תוספתו מרובה על העיקר

מסכת סוכה

פרק ב' - הישן

[דף כ עמוד ב - דף כט עמוד ב]

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

הרב שגיב הלוי עמית
כסלו תשפ"ז, פתח תקוה

מרים בת יהונתן קטיעי

יוסף יצחק בן שמואל פרלמן

ליום חתונתם ט' כסלו תשפ"ז

שגיב עמית
sagivamit@gmail.com
052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרקים א-ב; ג-ד-ה; ו-כיצד מברכין;ז-ח-ט.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.
מסכת פסחים: פרק א1; פרק ב-כל שעה; פרק ד-מקום שנהגו; פרק י-ערבי פסחים.
מסכת תענית:
מסכת מגילה:
מסכת מועד קטן: פרק א-משקין בית השלחין, פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.

מסכת סוכה: פרק ב-הישן; פרק ג-לולב הגזול; פרק ד-לולב וערבה; ה-החליל.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.
מסכת גיטין: פרק א2,1; פרק השולח 1.
מסכת קידושין: פרק א3,2,1-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

סדר נזיקין

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

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

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

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת סוכה פרק ב - הישן

הקדמה - רבי יחיאל מפאריס, מבעלי התוספות - וההשלכה לדורנו

◇

רבי יחיאל מפאריס, מבעלי התוספות – וההשלכה לדורנו

נושא ראשון – לימוד התורה תחת איומי שינאת התורה

רבינו יחיאל ברבי יוסף נולד בצרפת בעיר מיאה לפני כ850 שנה בערך הוא נפטר בארץ ישראל בחיפה בשיבה טובה בשנת 1286. רבינו יחיאל היה תלמידו של רבי יהודה סיר לאון, שניהל ישיבה גדולה בפריז. לאחר פטירת רבו נבחר רבי יחיאל להיות ממלא מקומו, ונבחר לכהן כראש הישיבה בשנת 1224.

הישיבה שבראשה עמד רבינו יחיאל בפריז היתה אחת הישיבות המפורסמות בתקופתו. היו לה כ 300 תלמידים, וביניהם אחדים מבעלי התוספות המפורסמים, ואברכים שעתידים היו להיות גדולי התורה של הדור הבא.

רבינו יחיאל חי בתקופה קשה ליהודים. נושאי הצלב הידועים לשימצה, שהשתוללו במאות האחרונות החריבו קהילות יהודיות פורחות, ואלה שנותרו לפליטה אחרי השחיטות והפוגרומים, ירדו מנכסיהם וחבריהם היו עניים מרודים. בתנאים כאלה לא היה זה קל להחזיק ישיבה גדולה. יהודי צרפת והמדינות השכנות הוכרחו לשלם מיסים כבדים, שהוציאו מפיהם את פת לחמם האחרונה. בשנת 1238 נאלץ רבינו יחיאל לשלוח שליח מיוחד לארץ ישראל, וכן לארצות אחרות במזרח, שבהן מצב היהודים היה טוב יותר כדי לאסוף כסף למען הישיבה.

מצב היהודים בצרפת הוחמר עוד יותר כאשר משומד ושונא ישראל מושבע ששמו היה ניקולאי דונין החל לנהל מסע הסתה נגד התלמוד. הגיעו דברים לידי כך שמלך צרפת לואי ה- 9 ציווה על עריכת וויכוח דתי פומבי בין נוצרים ליהודים. נציגי היהודים נדרשו להגן על אמונתם ובמיוחד על התלמוד נגד האשמותיו של המשומד ואנשי רוח נוצריים אחרים.

הוויכוח התחיל ביום שני פרשת בלק שנת 5000 לבריאת עולם (1240). את הצד היהודי ייצגו רבינו יחיאל, רבינו משה מקוצי (הסמ"ג) רבי יהודה ברבי דוד ממלון ורבי שמואל ברבי שלמה משאטו-טייר. רבי יחיאל היה ראש המשלחת ובחכמתו וידענותו הגדולה השיב על כל השאלות שהוצגו, והדף את האשמות של המשומד וחבריו. בוויכוח נוכחו המלך והמלכה וכן פקידי מלכות בכירים, שהתרשמו עמוקות מחכמתו של רבי יחיאל וידענותו העמוקה. אולם כל זה היה ללא הועיל. גזר הדין נקבע מראש הואיל והשופטים היו קרדינלים ובישופים נוצריים, ששינאתם לאמונה היהודית ולעם ישראל היתה ללא גבול.

התוצאה היתה שנגזרה גזירה על שריפת התלמוד בפומבי. בערב שבת פרשת חוקת, בשנת ה"ב (17 ביוני 1242), הועלו באש קרונות טעונים ספרי תלמוד. לזכר האסון של גזירה איומה זו הנהיגו קהילות רבות יום תענית בערב שבת פר' חוקת. במלים 'זאת חוקת התורה', שהתרגום מתרגם אותן ל'דא גזירת אורייתא', ראו היהודים רמז לגזירה, ומשום כך קבעו רבני הדור את התענית דווקא ליום ו' פרשת חוקת, ולא לפי התאריך שבו חלה הגזירה.

הגזירה הנוראה החרידה לא רק את יהודי צרפת, אלא את כל העולם. מלבד האכזריות הרוחנית היה הנזק הממשי בל ישוער, באותם ימים (300 שנה לפני המצאת הדפוס) נכתבו כל הספרים בידיים, וישיבתו של רבנו יחיאל, כמו גם ישיבות אחרות, ותלמודי תורה, נשארו בלי אף גמרא כדי ללמוד בה.

מבלי להתחשב במצב שנוצר, המשיך רבנו יחיאל ללמד את תלמידיו לרוב בעל פה עד שנת 1260. בינתיים פשטו הגזירות, רדיפת ועלילות שקר על יהודי צרפת ועליו אישית, עד כדי כך ששוב לא היתה באפשרותו להישאר במדינה.

[בהערת אגב מעניינת, הרי ניתן לראות, כי בכל הויכוחים בהם היו גדולי ישראל שעוד ניצחו, ועוד הויכוח עם הרמב"ן, בהם המתווכח היה מגדולי ישראל, והתוצאה הביאה רק אסון. ומכאן היו מגדולי ישראל, שלמדו זאת לדורנו, להימנע מכל נסיון של ויכוח. כלומר, מאחר ואין כל מטרה בויכוחים הללו לברר את האמת, הרי מובן מאליו, שלא זו הדרך לנהוג כלל, אלא יש להימנע מכל נסיון והצעה לכזה ויכוח, אפילו שזה נעשה רק כביכול כמישחק, או רצון מזוייף לידע את האמת. ואכן כמו שאנו רואים, גדולי ישראל עשו זאת מחוסר ברירה מוחלט, ואף שבמהלך הויכוח זכו, הרי האסון שהמיט היה באופן שאף אחד מראש כלל לא היה יכול לצפות.]

רבנו יחיאל העביר את ישיבתו לארז ישראל, והתיישב בעכו. עזיבתו יחד עם ישיבתו היתה מכה קשה ליהדות צרפת. השפעתו היתה גדולה מאד, בהיותו, בצד גאונותו בתורה גם צדיק ובעל מופת. מעשים מופלאים רבים מסופרים על אודותיו, כמו זה הקשור בשמן למאור, ממש מעשה כמו נס חנוכה. סיפרו כי פעם סבלה הישיבה מחסור בשמן למאור וכל השמן אזל, פרט לשארית שהיתה עדיין באחד הפכים, ציווה רבנו יחיאל להשאירו לשבת, וכאשר הדליקו אותו הוא דלק במשך כל השבוע, עד שקיבלו שמן חדש!

עוד סופר כי לרבנו יחיאל היו יחסים טובים עם מלך צרפת, שהתפעל מחכמתו ולמדנותו. לעתים היה מזמינו לארמון המלכותי, כדי לשוחח עמו. פעם אחת רצה המלך לערוך מסיבה מיוחדת ולהציג בה את רבנו יחיאל לאורחיו המלכותיים. הוא הבטיח לו כמובן לסדר עבורו סעודה כשרה בהשגחת משגיח ירא שמים.

רבנו יחיאל ישב במסיבה לימינו של המלך, שרצה לכבדו במיוחד, בכך שמזג בשבילו גביע מלא יין. כאן הועמד רבנו יחיאל בפני בעיה עדינה. יין שגוי נגע בו, נהפך ליין נסך, ולידהודי אסור לשתותו. אולם כיצד הוא יאמר זאת למלך מבלי להעליבו?

המתין איפוא רבנו יחיאל עד שהביאו לפני המלך מים לנטילת ידיים, בקערית של זהב. המלך הכניס בה את אצבעותיו וטבלן במים. לאחר מכן נטל רבנו יחיאל את הקערית, ולהפתעת הכל, שתה מהמים שבה.

לאחר מכן הוא אמר למלך: "תורתנו אוסרת עלינו מסיבות שונות לשתות מיין שלא יהודי נגע בו, אולם אין התורה אוסרת עלינו לשתות מים שהמלך רחץ בהם את ידיו, משום כך אני מקווה יבין המלך מדוע אין אני יכול לשתות את היין שמזג לי ...".

רבנו יחיאל חיבר תוספות למסכתות רבות. פירושיו מוזכרים בתוספות בהרבה מקומות בש"ס. פסקים שלו מובאים בספרי תלמידיו, במיוחד המהר"מ מרוטנבורג וכן ה"מרדכי" (רבנו מרדכי בר' הלל) אולם רוב כתבי היד של חיבוריו אבד למרבה הצער. קברו של רבנו יחיאל נמצא למרגלות הר הכרמל בחיפה.

[גם כאן ראוי להעיר, עד כמה זה פלאי שבתנאים הללו שרדו כל התוספות.]

נושא שני – ניצחון ה"חפצא" מול מזימת ה"גברא"

במשפט פריז (רבי יחיאל) ובמשפט ביליס, המטרה של התביעה הייתה להעמיד את **התורה עצמה** למשפט (ה"חפצא"). הם רצו להוכיח שהתלמוד או הדת היהודית הם המקור לרשע.

המציאות: ענקי הרוח (רבי יחיאל בפאריס, והסניגורים הצרפתים והרוסים בקייב) הפכו את הקערה על פיה. הם הציגו את יופייה, מוסריותה וניקיונה של התורה בצורה כל כך מוחצת, עד שהשופטים נותרו ללא מענה לוגי. האמת של התורה ניצחה באולם.

נושא שלישי – אשליית הזיכוי ומטרת השריפה

כאן מגיעה נקודת השבר, שהיא הלקח העצום לימינו: הלומד התמים עלול לחשוב ש"אם הוכחנו שאנחנו צודקים, המערכת תכבד זאת".

המציאות: השופטים באים עם פסק דין מוכן מהבית. גם כשרבי יחיאל מנצח בוויכוח, וגם כשביליס מבוצר בזיכוי מוחלט - המערכת השלטונית לא באה לנהל דיון אקדמי. השופטים מחפשים את "שריפת התלמוד". המטרה שלהם היא להשתיק את קול התורה, ולכן הניצחון הלוגי באולם רק מגביר את חמתם ומאיץ את הלהבות בחוץ.

נושא רביעי – ההקבלה לימינו: שופטים בעלי פסק חתום לפני ה"משפט דמי"

הקורא המודרני שמסתכל על מערכות המשפט כיום, כולל במדינת ישראל, מזהה בדיוק את אותו המנגנון.

המציאות: הציבור התורני יכול להביא את הטיעונים הכי מוצדקים, הכי הגיוניים והכי מוסריים להגנת עולם התורה, החינוך הטהור או השבת. אך מולו עומדת מערכת משפט שאינה מחפשת צדק אלא החלפת ערכים. הניצחון בטיעונים כלל לא משנה להם; פסק הדין להצר את צעדי התורה כבר חתום אצלם מראש, במסווה של נאורות ורוממות החוק.

נושא חמישי – שריפת הנייר מול חקיקת הלב

כאשר הקרונות עמוסי הגמרות נשרפו בכיכר העיר, האויב היה בטוח שהוא חתם את הגולל על התלמוד. אך רבי יחיאל מפאריס הבין מייד את גודל המשימה: להחזיר את הגלגל לאחור - להפוך את התורה הכתובה חזרה לתורה שבעל פה במובן הכי עמוק שלה.

הלימוד: האויב יכול לשרוף רק את ה"חפצא" הגשמי, את הדפים והדיו. הוא אינו יכול לגעת בתורה החקוקה בנפשם ובמוחם של החכמים. המשימה של רבי יחיאל הייתה להפוך את מאות תלמידיו ל"ספרי תורה מהלכים" שזוכרים, משחזרים ומנציחים כל שורה וכל סברא בעל פה, כנגד כל הסיכויים.

נושא שישי – "תוספות רבינו פרץ" והמהר"ם: מנגנון הזיכוך

מתוך האפר של פאריס צמחה הנבחרת המפוארת ביותר של עורכי ומזככי התוספות, שדווקא הגזירה אילצה אותם להגיע לרמת דיוק עילאית:

רבינו פרץ מקורביל: תלמידו המובהק של רבי יחיאל, שיצר את "תוספות רבינו פרץ". ההגהות והתוספות שלו מתאפיינות בקיצור, חריפות מדהימה וסינון קפדני. כשאין ספרים זמינים, כל מילה בתוספות חייבת להיות פנינה מזוקקת שקל לזכור ולמסור.

המהר"ם מרוטנברג ותלמידו הרא"ש: גדול תלמידיו של רבי יחיאל, המהר"ם (שחווה בעצמו את השריפה וכתב עליה את הקינה "שאלי שרופה באש"), העביר את הלפיד לתלמידו הרא"ש. תוספות הרא"ש הפכו לעמוד התווך של הש"ס, המשלב את למדנות צרפת עם פסיקת אשכנז. הגזירה בפאריס לא רק שלא הכריתה את התורה, היא גרמה ליצירה אדירה, סדורה ומזוקקת פי כמה.

נושא שביעי – התשובה לנצח: הניצחון האמיתי של בית המדרש

כאן אנו חוזרים ומחברים את הקו אל השופטים של אז והשופטים של ימינו, ומגלים את הניצחון הסופי והמוחלט של התורה:

הלימוד: השופטים בפאריס, השלטון הצארי במשפט ביליס, או כל מערכת מודרנית המנסה לייבש ולסגור את עולם התורה - כולם נשכחים בדפי ההיסטוריה או נזכרים לדיראון עולם. לעומת זאת, התוספות של רבינו פרץ, הרא"ש, והתורה שנמסרה בעל פה מתוך הדמעות והאש - מודפסים בכל דף גמרא ונלמדים על ידי מאות אלפי

יהודים בכל יום ויום. השופטים ניצחו לשעה קלה, אך התורה ניצחה לנצח נצחים.

נושא שמיני (החותם) – כלי הנשק של בית המדרש: כיבוש ברוח ולא בכוח

כאשר השלטון שורף את הגמרות והשופטים חותמים על גזירות שמטרתן לייבש את עולם התורה, התגובה הטבעית והאנושית היא לצאת לרחובות, לזעוק, להפגין ולהילחם במערכת בכלים שלה - כלים גשמיים של כוח, התרסות והשתוללות.

המהפכה של רבי יחיאל ותלמידיו: הם לימדונו שזו טעות מוחלטת. ברומא אל תתנהג כרומאי, ובמגרש של כוח הזרוע והחוק הגשמי אין לתורה עניין להילחם. התשובה של רבי יחיאל מפאריס, של רבינו פרץ ושל המהר״ם לגזירה הנוראה הייתה **התכנסות פנימה והגברת הלהבה של בית המדרש.**

התמסרות למטרה: המאבק שלהם היה שקט, עיקש ומוחלט. במקום לבזבז אנרגיה על מלחמות רחוב, התלמידים רתמו את כל כוחות הנפש שלהם למטרה אחת ויחידה: לשבת ולשנן, לזכור, לזקק ולכתוב את התוספות בעל פה.

התוצאה: זו הדרך היחידה שבה כובשים את העולם ומעבירים את העבר אל העתיד. הנייר נשרף, אך ההתמסרות של הלומדים חקקה את התורה בלבבות, ומשם היא כבשה את דפי הש״ס ואת מוחם של מיליוני לומדים לאורך מאות שנים. הלהט הלימודי המזוקק והשקט ניצח את המערכת המשפטית והפוליטית הרועשת.

כיבוש העולם על ידי התורה: המהפכה השקטה, שעוד ועוד רבים וטובים מוסיפים בתורה ובמצוות, העמקה בתורה, והגדלת מסירתה, תוך התעמקות יתירה מתוך עצמת שליחות - עתיד להפוך את העולם.

גם היום רואים כיצד מנסים למכור לנו את אשליית הניצחון בכנסת, אך הניצחון האמיתי - אינו מושג באלימות או בהפגנות, אלא בכיבוש רוחני שקט ומוחלט דרך ההתמסרות העילאית של תלמידי רבי יחיאל, המהר״ם ורבינו פרץ, שהבטיחו את נצחיות התורה.

◇

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת סוכה פרק ב - הישן

[דף כ עמוד ב]

הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו

-

בגמרא מוקי לה שמואל בגבוהה עשרה,
דפחות מכאן - לא חשיב אהל להפסיק,
ומצינן למימר,
דשמואל לטעמיה,
דמכשר בפרק קמא (דף י.) **תחתונה,**
כשאין בעליונה עשרה,
אבל **לאינך אמוראי,**
דפסלי משום דעליונה חשיבא אהל,
אף על פי שאינה גבוהה י׳,
הוא הדין דחשיב אהל להפסיק.

ושמא,
מטה שאני,
כדאמר בגמרא דהויא לה מטה - אהל עראי,
הלכך - כולהו מודו,
דבפחות מעשרה - לאו כלום היא.

באיזה מיטה מדובר שהישן תחתיה בסוכה – לא יצא ידי חובתו

שנינו במשנה: הישן תחת המטה בסוכה - לא יצא ידי חובתו: והגמרא מקשה: והא סתם מטה - ליכא עשרה טפחים תחתיה, ואמאי אסור לישון תחתיה?! תרגמא שמואל למשנתנו: במטה גבוהה עשרה.

התוס׳ מצמצמים את העמדת שמואל שהיא רק לשיטתו

התוס׳ לומדים כי שמואל לשיטתו. בתחילת המסכת, הגמרא דנה לגבי סוכה על גבי סוכה. ושם מובא כי רק שמואל סובר, כי התחתונה כשרה, בשעה שהסוכה העליונה פחות מעשרה. דנה הגמרא: כמה יהא המרחק בין סוכה לסוכה, בין הסכך העליון לסכך התחתון, ותהא תחתונה פסולה משום סוכה תחת סוכה, ולא יחשבו שני הסככים כסכך אחד? ושמואל אמר: רק אם יש עשרה טפחים בין שני הסככים, נחשבים הם כסוכה תחת סוכה.

ומבארת הגמרא: מאי טעמא דשמואל? כשיעור הכשרה של הסוכה, כך הוא שיעור פסולה של סוכה תחת סוכה. מה, כמו הכשרה של הסוכה, הוא בגובה עשרה טפחים, [כמבואר במשנה לעיל ב א], אף פסולה הוא בגובה עשרה טפחים. וטעמו של שמואל הוא, שאין הפסול מחמת שיושב תחת שני סככים, אלא משום שיושב תחת שתי סוכות. וכל סוכה שאין בה גובה עשרה טפחים אינה סוכה. ולכן אם אין בעליונה גובה עשרה טפחים, היושב בתחתונה יצא ידי חובתו, על אף שהוא יושב תחת שני סככים, לפי שאינו יושב תחת שתי סוכות.

ומכאן יוצא, כי מי שחלק עליו שם, יחלוק עליו גם כאן, על מנת לקוראו אוהל.

התוס׳ מביאים דעה הפוכה, שמאחר ומטה היא כאהל עראי שאינה יכולה לבטל את הסוכה

בהמשך הגמרא מובא כי טעמו של רבי יהודה המתיר לישון בסוכה טעם אחר הוא - רבי יהודה לטעמיה, דאמר: סוכה -

דירת קבע בעינן, והוה ליה מטה - דירת עראי, וסוכה - אהל קבע, ולא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע "להסיר שם הסוכה מכאן". ולכן אם הסוכה היא פחות מעשרה טפחים, כולם יודו שאין בה גדר סוכה.

ראיתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם -

עבד כשר היה,
כדאיתא בפרק שני דברכות (דף טז:).

ובירושלמי תני,
שהיה מניח תפילין ולא מיחו בידו חכמים,
ופריך,
מחלפא שיטתיה דרבן גמליאל,
דהא הכא גבי סוכה,
מיחו בידו חכמים מלישב בסוכה,
שהרי היה ישן תחת המטה,
ומשני,
שהיה עושה כן,
שלא לדחוק את חכמים שהיו ישנים בסוכה,
ופריך,
אי שלא לדחוק את חכמים,
ישב לו חוץ לסוכה,
ומשני,
דרוצה היה לשמוע דברי חכמים.

המשנה מספרת כיצד נמנע טבי בהיותו עבד, לקיים מצוות סוכה, ולכן ישן תחת המיטה

אמר רבי שמעון: מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל, שהיה ישן תחת המטה בסוכה, ואמר להן רבן גמליאל לזקנים: ראיתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם, ויודע שעבדים פטורין מן הסוכה כנשים, הואיל ומצות עשה שהזמן גרמא היא, לפיכך ישן הוא תחת המטה.

התוס' מביאים משנה בברכות, כי טבי היה כשר

מובא במסכת ברכות במשנה "וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין; אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים! אמר להם: אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה."

הירושלמי מבאר כיצד טבי מעצמו שילב גם רצון למידה ולהישאר כעבד, הפטור מהמצוות שהזמן גרמא

ושואל מַחְלָפָה שִׁיטָתֵיהּ דְרַבָּן גַּמְלִיאֵל יש סתירה בדברי ר"ג דְּתַנְיִי, טָבִי עַבְדּוֹ שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל הָיָה נוֹתֵן מניח תְּפִילִין וְלֹא מִיחוּ בְיָדוֹ חֲכָמִים אף על פי שעבד כנעני פטור מהתפילין וְכָא מִיחוּ בְיָדוֹ! והמקשן חשב שחכמים מיחו בטבי, שלא ישב בסוכה אלא ישן תחת המטה! ועונה, גם כאן לא מיחו בו חכמים, אלא שֶׁלֹּא לִדְחוֹק אֶת הַחֲכָמִים טבי עצמו הלך לישון תחת המטה שהחכמים לא ישבו בדוחק. ושואל אִם שֶׁלֹּא לִדְחוֹק אֶת הַחֲכָמִים מדוע הלך לישון תחת המטה יָשַׁב לוֹ חוּץ לַסּוּכָּה! ועונה רוֹצֶה הָיָה טָבִי עַבְדּוֹ שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל לִשְׁמוֹעַ דִּבְרֵי חֲכָמִים.

נמצא שאפילו לא מיחו בו בפועל, אבל עצם זה שמעצמו הבין כי הוא חייב לישון תחת המיטה, זה בגלל שידע שאם לא יעשה כן, הרי ימחו בו. וכל זה למד מעצמו, ולכן התגאה בו רבן גמליאל, שהרי לו עצמו אסור היה ללמדו, אלא מעצמו השיג. ומה שנאמר שכשר היה, שאין בו את החשש שישקר, ויעלוהו ליוחסין.

תנן התם -

באהלות פ"ג [מ"ז],
אחד **חור שחררוהו מים,**
ארישא קאי,
דאיירי בביב שהוא קמור תחת הבית,
וקמ"ל **אף על פי שנעשה ע"י מים או שרצים.**

מאחר והמיטה היא כמחיצה בתוך הסוכה, מרחיבה על כך הגמרא במחלוקת חכמים ורבי יהודה, מה נחשב כאוהל

הגמרא דנה לגבי יכולת החציצה, מאחר ושנינו לגבי הישן תחת המטה, שלא יצא ידי חובתו. ולכך מביאים את המשנה באהלות, לגבי אוהל המביא את הטומאה. אחד חור שחררוהו מים, כגון שהיתה שפה גבוהה על הנהר, והמים נכנסים ועושים נקב ארוך - או חור שחררוהו שרצים [כגון חולדות ותנשמת] - או שאכלתו מלחת, הארץ מליחה ומתבקעת מאליה - וכן מדבך של אבנים אבנים גדולות ערוכות זו על זו, ופעמים שהאחת סדורה על שני אבנים המופרדות זו מזו, ונעשה שם חלל -

וכן סואר של קורות, קורות ערוכות על גבי קרקע זו על גב זו ועומדות לבנין, ויש שם הרבה נקבים ביניהם - אם יש באחד מאלו טפח על טפח ברום טפח או יותר כשיעור אהל לטומאה, ויש שם כזית מן המת וכלים מן הצד האחר תחתיו, הרי זה מאהיל על הטומאה לטמא את הכלים מדין אוהל [ריטב"א].

רבי יהודה אומר: כל אהל שאינו עשוי בידי אדם המתכוין לעשותו אוהל אינו אהל; אינו מאהיל על הכלים כלל, והרי הטומאה בוקעת ועולה כנגדה עד לרקיע, [ריטב"א].

ומפרשים: מאי טעמא דרבי יהודה? כי יליף בגזירה שוה "אהל" "אהל" ממשכן - כתיב הכא גבי אהל בטומאת מת: זאת התורה אדם כי ימות ב"אהל" כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים - וכתיב התם ביריעות העזים שכיסו את המשכן: ויפרוש את ה"אהל" על המשכן - מה להלן - במשכן - אוהל בידי אדם היה, אף כאן - בטומאת מת - אוהל בידי אדם בעינן. ומפרשינן: ורבנן החולקים על רבי יהודה, טעמם: משום ד"אהל" "אהל" ריבה, כלומר: אהלים הרבה כתובים בפרשת אוהל בטומאת מת, לרבות אוהל העשוי מאליו.

התוס' מבארים, כי החידוש לגבי החור מאחר והוא נאמר על תחילת המשנה

מעירים התוס', כי אותה המשנה פותחת ביכולת להביא או לחצוץ בפני הטומאה מבור הקמור, שהמים חוררוהו, ומהווה טומאה, אף שאינו מעשה אדם. וזה לשון המשנה בתחילה "טפח על טפח על רום טפח מרובע מביא את

הטומאה וחוצץ בפני הטומאה, כיצד ביב שהוא קמור תחת הבית.״ ושם מבואר כיצד החור הקמור הזה - מהווה חוצץ בפני הטומאה בבית.

נראה, דמה שהוצרכו התוס׳ לפרש כן, ולא ניחא להו לפרש דאטפח על טפח מביא את הטומאה דרישא קאי, היינו משום דלכאורה הוי משמע, דהא דקאמר ר״י כל אהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אהל - היינו דוקא לענין להביא את הטומאה, דאיירי ביה קרא דאהל אהל, משא״כ לענין לחוץ בפני הטומאה, אפשר דמודה ר״י, דבכל ענין חוצץ, וכמו שאבאר. ובאמת בשקלא וטריא דשמעתין דשוורים ודלתות וסוכה - משמע דלענין חציצה פליג נמי ר״י. לכך הוצרכו התוס׳ לפרש, דכיון דהאי אחד חור - אביב שהוא קמור מייתי לה. בהך בבא דביב עיקר - לענין חציצה איירי, וכדפרישית בסמוך בשם רוב המפרשים. (וכמ״ש התוס׳ בס״פ המוכר פירות ב״ב ק׳ ע״ב ד״ה ורומן) במשנה דכוכין ע״ש. א״כ על כרחך דר״י לענין חציצה - נמי פליג, כן נראה לי.

[דף כא עמוד א]

יליף אהל אהל ממשכן -

וא״ת,
אי ממשכן יליף,
אפילו עשוי בידי אדם,
נמי לא יביא את הטומאה אלא פשתן,
כדאשכחן פרק במה מדליקין (שבת דף כז: ושם),
דתנן כל היוצא מן העץ,
אינו מטמא טומאת אהלים אלא פשתן,
ויליף בגמרא אהל אהל ממשכן.

וי״ל,
דכל המאהילים דמטמאים,
ילפינן בספרי בפרשה פרה, בקל וחומר ממצורע,
דתניא מנין לעשות שאר המאהילים כאהל המת?
אמרת מה מצורע הקל,
עשה בו כל המאהילים כאהל מת,
החמור לא כל שכן?
דלגבי מצורע כתיב מושבו,
ודרשינן בתורת כהנים מושבו טמא,
מכאן אמרו הטמא יושב תחת האילן,
וטהור עובר - טמא.

וא״ת,
אם כן כי לא עביד נמי בידי אדם,
נילף בקל וחומר ממצורע,
וכי תימא אם כן ג״ש **מאי אהניא?**
הא איצטריכא ליה לדרשה דפרק במה מדליקין,
דכל היוצא מן העץ - אינו מטמא טומאת אהלים.

ויש לומר,
דמושבו - **לא משמע לא ריבוי ולא מיעוט,**
לענין שאינו עשוי בידי אדם.

ולרבי יהודה דמעטיה רחמנא גבי מת,
ילפינן מצורע הקל - בקל וחומר ממת דלא מטמא,
ולרבנן - לא מחלק, לא הכא ולא הכא,
ואף על גב דסתם סיפרא רבי יהודה,
אתיא שפיר ההיא דאילן כרבי יהודה,
דאמר בשמעתין מודה היה רבי יהודה כמלא אגרוף.

וא״ת,
וכיון דשאר המאהילים ילפינן ממת ק״ו ממצורע,
אם כן נימא דיו,
ולא מטמא עוברים כמו קוברי המת,
שהיו עוברים באכסדרה ויש שם כלים,
דמצורע עובר - אינו מטמא באהל,
כדתניא בתורת כהנים,
וכדתנן במסכת נגעים פ׳ י״ג (מ״ז),
ומייתי לה פ״ק דקדושין (לג:).

ויש לומר,
דק״ו זה - אינו אלא גלויי מילתא בעלמא הוא,
דלא ילפינן ממשכן, למעוטי שאר המאהילים.

מחלוקת חכמים ורבי יהודה לגבי השינה תחת המיטה בסוכה

במשנה מובאת מחלוקת. הישן תחת המטה בסוכה - לא יצא ידי חובתו, הואיל ואוהל מפסיק בינו לבין הסוכה ונמצא שאינו יושב בסוכה [רש״י וריטב״א]. אמר רבי יהודה: נוהגין היינו, שהיינו ישנים תחת המטה בפני הזקנים, ולא אמרו לנו דבר.

והגמרא דנה בשיטת רבי יהודה, כל אהל שאינו עשוי בידי אדם, המתכוין לעשותו אוהל - אינו אהל; אינו מאהיל על הכלים כלל, והרי הטומאה בוקעת ועולה כנגדה עד לרקיע. ומבארת כי טעמו של רבי יהודה, שלמד בגזירה שווה של המילה אהל ממשכן. כתיב הכא גבי אהל בטומאת מת: זאת התורה אדם כי ימות ב״אהל״ כל הבא אל האוהל, וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים - וכתיב התם ביריעות העזים שכיסו את המשכן: ויפרוש את ה״אהל״ על המשכן - מה להלן - במשכן - אוהל בידי אדם היה, אף כאן - בטומאת מת - אוהל בידי אדם בעינן.

מקשים התוס׳ לצמצם את גדר הטומאה רק לפשתן ממסכת שבת

המשנה בפרק במה מדליקין מביאה ״וכל היוצא מן העץ אינו מטמא טומאת אהלים אלא פשתן.״ ולמדים זאת בגזירה שווה מאהל אהל במשכן, בדיוק כמו שנלמדת כאן הגזירה שווה. ומאחר ויש לנו את שתי הדרשות, ניתן לחברם ולומר, אפילו עשוי בידי אדם - נמי לא יביא את הטומאה אלא פשתן.

מתרצים התוס׳ שאין לצמצם רק בפשתן

כי מאחר והטומאה הקלה של מצורע היא גם בכל שאר המאהילים, הרי גם כאן הטמאת הטמא החמור, תהיה טומאתו משל סוגי האוהל, ולא רק פשתן. וכפי שהביאו שאם מצורע יושב תחת האילן, ועובר טהור - הרי הוא נטמא.

אלא שמחמת קל וחומר מהמצורע כל הגזירה שווה של אהל נופלת

מקשים התוס', שאם כן נוכל להרחיב גם לאוהלים שאינם עשויים על ידי אדם. ואם נאמר כך, הרי מה תועלת תהיה בגזירה השווה. והרי לפחות ראינו כי היא משמשת במסכת שבת. ואם כן אינך יכול לרוקן גזירה שווה זו בשני קל וחומר.

ועונים על כך, שהדרשה הנלמדת ממצורע, אינה עסוקה האם הוא בידי אדם או בידי שמים, אלא רק על החומר של האוהל.

כיצד ניתן ללמוד שבסיפרא מובא על אילן שהוא אינו בידי אדם ואעפ"כ רבי יהודה אוסר

נסיים בלשון תוס' הרא"ש "ואף על גב דסתם ספרא - ר' יהודה, אתיא שפיר ההיא [דאילן] כר' יהודה, כדאמרינן בשמעתין, מודה ר' יהודה במלא אגרוף."

וכמובא בהמשך הסוגיא - כי אתא רב דימי, אמר רבי אלעזר: עד כאן לא קאמר רבי יהודה אלא באוהל הרחב טפח, אבל מודה רבי יהודה בכריסן של שוורים, שהוא אוהל הרחב כמלא אגרוף, והוא אגרופו של בן אבטיח שהוא גדול כראש כל אדם.

אין ללמוד באופן הרגיל את הקל וחומר ממצורע

"וא"ת כיון דשאר המאהילים ילפי מת מק"ו ממצורע, א"כ נימא דיו, דלא יטמא עובר כגון קוברי המת שהיו עוברים באכסדרה, דמצורע עובר - אינו מטמא, כדתניא בת"כ וכדתנן במס' נגעים ומייתי לה בפרק קמא דקידושין, יש לומר דק"ו זה אינו אלא גלוי מילתא בעלמא הוא, דלא ילפי ממשכן למעוטי שאר מאהילין."

המקור לדין שאהל מעביר טומאת מת, הוא הפסוק 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' ולא הק"ו ממצורע, ולכן 'דיו' - אינו משפיע על התפשטות טומאת מת באהל. לפי זה הק"ו של רבי יצחק ממצורע לא בא אלא ללמד, שאין להגביל התפשטות טומאת מת באהל, מכח הגזירה שווה אהל אהל ממשכן.

ומביאין נשים עוברות ויולדות -

אף על פי שהיו התינוקות טמאים בנדה ויולדות,
לא היו חוששין,
אלא לשומרן מטומאת מת דבעיא הזאה,
ומטומאה היוצא מגופו כגון בעל קרי,
כדתניא בתוספתא,
שהיו מגדלין אותן,
עד שיהו בני שבע שנים או שמנה ולא יותר,
שלא יראו קרי.

וקצת תימה,
מה מועיל מילוי זה שהיו ממלאין בתינוקות,
סוף סוף בעינן איש?
בשעת קידוש, שנותנין האפר במים,
או בשעת הזאה לרבי יהודה או לרבנן,
כדמוכח פרק טרף בקלפי (יומא דף מג.).

ויש לומר,
דמה שהיה יכול לתקן - מתקנין,
משום מעלה,
דכולה מילתא מעלה בעלמא,
כדאיתא בפרק בתרא דזבחים (דף קיג.).

הדיון לגבי מעשה התינוקות בטומאת הפרה

עם היות וכל הדיון של הפרה בא לגבי מה שהקשו על רבי יהודה, שסבר, כי כל אהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אהל. הרי כעת דנים אנו בגוף המעשה עם הפרה ולגבי התינוקות. שהרי מאחר וטימאו את הכהן השורף את הפרה האדומה, כדי להוציא מליבן של הצדוקין, כי הם טיהרו אותו בטבילה בלבד, וללא שנזקקו לשקיעה בבחינת הערב שמש, הרי כנגד זה עשו בה חכמים מעלות הרבה כדי שלא יזלזלו בה; ועוד תיקנו מטעם זה מעלה יתירה במילוי המים למי חטאת, שיהיו שומרין את ממלאי המים שמירה יתירה ואפילו מטומאת התהום, כלומר: שמא ייטמאו מטומאת קבר שהוא בקרקע, שבוקעת הטומאה ועולה עד לרקיע.

מדייקים התוס', מה התועלת במעשה התינוקות והרי טמאים הם בנידה ויולדת

התוס' פותחים בשאלת אף על פי שמשמעותה שיש קושי, שמלכתחילה אינו מהווה קושי אמיתי. כי כל המטרה כאן אינו שכלל לא יהיו התינוקות טמאים. מאחר ולא היו חוששין אלא מטומאת מת דבעיא הזאה, ומטומאה היוצאה מגופו, כגון בעל קרי, כדתניא בתוספתא, שהיו מגדלים אותם עד שהיו בני ז' או בני ח' ולא יותר, כדי שלא יראו קרי.

מקשים התוס' מה התועלת בהבאת התינוק, שהרי לא יוכל לבצע את המשימה של קידוש או הזאה?

אפילו שהביאו את התינוקות ושמרו עליהן מטומאת מת ומטומאה היוצאת בגופו, אנו מגיעים לידי גיחוך, שכעת כל מה שהביאו אותם היה על מנת שיביאו מים ממי השילוח הטהורים. ותימה מה מועיל מילוי זה שהיו התינוקות ממלאים סוף סוף בעינן איש בשעה שנותנים האפר במים או בשעת הזאה לר' יהודה או לרבנן כדמוכח פרק טרף בקלפי. שם מובאים כמה דיוקים לגבי איש. "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח; איש - להכשיר את הזר, טהור - להכשיר את האשה, והניח - מי שיש בו דעת להניח, יצאו חרש שוטה וקטן, שאין בהן דעת להניח." וכן "ולקח אזוב וטבל במים איש טהור לרבנן: איש ולא אשה, טהור - להכשיר את הקטן. ולרבי יהודה: איש ולא קטן, טהור להכשיר את האשה."

עונים על כך התוס', דמה שהיו יכולים לתקן מתקנין, משום מעלה בעלמא. וכמובא בזבחים אמר רב הונא בריה דרב יהושע: מעלה עשו בפרה, לחשוש לכתחילה לקבר התהום, מאחר שנעשית בכהן טבול יום [שהיו מטמאין את הכהן ביום שריפת הפרה ומטבילין אותו, כדי להוציא מלבם של צדוקים שהיו אומרים אין הפרה נעשית בטבול יום, וכדי שלא יזלזלו בה תיקנו בה הרבה מעלות בטהרה]. ויש שתי גישות או שהתקנות של המעלה הוא כנגד התקנה שעשו, וכך סובר רש"י. והרמב"ם סובר שדין טבול יום הוא שכך התורה מלכתחילה מכשירה. ויש שסוברים כי מאחר שקודם ימי הצדוקין היתה פרה נעשית במעורבי שמש ולא היו ממלאים

בכלי אבן, ומשמע שהתקנה למלאות בכלי אבן תלויה בתקנה לטמאות הכהן.

ועל גביהן דלתות -

מאן דאמר בגיטין (דף ח:),
ובנזיר פרק כהן גדול (דף נה.),
ובפרק בכל מערבין (עירובין דף ל:),
ובפרק בתרא דחגיגה (דף כה.),
דאהל זרוק - לא שמיה אהל, לחוץ בפני הטומאה,
מצי למימר דסבר לה כרבי יהודה,
דאמר בשמעתין לא היו מביאין דלתות,
אלא שוורים שכריסותיהן רחבות,
ואף על פי שגם הם אהל זרוק,
מ"מ בדידהו **גלי רחמנא דחשיבי אהל,**
כדדרשינן מדכתיב (איוב י) **ובעצמות וגידים תסוככני.**

ומיהו,
לרבי אלעזר דלקמן - ודאי קשה,
דמפרש טעמא דשוורים, משום דמגינים על הרועה שלהם,
וקושיא דמשה - משני משום דהויא אהל עראי,
ולהאי טעמא קשה,
היכי עבדינן? למ"ד אהל זרוק - לא שמיה אהל,
דאפילו שידה תיבה ומגדל - לא חייצי.

האם הדלתות חוצצות בפני הטומאה

אומרת הגמרא כיצד הדלתות עליהן היו יושבים התינוקות, היוו אוהל על מנת לחצוץ בפני חשש טומאת קבר. וכשהיו נצרכים למלאות מים ממעין השילוח כדי לקדש מי חטאת, היו מביאין שוורים ועל גביהן דלתות, ותינוקות יושבין על גביהן, כדי שלא ייטמאו בקבר התהום, שהדלתות חוצצות בפני הטומאה. לשיטת רבי יהודה לא היו מביאים דלתות, אלא שוורים שכריסם רחבה, והוא היה האוהל להפסיק מן הטומאה.

הגמרא הקשתה לשיטת רבי יהודה ממיטה. ותירוצו של רבי אלעזר

קא סלקא דעתין לפרש טעם רבי יהודה במשנתנו המתיר לישון תחת המיטה בסוכה, שהוא משום שהמיטה - אינה אוהל העשוי בידי אדם, ולפיכך תמהה הגמרא: והרי מטה דיש בה כמה אגרופים מן החבלים ולקרקע [רש"י], ותנן: רבי יהודה אומר: נוהגים היינו שהיינו ישנים תחת המטה בפני הזקנים, ומשום שאינו אוהל העשוי בידי אדם; ואמאי, הרי הוכחנו כי אוהל הרחב כמלוא אגרוף, אף כשאינו עשוי בידי אדם הוי אוהל?! עונה על כך הגמרא: שאני מטה הואיל ולגבה עשויה לישון על גבה ולא תחתיה ו"מבטל תחתיה מתורת אוהל" [ריטב"א], ולפיכך מותר לישון תחתיה לדעת רבי יהודה.

ושוב תמהה הגמרא: והרי שוורים נמי לגבן עשוים, ואמאי הוו אוהל להגין מפני הטומאה?! כי אתא רבין, אמר רבי אלעזר: שאני שוורים, הואיל ואף על גב שלגבן הן עשויים הרי הם עושים מעשה אוהל מתחתיהם, שהרי הם מגינים על הרועים שמכניסין ראשיהן תחת כריסן בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים.

התוס' מביאים את הסוגיה של אוהל זרוק, ולכאורה הסובר שאינו אוהל, דומה הדבר לדלתות, ואינן חוצצות בפני הטומאה

במסכת עירובין מובאת דעתו של רבי יהודה במשנה (כו, ב), רבי יהודה אומר: מערבין לכהן אפילו בין הקברות, מפני שיכול לחוץ [לעשות מחיצה בינו ובין הקבר] ולילך ולאכול, שיכול ליכנס מבעוד יום למקום שנתנו שם עירובו על ידי שידה תיבה ומגדל [דהיינו, באמצעות מיני עגלות, החוצצות בפני טומאת הקבר, ומותר לכהן ליכנס בתוכם לבית הקברות], וליטול העירוב ולאוכלו.

