביר עציץ נקוב בכרם,,
(כלאים פ"ז משנה ח),
והמסכך גפנו כו' (שם משנה ה),
מ"מ קי"ל כוותיה,

כדאמר בפרק מי שמתו (ברכות דף כב.),
נהוג עלמא כתלתא סבי,
כרבי יאשיה בכלאים,
וכרבי אלעאי כו',
ומותר לזרוע תחת הכרם.

הגמרא מנתחת את הסתירה המדומה בין משנתנו למשנה במסכת פאה

משנתנו אומרת כי די במצווה כלשהי, המביאה לרוב מצוות, על מנת לזכות בטובה. כל העושה מצוה אחת יתירה על עונותיו, ונמצא שיש בידו רוב זכויות, הרי הוא נחשב לצדיק גמור, ושכרו הוא, שמטיבין לו בעולם הזה, ומאריכין לו ימיו לעולם הבא, ונוחל את ה"ארץ", ארץ החיים האמיתיים, בעולם הבא.

הגמרא מקשה ממשנה במסכת פאה, שיש מצוות ייחודיות. אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והכנסת אורחים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם. והקושי הוא כי משמע, שרק ב"אלו הדברים", ותו לא, יכול האדם לזכות לטובה בשני העולמות, ולא במצוה אחת כל שהיא!

ומתרצת הגמרא את החילוק. אמר רב שמעיה: כונת התנא במסכת פאה היא לומר, שאם היתה שקולה, שהיו לו לאדם זה מחצה זכויות ומחצה חובות, ובתוך מחצה הזכויות היתה מצוה של כבוד אב ואם או גמילות חסדים, אזי מכרעת המצוה הזאת את הכף לטובה, והוא זוכה מכוחה להיות כצדיק גמור. אבל שאר המצוות, אין בכוחן להטות את הכף, ואם היו זכויותיו ועונותיו שקולים, אין הוא נחשב לצדיק, ואין מטיבין עמו, עד שיעשה מצוה יתירה.

מעלים התוס' קושי מגמרא בראש השנה כי ההגדרה רב חסד אינה מגבילה מצווה ייחודית

עצם הגדרת הבורא כרב חסד, מתבטא בגמרא בראש השנה, שהוא עצמו מטה כלפי חסד, כאשר יש גדר של שיוויון. בית הלל אומרים: הבינוניים אינם יורדים לגיהנם אפילו שעה אחת. שנאמר "ורב חסד", הקדוש ברוך הוא, שהוא רב חסד, מטה את כף המאזניים כלפי חסד. ונמצא כי על מנת לקבל שובר שיוויון, אין צורך במצוות המנויות רק במסכת פאה.

תשובת התוס' היא ההבדל בין כמות לאיכות

[בשיוויון הרגיל - אמנם אינו יורד לגיהנם, מאחר וחסר לו רוב מצוות. אבל עדיין הוא נחשב כבינוני. ואילו במצוות הייחודיות, הרוב כאן מאפשר להתייחס אליו כצדיק גמור. מילות המפתח בקושיא שכלל אין צורך במצוות הייחודיות ואכן מילות המפתח "בלאו הכי" מופיעות מאות פעמים בתוס'. והתירוץ שאכן יש חילוק ביניהם "אבל בהני". כלומר יש כן הבדל.]

מתניתין דעבדין ליה יום טב ויום ביש -

פירש בקונטרס,
מי שעושה מצוה יתירה, דהוי רובא זכויות,
מתקנין לו בעולם הזה יום טוב,
ונפרעים ממנו עונותיו,
וזהו תיקון י"ט לו לעה"ב;
וכל שעונותיו מרובים,
דקתני מריעין לו,
היינו דעבדין ליה הזמנת יום ביש,

רבי יאשיה. רבי יונתן אמר, אפילו מין אחד אם זרע חיטה או ירק בכרם, הרי זה כלאים.

מסבירה הגמרא את מחלוקתם על דעתיה דרבי יונתן מניין לו שעובר אפילו במין אחד? פתיב שדך לא תזרע פלאים. לאיזה דבר נאמר לא תזרע פרמך פלאים? כלומר, מה שונה דין כלאי הכרם מדין כלאי זרעים שהתורה הוסיפה פסוק על מה שכבר אמר שדך לא תזרע כלאים? להקמיר עליו אפילו מין אחד.