ומבארת הגמרא, (ל, ב) כי דבריו אינם לשיטת הכל. אלא מובאת מחלוקת תנאים לגבי אוהל זרוק האם הוא חוצץ. דתניא: הנכנס לארץ העמים [חוצה לארץ, שגזרו חכמים טומאה עליה] בשידה תיבה ומגדל החוצצין בינו לקרקע ארץ העמים - רבי מטמא, רבי יוסי ברבי יהודה מטהר. ומפרשינן פלוגתייהו: במאי קמיפלגי? מר - רבי - סבר: אהל זרוק לאו שמיה אהל, ואינו חוצץ. ומר - רבי יוסי ברבי יהודה - סבר: אהל זרוק שמיה אהל.

יתירה מזו מבארים התוס', דוקא כשמונח הוי אהל אבל בשעת זריקה אפילו רבי יוסי ברבי יהודה מטמא. ובתוס' שם מובאת אותה הקושיא ותירוצה. "וא"ת למ"ד אהל זרוק לא שמיה אהל מה היו מועילים דלתות שתחת התינוקות מפני קבר התהום כדאמר בפרק הישן (סוכה ד' כא.) הא אהל זרוק הוא ואומר ר"ת שיסבור שלא היו מביאין דלתות אלא שוורים שכריסם רחבה כדא"ר יהודה התם והשוורים רחמנא קרינהו אהל דכתיב ובעצמות וגידים תסוככני (איוב י)." וכפי שהגמרא כאן בסוכה, הביאה בהמשך את תירוצו של רבא. אלא אמר רבא חילוק אחר בין שוורים למיטה: שאני שוורים הואיל ועשויים להגין על בני מעיין שלהן שידרתה מגינה עליהן, שנאמר: עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים "תסוככני", הרי ש"סכך" הוא; ולפיכך אף על גב שלגבה עשויה, חשוב אוהל.

מקשים התוס' שלשיטת רבי אלעזר אכן תהיה בעיה

לשיטת רבי אלעזר, מטרת השוורים היא בבחינת אוהל, לא רק לגבי הבשר שבתוכן, אלא שהם מגינים על פועלים שמסתתרים תחת השור, הרי זאת היא ההגדרה לאוהל זרוק. ולפי רבי הסובר שאוהל זרוק אינו מהווה חציצה כאוהל יהיה עליו קשה.

וגם מעירים התוס' שלאחר שהבאנו את דברי רבי אלעזר, חוזרת השאלה לגבי מיטה, שהרי רבי יהודה היה אומר שהיינו ישנים תחת המיטה בפני הזקנים. ומבארים תירוץ אחר לגבי המיטה, שהיא בכלל דירת עראי, ואילו בסוכה נצרכים אנו לדירת קבע. ואם כן לשיטת רבי אלעזר חוזרת הקושיא אף לגבי שוורים. ולכן מסיקים התוס', שאכן קשה על מי שסובר שאוהל זרוק אינו נחשב כאוהל, שלשיטתו - אפילו שידה תיבה ומגדל אינם חוצצים.

והתינוקות יושבין -

בתוספתא דפרה [פ"ב] קתני,
דהכל שוין, שהתינוקות צריכין טבילה,

כלומר הכל שוין בין ר' עקיבא בין ר' יוסי הגלילי,
שנחלקו לענין הזאה,
כדתנן במסכת פרה פ"ג [מ"ד],
צריכין היו התינוקות להזות - דברי ר' יוסי הגלילי,
ר"ע אומר לא היו צריכין להזות.

הדיון מה טהרה עושים בתינוקות

יש כאן רבותא, כי אף שטבלו מנדה ויולדת שנטמאו, והם עתה בחזקת טהרה - צריכים טבילה. והטעם שחוששים אנו שמא נטמאו בשרץ. כוונתם לבאר, מדוע לכו"ע מצריכין את התינוקות טבילה, ואילו בחיוב הזאה נחלקו ר"ע ור' יוסי הגלילי. ומסביר הרע"ב דאפילו שהתינוקות שהו מרגע לידתם בחלל הסלע, עדיין יש חשש שנטמאו בשרץ, דמטומאת שרץ - לא שייך שישמרו, מכיון שהשרץ יכול להגיע מעצמו לחלל התהום, ולכן לכו"ע צריכין טבילה.

ויש להביא מה שציין בזרע יצחק. "קצת קשה, אם כן מאי מקשו התוס' לעיל בד"ה ומביאין נשים עוברות, אף על פי שהיו התינוקות טמאין בנדה ויולדת כו', והא היו מטבילין אותם לכ"ע. ויש ליישב,

דכונתם היא, אע"פ שהיו מטבילין אותם, מכל מקום קשה, מה הועילו בכל החרדה הזאת, דכיון דהם טמאים בנדה וצריכים טבילה, אם כן יקחו גדולים ויטבילום. ותירצו, דלא היו חוששין אלא מטומאת מת דצריכה הזאה, או מטומאה היוצאה מגופן דמאיסא. ולר"י דבעו נמי הזאה - אין להקשות מה הועילו בשמירתם, דלר"י אין צריכי' הזאה אלא משום מעלה יתירה, דילמא אתא איתא עורב וכזית מן המת בפיו ושדא עלייהו, אבל אין בהן טומאה ודאית, ולכך לק"מ דטפי עדיף בהני תינוקות לעשות לה מעלה יתירה, מליקח גדולים דשכיח דנטמאו בטומאת מת וקרי יוצא מגופן, אבל מטומאת נדה, דהוי ודאי - קשה."

ירדו לתוך המים ומלאום -

קסבר האי תנא,
מילוי ידים בעינן, ולא שישלשל בחבל,
כך פירש **בקונטרס.**

ותימה גדולה פירש,
דבכולהו סתמי מוכחי,
במסכת פרה (פ"ז משנה ו ז),
שהיו מוליכין חבל כדי למלאות,
ואפילו נתמלא הכלי מאליו, משמע דכשר במילוי.
דתנן במס' פרה פ"ה (מ"ז),
השוקת שבסלע - אין ממלאין בה,
היתה כלי וחברה בסיד - ממלאין.

עוד תניא בתוספתא דפרה,
אמר לפני רבי עקיבא משום רבי ישמעאל,
כוסות של אבן היו תלויין בקרני שוורים,
כיון ששחו שוורים לשתות - נתמלאו הכוסות,
אמר להם,
אל תתנו מקום לצדוקים לרדות (אחריו).
ונראה לפרש,
דבהכי פליגי רבי יוסי ורבנן,
דרבנן סברי,
משום ההוא פורתא - לא חיישינן לקבר התהום,
ורבי יוסי - חייש.

הגמרא מספרת כיצד עשו מעלה יתירה במילוי מי החטאת לפרה האדומה

חצירות היו בירושלים על גבי הסלע, ותחתיהם חלל מפני קבר התהום [ספק קבר], ועל ידי החלל שעל הקבר אין הטומאה בוקעת ומטמאת את היושב על הסלע. ומביאין נשים עוברות ויולדות שם על גבי הסלע, ומגדלות בניהם שם לפרה. וכשהיו נצרכים למלאות מים ממעין השילוח כדי לקדש מי חטאת, היו מביאין שוורים ועל גביהן דלתות, ותינוקות יושבין על גביהן כדי שלא ייטמאו בקבר התהום, שהדלתות חוצצות בפני הטומאה, וכוסות של אבן שאינם מקבלים טומאה בידיהם, שכל מעשיה של הפרה היו בכלי אבנים וכיוצא בזה שאינם מקבלים טומאה - הגיעו התינוקות למעין השילוח, ירדו התינוקות לתוך המים, ומילאום לכוסות שבידיהם ממימי השילוח, ועלו התינוקות וישבו להם על הדלתות - והולכים עד שמגיעים להר הבית, וכשהגיעו להר הבית היו יורדים והולכים ברגליהם, שהר הבית והעזרות חלול היה תחתיהם מפני קבר התהום, ובפתח עזרה היו נוטלין את האפר ונותנין במים שבכוסות.

רבי יוסי אומר: לא היו התינוקות יורדים מן השוורים, אלא: ממקומו היה משלשל וממלא, מפני קבר התהום; ואילו חכמים סוברים: "מילוי" בעינן ולא שישלשל בחבל.

התוס' מביאים את פירוש רש"י ומקשים עליו

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "פירש"י קסבר האי תנא מילוי בידים בעינן, ולא שישלשל בחבל, ולא נהירא פירושו. דכמה סתמי מוכיחי במס' פרה שהיו מוליכים חבל כדי למלאות, ואפילו נתמלא הכלי מאיליו - כשר.

ותנן במס' פרה פ"ה השוקת שבסלע - אין ממלאין בה, ואם היתה כלי מחוברת בסיד ממלאים בה ומכסים בה, עוד תניא בתוספתא אמרו לפני ר' עקיבא משום ר' ישמעאל כוסות של אבן היו תלויים בקרני השוורים, מכיון ששחו השוורים לשתות נתמלאו מים, אמר להם אל תתנו מקום למינים לרדות. ונראה לפרש, דבהכי פליגי ר' יוסי ורבנן. רבנן סברי משום ההיא פורתא - לא חיישינן לקבר התהום, ור' יוסי - חייש." משמע, דאי לא לעז הצדוקים - היה כשר המילוי מאיליו שע"י השוורים.

כלומר, התוס' הקשו, כי במסכת פרה הובא, כי המילוי כשר אף על ידי חבל. ואפילו באו המים לכלי ללא פעולת האדם - גם היה כשר. התוספות תמהו על פירוש רש"י, וכתבו דאפילו נתמלא מאליו - שפיר דמי; אלא טעמם של חכמים ד"משום ההוא פורתא - לא חישינן לקבר התהום".

תניא נמי הכי -

משמע לכאורה שהיא ברייתא,
והיא משנה שלימה במסכת אהלות (פ"ג מ"ז),
סיפא דההיא דלעיל,

דהכי תנן התם,
רבי יהודה אומר,
כל אהל שאינו עשוי בידי אדם - אינו אהל,
ומודה בשקיפים וסלעים.

סברת רבי יהודה על האוהלים שהשתמשו לגבי התינוקות

כי אתא רב דימי, אמר רבי אלעזר: עד כאן לא קאמר רבי יהודה אלא באוהל הרחב טפח, אבל מודה רבי יהודה בכריסן של שוורים, שהוא אוהל הרחב כמלא אגרוף, והוא אגרופו של בן אבטיח שהוא גדול כראש כל אדם.

תניא נמי הכי: ומודה רבי יהודה בשקיפין [סלעים הנופלים ומתפרקים ברוח ויש חור גדול במקום עקירתן] ובנקיקי הסלעים [ביקועי הסלעים], שאף על פי שאינו אוהל העשוי בידי אדם הוי אוהל, הואיל ורחבים הם כמלוא אגרוף.

התוס' מדייקים, כי הלשון תניא הוא ברייתא, ואילו כאן זו משנה

[התוס' משתמשים במילות המפתח "משמע לכאורה" המופיעים כעשר פעמים בתוס', על מנת להדגים, כי מה שחשבנו בתחילה, אינו נכון, אלא שיש כאן מציאות אחרת. וכאן למרות הלשון תניא שהוא לשון של ברייתא, הרי מתגלה לנו שבעצם זו משנה במסכת אהלות.]

ביאור המשנה באהלות, והרחבתו בברטנורא

בסוף המשנה לעיל מובא "רבי יהודה אומר: כל אהל שאינו עשוי בידי אדם - אינו אהל. ומודה בשקיפים ובסלעים" הכלל הראשון "כל שאינו עשוי בידי אדם אינו אוהל. דיליף אוהל אוהל ממשכן, מה להלן בידי אדם אף כאן בידי אדם. הכלל השני - "בנקיקי הסלעים. ושקיפי ונקיקי הסלעים אחד הן, אלא שזה נעשה על ידי מטר וזה נעשה מאליו. ואף על גב דלא נעשו בידי אדם מודה בהם רבי יהודה, דלא יליף גזירה שוה דאוהל אוהל ממשכן אלא לפותח טפח בלבד, אבל ביותר מטפח, כגון מלא אגרוף, אמרינן בסוכה [ריש] פרק הישן. דמודה רבי יהודה שאפילו נעשה מאליו מביא את הטומאה. וכן בשקיפים ובסלעים. ואין הלכה כרבי יהודה."

לכאורה יש חילוק

עיין בפרוש' מהר"מ מרוטנבורג אהלות פ"ג מ"ז, דכתב דברייתא דקתני נקיקי הסלעים, דהיינו חורים קטנים שאינם ראויים לדירה - שונה מהמשנה, דקתני שקיפים וסלעים, דמשמע גדולים שאפשר שחישב עליהם לדירה, וא"כ אין ראיה דמודה רבי יהודה כמלא אגרוף.

או שיש חילוק באופן אחר, דבמשנה ס"ד דלחומרא דוקא מודה ר"י, והברייתא ידע הש"ס, דמיירי אף לקולא לחצוץ בפגי הטומאה ובזה מיידי הכא.

והרי דלת דיש לה כמה אגרופין -

תימה,
היכי סלקא דעתא דמקשה שלא יועילו דלתות,
והלא בידי אדם הוא,
דמדעת הונחו לשם אהל?

ועוד,
מאיזה טעם, יש לשוורים להועיל יותר מן הדלתות?

ובקונטרס פירש,
קא סלקא דעתיה,
משום דאין דרך אהל בכך, וכל שכן שוורים,
ולפי זה תיקשי ליה - היא גופא.

וצריך לומר,
דקא סלקא דעתיה,
דבעלי חיים - חשיבי להציל טפי מדלתות,
ליחשב אהל, אף על פי שאין דרך אהל בכך,
ולא שייך טעם זה אלא בדבר התלוי בסברא,
ולא למאי דילפינן ממשכן.

הגמרא מבארת מה עדיף דלתות או שוורים

הגמרא מבארת בברייתא, כי לא היו מביאים דלתות אלא שוורים, ואף ששוורים אינם אוהל העשוי על ידי אדם. אלא שמקשים כמו שכריסן של השוורים הוא בבחינת אוהל הרחב כמלוא אגרוף, הרי אותה בחינה יש גם בדלתות. ונמצא כי אזנתו הקושי על הבאת השוורים קיים גם לגבי הדלתות.

התוס' מקשים מה היתה מחשבת של המקשן הסובר שדלתות לא יועילו?

פירקנו את דברי תוס' הרא"ש לשלוש קושיות, ולתירוץ שהכל בנוי על סברא. קושיה ראשונה - "תימה, היכי סלקא דעתך דמקשה, שלא יועילו דלתות? והלא בידי אדם הם דמדעת הונחו שם לשם אהל."

קושיה שניה - "ועוד, מאיזה טעם יש לשוורים להועיל יותר מן הדלתות?"

קושיה שלישית - היא על דברי רש"י עצמן. "ורש"י פירש משום דס"ד דאין דרך אהל בכך וכ"ש שוורים ולפירוש זה תקשי ליה היא גופה, בלא סוגיא דשמעתין."

מתרצים התוס', כי בניגוד לסובר לדמות זאת למשכן, כאן מדובר על סברא, כי התינוק כשהוא על בעל החי, פוחד יותר, וזה מציל יותר מקבר התהום. ונמצא כי ההכרעה לבחור בשוורים אינה בגלל לימוד חיצוני ממשכן, אלא הכל הוא מצד סברא. כי רק אם נחשיב את ההצלה ולא ננסה להשוות לאוהל נעדיף את השוורים לגבי הדלתות.

שדעתו של תינוק גסה עליו -

קסבר רבי יהודה, אהל זרוק - שמיה אהל,
דמשמע,
הא **לא מפני שדעתו גסה היו מביאין דלתות.**

הטעם שנזקקו לדלתות או לשוורים כחציצה

הגמרא מנסה לברר מדוע היו צריכים דלתות עבור התינוקות שיחצצו מפני טומאת התהום. תניא: רבי יהודה

אומר: לא היו מביאין דלתות אלא שוורים שכריסם רחבה, והוא היה האוהל להפסיק מן הטומאה. ותיקשי לרבי יהודה, הסובר אוהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אוהל, מדברי עצמו בברייתא זו: והא שוורים, דאהל שאינו עשוי בידי אדם הוא, וקתני: רבי יהודה אומר: לא היו מביאין דלתות אלא שוורים!?

ועל כך תירצו אביי ורבא. אמר אביי: הכי קאמר רבי יהודה: לא הוצרכו להביא דלתות, אלא בשוורים עצמן די; אמנם אף דלתות שפיר דמי. רבא אמר: לעולם הכי קאמר רבי יהודה: לא היו מביאין דלתות כל עיקר, אלא שאין הטעם כדסלקא דעתין, אלא: שמפני שדעתו של תינוק גסה עליו [מרגיש עצמו בטוח] ביושבו על דלת ואינו ירא ליפול, יש לחוש: שמא יוציא ראשו או אחד מאבריו, ויטמא בקבר התהום - ולפיכך היו מביאין שוורים ולא דלתות, כי מתוך שהוא ירא ליפול מהם אינו מוציא ראשו מעבר לרוחב השור, ואינו נטמא.

התוס' מציעים כיוון חדש לגמרי לטעם שהביאו דלתות

הגמרא בעירובין ל, ב מביאה כי שיטת רבי יהודה, שאוהל זרוק, כלומר מיטלטל, יש לו דין של אוהל לחצוץ. והדוגמאות שהוא מצוי בתוך שידה [מרכבת נשים עשויה כקופסא], או בתוך תיבה, ומגדל, ארון, הנישאים על גבי בהמות. ואף כאן התינוק הנמצא על הדלת - יש בו גדר של חציצה מפני ספק של קבר התהום.

מעירים התוס' כאן, שאם זה הטעם, כלל איננו צריכים לטעמו של רבא, שפשוט לא הכיר את הברייתא בעירובין. שהרי האמוראים לא הכירו את כל הברייתות.

[דף כא עמוד ב]

ובעצמות וגידים תשוככני -

אף על גב **דהאי קרא באדם כתיב,**
כל שכן בהמה,
שכריסה למטה - כעין אהל.

החילוק בין ההיתר להיות תחת המיטה לשוורים

שאני מטה הואיל ולגבה עשויה לישון על גבה ולא תחתיה ו"מבטל תחתיה מתורת אוהל" [ריטב"א], ולפיכך מותר לישון תחתיה לדעת רבי יהודה. ותמהה הגמרא: והרי שוורים נמי לגבן עשוים, ואמאי הוו אוהל להגין מפני הטומאה?!

כי אתא רבין, אמר רבי אלעזר: שאני שוורים, הואיל ואף על גב שלגבן הן עשויים הרי הם עושים מעשה אוהל מתחתיהם, שהרי הם מגינים על הרועים שמכניסין ראשיהן תחת כריסן בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים. אי הכי מטה נמי נימא אוהל היא, הואיל ומגינה על מנעלים וסנדלים שתחתיה?!

אלא אמר רבא חילוק אחר בין שוורים למיטה: שאני שוורים הואיל ועשויים להגין על בני מעיין שלהן שידרתה מגינה עליהן, שנאמר: עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים "תסוככני", הרי ש"סכך" הוא; ולפיכך אף על גב שלגבה עשויה, חשוב אוהל. צריך לומר דלפי סברת רבא מיטה אינה אוהל, כיון דלגבה עשויה; ולא חייש רבא למה שמשימין תחתיה מנעלים וסנדלים, כיון דסוף סוף עיקר עשייתה לגבה.

מעלים התוס' קושי לראייה שהובאה לגבי השוורים, שמלכתחילה עתיד להיות נדחה

מעלים התוס' שאלת אף על גב, שזהו קושי חלש, שעתיד מלכתחילה להידחות. והקושי כיצד רבא מביא ראייה מאיוב, כי הפסוק שם בכלל מדבר על האדם. הפסוק באיוב י, יא דן על האדם. "עוֹר וּבָשָׂר תַּלְבִּישֵׁנִי וּבַעֲצָמוֹת וְגִידִים תְּסֹכְכֵנִי." אולם מבארים התוס', שיש כאן קל וחומר. שמבנה גופו של השור, עוד דומה יותר לצורת אוהל מאדם, שעליו יש את הפסוק. וביאר זאת המהרש"ל, "פירוש, מאחר שכריסה למטה - אם כן השדרה דומה לאהל ממש."

למדנו שעבדים פטורים מן הסוכה -

ואף על גב **דהאי מצות עשה שהזמן גרמא,**
אצטריך לאשמועינן,
דלא תימא דחייבין,
משום דכתיב תשבו כעין תדורו,
כדלקמן בשילהי פירקין (דף כח:).

המשנה דנה בישן תחת הסוכה, ומלמדת אותנו דין תוך כדי הסיפור

לאחר שהביאה המשנה מחלוקת לגבי הישן תחת המיטה, הביא רבי שמעון את המעשה בעבדו של רבן גמליאל. "אמר רבי שמעון: מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל שהיה ישן תחת המטה, ואמר להן רבן גמליאל לזקנים: ראיתם טבי עבדי, שהוא תלמיד חכם ויודע שעבדים פטורין מן הסוכה, לפיכך ישן הוא תחת המטה. ולפי דרכינו למדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו. הגמרא מבארת בברייתא שתוך כדי הלימוד למדנו שני דינים. "תניא, אמר רבי שמעון: משיחתו של רבן גמליאל למדנו שני דברים; למדנו שעבדים פטורים מן הסוכה, ולמדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו."

התוס' מבארים את הטעם שהיה לנו צורך ללמוד את הפטור של עבדים

התוס' מבארים בשאלת אף על גב, שעם היות וקיים קושי, שהרי סוכה הינה מצוות עשה שהזמן גרמא, ועבדים פטורים ממנה, ולכאורה יכולנו לדעת זאת אף בלא דברי רבן גמליאל המשתבח בטבי עבדו. עדיין כן היה צורך להשמיע את הדברים כי היינו עלולים לסבור אחרת ולחייבם. כי הרי כל גדרו של העבד נלמד מהשוואה לנשים, ובסוף הפרק היה דיון לגבי הפטור של אשה מסוכה. כי עם היות ושנינו במשנה: נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה, באשר הקשינו: למה לי הלכתא בסוכה לפוטרן, והרי מצות עשה שהזמן גרמא היא; התשובה היא: ואיצטריך הלכתא. כי סלקא דעתך אמינא "תשבו כעין תדורו" - מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, ויתחייבו הנשים בסוכה. לפיכך קא משמע לן הלכתא למשה מסיני שהנשים פטורות מן הסוכה.

התוס' מבארים תשובה על שאלה שהיתה צריכה להתעורר

[מצד אחד נראה, שאין כל חידוש בפטור של עבד בסוכה. אלא שהתוס' מבארים על סברא נגדית שלא נאמרה, והיתה יכולה להיאמר. וכנגד סברא זו, היה נדרש להשמיע לנו את הפטור של העבד מהסוכה.

ומילות המפתח "איצטריך לאשמועינן" מצויות למעלה מעשרים פעמים בתוס'.]

שאין לה קבע -

שמטילטלת על ידי המטה.
ורבי יהודה לטעמיה,
דאמר, סוכה - דירת קבע בעינן,
כך פירש בקונטרס.
לפי סברא זו,
מצינו למימר, **דפליגי נמי בסוכה שבראש העגלה,**
וגריס שפיר לעיל בפרק קמא (דף ז:),
ולקמן בפירקין (דף כג.) בראש העגלה,
גבי פלוגתא דרבן גמליאל ורבי עקיבא בראש הספינה,
דבראש העגלה - נמי פליגי.

והא דמודה רבן גמליאל בראש הספינה,
דכשרה, היכא דיכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה דיבשה,
כדאמרינן לקמן (שם),
אף על גב דמטלטלת ע"י הספינה,
שאני ספינה - **דאורחא בהכי,**
וחשיבא קבע - אף על גב דמטלטלת.

ואפילו למאן דמפרש הכא,
טעמא דמתניתין משום דבר המקבל טומאה,
מכל מקום מודה הוא,
דפליגי נמי בטעמא דדירת קבע.
תדע,
מדלא קאמר איכא בינייהו,
כגון שסמכה בשידה תיבה ומגדל,
המחזיקים ארבעים סאה בלח, שהם כוריים ביבש,
דלמאן דאמר לפי שאין לה קבע,
הכא נמי - אין לה קבע, דמטלטלת,
ולמאן דאמר לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה,
הני כיון דבאין במדה - טהורים,
כדתנן פרק ט"ו דכלים (מ"א).

ומיהו קשה,
דלקמן (דף כג.),
דפסיל רבי יהודה סוכה על גבי בהמה,
מאי טעמא?
משום דכתיב חג הסכות תעשה לך שבעת ימים,
סוכה הראויה לשבעה,
וזו - אינה ראויה, לפי שאין עולין לה בי"ט.
והשתא,
תיפוק ליה, משום דמטלטלת ע"י בהמה ואינה קבע,
מידי דהוה אסומך בכרעי המטה?

ובירושלמי משמע,
דטעמא כגון שאין לה קבע,
שאין לה י' טפחים מן המטה עד לגג.
דהך פלוגתא דר' זירא ור' אבא דהכא,
מתני לה בירושלמי בר' אמי ור' אבא,
וזה לשונו,
אמר רבי אמי,
על שם שאין מכרעי המטה לסכך עשרה טפחים,
אמר ר' אבא,
משום שאין מעמידין בדבר טמא.
הא תני מעשה בירושלים,
שהיו משלשלין מטותיהן לפני חלונותיהן,
והיו מסככין על גביהן,
אין תימר משום שאין מעמידין על דבר טמא,
הא לית ליה טעמא,
אלא משום שאין מכרעי המטה לסכך י' טפחים,
עד כאן ירושלמי.
ואותן של אנשי ירושלים,
היה עשרה מכרעי המטה לסכך.

והא דקתני מתניתין,
רבי יהודה אומר,
אם אינה יכולה לעמוד מעצמה - אסורה,
דמשמע, הא יכולה לעמוד,
כגון שסמכה על יתידות - כשרה,
אף על פי שאין מכרעי המטה לסכך עשרה,
לא חשיב עראי,
כיון דאי שקיל לה למטה,
איכא אויר עשרה, והסוכה מתקיימת,
כדאמר אביי בשמעתין,
למאן דאמר אין לה קבע,
הרי יש לה קבע,
כלומר אי שקיל לה למטה,
דמטה לחודה קיימא,
ואין הסוכה נפסלת,
בשביל שהכניס בה מטה ומיעט אוירה,
מידי דהוה אכרים וכסתות דפרק קמא (דף ג:),
לא הוי מיעוט,
לא לענין עשרה ולא לענין עשרים.

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים בהבנת טעמו של רבי יהודה

בתחילה מובאת מחלוקת ת"ק ורבי יהודה במשנה. ולאחר מכן הגמרא מביאה מחלוקת בהבנת טעם פיסולו של רבי יהודה. שנינו במשנה: הסומך סוכתו בכרעי המטה [רגלי המטה] כלומר: בדופנותיה -

כגון שהיו דופנות המיטה מקיפים אותה משלש רוחות וקרקעית המטה קבועה באותן דפנות; והיה ראשן האחד של

הדפנות עומד בארץ וראשן השני עולה למעלה, וסיכך על גבי דפנות המטה - הרי הסוכה כשרה. רבי יהודה אומר: אם עומד הסכך על דפנות המיטה, ונמצא שאינה יכולה הסוכה לעמוד בפני עצמה ללא המיטה, הרי הסוכה פסולה.

דנה הגמרא: מאי טעמא דרבי יהודה? ומביאה מחלוקת אמוראים. פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל: חד אמר: מפני שאין לה קבע, שהרי הסוכה מיטלטלת על ידי המיטה; ורבי יהודה לשיטתו, הסובר: סוכה דירת קבע בעינן. וחד אמר: מפני שמעמידה לסכך הסוכה בדבר המקבל טומאה [המיטה כלי היא ומקבלת טומאה]; ואף שלא למדנו אלא לעיקר הסכך שלא יהא מקבל טומאה, מכל מקום הואיל ועיקר הסכך הן מעמידין, הוי כאילו מסכך בדבר המקבל טומאה [רש"י]

התוס' מביאים את הטעם הראשון של דירת קבע, ועל פיו מרחיבים, שרבן גמליאל ורבי עקיבא חלקו גם בראש העגלה

בגמרא הובא טעם ראשון על פי רש"י, שיש לקשר את שיטת רבי יהודה, שמצריך כי הסוכה תהיה דירת קבע. התוס' מקשרים כי רבן גמליאל ורבי עקיבא נחלקו גם לגבי סוכה בראש העגלה. לעיל הגמרא מביאה כי רבן גמליאל הוא אחד מהתנאים הסבורים כי הסוכה מחייבת דירת קבע. ומביאה על כך בגמרא את ההוכחה לכך. "דתניא: העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה, רבן גמליאל - פוסל, ורבי עקיבא - מכשיר." ואילו בהמשך מובאת מחלוקתם בברייתא רק לגבי ראש הספינה. עם היות והמשנה שם כללה גם בראש העגלה.

התוס' מבארים כיצד יכול רבן גמליאל להכשיר בראש ספינה כשיכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה

למעשה התוס' מביאים שאלת אף על גב, שהוא קושי קטן שמלכתחילה ידוע שאינו משמעותי. וכפי שאביי מביא שם "יכולה לעמוד בשאינה מצויה דיבשה - כולי עלמא לא פליגי דכשרה." ולכאורה יש לנו קושי שהיא הרי מיטלטלת, והרי כל הפיסול במיטה הוא מכיוון שמיטלטלת. ועונים על כך התוס' שיש חילוק מהותי, כל מהות הספינה מצד עצמה, אף ללא קשר לסוכה שהספינה מיטלטלת, ונמצא כי היותה מיטלטלת אינו פגם בגוף הסוכה, אלא כל דרכה ומהותה של הספינה. ולכן כל סוכה בספינה מצד מהותה כן חשובה כקבע, אם יכולה היא לעמוד ברוח מצויה של יבשה.

התוס' מוכיחים לא רק ממה שנאמר אלא אף ממה שלא נאמר

[מילות המפתח "מדלא קאמר" - מצויות בתוס' מעל מאה פעמים. וכאן התוס' מוכיחים מסוגיה שלא הובאה. כי ניתן היה להביא סוגיה המבדילה בין שני הטעמים שנאמרו בשיטת רבי יהודה. וכך היינו יודעים מפורשות מהו הטעם הקובע.

כי אם היה מעמיד בציור של סמכה בשידה תיבה ומגדל - הרי ברור שאין קבע, אבל היה יכול להעמיד באופן שלא תהיה בעיית טומאה. שהרי אין דרך לטלטלם מלאים. ומאחר ולא הביאו זאת, משמע שיש סיבה שגרמה להם לא להביא תירוץ זה.

ומתוך כך מחלצים התוס' הבנה מחודשת, כי אפילו הסובר שאינו מקבל טומאה, הרי אין זה טעם יחיד, אלא שהוא עצמו מודה בשאין לה קבע. וכמו בציור שהובא, שאין בה בעיית טומאה, אך נשארה בעיית אין לה קבע.]

התוס' מתקשים מדוע רבי יהודה לא פסל סוכה על גבי בהמה, מטעם שמיטלטלת על ידי בהמה אלא מטעם אחר

קושי נוסף שמעלים התוס' אף הוא באותו סגנון שהובא טעם אחד, ולא הובא טעם אחר. כי הרי מובא בברייתא טעמו של רבי יהודה. "דתניא: העושה סוכתו על גבי בהמה, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל. מאי טעמא דרבי יהודה - אמר קרא חג הסכת תעשה לך שבעת ימים - סוכה הראויה לשבעה - שמה סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה - לא שמה סוכה." והקושי הוא, שהרי לכאורה היה יכול רבי יהודה לשיטתו לפסול זאת מהטעם שבמשנה, שאינה קבע בדוגמת משנתנו כאן בסומך על כרעי המיטה.

התוס' מביאים את הירושלמי שיש לו מהלך אחר של אין לה קבע

הירושלמי מביא מנהג ירושלים שהיו מביאים מטותיהם אל מתחת לארובה בגג, וסככו מעל המטה. הירושלמי מסביר, שהנוהגים כך לא סברו כרבי אבא, כי 'אין מעמידים בדבר טמא' אלא כרבי אמי שסובר על שם ש'אין מכרעי המטה לסכך עשרה טפחים'. אלא שהתוס' מבארים שלא תהיה שאלה על אנשי ירושלים, כי אצלם לא היתה בעיה זו, אלא כן היה עשרה מכרעי המיטה לסכך.

ההתייחסות למיטה אינה מבטלת את מהות הסוכה

אף על פי שאין מכרעי המטה לסכך עשרה - לא חשיב עראי, כיון דאי שקיל ליה למטה - איכא אויר עשרה עכ"ל. כלומר, גובה עשרה בדירת הסוכה תלוי בשיעור החפצא של הסוכה ע"פ דין, ולא במציאות דעשרה, בעת תשמיש הגברא. ופשוט.

[דף כב עמוד א]

קנה עולה וקנה יורד -

שלא השוה את הסכך,
להשכיב את הקנים זה אצל זה,
אלא אחד למעלה ואחד למטה,
ומתוך כך חמתה מרובה מצילתה.
ואשמעינן מתניתין,
דאמרינן רואין כל שאילו היו מושכבין בשוה,
היתה צילתה מרובה מחמתה כשרה,
כך פירש הקונטרס.

משמע לפירושו,
דכשיש בין זה לזה שלשה דפסולה לאביי,
היינו משום חמתה מרובה מצילתה.

ולא יתכן,
דכיון דאי קיימה חמה בראש כל אדם,
היתה צילתה מרובה,

אין לפסול בשביל חמה הבא מן הצד באלכסון,
ועושה אותה חמתה מרובה.

אלא היינו טעמא,
משום דלא חשיב סכך להצטרף,
כי האי גונא כשיש בין זה לזה שלשה,
אבל כי ליכא שלשה כלבוד דמי, והכל אחד.

ביאור סוכה מדובללת לפי שמואל

המשנה ציינה, כי סוכה מדובללת כשירה, ושמואל בגמרא ביאר קנה עולה וקנה יורד. שאין קני הסכך שוכבין זה אצל זה, אלא אחד גבוה ואחד נמוך, ומתוך כך חמתה מרובה מצילתה. ומכל מקום הסוכה כשירה, הואיל ואילו היה הסכך שוכב בשוה היתה צילתה מרובה מחמתה [ומה ששנינו "ושצלתה מרובה מחמתה", ענין אחר הוא. ומבחינת הלשון מדובללת היא מבולבלת.

והגמרא מביאה מחלוקת אמוראים מה המרחק המותר בין הקנים. אמר אביי: לא שנו להכשיר סוכה שקנה עולה וקנה יורד בה, אלא שאין בין זה לזה בין קנה לקנה שלשה טפחים, הואיל וכל פחות משלשה כסכך אחד הוא [רש"י] - אבל יש בין זה לזה שלשה טפחים, הרי היא פסולה.

אמר רבא: אפילו יש בין זה לזה שלשה טפחים, נמי, לא אמרן שהיא פסולה: אלא שאין בגגו [בקנה העולה] רוחב טפח, הואיל ואין שם אוהל עליו להחשיבו ולומר בו "חבוט רמי" [השפל והשלך אותו על האויר שתחתיו] - אבל יש בגגו טפח, הרי הסוכה כשרה, משום דאמרינן על הקנה העולה: חבוט רמי.

התוס' הביאו תחילה את פירוש רש"י על מנת לחלוק עליו

התוס' מקשים לאביי, דאם יש בין זה לזה שלשה - פסול, ולמה פסול? הא אם החמה בראש כל אדם הוא - צילתה מרובה! אלא אומרים תוס', דאם יש בין זה לזה שלשה - הוה כשני דברים נפרדין, וצריך צירוף להיות סכך אחד. חזינן מתוס', דהטעם דכשרה הסוכה לשמואל, הוא משום דכשהחמה בראש כל אדם הוא - צילתה מרובה. ונמצא דהתוס' ס"ל דהדין של צילתה מרובה הוא דין דצריך להיות בפועל צילתה מרובה, ולכן כאן בקנה עולה וקנה יורד כשר, אלא דלא צריך להיות כל היום צילתה מרובה, דאפילו עושה צילתה מרובה חלק מהיום - ג"כ כשרה הסוכה.

וכאשר המרחק הוא מעל ג' טפחים - הפיסול הוא שהחלק העליון יוצא מגדר סכך, ואינו יכול להצטרף. ובניגוד לכך שאם המרחק הוא פחות משלושה טפחים, הרי זה נקרא לבוד וכאילו הוא מחובר, וכל הקנים נחשבים כיחידה.

קורות הבית והעלייה -

משנה היא במסכת אהלות פרק י"ב.
ותני עלה, ברייתא היא.
כך היא שנויה בתוספתא דאהלות,
במה דברים אמורים, בזמן שיש בהן פותח טפח,
אבל אין בהן פותח טפח וטומאה תחתיהן,
תחתיה - טמא, על גביהן וביניהן - טהור;
ביניהן או על גביהן,
כנגדן עד לרקיע - טמא, ותחתיהן - טהור.
בד"א בזמן שיש בהן פותח טפח;
אין בהן פותח טפח,
טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת.

והשתא הך ברייתא אסיפא דמתניתין קאי,
שהעליונות כבין התחתונות,
דכשהתחתונות אין בין זו לזו פותח טפח,
נמצא דעליונות - אין בהן פותח טפח,
שהן כבין התחתונות,
הלכך, כשיש טומאה בתחתונות - תחתיהן טמא,
שכל אחת ואחת מביאה טומאה על כולה,
הואיל ויש ברחבה טפח;
וביניהן טהורות,
כיון דאין בעליונה רוחב טפח,
לא אמרינן חבוט רמי,
ליחשב האויר שבין התחתונות כסתום,
ועל גבו נמי טהור,
דחוצצת בפני הטומאה, דכיון דיש בו ברוחבו טפח.

והדר קאמר,
בד"א דמביאות טומאה וחוצצין,
כשיש ברחבן של תחתונה טפח,
אבל אין ברחבן טפח,
בין שהטומאה תחתיהן בין שהטומאה על גביהן,
כנגד הטומאה - טמא, ומן הצד - טהור.

גדרה של הסוכה המדובללת והראייה ממסכת אהלות

לשיטת שמואל הסוכה המדובללת הכשירה הינה קנה עולה וקנה יורד. ואילו הסכך היה שוכב בשווה אז היתה צילתה מרובה מחמתה. ורבא משתמש בכלל של חבוט רמי על הקנה העולה, כשיש בגגו של הקנה רוחב טפח. והוא לומד דין זה מאוהל המת. בית הבנוי שתי קומות, הנקראים "בית ועליה", ונמצא המת בקומה התחתונה, הנקראת "בית", לא נטמאים האנשים והכלים בעליה, למרות שהם נמצאים מעל המת, לפי שאינם חשובים כמאהילים עליו, היות ויש חציצה ביניהם.

וכך שנינו במסכת אהלות: בית שלא היתה מעליו תקרה, אלא היו בו רק קורות הבית [קורות המיועדות להחזיק את תקרת הבית], וכן אם היו בתקרת העליה רק קורות העליה [קורות המיועדות להחזיק את תקרת העליה], והיו רחבות כל אחת מהן טפח [כשיעור אוהל], ולא היו נסרים בין הקורות, ושאין עליהם בין הקורות מעזיבה ריצפה, אלא רק הקורות לבדן. והן מכוונות, קורות הבית וקורות העליה שוכבות בדיוק זו מעל זו, ונמצא שאין הבית והעליה מקורים בתקרה אלא רק המקום שתחת הקורות עצמן נחשב כמקום שיש לו "אהל". ומסיימים כי כאשר יש בקורות רוחב טפח וביניהם פותח טפח אומרים חבוט רמי כלומר, השלך העליונות לבין התחתונות, וכל הבית נחשב כמקורה, ונעשה אוהל אחד.

ביאור ההסבר במחלוקת רש"י ותוס'

רש"י ותוס' מסכימים שה-בד"א מתכוון שכל קורות הבית (תקרת קומת קרקע) הוא טפח, והטומאה תחת אחד הקורות. אלא חולקים בפירוש המלה 'ביניהן' בפיסקה 'ביניהן ועל גביהן טהור'. שבתוספתא רש"י מפרש 'ביניהן' - 'בין התחתונות לעליונות כשהן מכוונות טהור', לאמור 1) קורות הגג נמצאים בדיוק מעל לקורות הבית. 2) כלים נמצאים בין קורות הבית לקורות הגג. והפסק הטומאה נעולה תחת לקורה, ואינה מטמאת את הכלים.

תוס' מפרשים ש'ביניהן' הוא השטח שבין שני קורות תחתוניים. 1) הכלים נמצאים על ריצפת הבית תחת לאויר שבין שני קורות תחתוניים של הבית. 2) הרווח שבין שני הקורות הוא פחות מטפח, וגם רוחב קורות הגג המכוונים בדיוק מעל לרווח שבין הקורות התחתוניים פחות מטפח. והפסק הטומאה נעולה תחת לקורת הבית ואינה מתפשטת לכלים שבין שני קורות תחתוניים, כי לא אומרים כאן חבוט רמי לאור העובדה שרוחב קורות הגג - אין בו טפח, כשם שהרווח בין שני קורות תחתוניים אין בו טפח.

[דף כב עמוד ב]

הא זה וזה בתוך עשרים אמרינן חבוט רמי -

וא"ת,
מאי קושיא?
אדפריך מרבי יוסי ברבי יהודה,
ליסייעיה מרבנן, דלית להו רואין,
דהא רבנן פליגי עליה,
כדמוכח פ"ק דעירובין (דף יד. ושם),
דאמר אביי,
רבי יוסי - סבר לה כאבוה בחדא,
ופליג עליה בחדא,
סבר לה כאבוה בחדא, דאית ליה רואין.

ויש לומר,
דטעמא דרבנן,
לאו משום דלית להו חבוט רמי בפחות מטפח,
אלא משום דפסלי קורה המונחת,
באותו ענין, שאינה ראויה לקבל אריח,
דבעו רחבה ובריאה,
ולא אמרינן, רואין ופסלי קורה הניטלת ברוח,
ושתי קורות המתאימות אפילו בפחות משלשה,
משום דראוין לקבל אריח בעו,
אבל אי הוה להו הכא רואין,
אפילו בפחות משלשה,
יש לנו ללמוד מדברי רבי יוסי ברבי יהודה,
שאפילו במופלג שלשה היו אומרים רואין,
דהא לא פליגי, במאי דלית להו רואין,
אלא מטעמא דפרישית.

לימודו של רבי יוסי ברבי יהודה לענין חבוט רמי

הגמרא מביאה את שיטת רבי יוסי ברבי יהודה. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אומרים "חבוט רמי", ולפיכך: רואין העליונה כאילו היא למטה ליד הקורה התחתונה, ואת [כלומר: או את] התחתונה - כאילו היא למעלה ליד הקורה העליונה. ובלבד שלא תהא עליונה למעלה מעשרים אמה, שהקורה כשהיא למעלה מעשרים אמה היא פסולה, [כמבואר במשנה בתחילת עירובין] - ולא תהא התחתונה למטה מעשרה טפחים, שהקורה כשהיא למטה מעשרה טפחים היא פסולה, שאין מחיצה בפחות מעשרה טפחים [רש"י]. הרי למדנו: הא אם היו זה וזה [העליונה והתחתונה] בתוך עשרים אמה, אפילו העליונה סמוכה לשפת עשרים אמה והתחתונה סמוכה לשפת עשרה טפחים, אמרינן "חבוט רמי" ואף על גב דלית ביה רוחב טפח. מה שאנו אומרים "רואין את התחתונה כאילו היא למעלה" יסוד דינו מדין "גוד אסיק", ו"חבוט רמי" יסודו מדין "גוד אחית".