על דעתיה דרבי יאשיה מניין לו שאינו עובר עד שיזרע שני מינים שהם כלאים זה בזה? שנאמר שדך לא תזרע פלאים. לאיזה דבר נאמר לא תזרע פרמך פלאים? כלומר, מה שונה דין כלאי הכרם מדין כלאי זרעים שהתורה הוסיפה פסוק? להתיייה לענין התראה שאם התרו בו אם התרו באדם שזרע כלאים בכרם משום שדך לא תזרע לוקה אחת. ואם התרו בו משום פרמך לא תזרע לוקה אחת. ואם התרו בו בשניהם, לוקה שתיים.

החילוק בין דיני כלאים בשדה ובכרם מעוגנים ורמוזים בניסוח הפסוק

וכתבו עוד, שהטעם שצריך שלשה מינים בכלאי הכרם משום ש"לא תזרע כרמך כלאים", משמע שיהא כלאים קודם שיבאו בכרם. אבל בכלאי זרעים דכתיב "שדך לא תזרע כלאים", "שדך" הוא גוף הקרקע, דהיינו שלא יזרע שני מיני זרעים בקרקע. ובלשון תוס' הרא"ש "והא דמחייב רבי יאשיה בכלאי זרעים בשני מינים לחוד, ובכלאי הכרם בעי תלת מינין, משום דמשמע ליה כרמך לא תזרע כלאים, שיש כלאים בהדי הכרם, אבל בשדה לא שייך למימר הכי שיזרע כלאים בהדי שדך, דשדה - לאו דבר הנזרע הוא, אבל כרם שהוא חרצן - נזרע עם כלאים."

פסיקת ההלכה כרבי יאשיה

אף על גב דכמה משניות וברייתות אשכחן דלא כוותיה כגון המעביר עציץ נקוב בכרם והמסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו ועובדא דכשותא בכרמא ערבוביא, מכל מקום הלכה כרבי יאשיה.

עם היות ואסור לזרוע כלאיים, אבל לגבי חוץ לארץ רק לא גזרו. ואביי ורב יוסף דבסמוך דקאמרי כלאי זרעים דבארץ לא אסירי בהנאה בחוצה לארץ לא גזרו בהו רבנן, וכן בעובדא דרב נחמן בההוא גברא דהוה זרע זרעים בהדי הדדי א"ל לא חוויריתו ולא א"ל משום דקי"ל כר' יאשיה, משום דר' יאשיה מודה בכלאי זרעים, אלא משום שלא גזרו בהו בחו"ל.

[דף לט עמוד ב]

שאם היתה שקולה מכרעת -

וא"ת,
בלאו הכי נמי אמרינן במסכת ר"ה (דף יז.),
דרב חסד - מטה כלפי חסד, כשהן שקולין.
וי"ל,

דבשאר מצות כשמעשיו שקולים - הוי כבינוני,
אבל בהני - חשיב צדיק גמור.

בתחילה התוס' מביאים את רש"י המבאר את שיטת אביי

מי שביצע יותר מצוות, הרי אם מרכז הכובד של החיים הוא בעולם הבא, עדיף לו להפסיד כעת ולזכות בעולם הבא. ולכן מי שמצוותיו יתירות, מנקים אותו מעברותיו בעולם הזה, וכלפי חוץ נראה שהוא מפסיד, אבל לעולם הבא הוא מגיע מנוקה, וזוכה בו. ולהיפך, במי שיש לו ריבוי עבירות, אמנם כעת משלמים לו על מיעוט זכויותיו, ואף שנראה שהוא כעת מרוויח, הרי לעתיד לבוא הוא מגיע ריקן.

רבא לעומת זאת מבאר בחילוק אחר

רבא מבאר, כי אכן המשנה אומרת שלטוב מטיבים אף בעולם הזה. והברייתא מה שאומרת שאין מטיבים, כי מלכתחילה אין הטבה בעולם הזה, כשיטת רבי יעקב, אלא אצלו כל ההטבה היא רק בעולם הבא.

מקשים התוס' ממהלך הגמרא

משמע מפירושו של רבא, כי רק כעת אנו הולכים בשיטת רבי יעקב, אבל לפי פירוש רש"י בדברי אביי, מאחר ועיקר החשבון הוא לא העולם הזה, אלא העולם הבא, הרי כבר כעת עושים את החשבון באופן שהעיקר הוא שיהיה נקי לעולם הבא עבור מי שרובו טוב. ונמצא כי זה ממש נוגד את מה שאמרנו.

התוס' סוללים הבנה מחודשת, לגבי יום טוב ויום ביש

כדרכה של קושיא חזקה, שהיא פותחת הבנה ותיורין מחודש. ומוך כך סולל רבינו תם הבנה, כי העיקרון של ניקוי על הרע, אכן נשאר. ומצד שני מה שהצדיק מרוויח חיים טובים בעולם הזה - גם הוא נשאר. אלא שהחילוק הוא על כמות ואיכות. אכן הצדיק זוכה ברוב ימים לחיים טובים, ואכן הוא נדרש לניקוי. אלא שהניקוי הוא בזמן קצר בימים, אך באותו היום אמנם רע לו ביותר. ואצל הרשע זה להיפך, אך עם אותו העיקרון. ומסבירים התוס', כי אכן ניתן לומר שעדיין אין אנו הולכים כרבי יעקב, כי לשיטתו ההטבה היא רק בעולם הבא עבור מי שעושה טוב, ואילו כאן ברוב ימיו הוא נהנה, ואמנם הוא גם מרוויח לעולם הבא, אבל לא רק.

הבנת שלבי הסוגיא, והיכן התוכן מתהפך

[מילות המפתח של "משמע דעד השתא" מופיעות קרוב לעשר פעמים בתוס'. ו"עד השתא" מופיע קרוב לארבעים פעמים. שזה חובה של הבנת מהלך הסוגיא. ועד עתה לא עברנו להבנה של שיטת רבי יעקב, כפי שבתירוץ האחרון אכן הגענו. אין ספק שזה מכריח אותנו להבין מה מתחדש בכל שלב בסוגיא.]

מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה -

ובעובדי עבודת כוכבים - איפכא,

מחשבה רעה - הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה,

דכתיב (עובדיה א),

מחמס אחיך יעקב תכסך בוש ונכרת לעולם, ולא מצינו, שעשה עשו ליעקב שום רעה,

שמשלמין לו שכר מצותיו כאן, להיות מתוקן לו יום רע.

רבא אמר,

פירוש,

לעולם, כדאמרן מעיקרא,

מטיבין לו בשכר פירות והקרן קיימת,

והך מתניתין דקתני מריעין לו,

רבי יעקב היא דאמר שכר מצות כו'.

וקשה,

דמשני, הא מני? - רבי יעקב היא,

משמע, דעד השתא לא אוקמינן כרבי יעקב,

ולפירוש הקונטרס,

לאביי נמי,

בין מתניתין בין ברייתא - אתי כרבי יעקב.

לכך פירש ר"ת,

מתניתין דעבדין ליה יום טוב ויום ביש,

ותרוייהו בעולם הזה,

ומטיבין לו דברייתא - הוי פירוש אמתניתין,

כלומר, פעמים שעושין לו יום טוב,

כדי לקבל שכר מצותיו בעולם הזה,

ובאותו יום,

יהא דומה לו כמו שקיים כל התורה כולה,

אבל רוב ימיו של רשע שרוי ברעה,

והיינו כשעונותיו מרובין על זכויותיו.

ומריעין לו,

היינו פעמים שעושין לו יום רע,

כדי למרק עונותיו בעולם הזה,

ובאותו יום יהא דומה לו כמי ששרף כל התורה,

אבל רוב ימיו של צדיק שרוי בטובה,

כשזכויותיו מרובין על עונותיו,

והיינו דלא כרבי יעקב,

דאמר שכר מצוה בהאי עלמא - ליכא כלל.

ההבדל בין המשנה לברייתא, וביאור אביי ורבא

כדאי לקיים מצוות, ומהמשנה משמע, שמטיבים לו כבר בעולם הזה "כל העושה מצוה אחת - מטיבין לו, ומאריכין לו ימיו, ונוחל את הארץ, וכל שאינו עושה מצוה אחת - אין מטיבין לו, ואין מאריכין לו ימיו, ואינו נוחל את הארץ." אלא שאז מקשים מהברייתא שמשמע להיפך "ורמינהו: כל שזכויותיו מרובין מעונותיו - מריעין לו, ודומה כמי ששרף כל התורה כולה ולא שייר ממנה אפילו אות אחת, וכל שעונותיו מרובין מזכויותיו - מטיבין לו, ודומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת ממנה! אמר אביי: מתניתין, דעבדין ליה יום טב ויום ביש. רבא אמר: הא מני? רבי יעקב היא, דאמר: שכר מצוה, בהאי עלמא - ליכא."