דעת רבי יוסי ברבי יהודה, כמבואר במסכת עירובין

אמר אביי: רבי יוסי ברבי יהודה, המכשיר בשתי קורות אחת למעלה ואחת למטה אף על פי שאינן בריאות כדי לקבל אריח, כפי שהן עומדות אחת כאן ואחת כאן. סבר לה רבי יוסי כאבוה [רבי יהודה] בחדא, דאית ליה: אין צריך שתהא הקורה בריאה, אלא אפילו של קש ושל קנים - רואין אותה כאילו היא של מתכת.

ומיהו פליג רבי יוסי עליה דאבוה בחדא. דאילו רבי יהודה אבוה סבר: קורה כשירה אפילו למעלה מעשרים אמה. כדאיתא ריש פירקין. ורבי יוסי ברבי יהודה סבר: בתוך עשרים, אין, למעלה מעשרים - לא. וכדאמר: ובלבד שלא תהא עליונה למעלה מעשרים אמה.

התוס' מעלים קושיא אפשרית דווקא מחכמים, ולא צריכים להקשות מרבי יוסי ברבי יהודה

מדייקים התוס', כי ניתן להביא ראייה מחכמים שאין להם רואין, שהרי הם לומדים לא כמו רבי יהודה עצמו שיש לו רואין, שהוא גדר של ב"כוח".

אלא שמחדשים התוס' שטעמם של רבנן אינו מאחר והם חלוקים על עצם הדין של חבוט רבי, אלא כל סיבת הפסול שלהם הוא מסיבה שונה, משום דפסלי קורה המונחת באותו ענין שאינה ראויה לקבל אריח, אבל אי הוה סבירא להו הכא רואין - הוו אמרי רואין אפי' בפחות מטפח.

רצונם לומר, דהתם - לא פליגי רבנן, אלא משום דלא אמרינן רואין לענין פיסול קורה הניטלת ברוח, אפילו בפחות משלשה. ולא חילקו בין שלשה לפחות משלשה. אבל כאן לגבי סוכה, אי הוה סבירא להו רואין בפחות משלשה כדקאמר לעיל בהדיא, אם כן אין לחלק בין שלשה לפחות משלשה, דיש לנו ללמוד מרבי יוסי ברבי יהודה.

אבל בשלשה כיון דלית ביה טפח לא אמרינן חבוט רמי -

השתא אסיקנא,
דבטפח - אמרינן חבוט רמי, אפילו בשלשה.

ותימה,
דבפרק קמא דעירובין (דף ט. ושם) אמרינן,
גבי היתה קורתו משוכה או תלויה,
כגון, שנעץ שתי יתידות עקומות,
על שני כותלי מבוי,
שאין בגובהן שלשה ואין בעקמימותן שלשה,
וקא משמע לן דאמרינן לבוד וחבוט,
ולמה לי שאין בגובהן שלש?
כיון דקורה רחבה טפח,
אפילו בגובה שלשה - נמי אמרינן חבוט רמי.

ויש לומר,
דלא דמי,
דבלאו הכי תיקשי לן התם,
בלאו טעמא דחבוט רמי, ליתכשר האי מבוי,
כיון דאין הקורה למעלה מעשרים;
אלא היינו טעמא, כדאמרינן התם,
דבעינן קורה על גבי מבוי,
ואפילו הוי קורה משום מחיצה, בעינן היכר קצת,
ולא חשיב היכר כלל,
אלא אם כן הוי בתוך שלשה,
כי ההיא דהתם דהניח מבחוץ, ואפילו סמוך לכותל.

המסקנה של הגמרא שיש לחלק האם הרוחב הוא טפח לעניין אמירת חבוט רמי

בעניין שתי קורות המתאימות, השוכבות זו בצד זו כמו תאומים, כאשר אין רוחב טפח, לא ניתן לומר רואין העליונה כאילו היא למטה ליד הקורה התחתונה, ואת [כלומר: או את] התחתונה - כאילו היא למעלה ליד הקורה העליונה. יש לומר שאינו מטעם "חבוט רמי" אלא מטעם "לבוד", וכגון שהיו קרובים זה לזה פחות משלשה טפחים. ותנאי נוסף שאמרו, "ובלבד שלא תהא עליונה למעלה מעשרים ותחתונה למטה מעשרה". מדייקים התוס' שאם כן היה רוחב טפח - היינו יכולים לומר חבוט רמי.

התוס' מקשים מסוגיא במסכת עירובין

הגמרא בעירובין דנה על מצב בו הוא במקום לשים קורה שם שני יתידות, ורק בגלל שאין בהם גובה של שלושה טפחים ניתן לומר בהם גם חבוט וגם לבוד. ומקשים התוס', שמאחר ומדובר על רוחב טפח, לכאורה לא היה צריך רב אשי בעירובין להגביל את הפער ביניהם רק לשלושה. כי אפילו יתר על כן ניתן היה לומר זאת. מהמקרה שלנו, וזאת שאלת תימה, שלכאורה יש סתירה בין הסוגיות.

את שאלת התוס' כאן ניתן גם להביא את לשון התוס' בעירובין, ששואלים את אותה השאלה: "ואם תאמר והא אמר בסוף פרק הישן (סוכה ד' כב.) דכי יש ברחבו טפח - אמר חבוט ורמי אפילו ביתר מג', וקורה דרחבה טפח - נימא נמי חבוט ורמי, אפילו גבוה מג'."

מתרצים התוס' שלא ניתן להשוות את הסוגיות

ראשית, התוס' מבארים כי שם בכלל יש דין בעייתי עוד קודם הצורך לומר חבוט רמי. "דלא דמי, דבלאו הכי תקשי לך, בלא טעמא דחבוט רמי ליתכשר האי מבוי, כיון שאין הקורה למעלה מעשרים." (לשון תוס' הרא"ש בעירובין).

קיים דין מיוחד בקורה, חז"ל תיקנו אופי של 'היכר' לקורה לבל יוציאו חפצים לרה"ר, וזה פועל רק אם הקורה בגובה כותל המבוי ולא מעליו, ומה שאמרנו שקורה יכול להיות עד כ' אמה מעל לקרקע מדובר שכותלי המבוי גבוהים יותר מעשרים אמה והקורה בתוך גובה הכתלים.

"אלא היינו טעמא דבעינן קורה על גבי מבוי, ואפילו הוי קורה משום מחיצה - בעינן היכר קצת, ולא חשיב היכר כלל, אלא משום דהוי בתוך ג', כדאמרינן לעיל, בשהניח מבחוץ אפילו סמוך לכותל." וראיתי כיצד הציור של המהרש"ל, שהקורה תלויה בעזרת שתי היתידות מעל הכותל, אלא שהכוונה היא שעל מנת שיועיל היכר הקורה, אסור לה להיות במרחק הגדול יותר מג' טפחים מקצה הכותל, כי היא בעצם נראית כדבר אחד ונמשך מהכותל, ולכן לא אפשרו שם להרחיק יותר.

כאן מלמעלה כאן מלמטה -

הא דדייקינן כי הדדי פסולה,
למעלה קאי,
בשיש בין קנה לחבירו כמלא קנה,
אפילו מצומצם - פסולה,
לפי שחמת האויר,
נראית בארץ רחבה מן הצל של סכך.

והא דדייקינן כי הדדי כשרה,
נקט שיעוריה מלמטה,
שהחמה והצל שוין,
בידוע שהקנים רחבים מן האויר.

הגמרא מקשה סתירה בין שני הפרקים

תוס' זה והבא נחשבים כדיבור אחד, ורוב הדברים התבארו בתוס' הבא. ותשובת ר"ת היא שיש הבדל מהיכן מסתכלים. אם מסתכלים מלמעלה והם שווים לכן זה פסול, כי למטה יהיה יותר חמה מלמעלה, ואם למעלה אין רוב סכך - הרי הוא פסול. ובניגוד לכך שאם למטה שיעור החמה והצל שווים, הרי ברור שלמעלה אכן יש רוב לסכך, וממילא מאחר ומה שקובע הוא הסכך למעלה, ושם יש רוב, הרי לכן היא כשירה. שברור לנו כי הקנים של הסכך מרובים הם מהאוויר.

כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת -

כשנקב רוחב **מלמעלה כשיעור זוז,**
חמתה מרובה **מלמטה כשיעור סלע,**
כך פירש בקונטרס.

והקשה ר"ת,
דרב פפא גופיה,
דהכא אית ליה פרק קמא דעירובין (דף טו:),
פרוץ כעומד - מותר,
והתם נמי - פסקינן הלכתא הכי.

ועוד קשה,
דאמר פרק קמא דקידושין (דף יא:),
דעבדי אינשי, **דקרו לפלגתא דזוזא - איסתרא,**
אלמא, דאיסתרא - פחות מזוזא.

ומפרש רבינו תם,
כאן מלמעלה,
מי שמודד האויר מלמעלה, כי הדדי - כשרה,
לפי שהוא עומד כפרוץ,
אבל העומד מלמטה בארץ, **ומעיין כלפי מעלה,**
ודומה כי הדדי - פסולה,
לפי שהאויר שהוא רחב כי זוזא,
דומה בעיניו קטן כאיסתרא,
מחמת שהוא רחוק ממנו.

וראיה לדבר,
ונהי בעינינו כחגבים (במדבר יג),
וכוכב גדול בשמים - **דומה בעינינו כקטן,**
כדמוכח בפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף עג.).

הגמרא הביאה מחלוקת בסגנון האמירה צילתה מרובה מחמתה ובניגוד לכך שחמתה מרובה מצילתה

הגמרא הביאה סתירה בין המשניות. וסתירה זו אינה רק דיוק לשוני, אלא שיש בו גם גדר הלכתי. כאן במשנה הדיון הוא להכשיר בשעה שצילתה מרובה מחמתה, ואילו בפרק הקודם נאמר לאסור כשחמתה מרובה מצילתה. וכל הדיון שיש לכאורה סתירה כאשר שניהם שווים, כי אם כשהדגש שריבוי הצל יוצר את הכשרות, ממילא כששוים - הרי זה פסול. ומאידך, אם רק כשהגורם המעכב החמה מרובה, הרי כאשר הם שווים עדיין זה כשר.

הגמרא מתרצת זאת שיש כאן שתי צורות של מדידה, בחלקה העליון של הסכך או בחלק התחתון של הקרקעית. שאם למטה הם שווים, משמע שהסכך הוא כן מרובה ולכן הסוכה תהיה כשירה.

הגמרא משתמשת בכלל שרגילים אנשים לומר. אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: כזוזא [מטבע קטנה של זוז] אויר מלעיל בגובה, הרי היא עושה חמה כגודל איסתירא [מטבע גדולה של סלע] מלתחת בקרקעית. כלומר, לא שמתחדש לנו דין באמירתם, אלא זה רק מבהיר ומצייר לנו את הדין בצורה מוחשית. שזה המשחק של הצל, שהיות ומקור השמש הוא למעלה, הרי כאשר הינך לוקח מטבע קטנה בגודל זוז, הרי היא כביכול מקבלת חשיבות למטה, כי הצל מגדיל אותה עד לגודל איסר.

התוס' בתחילה מביאים את פירוש רש"י

וכך אכן ביארנו את הגמרא. וכדברי רש"י "כשהנקב רחב כשיעור זוז, חמתו מרובה למטה כשיעור סלע."

מקשים התוס' מדברי רב פפא על עצמו

התוס' מקשים על דברי רב פפא שהשתמש במשל זה מדבריו בעירובין שאם שווים - הרי המחיצה כשירה. וזאת הסוגיה בעירובין. איתמר: היה ההיקף כולו פרוץ כעומד בשוה - פליגי בה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע: רב פפא אמר: מותר לטלטל בתוכו [ככל דין מחיצה שהעומד מרובה בה על הפרוץ - ריטב"א]. רב הונא בריה דרב יהושע אמר: אסור [ככל דין מחיצה שהפרוץ מרובה בה על העומד, ריטב"א].

ומפרשינן פלוגתייהו: רב פפא אמר מותר, משום דסבירא ליה: הכי אגמריה רחמנא למשה - בכלל הלכות מחיצות שניתנו למשה מסיני [כדלעיל דף ד] - לא תפרוץ רובה! הא פרוץ שוה לעומד, מותר! רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור, משום דסבירא ליה: הכי אגמריה רחמנא למשה: גדור רובה!

אבל אם העומד שוה לפרוץ, אסור!

יש להבין מהי כאן הקושיא

עיין בראי"ש, שתירן דדוקא גבי סכך - פסול. וסכך כשר המונחין זה אצל זה - שייך להזכיר פרוץ כעומד. אבל גבי סוכת סכך ואויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה עכ"ד. ויש לומר, דפליגי אם הצל הוי סימן לכשרות הסכך, או סיבה לכשרות הסכך. דרבינו תם סובר דהצל הוי רק סימן, וא"כ היכי דחזינן שהסכך כי הדדי נינהו - צריך להיות כשרה לרב פפא, דסובר דפרוץ כעומד - מותר. אבל לדעת הרא"ש, הצל הוא הסיבה לכשרות הסוכה, ועל כן כל שאין הצל מרובה - פסולה.

מקשים התוס' קושי נוסף בגוף המשל, מיהי המטבע הגדולה והחשובה

קושי נוסף הוא מקידושין, שם מובא שיש שקוראים לחצי זוז 'איסתרא' מכאן שהמשקל והרוחב של איסתרא - פחותים משל זוז, שלא כרש"י.

עונים התוס', כי המדידה האמיתית היא בסכך

בתשובת התוס' יש שני יסודות. היסוד האחד הוא מה נכון למדוד. והוא המדידה למעלה, שאם זה שווה - הרי זה בבחינת עומד כפרוץ וכשר. אלא הבעיה היא שהוא עומד בתחתית הסוכה, על הריצפה ומסתכל כלפי מעלה. והוא מרחוק אף שיש רווח מוגזם והסוכה אמורה להיות פסולה, בעיניו זה נראה מרחוק קטן. ואם היה עומד ומסתכל מלמעלה ורואה את הסוכה שווה, הרי אז היא כשירה.

התוס' ממחישים את תשובתם, עד כמה הראייה מרחוק יוצרת עיוותים מהמציאות

התוס' מבארים על ידי המחשה ממקום אחר ומילות המפתח הינן "ראיה לדבר". כי אף ששבעת העמים היו ענקים בגובהם, ולכן מלמעלה למטה ראו את המרגלים בגודל של חגבים. כלומר מי שרואה ממרחק, אינו קולט את הגובה האמיתי. וכן באגדות רבה בר בר חנה, המספר על אנשי הים שהגל הגביהם, והם ראו אף את הכוכבים כקטנים, מרוב המרחק. ואף שהכוכב עצמו היה ענק, הרי בעיני העומד על כדור הארץ הוא נראה קטן. כלומר, ממרחק מקבלים עיוות על הגודל האמיתי.

שתים באילן ואחת בידי אדם -

סמך קרקעית הסוכה רובה באילן,
ועשה סביבה בראש האילן שתי מחיצות,

ואחת - עשה בידי אדם בארץ,
וסמך קרקעית הסוכה באמצע הדופן,
והגביה הדופן ממנו ולמעלה עשרה,
או שתים בידי אדם ואחת באילן,
הואיל ואם ינטל האילן נופל קרקעית הסוכה,
שאינה יכולה לעמוד בסמיכת שתים שבארץ,
אין עולין לה ביום טוב,
דמשתמש באילן.
כך פירש בקונטרס.

ולא משמע הכי,
פרק מי שהחשיך (שבת דף קנד: ושם),
דדייק מהכא דצדדים אסורין,
דאמרינן מאי לאו דחק ביה באילן,
ואנח ביה קנים באילן דהוי להו צדדין,
ומשמע, דמיירי שהאילן דפנות לסוכה,
וקנים של סוכה - נסמכין על האילן,
ואם יכנס בה ביום טוב,
גזרה שמא יניח חפצו על הסכך,
וכן פירש שם בקונטרס.

גדר הסוכה בראש עגלה וספינה בניגוד לראש האילן

לאחר שביאר במשנה, כי אם עשה סוכתו בראש עגלה וספינה לא רק שכשירה ועולין לה ביום טוב, הרי לגבי אילן הדין שונה ומחולק. אבל אם עשה סוכתו בראש האילן, תיקן מושבו בראשו ועשה שם מחיצות וסכך - או על גבי גמל, כגון נתן דלתות על שני גמלים והן קרקעית הסוכה, ועשה למעלה מחיצות וסכך. הסוכה כשרה, ואם עלה לה ביום טוב יצא ידי חובתו.

ואמנם אין עולין לה ביום טוב. לפי שאין עולין ולא משתמשין באילן ביום טוב שמא יתלוש ממנו. וכן אסור לרכוב על גבי בהמה ביום טוב, שמא יחתוך זמורה להנהיגה.

עשה שתים [שתי דפנות] באילן סמך קרקעית הסוכה רובה באילן, ועשה סביבה בראש האילן שתי מחיצות, ואת האחת [דופן אחת] עשה בידי אדם, העמידה על הקרקע וסמך קצת קרקעית הסוכה באמצע הדופן, והדופן גבוהה מהקרקעית עשרה טפחים. או שעשה שתים [שתי דפנות] בידי אדם ואחת באילן - הרי הסוכה כשרה ואין עולין לה ביום טוב, שהרי אם ינטל האילן תיפול קרקעית הסוכה גם כשהיא סמוכה על שתי דפנות שבארץ, ונמצא משתמש באילן. אבל אם עשה שלש בידי אדם ואחת באילן, הסוכה כשרה ואף עולין לה ביום טוב.

התוס' לאחר שהביאו את רש"י חלקו עליו ממסכת שבת

הגמרא במסכת שבת, מספרת על כך מעשה להוכיח, שלא גזרו בצדדי הבהמה. אביי אשכחיה ליה לרבה, דהוה קא משפשף ליה לבריה אגבא דחמרא [היה משתעשע עם בנו על גב החמור]. אמר ליה אביי: והא קא משתמש מר בבעלי חיים. ותנן "אין רוכבין על גבי בהמה", שמא יחתוך זמורה כדי להנהיגה. והוא הדין לכל שאר תשמישין, שאין עושין בה בשבת. אמר ליה: צדדין של הבהמה הן. שהרי איני מרכיב את בני על גב החמור, אלא משפשפו על צידיו. וצדדין, לא גזרו בהו רבנן מלהשתמש בהן. משום שאין זה דרך תשמיש הבהמה. וממשיכים ודנים בדין משנתנו בסוכה. מאי לאו, דחק ביה שחקק בצד האילן נקבים, ובתוכם הניח את הקנים של הדופן השלישית, והניח עליה את הסכך. והרגילות היא להניח את הכלים על הסכך. וכשמשתמש בסכך, הרי הוא משתמש באילן, משום שהוא מעמיד את הסכך. וכיון שהסכך נסמך על צידי האילן, נמצא דמה דמשתמש, הוו להו צדדין של האילן. ושמע מינה דאף צדדין אסורין. וכשם שצידי אילן הם בכלל איסור השתמשות דאילן, כן נימא דצידי בהמה אסורים כבהמה עצמה.

ומשנינן: לא בהכי איירי. אלא דכפיה [כפף] לראש האילן, והטהו לצד אילן אחר. וכן הטה את ראש האילן השני לצד אילן זה. וקשרם זה לזה, ומהם נעשית הדופן. ואנח סיכוך עליה. נמצא דקמשתמיש בראש האילן ולא בצידיו. ומשום כך אסור לעלות ביום טוב בסוכה זו.

יש לראות את התוס' בשבת, שפירשו שתי שיטות בבניית הסוכה

"בסוכה בפ"ב (דף כב: ושם) תנן העושה סוכתו בראש האילן יש לפרש בשני ענינים העושה סוכתו בראש האילן כגון שהסכך של סוכה על גבי האילן והאילן סומך אותה שאין יכול לעלות על אותו סכך אלא אם כן ישתמש באילן שרגילין היו לתת כליהן על הסכך א"נ יש לפרש, שהתקרה סמוכה באילן שבנאה בגובה ותחתיה על האילן, דהשתא כל שעה שהוא מהלך בסוכה משתמש באילן."

ביאור התוס' והחילוקים בגדרי העליה והשימוש

בתוס' מבואר, שאין סומך את הסוכה על האילן, אלא שהאילן דפנות הסוכה. וקשה, דא"כ מה הלשון 'ואין עולין לה ביוט'? הא אין זה על גבי האילן. וברש"י שבת קנד ע"ב כתב דכל כניסה לסוכה נקראת עליה, דרובן היו עושין סוכתיהם על גגן, ולכך נקראת הכניסה לסוכה עליה.

גזרה שמא יניח חפצו על הסכך, לכאורה קשה, מדוע אין חשש שישתמש באילן שהוא הדופן? וברש"ש כתב, דלא שכיח להשתמש בדופן אלא רק בגג. אבל קשה, דלכאורה עצם מה שיושב בסוכה נחשב שמשתמש בדופן, ואסור לו להשתמש באילן. ואפשר לומר, דכיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו, א"כ מה שהאילן משמש כדופן אינו נחשב שימוש. אך מכל מקום איכא למיחש, שיניח חפצו על הסכך, ולכן כתבו התוס', שאיכא למיחש שיניח חפצו על הגג.

עוד אפשר לומר, דמה שהאילן משמש לדופן אינו בגדר שימוש האסור, משום דבשעת השימוש אינו נוגע באילן, ולכך אין איסור.

[דף כג עמוד א]

דתניא העושה סוכתו בראש הספינה -

שפיר גריס בברייתא בראש העגלה,
דפליגי נמי בראש העגלה,
כדפרישית לעיל (דף כא: בד"ה שאין),
ולא כמו שפירש ר"ת,
בפ"ק (דף ז: ושם בד"ה העושה).

גדר העושה סוכתו בראש הספינה

שנינו במשנה "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה - כשרה, ועולין לה ביום טוב." ומבארת הגמרא, כי נחלקו על כך רבי עקיבא ורבן גמליאל. "מני מתניתין - רבי עקיבא היא. דתניא: העושה סוכתו בראש הספינה, רבן גמליאל פוסל ורבי עקיבא מכשיר. מעשה ברבן גמליאל ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, עמד רבי עקיבא ועשה סוכה בראש הספינה. למחר נשבה רוח ועקרתה. אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, היכן סוכתך?"

וכפי שמסיק אביי את טעם מחלוקתם. " רבן גמליאל סבר: סוכה דירת קבע בעינן, וכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים - לא כלום היא. רבי עקיבא סבר: סוכה דירת עראי בעינן, וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה - כשרה."

התוס' מקיימים את הגירסא שנחלקו גם בראש העגלה

מצד אחד יש מקום לומר, כי כל מחלוקתם היא רק בעניין של ראש הספינה, שהרי הדיון הוא על רוח שאינה מצויה בים ביחס ליבשה. וכך למדו בפרק הראשון גם רבינו תם, וגם רבינו חננאל לא גרס לה. וכפי שביאר זאת בתוס' הרא"ש "דתניא העושה סוכתו בראש הספינה, במתני' גרסינן בראש העגלה אבל הכא - לא גרס ר"ח בראש העגלה, משום דמסקינן דפליגי ביכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, ודבר זה לא שייך בראש העגלה, אם לא שנדחק ונאמר דבכהאי גוונא מיירי, שיכולה לעמוד ברוח מצויה שבארץ, ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שבראש העגלה".

אבל התוס' לומדים כי כן יש לגרוס שחלקו גם בראש העגלה. ועל כך ממשיך בתוס' הרא"ש " ולפי מה שפי' רש"י לעיל גבי סומך סוכתו בכרעי המטה שאין לה קבע לפי שמטלטלת על ידי המטה, גרסינן שפיר הכא בראש העגלה."

על גבי בהמה -

פ"ה,
נתן דלתות על ב' סוסים - להיותם **קרקעית הסוכה,**
ועשה למעלה מחיצות וסיכך, רבי יהודה - פוסל.

ומכאן קשה לפ"ה דמתניתין דלעיל (דף כא:),
גבי סמך סוכתו בכרעי המטה,
כדפירש רש"י לעיל.

וי"מ,
דהכא - לאו במישלטל הסכך על גבי הבהמה,
דא"כ למה לי קרא לרבי יהודה,
תיפוק ליה משום דאין לה קבע, כדפרישית לעיל,
אלא העמיד סוכה על ד' קונדסים,
וסמך עליהן הסכך,
והכניס שם הבהמה,
ועשה עליה קרקעיתה ומחיצותיה עד לסכך,
דלא חזיא לשבעה,
דאין עולין על גבי בהמה ביום טוב.

אופן עשיית הסוכה על גבי בהמה ומה דינה

אומרת המשנה שאם עשה הסוכה על גבי גמל - הרי היא כשירה ואף אם עלה עליה ביום טוב יצא ידי חובתו. אולם חכמים אמרו אין עולין לה ביום טוב. לפי שאין עולין ולא משתמשין באילן ביום טוב, שמא יתלוש ממנו. התוס' מבארים, כיצד בנה את הסוכה על פי רש"י. כגון נתן דלתות על שני גמלים והן קרקעית הסוכה, ועשה למעלה מחיצות וסכך.

הגמרא דנה בשיטת איזה תנא משנתינו

"מתניתין מני - רבי מאיר היא. דתניא: העושה סוכתו על גבי בהמה, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל. מאי טעמא דרבי יהודה - אמר קרא חג הסכת תעשה לך שבעת ימים - סוכה הראויה לשבעה - שמה סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה - לא שמה סוכה. - ורבי מאיר: הא נמי מדאורייתא מחזא חזיא, ורבנן הוא דגזרו בה."

לכאורה ניתן לומר שיש קושי לשיטת רש"י, ולכן ביארו שהמציאות שונה

כתבו התוספות: לפי שיטת רש"י גופיה לעיל בסומך סוכתו על כרעי המטה שהיא פסולה לדעת רבי יהודה מפני שהיא מיטלטלת ואינה קבועה, אי אפשר לפרש כפירוש רש"י כאן, שאם כן תיפוק ליה שהיא פסולה - לרבי יהודה גופיה - משום שאין לה קבע. והיינו שהקשו שם לפירש"י, דלמה להגמרא כאן לפרש טעמו של ר"י, משום שמצריך סוכה הראוייה לכל שבעה, תיפוק ליה משום שסובר שסוכה דירת קבע בעינן.

וכתבו התוספות בשם יש מפרשים ביאור אחר: "העמיד סוכה על ארבעה קונדיסים וסמך עליהן הסכך, והכניס שם הבהמה, ועשה עליה קרקעיתה, ומחיצותיה עד לסכך", ונמצא שהסכך אינו מיטלטל ויש לו קבע, ולפיכך אין פסול אפילו לרבי יהודה, אלא משום שאין עולין לסוכה ביום טוב.

באשר היש מסבירים, שרש"י לא התכוון כאן שסמך את הסכך על הבהמות עצמן, אלא הסכך היה ע"ג יתידות ומחיצות קבועות, והניח בהמה בתוך הסוכה, ועל גביה הניח מישטח כריצפה.

סוכה הראויה לשבעה -

מהאי טעמא,
נמי היה פוסל בסוכה **על גבי אילן.**

שיטת רבי יהודה האוסר, כאשר אינו יכול להשתמש בפועל כל שבעת הימים

שנינו במשנה: העושה סוכתו בראש האילן או על גבי גמל כשרה ואין עולין לה ביום טוב:

מתניתין מני? רבי מאיר היא! דתניא: העושה סוכתו על גבי בהמה, כגון שנתן שתי דלתות על שני סוסים, והן קרקעית הסוכה, ועשה על הדלתות מחיצות וסכך: רבי מאיר מכשיר; ורבי יהודה פוסל.

מאי טעמא דרבי יהודה?

אמר קרא: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", סוכה הראויה לשבעה ימי החג, שמה סוכה; אבל סוכה שאינה ראויה לשבעה ימי החג, לא שמה סוכה. וזו, הואיל ואין עולין

לה ביום טוב [רש"י], נמצאת סוכה זו אינה ראויה לשבעה ימים.

ורבי מאיר אמר לך: הא נמי מדאורייתא מחזא חזיא [סוכה זו מדאורייתא ראויה היא לשבעת ימי החג], ורבנן הוא דגזרו בה [חכמים הם שאסרו את השהיה בה ביום טוב].

התוס' מרחיבים כי האיסור הוא לא רק על בהמה אלא גם על האילן

הטעם שתוס' נדרשו לומר כך, הוא מאחר ורש"י ביאר את דבריו רק בדיבור המתחיל על גבי בהמה. כי בברייתא הוזכרה רק הבהמה, ואילו במשנה גם הוזכר האילן. והתוס' רואים, כי העיקרון זהה לגבי האילן. ואף שבברייתא נאמר רק לגבי הבהמה. ויש המנסים לחלק ולמצוא הבדלים.

ורבי יהודה מכשיר -

בשלא סמך הסוכה על גבה איירי,
דא"כ הויא לה כסמכה בכרעי המטה.

שתי סוגי סוכות, שאחת רבי יהודה פוסל והשניה מכשיר

הסוכה הראשונה הוזכרה לעיל (כא, ב) שראינו במשנה, כי רבי יהודה אומר: אם עומד הסכך על דפנות המיטה, ונמצא שאינה יכולה הסוכה לעמוד בפני עצמה ללא המיטה, הרי הסוכה פסולה. והטעם לאחד האמוראים, מפני שאין לה קבע, שהרי הסוכה מיטלטלת על ידי המיטה; ורבי יהודה לשיטתו, הסובר: סוכה דירת קבע בעינן.

כאן מדובר על הסוכה השניה, הבהמה היא הדופן השלישית, וכבר קיימות שתי דפנות נוספות. התוס' מצמצמים את הכשרו של רבי יהודה, שהסוכה אינה נשענת על גבי הבהמה, כי אז אנו חוזרים לציור של הסוכה הראשונה שכבר פסל רבי יהודה. והעדיפו התוס' להקשות ממשנה.

התוס' חייבים לבאר שמחוייבים להעמיד באופן מסויים על מנת שלא יסתור משנה

[מילות המפתח כאן "איירי .. דא"כ", והם מופיעים למעלה מעשר פעמים בתוס'. כלומר אנו באים לשלול העמדה מסויימת, כי אם ננסה להעמיד אותה - הרי יש לנו הוכחה שלא ניתן לעשות כן.]

ולא גולל לקבר -

כשהמת מונח בקבר,
מניחין על הקבר אבן גדולה לסתום את חללה,
והוא נקרא גולל.
כדמוכח במסכת אהלות פרק ט"ו [מ"ח],
דתנן קורה שעשאה גולל לקבר,
בין מוטה על צידה בין עומדת,
אין טמא אלא כנגד הפתח.
ועוד תניא בתוספתא דאהלות [פט"ו ע"ש],
גל של צרורות גולל לקבר,
הנוגע בתוכו עד ארבעה טפחים,
טמא דברי רבי יהודה,
וחכמים אומרים אינו טמא אלא סדר הפנימי,
צורכו של קבר.
משמע דנקרא גולל, מה שסותם החלל.
ועוד תניא בתוספתא דאהלות סוף פרק (שלישי),
שתי אבנים גדולות של ארבעה טפחים,
שעשאן גולל לקבר,
המאהיל על גבי שתיהן - טמא;
ניטלה אחת מהן,
המאהיל על גבי שניה טהור,
מפני שיש לטומאה דרך שתצא,
מכל הני משמע שתחת הגולל כולו חלל.

ואף על גב דבפרק בהמה המקשה (חולין דף עב.),
נפקא טומאת הגולל,
מדכתיב על פני השדה,
דמשמע דאין דבר על גבי הגולל,
ועומד מגולה על פני השדה,
זימנין דאינו מגולה,
כי ההיא דגל של צרורות,
דאינו טמא אלא סדר הפנימי.

ודופק הנזכר בכל מקום עם הגולל,
הם אבנים שהגולל נשען עליהם,
כדתנן פרק ב' דאהלות [מ"ד],
ואיזהו דופק? את שהגולל נשען עליו,
אבל דופק דפקין - טהור,
דפעמים מניחין אבן,
לסמוך אותה שהגולל נשען עליה,
והיא נקראת דופק דפקין.

וצריך לדקדק,
הא דאמר פרק העור והרוטב (חולין דף קכו:),
דגולל מטמא במגע ובאהל,
היכי דמי?
בשלמא מגע - אפשר מן הצד,
אלא באהל - מאי אריא משום גוללל?
תיפוק ליה משום שהקבר סתום,
ותניא בנזיר פרק כהן גדול (דף נג:),
או בקבר - זו קבר סתום,
דאמרינן, טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת.

ואין לומר,
דאיצטריך היכא דאין המת בקבר,
דאי ליתיה,
אם כן לא מטמא משום גולל,
דאפילו כי איתיה,
ויש מקום לטומאה לצאת - לא מטמא.

ואין לומר נמי,
כגון דבולט חוץ לקבר,
דהא מה שחוץ לקבר - טהור,
כדקאמרינן אין טמא אלא כנגד הפתח,
דהא דקתני סיפא,
עשה ראשה גולל לקבר,
אין טמא אלא עד ארבעה טפחים,
ההיא כשנתנה על הקבר מעומד,
איירי דכולה כנגד הפתח,
ועד ארבעה דקתני,
היינו בגובהה,
דומיא דההיא דגל של צרורות לרבי יהודה.

ומיהו מצינן למימר,
דאיצטריך למאהיל על הגולל,
כנגד מחיצות הקבר, שהגולל מונח עליהם,
דאע"פ שאין מאהיל כנגד חלל הקבר,
טמא, משום דמאהיל על הגולל,
דאם אין שם גולל - טהור.

שיטת רבי מאיר שאין עושים מדבר שיש בו רוח חיים גולל לקבר

כלומר: אם עשאוהו כיסוי לארונו של מת אין שם "גולל" עליו לטמא כשאר כיסוי של ארון, שהוא מטמא במגע ובמשא ובאוהל, ואפילו ניטל המת משם, כדילפינן מהא דכתיב "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת", לרבות גולל. וזו שיטת רש"י.

רבינו תם מקשה על פירוש רש"י

התוס' מביאים בשם ר"ת, שמוכיח מהא דקתני הכא, שדבר שיש בו רוח חיים אין עושין ממנו גולל למת, דגולל אינו כסוי של ארון כפרש"י. שהרי אין דרך לעשות מבעלי חיים כסוי לארון.

ויש דוחין, דאעפ"י שאין רגילות לעשות כסוי ארון מבעלי חיים, אשכחן כמה דברים דלא שכיחי, ומיירי בהו הש"ס, להראות לנו הדין ודרוש וקבל שכר.

ויש שכתב דאין זו קושיא אם דברו חכמים בדברים כאלה, שאין דרך להיות, כי לא היה דעת חז"ל בדין הזה אם מותר לעשות מבע"ח גולל ודופק בארון, רק לגלות על גולל ודופק מהו עניינו, ולמה הוא מטמא באהל, ובמה שאמרו אין עושין מבע"ח גולל ודופק ביארו חז"ל מה ענין הגולל והדופק, שמתוך זה אפשר לעמוד עליו שכאשר נדע הלכות דבר אחד נוכל לעמוד על מהותו.

מהתוס' אנו למדים שלושה דינים מרכזיים בקבורה

גולל' הוא כיסוי קבר או סתימת מערת קבורה, ו'דופק' - אבנים בתוך הקבר המחזיקות את הגולל או אבן שמקבעת גולל בפתח מערה. והיה נקרא גולל בהיותו ברוב המקרים אבן עגולה. והדופק היא אבן קטנה המונעת את גלגול האבן הגדולה, וכפי שנמצא אכן בקברים קדמונים בארץ ישראל. דין שני - גולל בלא מת בקבר - אינו מטמא, ואפילו אם המת בקבר - אינו מטמא אם יש פתח יציאה לטומאה. דין שלישי - גולל אינו מטמא שלא כנגד החלל, אלא אם מונח הגולל על גבי אבני דופק.

בפיל קשור כולי עלמא לא פליגי -

לשון הש"ס **משונה כאן משאר מקומות,**
דרבי זירא ואביי,
תרוייהו מפרשי טעמא דרבי מאיר,
והוה ליה למימר - מאי בינייהו?
והוא מפרש והולך בלשון פליגי.

הגמרא מביאה את שיטת רבי מאיר שבדבר שיש בו רוח חיים יש מספר מגבלות

לומדת הגמרא מהי שיטת רבי מאיר, ונחלקו אמוראים בטעם מה שפוסל רבי מאיר. "עשאה לבהמה דופן לסוכה. רבי מאיר פוסל ורבי יהודה מכשיר. שהיה רבי מאיר אומר: כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו לא דופן לסוכה, ולא לחי למבוי, ולא פסין לביראות, ולא גולל לקבר. משום רבי יוסי הגלילי אמרו: אף אין כותבין עליו גיטי נשים. מאי טעמא דרבי מאיר? אביי אמר: שמא תמות. (הבהמה ביום טוב ותפול, ואין כאן דופן, ונמצא בטל ממצות סוכה [רש"י]). רבי זירא אמר: שמא תברח."

הגמרא דנה בשתי שיטות האמוראים

ומפרשת הגמרא באיזה אופן נחלקו: בפיל קשור שאין לחוש בו שמא יברח - כולי עלמא לא פליגי דכשרה. ואפילו לדעת הסובר חיישינן שמא תמות, כיון דאי נמי מיית [אף אם ימות] ויפול, יש בנבלתו עשרה טפחים, שהם שיעור מחיצה.

כי פליגי בפיל שאינו קשור: למאן דאמר: שמא תמות - לא חיישינן שהרי יש בנבלתו גובה עשרה טפחים. ואילו למאן דאמר: גזרה שמא תברח - חיישינן, הואיל ואינו קשור. ולאחר מכן דוחה הגמרא נסיון לתשובה זו, ומציעה עוד אפשרויות.

התוס' נעמדים על לשון הש"ס שהיא שונה משאר מקומות

מעירים התוס' על מילות המפתח של הש"ס, באשר פעמים רבות שיש שתי שיטות, הרי לשון הגמרא הוא מאי בינייהו, ואילו כאן הלשון הוא פליגי. ובפרט שהם ביארו כל אחד את טעמו.

אופן מעניין לבאר מתי משתמשים במאי בינייהו, ומתי לשון של פליגי

וראיתי באחד ממפרשי זמננו (יד מרדכי) ביאור מעניין. לא הבנתי קושייתם, הלא באמת איכא פלוגתא בין אביי ור' זירא במאי אסר ר"מ ובמאי לא אסר. ומדוע לא ינקוט לה בלשון פלוגתא? ומ"ש התוס' דהול"ל מאי בינייהו, לכאורה לא קשיא. דלשון זה שייך במקום שפשוט לגמ' מאי בינייהו. אבל הכא הלא הגמ' מפלפלת במאי פליגי? ומעמידה פלוגתייהו בדבר מסוים, ואח"כ דוחה דלא פליגי, ועל כן אמרה הגמ' תחילה, במה - ודאי לא פליגי, דהיינו בפיל קשור, והולכת ומפלפלת, עד דמסיקה במאי פליגי.

וראיתי להערוך לנר שכתב, די״ל דלהכי ל״ק מאי בינייהו, דידע ודאי דטובא איכא בינייהו, דהיינו אי מותר לעשות מחיצה מאדם. [ע״ש שהוכיח זאת מסוגיא דעירובין, מ״ד.]. ולכן קאמר הכא הך לישנא, לפרש במאי פליגי לענין בהמה גופא דאיירי ביה הכא.

אמנם לפענ״ד מלשון התוס׳ נראה, דהחילוק בין לשון מאי בינייהו ללשון במאי פליגי, הוא דהיכא דפליגי תרי אמוראים אליבא דחד תנא - שייך לומר לשון מאי בינייהו? היינו מאי איכא בינייהו בהבנת דברי התנא. ולשון במאי פליגי - יכון היכא דפליגי אליבא דנפשייהו, וזה מוכח מלשון התוס׳, שהקדימו ואמרו דר״ז ואביי תרוויהו מפרשי טעמא דר״מ. ולכן ה״ל למימר מאי בינייהו?

וגם סיום תוס׳ מורה כפירוש זה, שסיימו בלשונם והוא מפרש והולך בלשון פליגי, דמשמע שקושייתם היא על סגנון הלשון, דאילו לפירוש הערל״נ הול״ל והוא מפרש והולך במאי פליגי, אלא דכבר כתבנו דלכאורה, אף שתרי אמוראי פליגי אליבא דחד תנא, לא שייך לשון מאי בינייהו, במקום שלא מבורר לגמ׳ מאי בינייהו, והיא מפלפלת והולכת בדבר.

ולמאן דאמר שמא תמות ניחוש שמא תברח -

דאע״ג דלמאן דאמר, שמא תברח נמי,
על כרחך ר׳ יהודה דמכשר - לא חייש,
מ״**מ אביי אליבא דר״מ,**
דחייש למיתה, דלא שכיחא,
כ״ש דיש לו לחוש לשמא תברח, דשכיחא.

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בעשה דבר שיש בו רוח חיים דופן לסוכה

עשאה לבהמה דופן לסוכה: רבי מאיר פוסל; ורבי יהודה מכשיר. שהיה רבי מאיר אומר: כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו: לא דופן לסוכה, ולא לחי למבוי, ולא פסין לביראות, ולא גולל לקבר. משום רבי יוסי הגלילי אמרו: אף אין כותבין עליו גיטי נשים. מאי טעמא דרבי מאיר? אביי אמר: שמא תמות הבהמה ביום טוב ותפול, ואין כאן דופן ונמצא בטל ממצות סוכה [רש״י].. רבי זירא אמר: חוששים שמא תברח.

הגמרא העמידה את מחלוקתם שנבלת הבהמה קצרה מעשרה טפחים, והבהמה קשורה

מנתחת הגמרא את סברותיהם של כל אחד. במציאות כזאת החשש היחידי הוא שמא תמות, וכאשר תפול לא יהיה לנו דופן. אבל מאחר והבהמה קשורה, אין לחוש שמא תברח. אלא שכעת שואלת הגמרא בכיוון ההפוך, מי שסובר שהיא תברח מדוע לא יחשוש למיתה, ועונים לו כי בריחה היא דבר שבהווה ורגיל, אבל מיתה הוא דבר רחוק ואינו שכח.

התוס׳ מקשים על סברת אביי

אביי מבאר, כי טעם האיסור של רבי מאיר הוא שמא תמות הבהמה. ומתוך כך מסיקים, כי רבי יהודה מכיוון שהוא מכשיר, בוודאי אינו חושש לכך. אולם כיצד אביי החושש למיתה הרחוקה, שהרי אינה שכיחא, היה לו לחוש גם על שמא תברח, ונלמד זאת מקל וחומר שהיא דבר שכיח. ואם חששת לדבר הרחוק, וודאי שעליך לחשוש לדבר המצוי.

[דף כג עמוד ב]

דתניא הלוקח יין מבין הכותים -

ברייתא היא, דמתני בה פלוגתא דתנאי,
ומשנה אחרת היא במסכת דמאי פרק שביעי [מ״ד],
וסתמא - כר״מ, ובמטהר יינו של כותי איירי,
או קודם שגזרו על יינן,
כדאיתא פ״ק דחולין (דף ו.).

ואף על גב דר׳ יוסי ורבי שמעון דהכא,
שמעינן להו במנחות פרק רבי ישמעאל (דף סו:),
דכותים - גרי אריות הן,
מ״מ **אפשר דכשגזרו על יינן של נכרים,**
לא גזרו על של כותים,
כיון דפרושים מע״ז יותר משאר נכרים,
ומחזיקים בתורה שבכתב, אף על פי שגזרו על פתן,
כמו כן למ״ד גרי אמת,
גזרו על פתן ולא גזרו על יינן,
עד שגזר רבי מאיר בפרק קמא דחולין.

כיצד הוא יכול ליקח יין מהגויים ולהפריש

על מנת שיוכל להפריש, ראשית יש לשאול, כיצד יכול ליקח יין מהגוי, והרי גזרו על יינם? יש להבין שהיתר זה יכול להיות בכמה מצבים. מצב ראשון - קודם שגזרו על יינם. מצב שני - מדובר על כותים. וגופא בכותים יש להסתכל בשני אופנים שונים. האם הם גרי אריות, כלומר הם התגיירו מאונס, או האם הם גרי אמת, וכיהודים. מצב שלישי - עם היות והכותים הינם גרי אריות, הרי שונים הם משאר הגויים, בהיותם פרושים מעבודה זרה, ולכן כשגזרו על יינם - מלכתחילה לא גזרו על הגויים. מצב רביעי - אפילו שהם גרי אמת, עדיין בתחילה גזרו על פיתם, ועם היות ולא גזרו על יינם, הרי לאחר מכן כן גזר רבי מאיר גם ביינם. וכפי שמובא במסכת חולין. מאי טעמא גזר על יינן? אמר רב נחמן בר יצחק: דמות יונה מצאו להן לכותים בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה, ונעשו מומרין לעבודה זרה. ואף על גב שאותם כותים מהר גריזים לא היו רוב הכותים, גזר רבי מאיר על כולם, דאזיל רבי מאיר לטעמיה, דחייש למיעוטא, וגזר רובא אטו מיעוטא.

התוס׳ מבארים את החילוק בין הברייתא כאן למשנה בדמאי

הברייתא כאן מציגה מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון האוסרים. אלא שמעירים התוס׳, שהמשנה בדמאי נשנתה בלא שם חכם, והרי סתם משנה היא רבי מאיר.

התוס׳ מתמודדים כיצד רבי יוסי ורבי שמעון הסוברים, כי הכותים אינם גרים אמיתיים, אלא גירי אריות, עדיין ניתן לבאר כיצד יכלו ליקח מהן יין, וכפי שביארנו לעיל את כל המהלך.

שני לוגין שאני עתיד להפריש -

בערב שבת בין השמשות איירי,
כדקתני בתוספתא,
הלוקח יין מבין הכותים בערב שבת, ושכח להפריש,
ולא ששכח עד שקדש היום,
דאם כן אפילו לקרות לו שם - אסור,
כדמוכח בכמה דוכתי,
דאין תקנה לטבל בשבת אלא באיסור,
דאמרינן פרק כירה (שבת דף מג.),
טבל - מוכן הוא אצל שבת,
שאם עבר ותיקנו - מתוקן,
ובפרק מי שהחשיך (שם דף קנד:),
היתה בהמתו **טעונה טבל** ועששית - **אסור לפורקה,**
ולא מסתבר למימר,
דכל הני - כרבי יהודה ורבי יוסי ור' שמעון דאסרי.

ועוד,
דאמרינן פרק שני דביצה (דף יז:),
המעשר בשבת בשוגג - יאכל, **במזיד - לא יאכל,**
ומשמע נמי בפרק הניזקין (גיטין דף נד.),
דאתיא נמי כר"מ,
ואי הוה שרי, למיכל בתנאי שאני עתיד להפריש,
לא היה דאוי לקונסו, אפילו עבר ותיקן.

ולא מיירי נמי בעוד יום,
אלא שאין שהות ביום כדי להפריש,
דאם כן נימא מעשר שני בצפונו או בדרומו,
ויחללנו וישתה, כמו גבי דמאי,
אלא ששכח עד בין השמשות איירי,
דאסור להפריש,
כדתנן פרק במה מדליקין (שבת דף לד.),
ספק חשיכה - אין מעשרין את הודאי.

ופירות כותי - ודאי,
דאף על גב דאמרינן,
פרק שלשה שאכלו (ברכות דף מז:),
הני כותאי - עשורי מעשרי כראוי,
דכיון דכתיב באורייתא - מיזהר זהירי,
ה"מ כשרוצין לאכול,
אבל למכור - לא חיישי אלפני עור,
דדרשי ליה כפשטיה,
ומשום גוזל את הכהן ואת הלוי - **נמי לא חיישי,**
דהוה ליה ממון שאין לו תובעין,
ועוד, משום **דלא הוברר חלקם.**

ועוד,
כדדרשינן פרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף פח:),
עשר תעשר ואכלת ולא מוכר.

ולקרות שם כי האי גוונא,
דאומר שאני עתיד להפריש - **מותר,**
דכולי האי - לא גזור בין השמשות, אפילו בודאי.

וכי האי גוונא דתני הכא,
קתני במסכת דמאי פרק ז' [מ"ה],
גבי תאנים של טבל,
אבל בהא דדמאי - לא תני הכי דהכא,
ובטבל ודאי - תני תרומה גדולה,
מה שאין כן בדמאי,
דלא נחשדו עמי הארץ על תרומה גדולה.

והא דלא תני הכא למחר,
ולא גבי טבל ודמאי פרק ז',
וגבי מזמן חברו (שם מ"א),
קתני התם שאני עתיד להפריש למחר,
משום דבמזמן - אין מפריש אלא מה שאוכל,
והוא הדין נמי, גבי מי שיש לו תאנים של טבל,
שיכול להפריש מה שאוכל בשבת,
אלא לפי שירצה לתקן את המותר,
הכל בבת אחת - לא קתני למחר,
דלצורך חול - אסור להפריש.

ובהדיא אמרינן בירושלמי פ"ז דדמאי,
רבי ינאי הוה ליה תאני ודאי,
שאל רבי חייא רבו מהו מתקנא בשבתא?
א"ל למען תלמד ליראה את ה' אלהיך,
כל הימים - אפילו בשבת.
פירוש, תאני ודאי.
שהיה לו טבל,
ודאי שהתנה עליו מערב שבת,
מה שאני עתיד להפריש - יהא מעשר,
אלמא, בהדיא דשרי.

וקצת תימה,
בעובדא דהאשה רבה (יבמות דף צג.),
דרבי ינאי גופיה,
מעשר מפירא דביתיה שלא מן המוקף,
וקרא שם והפריש בשבת מן המוקף,
כעובדא דירושלמי,
ושמא, ההוא הוה ברישא,
ואכתי לא ידע אי שרי.

אי נמי,
היה צריך לכולה כנתא דפירי.
ועוד,
דאין מתנה על ודאי שביד חבירו,
כדאיתא בירושלמי דדמאי,
דאמר מה בין דמאי לודאי,

דמאי אדם מתנה על דבר שאינו ברשותו,
ודאי אינו מתנה, אלא על דבר שברשותו.

והא דאין קורא שם הכא לתרומת מעשר,
ולא גבי תאנים טבל,
ואלו גבי מזמן ובההיא דדמאי,
אשכחן שהוא קורא שם לתרומת מעשר;
משום דגבי דמאי,
דמעשרן והן שלו,
מתקן המעשר כדי לאכול,
אבל כאן שהוא ודאי - צריך ליתן ללוי.
והא דלא קתני הכא מעשר בצפונו או בדרומו,
כדקתני גבי דמאי,
משום דקביעות מקום כהפרשה,
ותנן פרק במה מדליקין (שבת דף לד. ושם),
ספק חשיכה - אין מעשרין את הודאי,
אבל מעשרין את הדמאי,
ומתניתין בין השמשות.

ולהכי נמי לא קתני הכא,
ומחלל על המעות, כדקתני גבי דמאי,
אלא קתני ומיחל ושותה,
והיינו מתחיל ושותה,
דאי מחלל על המעות ושותה,
ליתני מחלל על המעות כדקתני בכולהו.

ועוד,
כאן דאמר שאני עתיד להפריש סתם,
ולא קבע לו מקום בצפונו או בדרומו,
אין יכול לחללו.
כדתניא בתוספתא דמעשר שני,
מעשר שני שבחפץ זה מחולל על איסר זה,
ולא קבע לו מקום בצפונו או בדרומו,
רבי שמעון אומר קרא שם,
וחכמים אומרים עד שיאמר לצפונו או לדרומו.
ומייתי התם עובדא דרשב"ג ור' יוסי ור' יהודה,
שנכנסו אצל בעל הבית לכזיב,
והיה מעשר בזה הענין,
אמרו לו השכרת המעות ואיבדת הנפשות.
ורבי שמעון נמי דאמר קרא שם,
לא אמר אלא דוקא כשאומר בתוכן,
דהיינו נמי פלוגתייהו דר"ש ורבנן,
במסכת תרומות (פ"ג מ"ה),
האומר תרומת כרי זה בתוכן, ותרומת מעשר בתוכן,
ר"ש אומר קרא שם,
ומפרש פרק בכל מערבין (עירובין דף לז:),
דדוקא כשאומר בתוכן,
דמשמע באמצעיתו דקבע לו מקום,
אלא בירושלמי עלה דההיא דתרומות פרק ששי,
משמע דבתוכן - לאו דוקא,
ושם פירשתיה.

ועוד,
על כרחיך צריך להפריש,
דהא קאמר שאני עתיד להפריש,
ואם היה שותה בלא הפרשה,
נמצא שותה טבלים למפרע,
כמו באם יבקע הנוד,
דשאני עתיד להפריש, אכולהו קאי כדמוכח בתוספתא,
דקתני עשרה הבאים אחריהם,
תשעה הבאים אחריהם, ובשבת - אין מפרישין כדפרישית.

שיטת רבי מאיר במי שלוקח יין מן הכותים, שמפריש באופן שהוברר הדבר

שנינו בברייתא, הלוקח יין מבין הכותים שאין חוששין לתרום ולעשר כאשר הן מוכרין לאחרים, שחשודים הם על "ולפני עור לא תתן מכשול", וכגון שהגיע לילי שבת, או שאין בידו כלים להפריש בהם תרומות ומעשרות - הרי זה אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש לאחר שאחל לשתות, הרי הן מעכשיו תרומה גדולה - עשרה לוגין שאפריש לאחר זמן, הרי הם מעכשיו מעשר ראשון, ותשעה לוגין יהיו מעכשיו מעשר שני. ומיחל [מחלל] את המעשר שני שקרא עליו שם על מעות שיש לו בביתו, הואיל ודבר זה יכול לתקן מיד. ושותה מיד ומשאיר כדי התרומה והמעשר הראשון - שקרא עליהן שם - שאין שותה אותן, ולאחר זמן יפריש התרומה והמעשר, ואמרינן: הוברר הדבר למפרע שאלו הלוגין היו עומדים מתחילה להיות מופרשים, ועליהם הוא שחלה התרומה, דברי רבי מאיר.

התוס' מעמידים שמדובר דווקא בערב שבת בין השמשות על מנת שלא יהיה זה שבת ממש

התוס' כאן בעצם אומרים שני דברים. האחד, מדוע לא ניתן להעמיד שהיה זה בשבת, כי בשבת יש איסור לתקן את הטבל, והדבר השני, מאחר וניתן להעמיד זאת לכתחילה שהיה זה בערב שבת בין השמשות, לכן יש להעמיד זאת כך, על מנת שנצמצם את המחלוקת.

מביאים התוס' ראיה מפרק מי שהחשיך, היתה בהמתו טעונה בשבת טבל או עששיות של זכוכית, הרי הוא מתיר את החבלים, והשקין נופלין מאליהם, ואף על פי שהן [העששיות] משתברין בכך, לא יטלן בידיו, ולא יניח תחתיהן דבר. משום דמוקצין הם. שהטבל מוקצה לפי שאינו ראוי בשבת לאכילה, שהרי אסור לתקנו בשבת. ואף עששיות לא חזיא בשבת למידי, כדמוקי להו להלן.

הוכחה נוספת מביאים התוס' מפרק כירה, שעם היות ואם יעבור ויתקן את הטבל בשבת - הרי זה יועיל, אבל זה גופא הוכחה שכל התיקון הוא דווקא על ידי איסור. כמובא שם - אמר ליה רב יוסף: טבל - "מוכן" הוא אצל שבת. לפי שאם עבר על האיסור שאסרו חכמים להפריש תרומות ומעשרות

בשבת, ותקנו בשבת - הרי הוא מתוקן, ומותר לאוכלו בשבת. והיינו, למרות שכל עוד לא הופרשו מהטבל תרומות ומעשרות אסור לטלטלו כדין מוקצה, אין הקצאתו של הטבל נחשבת הקצאה גמורה, לפי שאם הוא יתוקן בשבת הוא יהיה מותר באכילה ובטלטול, ולכן אין הנחתו של הטבל בכלי נחשבת כביטול כלי מהיכנו.

התוס' מבארים כי אסור לאכול ממה שהפריש מעשר בשבת

מביאים התוס' ראיה נוספת ממסכת תרומות [ב ג]: המעשר שהמאכל נאסר מהא דתנן במסכת תרומות [ב ג]: המעשר פירותיו בשבת, ועבר על איסור תיקון פירותיו מדרבנן: בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל. ומוכח שאסור לאכול ממאכל שנתקן באיסור דרבנן.

ומצרפים להוכיח, כי כאן מדובר דווקא לפי רבי מאיר. במסכת גיטין מוכיחים כי זו שיטת רבי מאיר. ששם נאמר: תא שמע! אסרו חכמים להפריש תרומות ומעשרות בשבת, וכן אסרו להטביל כלים טמאים בשבת, מפני שנראה הוא כמתקן כלי בשבת. המעשר בשבת, בשוגג יאכל, אף בשבת, ולא קנסוהו חכמים, במזיד, קנסוהו חכמים שלא יאכל. והרי, סתם משנה היא [תרומות פרק ב משנה ג], ו"סתם משנה רבי מאיר" היא, ואף על פי כן, לא קנס התנא בדרבנן, שוגג אטו מזיד!? ומשנינן: הכי השתא, התם גברא לתקוני פירות קא מיכוין, ובטובה הוא עוסק, וכי אטו אנן ליקום וליקנסיה!?

התוס' מוכיחים כי אין שהות ביום להפריש

נאמר בפרק במה מדליקין, כי אסור להפריש בין השמשות. שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם [קודם] חשכה. ומשמע: עם [קודם] חשכה, אין. אבל בבין השמשות שהוא ספק חשכה ספק אינו חשכה - לא יאמר, כי כבר אסור אז לערב ולהפריש מעשר. ומוכיחים התוס' דרך השלילה, כי אם היה יכול להפריש והיה לו שהות לכך, היה אומר מעשר שני בצפונו או בדרומו מחלל ורק אז שותה, כפי שמתבצע עם דמאי.

התוס' מוכיחים, כי יש להתייחס למה שלוקח מהכותים כוודאי – ולכן היה אסור לו להפריש וודאי, אלא רק כשיטת רבי מאיר בין השמשות

עם היות ונאמר על הכותים, כי הם מעשרים כראוי, אך יש לחלק בעניין זה. כאשר הם עצמם באים לאכול - הרי הם נזהרים ומעשרים. אבל כשהם באים למכור, כבר יש שלושה גורמים המשנים את הנהגתם, וכאן כבר אינם חוששים להפריש. הגורם הראשון, אין הם מקפידים בלפני עיוור לא תתן מכשול דווקא באופן הזה. הגורם השני, כאן הם לא מחשיבים את המציאות של הכהן והלוי, משני גורמים, זה ממון שאין לו תובעים, שהרי אינו שייך למישהו מבורר.

מהיכן ההיתר לבצע זאת בין השמשות

עם היות ומדובר בוודאי, הרי לא גזרו חכמים על אמירתו של רבי מאיר, שאני עתיד להפריש. ומביאים התוס' מבבא מציעא, כי היתה הנהגה שדרשה להקל ולפטור לגמרי עישור על מנת למכור. שם מדובר על בית הינו שחרב כי זלזלו בדברי חכמים, ועוד הביאו פסוקים לדרוש על מנת להיפטר. "עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' ואכלת", כך: כיון שהסמיך הכתוב את חיוב המעשר ל"ואכלת", הוא בא לומר: רק מי שגומר מלאכת פירותיו ומכניסם לביתו כדי לאוכלם, רק הוא חייב לעשר, ולא מוכר, שאם גמר בעל הבית את מלאכת פירותיו במטרה למוכרם, פטור הוא מלעשר אותם. ולכן כן באו חכמים ואמרו כי קריאת שם בבין השמשות, כבר בזה אין לגזור.

בתוס' הרא"ש מבאר הדברים

"אבל למכור - לא מפרשי כלל, דלא קפדי אולפני עור לא תתן מכשול, אף על גב שאינם חשודים על הגזל, עמי הארץ נמי לא נחשדו על הגזל, ונחשדו על המעשרות, משום דלאו גזל גמור הוא, דהוי ממון שאין לו תובעים, ועוד סומכים הכותים, אהא דאמרינן בבבא מציעא, עשר תעשר ואכלת, ולא מוכר."

התוס' מביאים ראיה על היכולת להפריש מדמאי

המשנה דנה במסכת דמאי בטבל. על מציאות בה הוא נמצא בבית המדרש, וכפי שמדגיש הברטנורא שם שהיה זה "בערב שבת, ומתיירא שמא יקדש עליו היום ולא יוכל לעשר." וזה לשון המשנה - "היו לו תאנים של טבל בתוך ביתו, והוא בבית המדרש או בשדה - אומר שתי תאנים שאני עתיד להפריש - הרי הן תרומה, ועשר - מעשר ראשון, ותשעה - מעשר שני. היו דמאי אומר, מה שאני עתיד להפריש למחר - הרי הוא מעשר, ושאר מעשר - סמוך לו זה שעשיתי מעשר עשוי תרומת מעשר עליו, ומעשר שני בצפונו או בדרומו ומחולל על המעות." מבארים התוס', כי מה שלא הזכיר תרומה גדולה בדמאי, כי לא נחשדו עמי הארצות שלא יפרישו תרומה גדולה.

התוס' מחלקים ממה שהוא מפריש על מנת לאכול כעת ולבין הפרשה למחרת

במשנה א שם מבואר כיצד הוא קורא שם על האוכל בערב שבת. היכא דקרא שם מערב שבת - יכול להפריש בשבת, אבל לא קרא שם - אסור, כדתנן בפרק במה מדליקין, ספק חשיכה - מעשרין את הדמאי, הא ודאי חשיכה - לא. ולכן יכול לאכול דווקא את מה שהפריש, ולכן אינו יכול לתקן את הכל, כי זה עבור חול.

התוס' מביאים על כך ראייה מירושלמי מפורש

[ירושלמי דמאי פ"ז ה"א] רַבִּי יַנַּאי הַוָה לֵיהּ תְּנַאי וַדַּאי עשה תנאי מערב שבת על פרות טבל ודאי שָׁאַל לְרַבִּי חִיָּיא רוֹבָא שאל את רבי חייא הגדול מַאי מְתַקְּנָא בְּשָׁבְּתָא? האם מועיל התנאי לתקן טבל ודאי בשבת? א"ל תשובתך מהפסוק (דברים יד, כג) וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים ודורשים: וַאֲפִילוּ בְּשַׁבָּת פסוק זה מדבר לענין מעשר, ודורש שאפילו בשבת אתה מפריש מעשר. ואם תאמר, איך מפריש בשבת? יש לומר על ידי שעושה תנאי מערב שבת. ואין איסור הפרשת מעשרות מהתורה אלא משום שבות.

באותו ירושלמי מבואר החילוק כאשר זה ברשותו או ברשות חבירו

ועונה מַה, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן בְּדְמַאי לא בְּוַדַּאי? האם ר' יוחנן יעמיד את המשנה בדמאי ולא בודאי? בתמיה! לא אָמַר אֶלָּא

כוונת ר׳ יוחנן לומר מַתְנִיתָא בְּדַמַאי התנאי שראינו במשנה מתאים רק לדמאי ולא לודאי, כלומר, בודאי טבל מועיל תנאי אבל לא כמו בדמאי. והולך ומסביר מַה בֵּין דְּמַאי וּמַה בֵּין וַדַּאי? דְּמַאי אָדָם מַתְנֶה עַל דָּבָר שֶׁאֵינוֹ בְּרְשׁוּתוֹ כגון במשנה שעושה תנאי על פירות שברשות חברו! ואילו וַדַּאי אֵין אָדָם מַתְנֶה אֶלָּא עַל דָּבָר שֶׁהוּא בְּרְשׁוּתוֹ כמו שמדבר במשנה להלן.

האופן בו קדם ותיקן רבי ינאי מפירות דבר שלא בא לעולם

מבואר במסכת יבמות: דרבי ינאי הוה ליה אריסא, דהוה מייתי ליה כנתא כלי מלא דפירי, כל מעלי שבתא [אריסו של רבי ינאי היה רגיל להביא לרבי ינאי כלי עם פירות מן השדה בכל ערב שבת].

ההוא יומא נגה ליה ולא אתא [באחד מערבי שבתות התמהמה האריס], והיה חשש שיגיע בשבת, ולא יוכל רבי ינאי להפריש מהפירות תרומות ומעשרות, שאין מעשרין בשבת. שקל רבי ינאי פירות טבל שלו, ועשר מפירי דביתיה - עלייהו. נטל רבי ינאי מפירות טבל שבידו ועישר על הפירות של האריס, שעתיד להביאם לו, ועדיין הם בידי האריס.

אתא רבי ינאי לקמיה דרבי חייא, לשאול אם הועיל מעשרו, שהרי זה כמקנה דבר שלא בא לעולם, כיון שהיום אינו יכול לעשר את פירותיו של האריס. אמר ליה רבי חייא לרבי ינאי: שפיר עבדת שעישרת, אף שהוא דבר שלא בא לעולם! משום דתניא: כתיב ״עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה. ואכלת לפני ה׳ אלהיך, מעשר דגנך תירושך ויצהרך - למען תלמד ליראה את ה׳ אלהיך כל הימים״. ״כל הימים״ - אלו שבתות וימים טובים! הוי למד להזהר, שלא ייבטל עונג שבת בשביל תיקון הטבל, אלא תקנהו.

ושאלו שם התוס׳, בהאי עובדא דרבי ינאי היכי הוה שרי לתרום שלא מן המוקף? כיון דמדאורייתא יכול לתרום למחר מן המוקף, וענו כדי שלא יצטרך לטרוח ולתרום בשב,ת דכל זה עונג שבת.

ודנים על כך התוס׳ במעשהו של רבי ינאי. ומתרצים שהחובה שלו לעשות כן שמא היה נזקק לכל הפירות, ולכן לא יכל לבצע כמו שהציעו ערב שבת.

התוס׳ מחלקים בין מה שהוא מפריש רק לעצמו ולבין מצב בו הוא גם נדרש ליתן ללוי. ובכך מפרשים כאשר מתקן דמאי לבין מצב של טבל.

הדגישו התוס׳ שאין כאן מצב בו הוא מחלל על המעות, שאם כן היה לו לכותבו מפורש, אלא מיחל ושותה. שכוונתו מתחיל לשתות. כלומר, המעשה שלו יש בו תועלת מיידית.

מסיימים התוס׳ כי כל מה שאמר הוא רק הכנה שמאפשרת לו לשתות, אבל אם לא הפריש הרי זה כמו שנבקע הנוד. וכל היתירו של רבי מאיר שאינו חושש לכך, אבל הוא מחוייב לבצע הפרשה.

עשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני -

לאו דוקא,
דכבר הפריש מן המאה שני לוגין לתרומה גדולה,
ונמצא חסר מהנך עשרה,
ותשעה מעשר של שני לוגין,
דהיינו חומש הלוג,
וכן גבי תאנים דמסכת דמאי (פ״ז מ״ה).

ומיהו, יתכן שהפריש שנים ממאה ושנים,
דהא זמנין דמפריש נמי אחד מששים,
כדתנן במסכת תרומות פרק רביעי [מ״ד],
תורם כדעת בעל הבית,
ואם אינו יודע דעתו של בעל הבית,
תורם בבינונית אחד מחמשים,
פיחת עשרה או הוסיף עשרה, תרומתו - תרומה,
כדאמרינן בכתובות פרק אלמנה (דף ק.),
דאיכא תורם בעין רעה.

ויש מפרשים,
משום דכותים שמא הפרישו תרומה גדולה,
והשאר - לא הפרישו,
ולכך אין מתמעט שיעור המעשר.
ולא יתכן לומר כן,
בתאנים של טבל,
דמסכת דמאי פרק שביעי.

ועוד יש מפרשים,
משום דחטה אחת - פוטרת את הכרי,
אינה ממעטת את המעשר,
אפילו כשמרבה בתרומה,
וגם זה - לא יתכן כלל.

אופן לקיחת היין מן הכותים, בערב שבת וכשאין לו כלים, בשיטת רבי מאיר

שנינו בברייתא כי הלוקח יין מן הכותים, יוכל להתנות קדימה, אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש לאחר שאחל לשתות, הרי הן מעכשיו תרומה גדולה - עשרה לוגין שאפריש לאחר זמן, הרי הם מעכשיו מעשר ראשון, ותשעה לוגין יהיו מעכשיו מעשר שני. ומיחל [מחלל] את המעשר שני שקרא עליו שם על מעות שיש לו בביתו, הואיל ודבר זה יכול לתקן מיד. ושותה מיד ומשאיר כדי התרומה והמעשר הראשון - שקרא עליהן שם - שאין שותה אותן, ולאחר זמן יפריש התרומה והמעשר, ואמרינן: הוברר הדבר למפרע שאלו הלוגין היו עומדים מתחילה להיות מופרשים, ועליהם הוא שחלה התרומה, דברי רבי מאיר.

התוס׳ מעירים כי החשבון אינו מדוקדק

מעירים התוס׳, שהחשבון אינו בדקדוק, כי אם היו מאה לוגין והפריש שני לוגין לתרומה גדולה כשיעור עין בינונית כפשטא דברייתא, אם כן אין צריך להפריש מעשר ראשון אלא מן הנותר, וכן מעשר שני אין לו להפריש אלא מן הנותר. ובתוספות כתבו כאן: לאו דוקא, דכבר הפריש מן המאה שני לוגין לתרומה גדולה, ונמצא חסר מהנך עשרה ותשעה מעשר של שני לוגין דהיינו חומש הלוג. ומיהו יתכן שהפריש שנים ממאה ושנים, דהא זמנין דמפריש נמי אחד משש; כלומר: וכאן נמי הפריש פחות מאחד מחמשים.

החשבון יוצא מדוייק אם מלכתחילה לקח ממאה ושתים

אבל המספרים מדוייקים אם נאמר שהתוספתא והמשנה עוסקות במי שהיה לו 102 לוגים: 2 עשה תרומה גדולה, ומן הסך הנותרים עשה 10 מעשר ראשון, ו 9 מעשר שני. ותורם זה שנתן 2 מתוך 102 כתרומה גדולה הוא מאלה שתורמים בעין רעה. שהרי אפילו אם טעה ולא אמד כראוי את דעת בעל הבית רשאי הוא לתרום בעין רעה, ואז המספרים יסתדרו.

התוס' מביאים שתי סברות שיכולות להיאמר והם שוללים אותם

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש שהרחיב.

סברא ראשונה שבאים לשלול, שהכותי אכן הפריש רק את התרומה הגדולה, ובכך אמנם עוקרים את השאלה, כי חזרנו למאה, אבל אין הדבר הגיוני בראיית ההתנהגות של אנשים. כי או שאתה מתקן לעצמך לאכול ואז אתה מתקן הכל, או שהרצונך למכור ואז אתה לא מתקן כלל. "ויש מפרשים, משום דכותי שמא הפריש תרומה גדולה, והשאר - לא הפריש. נמצא הב' לוגין - הם טבל, וצריך להפריש עליהם מעשר ראשון ומעשר שני, ולא נהירא, דאם תיקן לאכול - תיקן הכל. ואם היה בדעתו למוכרו - לא תיקן כלל."

סברא שניה שבאים לשלול, שהרי היהי רשאי להפריש כמות מזערית, ושוללים זאת, שעם היות והיה יכול לעשות כן, הרי אין הגבלה כלפי מעלה, ובפרט שהתרומה תהיה חלקית, ולא יפריש הכל. ונמצא כי מה שהפרישו בתחילה יותר - חל דין תרומה על כל מה שהפרישו. - "ויש מפרשים, שאין לנכות חלק מן התרומה, כי חטה אחת פוטרת את הכרי, ומה שהפריש יותר הוי טבל ביד כהן, וצריך הישראל לתקנו, וליתא, דנהי שחטה אחת פוטרת את הכרי, מ"מ כל מה שירצה יפריש, דתרומה נטלת באומד ובמחשבה, רק שלא יעשה כל גורנו תרומה, דבעינן ראשית, ששייריה ניכרין."

דברי ר"מ -

משמע הכא, דר"מ - אית ליה ברירה,
דלמאן דלית ליה ברירה - אסור,
כדמוכח שמעתין בכמה דוכתי.

ותימה,
דבפרק יש בכור (בכורות דף מח.),
משמע דמספקא ליה לרבי מאיר,
אם יש ברירה אם לא,
גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה,
דאם לא נתנו עד שחלקו,
ומפרש בגמרא,
דסבירא ליה כרב אסי,
דאמר האחין שחלקו,
מחצה יורשין ומחצה לקוחות,
וטעמא משום דמספקא ליה,
כדמוכח פ"ק דבבא קמא (דף ט.).

וי"ל,
דשאני הכא,
שמברר בדבריו כשאומר שאני עתיד להפריש,
וכן צריך לומר משום רבי יהודה,
דמוקי ליה התם רבא כרב אסי.
ובריש כל הגט (גיטין דף כה:),
קאמר רבא גופיה,
דבין רבי יהודה ורבי שמעון - אית להו ברירה,
וטעמייהו הכא משום בקיעת הנוד.

וכן צריך לומר נמי,
דלא תיקשה לדשמואל אדשמואל בסוף ביצה (דף לז:),
גבי שנים שלקחו חבית ובהמה בשותפות,
דקאמר שמואל - אף חבית אסור, משום דאין ברירה,
ובפרק מי שאחזו (גיטין דף עה:) אמרינן,
אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע,
אם ימות - יהא גט,
ואם לא ימות - לא יהא גט,
ולכי מיית - הוי גיטא,
אלמא יש ברירה,
דכי האי גוונא דייקינן,
פרק כל הגט (שם דף כה: ושם),
ברישא אמילתיה דר' יהודה,
דמה היא באותן הימים,
והטעם פירש שם בקונטרס,
משום דאין זה תנאי כשאר תנאים דעלמא,
שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם,
ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם,
ולכשנתקיים התנאי - הוי גט למפרע,
בלא טעמא דברירה.
אבל הכא - דאין בידו,
ובשעת התנאי הוא ספק,
והתנאי מתקיים מאליו,
אי לאו משום ברירה - לא הוי גט.

והא דמשמע,
פרק בכל מערבין (עירובין דף לז:),
גבי שני רמונים,
כשאמר אם ירדו גשמים היום,
יהא זה תרומה על זה,
ואם לאו יהא זה תרומה על זה,
דהוי תרומה,
היינו למאן דאית ליה ברירה.
אי נמי,
התם - **חשיב טפי,**

משום דמתנה [דף כד עמוד א]
בין ירדו ללא ירדו.

ומיהו,
טעם זה לא יתכן, **גבי אם בא חכם,**
נמי מתני התם בכל ענין, וחשיב ליה ברירה.

והא דפריך במרובה (ב"ק דף סט:),
דר' יוחנן אדר' יוחנן בההיא דכל המתלקט,
ובההיא דאחין שחלקו - לקוחות הן,
ולא מחלק בין זו לזו,
משום דכל המתלקט,
מברר דבריו בפירוש,
[וסומך להתברר ע"י תנאו],
ניחא ליה למימר לעולם,
דכל הנלקט כדקתני.

ועוד,
ניחא ליה למימר, **לעולם לא תיפוך.**

ועוד דאפילו הוה מחלק,
אכתי קשה ליה, מההיא דאמר ר' יוחנן,
בריש כל הגט (גיטין דף כה.),
אף אחרון - אינו פוסל משום דאין ברירה,
אף על פי שמברר בדבריו,
כשאומר איזו שארצה - אגרש בו.

ומיהו,
כי מצריך בריש כל הגט תרי מילי דר' יוחנן,
הוה ליה למימר צריכותא,
דמההיא דלקוחות הן - לא הוה שמעינן,
דאף אחרון אינו פוסל משעם דפרישית.

ועוד יש לומר,
דהא דדייק ליה לרבי יהודה ברירה,
מיהא דלכי מיית - הוי גיטא,
היינו משום דמוקי,
פרק מי שאחזו (שם דף עג:),
באומר מעת שאני בעולם,
דהיינו שעה אחת קודם מיתתו,
שלא היתה השעה מבוררת,
ולבסוף כשמת, אמרינן הוברר הדבר,
שאותה שעה אחת היתה,
ולפי טעם זה אין לדקדק מדשמואל.

ומכל מקום פירוש הקונטרס אמת,
דהא בריש כל הגט (שם דף כה:),
בההיא דהריני בועלך ע"מ שירצה אבא,
ובההיא דבכל מערבין (עירובין דף לו:),
בההוא דאם בא חכם למזרח,
אף על גב דהוי תנאי,
משמע דלא מהני, למאן דלית ליה ברירה.

ואם תאמר,
דהכא - לא חייש ר"מ למיתה,
ובפרק ארבעה אחין (יבמות דף כו.),
תנן ד' אחין שנים מהן נשואין שתי אחיות,
ומתו הנשואים אחיות,
הרי אלו חולצות ולא מתייבמות,
ומפרש התם בגמרא,
משום דקסבר אסור לבטל מצות יבמין,
דדילמא אדמייבם חד - מיית איהך,
וקבטלת מצות יבמין,
וההיא משנה רבי מאיר,
כדמוכח בפ"ב דיבמות (דף יח.),
משום דסתם מתניתין - ר"מ.

ויש לומר,
דלכולי עלמא חיישינן התם למיתה,
דלאחר שייבם לאחת,
פעמים שממתין השני זמן גדול מלחלוץ ומלייבם,
וחיישינן שמא ימות בינתיים,
אבל שמא ימות **בזמן מועט,**
לא חיישינן כבקיעת הנוד דהכא.

וא"ת,
והא לא חייש ר"מ, לשמא מת דזמן מרובה,
בפרק כל הגט (גיטין דף כח.),
דקתני בת ישראל הנשואה לכהן,
והלך בעלה למדינת הים,
אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קיים,
ואביי לא מפליג התם,
בין שמא מת לשמא ימות,
וסוגיא דשמעתין דפרק שני דיבמות כאביי,
דמשמע דקיבלה אביי מרבה.

וי"ל,
דאביי מדמה פרק כל הגט,
חששא דשמא מת דזמן מרובה,
לשמא ימות לאלתר,
דמאן דחייש להאי - חייש להאי,
אבל פשיטא **דלא לגמרי מדמי,**
שמא מת לשמא ימות לאלתר,
דהא רבי יהודה,
דחייש לשמא ימות לאלתר גבי בקיעת הנוד,
ואם תימצי לומר דחייש נמי לשמא מת לאלתר,
א**"כ אשת כהן שיצא בעלה מפתח ביתה,**
לא תאכל בתרומה,

מכיון שנתעלם בעלה מעיניה,
וצריך שיהא בעלה תמיד לפניה, בשעה שהיא אוכלת.

בסוגיא של הלוקח יין מבין הכותים רואים כי לשיטת רבי מאיר יש ברירה

בסוגיא הראשונה כאן רואים שרבי מאיר מתיר לעשות זאת רק מאחר ויש לו ברירה. דתניא: הלוקח יין מבין הכותים שאין חוששין לתרום ולעשר כאשר הן מוכרין לאחרים, שחשודים הם על "ולפני עור לא תתן מכשול" [תוספות], וכגון שהגיע לילי שבת, או שאין בידו כלים להפריש בהם תרומות ומעשרות - הרי זה אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש לאחר שאחל לשתות, הרי הן מעכשיו תרומה גדולה - עשרה לוגין שאפריש לאחר זמן, הרי הם מעכשיו מעשר ראשון, ותשעה לוגין יהיו מעכשיו מעשר שני. ומיחל [מחלל] את המעשר שני שקרא עליו שם על מעות שיש לו בביתו, הואיל ודבר זה יכול לתקן מיד. ושותה מיד ומשאיר כדי התרומה והמעשר הראשון - שקרא עליהן שם - שאין שותה אותן, ולאחר זמן יפריש התרומה והמעשר, ואמרינן: הוברר הדבר למפרע שאלו הלוגין היו עומדים מתחילה להיות מופרשים, ועליהם הוא שחלה התרומה, דברי רבי מאיר.

התוס' מקשים מסוגיה בבכורות שמשמע כי לרבי מאיר יש ספק

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "השתא משמע הכא, דאית ליה לר' מאיר ברירה, ובמס' בכורות פרק יש בכור קאמר דר' מאיר סבירא ליה כרב אסי דאמר האחים שחלקו - מחצה יורשים ומחצה לקוחות, אלמא דמספקא ליה, וי"ל שיש לחלק בין היכא דמתנה בפירוש ומברר דבריו, להיכא שאינו מברר כלום, כי ההיא דאחין שחלקו."

במסכת בכורות מדובר, שהאשה לא ביכרה, וילדה לו שני זכרים תאומים. אולם אם מת האב, ואפילו לאחר שלושים יום שהיה עליו חיוב, והבנים קיימים, לומד רבי מאיר שאם לא נתנו את פדיון הבן והיה להם רק את חמשת הסלעים שרצה האב להפריש - הרי הם פטורים ליתנו לכהן. ואפילו שמספק היה יכול לקבל מחצית. ומבארת הגמרא כי אנו סוברים כרב אסי, כי בחצי הם כיורשים ובחצי הם כלקוחות, וחוב של פדיון הבן הוא רק מנכסיהם כיורשים. אלא שמאחר וחוב של פדיון הבן הוא כמילווה בעל פה, שניתן לגבותו רק מהיורשים, ומאחר ורבי מאיר סובר שדווקא חמש ולא חצי חמש - הרי פטורים הם מליתן לכהן.

התוס' שולחים לפרק ראשון במסכת בבא קמא, בה מתברר במפורש, כי דין זה של רב אסי הוא מטעם ספק. "ורב אסי אמר נוטל רביע בקרקע ורביע במעות, מספקא ליה, אי כיורשין דמו אי כלקוחות דמו."

ויש לבאר מה כאן הברירה, וניתן לפרש, דבדבר שאם ירצה - יכול לברר כמו בתרומה, אף דלא ביירר והתנה בסתם מה שאני עתיד להפריש - שייך ברירה, כי בכוח יש כאן ברירה, ואפילו לא ביירר מפורשות, כמו שיש שרוצים ללמוד בדבריו. ובאחים שחלקו, אף אם יפרשו להדיא, שכל מי שיגיע המחצית - יהיה שלו לגמרי, להיות דין יורש - לא מהני כיון שאין בידם לברר. כלומר, אף בכוח כאן לא שייכת מציאות של ברירה. והתוס' התייחסו לדבר כספק אף בדברי רבי מאיר.

קיימת אפשרות לומר כי גם לחולקים בלוקח יין מן הכותים סוברים שיש ברירה

מעירים התוס', שעם היות וחלקו רבי יהודה ורבי שמעון על רבי מאיר, אלא שלא מטעם שאין לדעתם ברירה, אלא שחששו שמא יבקע הנוד, לפני שיספיק לשתות, ונמצא כי ההפרשה שלו לא הועילה. ונמצא ששתה טבלים.

התוס' מבררים כיצד יש לבאר שלא יהיה מחלוקת בדברי שמואל

בסוגיה של הברירה ביום טוב, הרי האדם רוצה להתנות, ומאחר ואין ברירה - אינו יכול. בניגוד לכך בגט של שכיב מרע - הרי לא מצד שהוא המחליט, אלא הוא מוסר את כל המציאות לשמים, אם הוא ימות - יתברר שהגט אכן חל, ואם לא, שקם ממיתת חוליו - הגט לא הועיל. ורק מצד הברירה, שהתברר למפרע שהוא אכן עומד למות - הגט אכן הועיל.

הדיון לגבי שני רימונים

בגמרא בעירובין נאמר "היו לפניו שני רמונים של טבל, ואמר: אם ירדו גשמים היום - יהא זה תרומה על זה, ואם לא ירדו גשמים היום - יהא זה תרומה על זה." ורצו לומר, שעם היות ומפרש את דבריו, הרי אין להוכיח כנגד הסוברים שאין ברירה, כי כל סוגיה זו נשנתה בדעת מי שיש לו ברירה.

תירוץ נוסף ניתן לומר, שמאחר ובכל מקרה אחד מהם יהיה תרומה, הרי אין ספק על מציאות התרומה, אלא שבוודאי תהיה חלות של תרומה, ולכן זה בכלל אינו קשור לדיון על ברירה, כי בברירה יש מצב שלא יהיה.

התוס' דוחים טעם השני לגבי המקרה של בא חכם

המשנה בעירובין לו, ב "אם בא חכם מן המזרח - עירובי למזרח, מן המערב - עירובי למערב, בא לכאן ולכאן - למקום שארצה אלך. לא לכאן ולא לכאן - הריני כבני עירי." ועם היות והוא נותן תנאי לכל המצבים - הרי הגמרא דנה על כך, ולכן למרות שיש את כל המצבים למי שסובר שאין ברירה - לא יועיל.

דיון בדברי רבי יוחנן לגבי המתלקט בפרק מרובה

שיטת רבי יוחנן הינה שאין ברירה. וכל היסוד של המתלקט לעניים מבוסס על יש ברירה. ואפילו שמפרש את דבריו אין לכך כוח כנגד הסובר שאין ברירה. ומתרצים התוס', שעם היות והתירוץ טוב, הרי מה שחזרה בה הגמרא, אינה מחמת קושי זה, אלא בחרה למצוא טעם אחר, ובלבד לא להפוך ולשנות גירסאות.

כעת התוס' חוזרים על הדיון בדברי שמואל לעיל

ונביא על כך את לשון המהר"ם: "ואלעיל מהדרי, דקאמרי וכן צ"ל נמי דלא תקשי דשמואל אדשמואל וכו'. דכיון דאמר דלכי מיית - הוי גיטא, א"כ הוי מטעם ברירה כדלקמן. ולעיל והשתא קאמר דלעולם ס"ל אין ברירה, וטעמו דשמואל דלכי מיית דהוי גיטא - לא הוי מטעם ברירה, אלא מטעם התנאי, והא דדייק הכי מדברי ר' יהודה, טעמא אחרינא איתי ביה, כדמפרש ואזיל."