מכיוון שהקב"ה אינו מצרפה למעשה. ושוב ניסתה הגמרא לדחות כי מחשבה של עבודת כוכבים יש לה תוקף של מעשה מצד העונש. כתיב על מחשבת עבודה זרה "למען תפוש את בית ישראל בלבם", ומלמד הכתוב שחייבים עליה במחשבה גרידא! אלא שאת זה דוחה רבי יעקב בעצמו, שהמצווה היתה צריכה לגרום לו שלא יגיע לכלל ההרהור. ולבסוף הגמרא מבארת, כי מאחר והיה זה סולם רעוע, לכן מאחר ויש לו היזק קבוע, אפילו בהיותו שליח מצווה, שיש להם הגנה נוספת, שאינו ניזוק בהליכתו ובחזרתו - אלא שמול מציאות של סכנה קבועה, אין לו הגנה.

התוס' משווים כי כל הדיון על שמחשבה רעה אינה תופסת זה רק אצל יהודי, בניגוד לגוי

אצל גוי המציאות ממש הפוכה ולשלילה. למחשבה הרעה יש תוקף של מעשה. ומוכיחים זאת מהכתוב בעובדיה על עשיו, ולא ראינו כי עשו עשה מעשה ממשי פרט למחשבתו הרעה. אלא היא עצמה סיבה בעבורו להיענש.

יש מהאחרונים שכתב, דאף שהגמרא לעיל אומרת שעשו היה ישראל מומר ולא כעכו"ם, מכל מקום גם ישראל מומר שעבר ושנה - דינו בזה כעכו"ם, שהקב"ה מצרף מחשבתו הרעה למעשה. ועשו היה בגדר עושה עבירה ושנה בה, ויש שכתב שדברי הגמרא לעיל הם דחיה בעלמא, ואכן היה לו דין כעכו"ם.

יש שהקשה היאך כתבו התוספות שלא מצינו שעשו הרע ליעקב רק חשב עליו רעה? הלא עשו שלח את בנו אליפז להרוג את יעקב, ונטל את כל ממונו בשליחותו של עשו, ולכן נכרת לעולם. ולפי זה אין להוכיח שמחשבה רעה בעכו"ם מצרפה למעשה, שכן הכא מדובר במעשה ולא במחשבה רעה. ותירץ דבעכו"ם אין על מעשהו תורת שליחות כלל, ולכן גם אם אליפז נטל את ממונו של יעקב בשליחותו של אביו עשו, אין זה מתייחס לעשו, ועדיין לא נחשב לעשו שהרע ליעקב, ומכאן הכריחו התוספות שרק משום מחשבתו הרעה שמצטרפת למעשה נכרת לעולם.

וגם מחשבה טובה, אין בכוחה להיחשב כמעשה. והראייה בספר דניאל כי אף שהשתדל בהצלתו, הכתוב אינו אומר שהצילו, עד שנהיה מעשה הצלה כפשוטו.

טעם דוחני למה קיים הבדל בין ישראל וגוי לצירוף המחשבה למעשה

ושמעתי מהרב יוסף דוידוביץ טעם לדבר, משום שעם ישראל שורשם בקדושה, וכאשר חושב יהודי לעשות מעשה טוב - ודאי יעשהו, אלא אם כן יארע לו אונס, לכן נחשב כאילו עשהו. ומחשבה רעה - מסתמא לא יעשה, לכן לא מחשיבו הקב"ה כאילו עשהו. ובעובד כוכבים ששורש נשמתו מהקליפה והטומאה, כשחושב לעשות טוב - בודאי לא יעשה, לכן לא מחשיבו ה' כאילו עשהו, וכשחושב לעשות מעשה רע - ודאי יעשהו, ונחשב לו כאילו עשהו.

[דף מ עמוד א]

ויעשה מה שלבו חפץ -

פירש ר"ח,

ח"ו שהותר לו לעבור עבירה,

אלא מחשבתו הרעה, אשר חשב עליו, מצרפה הקדוש ברוך הוא למעשה.