וכעת התוס' מפרשים באופן שונה כיצד מועיל הגט של שכיב מרע. ואמרו כן מפורש יותר בתוס' בגיטין. "ומיהו הכא על כרחך אי אפשר אלא מטעם ברירה, כיון דמוקי לה במי

שאחזו (לקמן דף עג:) באומר מעת שאני בעולם, פירוש, שעה אחת קודם מיתתו, ואותה שעה שהגט חל - אינה מבוררת וידוע, וצריך ברירה.״

התוס׳ מוכיחים משלוש סוגיות, שאפילו שיש תנאי – הסובר שאין ברירה – לא יוכל להועיל

סוגיא אחת מגיטין - דתניא: האומר לאשה - הריני בועליך לשם קידושין על מנת שירצה אבא! אף על פי שלא רצה האב מקודשת, כיון ש״אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות״, וגמר בליבו לקדשה קידושין גמורים בכל מקרה. וכן בסוגיה של בא החכם בעירובין.

האם רבי מאיר חושש למיתה, לכאורה יש סתירה

כאן רואים אנו שרבי מאיר אינו חושש לבקיעת הנוד, ואילו ביבמות יש לנו כן חשש שמא ימות אחד האחים, ובמובא ביבמות. ומה שאמר התנא שאסור ליבם את שתיהן הוא משום דקסבר: אסור לבטל מצות יבמין. באשר אסור לגרום שיפקע דין יבום וחליצה בכלל מאחת היבמות.

ולכן יש לחשוש כאן, דלמא אדמייבם אחד מאחים, מיית אידך, וקמבטל מצות יבמין.

שאם אח אחד ייבם את אחת האחיות, הרי הוא שוב לא יכול ליבם את האחות שניה, שהרי היא אחות אשתו. ואף לחלוץ לה הוא אינו צריך [ואינו יכול], כי בשעה שהוא מייבם את אחותה, היא נאסרת עליו באיסור ערוה של אחות אשה. ורק אחיו יכול לייבם או לחלוץ לשניה. ושמא ימות אחיו, ונמצא שתצא האחות השניה ללא יבום וללא חליצה, ותבטל מצות יבמים. ולכן תיקנו חכמים, שתצאן שתיהן בחליצה, כך שגם אם ימות אחד האחים, יכול האח החולץ לחזור ולחלוץ לשניה. ומאחר וסתם משנה היא רבי מאיר, נמצא שהתוס׳ מקשים על סתירה זו.

ואכן מתרצים בחילוק, כי וודאי שמיתה מגיעה, וכל השאלה באיזה זמן. ולכן לזמן מועט - אין אנו חוששים. וכאן שהזמן מרובה יותר - כבר כן ראוי לחשוש. אלא ששוב מקשים התוס׳, כי אם כן כל כהן היוצא מהבית האשה לא תוכל לאכול תרומה, מהחשש שמא ימות.

ונמצא לסכם זאת בעוד דיון של האם כבר מת או שמא ימות

רבי מאיר מבחין בין החשש שמא ימות לבין שמא כבר מת. ׳בקיעת הנוד׳ היא חשש שמא ימות לטווח קצר, ור״מ אינו חושש. המשנה בגיטין כח א ׳בת ישראל הנשואה לכהן והלך בעלה למדינת הים - אוכלת בתרומה, בחזקת שהוא קיים׳ היא חשש שמא מת, ור״מ אינו חושש לשמא מת. התוספתא בגיטין סוף פרק ד ׳הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתו - אסורה לאכול בתרומה מיד׳ - היא חשש שמא ימות לטווח ארוך, ור״מ חושש. המשנה ביבמות כו א ׳ארבעה אחין שנים מהם נשואים שתי אחיות ומתו הנשואים את האחיות - הרי אלו חולצות ולא מתייבמות׳ למ״ד ׳אין זיקה׳ היא חשש שמא ימות לטווח ארוך ור״מ חושש.

רבי יהודה ורבי יוסי ור״ש אוסרין -

הא דבעי למימר בשמעתין,
ובעירובין (דף לו:),
ובגיטין (דף כה.),
ובמרובה (ב״ק דף סט.),
טעמא דר׳ יהודה, משום דלית ליה ברירה,
אף על גב דקתני בהדיא משום בקיעת הנוד,
דכוותיה אשכחן טובא,
שאין הגמרא חושב עיקר טעם,
אותו טעם המפורש במשנה,
פרק התערובות (זבחים דף עז:),
גבי אברי תמימה שנתערבו באברי בעל מום,
ובפרק שלישי דשבועות (דף כא:),
גבי שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא,
חייב דברי ר״ע,
ובפרק שני דמכות (דף יז.),
גבי כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב,
ר׳ שמעון אומר כל שהוא.

וא״ת,
אי רבי יהודה לית ליה ברירה,
אלמא סבירא ליה כר׳ יוחנן,
דבריש כל הגט (גיטין דף כה.),
ובפרק מעשר בהמה (בכורות דף נז.),
דאמרינן האחין שחלקו - לקוחות הן,
ומחזירין זה לזה ביובל,
אם כן היאך מצא ידיו ורגליו בבית המדרש,
דלא משכחת דמייתי בכורים,
אלא חד בר חד עד יהושע בן נון,
דבפרק החובל (ב״ק דף צ.),
אית ליה לר׳ יהודה,
קנין פירות - לאו כקנין הגוף דמי,
גבי דין יום או יומים,
וכן נמי לר׳ יוסי,
דמספקא ליה התם,
אי כקנין הגוף דמי או לאו,
והכא - לית ליה ברירה,
וכי האי גוונא דייק,
בסוף השולח בגיטין (דף מח.).

וי״ל,
דמדין יום או יומים אין ללמוד בעלמא,
אלא גבי מילי דעבד לחוד,
דהתם כתיבי קראי דכספו ותחת ידו,
ומהאי טעמא - לא מייתי לה בהשולח,
כי מייתי ההיא דשדה אחוזה.

ועוד יש לומר,
דדוקא ר׳ יוחנן הוא דאית ליה הך סברא,
דמשום דלקוחות הן מחזירין זה לזה,
אבל אינך אמוראי הוו אמרי,

דאע"ג דאין ברירה - אין מחזירין,
כדקאמרינן בריש כל הגט (שם דף כה.),
ובפרק מעשר בהמה (בכורות דף נז.),
דמכר - הוא דאמר רחמנא דליהדריה ביובל,
ירושה ומתנה - לא.

ור' יוחנן לא קשיא מרבי יהודה,
דהוה מפרש טעמא משום בקיעת הנוד,
מיהו לא יתכן טעם זה לר' יוסי,
דע"כ לית ליה כמו שאפרש.

וא"ת,
דהכא - לית ליה לרבי יוסי ברירה,
ובפרק מי שאחזו (גיטין דף עג:),
אית ליה ברירה,
דתנן ר' יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת,
ולכי מיית - הוי גיטא,
ולמאן דמחלק בריש כל הגט (שם דף כה.),
בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים - ניחא.

ורבא דלא מפליג התם,
מפרש טעמא [משום בקיעת הנוד,
ורבה מפרש טעמא],
פרק בכל מערבין (עירובין דף לז:),
משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין.

ומיהו אכתי קשה,
דבפרק בכל מערבין (שם) משמע,
דלית ליה ברירה לר' יוסי,
גבי מעשר שיש לי בבית,
מחולל על סלע שתעלה בידי מן הכיס,
ר' יוסי אומר - לא חילל.

ויש לחלק,
משום דבההיא דמי שאחזו,
הדבר עומד להתברר בודאי,
שהרי או יחיה או ימות,
ויש ליה ברירה טפי,
מההיא דסלע שתעלה בידי מן הכיס,
שמא לא יתברר הדבר לעולם,
דכי האי גוונא נוכל לתרץ דשמואל אדשמואל.

מחלוקת התנאים ומאיזה טעם מדובר

שנינו בברייתא, "דתניא: הלוקח יין מבין הכותים, אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש - הרי הן תרומה, עשרה מעשר ראשון, תשעה מעשר שני, ומיחל ושותה מיד, דברי רבי מאיר. רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון - אוסרין!" וטעם איסורם - ומשום שמא יבקע הנוד של היין ולא יבוא לידי ברירה ונמצא שותה טבלים.

התוס' נעמדים על הכלל של מה הטעם האמיתי. בארבע מקומות אנו מציינים כי טעמו של רבי יהודה התוס' מביאים עוד שלושה מקרים בהם התנא יש לו טעם השונה מהמשנהמאחר ואין לו ברירה. אבל נאמר מפורשות מחשש של בקיעת הנוד.

מבארים התוס', מספר מקרים בהם הגמרא לא בחרה את הטעם המפורש במשנה

מקרה ראשון - במסכת זבחים, בברייתא רבי אליעזר מנמק את פסקו 'יקרבו' באיברי עולה תמימה שנתערבו באיברי בעלת מום, משום 'רואה אני את בשר בעלת מום למעלה - כאילו הן עצים', אבל בגמרא נאמר שנימוקו הוא באמת, משום 'מיעט רחמנא 'מום בם' - הוא דלא ירצו, הא על ידי תערובת - ירצו'.

מקרה שני - במסכת שבועות במשנה נאמר האומר "שבועה שלא אוכל", ואכל אפילו כל שהוא, חייב מלקות אם הוא מזיד, וקרבן אם הוא שוגג, למרות שבשאר איסורים שבתורה אין חייבים רק על אכילת כזית, דברי רבי עקיבא.

אמרו לו חכמים לרבי עקיבא: היכן מצינו בכל התורה באוכל כל שהוא, שהוא חייב? ואם כן מדוע אתה אומר שזה שנשבע ואכל כל שהוא חייב?

אמר להם רבי עקיבא: וכי היכן מצינו במדבר ומביא קרבן שיהא אדם חייב קרבן משום שביטל את דיבורו? ולדבריכם יקשה כיצד יתכן שזה הנשבע מדבר ומביא קרבן על ביטול דיבורו. אלא על כרחך אתם צריכים לומר שחידשה תורה בפרשת שבועות ביטוי שיש חיוב קרבן על ביטול דיבורו בלבד, ואם כן גם אם אכל רק כל שהוא הרי ביטל דיבורו, שכל האומר "לא אוכל" דעתו לאסור עצמו אפילו בכל שהוא. ואילו בגמרא רבי עקיבא בוחר טעם אחר לגמרי. שלא רק על איסור שבועה הוא לוקה בפחות מכזית, אלא על כל שאר איסורי אכילה.

מקרה שלישי - מסכת מכות. במשנה שם (יג, א) מובא טעמו של רבי שמעון לגבי הטבל. כמה יאכל מן הטבל, ויהא חייב מלקות על אכילתו? רבי שמעון אומר: אפילו האוכל כל שהוא טבל, לוקה.

וחכמים אומרים: רק האוכל לפחות כזית טבל, לוקה. אמר להם רבי שמעון: וכי אי [אין] אתם מודים לי באוכל נמלה שלימה, שאין בה כזית, אלא שיעור כל שהוא - שהוא חייב מלקות על אכילתה!?

ואם כן, הוא הדין האוכל טבל, יתחייב מלקות אפילו על אכילת כל שהוא!

אמרו לו חכמים: אין להביא ראיה מאכילת נמלה שחייב עליה בכל שהוא, מפני שהיא כברייתה, ואסרה התורה את אכילתה כמות שהיא, על אף שאין בה שיעור אכילה, שהוא בכזית. ואין לדמות אליה אכילת טבל, כיון שבטבל אין איסור של אכילת "בריה". אמר להן רבי שמעון: אף בטבל מצינו איסור "בריה", כמו חטה אחת של טבל, שאין בה כזית, ולדבריכם יש ללקות על אכילתה מהסברא הזו, שהיא כברייתה. ואילו בגמרא מרחיב רבי שמעון לא רק לגבי טבל.

הקושי מאחים שחלקו כלקוחות איך מסתדרים עם זה בביכורים

יש שתי צורות חלוקה בין האחים. ביורשים, הרי הוברר הדבר שכל אחד קיבל את חלקו הראוי. אבל רבי יהודה שאינו

מקבל ברירה יצטרך ליתן להם דין של לקוחות. לקוחות זה חלוקה כעת, ולא שהוברר הדבר מה שכבר היה מקודם, בעת פטירת האב. ולכן לשיטת רבי יוחנן ביובל הם אמורים להחזיר מה שקיבל.

אלא שהדבר יוצר בעיה בנושא הביכורים. נמצא שמצות ביכורים חלה רק על בן יחיד שגם אביו הוא בן יחיד וגם אביו שלו הסבא הוא בן יחיד וכו' עד זה שקיבל נחלה בארץ ישראל בימי יהושע, שכן עם פטירת אחרון היהודים שקיבלו נחלה בימי יהושע, כל הקרקעות היו מוחזקות בידי אנשים (יורשיהם) שקיבלו נחלת מאבותיהם שנפטרו. שלרבי יהודה ורבי יוחנן מעמדם בקרקע הוא כ'לקוחות' ולא כבעלים לצמיתות כדין 'יורשים' והרי לית ליה קניין פירות כקניין הגוף, ונמצא כי אין לו אחיזה בקרקע ולא יוכל להביא ביכורים.

התוס' דוחים, שאכן הדיון על הכאת עבד נובע מגדר של היותו קניין פירות או קניין הגוף, אלא שהתוס' מחלקים שכל הלימוד של יום או יומיים - יש לצמצמו רק בעניין העבד. ושם נדרש ללמוד מפסוק אחר. ומתוך כך מבארים מדוע הגמרא בגיטין לא הביאה בדיון האם קניין פירות הוא כקניין הגוף את הדיון על עבד.

אמנם התוס' מבארים, כי ניתן ליישב את הקושיא בעניין הביכורים, כי אפילו אם רבי יהודה יסבור שקניין פירות אינו כקניין הגוף, הרי למרות שהם כלקוחות, עדיין אין הם מחזירים ביובל, וקניין האחים הוא מוחלט ויכולים הם להביא ביכורים. ודינם כלקוחות הוא לגבי עניינים אחרים.

התוס' דנים בדעת רבי יוסי לגבי ברירה

לכאורה יש סתירה, כי כאן סובר רבי יוסי שאין ברירה, מאחר וכאן הבירור אינו וודאי, כמו במקרה שלנו שיתכן שתהיה בקיעת הנוד או שהיין ישפך. לעומת זאת בגיטין אנו אומרים כי היא מגורשת למפרע, כלומר יש כן ברירה. אמנם לפי האמוראים המחלקים בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים (הקב"ה), אכן יש ברירה. אבל לשיטת רבא, כן תהיה סתירה. והרעיון כי בגיטין הברירה היא ניכרת ומתחייבת להיות, כי הרי בסמוך נראה אם מת או לא. ולכן שם אכן סובר רבי יוסי כי יש ברירה, בניגוד לסוגייתנו כאן. ;

[דף כד עמוד ב]

תלמוד לומר וכתב לה מכל מקום -

וא"ת,
אימא וכתב כלל,
ספר פרט,
כלל ופרט, אין בכלל - אלא מה שבפרט.

ועוד,
האמר בסושה בפרק היה מביא (יז.),
אין כותבין לא על הלוח ולא על הנייר,
ולא על הדיפתרא, **אלא על המגילה,**
שנאמר בספר;
והכי נמי כתיב ספר,
והכא נמי - **הוה ליה למיפסל,**
כל דבר חוץ ממגילה,
ואין לחלק בין ספר לבספר.

ועוד,
דהכא נמי אמרינן,
ורבנן אי כתב בספר **כדקאמרת,**
משמע שאז נמי,
היה לו לרבות כל דבר שאין בו רוח חיים.

וי"ל,
דגבי סושה,
דכתיב (במדבר ה),
וכתב את האלות בספר - **הוה כלל ופרט,**
אבל הכא - ונתן בידה חזר וכלל,
אף על גב דבברייתא לא מייתי כללא בתרא.
דכוותה אשכחן בפ"ק דקדושין (כא:),
דקתני בברייתא - אין לי אלא מרצע,
מניין לרבות הסול והסירה והמקדח והמכתב?
ת"ל ולקחת, **לרבות כל דבר הניקח ביד,**
ומוכחא הסוגיא **דמכלל ופרט וכלל דרישׁ,**
דונתת באזנו ובדלת - חזר וכלל.

מחלוקת חכמים ורבי יוסי הגלילי האם ניתן לכתוב גט על בעל חי

לעיל (כג, א) הובאה שיטת רבי מאיר עם שימוש בדברים מסויימים עם בעלי חיים. "שהיה רבי מאיר אומר: כל דבר שיש בו רוח חיים - אין עושין אותו לא דופן לסוכה, ולא לחי למבוי, ולא פסין לביראות, ולא גולל לקבר. משום רבי יוסי הגלילי אמרו: אף אין כותבין עליו גיטי נשים." הגמרא האריכה בטעמו של רבי מאיר. וכעת חוזרת הגמרא ומבארת את שיטת רבי יוסי הגלילי.

אמר מר: משום רבי יוסי הגלילי אמרו: אף אין כותבין עליו גיטי נשים. מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי?

דתניא: כתיב: וכתב לה "ספר" כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו - אין לי אלא "ספר" [קלף] מנין לרבות כל דבר, כגון לוח עץ ועלה זית שיהא כשר לכתוב עליו את הגט? - תלמוד לומר: "וכתב לה" מכל מקום, כי היה יכול לומר: ונתן בידה ספר כריתות - ודרשינן: "וכתב לה" כלל, "ספר" פרט, "ונתן בידה" חזר וכלל, "כלל ופרט וכלל" אי אתה דן אלא כעין הפרט. וכדמפרש ואזיל [תוספות] - אם כן, מה תלמוד לומר "ספר", כלומר: מה בא פרט ד"ספר" למעט? לומר לך: מה "ספר" הוא דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל, אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל הוא דכשר לכתיבת הגט, למעט דבר שיש בו רוח חיים או שהוא אוכל.

ומפרשים: ורבנן - שאינם דורשים כן, וסוברים: כותבין גט על דבר שיש בו רוח חיים - מה טעמם, והרי מידה היא בתורה: כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, ויש לך למעט מה שאינו כעין ספר?

משום: דאי כתב רחמנא "בספר", באמת יש לפרש כדקאמרת שהכתוב בא לפרט במה כותבים - אבל השתא דכתיב "ספר" ולא כתיב "בספר", משמע: דברי הגט קרויין

ספר, ולספירת [סיפור] דברים בעלמא שיכתוב לה דברי כריתות הוא דאתא קרא, ואין כאן פרט כלל.

התוספות באו להוכיח כי הלימוד אינו כלל ופרט אלא כלל ופרט וכלל

הפסוק לגבי גט הינו (כי תצא כד, א) כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו כִּי־מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ. מעלים התוס' שאלה וכי לא יכולנו ללמוד מכך וכתב הוא כלל, ולאחר מכן באה המילה ספר כפרט, ואז לכאורה יש לנו את גדר הלימוד כלל ופרט, וכמו במסכת סוטה, היה לנו למעט כל דבר שאינו מגילה. הרי מובא שם על סמך הכתוב בסוטה (במדבר ה כג) 'וכתב את האלות האלה הכהן בספר, ומחה אל מי המרים' אומרת המשנה בסוטה יז א (הכהן) אינו כותב (מגילת סוטה) לא על הלוח (של עץ) ולא על הניר (עשוי מעשבים או מבלאות של בגדים) ולא על הדפתרא (עור לא מעובד) אלא על המגילה (קלף שכשר לכתיבת ספר תורה) שנאמר בספר (שהוא ספר שנגלל). ודוחים התוס' נסיון לדחיה, שבסוטה כתוב בספר ואילו בגט כתוב ספר, ועונים שאין משמעות לשינוי זה.

מחדשים התוס' כי בסוטה יש לנו לימוד של כלל ופרט בלבד, ואילו כאן יש לימוד של כלל ופרט וכלל

בסוטה הלימוד הוא של שני שלבים בלבד. וכתב - הוא כלל, בספר - פרט, ואז אכן הלימוד שבא הפרט ומגביל את הכלל, וכפי שאכן העלנו נסיון לומר כך גם כאן בתחילה. אלא שכאן מגיעה התפנית, מגיע שלב שלישי - ונתן בידה, חזר וכלל. ואז יש לנו צורת לימוד חדשה של כלל ופרט וכלל, שבו הפרט בא למעט רק דבר שדומה לו, ואז אכן רבי יוסי הגלילי ממעט בעלי חיים.

התוס' בשאלת אף על גב, מעלים קושי, שמלכתחילה ידוע שיש לו פיתרון. הקושי הוא שבברייתא לא הובאה גישה זו. והפיתרון, הוא להביא ממקום אחר ראייה, גם בקידושין מובא בברייתא לימוד של שני שלבים, אף שלאחר מכן דורשים אנו כלל נוסף לאחר מכן. "תנו רבנן: מרצע - אין לי אלא מרצע; מנין לרבות הסול, והסירא, והמחט, והמקדח, והמכתב? ת"ל: ולקחת - לרבות כל דבר שנקח ביד, דברי ר' יוסי בר' יהודה." ואילו לאחר מכן מובאת שיטת רבי ללמוד זאת בשלושה שלבים. "דרבי דריש כללי ופרטי; ולקחת - כלל, מרצע - פרט, באזנו ובדלת - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט." ונמצא כי הנתינה בסוף באה לחזור ולרבות. (ראה טו, יז) וְלָקַחְתָּ אֶת־הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת.

מה ספר שאין בו רוח חיים -

בפרק בכל מערבין (עירובין דף כז:),
גבי מעשר שני דכתיב בבקר ובצאן,
נקט צד של פרי מפרי וגדולי קרקע.

ולעיל בפ"ק (יא:)
נקט, מה חגיגה,
דבר שאין מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ?

בכל אחד,
כפי מה שדומה לחכמים ענין הראוי לו.

שיטת רבי יוסי הגלילי שלא ניתן לכתוב גיטי נשים על בעל חי

הגמרא מבררת את טעמו של רבי יוסי הגלילי. ומובאת על כך ברייתא. דתניא: כתיב: וכתב לה "ספר" כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו - אין לי אלא "ספר" [קלף] מנין לרבות כל דבר, כגון לוח עץ ועלה זית שיהא כשר לכתוב עליו את הגט? - תלמוד לומר: "וכתב לה" מכל מקום, כי היה יכול לומר: ונתן בידה ספר כריתות - ודרשינן: "וכתב לה" כלל, "ספר" פרט, "ונתן בידה" חזר וכלל, "כלל ופרט וכלל" אי אתה דן אלא כעין הפרט. וכדמפרש ואזיל - אם כן, מה תלמוד לומר "ספר", כלומר: מה בא פרט ד"ספר" למעט? לומר לך: מה "ספר" הוא דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל, אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל - הוא דכשר לכתיבת הגט, למעט דבר שיש בו רוח חיים או שהוא אוכל.

התוס' מקשים, שיש שני מקומות בו דורשים מבעלי חיים עניין אחר

בעירובין הדרשה היא שנולד וכן שהוא ניזון מהקרקע. "הני תנאי דרשי כללי ופרטי, דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך - כלל, בבקר ובצאן ובין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה הפרט מפורש - פרי מפרי וגידולי קרקע."

בתחילת המסכת רבי יוחנן דורש זאת באופן אחר, דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. "כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אמר קרא חג הסכות תעשה לך - מקיש סוכה לחגיגה, מה חגיגה - דבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ, אף סוכה - דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ."

והקושי כי כאן בכלל נקט שאינו רוח חיים ואינו אוכל.

מתרצים התוס' כי כל מקום דרשו חז"ל לפי עניינו

בעירובין וגיטין דבריהם מבוארים יותר, שהקשו דנימא מהספר דבר הבא מבע"ח, לאפוקי עלה וטבלא ופנקס וי"ל דאי הוה כתב עור, דזה בא ישר מבע"ח - הוה מצי למדרש דבר הבא מבע"ח, אבל כיון דכתיב ספר, דהיינו קלף שזה דרגא מאוחרת מעור, על כורחך, לענין אחר אתי. "דהכל כפי מה שדומה לחכמים נקיט בכל א' ענין הראוי לו." והלשון דומה לחכמים מצוי בכמה מקומות בעניין זה.

ורבנן האי וכתב מאי עביד ליה -

אף ע"ג דאיצטריך לשמה,
תרי קראי כתיבי.

וא"ת,
ולרבי יוסי הגלילי אמאי צריכי תרוייהו,
דמההיא דלשמה,
דרשינן שפיר כלל ופרט וכלל.

ויש לומר,
דבפרק המגרש (גיטין פז.),
דרשינן **וכתב לה, ולא לה ולחברתה.**

הגמרא בירדה את שיטת רבנן בניגוד לרבי יוסי הגלילי

בתחילה ביארה הגמרא את שיטת רבי יוסי הגלילי. מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי? דתניא: כתיב: וכתב לה "ספר"

כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו - אין לי אלא "ספר" [קלף] מנין לרבות כל דבר, כגון לוח עץ ועלה זית שיהא כשר לכתוב עליו את הגט? - תלמוד לומר: "וכתב לה" מכל מקום, כי היה יכול לומר: ונתן בידה ספר כריתות - ודרשינן: "וכתב לה" כלל, "ספר" פרט, "ונתן בידה" חזר וכלל, "כלל ופרט וכלל" אי אתה דן אלא כעין הפרט. ומיד עולה השאלה על רבנן החלוקים עליו. ורבנן, שלשיטתם "ספר" לא משמע קלף, הרי שלא אמרה תורה כלל במה יכתוב, וממילא משמע בכל דבר; ואם כן האי "וכתב" מאי דרשי ביה?

התוס' מעלים שאלה, והרי נאמר בפרשת גט פעמיים וכתב לה

התוס' מביאים קושי של אף על גב, שתירוצו בצידו. מה מקום לכאורה יש לשאול, על הצורך של וכתב לה, והרי אנו לומדים מכך שהכתיבה נועדה לשם האשה. ולא שיוכל להכין טופס מראש. אלא שעונים על כך התוס' כי פעמיים מובא בפרשה הכתוב וכתב לה. שיש גם פסוק א' ולאחר מכן פסוק ג', והרי את הכל הצלחנו ללמוד בכלל ופרט וכלל כבר בפסוק הראשון.

מהמילים וכתב לה – יש למעט שעל ידי גט אחד, כתיבה אחת - ניתן לגרש בו רק אשה אחת

יש לפסול שטר שכתוב בו אנו פלוני ופלוני, גירשנו נשותינו פלונית ופלונית. ועולה על כך הקושיה, כיצד כשר גט שכזה, והרי אם כן, נמצאו שתי נשים מתגרשות בגט אחד. ואילו התורה אמרה "וכתב לה", ודרשינן: "לה" בלבד יכתוב גט, ולא גט שהוא גם לה וגם לחברתה.

נמצא שכעת החשבון שיש לנו ללמוד כמה דינים, הראשון וכתב לה - שזה לשמה. השני - שבכתיבה, בגט, היא מתגרשת ולא על ידי כסף, והשלישי הוא שדווקא בגט אחד ניתן לגרש רק אשה אחת.

בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף -

הך דרשה לרבא,
אבל לאביי נפקא ליה מסברא,
ברישׁ קדושין (ה.),
יאמרו כסף מכניס כסף מוציא,
יאמרו סניגור יעשה קטיגור?
ומ"מ לאביי,
נמי איצטריך וכתב לה,
שבכתיבה מתגרשת ולא בחליצה,
דבריש מסכת קדושין (ג:),
דריש לה מספר כריתות,
ספר - כורתה, ואין דבר אחר כורתה,
וההיא דרשה כרבי יוסי הגלילי היא, כדמשמע הכא.

וקצת תימה,
דלא נקיט התם לענין חליצה הך דרשא דכתב,
דהויא כרבנן.

וי"ל,
דאורחא דהש"ס הכי בכל דוכתא,
להביא דרשה הפשוטה לכאורה,
כדאשכחן,
פרק החובל (ב"ק דף פז.),
דמייתי קרא בנעוריה בית אביה,
דכל שבח נעורים לאביה - גבי חבלה,
ובריש קדושין (דף ג:) משמע,
דבנעוריה בית אביה **בהפרת נדרים כתיב.**

וכן בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לד:),
ובפרק בא סימן (נדה דף נ. ושם) דדריש,
נגעים - אין רואין אותן אלא ביום,
מביום הראות בו בשר חי יטמא,
כדאביי דפרק קמא דמועד קטן (דף ח. ושם),
ושביק דרשה דרבא,
דדריש דכתיב לי ולא לאורי.

וכן פרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה דף כ.),
דדריש ולא מוהלין אלא ביום,
מדכתיב וביום השמיני ימול,
ובפרק ר"א אם לא הביא (שבת דף קלב. ושם),
מפיק ליה מבן שמונת ימים ולא לילות,
וביום - מוקי לה ביום **אפילו בשבת.**

מה למדים מהפסוק על גירושין?

שנינו שיש מחלוקת בהבנת הפסוק על גירושין. הפסוק הדן בגירושין מסתיים וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ. רבי יוסי הגלילי לומד שאין לנו למעט דווקא בספר, אלא מאחר ונאמר וכתב לה - הרי זה בא להרחיב. ומצד שני היות וכתוב ספר - בכל זאת זה בא למעט, אלא דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל. ובניגוד לכך למדים חכמים בכלל ופרט וכלל. ודרשינן: "וכתב לה" כלל, "ספר" פרט, "ונתן בידה" חזר וכלל, "כלל ופרט וכלל" אי אתה דן אלא כעין הפרט.

ואילו חכמים דורשים, לגבי "וכתב" מיבעי להו לרבנן כדי ללמוד: בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף, שאם נתן לה כסף ואמר לה: "התגרשי בו" אינה מגורשת [רש"י] - כי לולי מיעוט הכתוב הוה סלקא דעתך אמינא: הואיל ואיתקש יציאה [גרושין] להויה [קדושין] כדכתיב: "ויצאה" מביתו והלכה "והיתה" לאיש אחר, נקישם גם לענין כסף, ונאמר: מה "הויה" בכסף שאם נתן לה כסף ואמר: הרי את מקודשת בו - הרי היא מקודשת, אף יציאה נמי בכסף - ולפיכך קא משמע לן הכתוב, שאינה מתגרשת בכסף.

התוס' מצמצמים, כי דרשה זו יכולה להיאמר לשיטת רבא, ולא לשיטת אביי, שבתחילת מסכת קידושין לומד זאת באופן אחר

באים התוס' ולמדים - כי כל מה שדרשנו עבור חכמים כי בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף, הא דרשא לרבא. אבל לאביי נפקא ליה מסברא, ולא מדיוק בלשון הפסוק, בריש מס' קידושין יאמרו כסף מכניס כסף מוציא? סניגור נעשה קטיגור? אמנם עדיין דיוק זה כן מועיל לאביי, אלא לא על מנת לשלול גירושין על ידי כסף, אלא על מנת לשלול גירושין

על ידי חליצה. מ"מ לאביי נמי איצטריך וכתב לומר בכתיבה מתגרשת ולא בחליצה.

מהיכן הלימוד שאשה אינה מתגרשת בחליצה

מעירים התוס', כי עם היות ואביי דורש כסף מסברא ולא מפסוק, הרי הגמרא מקבלת את הלימוד שאינה מתגרשת בחליצה על פי רבי יוסי הגלילי, מספר כריתות, שרק ספר כורתה. אלא שעולה השאלה, ולכאורה היה לו ללמוד זאת לפי רבנן מכאן? ועונים התוס' ביסוד חשוב, כי כך דרכו של הש"ס להביא את הדרשה שנשמעת יותר הגיוני ופשוט.

כלל הנאמר בתוס' "דאורחא דהש"ס הכי בכל דוכתא להביא דרשה הפשוטה לכאורה" – אינו יכול להיאמר ללא תימוכין, ולכן מביאים התוס' שלוש הוכחות לכך

ולכן התוס' מביאים ריבוי דוגמאות על כך. הדוגמא הראשונה כי בנעוריה בית אביה עם היות ובקידושין זה קשור להפרת נדרים, הרי לומדים זאת בהחובל לעניין חבלה.

הדוגמא השניה - מאיזה פסוק לומדים כי ראיית נגעים הינה ביום, ועוזבים דרשת רבא, כי דרשת אביי מביום היראות נשמעת פשוטה יותר. וְמובא שם בתוס' במועד קטן כלל זה: "דאורחיה דהש"ס לאתויי דרשות הפשוטים יותר ושמא אי לא כתב כנגע נראה לי הוה מוקמינן וביום הראות למעוטי לילה."

הדוגמא השלישית - על הלימוד שהמילה היא ביום, וזה נלמד מבן שמונה ימים ולא לילות, ולמרות שבמקום אחר מדייקים משם שאף בשבת מלים. ואכן בתוס' בשבת חיזקו את עניין הדרשה הפשוטה: "ויש לומר, דסמיך אבן שמנת ימים, ודרשא פשוטה נקט."

על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם אין זה כריתות -

תימה,
והא אם מת אביה,
לא חשיבה תו בית אביה,
כדתנן בנדרים פרק השותפין (מו.),
קונם לביתך שאיני נכנס, שדך שאיני לוקח,
מת או שמכרו לאחר - מותר.

וי"ל,
דבית אביו - קרויין כל יוצאי חלציו של אביו,
ואף על פי שמת,
כדאשכחן גבי תמר שהיתה בתו של שם,
וכתיב (בראשית לח) שבי אלמנה בית אביך,
וכבר מת אביה כדמוכחי קראי.

חכמים למדו שאסור לתת תנאי בגט שגורם שאין כריתה ביניהם

מדקדק הגמרא בשיטת רבנן, שלא למדו שאינה מתגרשת בכסף מ"ספר כריתות" אלא מ"וכתב לה", מה טעמם שלא למדוהו מ"ספר כריתות"? ועונה, כי ההוא "ספר כריתות" מיבעי ליה ללמד שתהא ספירת הדברים דבר הכורת בינו לבינה, שלא יטיל תנאי בגירושין באופו שיאגדם יחד - ולכדתניא: הרי זה גיטיך על מנת שלא תשתי יין ועל מנת שלא תלכי לבית אביך - אם התנה שלא תעשה את אלו "לעולם", הרי כיון שכל ימיה קשורה בו שמחמתו היא נמנעת מלשתות יין ותנאי זה תלוי ועומד לעולם - אין זה כריתות, דכל ימיה קשורה בו שמחמתו צריכה לעמוד שלא לילך. אבל אם התנה שלא תעשה את אלו רק "כל שלשים יום" הרי זה כריתות ומותרת מיד להנשא לאחר, כיון שיכול לבוא לידי הפרדה לסוף שלשים יום.

התוס' מקשים ממכירת דבר שאם מת ועובר ליורשיו התנאי נמחק

במסכת נדרים מצאנו כי האומר לחבירו: "קונם לביתך שאני נכנס" [כלומר, ביתך יהא אסור עלי בקונם אם אקחנו], וכן האומר לחבירו: "קונם שדך שאני לוקח" [כלומר, שדך יהא אסור עלי בקונם אם אקחנו], אם מת בעל הבית או השדה, או שמכרו לאדם אחר - מותר בהם המודר. והטעם, משום שהרי אמר לשון "ביתך" ו"שדך", דהיינו דווקא כשהם שלו, אבל אם מכרן או הורישם, הרי כבר אינם שלו, ולכם מותר בהם.

ומכאן מקשים התוס' מדוע שלא תלכי לבית אביך הוא דבר לעולם, והרי לכאורה, בשעה שמת כבר פג האיסור. שהרי הפסיק להיקרא בית אביה.

עונים התוס', שאב הוא מושג הנשאר אף לאחר מות האב, והוא כעין משפחה. באומר לאשתו הרי זה גיטך על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות, משום דכל תנאי בעינן שיהי' מובדל באיזה זמן, ובנדון כזה היא אגידא ואחוזה לעולם אף לאחר מיתת האב. והרמ"א ביו"ד סי' רט"ז ס"ד כתב בשם המרדכי באומר קונם בית אביך שאני הולך - אסור לילך אף לאחר מיתת האב, כיון דכל יוצאי חלציו קרויים בית אב, ולדעתי י"ל כיון דבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם, א"כ תלי הדבר מאיזו כונה וסבה נדר אם בשביל האב או בשביל בני ביתו.

ואידך מכרת כריתות נפקא -

קשיא לרבינו תם,
דבפרק המגרש (גיטין דף פג:),
קאמר על רבנן דרבי אליעזר,
כרת כריתות - לא דרשי,
ור' יוסי הגלילי - **בכלל דרבנן.**

ויש לומר,
דלא קאמר, לא משמע ליה,
אלא לא דריש להיא דרשה.

מקורו של רבי יוסי הגלילי לדרוש שאינה מתגרשת בכסף

הגמרא מפרשת, כי מאחר ורבי יוסי הגלילי דורש: "וכתב לה" לכלל ופרט וכלל, אם כן האי סברא - שאינה מתגרשת בכסף - מנא ליה? ועונה, מ"ספר כריתות" שנכתב "כריתות" בסמוך ל"ספר" הוא דנפקא ליה, שהרי משמע: "ספר" כורתה ואין דבר אחר כורתה.

התוס' מקשים מגיטין, כי רבנן של רבי אליעזר אינם דורשים כרת כריתות

הקושי שאם יש את רבנן של רבי אליעזר, הרי הכוונה כל החלוקים עליו, ובתוכם גם רבי יוסי הגלילי. ולכאורה יש לנו סתירה. עונים התוס' ביסוד משמעותי להגדרה לא דרשי. הקושיא נובעת מהבנה שלא דרשי שהם מסרבים לדרוש כך. ולכן יש סתירה. אולם התוס' מעניקים הבנה מחודשת ללא דרשי. שאת העניין הם למדים לא מהדרשה הזאת, ורק שאין הם משתמשים בה בצורה חיובית, אבל לא שהם חלוקים ובאים לשלול אותה.

והא איכא נופו דעביד לה בהוצא ודפנא -

תימה,
דבפרק קמא דעירובין (דף טו.),
דאמר רבא, מחיצה העומדת מאליה - לא שמה מחיצה,
ופריך מהכא,
ומשני,
בשנטעו מתחלה לכך,
הא על כרחך מוקמי לה הכא,
דעביד ליה בהוצא ודפנא,
ותו לא צריכין לנוטעו מתחלה לכך.

וי"ל,
דבין הכא בין התם דייק,
משום דמשמע ליה דאיירי בכל ענין,
בין היכא דהוי רוב הדופן מעץ האילן הקשה,
שאין הולך ובא ברוח,
בין הוי רוב הדופן מן הנוף,
ופריך **התם - מן הקשה,**
והכא - פריך **מן הנוף.**

והא דפריך הכא,
אי הכי מאי למימרא,
ולא משני דאשמעינן,
מחיצה העומדת מאליה,
ולא נטעו מתחילה לכך - שמה מחיצה,
דכך הוא מסקנא דהתם,
דכולהו מודו במחיצה;
לא חשיב זה חידוש,
משום דקיימא לן כאביי,
בלחי העומד מאיליו - דשמיה לחי, וכל שכן מחיצה.

גדרה של המחיצה הכשרה, עם היות וכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה

המשנה נותנת לנו כלל. העושה סוכתו בין האילנות ולא סמך את הסוכה עליהם, והאילנות דפנות לה לסוכה, הרי הסוכה כשרה. אלא שלכאורה יש להבין את משמעות המשנה לפי כללו של רב אחא בא יעקב, שאמר כי כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, מאחר והרוח מוליכה ומביאה אותה - אינה מחיצה, והרי דרך האילנות לנוד? וניסתה הגמרא לתרץ, שכאן גזע האילנות אינו זז, מאחר ואילו אילנות זקנים ועבים בהיות זקנים, ולכן אינם זזים, אך עדיין מקשה הגמרא, והאיכא נופו של האילן שהוא בודאי הולך ובא, והרי לפעמים אף הנוף חלק מן הדופן, ואיך כשר הוא?! ועונה על כך הגמרא, בתירוץ העמדה, שיש כאן מקרה מיוחד, שהוא הגורם למחיצה לא לנוד. דעביד ליה בהוצא ודפנא, כלומר: אורג את נוף האילן בענפי הוצא ודפנא, ואין הנוף נד ברוח.

מקשים התוס' מסוגיה בעירובין ממחיצה העומדת מאליה

הגמרא בעירובין דנה במחלוקת אמוראים, האם לחי העומד מאליו, כלומר, שאף שהעמידוהו לא העמידהו לשם מטרת לחי, אבל כבר מאתמול סמכו עליו לעניין זה ואביי מתיר ורבא חולק. והקשו שם ממחיצה. ונצרכו גם שם להעמיד כי נטעו את האילנות לצורך זה, על מנת שישמשו דפנות לסוכה.

ומכאן יש לתוס' קושיית סתירה חזקה, ולכן הלשון הוא תימה.

שהרי כאן ברור לנו, כי מה שנאמר בעירובין הוא שנטען לשם כך, ואילו במסכת סוכה כאן, אנו רואים כי כל מה שחיזק על ידי הוצא ודפנא, הוא רק מאחר ולא נטען לשם כך.

התוס' מתרצים בחילוק, למרות שמדובר במחיצה – הרי היא מורכבת משני חלקים משלימים

ונביא את החילוק שמפרק את העץ לשני חלקים הגזע והנוף, בלשון תוס' הרא"ש "דבין הכא בין התם דייק, משום דמשמע ליה דאיירי בכל ענין, בין היכא דהוי רוב הדופן מעץ האילן הקשה, שאין הולך ובא ברוח, בין הוי רוב הדופן מן הנוף, ופריך התם - מן הקשה, והכא - פריך מן הנוף."

יש להבין מדוע מקשה כאן הגמרא מה חידוש יש בדבר?

התוס' נעמדים לבאר מה שאלה הגמרא מה כאן החידוש, והרי יש לנו כן חידוש, ומתרצים התוס', שההלכה שם היא בפשטות בלחי כמו אביי, (של של יעל קג"ם) ואילו לאחר שידענו זאת, הרי החידוש הוא הרבה יותר בלחי לעומת המחיצה. ולאחר שפתרנו בלחי, אין כל מקום לחדש לנו זאת לגבי מחיצה.

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "והא דפריך הכא, אי הכי מאי למימרא? ולא משני דאשמעינן מחיצה העומדת מאליה - שמה מחיצה, ובלא נטעו מתחלה לכך, דהכי מסיק התם, דבמחיצה - מודו, יש לומר דלא חשיב זה חידוש, משום דקיימא לן כאביי, בלחי העומד מאליו - דשמיה לחי, וכל שכן מחיצה."

[דף כה עמוד א]

קמה קצורה ושבולות מקיפות אותה -

אף על גב דמוקי לה במסקנא,
דעביד לה בהוצא ודפנא,
לא שייך כאן לאקשויי,
אי הכי ניטלטל בכולה **כדאקשי לעיל.**

דהתם - באילן המסכך על הארץ,
שיש בו סכך **וחשיב כמוקף לדירה**,
אבל הכא - **ליכא סכך אלא אויר.**

ואפילו הקיף ולבסוף פתח,
לא חשיב מוקף לדירה,
כדאיתא פרק עושין פסין (עירובין דף כד.).

גדר של תחום שבת הנוצר ממחיצות של שיבולים

הגמרא דנה מברייתא בעניין תחום שבת. השובת בתוך קמה קצורה, בקרחת שנוצרה בתוך קמה, לאחר שנקצרה הקמה שבאמצע, ושבולות מקיפות אותה, והיה גודל הקרחת מארבע אמות ועד בית סאתים [רש"י]. הרי זה מהלך בשבת את כולה [את כל שטח ההיקף] כדין שובת באויר מחיצות, שאינו מונה תחום שבת אלא מהמחיצות ואילך, וחוצה לה עוד אלפים אמה, שיעור תחום שבת. הרי למדנו שהשיבולות חשובות כמחיצה, אף על גב דקאזיל ואתי [הולכים ובאים ומתנועעים ברוח מצויה], ותיקשי לרב אחא בר יעקב?! דוחה הגמרא ומעמידה שיש כאן הבדל. התם נמי דעביד ליה בהוצא ודפנא, חיזק באמצעותם את השיבולות כדי שלא ינודו ברוח.

התוס' מבארים ששאלה שנשאלה בסוגיה קודמת כאן לא יכולה להישאל

כדי להבין את קושיית התוס' יש להקדים תחילה את הסוגיה המובאת לעיל. תא שמע: אילן המיסך על הארץ, נופו גדול מאד, וראשי הנוף כפופין סביב על הארץ, ויש חלל גבוה עשרה טפחים מן הקרקע לנוף - אם אין נופו [כלומר: ראשי נופו] גבוה מן הארץ שלשה טפחים, מטלטלין תחתיו בשבת, כי ראשי הנוף חשובין כמחיצה; אבל אם היה גבוה שלשה טפחים אין מטלטלין תחתיו, שהרי מחיצה הגבוהה מן הארץ שלשה טפחים אינה מחיצה - ולדעת רב אחא בר יעקב תיקשי, אמאי מועילין ראשי הנוף להיות מחיצה, הא קאזיל הנוף ואתי ברוח מצויה?! ודחינן: התם נמי דעביד ליה בהוצא ודפנא.

ותמהינן: אי הכי שמחיצה טובה היא ניטלטל בכוליה כלומר: יטלטל תחתיו כל כמה שהיקף האילן גדול - כי הניחא אם מיירי במחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה, יש לומר, הואיל ומחיצה גרועה היא, אין היא מועלת אלא להיקף של בית סאתים. אבל אם עומדת היא ברוח מצויה, הרי מחיצה גמורה היא ותועיל בכל היקף שהוא - ואלמה אמר רב הונא בריה דרב יהושע: אין מטלטלין בו אלא אם אין עולה היקף האילן על בית סאתים [שטח שזורעין בו סאתיים זרע, וגודלו מאה על חמשים אמה כחצר המשכן]?!

ומשנינן: משום דהוה דירה שתשמישה לאויר שחוצה לה. כלומר, אינה עשויה הדירה שתחת האילן אלא לצורך אויר שחוצה לה, לשמור את השדות. וכל דירה שתשמישה לאויר שחוצה לה אין חשוב ההיקף כהיקף לדירה. והיקף שאינו לדירה אין מטלטלין בו אלא בית סאתים.

שני המקרים שונים ולכן מה שיכלה שם להישאל שאלה – כאן כבר לא

וכאן מקשרים התוס' מדוע כאן לא נשאלה השאלה לעיל. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "אף על גב דמוקי לה במסקנא דעביד לה בהוצא ודפנא (כלומר, שיש חיזוק לשיבולים), לא שייך לאקשויי אי הכי אפילו יתר על סאתים נמי, כדאקשי לעיל באילן המיסך על הארץ. דהתם שיש סכך חשיב כהוקף לדירה, אבל הכא - ליכא אלא אויר."

כוונתם להקשות, דכאן - לא שייך תירוץ הגמרא דלעיל, דהוי דירה שתשמישיה לאויר, שהרי נעשה לדור בתוכו, ועל זה תירצו, דהכא אינו ראוי לדירה, מחמת שאין לו סכך אלא אויר, וממילא שייך גם בזה תירוץ הגמרא דלעיל.

השוואה מסוגיה בעירובין עד כמה סדר הפעולות מורות מה לא נחשב לבית דירה

נביא את הסוגיא מעירובין - אמר רב כהנא: רחבה שאחורי הבתים [שטח פנוי אחורי הבית, שאין משתמשין שם תשמישי הבית, כבחצר - משנה ברורה] שאין הבית פתוח לתוכו, חשיב כהיקף שלא הוקף לדירה, ואם היה ההיקף יותר מבית סאתים, אין מטלטלין בו, אלא בארבע אמות.

ואמר רב נחמן: אם פתח לו [לרחבה] פתח מן הבית הצמוד לרחבה, מותר לטלטל בכולו, שהפתח מן הבית מתירו, ועושהו כמוקף לדירה. ולא אמרן שהפתח מתירו, אלא שפתח הפתח מן הבית ולבסוף הוקף הרחבה, אבל הוקף הרחבה ולבסוף פתח, לא. וכדאמרן לעיל דלא מיקרי הוקף לדירה בכי האי גוונא.

ויש להבין מה הדמיון כאן. התם בעירובין המחיצות בשעת עשייתן לא נעשו ולא הוקפו לשם דירה, אבל כאן קודם שקשר בהוצא ודפנא - אין כאן מחיצות כלל, וכשקשר בהוצא ודפנא - יש כאן עשיית מחיצות לשם דירה.

שלוחי מצוה -

הולכי בדבר מצוה,
כגון ללמוד תורה או להקביל פני רבו,
ולפדות שבויין,
פטורין מן הסוכה ואפילו בשעת חנייתן,
כך פירש בקונטרס,
וכן משמע בגמרא,
דקאמר הולכי לדבר מצוה - פטורין מן הסוכה,
בין ביום ובין בלילה,
ומשמע, אף על פי שאין הולכין אלא ביום,
דאי דאזלי ביממא ובלילה,
אפילו לדבר הרשות - נמי פטירי כדקתני בברייתא.
ועוד,
מעובדא דרב חסדא ורבה בר רב הונא,
דגנו ארקתא דסורא.

ותימה,
אם יכולין לקיים שניהם - אמאי פטורין?
דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו,
מי מיפטר בכך משאר מצות?

ובפרק אין בין המודר (נדרים לג:),
גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבידתו,
אף על פי דמהני ליה פרוטה דרב יוסף,

משום דלא שכיחא,
ואי כל זמן שאבידה בביתו,
מיפטר מלמיתב ריפתא לעני,
אם כן שכיחא היא.

אלא ודאי לא מפטר,
אלא בשעה שהוא עוסק בה,
כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה,
או בהמה שנותן לה מזונות,
דלא שכיחא שבאותה שעה יבא עני לשאול ממנו,
וצריך לומר,
דהכא נמי איירי בכי האי גוונא,
דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה - הוו מבטלי ממצותן.

הפטור של שלוחי מצווה מקיום מצוות סוכה

המשנה ציינה את הפטור של שלוחי מצווה מן הסוכה, והגמרא הביאה שני מקורות למקור לדין זה. בהמשך (כו, א) הגמרא מביאה ברייתא על כך. תנו רבנן: הולכי דרכים ביום, פטורין מן הסוכה ביום, דכתיב: בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו, וכשם שכל השנה אינו נמנע מללכת בדרך לסחורה, כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב לימנע מלילך בדרך [רש"י], וחייבין בלילה. מצד שני, הולכי דרכים בלילה, פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום. הולכי דרכים בין ביום ובין בלילה, פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה.

אלא שכאן מחדשת הברייתא חילוק תהומי בין הולכים לעצמם או הליכה לדבר מצווה ואף מביאה דוגמא על כך. אבל הולכין לדבר מצוה ביום, פטורין בין ביום ובין בלילה, ואף על פי שאין הולכין אלא ביום [תוספות לעיל], משום דטרודים ודואגים במחשבת המצוה ותיקוניה, פטורין מן המצוה. כי הא דרב חסדא ורבה בר רב הונא, כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא [כשהיו באים בשבת של סוכות לריש גלותא] שהיה גר בסורא, הוו גנו ארקתא דסורא [היו ישנים על שפת הנהר] - כי אמרי [היו אומרים]: אנן שלוחי מצוה אנן שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא, ופטורין מן הסוכה.

התוס' מביאים מהלך של רש"י בהבנת הסוגיא, ולאחר מכן חולקים עליו

המהלך של רש"י הינו שאכן לדבר הרשות בכל זמן שהם מתעסקים הם פטורים, בניגוד לכך ההולך למצווה, כמו אותם האמוראים, שעם היות והלכו בשבת של סוכות להקביל פני רבם וללמוד תורה, ישנו בלילה על שפת הנהר, בשעה שהרי הם אינם הולכים.

התוס' כאן מביאים דיון שהם כבר פתחו בפרוטה דרב יוסף

שומר האבידה לפי רב יוסף, מאחר ואינו נדרש ליתן פרוטה לעני, מאחר ועסוק הוא להתעסק באבידה. אלא שכאן יש יסוד משמעותי, וכי האבידה מבטלת את כל זמנו של המוצא? אלא רק בשעה שהוא טורח בגוף האבידה, כגון לשטוח את האבידה על מנת שתתאוורר, רק באותה שעה הוא פטור מליתן פרוטה לעני. ועם אותה הגדרה שבפועל זה לזמן קצר, מגיעים למסקנה שהדבר אינו מצוי כל העת, ולכן התירו גם למודר הנאה מחבירו להשיב לו אבידה, מאחר וזה בחינם, ואינו הופך לשומר שכר על כך, אלא שומר חינם. והתוספות מחדדים את השאלה, ביצירת מצב מגוחך, וכי ברגע שהוא מניח תפילין ויש לו ציצית, הוא פטור מליתן פרוטה לעני, והרי מסוגל הוא לבצע את שתי המשימות. ומתוך כך מצמצמים שכמו שבאבידה רק בשעה שהוא מתעסק בגוף האבידה - רק אז הוא פטור מליתן פרוטה לעני, וזה הרי זמן קצר. כך על פי יסוד זה יש לבאר את גדר הפטור של העוסקים במצווה, בשעה שמגיע להם חיוב על שינה בסוכה. ואז אם כן הפטור של האמוראים היה מאחר והפטור הוא רק לבנות סוכה, מה שיבטל אותם ממשימתם, אבל אם בקל כבר היתה שם סוכה, לא היו רשאים לישון על שפת הנהר. או שנחדש ונאמר, כי בשעה שישנים בחוסר נוחות על שפת הנהר, הרי כך לבטח יקומו לשמוע את הדרשה. ואז היינו מעמידים כי מה שאינם ישנים בסוכה, הוא שהדבר לא יעכב אותם במצווה בה הם טורחים.

ובלכתך בדרך פרט לחתן -

ואף על גב דהוא נמי במצוה טריד,
איצטריך תרי קראי,
דאי הוה כתיב חד,
כיון דחתן - לאו בהדיא כתיב בקרא,
הוה אמינא,
לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מצוה בידים,
או מהלך למצוה,
אבל חתן שהוא יושב ובטל,
ואינו עוסק אלא מחשב בבעילה,
לא פטר הכתוב,
הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מק"ש,
דטריד במחשבת בעילה,
כך פירש בקונטרס.

וסוגיא דשמעתין משמע,
דמובלכתך בדרך - ממעט האי דבמצוה קא עסיק,
ובשילהי פ"ק דברכות (דף יא.),
הגדסא להפך,
דגרס התם,
בשבתך - פרט לחתן,
ובלכתך בדרך - פרט לעוסק במצוה,
וגירסא זו נראה,
דהכי משמע קרא,
בשבת דידך - הוא דמיחייבת בק"ש,
ולא בשבת דמצוה,
שאתה יושב ומחשב בבעילת מצוה,
ובלכתך - ממעט עוסק במצוה,
דמשמע, בלכת דידך ולא בלכת מצוה.

ומחתן - לא הוה ידעינן שאר עוסק במצוה,
דדלמא שאני חתן,

שאין נקל לו כל כך להסיר הטירדא מלבו,
אף על פי שבטירדא דרשות,
מיבעי ליה ליתוביה דעתיה ולהסיר מחשבת טרדתו.

הכלל של שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה

המשנה לומדת כי שלוחי מצוה ההולכים בדרך מצוה, כגון מי שהולך ללמוד תורה או להקביל פני רבו, או לפדות שבויים [רש"י], הרי אלו פטורין מן הסוכה אפילו בשעת חנייתן, לפי שכל העוסק במצוה פטור מן המצוה - אם אינו יכול לקיים את שתיהן. [רש"י ותוספות (הקודם)].

הגמרא הביאה שני אופנים ללמוד על כך מההתורה

המקור הראשון מהתורה, שהגמרא הביאה את ההוכחה לעוסק במצווה שהוא פטור מן המצווה הוא מחתן. דתנו רבנן: כתיב "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך ודברת בם. בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך". ויתור יש כאן, שלא היה לו לומר אלא: ודברת בם בשכבך ובקומך [ריטב"א]. אלא בא הכתוב ללמד: "בשבתך בביתך" - פרט לעוסק במצוה, שהוא פטור מקריאת שמע. "ובלכתך בדרך" - פרט לחתן, שהוא פטור מקריאת שמע הואיל והוא טרוד במחשבת בעילת מצוה.

מקשים התוס', והרי גם החתן לכאורה טרוד במצווה

מחדשים התוס', מדוע יש כאן צורך לשני הלימודים. ומבארים כי מהלימוד הראשון היינו סוברים, כי על מנת להיקרא עוסק במצווה הרי הוא היה נדרש לפעולה ממשית, כדוגמת עוסק בידיים או מהלך לכבוד המצווה. אבל בחתן יש לכאורה צד המגרע, וכי מה הוא כבר עושה? והרי הוא יושב ובטל, ורק מהרהר. ומבארים התוס', שכך פירש זאת רש"י.

לגבי גירסת הגמרא בברכות

אצלנו הגירסא שהתוס' בחר בה מצויה בתוספתא. וכאן אנו מדייקים מכל חלק בפסוק את העניין המשלים, וכפי שזה מובא האם זה בשבת שלך או בשבת של עשיית מצווה, וכן בלכת בא לפטור הליכת רשות, בניגוד להליכה לצורך המצווה.

הלימוד המיוחד מחמתן

יש לנו לימוד מעניין לשני כיוונים. הכיוון הראשון, כיצד יש בכוח טרדות נפשיות לערער את קיום המצוות? וכי מי שטבעה ספינתו בים יהיה פטור מקיום המצוות?! וודאי שלא, אלא יהיה מחוייב ליישב את דעתו ולהסיר הטירדה, על מנתץ שיוכל לבצע את כל המצוות. הכיוון השני, מאחר והתורה מצווה אותו לקיים מצווה זו, ובאה הטירדה הנפשית ומערערת אותו, הרי מאחר ועם היות וזו טירדא דרשות, אלא שאין נקל לו להסירה, ולכן התורה פטרה אותו באופן זמני, שהרי בסופו של דבר מדובר על אירוע חד פעמי.

שהרי נאמר בהן פאר -

לקמן בשמעתין מפרש,
מדקא אמר ליה רחמנא ליחזקאל,
פארך חבוש עליך,
את - הוא דמיחייבת, אבל כולי עלמא - פטירי.
והא דמשמע לישנא דרש"י,
שהטעם תלוי משום דאיקרו פאר,
ואבל - לאו בר פאר הוא,
וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל,
לא אתא למימר,
אלא דלא ילפינן מהכא לפוטרו משאר מצות,
דשאני תפילין דאיקרו פאר.

וא"ת,
ומאי שנא גבי תפילין,
דאמרינן דדוקא ליחזקאל קאמר ליה,
ולא לשאר אבלים,
וגבי תלמוד תורה אמרינן,
פרק בתרא דמועד קטן (דף טו.),
אבל אסור בת"ת,
מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל האנק דום,
דעבדי שאר אבלים כיחזקאל.

ויש לומר,
דבדברי תורה ששינה בו הכתוב מכ"ע,
אית לן למימר משום דאבל אסור בדברי תורה;
אבל בתפילין - אמאי הוצרך לומר לו שיניח תפילין?

אם לא בשביל שהייתי סבור לאוסרו.

הטרדה של אבל על צערו אינה פוטרת אותו ממצוות

מקשה הגמרא, וכל היכא דטריד, האם הכי נמי דפטור?! אלא מעתה, אם טבעה ספינתו בים, דטריד בצערו, האם הכי נמי נימא דפטור?! וכי תימא הכי נמי, שמא תאמר: אכן הטרוד בצערו פטור מקריאת שמע - והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה, חוץ מן התפלין, שהרי נאמר בהן "פאר". כדכתיב ביחזקאל: "פארך חבוש עליך", ואבל - לאו בר פאר הוא, וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל [רש"י]. הרי למדנו שאפילו אבל שהוא טרוד בצערו חייב בקריאת שמע, שהרי אינו פטור אלא מתפילין?!

כלומר מסקנת הגמרא שכל הפטור הוא אינו מסתם צער. אלא רק בצער הקשור במצווה, שזה מונע ממנו.

לפני קושיית התוס' על החילוק בין תפילין ותלמוד תורה, מגדירים התוס' את התפילין לגבי אבילות

הקדימו כל זה, לפני שהקשו מאי שנא תפילין מתלמוד תורה. משום דאי הוה ילפינן שאבל אסור בתפילין, משום שנקראו פאר, ואין דרך אבל ללבוש פאר, הוה אמינא דאסור כמו כן בת"ת, מפני שהיא משמחת לב. לפיכך הקדימו דלא מפסוק פארך ילפינן. דלא בא אלא דלא נילף שאר מצוות מתפילין. ועיקר הלימוד דפטור מתפילין, הוא מהא דשרי רחמנא דווקא ליחזקאל, מכלל דלכולי עלמא אסור. ולפי זה שפיר הקשו, דא"כ היה לנו להתיר בת"ת, מהא דאסרה תורה דווקא ליחזקאל.

ההוראה המיוחדת הנלמדת דווקא מיחזקאל

יחזקאל מקבל הוראות ייחודיות. מצד אחד שכן יניח תפילין ומצד שני שלא ילמד תורה, ויש להבין איזה עניין אנו למדים

לגבי שאר האבלים. ונמצא כי מה שהותר ליחזקאל כחידוש, בא ללמד שההיפך נוהג בשאר אבלים. אבל לאסור תלמוד תורה - אינו חידוש, וממילא אין ללמוד שההיפך נכון אצל שאר אבלים. ולכן כל האבלים נאסרו בלימוד תורה. ורק לגבי הנחת תפילין החידוש לא היה על עצם מה שנצטווה, אלא שזה בא ללמד כי רק הוא נצטווה בכך והאחרים נאסרו.

[דף כה עמוד ב]

מישאל ואלצפן היו -

וא"ת,
ולמאן דאמר פרק ד' מיתות (סנהדרין דף נב.),
דשרפה ממש הואי, שנשרפו גופיהן,
וכן נמי דריש בתורת כהנים,
אקרא, דותאכל אש אותם - **אמאי נטמאו?**

וי"ל,
דשמא שלדן היתה קיימת,
כאילו נשרפו על גבי קטבלא,
כדאמר פרק המפלת (נדה דף כז:),
מת שנשרף **ושלדו קיימת - טמא.**

מקור נוסף לדין העוסק במצווה פטור מן המצוה

לאחר שלמדה הגמרא לגבי סוכה, כי מי שהולך לצורך מצוה פטור מן המצווה שך ישיבת סוכה, מציעה הגמרא מקור אחר. דתניא: כתיב גבי קרבן פסח שעשו ישראל בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא". ומפרשת הברייתא: אותם אנשים מי היו? ומציעה הברייתא מספר פתרונות וביניהם "רבי עקיבא אומר: מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא." הרי למדנו שהעוסק במצוה - פטור מן המצוה, שאם לא כן, היה להם לדחות מצוה קלה של קבורה, מפני מצות פסח החמורה העתידה לבוא [רש"י].

מקשים התוס', כיצד ניתן לומר שמישאל ואלצפן נטמאו, והרי כבר היו מתים

הגמרא בסנהדרין מביאה מחלוקת כיצד היתה מיתת בני אהרן. האם היתה כאן ממש שריפה של כל גופם, או רק נשמתם נשרפה. אלא שאז קשה, לדעה שאכן נשרפו בגופם, והרי אפר מת אינו מטמא, וכיצד נאמר שמישאל ואלצפן נטמאו בבני אהרן.

מתרצים התוס' שאף הסובר שמתו בשריפה, עדיין השלד היה קיים

הגמרא במסכת נדה מביאה ציור בו אפילו שהיתה שריפה עדיין מטמא המת. מת שנשרף ושלדו קיימת, שלא נתפזר האפר ועדיין הוא נראה כשלם, הרי הוא טמא. ומדובר שכאילו שרפו שהיה עור המגן עליהם, וכך נשאר מבנה השלד שלהם. ולא שממש כך שרפו אותם כפי שמעמיד אביי במסכת נדה, אלא רק ציינו שקיימת מציאות כזאת, בו למרות השריפה ועדיין ניתן להיטמא מאפרם, בשעה שאינו מאבד את צורת השלד.

שחל שביעי שלהן בערב הפסח -

מכאן קשה להא דא"ר לוי,
בשילהי הניזקין (גיטין דף ס. ושם),
ח' פרשיות נאמרו באותו יום שהוקם המשכן,
וקא חשיב פרשת טמאים,
ופירש שם בקונטרס,
ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש וגו',
ולא יתכן,
כדמוכח הכא שהיה בערב הפסח,
והמשכן הוקם באחד בניסן.
ואפילו לר"ע - לא יתכן,
לפי הספרים דגרסינן בפסחים,
בפרק האשה (דף צ:),
רב סבר לה כר"ע,
דאמר מישאל ואלצפן היו,
שחל שביעי שלהן להיות בערב הפסח,
ומיהו, אותה גירסא - ליתא,
אלא ר' יצחק גרס התם.

ונראה לפרש,
פרשת טמאים - **דשרץ ונבלה וזב וזבה ונדה,**
לפי שהוצרכו ליזהר על טומאת מקדש וקדשיו.

הגמרא הביאה מחלוקת מי היו האנשים הטמאים שלא יכלו להקריב ונצרכו לפסח שני

שנינו בברייתא דתניא: כתיב גבי קרבן פסח שעשו ישראל בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא". ומפרשת הברייתא: אותם אנשים מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו אותם אנשים, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: מישאל ואלצפן היו, שנטמאו, [רש"י] בנדב ואביהוא, שמתו ביום השמיני למילואים, בראש חודש ניסן באותה שנה.

רבי יצחק אומר: אי אפשר לפרש כרבי יוסי הגלילי ולא כרבי עקיבא, שהרי אם נושאי ארונו של יוסף היו, כיון שחדלו לשאת אותו משעה שחנו בהר חורב, באחד בסיון בשנה שעברה, יכולין [היו, רש"י] ליטהר קודם עשיית הפסח, שהרי כבר היה להם אפר פרה אדומה החל מיום שני בניסן. ואם מישאל ואלצפן היו, שנטמאו בנדב ואביהוא, שמתו באחד בניסן באותה שנה, גם הם יכולין היו ליטהר, שהרי למחרת מיתתם - כבר היה להם אפר פרה אדומה.

אלא, עוסקין במת מצוה היו. לא מתי מצוה ממש שאין מי שיטפל בהם, אלא שבעת הקרובים שהכהן מיטמא להם, שעל קרוביהם מוטלת המצוה לטפל בהם. ולא היו יכולים לעשות הפסח בזמנו, כיון שחל יום השביעי שלהן להיות בערב פסח, ונמצא, שבזמן עשיית הפסח בערב פסח אינם ראויים עדיין להביא קרבן, כיון שלא היזו וטבלו [ריטב"א]. שנאמר: ולא יכלו לעשות הפסח "ביום ההוא", ומשמע: ביום ההוא שהוא יום השביעי לטומאה שלהן אין יכולין לעשות, הא למחר, ביום השמיני שלהן, יכולין היו לעשות. ומכאן שחל שביעי שלהן להיות בערב הפסח.

התוס' הקשו על פירוש הקונטרס בגיטין שפרשת טמאים מדברת על טמאי הפסח

הגמרא בגיטין דנה האם התורה ניתנה בבת אחת או פרשיות פרשיות. ולומדים מדברי הנביא זכריה שאמר אני רואה מגילה עפה. והתורה נקראה מגילה, כי לא ניתנה בבת אחת. וכמובא שם משמו של רבי לוי. שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן, ואותן פרשיות נכתבו במגילות נפרדות מפני שהוצרכו לאותו יום, ואף אחר כך שהשלים משה את התורה, לא היה כותבה כסדר אלא משלים את החסר שבין מגילה ומגילה, ולכן כל התורה נקראת "מגילה". ואלו הן שמונה הפרשיות שנאמרו ונכתבו ביום שהוקם המשכן. ובפרשה השלישית מובא הפירוש לפי רש"י שם. ופרשת טמאים שבפרשת "בהעלותך" [במדבר ט ו]: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא", ונאמרה פרשה זו משום הפסח הקרב ובא.

התוס' חלוקים על פירוש רש"י שמדובר באנשים הטמאים בעניין פסח שני, ולא יתכן כדמוכח הכא שהיה בערב הפסח והמשכן הוקם באחד בניסן.

ואכן התוס' גם מקשים זאת במסכת גיטין. וגם שם סוללים את ההבנה החדשה כמו כאן, שמדובר על פרשה אחרת. "פי' בקונטרס ויהי אנשים. וקשה לפירושו, דאמר בפ"ק דפסחים (דף ו.) שואלים בהלכות פסח קודם הפסח ל' יום, שהרי נביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, ולפ"ז איכא חדש וחצי, כיון שנאמר בראש חדש ניסן. ועוד דלא יתכן לרבי יוסי הגלילי, דאמר נושאי ארונו של יוסף היו, ולרבי יצחק דאמר למת מצוה נטמאו וחל שביעי שלהם בערב פסח. ונראה דפרשת טמאים - היינו פרשת וינזרו (ויקרא כב) דכתיב ביה טומאת שרץ ונבילה וכל הצריך לטומאת מקדש וקדשיו."

ביאור בשיטת רבי עקיבא

והיינו משום דאמרינן בשבת פז, ב דשמיני למילואים - חל בר"ח ניסן. ואם כן לא יתכן שלא יכלו להיטהר עד ערב פסח. ויש שקיים הגירסא וכתב, דר"ע פליג וס"ל דבח' לחודש ניסן היה שמיני למילואים, שבו מתו נדב ואביהוא, ואם כן שפיר לא יכלו להיטהר רק עד ערב פסח.

משום דלא מטא זמן חיובא -

ואין להקשות,
מהא דדרשינן בריש טבול יום,
(בזבחים דף ק. ושם),
דהולך לשחוט את פסחו מטמא למת מצוה,
מולאחותו - אפילו לאחר חצות,
דמת מצוה - שאני.
והא דדייק הכא מברייתא,
דקתני, למת מצוה נטמאו,
לא מת מצוה ממש,
אלא כלומר לקרובים, כדפירש בקונטרס.
ולאחר חצות - הוא דאינו מטמא,
כדקתני התם,
אמרת לא יטמא אבל קודם חצות - יטמא,
כדקאמרינן התם ביוסף הכהן,
שמתה אשתו בערב הפסח,
ונמנו אחיו הכהנים וטמאוהו בעל כרחו.

אבל קשה לרבא,
דאמר התם - אידי ואידי **לאחר חצות,**
כאן - קודם ששחטו וזרקו עליו,
כאן - לאחר ששחטו וזרקו עליו,
אלמא מטמא לקרובים,
אפילו היכא דמטא זמן חיובא דפסח,
מאחר שלא שחטו וזרקו עליו.

ואין לומר,
דהיא גופא ילפינן מחתן דפטור מק"ש,
דדלמא, **שאני ק"ש, דלית ביה כרת,**
כדקאמר הכא,
ולא אתי מיניה פסח,
דאיכא כרת ומטיא זמן חיובא.

השוואה בין שני החיובים למרות היותו עוסק במצווה שיהיה פטור במצווה

בברייתא הובא לגבי מי שראה מת מצווה, ולכן נטמא ולא יכל לאחר מכן להקריב קרבן פסח במועדו. ועם היות שמצוות קבורה היא קלה, הרבה יותר ממצוות הבאת הפסח, הרי ההיתר הוא מכיוון שעסקו במצווה היו פטורים במצווה אחרת, אלא שכאן קיים קושי, כי אין כאן כלל בחירה, שבשעה שראו את המת מצווה לא היתה להם בחירה, כי עדיין לא הגיע זמן החיוב של הפסח.

מצד שני מה שהובא במשנה, כי החתן פטור ממצוות קריאת שמע, כי כאן הקלו מאחר ואין בה כרת לעומת מצוות הפסח. ולכן אמרו כי נטמאו בתוך שבעה, על מנת ללמדנו כי העוסק במצווה פטור מהמצווה.

התוס' אומרים שאין להקשות שהשוחט את פסחו נטמא למת מצווה

התוס' מבארים, כי יש חילוק בין מת מצווה ממשי, ולבין טומאה לקרובים. ומה שנאמר כאן שנטמאו למת מצווה, לא כך היה אלא רק קרובים. ומביאים התוס' חילוק נוסף האם היה זה לפני חצות או לאחריה. והראיה כי הכהנים טמאו את יוסף הכהן שרצה לא להיטמא לאשתו, ומאחר שלא היה זה אחר זמן חצות, לכן עדיין לא הגיע אליו החיוב של חצות ועל כן הכהנים טימאוהו בעל כורחו.

אמנם עדיין נשארו בקושיה על שיטת רבא המחלק אפילו לאחר שהגיע הזמן

מאחר ובתחילה כל הדיון היה רק על הזמן, האם הגיע זמן החיוב, ולכן יכול הוא להיטמא, ממשיכים ומקשים התוס', לשיטת רבא, שלא הזמן לבדו הוא קובע, אלא רק שבשעה שמצטרף לכך שכבר שחטו וזרקו עליו - כאן כבר לא יוכל להיטמא. אבל אם רק הזמן הגיע ועדיין חובתו לא הגיע - עדיין יכול הוא להיטמא.

לכאורה ניתן להביא ראיה מקריאת שמע לחתן, שחיובה כבר הגיע

התוס׳ באים לדחות סברא שהיתה יכולה לכאורה להיאמר. שיש מעלה בעניין החתן שכבר הגיע החיוב של קריאת שמע, ואעפ״כ פטרו אותו. אלא התוס׳ דוחים נסיון לימוד זה. כי מדובר בשתי דרגות חומרה שונות של מצווה. כי בקריאת שמע של החתן יש שוני מהותי כי אין בה כרת בניגוד למצוות הקרבן פסח. ולכן כאן הרצון הוא שונה.

אין שמחה אלא בחופה -

משמע מכאן,
דאם יצא חתן מחופתו, אפילו כלתו עמו,
והולכים לאכול בבית אחר,
דאין מברכין שהשמחה במעונו,
ולא ברכת חתנים,
כיון דאין שמחה אלא בחופה.
ובפ״ק דכתובות (דף ז: ושם),
אמרינן נמי, מברכין ברכת חתנים **בבית חתנים,**
משמע דוקא במקום חופה, דהוא בית חתנים.
ומיהו,
אין ראיה משם,
דדלמא לאפוקי מדרבי יהודה קא אתי,
דאמר אף בבית האירוסין מברכין אותה.

וצריך לדקדק מה היא חופה?
דאי במקום שברכו תחלה ברכת נישואין,
קרי ליה חופה,
פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה,
כשהעם מרובין ואין יכולין ליכנס בבית,
אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה,
ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא,
ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה.

על מנת לעשות שמחת חתן נדרשים שני תנאים חופה וסעודה

הגמרא מביאה ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: חתן שכבר כנס והשושבינין וכל בני החופה, פטורין מן הסוכה כל שבעה ימי המשתה [רמב״ם]. ומפרשים: מאי טעמא? משום דבעו למיחדי [לשמוח] והעוסק במצוה פטור מן המצוה [ר״ן ומאירי]; או משום מצטער, שאם לא ישמחו עם החתן כל שבעה מצטערים הם והחתן [ראב״ד]. אלא שהקשתנה הגמרא: וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה [יאכלו בסוכה ובה ישמחו]?! ומסייגת הגמרא: אין שמחה אלא בחופה, ואפילו שהסוכה באותה חצר עצמה [ר״ן].

ואכתי תמהינן: וליכלו בסוכה וליחדו בחופה?! ועונה על כך הגמרא אין שמחה אלא במקום סעודה. וממשיכה ומקשה הגמרא, וליעבדו חופה בסוכה [יעשו אף את החופה בסוכה]?! ועונה הגמרא בשני אופנים. אביי אמר: משום ייחוד, שסתם סוכה היו עושין בגגותיהן, ואין דרך ביאה ויציאה לרבים שם תמיד מפני הטורח, ושמא ירד החתן לעשות צרכיו ויתיחד אחר עם הכלה. ורבא אמר: משום צער חתן, שהמקום צר ופתוח שאין לה אלא שלש דפנות, ובוש לשחק עם כלתו [רש״י].

התוס׳ רצו לדייק כי במקום אחר – אין זה נקרא חופה

התוס׳ רצו לדייק מהכלל שאין שמחה אלא בחופה, שמה שקובע היא החופה, ולכן כאשר החתן אפילו אם יוצא לאכול בבית אחר עם הכלה, אין זה נחשב, ולא מברכים לא ברכת חתנים ולא שהשמחה במעונו. ומביאים על כך כעין ראייה ממסכת כתובות. ובפרק קמא דכתובות נמי אמרינן מברכים ברכת חתנים בבית חתנים משמע דוקא במקום חופה דהוא בית חתנים, מיהו אין ראיה משם דדילמא לאפוקי מרבי יהודה דאמר אף בבית האירוסין מברכים אותה.

החופה אינה לפי זמן הקידושין, שיכול להיות בחוץ, אלא לפי מקום אכילת החתן והכלה

התוס׳ מחדשים, כי חופה אין משמעו זמן תחילת הנישואין, מה שבשפה שלנו נקרא חופה, אלא יש להוכיח כי זה יכול להיות בכלל לא מקום האכילה, שהרי פעמים רבות מברכים ברחוב העיר, מקום שכלל אין אנשים אוכלים. והרי זה מקרום של אקראי בעלמא. אלא יש להתייחס לדין החופה שהוא מקום עיקר ישיבת החתן והכלה. ולאחר הגדרה מחודשת זו, יובן מה שהוסיף בתוס׳ הרא״ש, שהגיע למסקנה ההפוכה ממה שנראה בתחילה.

בתוס׳ הרא״ש הוכיח כי ניתן כן לברך בכל המקומות הללו

תוס׳ הרא״ש חילק בין הדיון בגמרא על סוכה, ולבין השאלה שהתוס׳ דנו. ״ונראה, דמהכא - אין ראיה שלא לברך במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול, דהכי פירושו, הכא - אין שמחה אלא בחופה, כיון שאין דעתו להניח חופה, אלא כדי לאכול בסוכה, ואחר כך חוזר לחופתו. אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וכל החבורה אחריו, ועושה אותו בית עיקר - גם שם נקראת חופה, ויכול לברך שם ברכת חתנים. וכן היה מעשה באדם שהוליך כלתו לעיר אחרת, והצריכוהו לברך [שם] ברכת חתנים.

וכן יש אומרים שאם אוכלים בארבעה או בחמשה בתים, שאין מברכין אלא בבית החופה, כדמשמע הכא, דאין שמחה אלא בחופה, ונראה, שאם יש שמש שמשמש בכל הבתים, השמש מצרפן ומברכין בכולן שבע ברכות, כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו גבי שתי חבורות שאוכלות בשני בתים ששמש אחד מצרפן לזימון. וה״ר יחיאל אמר בשם רבי׳ יהודה, שאפילו אין שם שמש, כיון שהתחילו אותם של שאר הבתים לסעוד, כשהתחילו אותם שבחופה - כולם חשובים כאחד לשמחה, ומברכים ז׳ ברכות, כיון שאוכלין מסעודה שתקנו בשביל החופה, וכן עמא דבר.״

וחייבין בק״ש -

כדפירש בקונטרס,
דמצות כוונתה - אינו אלא פסוק ראשון,
ויכולין ליישב דעתן שעה קטנה,
כדי לקרוא פסוק ראשון.

מה יוצר את החיוב בקריאת שמע, בהיותו טרוד

כותבת הברייתא "תנו רבנן: חתן והשושבינין וכל בני חופה - פטורין מן התפילה ומן התפילין, וחייבין בקריאת שמע, משום רבי שילא אמרו: חתן - פטור, והשושבינין וכל בני החופה - חייבין." על מנת לפטור, הרי נדרשת כוונה בקיראת שמע, והרי החתן טרוד, ואינו יכול לכוון אפילו פסוק ראשון. ואילו כל החבורה, נכון שיש כאן כוונה, אבל מדייקים התוס', שמאחר ועיקר כוונת קריאת שמע הוא רק בפסוק הראשון, הרי בהיותה כמות כה קטנה, משמעות הדבר שקל לעצור ולכוון אותה, ולכן אינם נפטרים. וכך ביאר רש"י.

ונראה לי שדומה הדבר לפרוטה דרב יוסף, וכפי שביארו התוס', שנתינת הפרוטה לא לוקחת זמן רב, ולכן אינו פטור ממנה בגלל מצוות האבידה, שיש לו.

[דף כו עמוד א]

חתן פטור מקריאת שמע -

דתריד.
ושאר בני חופה - חייבין,
לית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה,
כדפירש בקונטרס,
וקשיא,
דאי לית להו, א"כ יתחייב חתן בסוכה,
ומשמע, דבחתן - פוטר יותר מת"ק,
לכך נראה דקסבר,
חתן אין יכול לכוין דעתו כלל,
אפילו בפסוק ראשון,
אבל שאר בני חופה - יכולין לכוין,
ואקריאת שמע לחודיה קאי,
ובכולהו אחריני - מודי לת"ק.

התייחסות החתן ושאר בני החופה לגבי תפילה וקריאת שמע

שנינו בברייתא: תנו רבנן: חתן שכבר כנס והשושבינין, וכל בני חופה פטורין מן התפלה כל שבעה, הואיל והיא צריכה כוונה ואין יכולין לישב דעתם ולכוין - ופטורין מן התפילין הואיל ושכיח אצלם שכרות וקלות ראש - וחייבין בקריאת שמע הואיל ואין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון, יכולין הם ליישב דעתן לשעה קטנה כדי לקרוא פסוק ראשון; ואם משום שעוסקים במצוה הם, סבירא להו לתנאים שבברייתא זו, שהעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה.

משום רבי שילא אמרו: חתן פטור אפילו מקריאת שמע, כיון שהוא טרוד יותר מהם, ואינו יכול לכוין אפילו פסוק ראשון. והשושבינין וכל בני החופה בלבד חייבין בקריאת שמע, הואיל ואינם טרודים כל כך שלא יוכלו לכוין אפילו שעה קלה.

בתוס' הרא"ש הביא זאת כשאלה והעמיד כי הם סוברים כן שהעוסק במצווה פטור

"פירש רש"י, דלית להו להני תנאי, העוסק במצוה - פטור מן המצוה. וקשה, דאי לית להו, אם כן יתחייב חתן בסוכה, ומשמע דחתן פטור יותר מלת"ק, דהא אף על גב דכל בני חופה חייבים - איהו פטור. [ומתוך קושי זה בוללי הבנה מחודשת] "ונראה, דמודים דהעוסק במצוה - פטור מן המצוה, אלא דבהא פליגי. ת"ק סבר דחייבים בק"ש, משום דמצות כוונתו - אינו אלא בפסוק ראשון, ויכולין כולם ליישב דעתם שעה קטנה, כדי לכוין בפסוק ראשון. [ואז זה כמו פרוטה דרב יוסף, שבשביל הזמן המועט של נתינת הפרוטה לעני - אין הוא פטור מהכל, וכן עבורם, זה כוונה קצרה, שלא מפריעה להם בשמחה ובסוכה.] "ורבי שילא סבר, דחתן - אין יכול לכוין דעתו כלל, אפילו בפסוק ראשון." כלומר, מאחר והוא טרוד בבעילה אם תימצא בתולה, הרי הטירדא כה משתקת אותו, עד אשר אפילו אינו יכול לכוון את הפסוק הראשון. וממילא לא מתחילה אצלו הבעיה של פרוטה דרב יוסף. כי הפרעה זו, אינה מאפשרת לו לבצע מצווה אחת ולחזור לעצמו אל השניה.

ומכל מצות האמורות בתורה -

מאי דאיצטריך למיחשב הני,
אגב דחשבינהו בברייתא קמייתא.

בשיטת רבי יוסי הגלילי העיסוק במצווה פוטר מהמצווה

שנינו בברייתא תניא: אמר רבי חנניא בן עקביא: כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן [לוקחים מהן כדי למכור ולהמציאן לצריך להם, רש"י] ותגרי תגריהן [הקונים מן הקונים למכור מעט מעט] וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת [ציצית] - פטורין מקריאת שמע, ומן התפלה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה - לקיים דברי רבי יוסי הגלילי. שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצוה פטור מן המצוה.

מקשים התוס' אם נאמר הכלל, מה טעם היה לפרט?

בברייתא מופיע מצד אחד כל מצוות האמורות בתורה, מה שזה כולל את הכל. ואם כן עולה מאליה השאלה מה מנה את התפילה ואת התפילין, ועונים על כך התוס', שמאחר ובברייתא הקודמת נאמר לגבי תפילה, ממילא הזכיר אותם.

מטרת התוס', אכן אין לכך מטרה, אלא רק מצד אגב

[השאלה הישירה היתה מה הצורך להביא אם אנו אומרים את הכלל. ועונים התוס', שאכן לא היה כל צורך, אלא הדבר הוא בעיקרון אגב. כי מאחר והיו למדים את התורה בעל פה, ובמקרה לעיל כן הובא הפירוט, הרי גם במקרה בו אלא היתה חובה להביאו, כן הביאוהו.]

הולכי דרכים ביום -

כל זה נפקא, מתשבו כעין תדורו,
שכשם שאדם בביתו - אינו נמנע מלצאת לדרך,
וכן מצטער דפטרו לעיל מן הסוכה,
היינו מתשבו כעין תדורו,
דאין אדם דר במקום שמצטער.

הפטור מהסוכה להולך דרכים

שנינו בברייתא הולכי דרכים ביום, פטורין מן הסוכה ביום, דכתיב: בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו, וכשם שכל השנה אינו נמנע מללכת בדרך לסחורה, כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב לימנע מלילך בדרך [רש"י].