ומחשבה טובה של עובדי כוכבים, אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה,

כדכתיב בדניאל (ו) (ודריוש),

עד מעלי שמשא הוה משתדר להצלותיה, פירוש,

שהיה דריוש עושה כל כחו,

להציל דניאל מגוב אריות,

אלמא אף על גב שהצילו עד הערב,

קאמר קרא שלא הצילו אלא מבקש להצילו,

מדכתיב לשיזבותיה ולא כתב ושיזביה.

האם אדם זוכה לאריכות ימים וטובה על מצוותיו

המשנה הביאה לצד החיובי "כל העושה מצוה אחת - מטיבין לו (בעולם הזה), ומאריכין לו ימיו (לעולם הבא), ונוחל את הארץ (והכוונה לעולם הבא)", שהברכה הינה גם בעולם הזה, וסיימה באופן השלילי, שלא קיים וממילא אינו זוכה לכל הטוב. אלא שהקשתה על כך הגמרא מבריייתא.

דתניא: כל מי שזכויותיו מרובין מעונותיו, מריעין לו, כדי שיתמרקו עונותיו המועטים בעולם הזה, ולא ייענש בעונש עליהן בעולם הבא, אלא יקבל בו שכר בלבד. ודומה בקבלת עונשו כאן, כמי ששרף כל התורה כולה, ולא שייר ממנה אפילו אות אחת. והיינו, שמענישים אותו קשות, כדי שיתנקה לחלוטין.

וכל שעונותיו מרובין מזכויותיו, מטיבין לו כאן, כדי שיקבל שכרו בעולם הזה, ולא בעולם הבא. ודומה בקבלת הטובה בעולם הזה כמי שקיים כל התורה כולה, ולא חיסר אות אחת ממנה. והרי זה סתירה למה ששינו במשנתנו, שמי שיש לו רוב זכויות - מטיבין עמו גם כאן.

רבא מעמיד שהבריייתא היא בשיטת רבי יעקב

רבי יעקב ראה מקרה שהוא מנוגד למשנה, קיימות שתי מצוות בלבד שיש להן שכר אריכות ימים. בכיבוד אב ואם כתיב שכר למצוה, "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך". וכן בשילוח הקן כתיב שכר למצוה, "למען ייטב לך והארכת ימים". ובראותו מקרה שסותר זאת, אמר שהשכר אינו בעולם הזה, אלא בעולם הבא. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה, והבא לי גוזלות, ועלה לבירה [מגדל ובו קן יונים], ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל, ומת. והמקרה זועק מעצמו, היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה, שאמרה תורה בשכר המצוות של כיבוד אב ושילוח הקן! אלא, בהכרח שכך הוא ביאור הכתוב: "למען ייטב לך", לעולם שכולו טוב, "ולמען יאריכון ימיך", לעולם שכולו ארוך. וכך הוא לומד כמו הבריייתא.

הגמרא מנסה להגן כיצד התרחש מקרה זה?

בתחילה ניסתה הגמרא לומר שלא יכול להיות, ודחתה כי רבי יעקב ראה מעשה זה בעצמו. בהמשך מנסה הגמרא לדחות שמא הירדה בעבירה באותו הזמן, ולפיכך לא היתה לו הגנה, ושוב דוחה הגמרא, כי למחשבה רעה אין כלל יכולת להשפיע,

שאם היו חובותיו וזכויותיו שקולים, והיתה כף המאזניים של דינו שקולה, ובין העבירות היתה עבירה של חילול ה', הרי היא מכרעת את כף המאזניים לרעתו.

ויש שביארו "דהא דהקב"ה מאריך אף - הוא לטובת האדם, אבל בחילול השם - הרי כל שעה נגדל החטא יותר, שאחרים הולכין ולמדים ממנו יותר ויותר, ובפרט כשרואים לזה שחטא ולא הגיע לו שום עונש נעשה החטא יותר קל בעיניהם, ונמצא דאם ימתין לו הרי יגדל החטא יותר, ונמצא של טובת החוטא הוא שלא יהיו מקיפין, וע"י שיענש שוב לא ילמדו אחרים ממנו."

התוס' עם היות והביאו את המשנה באבות, אלא שנשארו בקושיא על לשון מקיפין, ולכן פירשו שאין זו המשנה, אלא ברייתא, וכמו מקומות אחרים בהם אף על הלשון תנן, מובא שזו ברייתא.

[דף מ עמוד ב]

תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה -

תימה,

דאמר בספ"ק דב"ק (דף יז.),

רבי יוחנן משי ידיה ומנח תפילין,

והדר אמר לן,

קיים - אמרינן, לימד - לא אמרינן.