מחדשים התוס', כי פטור המצטער הוא מאותו עניין

בעמוד הקודם למדנו כי הפטור של חתן בסוכה הוא בהיותו מצטער. והתוס' ביסוד אחד מחברים את שני הדינים. כל ההיתר של הליכת דרכים, היא כיוון שאנו משווים זאת לרגילות שלו לדור בשאר ימות השנה. ומאחר וגם כשהוא גר בבית הוא יוצא ממנו ואינו נמנע לצאת לדרך, כך גם במצטער, שהצער גורם לו שאינו מוכן לגור שם, ולכן הוא פטור מישיבת הסוכה במקום בה אינה לגביו דירת מגורים.

וחייבין בלילה -

כשאדם לן בלילה **ביישוב.**

הסיבה לחיוב שינה בסוכה בלילה להולכי הדרכים

שנינו בברייתא "תנו רבנן: הולכי דרכים ביום - פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה." ומעירים התוס' כי בשעה שהוא ביישוב, וממילא אינו הולך - הרי הוא חייב אף בלילה. והטעם לכך ברור, מאחר וכל פטור השהות בסוכה היא בהליכה, הרי אם בלילה אינו הולך אלא ישן, הרי הוא חוזר לחיובו המקורי.

פרצה קוראה לגנב -

לאו משום דלית ליה לרבא,
דרשה דתשבו כעין תדורו,
דברייתא היא לקמן בפירקין (דף כח:).

הגמרא מביאה מחלוקת אביי ורבא לגבי הפטור של שומר הגנות והפרדסים מהסוכה

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים. "שומרי גנות ופרדסים - פטורין בין ביום ובין בלילה, - וליעבדי סוכה התם וליתבו! - אביי אמר: תשבו כעין תדורו. רבא אמר: פרצה קוראה לגנב. מאי בינייהו? - איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי."

הצעת הגמרא היא שמאחר ולכאורה הם יכולים גם לשמור וגם לבצע סוכה, מדוע פטרנו אותם. התירוץ הראשון היה של אביי, שאין זו דירה נוחה. באשר כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח.

התירוץ השני הוא של רבא. אם יראהו הגנב יושב בסוכה, יכנס הגנב מרוח אחרת ויגנוב הפירות. מאי בינייהו: איכא בינייהו: דקא מנטר כריא דפירי [שומר כרי של פירות] שהוא תמיד לפניו ויכול לשומרן מתוך סוכתו, ואין כאן פירצה קוראת לגנב.

התוס' מבארים כי טעמו של רבא לא בא לשלול את טעמו של אביי אפילו לשיטתו

בתוס' הרא"ש מוסיף, כי הרי גם את המצטער פטר רבא מטעם זה. אלא שכאן לא פוטר מזה הטעם.

ועל עצם ראיית התוס' מברייתא דלקמן, יש שהעיר, דהתם לענין עיקר חיוב ישיבת הסוכה, מיירי דלשון תשבו משמע שבא ללמד על עיקר מצות ישיבת הסוכה, שהיא כדרך שאדם נוהג לעשות בביתו, כגון אכילה ושתיה וכן לעטרה בכלים נאים, אבל לפטור מן הסוכה, מי שאינו יכול לקיים בה תשבו כעין תדורו, כגון מצטער ושומרי גנות, אפשר דסבר רבא, דלא שייך בהו דרשא דברייתא.

כלל ידוע הוא שמי שהיה שומר ומצוי במקום אחד, הרי לא היה מצליח במשימתו, ונמצא כי זה היפך עצם מהות הסוכה, שהיא ישיבה במקום אחד. ואדרבא הרי הוא גורם סכנה בכך. מה שאין כן הפטור של אביי הוא מגדר של אופן המדור.

ואפילו חש בעיניו -

אף על פי שאין בו סכנת עין,
דסכנת עין **כסכנת נפשות,**
אפילו לחלל עליו את השבת,
כדמוכח פרק אין מעמידין (ע"ז דף כח:),
גבי עין שמרדה.

הייחודיות ברגישות של עיניים לפטור משינה בסוכה

שנינו במשנה: חולים ומשמשיהם - פטורין מן הסוכה: תנו רבנן: חולה שאמרו שהוא פטור מן הסוכה, לא רק חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, ואפילו חש בעיניו ואפילו חש בראשו וישיבת הסוכה קשה לו [משנה ברורה]. אמר רבן שמעון בן גמליאל: פעם אחת חשתי בעיני בקיסרי, והתיר רבי יוסי בריבי [רבי יוסי בן חלפתא החכם חריף שבדורו] לישן אני ומשמשי חוץ לסוכה.

מבארים התוס' שיש שתי רמות בכאב עיניים

הרמה שמדובר כאן הוא רק שאינו עלול לאבד את העין. ולכן מכאן החידוש שלמרות זאת הוא פטור מהסוכה. והדרגה החמורה יותר, כמובא במסכת עבודה זרה. אמר רב זוטרא בר טוביה, אמר רב: עין שמרדה, שיוצאת ממקומה [ונקראת "מורדת", כשם שקורין לאדם המורד, שיוצא ממקומו] מותר לכוחלה, לתת בה סם כחול, ולהשיבה למקומה בשבת על ידי רפואה זו. והגמרא מבארת כי אפילו להכין את הסממנים בשבת ולהעבירם ברשות הרבים מותר. ומביאה הגמרא על כך מעשה. שרב יהודה התיר לכחול את העין בשבת. ומי שניסה לאוסרו, בסוף הוא עצמו נזקק לכך. וביאר רב יהודה כי היה שם מעשה, באמה שהיתה בביתו של שמואל, דקדחא לה עינא, לקתה בחום בעין [דלקת] בשבתא. צווחא אותה השפחה במשך כל השבת, וליכא דאשגח בה, ולא שמו לב לצעקותיה, ומחמת חליה - פקעא עינא, יצאה עינה. למחר, נפק יצא מר שמואל ודרש לפני התלמידים: עין שמרדה - מותר לכוחלה בשבת. מאי טעמא, מדוע מותר דבר זה, והרי אין זה סכנת נפשות? - משום דשורייני דעינא, מאור העינים, באובנתא דליבא, בעורקי ובטרפשי הלב, תלו [תלוי], ומשום כך יש לחשוש שמא חולי העין ישפיע על הלב, ויגיע לכדי סכנה.

משום בקי -

ואף על פי שבפ"ק (דף יא.),
דרש רבה בר רב הונא,
מותר לישן בכילת חתנים,
אף על פי שיש לה גג,
ואף על פי שגבוהה עשרה,
אין הלכה כן, כדפירשית שם.

יש להבין האם היתושים בינם כגדר מחלה או רק מצטער

שנינו במשנה: חולים ומשמשיהם פטורין מן הסוכה: תנו רבנן: חולה שאמרו שהוא פטור מן הסוכה, לא רק חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, ואפילו חש בעיניו, ואפילו חש בראשו וישיבת הסוכה קשה לו [משנה ברורה]. אמר רבן שמעון בן גמליאל: פעם אחת חשתי בעיני בקיסרי, והתיר רבי יוסי בריבי [רבי יוסי בן חלפתא החכם חריף שבדורו] לישן אני ומשמשי חוץ לסוכה. רב שרא לרב אחא ברדלא למגנא בכילתא בסוכה [התיר לו רב לישון בכילה שבסוכה] שיש לה גג וגבוהה עשרה טפחים, והיושן בה כיושן חוץ לסוכה - משום בקי [יתושים, ר"ן].

הגמרא לעיל אמנם התירה שינה בכילה, אך התוס' דחו זאת מהלכה

בגמרא בפרק ראשון מובא "דרש רבה בר רב הונא: מותר לישן בכילה, אף על פי שיש לה גג, אף על פי שגבוהה עשרה. כמאן - כרבי יהודה, דאמר: לא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע." אלא שהתוס' שם כבר מביאים, כי היה היתר דווקא כשלא היה לה גג, או מכך שהתיר לו לישון, סימן שבאופן הרגיל אסור לישון בה.

רציתי להבין, האם כאן מדובר על מחלה או מצטער. ואכן ראיתי מי שביאר, והא דהיה ישן בכילתא בתוך הסוכה ולא חוץ לסוכה, אולי משום דרצה משמשו להיות לידו, ואין פטור למשמש אדם המצטער לישן חוץ לסוכה, ולכן ישן בכילתא בתוך הסוכה, כדי שמשמשו יישן בסוכה. ואכן ראיתי, כי כותבים כי היתושים הם הפרעה חיצונית, ולכן אינה נקראת חולי, שהוא בבחינת מעצור פנימי אצלו. ואכן מאחר הפטור אצל חולה הוא אף במשמשיהם, כאן ההיתר היה רק לגביו, שהוא המצטער, שנדרשים רק לסלק את הצער.

תרתי [או] תלת -

פירש בקונטרס,
שתים או שלש פעמים יתן לתוך פיו,
מורשי"ל בלע"ז.
ויש ספרים שכתוב בהן תרתי תלת ביעי,
והכל אחד,
כדמוכח לקמן,
גבי לימא תיהוי תיובתיה דרב יוסף ואביי,
דשיעור בית הבליעה כביצה.
ולבסוף מסיק,
כדטעים צורבא מדרבנן ואזיל לכלה,
שזה מלא פיו, דהיינו כביצה.
ושיעור זה דוקא בפת,
דפירי - לאו בעו סוכה,
כדמסיק פרק בתרא דיומא (דף עט: ושם),
דקבע דידהו - כאכילת עראי דפת.

מהי אכילת עראי המותרת מחוץ לסוכה?

שנינו במשנה: אוכלים אכילת עראי חוץ לסוכה: וכמה היא אכילת עראי המותרת חוץ לסוכה? אמר רב יוסף: תרתי או תלת, שתים או שלש פעמים יתן לתוך פיו [רש"י] והוא שתים או שלש ביצים [תוספות]. אמר ליה אביי: והא זמנין סגיאין סגי ליה לאיניש בהכי [הרי פעמים רבות שדי לו לאדם באכילה כזו], והוה ליה סעודת קבע?! אלא אמר אביי: שיעור אכילת עראי היא: כדטעים בר בי רב ועייל לכלה [כשיעור שטועם תלמיד בבוקר כשהולך לבית המדרש], שדואג שמא יימשכו השמועות וטועם מלא פיו [רש"י], והיינו כביצה, שהוא אוכל הנאכל בבליעה אחת [רש"י כז א].

התוס' קושרים מחלוקת רב יוסף ואביי בכך

כי כל הויכוח הוא האם מספיק לו למלא את פיו באכילת כביצה או שנדרש שתיים או שלוש ביצים? ומוכיחים התוס' מהתוס' ביומא, כי בפירות אינו קובע על עצמו סעודה, ולכן כל השיעורים הללו הינם דווקא בפת. ולכן מאחר ואכילת פירות אינה אכילה המצריכה סוכה, יש לתלות שני הדברים יחדיו.

אבל שינת קבע לא -

והא דאמרינן פרק במה טומנין (שבת דף מט. ושם),
תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים,
ואמר אביי שלא יפיח בהן,
ורבא אמר שלא ישן בהן,
לאו דשרי אביי לישן,
דהא אסר אביי גופיה הכא,
אלא קסבר,
אף על פי שאינו זהיר בשינה - מניחן,
כיון דזהיר כאלישע שלא יפיח,
דשינה גופה - **אינה אלא גזרה שמא יפיח.**

התוס' משווים בין הגמרא כאן לשבת על הטעם של איסור שינת קבע עם תפילין

הגמרא כאן מדייקת, כי אסור לישון שנת קבע ותפילין בראשו. התוס' שולחים אותנו לדיון במסכת שבת, ונביא את כולו, כולל דברי האגדה להראות שבחו של אלישע, ומה טעם נקרא בעל כנפיים. שאגב לכן יש המקפלים את התפילין באופן זה, שנראות הרצועות כמו כנפיים.

אמר רבי ינאי: כדי לקיים מצות הנחת תפילין - צריכין שיהיה הגוף נקי, וכפי שיבואר להלן מהי נקיות הגוף הדרושה. ויש לנהוג בהקפדה על הנקיות כאלישע "בעל כנפיים", שהיה מקפיד על קיום מצות תפילין, והקפיד [כנראה] על הלכות נקיות גופו לענין הנחת תפילין. ואם אינו נקי, אין להניחם.

[ולהכי נקט כ"אלישע", שנעשה לו נס בתפילין, כמובא בסמוך. ומסתמא היה זהיר ביחס לנקיות גופו כיון שהיה זהיר בשמירת מצות תפילין.].

והוינן בה: מאי היא ההקפדה על נקיות הגוף לצורך הנחת תפילין? אביי אמר: שיניח תפילין רק בשעה שיכול להעמיד את גופו שלא יפיח בהן רוח מלמטה. שיודע כי הוא יוכל לשמור את עצמו ולהמנע מכך, עד שיסיר את תפיליו. רבא אמר: "גוף נקי" הוא מצב שבו יכול האדם המניח תפילין לשמור את עצמו שלא יישן בהן. שכל זמן שהוא ניעור לא חיישינן להפחה, לפי שכל הגופים הם בחזקת נקיים לדבר הזה, ויכולים להעמיד עצמם מהפחה. אבל, אם יש מקום לחשוש שמא יישן בהם, אסור להניחם, כי שמא יפיח בשעת שנתו, או שמא יראה אז קרי, בעוד התפילין עליו.

ומבארינן: ואמאי קרי ליה לאלישע "בעל כנפים"? לפי שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור [ממונה מהשלטון] אחד. רץ אלישע וברח מפניו. והיה הקסדור רץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו, נטלן אלישע לתפילין מראשו, ואחזן בידו. אמר לו הקסדור: מה זה בידך? אמר לו אלישע: כנפי יונה. פשט אלישע את ידו והראם לו, ונמצאו בידו כנפי יונה. לפיכך, קורין אותו "אלישע בעל כנפים", על שם אותו הנס.

התוס' מוכיחים, כי דעת אביי כאן, שאסור לישון שנת קבע בתפילין

תנו רבנן: אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. ומפרשינן: מאי טעמא?

אמר רב אשי: גזירה שמא ירדם, שמא תחטפנו שינה, ויישן שינת קבע. אמר ליה אביי לרב אשי: לדבריך שאתה חושש שמא ירדם, אלא הא דתניא: ישן אדם שינת עראי בתפילין, אבל לא שינת קבע שמא יפיח בהן - והרי ליחוש שמא ירדם?! אמר משני רב יוסף בריה דרב עילאי: הברייתא דתפילין מדברת במוסר שינתו לאחרים, אומר לחבירו: אם אירדם העירני! מתקיף לה רב משרשיא: והרי ערביך ערבא צריך [הערב שערב לך - אף הוא צריך ערב להתחייבותו] כלומר: הרי יש לחוש שמא אף השומר ישכב ויישן.

התוס' מדייקים, כי גם אביי סובר שאסור לישון עם התפילין שנת קבע

התוס' מבארים כי אביי לא נחלק על רבא. ואין כאן שני טעמים נפרדים שאביי חושש על אי הפחה, בעוד רבא חושש לשינה. אלא אביי לומד, שהכל מגיע רק מעניין אחד, והוא ההפחה. ואכן על כך נזהר אלישע בעל כנפיים. וכל איסור השינה אינו איסור עצמי, אלא הוא רק הגורם להפחה. כי כאשר האדם אינו ער, אין לו שליטה על כך, ולכן גזרו שלא יישן, אבל הבעיה היא אחת, ההפחה. ומה שיכול הוא לשמור על עצמו נועד שאם ירצה להפיח יספיק להסיר אותם.

הישן בתפילין -

מתוך הלשון משמע,
דרבי יעקב שרי אפילו שינת קבע,
דאי לאו הכי במאי פליגי?

וי"ל,
דכולהו - מודו בשינת קבע דאסיר,
ופליגי במילתיה דרבי נתן דבסמוך,
דשרי לישן בתפילין ביום,
שאין דרכו לישן שינת קבע,
ובלילה חולץ, אפילו לשינת עראי,
דלמא ממליך וישן שינת קבע,
ור' יעקב - לא חייש, דלמא מימליך.

שינה בתפילין והקשרה לסוכה

שנינו בברייתא "תנו רבנן: אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. מאי טעמא? - אמר רב אשי: גזרה שמא ירדם. - אמר ליה אביי: אלא הא דתניא: ישן אדם שינת עראי בתפילין, אבל לא שינת קבע, ליחוש שמא ירדם!

ואילו רבא אמר משום דאין קבע לשינה ואין בה חילוק בין קבע לעראי לענין סוכה, שאין אדם קובע עצמו לשינה, שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך, הילכך זו היא שינתו; ורק גבי תפילין דטעמא משום שמא יפיח בהם ולאו משום איסור שינה, לפיכך כשהוא מנמנם מעט לא יבוא לידי הפחה.

תני חדא [למדנו בריתא אחת]: ישן אדם בתפילין שינת עראי, אבל לא שינת קבע. ותניא אידך: ישן אדם בתפילין בין קבע בין עראי. ותניא אידך: לא יישן אדם בתפילין לא קבע ולא עראי.

מחלוקת לגבי הישן וראה קרי

כעת הגמרא עוברת לדברי רבי יעקב על הישן בתפילין ורואה קרי, שעל מנת לסלק את התפילין ממנו אוחז ברצועה ולא בקציצה, בתפילין עצמן, מפני שהיא קדושה עצמה מפני שי"ן של תפילין [ריטב"א], דברי רבי יעקב. וחכמים אומרים: ישן אדם בתפילין שינת עראי, אבל לא שינת קבע.

התוס' מבארים כי בתחילה היה נראה כי היתירו אפילו בשינת קבע, שאם לא כן במה הוא חלוק מחכמים. ומתרצים כי לשיטת כולם אסורה שינת קבע בתפילין. אלא ששיטת חכמים הינה, כי ביום - ישן אדם שינת עראי, כי אין לחוש שמא ימלך ויישן שינת קבע, אבל בלילה אין ישנין אפילו שינת עראי, הואיל ויש לחוש שמא ימלך ויישן שינת קבע. וכאן בא רבי יעקב וחולק. ביארו התוספות, שלפי דעת רבי יעקב, מותר לישון שינת עראי בתפילין אפילו בלילה, ואין חוששין שמא יימלך בדעתו וישן שינת קבע, ובכי האי גוונא מדברת הברייתא.

כלומר במלים אחרות, המחלוקת היא האם המצב של שינת עראי אפילו בלילה, בהכרח יביאו לידי שינה, וכפי שראינו לגבי קריאת שמע, שאומרים לאדם שיתפלל קודם, ולא יאמר אנמנם מעט, שמא תחטוף אותו השינה. ואילו רבי יעקב אומר, שעצם זה שהתפילין עליו, הרי זו הוכחה שממש אינו רוצה לישון שינת קבע, שהרי אסור לו עם תפילין, ומאחר ואינו רוצה לכן יאמר רבי יעקב, שאין לחשוש שמא ימלך וירדם.

[דף כו עמוד ב]

נטלו במפה -

פירש בקונטרס, **משום נקיות.**

ובחנם פירש כן,
דרבי צדוק - כהן הוה,
כדמוכח פרק מי שמתו (ברכות דף יט:),
ובסוף פרק כל פסולי המוקדשין (בכורות דף לו.),
והיה אוכל על טהרת תרומה,
וידים - שניות הן, ופוסלות את התרומה,
שזו היא אחת מי"ח דבר,
דבפ"ק דשבת (דף יד.),
דאפילו פחות מכביצה - מקבל טומאה,
כדמוכח פרק שני דמסכת טהרות (מ"א),
דתנן אין בו כביצה - הוא טמא, והכל טהור.

התוס' מבארים תחילה את המשנה על פי רש"י שמה שרבי צדוק נטל במפה הוא מחשש נקיות

מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי בחג הסוכות לטעום את התבשיל, ששיעור מועט הוא ואינו חייב בסוכה [ר"ן], ולרבן גמליאל הביאו שני כותבות) ודלי של מים, שאינו חשוב [ר"ן]. ואף על פי כן אמרו: העלום לסוכה! שלא רצו לאכול ולשתות שום דבר חוץ לסוכה. וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל [מאכל] פחות מכביצה, נטלו במפה. כלומר: לא נטל ידיו, אלא כרך ידיו במפה משום נקיות [רש"י]. ואכלו חוץ לסוכה היות ואכילת עראי היא. ולא בירך אחריו ברכת המזון, דסבר כרבי יהודה, שאינו חייב בברכת המזון אלא על אכילה שיש בה שביעה דהיינו כביצה, וכדכתיב "ואכלת ושבעת וברכת".

התוס' מבארים כי זה לא מחמת נקיות אלא מחמת טהרה

מאחר והגמרא לעיל דנה בנושא מישמוש ונקיות, ביאר כאן רש"י, שהנטילה במפה היא לשון שלילי של הימנעות, כלומר התרחקות מהטומאה. ואילו התוס' מבארים מהלך הפוך, לשון חיובי, בהיותו כהן, היה רגיל להחמיר על עצמו ולאכול על טהרת הקודש, ומאחר ורגיל הוא לאכול תרומה שמר על טהרה, על מנת לא לפסול את התרומות. ודבר כזה הוא אף בשיעור הפחות מביצה.

יש שביארו מדוע רש"י בחר משום נקיות

תוס' הקשו על פירוש רש"י, שכתב משום נקיות. הא רבי צדוק - כהן הוי, ואוכל חולין על טהרות הקודש, לפיכך היה צריך ליטול במפה, דאמר שמואל במסכת חולין התירו מפה לאוכלי תרומה. ולענ"ד נראה, דהתוס' כתבו במס יומא דף ע"ט ע"ב בד"ה הא, דלא התירו מפה אלא לאוכלי תרומה, בשעת אכילת תרומה, דזהירי בי טפי, אבל לא התירו לאוכלי טהרות, אפילו כהנים האוכלים על טהרת תרומה. לפי זה, אי משום דאוכל בטהרה - לא היו מתירין לאכול במפה. וכיון שאכל במפה, בודאי היה סבירא ליה דפחות מכביצה - אין צריך טהרת ידים, דלא החמירו רק בכביצה, אבל על פחות מכביצה - לא החמירו לאוכלו בטהרה, ושפיר פירש רש"י משום נקיות.

ולא בירך אחריו -

סבר לה כרבי יהודה,
דפרק שלשה שאכלו (ברכות דף מט:),
דדריש ואכלת ושבעת וברכת,
אכילה שיש בה שביעה דהיינו כביצה,
ור"מ פליג, ואמר דמברכין בכזית.

ונראה הלכה כוותיה,
מדאמרינן פרק כיצד מברכין (שם דף לח: ושם),
א"**ר חייא בר אבא,**
אני ראיתי את ר' יוחנן,
שאכל זית מליח **ובירך** עליו תחלה **וסוף.**

ועוד,
אמרינן פרק שלשה שאכלו (שם דף מח. ושם),
א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן,
לעולם אינו מוציא רבים ידי חובתן,
עד שיאכל כזית דגן,
וכן אמר רב הונא בר יהודה משמיה דרב.

ומתוך הירושלמי משמע,
דבבריה - לא בעינן כזית,
דאפילו פרידה אחת של ענב,
או פרידה אחת של רימון,
טעונה ברכה לפניה ולאחריה.

והכי איתא בירושלמי בריש כיצד מברכין,
ר' יוחנן נסב זיתא וברך לפניו ולאחריו,
והוה ר' חייא בר אבא מסתכל ביה,
ואמר ליה ר' יוחנן בבלאה,
מה את מסתכל בי?
לית לך כל שהוא ממין שבעה,
טעון ברכה לפניו ולאחריו? אית ליה,
ומה צריכא ליה מפני שגרעינתו ממעטתו,
ולית ליה לרבי יוחנן שגרעינתו ממעטתו?
מה עבד ליה ר"י **משום בריה מילתיה,**
דרבי יוחנן אמרה שכן אפילו פרידה אחת של ענב,
או פרידה אחת של רימון,
שהיא טעונה ברכה לפניו ולאחריו.

ובהש"ס שלנו יש כעין מעשה זה,
פרק כיצד מברכין (שם דף לח:),
דא"ר חייא בר אבא,
אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח,
וברך עליו תחילה וסוף,
א"ל ר' ירמיה לר' זירא,
היכי בריך ר' יוחנן אזית מליח?
כיון דשקליה לגרעינתיה בצר ליה שיעורא?
אמר ליה,
מי סברת כזית גדול בעינן? בינוני בעינן!
וההיא זית דאתא לקמיה דר' יוחנן,

זית גדול הוה,
דאע"ג דשקליה לגרעינתיה - פש ליה שיעורא.

והשתא אי הוה עובדא דהש"ס שלנו,
היינו ההיא דירושלמי,
א"כ חולק על שלנו ולא סמכינן עליה,
מדלא שני ליה משום דבריה הוא,
אבל **שמא שני מעשים היו,**
וההיא דירושלמי היה זית שלם,
ואכלו עם הגרעין דהוי בריה,
אבל **ההוא דהש"ס שלנו - לא היה בו גרעין,**
שכן סתם זית מליח בלא גרעין הוא,
ולא הוה בריה,
ולהכי הוצרך לתרץ דגדול היה,
וזית דירושלמי - קטן מזית בינוני היה.

והרוצה להוציא עצמו מספיקא,
צריך שיאכל כזית אפילו בדבר שהוא בריה.

ודוקא לענין ברכה שלאחריה,
אבל לפניו מברך אפילו פחות מכזית,
בכל דבר דלפניו - לא בעינן שיעור,
דאסור ליהנות בעוה"ז בלא ברכה,
כדמשמע מעובדא דר' צדוק,
דקאמר ולא בירך אחריו כדפרישית,
משום דסבר לה כר' יהודה,
משמע הא לפניו בירך, וכן פירש בקונטרס.

ואמרינן בירושלמי,
בתחלת פרק כיצד מברכין,
כל שאומר עליו שלש ברכות,
אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ,
וכל שאין אומר עליו ג' ברכות,
אין אומר עליו המוציא לחם מן הארץ,
התיבון,
הרי פחות מכזית דאין אומר עליו שלש ברכות,
מעתה לא יאמרו לפניו המוציא לחם מן הארץ,
הא א"ר יעקב בר אחא לשאר מינים נצרכא,
פירוש,
לא אתא לחלק,
בין דבר שיש בו כשיעור,
לדבר שאין בו כשיעור,
אלא אתא לחלק בין פת,
לשאר מאכל של חמשת המינים,
כגון מעשה קדירה שאין מברכין אחריו ג' ברכות,
וכן כובא דארעא ופת הבאה בכיסנין,
כי לא קבע סעודתיה עילויה,
ופת אורז ודוחן, שאין מברכין אחריהם שלש ברכות,
אין אומרים עליהם המוציא לחם מן הארץ.

ואף על גב דבריש כיצד מברכין (שם דף לה. ושם),
נפקא לן ברכה בתחלה בק"ו מבסוף,
כשהוא שבע - מברך, כשהוא רעב - לא כל שכן?
מ"מ לא שייך למימר דיו,
ובמשהו מברך בתחלה,
אף על גב דלא מברך בסוף,
דאותו ק"ו - אינו אלא גלוי מלתא בעלמא,
דברכה לפניו - לאו דאורייתא,
כדתנן פרק מי שמתו (שם דף כ:),
בעל קרי על המזון,
מברך לאחריו **ואינו מברך לפניו.**

וכן בפרק היה קורא (שם דף טז. ושם),
תניא הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית,
אוכלין פתן, ואין מברכין לפניה,
אבל מברכין לאחריה שתי ברכות.

ולענין שתיה,
נראה שמברכין אכזית יין,
על הגפן ועל פרי הגפן,
אף על גב דלגבי יוה"כ,
לא הוי שיעור חשוב,
בפחות ממלא לוגמא,
כדאמר פרק בתרא דיומא (דף עג: ושם),
לא ילפינן מיניה ברכת היין לאחריו.
תדע,
דלענין אכילה,
הוי שיעורא ביום הכפורים ככותבת,
ולענין ברכה - מיחייב לאחריו בכזית,
דהלכה כרבי מאיר כדפרישית,
ואית למ"ד לענין קידוש דא"צ מלא לוגמא,
הלכך לברך אחריו,
נמי יכול להיות דלא בעי מלא לוגמא.

ומיהו,
קצת היה נראה לדקדק,
דמודי ר' מאיר בשתיה דבעי כביצה,
דבפרק שלשה שאכלו (ברכות דף מט. ושם),
דריש ר"מ, ואכלת - זו אכילה, ושבעת - זו שתיה,
ואכילה בכזית,
ור' יהודה דריש ואכלת ושבעת,
זו אכילה שיש בה שביעה,
ואי זו? זו כביצה,
וכיון דנפקא לן לר"מ שתיה מושבעת,
א"כ בעי כביצה דלא הוי שביעה בפחות.

ושמא יש לחלק בין שתיה לאכילה,
דדלמא שביעה בשתיה - הוי בפחות מכביצה,
וכל הני שיעורין - דרבנן נינהו,

כדמוכח פרק מי שמתו (שם דף כ: ושם),
דאמרינן,
הכא במאי עסקינן? דאכל שיעורא דרבנן,
ולענין ברכה דלאחריו,
לא מצינו שום שיעורא,
אלא כזית לר"מ וכביצה לר' יהודה,
וקרא אסמכתא בעלמא,
דמדאורייתא - בעינן שביעה גמורה.

והא דאמרינן פרק שלשה שאכלו (שם דף מח.),
שמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד,
משמע,
דאינו מוציא אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית,
הא בכזית דגן - מוציא,
אף על פי שהמלך והמלכה - מסתמא אכלו כדי שובען.

לא דמי גדול דרבנן,
לקטן דרבנן, דלא מפיק דאורייתא,
דהא גדול אפילו לא אכל כלל,
היה ראוי (להו) להוציא אחרים,
וכן פירש שם בקונטרס.

המשנה מספרת על הנהגתו של רבי צדוק, שהרי רשאי אדם להחמיר על עצמו

וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל [מאכל] פחות מכביצה, נטלו במפה. כלומר: לא נטל ידיו, אלא כרך ידיו במפה משום נקיות [רש"י]. ואכלו חוץ לסוכה - היות ואכילת עראי היא. ולא בירך אחריו ברכת המזון, דסבר כרבי יהודה, שאינו חייב בברכת המזון אלא על אכילה שיש בה שביעה, דהיינו כביצה, וכדכתיב "ואכלת ושבעת וברכת".

התוס' רוצים לפסוק בשיטת רבי מאיר, שאפילו כזית מספיקה ברכה

הגמרא מדייקת בפרק כיצד מברכים, כי רבי יוחנן ברך גם על שיעור כזית, באכילת הזית מליח. ומאחר וזו היתה ברכה לאחריו, הרי אנו רואים כי די בשיעור של כזית.

ראיה נוספת שחלקו על מעשהו של שמעון בן שטח – כי למזמן יש חובת אכילה, והיא כזית

דהכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם המזמן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן בברכת המזון, עד שיאכל כזית פת העשויה מדגן ויתחייב בברכת המזון, כי בברכת המזון אינו יכול להוציא את חברו, אלא אם הוא מחויב בה. והנה גם כאן רואים אנו כי החיוב הוא כזית, בשיטת רבי מאיר.

שיטת הירושלמי – בריה יש לה חשיבות באיכות ואינה נמדדת בכמות (של זית)

הירושלמי ביאר, כיצד תמה רבי חייא בר אבא על מעשהו זה של רבי יוחנן שאכל זית וברך עליו לפניו ולאחריו. ותמיהתו היתה מדין שהגלעין של הזית שלא אוכלים - הרי נוצר לנו שיעור הפחות מכזית, ואילו הירושלמי למד שמאחר ומדובר באחד מז' הפירות, שהתורה ביארה כי ארץ ישראל נשתבחה בהם, ומסכם הירושלמי שהנהגת רבי יוחנן נלמדת מגדר של בריה. שֶׁכֵּן אֲפִילּוּ אָכַל פְּרֵידָה יחידה אַחַת שֶׁל עֵנָב, אוֹ פְּרֵידָה אַחַת שֶׁל רִימוֹן, שֶׁהוּא טָעוּן בְּרָכָה לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ. ונמצא כי יחידה אחת היא היוצרת חשיבות כדין בריה, ומאחר והן פירות משבעת המינים - הרי יש לדון כאן בדין של איכות ולא של כמות.

התוס' מבארים שניתן לומר שאין סתירה מהבבלי והירושלמי

על מנת ליצור חילוק, מתרצים התוס' שכנראה היו כאן שני מקרים שונים, ולא שהם חלוקים על אותו המקרה. בירושלמי המקרה בו הברכה היתה על בריה, הוא על זית שלם, שאכל גם את הגרעין - חובת הברכה היא מחמת הברייה. לעומת זאת, בש"ס שלנו היה זה מליח, שהדרך להוציא ממנו את הגרעין, ולכן הוצרך לתרץ שהיה זה זית גדול. ולכן אף שהוציאו את הגרעין היה זה יותר משיעור זית.

ולפיכך החידוש בירושלמי, שגודל הזית אף שהיה פחות מבינוני - הרי מאחר ואנו הולכים אחר האיכות, ברייה, זה למרות שיש מעט כמות. ולכן על מנת לצאת מספק מציעים התוס' שאם ירצה לצאת מכל הספקות שיקח גם כמות וגם איכות.

כל הדיון על הכמות נוגע רק לגבי הברכה לאחריה

ידוע הכלל שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. וכאן לא נוגעת הכמות. ומוכיחים התוס' זאת מרבי צדוק, שהסבירו מדוע לא ברך לאחר מכן, כי הוא סבר כרבי יהודה, ומאחר והדיון התרכז על לאחרי, משמע שלפני - ברור שברך.

הדיון בחילוק הברכה, האם אומר עליו שלוש ברכות, בא רק לידע מהי הברכה

מדגישים התוס' שכל הדיון לבירור מה הברכה האם זו פת או מיני מזונות לא באה לשלול את עצם הברכה לפני, ולא דנה כלל בצד הכמותי של השיעור המתחייב תחילה, אלא מאחר ואינו קובע את סעודתו על כך, הרי אז הברכה אינה המוציא לחם מן הארץ, אלא בורא מיני מזונות.

עצם לימוד חשיבות הברכה לפני בקל וחומר לא באה לציין את דרגת חומרתה

בתחילת פרק כיצד מברכים למדו את חובת הברכה לפני, שאם התורה חייבה אותך לברך כשאתה שבע, הרי כל שכן שעליך לברך את הבורא שנותן לך לאכול על שהינך רעב. אלא שמעירים התוס', שהרי בעל קרי מברך רק לאחרי בהיותה חיוב מהתורה, ולכן לא ניתן ללמוד בכללי הקל וחומר שנדרש הוא לברך אף על משהו. וגם הפועלים אצל בעל הבית הברכה היא רק כשיש ממש חיוב, כלומר, רק לאחריה.

התוס' דנים לגבי שתיה

התוס' לומדים כי השיעור לברכה של שתיה כגון על היין אף הוא נמדד כזית, ומעירים שאין לנו ללמוד מיום הכיפורים, כפי שאין אנו למדים ממדנו לעניין אכילה. ומביאים כי לפי הסברא שבקידוש אינו נדרש מלוא לוגמיו, הרי גם לאחר מכן לא יהיה צורך במלוא לוגמיו.

התוס׳ דנים שמצד אחד לכאורה רבי מאיר האומר ושבעת זו שתיה, שמא השיעור בה יהיה שונה ממה שהוא אומר אכילה כזית. אלא נהיים שבע בשתיה אף בפחות מכזית. ומבארים התוס׳ יסודות חשובים, כי בכלל מהתורה נדרשת שביעה גמורה, וכל השיעורים הינם רק מדרבנן. ואז הפסוק אינו בא ליתן שיעור, אלא הו כאסמכתא, שהיא כעין לחזק את דעת כל תנא שיש לו במה להיתלות, ולא שהפסוק הוא היוצר את השיעור.

ביאור המעשה של שמעון בן שטח

מאחר ורבי שמעון בן טח לא אכל כלל, לא היה יכול להוציא את המלך והמלכה בסעודתם. אבל אם היה אוכל כזית, אף שזה שיעור מדרבנן היה יכול להוציא אותם אף שחיובם היה מהתורה שהרי שבעו. כי גדול מספיק לו שיאכל שיעור כרבנן על מנת שיוכל להוציא אחרים שחיובם מהתורה. ורק קטן שהוא כגברא מדרבנן לא יוכל להוציא שיעור מהתורה.

[דף כז עמוד א]

ואמרו העלום לסוכה -

בפרק בתרא דיומא (דף עט.),
מייתי מתניתין דהכא בהאי לישנא,
לא מפני שהלכה כן,
אלא שרצו להחמיר על עצמן,
וכשנתנו לר׳ צדוק כו׳.
היינו משום דמתרצינן מתניתין הכי,
מייתי לה הש״ס, כאילו משנתנו שנויה כך.

אכילת עראי מעיקר הדין אינה חייבת סוכה, אך ניתן להחמיר על עצמו

המשנה מספרת שלושה מקרים, אלא מאחר ובשנים הראשונים, בחרו התנאים להעלותם לסוכה, אך שהיה זה תבשיל מועט או מים, או שתי כותבות ודלי מים, שאינו חשוב, לא רצו לאכול דבר מחוץ לסוכה. מתפלאת הגמרא כיצד הובא בגוף המשנה מעשהו של רבי צדוק שאכל אכילת עראי מחוץ לסוכה. ותירצה הגמרא בסגנון של חסורי מחסרא והכי קתני. אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, אבל אם בא להחמיר על עצמו הרי זה מחמיר, ולית ביה משום יוהרא [אין בו משום גאוה]. ומעשה נמי, והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים ואמרו: העלום לסוכה. ואכן לאחר מכן שנינו במשנה: וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה - נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו.

התוס׳ משווים לסגנון המשנה הזו המובאת במסכת יומא

הגמרא בסוף מסכת יומא דנה לגבי שיעור של כותבת הגסה נקשה עליו ממשנתנו. מיתיבי על רב יהודה מהמשנה במסכת סוכה: דתנן: מעשה שאירע בחג הסוכות והביאו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, וכן מעשה שאירע בחג הסוכות, שהביאו לרבן גמליאל שתי כותבות ודלי של מים.

ובשני המקרים אמרו: העלום לסוכה! ותני עלה, על משנה זו בברייתא: לא מפני שהלכה כך שחייבים לאוכלם בסוכה עשו כן. אלא רק לפי שרצו להחמיר על עצמן לאוכלם בסוכה. וממשיכה שם המשנה: וכשנתנו לו לרבי צדוק פת אוכל שהוא פחות מכביצה, היה נוהג בו שלש קולות: א. לא היה נוטל ידיו אלא נטלו במפה. ב. ואכלו חוץ לסוכה. ג. ולא בירך אחריו ברכת המזון על אף שהיה בו כזית.

מסקנת הגמרא בבחינת חסורא מחסרא נתנה כוח לגמרא לכלול זאת בקושיה במקום אחר

התוס׳ מתפלאים כיצד הכניסו את הדיון על המשנה, כאילו באותו מקור. ועונים התוס׳ בכלל מעניין, שהכניסו זאת כאילו שנויה כך, מאחר וזו אכן מסקנת הגמרא כאן. ואגב במקום אחר בו המסקנה היא בדותא, אבן שואלים התוס׳, בסגנון זה. ״מפורש אמאי מייתי לה הש״ס התם, כיון דבדותא היא.״

הא כביצה בעי נט״י לאכילה -

ולא מישתרי במפה, דחיישינן דלמא נגע,
כדמסיק פרק כל הבשר (חולין דף קז:).

ומיהו תימה,
דהא ר׳ צדוק - כהן היה כדפרישי׳,
וא״כ אפי׳ כביצה - שרי במפה בלא נט״י,
כדאמר שמואל התם,
התירו מפה לאוכלי תרומה,
ולא התירו מפה לאוכלי טהרות.

הבנת מעשהו של רבי צדוק

שנינו במשנה לעיל: אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, ושנינו כאן: מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ואמרו העלום לסוכה. ולאחר שתמהה הגמרא וכי מביא הוא מעשה לסתור את זה שאין הוא חייב לאכול בסוכה, וענתה על כך הגמרא, כי רשאי הוא להחמיר על עצמו לאכול דווקא בסוכה.

המשנה מתארת חובת אכילה בסוכה. המשנה מדברת על שני מקרים. ״מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמרו: העלום לסוכה. וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה, נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה, ולא בירך אחריו.״

ביאור מעשהו של רבי צדוק - וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל [מאכל] פחות מכביצה, נטלו במפה. כלומר: לא נטל ידיו, אלא כרך ידיו במפה משום נקיות [רש״י]. ואכלו חוץ לסוכה היות ואכילת עראי היא. ולא בירך אחריו ברכת המזון, דסבר כרבי יהודה, שאינו חייב בברכת המזון אלא על אכילה שיש בה שביעה דהיינו כביצה, וכדכתיב ״ואכלת ושבעת וברכת״.

גם כשנטל ואכל במפה, עדיין לא היה מועיל מחשש שמא נגע

הגמרא דייקא מאחר והיה זה פחות מביצה לכן לא היה נדרש לנטילת ידיים. מוסיפים התוס׳, כי אף שנטל במפה אין בכך היתר, כיוון שידים טמאות הן, ויש לחשוש שמא נגע בהם. והתוס׳ ד״ה מאי לאו הא כביצה בעי נטילת ידים -

"תימה, היכי מצי למימר הכי? הא על כורחך בתרומה - אפילו כביצה לא בעי נטילת ידים, דהא התירו מפה לאוכלי תרומה. דרבי צדוק - כהן הוה, כדמוכח בפ' מי שמתו (ברכות כ:) גבי מדלגים היינו ע"ג ארונות כו', ובפ' כל פסולי המוקדשין (בכורות לו.) גבי ההוא בוכרא דהוה ליה לר' צדוק, ובספ"ק דיבמות (דף טו:) והיה אוכל חולין על טהרת תרומה. וי"ל דהוה מצי למימר וליטעמיך."

ועל שאלת התוס' תירצו התוס' ביומא ע"ט, ב "יש לומר, דלא התירו מפה אלא לאוכלי תרומה בשעת אכילת תרומה, דזהירי ביה טפי, אבל לא התירו לאוכלי טהרות, אפילו כהנים האוכלין על טהרת תרומה, והכא - לאו תרומה הוה."

נסכם כי פחות מביצה הסתפקו בהחזקת מפה. ויותר מביצה דרשו נטילת ידיים. אלא שבכהנים מכיוון שהם זריזים, אפשרו להם אף יותר מביצה. כי מאחר והם אוכלי תרומה, יכלו לאכול כמות גדולה יותר אף במפה. וכאן מועיל התירוץ ביומא, כי כל ההיתר הוא דווקא כשזה בתרומה, ואז הם זהרים.

תשבו כעין תדורו -

בירושלמי יליף בגזרה שוה,
נאמר כאן תשבו,
ונאמר להלן,
ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים,
מה ישיבה שנאמרה להלן,
עשה בה את הלילות כבימים,
אף ישיבה האמורה כאן - עשה בה לילות כבימים.
וטעמא דרבנן,
מפרש ר' יוחנן בשם רבי ישמעאל,
נאמר חמשה עשר בפסח ונאמר ט"ו בחג,
מה ט"ו הנאמר בפסח,
לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות,
אף ט"ו הנאמר בחג,
לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות.
חברייא בעו,
אי מה להלן עד שיכנס למצה כשהוא תאוה,
אף כאן עד שיכנס לסוכה בתאוה?
ר' זירא בעי,
אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה,
אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה?