ופריך,

והא אמר מר,

גדול תלמוד תורה שהתלמוד מביא לידי מעשה,

פירש בקונטרס,

מי נתלה במי? קטן נתלה בגדול,

וא"כ כיון דאמרינן קיים,

כל שכן לימד, שאינו חשוב כל כך;

אלמא מוכח התם מהכא דמעשה גדול.

וי"ל,

דהתם - הכי פירוש,

והדר אמר לן, קיים אמרינן, לימד לא אמרינן,

ופריך התם,

והאמר מר גדול תלמוד שמביא לידי מעשה,

א"כ היאך קיים, אם לא לימד?

וכיון שאנו אומרים לו קיים,

הרי אומרים לו לימד,

ואת אמרת, קיים אמרינן. **לימד - לא אמרינן?**

ומשני,

הא - למיגמר, הא - לאגמורי.

כלומר,

למגמר לדידיה - ודאי מעשה עדיף,

אבל לאגמורי אחרינא - ודאי עדיף טפי ממעשה,

והלכך לימד לאחרני - לא אמרינן.

וי"מ,

דאדם שלא למד עדיין, ובא לימלך,

אלא כך אמר רבי אלעאי,

יגיעת דרכים והאכסנאות ולבישת שחורים,

משברים יצר הרע, ומונעים אדם מן העבירה.

יעשה מה שליבו חפץ

לשון הגמרא היא שמוותר לו לבצע עבירה. "אמר רבי אלעאי הזקן: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתכסה שחורים ויעשה כמו שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא." אלא שהתוס' מביאים משמו של רבינו חננאל, כי כל הדברים הללו מטרותיה היא כיצד לא לבצע את העבירה.

ראוי להביא דברי המהרש"א, שמביא דחיית התוס'

בחיגה ומקיים הפירוש

"ובתוס' פרק אין דורשין דחו פירוש, דלא משמע כן, משמעתייה שם, ובמועד קטן, אלא לגמרי משמע דמוטב לו לאדם שיעשה חפצו בסתר כו' עכ"ל. ונראה לקיים פירוש, דודאי לפירוש נמי קאמר, דאם לא מצי כיף יצריה, דמוטב לו לאדם שיעשה בסתר. אבל הא דלבישת שחורים ויתכסה שחורים על כורחך אינו, אלא משום דלכוף יצרו בדבר המשברו, ולא יחטא כלל, וכן נראה מפרש"י. מיהו מה שפירש דיגיעת דרכים ואכסנאות משברים יצה"ר - לא אצטרך לפרש דיעשה משום שבירת רוח, אלא דאם לא מצי משברו בלבישת וכיסוי שחורים - צריך לילך למקום שאין מכירין אותו, כדי שיעבור בסתר, ולא בפרהסיא."

כלומר, אכן לא שבאו להתיר לו, ויש שדרש שמה שליבו באמת חפץ הוא לקיים את רצון ה'. רק שמאחר ונכשל, כבר עדיף שימעיט כמה שאפשר את הביזיון על כשלונו ויעשה זאת לא בפרהסיא.

אין מקיפין בחילול השם -

פר"ח,

משנה במסכת אבות.

ושמא, היינו הא דתנן (פ"ד מ"ד),

כל המחלל שם שמים בסתר - נפרעין ממנו בגלוי,

אבל לשון מקיפין - קשה.

ושמא ברייתא היא,

אף על גב דאומר תנן.

חילול השם מפאת חומרתה אין בה הקפה

אומרת הגמרא תנן התם: אין "מקיפין" בחילול השם, אחד שוגג ואחד מזיד. (ביאר רבינו יונה [אבות ד ד], שאין העונש על השוגג כמו על המזיד, אלא שהחמירו כאן אפילו על השוגג, משום שחייב האדם לשים על לבו שלא יבוא לידי חילול ה', אפילו מבלי משים, וכיון שלא שם לבו, ומתוך כך אירע חילול ה', הרי הוא חייב על חילול ה', מתוך אי שימת הלב! ועל כך הוא מזיד ולא שוגג, והוסיף עוד, שלכן נפרעין ממנו בגלוי.)

ומבאר הגמרא: מאי "אין מקיפין"? ומתרצים בשני אופנים. אמר מר זוטרא: שאין עושים כחנווני המוכן למכור בהקפה מידי פעם בפעם, ולהמתין משך זמן עד התשלום, אלא משלמים לו את עונשו מיד. מר בריה דרבנא אמר: לומר,

אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה -

והא דאמר בפרק במה מדליקין (שבת לא.), כשמכניסין אדם לדין, אומרים לו נשאת ונתת באמונה? היינו דווקא, לענין שאלה ששואלין לו על משא ומתן, אבל מ"מ נפרעים ממנו תחלה, על שלא קבע עתים לתורה.

הסדר שהלימוד קודם למעשה הוא גם לגבי דינו של האדם

אומרת הגמרא "וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה, כדבר המנוא, דאמר רב המנוא: אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה, שנאמר: פטור מים ראשית מדון";

יש הבדל בין שאלה שהיא חלק ממהלך הדיון ולבין פסק דינו

מקשים על כך התוס', והרי במסכת שבת ראינו כי השאלה הראשונה נוגעת למעשה, בענייני משא ומתן. "אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה?" ומתריצים התוס' בחילוק, אכן מצד השאלות ששואלים אותו פותחים במשא ומתן, אבל לענין פריעה של פסק הדין, הרי הוא על קביעות עתים.

יש שתירצו שנשאת ונתת באמונה גם הוא הולך על לימוד, או לימוד ענייני סדר זרעים, או לפלפל בלימוד ענייני אמונה, ובאופן כזה מוסרת השאלה. אומרים לו נשאת ונתת באמונה הכוונה על לימוד ועסק התורה בסדר זרעים הנק' אמונה, ואח"כ קבעת עתים לתורה - היינו סדר מועד, עסקת בפרייה ורבייה - נשים, צפית לישועה - נזיקין פלפלת בחכמה - קדשים הבנת דבר מתוך דבר - טהרות

ויש אומרים אף פסול לעדות -

פירש בקונטרס, הואיל ואינו מקפיד על עצמו, אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל.

וקשה, אמאי פסול לעדות הוא, הא אמרינן בירושלמי, ר"ש ברבי הוה אכיל בשוקא, חזיה ר"מ,

אמר לו אין שבח לתלמיד לאכול בשוק; משמע דלאחר - אין קפידא.

ופירש ר"ח, דהכא - מיירי שחוטף ואוכל.

וא"ת, אם כן, פשיטא דפסול - דגולן הוא.

אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה, אומרים לו - למוד תחלה, לפי שאין עם הארץ חסיד, אבל אדם שלמד כבר, המעשה טוב יותר מלימוד.

ההכרעה היתה שהתלמוד גדול מהמעשה, והביאו את הטעם לכך

הגמרא מביאה את הויכוח מי הגדול, ומה הטעם בין לימוד ולבין המעשה. "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול, נענה ר"ע ואמר: תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה."

התוס' מקשים מהסיפור שהניחו ספר תורה על מיטתו של חזקיהו, שרואים כי מעשה הוא העדיף

כך מובא בסוף פרק ראשון במסכת בבא קמא " אמר רבה בר בר חנה: הוה אזילנא בהדיה דרבי יוחנן למשאל שמעתא, נתלוותי לרבי יוחנן כדי לשאלו דבר הלכה. כי הוה עייל, כאשר נכנס רבי יוחנן לבית הכסא, ויצא ממנו, והוה בעינא מיניה מילתא, ושאלתיו את השאלה, לא פשיט לן, לא היה פושט את השאלה עד דמשי ידיה, ומנח תפילין, עד שנטל את ידיו, והניח את התפילין שחלצם בהכנסו לבית הכסא, ומברך על התפילין, והדר, אמר לן, רק אחר כך אמר לנו: היום מניחים ספר תורה על מיטתו של אדם גדול, ואפילו "קיים זה מה שכתוב בזה" אמרינן, אולם "לימד", שלימד זה הנפטר לאחרים את מה שכתוב בזה, לא אמרינן. ורק אצל חזקיהו עשו כן.

שואלת הגמרא: וכי "לימד" עדיף מ"קיים"? והאמר מר ברייתא: גדול לימוד תורה שהלימוד מביא לידי מעשה. וכיון שחשיבות הלימוד הוא בכך שמביא לידי מעשה, הרי משמע שמעשה עדיף, ואם כן "קיים" חשוב על פני "לימד", ומה רבותא שלא אמרו כן אלא לחזקיהו?

התוס' מתריצים בהכנסת מושג חדש, לימד לאחרים, וכעת יש שלוש מעלות שונות

הדברים הובאו בתוס' ב"ק יז, א משמו של רבינו תם. "ואומר ר"ת דהכי פירושו, והאמר מר שלמוד מביא לידי מעשה, וכיון שאנו אומרים קיים - הרי אנו אומרים שלמד. דאי לא שלמד - היאך קיים? שהלמוד מביא לידי מעשה, ולא מסיק אדעתיה השתא, לחלק בין למד ללימד, ומשני, הא - לאגמורי [דלימוד] - ודאי לא אמרינן, דהא ודאי עדיף שמביא את הרבים לידי מעשה כשמלמדם."

מהלך נוסף, שהחילוק מתי בא להישאל, כשהיה לו לימוד בסיסי או בתחילת דרכו

מי שכלל לא למד, והוא בתחילת דרכו, ההמלצה החד משמעית שלפחות ילמד משהו, וזה יוביל אותו למעשה. וגם מעשה ללא לימוד הרי הוא כאדם בור. ואילו מי שכבר למד משהו, יש תיקון עצום במעשה, ואז הדיון הוא באופן אחר לגמרי.

שמצמצם את הבעיה רק בתלמיד, ומשמע שאין איסור לכל אדם. והתוס' ביארו את דברי רבי מאיר שרק אמר לו שאין שבח בדבר. הירושלמי מבאר כי אין זה מנהג תלמיד חכם.

וכמובא במסכת מעשרות (פ"ג ה"ב) במשנה, מוריד מהן לבהמה ופטור, ולא אמר שאדם אוכל בהן אכילת עראי אית תניי תני יש תנאים המסבירים זאת לפי שאין שָׁחַחוּ שָׁל תלמיד חכם להיות אוכל בשוק, כִּהְדָּא כמו זה רבי לעזר בר רבי שמעון הוה אָכִיל בְּשׁוּקָא היה אוכל בשוק חֲמִיתִיה ראה אותו רבי מאיר. אָמַר לֵיהּ ר"מ גער בו בְּשׁוּקָא אֶתְ אָכִיל בשוק אתה אוכל! וְבִטֵּל גְּרָמִיהּ והפסיק אכילתו.

שלושה פרשנים שכל אחד מדבר על אופן האכילה היוצרת בעיה

לאחר הקושיה מהירושלמי, עלינו למצוא משהו בעייתי באכילתו, שבכל זאת תהיה סיבה רצינית לפוסלו. וכאן יש שלושה פירושים. רבינו חננאל מדבר אל אופן האכילה, שחוטף ואוכל, אלא שמקשים על כך, שזה חמור מדי, שיש בזה גזל, ומבטלים את אופן הגזל כגון שערך הדבר פחות משווה פרוטה או שאינו מקפיד על כך, אז בעיניו זה פחות משווה פרוטה.

פירוש שני גם הוא על אופן האכילה, שיש כאן הטעיה, אכן הוא אוכל פחות משווה פרוטה מכל מוכר, אבל בכמות הכללית זאת הנהגה לא ראויה, והיא כדוגמת אכילת הכלב. והפירוש השלישי, של רבינו תם, שמדובר על לחם, שכאן הגנאי גדול יותר. שהרי הוא גם נדרש לברך בשוק.

וי"ל,

שחוטף פחות משה פרוטה.

אי נמי,

שגזל דבר שאינו מקפיד עליו.

והר"ר אליהו מפרש,

כגון, שהלך אצל המוכרים,

וסועם משל כולם מעט מעט,

כאילו רוצה לקנות מהם,

וניחא השתא שקורין כלב,

שדומה לכלב - אוכל כאן מעט, וכאן מעט.

ור"ת פירש,

דאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה דפת,

דגנאי יותר.

הגמרא מביאה את האיסור לאכול בשוק

הגמרא מביאה ברייתא ומכריעה כך גם להלכה. "ת"ר: האוכל בשוק - הרי זה דומה לכלב; ויש אומרים: פסול לעדות. אמר רב אידי בר אבין: הלכה כיש אומרים."

התוס' מביאים את רש"י ומקשים עליו מהירושלמי

בתחילה מביאים התוס' את פירוש רש"י, הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. ומכאן משמע שיש ממש איסור לאכול בשוק. אלא מקשים על כך מהירושלמי