הגמרא מבארת את דעת רבי אליעזר המצריך שתי סעודות כל יום בסוכה

שנינו במשנה: רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה: ומפרשת הגמרא: מאי טעמא דרבי אליעזר? משום דכתיב: בסוכות "תשבו" שבעת ימים, ובעינן כעין "תדורו", מה דירה - אדם אוכל בה סעודה אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה - צריך שיאכל בה סעודה אחת ביום ואחת בלילה.

התוס' מביאים, כי הירושלמי לומד תשבו בגזירה שווה לאוהל מועד

מאחר והלימוד של רבי אליעזר היה תשבו מעין תדורו, הביאו התוס' כי הירושלמי למד זאת באופן שונה. [סוכה פ"ב ה"ז] ובתחילה מובא טעמו של רבי אליעזר וטעמם של חכמים. וקושיות שעלו לאחר הלימוד של חכמים, שאם הינך הולך בקו זה, הרי יש בו קשיים.

מַה טַּעֲמָא דְּרַ' לֵיעֶזֶר? נֶאֱמַר כָּאן תֵּשְׁבוּ. וְנֶאֱמַר לְהַלָּן בשבעת ימי המילואים (ויקרא ח) וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וָלָיְלָה. מַה יְּשִׁיבָה שֶׁנֶּאֱ' לְהַלָּן עָשָׂה בָּהּ אֶת הַלֵּילוֹת כַּיָּמִים, אַף יְּשִׁיבָה שֶׁנֶּאֱמַר כָּאן נַעֲשֶׂה בָּהּ אֶת הַלֵּילוֹת כְּיָמִים.

ר' יוֹחָנָן אמר בְּשֵׁם ר' יִשְׁמָעֵאל טעמם של חכמים נֶאֱמַר ט"ו בְּפֶסַח וְנֶאֱמַר ט"ו בַּחַג. מַה ט"ו שֶׁנֶּאֱמַר בְּפֶסַח לַיְלָה הָרִאשׁוֹן חוֹבָה שנאמר בערב תאכלו מצות וּשְׁאָר כָּל הַיָּמִים רְשׁוּת שנאמר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת. מקיש אכילת ששת ימים לאכילת היום השביעי. מה אכילת יום השביעי רשות, אף אכילת ששת ימים רשות. אַף ט"ו שֶׁנֶּאֱ' בַּחַג לַיְלָה הָרִאשׁוֹן חוֹבָה וּשְׁאָר כָּל הַיָּמִים רְשׁוּת.

חֲבֶרַיָּיא בָּעֵיי שאלו החברים אוֹמְרֵיהֶם אם אתה מקיש פסח לסוכה, נאמר מַה לְּהַלָּן בפסח עַד שֶׁיִּכָּנְסוּ לְמַצָּה בְּתַאֲוָה, וְכָא גם כאן לא נתיר לאכול בערב חג הסוכות עַד שֶׁיִּכָּנְסוּ לַסּוּכָּה לאכול בְּתַאֲוָה.

רַבִּי זְעִירָה בָּעֵי, אִי מַה לְּהַלָּן עַד שֶׁיֹּאכַל כַּזַּיִת מַצָּה. וְכָא עַד שֶׁיֹּאכַל כַּזַּיִת דָּגָן בְּסוּכָּה ואנו למדנו שפחות מכביצה פטור מסוכה, וכזית הוא פחות מכביצה.

אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל -

כלל;
דאי אכיל - חייב לאכול בסוכה, כדאמרינן לעיל.
ומשמע הכא, דבי"ט - לא הוי חובה,
ואי בעי לא אכיל כלל,
חוץ מליל י"ט הראשון.
ולפי זה,
אם טעה ולא הזכיר של י"ט בברכת המזון,
אינו צריך לחזור.

והא דאמרינן פרק שלשה שאכלו (ברכות דף מט:), שבתות וי"ט,
דלא סגי ליה דלא אכיל, **אם טעה - חוזר,**
לא מיתוקמא, אלא בלילי י"ט הראשון של פסח,
ובלילי י"ט הראשון של חג.

והא דאשכחן בפרק ב' דביצה (דף טו:),
ובפרק אלו דברים בפסחים (דף סח:),
גבי יום טוב,
חלקהו - חציו לה' וחציו לכם,
חציו לאכילה וחציו לבית המדרש - דברי ר' יהושע;
אפשר בבישרא ופירי,
דאין בהן ברכת המזון,
ולא בעי הזכרת יום טוב.

אבל לילי יום טוב הראשון של חג,
לא סגי בלא פת,
כיון דילפינן מחג המצות,
אף על גב דלרבי אליעזר אמרינן,
בשאר ימים אם השלים במיני תרגימא - יצא.

שיטת רבנן החלוקים על רבי אליעזר, שאין חובת י"ד ארוחות בחג

הגמרא מבארת את שיטת רבנן - ורבנן, מה טעמם שאין מחייבים לאכול כל יום בסוכה? משום שהם דורשים באופן אחר, דבעינן סוכה כדירה, מה דירה, אי בעי - אכיל, אי בעי - לא אכיל [ברצותו אוכל וברצותו מתענה], אף סוכה נמי, אי בעי - אכיל, אי בעי - לא אכיל. אלא שהקשתה על כך הגמרא, ותמהה: אי הכי, אפילו לילי יום טוב הראשון נמי, אם ירצה יתענה, ומדוע שנינו: חוץ מלילי יום טוב הראשון?! וביארו כי ליל ראשון יש חובה בפסח, ומהיקש למדים על החובה גם בליל סוכות.

אמר משני רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: נאמר כאן בחג הסוכות "חמשה עשר", ונאמר "חמשה עשר" בחג המצות. וילפינן בגזירה שוה: מה להלן בחג המצות לילה הראשון חובה לאכול מצה, ומכאן ואילך רשות, אלא שלא יאכל חמץ. אף כאן בחג הסוכות לילה הראשון חובה, ומכאן ואילך רשות. והתם בחג המצות מנלן שיהא חייב לאכול מצה בלילה הראשונה? ומפרשים: כי אמר קרא: "בערב תאכלו מצות" - הכתוב קבעו לאכילת המצה חובה בערב הראשון.

ראשית מבהירים התוס' כי יכולתו שלא לאכול לחם הוא רק אם יצום

מאחר ואם רוצה הוא לאכול לחם חייב הוא לאוכלו בסוכה, הרי יש לבאר כי מה שאינו מחוייב לאכול, הוא רק לגבי שהברירה היא שיצום. מדייקים מכך התוס' דין להלכה, כי אם בשאר ימי החג, אם אכל פת, ואפילו עשה זאת בסוכה, הרי מאחר ואין עליו חיוב לאכול פת, אם שכח להזכיר יום טוב בברכת המזון - לא יזדקק לחזור.

ומתוך כך מבארים את מה שנאמר בברכות שאם שכח מחוייב הוא לחזור ולברך, שמדובר רק בליל הראשון של החג, בו יש עליו שני חיובים, עצם אכילת הפת, ודווקא בחג, כחלק מסעודת החג. ולכן אם לא הזכיר את החג, מחוייב הוא לחזור ולברך ולהזכיר יום טוב.

החובה אצל רבי אליעזר היא לאכול י"ד סעודות, אלא שאינו מחוייב בפת רק בלילה הראשון

מבאר המהר"ם, שהתוס' הם חלק מהרצף כפי שביארו בתוס' הבא. "התוס' אזלי לטעמייהו, דמפרשים בדבור שאחר זה, שמתחיל חזר בו ר"א, שלעולם - לא חזר ר"א ממה שאמר שחייב לאכול י"ד סעודות, אלא שמזה חזר שיש להן תשלומין אף ביום אחרון, אף על פי שאין אוכל אז בסוכה. ועל זה קאי בגמ' - ישלים במיני תרגימא. אבל סעודת ליל ראשון - אף ר"א מודה דבעי כזית דגן דוקא, כדאיתא בירושלמי, כמו שכתבו התוס' בדבור הנזכר. ולכך כתבו הכא, אף על גב דלר"א בשאר ימים אם משלים במיני תרגימא - יצא, אבל בסעודת ליל ראשון, אף לר"א - לא יצא במיני תרגימא." ומעירים התוס' שמה שנאמר שהוא יכול לחלק את היום חציו לשם וחציו בבית המדרש, הרי אין עליו חיוב אכילת פת, ויכול הוא לצאת בבשר ופירות.

והא א"ר אליעזר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה -

אהא דמשלים בי"ט האחרון **פריך**,
דליכא סוכה.

התוס' מבארים, כי קושיית הגמרא הינה מכוונת לדבריו רק לגבי ההשלמה

שנינו במשנה: ועוד אמר רבי אליעזר: מי שלא אכל לילי יום טוב ראשון של חג יאכל לילי יום טוב אחרון של חג: ותמהה על כך הגמרא: והא אמר רבי אליעזר עצמו: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה. וכיון שביום האחרון אינו יושב בסוכה, ואדרבה אם ישב בה לשם מצוה הרי עבר על בל תוסיף, הרי אין זו השלמה למצות סוכה [רש"י]?! אמר בירא [שם חכם] אמר רבי אמי: חזר בו רבי אליעזר ומודה לחכמים שאין חיוב לאכול בסוכה אלא בליל יום טוב הראשון.

מדייקים התוס', כי כל השאלה היא רק על דבריו שנדרשת השלמה במידה ולא אכל ביום טוב הראשון. רש"י ותוס' מפרשים, שהגמרא מקשה על זה שר"א אמר שמשלים ביו"ט אחרון, והרי אז לא אוכלים בסוכה, וזאת בניגוד לפירוש האומר, שהגמרא מקשה על ר"א, שאומר שיש תשלומים למי שלא אכל בליל א' של חג, ולא אמר שיש תשלומים לכל סעודה בכל שבעת ימי החג.

אחד היסודות המשמעותיים בלימוד הגמרא הוא לדייק למה שייכת הקושיא

[עם היות ובדרך כלל סדר הגמרא הוא רציף, הרי לא תמיד הקושיא שמעלה הגמרא היא על מה שנאמר קודם, ולכן היה חשוב לתוס' למקד את הלומד, על מה נשאלה השאלה. ומילות המפתח "אהא פריך" מצויות בתוס' למעלה מעשרים פעמים. כוונת התוס' שלא נפרש כפירוש הריטב"א שקושיית הגמרא היא, מדוע אינו יכול להשלים אלא סעודת יו"ט ראשון.]

חזר בו ר' אליעזר -

אצל חכמים,
לומר שאין לדבר קצבה,
ואם רצה להתענות יתענה, חוץ מלילי י"ט הראשון.
ובהא - מיהא פליג עלייהו,
דקסבר יש לה תשלומין,
כמו שיש תשלומין לקרבן י"ט ראשון,
אף בי"ט אחרון,
כך פירש בקונטרס.

ולישנא דישלים,
ואם השלים - **לא משמע כלל לשון תשלומין,**
אלא לשון השלמה חשבון של י"ד סעודות.

ועוד,
כיון דממצה ילפינן,
לא מצינן שיהא תשלומין,
למצה של לילה הראשון של פסח.

ועוד,
דמשמע קצת **בירושלמי,**
דבעי כזית דגן לסעודת י"ט הראשון של חג,
כמו גבי מצה,
והכא אמרינן, דישלים במיני תרגימא.

ועוד,
מעובדא דאפוטרופוס של אגריפס,
משמע **דלא פטר ר' אליעזר בסעודה אחת.**

לכך נראה לפרש,
חזר בו ר' אליעזר **ממה שהיה מצריך סוכה,**
ולעולם - י"ד סעודות בעי.

ובירושלמי משני,
אמר ר' אחא **למצוה חשובה,**
כלומר, **לכתחילה - צריך לאכול בסוכה,**
ואם לא אכל - **משלים בשמיני בלא סוכה.**

רבי אליעזר הודה לחכמים על סעודת ליל יום טוב הראשון בסוכה

שנינו במשנה: ועוד אמר רבי אליעזר: מי שלא אכל לילי יום טוב ראשון של חג יאכל לילי יום טוב אחרון של חג. הגמרא הקשתה מסתירה פנימית בדבריו במשנה: והא אמר רבי אליעזר עצמו: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה. וכיון שביום האחרון אינו יושב בסוכה, ואדרבה אם ישב בה לשם מצוה הרי עבר על בל תוסיף, הרי אין זו השלמה למצות סוכה [רש"י]?!

אמר בירא [שם חכם] אמר רבי אמי: חזר בו רבי אליעזר ומודה לחכמים שאין חיוב לאכול בסוכה אלא בליל יום טוב הראשון.

התוס' מביאים את דברי רש"י תחילה

נקדים ונאמר שיש כאן שתי שיטות, רבי אליעזר לומד כי כמו בדירה אדם אוכל שתי סעודות, כך בסוכה. אולם חכמים הולכים שאדם אינו מחוייב לאכול, והדבר תלוי ברצונו. אלא שהדגש על יום טוב הראשון הוא בדוגמת הפסח, שלילה הראשון חובה באכילת המצה, וכל השאר הוא רשות, ואינו מחוייב באכילת מצה, אלא רק להימנע מחמץ.

מבאר רש"י במה בדיוק חזר בו רבי אליעזר. שבגוף דבריו יש שני עקרונות. עיקרון אחד הוא האם יש לדבר קיצבה, וחייב הוא לאכול שתי סעודות בכל יום, ואכן מעיקרון זה חזר בו רבי אליעזר. העיקרון השני הוא התשלומים למי שלא הביא את הסעודה הראשונה בזמנה. שלשיטתו כן יכולה להיות תשלומים, בדומה להקרבת הקרבן שאף מי שלא הביא ביום הראשון יש לו את כל השבעה תשלומים, ואילו חכמים חלוקים עליו ומזה לא חזר רבי אליעזר, ודעתם הובאה במשנה בתקיפות, "וחכמים אומרים: אין לדבר תשלומין, ועל זה נאמר מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות."

התוס' חלוקים על רש"י על פירוש לשון וישלים

העיקרון של רש"י שההשלמה היא לגבי תיקון ליל הראשון של החג. שהוא בחינת איכות, שהרי שיא ומהות החג הינה הסעודת הראשונה, בדומה לליל הסדר. אלא שהתוס' לומדים שמשמעות פשט הלשון השלמה, הוא בכלל ברמה הכמותית, למניין ארבעה עשר סעודות. שרבי אליעזר סובר עליהם.

התוס' מחזקים את קושייתם על רבי אליעזר

כל מקור הלימוד על חשיבות הלילה הראשון נלמד מסוכה. ומדגישים התוס', כי ההשוואה אינה רק על עצם העיקרון, שהלילה הראשון הוא חשוב, אלא היא חודרת גם בפרטים. כי כמו שאין תשלומים על המצה של ליל הסדר, שהרי כל שלא אמר ג' דברים ואחד מהם מצה - לא יצא ידי חובה, כך גם לא ניתן לומר שיכול להיות תשלומים על לילה הראשון בסוכה.

פרט נוסף של ויכוח הוא אופן ההשלמה, כי עם היות ובגמרא שלנו מובא שיכול להשלים אפילו במיני תרגימא, הרי הירושלמי מצריך השוואה מלאה למצה, ומצריך זית דגן לסעודת יום טוב הראשון של חג.

התוס' מוכיחים מהאפוטרופוס שאף שאוכל את הסעודה הראשונה בסוכה לא נפטר

התוס' מוכיחים כי לא יכול היה לפטור רבי אליעזר בסעודה אחת. וכך מובא בגמרא שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי אליעזר, הסובר חייב אדם לאכול בסוכה בכל יום שתי סעודות. כגון אני, שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום - מהו שאוכל סעודה אחת בסוכה, ואפטר בכך? אמר לו רבי אליעזר: והרי בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות [מיני מעדנים הפותחים את בני מעיים להיות לבו משוך אחר הפת ויאכל] לכבוד עצמך, ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך?!

התוס' מדגישים כי מה שחזר בו רבי אליעזר לא היה מי"ד סעודות, אלא שללא סוכה אין כאן מצוות סוכה

אין כוונת התוס' שיכול לצאת ידי חובת י"ד סעודות בלא סוכה, אלא שתשלומי הסעודות - אינם צריכים סוכה. ורבי אליעזר חזר בו מהלשון חייב, דפרושו חיוב גמור, שאף בדיעבד אם לא אכל - לא יצא ידי חובת סוכה. ועתה לאחר חזרה סובר שרק מצוה לכתחלה לאכול י"ד סעודות, ולכן בדיעבד אם החסיר - אין צריך להשלים בסוכה דווקא, אך תשלומין בעי, כיון דעכ"פ לכתחלה חייב היה לאכול, ומהני תשלומין כמו בקרבנות למצוה.

פשט הדברים שכל הקושיות סללו הבנה מחודשת ברבי אליעזר

התוס' בעצם הקשו סדרה של ארבע קושיות, וחבילת קושיות באה להכריח לחשוב מחדש. ונמצא כי מאחר ולא התיר שלא יהיו י"ד סעודות, וכל סעודה הינה ממשית ולא רק מיני תרגימא, הרי אנו רואים שהדגש בדברי רבי אליעזר הוא הי"ד סעודות. ולכן בקושייתם הראשונה אנו רואים כי השלמה אינה במקום, לשון תשלומים, אלא שלימות, שכל

ארבע עשרה הסעודות קיימות. ובקושיה השניה רואים אנו כי לא ניתן לבצע השלמה על הלילה הראשון, וגם כאן הוא לשון תשלומין להחליף, ונמצא כי העיקר הוא להגיע לשלימות, וכפי שלא איפשר חצי סעודה כמו תרגימא, או ללא זית דגן, או כמו האפוטרופוס של אגריפס, להסתפק בסעודה יחידה, ומאחר וחזר בו, חייבים לומר שבמשהו הוא כן ויתר, ואז באים התוס׳ ואומרים כי הויתור היה על הסוכה.

הירושלמי הולך לתרץ דבריו בכיוון מחודש, ההשלמה נדרשת אך הימים אינם קובעים

בירושלמי מובא, שאכן כמצווה חשובה ולכתחילה היה חיוב לאכול את כל יד הסעודות בסוכה, אלא שאם לא אכל התירו לו לאכול אף בשמיני עצרת, אך בלא סוכה.

במיני תרגימא -

פירש בקונטרס,
כגון פירות וכיסנין וקפלוטות מבושלין.

ואי אפשר לומר כן,
דהא רבא מסיק פרק ח׳ דיומא (דף עט: ושם),
דפירי - לא בעי סוכה.
ודייק מהכא.
ואי ס״ד פירות בעי סוכה,
לישלים בפירות.
ודחי,
באתרא דלא שכיחי פירות.
ואיבעית אימא,
מיני תרגימא - נמי מיני פירי נינהו,
מ״מ **משמע,**
דאי פירי לא בעי סוכה,
אין השלמה מועלת בפירות.

ומיני תרגימא - הוו **כגון בשר ודגים,**
ושאר דברים שמלפתין בהן את הפת.

ואין ללמוד מכאן,
שיועילו מיני תרגימא **להשלים שלש סעודות של שבת,**
דשאני התם דילפינן (שבת דף קיז:),
מדכתיב תלתא היום גבי מן,
שהוא במקום פת.
ואפילו באנו להשוותם,
לא נפיק בפירות,
כדפרישית, דלא מהני גבי סוכה.

ההשלמה שלא אכל סעודת ליל ראשון בסוכה, לשיטת רבי אליעזר

אומרת המשנה, מי שלא אכל [לילי] יום טוב הראשון של חג, שהיה חייב לאכול בסוכה, ישלים סעודה זאת בלילי יום טוב האחרון של חג [בשמיני עצרת], ואף על פי שאינו אוכלה בסוכה [רש״י], ובגמרא מקשה על זה. ומביאה הגמרא דיון על כך. משלים - במאי? אילימא בריפתא [פת], הרי סעודה דיומא קא אכיל [סעודת היום הוא אוכל], ומה היכר יש כאן שהוא לשם סעודה הראשונה, הלא דרכו לסעוד היום?! אלא מאי ״ישלים״ - ישלים במיני תרגימא, לאחר שסילק שולחנו יביאו פירות ומעדנים לפניו, כגון פירות וכסנין וקפלוטות מבושלות, [רש״י]. תניא נמי הכי: אם השלים במיני תרגימא יצא, וכל שכן אם קבע סעודה שניה בלחם ובשר [רש״י].

התוס׳ דוחים שמיני תרגימא הם פירות מסוגיא במסכת יומא

הגמרא במסכת יומא מביאה את דעתו של רבא. רבא אמר: לעולם שתי כותבות יש בהן יותר משיעור ביצה. ומה שהיו פטורות אותן שתי כותבות מהסוכה - התם, בסוכה היינו טעמא, שפטורות שתי הכותבות מן הסוכה, משום דהוו ליה פירי, ופירי - לא בעו סוכה, אפילו בשיעור גדול.

ממשיכה ואומרת הגמרא בסוכה: לימא מסייע ליה לרבא מהא דתניא במסכת סוכה [כז א]: אמר רבי אליעזר: חייב אדם לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות, אחד ביום ואחת בלילה. לפיכך אם השלים את מספר הסעודות ב״מיני תרגימא״ - יצא. ומדייקת הגמרא: ואי סלקא דעתך פירי בעו סוכה - ליתני אם השלים את מנין הסעודות באכילת פירות - יצא. וכיון שלא שנינו כך, מוכח כרבא שאכילת פירות פטורה מהסוכה. ודוחה הגמרא: מאי ״מיני תרגימא״ שאפשר להשלים בהם מצותו - פירות. ואיבעית אימא: באתרא דלא שכיחי פירי, שיש מקומות שאין מצויים בהם פירות, ולכן נקטה הברייתא מיני תרגימא, המצויים בכל מקום. ולעולם יוצאים גם בפירות.

התוס׳ מעלים תירוץ נוסף, אכן מיני תרגימא הינם פירות, רק מאחר ולא ניתן לצאת בהם, שאין חיוב לאוכלם בסוכה, ולכן לא יוכל לבצע את ההשלמה בפירות. ומתוך כך ביארו כי מיני תרגימא הינם בשר ודגים הבאים לתת ללחם טעם.

דיון לגבי אכילת פירות כסעודה שלישית

נביא את לשון תוס׳ הרא״ש ביומא, הבאה לשלול סברא של יציאה בפירות בתור סעודה שלישית, ״ור״ת כתב, כי היכי דאמרינן גבי סוכה אם השלים במיני תרגימא - יצא, הוא הדין נמי משלים בו סעודה שלישית של שבת, ויש לדחות, כיון דכתיב ג׳ היום, גבי מן שהוא במקום פת, אלמא בעינא פת, ומה נפשך, בפירות - לא נפיק, דגבי סוכה - נמי לא מהנו.״

[דף כז עמוד ב]

מהו דתימא כיון דנפלה אחריתי היא -

יש ספרים שכתוב בהן,
קמ״ל כיון דבדידה - קעביד איהי היא,
משמע, לפי שבונה אותה באותן עצים.

מחלוקת תנאים האם צריך לבנות סוכה לשבעה

שנינו בברייתא מחלוקת רבי אליעזר וחכמים. תניא: רבי אליעזר אומר: אין יוצאין מסוכה לסוכה לאכול בזו ולישן בזו, או היום בזו ולמחר בזו, ואין עושין סוכה בחולו של מועד, מי שלא ישב בסוכה ביום טוב הראשון. וחכמים אומרים: יוצאים מסוכה לסוכה, ועושין סוכה בחולו של מועד. ושוין

רבי אליעזר וחכמים, שאם נפלה סוכתו, שחוזר ובונה אותה בחולו של מועד ויושב בה.

מאי טעמא דרבי אליעזר? כי אמר קרא: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", ודרשינן: עשה סוכה הראויה לשבעה. ולכן אין עושין סוכה בחולו של מועד, ואף אין יוצאין מסוכה לסוכה, שאם כן אינה "סוכה לשבעה". ורבנן, כיצד מפרשים הם את הפסוק?! הכי קאמר רחמנא: עשה סוכה - בחג! שכל שבעת הימים ראויים הם לעשיית סוכה.

שנינו בברייתא: ושוין, שאם נפלה - שחוזר ובונה אותה בחולו של מועד. ותמהה הגמרא: הרי פשיטא הוא שחוזר ובונה בחולו של מועד סוכה שכבר היתה לו?! ומפרשת הגמרא: חידוש הוא. כי מהו דתימא: האי סוכה שהקים, סוכה אחריתי היא מזו שנפלה, ו"פנים חדשות" באו לכאן, ונמצאת שהסוכה החדשה - אינה עשויה לשבעה. לפיכך קא משמע לן, שחוזר ובונה אותה.

התוס' מצמצמים שדווקא מדובר באותם העצים

התוס' מבארים, כי ההיתר לבנות את הסוכה שנפלה - הוא שבנאה באותם העצים. ונמצא, כי מאחר ולא ניתן לומר שבאו פנים חדשות ואחריתי היא, שהרי רובה לפחות מאותם העצים. ואז הקדושה והרצף של השבעה ימים כבר חלו על העצים הללו.

כל האזרח בישראל ישבו בסכת -

משמע סוכה אחת לכל ישראל,
שישבו בה זה אחר זה,
ואי אפשר שתהא של כולם,
דלא מטי שוה פרושה לכל אחד,
אלא על ידי שאלה, כך פירש בקונטרס.

ועל חנם דחק,
דכיון דכתב לך,
למעוטי דשותפין משמע,
כדמוכח בראשית הגז (חולין דף קלו.),
גבי תרומה וחלה ופאה וטובא דקא חשיב התם.
ואפילו אתרוג נמי,
דכתיב ביה לכם לשון רבים,
אמרינן ביש נוחלין (ב"ב דף קלז:),
האחין שקנו אתרוג בתפיסת הבית,
ונוטלו אחד מהם ויוצא בו,
אם יכול לאכלו,
כגון דאיכא אתרוג כיוצא בו לכל חד וחד,
יצא;
ואם לאו, לא יצא.
דלכם - משמע שיהא כולו שלו ולא מקצתו,
ולא דמי לבגדיכם ועריסותיכם ותרומותיכם,
דפרק ראשית הגז (חולין דף קלו.),
דשל שותפין בכלל.

והא דכתיב לכם לשון רבים,
משום דאיבעי ליה למיכתב ולקחתם לשון רבים,
דדרשינן פרק לולב וערבה (לקמן דף מג.),
שתהא לקיחה לכל אחד ואחד.
(ומדרבינן) סוכה אחת לכל ישראל,
שמע מינה דלא דרשי לך למעוטי שאולה,
ומוקמי ליה למעוטי גזולה.

ומיהו קשה,
הא גבי ציצית,
מרבינן דשותפין מדכתיב בגדיהם,
וממעטינן שאולה מדכתיב כסותך,
בפרק ראשית הגז (חולין דף קלו.),
וא"כ הכא נמי נידרוש הכי.
ולפירוש הקונטרס ניחא,
דעל כרחך יוצאין בשאולה,
מדמרבינן סוכה אחת לכל ישראל.

ותימה,
דלר' אליעזר דבעי סוכה שלכם,
אין שנים יוצאין בסוכה א' לעולם,
ויהא צריך לכל בני הבית סוכה לכל אחד וא'.
ושמא, הוה מרבי **מדכתיב תשבו כעין תדורו,**
(שותפין) **שיכולים לישב יחד בסוכה אחת.**

ומה שנהגו כל הקהל,
לקנות אתרוג בשותפות לצאת בו,
דעתן **להקנות כל א' חלקו לחבירו,**
בשעה שהוא מברך,
על מנת להחזיר,
דבשביל שנשתתף בו,
לא גרע ממתנה על מנת להחזיר דשמה מתנה.

הבנת מחלוקת רבי אליעזר ורבנן לצאת בסוכת חבירו

ראשית יש להביא את הברייתא בה חלקו רבי אליעזר וחכמים. ולראות כיצד כל אחד עונה לדעת חבירו במה שהוא דרש. רבי אליעזר הדורש סוכה אישית, ולומד זאת מהמילה לך. וחכמים המרחיבים את הסוכה בניגוד ללולב. מסתמכים על הפסוק (אמור כג, מב) בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל־הָאֶזְרָח יִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: שלמדים מכך שבפסוק נאמר לשון יחיד, הרי בסוכה אחת כל ישראל יכולים לצאת בה. ורבנן עונים לרבי אליעזר, כי המילה לך באה להוציא סוכה שכלל אינך שלך אלא גזולה. אבל שאולה, עם היות ולא אתה בנית, יש לך רשות להיכנס בה. ורבי אליעזר יענה לחכמים שהפסוק כל האזרח בא לרבות גם מי שבתחילת הסוכות לא היה ראוי לסוכה, כמו גר שנתגייר בינתיים או קטן שהגדיל. וחכמים יענו לו, שמאחר ויש ציווי שנאמר שיכולים לעשות סוכה אף בחולו של מועד, כך ברור שעשיית סוכה זו תהיה עבור מי שכעת התחייב בה.

"תניא, רבי אליעזר אומר: כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים - משלכם, כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב חג הסוכת

תעשה לך שבעת ימים - משלך. וחכמים אומרים: אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסכת - מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת. - ורבנן, האי לך מאי דרשי ביה? - מיבעי ליה למעוטי גזולה, אבל שאולה - כתיב כל האזרח. - ורבי אליעזר, האי כל האזרח מאי עביד ליה? - מיבעי ליה לגר שנתגייר בינתים, וקטן שנתגדל בינתים. - ורבנן: כיון שאמרו עושין סוכה בחולו של מועד - לא אצטריך קרא.״

התוס׳ מביאים את פירוש רש״י, וחולקים עליו שבחינם דחק, והי ניתן ללמוד זאת באופן אחר

רש״י בד״ה כל האזרח ישבו בסוכות כתיב - ״דמשמע: סוכה אחת לכל ישראל, שישבו בה זה אחר זה, ואי אפשר שיהא לכולן, דלא מטי שוה פרוטה לכל חד - אלא על ידי שאלה.״ המהר״ם מבאר מה שהתוס׳ שללו מהמילה לך למעט שאול, כי ממעטים מלך רק לשון גזל. ״דהאזרח דמרבינן מיניה סוכה אחת - אי אפשר לאוקמא בשותפות, דהא לך - למעוטי דשותפות משמע. רוצה לומר, דבמשמעות דלך - אימעוט שותפות כמו שאול. ומדמרבינן מהאזרח סוכה אחת לכל ישראל, שמע מינה, דלא דרשינן לך למעוטי שאול, דאי דרשינן ליה לשאול - אימעיט נמי שותפות. ואם כן היכן מצינו סוכה אחת לכל ישראל? אלא על כורחך צריך לומר, דלא דרשינן ליה לא לשותפות ולא לשאול, אלא מוקמינן ליה למעוטי גזול.״ הכוונה שמבאר המהר״ם כי התוס׳ חיזקו בדעת חכמים ללמוד מהמילה לך שממעטים בה רק גזול. ומביאים התוס׳, כי אפילו באחים יתומים שקנו אתרוג בתפוסת הבית, הוא רק שהיה לכל אחד ואחד בפני עצמו אתרוג.

הקושי מציצית בה אנו מרבים דווקא שותפים וממעטים שאול

גם לגבי ציצית ניעזר במהר״ם. ״דהא ליכא לאוקמי בשותפים, משום דלא מטי שוה פרוטה לכל אחד, ואם כן על כורחך צריך לאוקמא, הא דיוצאים כל ישראל בסוכה אחת - היינו בשאול. וליכא למימר אם כן נימא איפכא, ונוקמא האזרח - לשאול, ולך - למעוטי שותפים, משום דמסתברא לאסור יותר בשאול מבשותפים, וכיון דמהאזרח - ילפינן להתיר בשאול, כל שכן דמותר בשותפות, ואם כן מיעוטא דלך, ליכא לאוקמא - אלא לגזול.״ כלומר, מאחר ואיננו יכולים ללמוד מ״לך״ למעט שותפים, הרי כמו רבנן שיש למעט ממילה זו רק גזול. ולכן כן יכולים לצאת הן בשאול והן בשותפים, ומבלי שנזדקק לפירוש הקונטרס.

התוס׳ דנים בשיטת רבי אליעזר, כיצד כל בני הבית יוצאים בסוכה אחת

אם למדנו שכל אחד חייב לסוכה פרטית, בדוגמת הלולב, הרי עינינו הרואות שלא עושים סוכה לכל אחד בנפרד לבני הבית. ולכן מפרשים התוס׳, שכפי הנראה היה לומד מהפסוק תשבו כעין תדורו. שיכולים לשבת בסוכה אחת.

מאחר וראינו למעט שותפים, כיצד מתקיימת הנטילה באתרוג הקהל

התוס׳ מסיימים במנהג שהיה נפוץ בהרבה מקהילות ישראל לצאת באתרוג הקהל. ומבארים התוס׳, שאכן אין זו כמו שותפות רגילה, כי הרי צריך שלכל אחד יהיה את מלוא האתרוג בשעה שהוא מברך. שהרי נאמר בו ולקחתם לכם. ומבארים התוס׳, כי כאן מדובר בסוג קניין שונה בתכלית. כל אחד מהקהל מקנה את חלקו לחבירו, בשעה שהוא מברך, ואז יש לו את מלוא האתרוג בשעת הברכה, ולאחר מכן הוא מחזיר. ומשתמשים בגדר של מתנה על מנת להחזיר, שהיא נחשבת. ונמצא שאין זה שבשעת הברכה הם שותפים, כי כל אחד רוקן את חלקו והעבירו לחבירו. ומתנה על מנת להחזיר - גדרה היא מתנה. ואכן כעת האתרוג שייך רק לו לבדו. אלא שעל ידי התנאי, הגדר של היחיד יעבור כל פעם למברך.

פקק החלון -

פירשנו לעיל בפרק קמא (דף טז:),
גבי שכחו ולא הביאו ספר תורה.

הכלל עם פקק החלון לעומת פריסת הסדין

הגמרא בפרק זה מספרת מעשה עם רבי אליעזר כיצד פרש עליה סדין בשבת. ומתוך מעשהו מנסה הגמרא לפשוט סוגיה שהוא עצמו התחבט בה. ותיפשוט ליה לבעייתו של יוחנן מדידיה, מדברי רבי אליעזר עצמו?! דתנן: פקק החלון [נסר העשוי כמדת חלון לסגור בו את החלון, ואין לו ידות וציר שיהא סובב עליו, מאירי]: רבי אליעזר אומר: בזמן שקשור הפקק בחבל לחלון ותלוי שאינו מגיע עד הארץ פוקקין בו, שהרי כיון שמתוקן ועומד לכך אין זה בונה ולא מוסיף על הבנין. ואם לאו - אין פוקקין בו, משום שמוסיף הוא על סתימת האהל. וחכמים אומרים: בין כך ובין כך פוקקין בו. הרי שלדעת רבי אליעזר אין מוסיפין אפילו על אהל עראי בשבת, שהרי תוספת זו אינה אלא עראית; והוא הדין שאסור לפרוש סדין על הסוכה!

ודחינן: התם הוא - גבי פקק החלון משום כך אין פוקקין בו - דמבטל ליה לפקק גבי החלון וחשוב הפקק כחלק מהכותל עצמו, ולפיכך חשוב מוסיף על האהל. אבל הכא - בסדין שפורשו על גבי סוכה, ודאי דלא מבטל את הסדין לגבי הסוכה וסופו ליטלו משם, ולפיכך לא פשיטא ליה לרבי יוחנן שיהא אסור.

התוס׳ שולחים אותנו לביאורם בפרק ראשון לגבי שכחו ולא הביאו ספר תורה

הסיפור מעשה עם הספר תורה בגמרא המובא בפרק הראשון. ומאי מעשה שעשו בציפורי? דכי אתא רב דימי אמר: פעם אחת שכחו ולא הביאו ספר תורה מערב שבת לבית הכנסת [דרכם היה להניח את ספר התורה באחד הבתים למשמרת מפני הנכרים]. והיו בית הכנסת ואותו הבית פתוחים לאותה חצר שהיתה משותפת לבתים רבים, ולא עשו קודם השבת ערובי חצירות. או שהיו בית הכנסת וחצר אותו הבית שספר התורה בתוכו פתוחים למבוי שהיו פתוחים לו הרבה חצירות, ולא עשו שיתופי מבואות, וכיון שכך אסורים היו להוציא את ספר התורה מאותו הבית לבית הכנסת דרך החצר או המבוי.

מה עשו? למחר בשבת פירסו סדינין על גבי העמודים שהיו שם משני צידי הדרך, מהבית לבית הכנסת, עד שנעשתה הדרך שביניהם כמין מבוי קטן שלא היו פתוחים לו אלא אותו הבית ובית הכנסת. ושאר החצירות והבתים היו חוץ למחיצה,

ואין הם אוסרים את הטלטול מן הבית לחצר. והביאו ספר תורה דרך אותם סדינים, וקראו בו. שהרי מותר לטלטל מבית הכנסת לחצר אחרת, הואיל ואין בית הכנסת משמש לדיורים, וכמבואר לעיל.

ומקשה הגמרא: וכי פירסו סדינים, סלקא דעתך!? כיצד יתכן הדבר, מהיכן הביאום את אותם סדינים בשבת, הרי היו אסורים להוציא מן הבתים לחצר, הואיל ולא עירבו ערובי חצרות?! ומבארת הגמרא: אכן ודאי לא הביאו סדינים אלו בשבת, אלא מצאו סדינין פרוסים על גבי העמודים, והביאו ספר תורה וקראו בו. וסדינים אלו לא היו מגיעים לארץ ממש, אלא תלויים היו בריחוק שלושה טפחים מן הארץ, והרי היא מחיצה תלויה, ואף על פי כן התירו לטלטל בתוכה.

הקשו התוספות לפירוש רש"י, מה קושית הגמרא, הרי אפשר שהביאום דרך מלבוש?! ועוד האריכו בראיות, שאף עשיית מחיצה בלא גג אסורה משום אוהל, ובלבד שתהיה זו מחיצה המתרת. כגון, עשיית דופן שלישית לסוכה, שנצרכת לקיום המצוה. אבל דופן רביעית שאינה אלא לנוי, נחשבת רק כתוספת לאוהל קיים ומותר לעשותה בשבת.

ונמצא, כי העיקרון שכמו שיש מחיצה רביעית שהוספתה אינה יוצרת מציאות של סוכה, כי כבר יש כאן סוכה עומדת, כך לגבי אותו סדין, שמלכתחילה לא נועד להיות חלק מהסוכה, אלא שכלל לא רצה לבטל את הסדין לסוכה.

[דף כח עמוד א]

כל עוף שפורח עליו מיד נשרף -

שהדברים שמחים **כנתינתם בסיני שנתנה תורה באש,**

וכענין זה מצינו במדרש,
בעובדא דרבי אליעזר ורבי יהושע,
שהיו מסובין בסעודה **וליהטה האש סביבם.**

הטעם שבחרו להציג לשון זו על מעלת לימודו של רבי יונתן בן עוזיאל

הגמרא מביאה בברייתא, כי הקטן שבתלמידיו של הלל הזקן היה פלאי ביותר, וחוזרת לספר בשבח תלמידו הגדול שבכולם. "תנו רבנן: שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן, שלשים מהם ראוים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו, ושלשים מהן ראוים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון, עשרים בינונים. גדול שבכולן - יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן - רבן יוחנן בן זכאי. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול - מעשה מרכבה, דבר קטן - הויות דאביי ורבא. לקיים מה שנאמר להנחיל אהבי יש ואצרתיהם אמלא. וכי מאחר שקטן שבכולן כך, גדול שבכולן - על אחת כמה וכמה. אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה - כל עוף שפורח עליו מיד נשרף."

לשון שבח זה גורם פליאה, ועל כן ביארוהו התוס'

אכן הביטוי שכל עוף היה נשרף מעורר תמיהה, וביארו רש"י - "נשרף - שהיו מלאכי השרת מתקבצין סביביו לשמוע דברי תורה מפיו." התוס' רצו להפיא בדרגת קדושתו ולימודו של רבי יונתן בן עוזיאל. ומדייקים, כי מה שהביאו כן ממדרש אף שמובא גם במס' חגיגה, משום ששם מדובר במעשה מרכבה והתוס' רצו להביא ראיה שגם בעסק התורה בלא מעשה מרכבה מלהט האש.

הירושלמי מביא כיצד אלישע בן אבויה התקלקל. שבעת הברית לילד הביא את כל גדולי ירושלים שאכלו ורקדו, והיו שם גם רבי אליעזר ורבי יהושע בבית אחד. אָמַר רַבִּי לֵיעֶזֶר לְרַ' יְהוֹשֻׁעַ, עַד דְּאִינּוּן עָסְקִין בְּדִידְהוֹן נֵיעָסוֹק אֲנַן בְּדִידָן עַד שֶׁהֵם עוֹסְקִים בְּשֶׁלָּהֶם, בְּרִיקוּד, אָנוּ נַעֲסוֹק בְּשֶׁלָּנוּ. וְיָשְׁבוּ וְנִתְעָסְקוּ בְּדִבְרֵי תוֹרָה. מִן הַתּוֹרָה לִנְבִיאִים. וּמִן הַנְּבִיאִים לִכְתוּבִים. וְיָרְדָה אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְהִקִּיפָה אוֹתָם. אָמַר לָהֶן אֲבוּיָה, רַבּוֹתַיי, מַה בָּאתֶם לְשָׂרוֹף אֶת בֵּיתִי עָלַיי? אָמְרוּ לוֹ, חַס וְשָׁלוֹם! אֶלָּא יוֹשְׁבִין הָיִינוּ וְחוֹזְרִין בְּדִבְרֵי תוֹרָה, מִן הַתּוֹרָה לִנְבִיאִים, וּמִן הַנְּבִיאִים לִכְתוּבִים, וְהָיוּ הַדְּבָרִים שְׂמֵיחִים כִּנְתִינָתָן מִסִּינַי, וְהָיְתָה הָאֵשׁ מְלַחֶכֶת אוֹתָן כְּלִחְיָכָתָן מִסִּינַי. וְעִיקָּר נְתִינָתָן מִסִּינַי לֹא נִתְּנוּ אֶלָּא בָּאֵשׁ שנאמר (דברים ד) וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם אָמַר לָהֶן אֲבוּיָה אַבָּא, רַבּוֹתַיי, אִם כָּךְ הִיא כּוֹחָהּ שֶׁל תּוֹרָה, אִם נִתְקַיֵּים לִי בֶּן הַזֶּה, לְתוֹרָה אֲנִי מַפְרִישׁוֹ. לְפִי שֶׁלֹּא הָיְתָה כַּוָּונָתוֹ לְשֵׁם שָׁמַיִם לְפִיכָךְ לֹא נִתְקַיְּימָה בְּאוֹתוֹ הָאִישׁ.

ומובא בריטב"א שאם לכך הגיע התלמיד, מה כבר יכולתו של הרב?. ושאלו בירושלמי התלמיד כך הרב מהו, והשיבו שהתלמיד תוך ד' אמות, ברם הרב אפילו חוץ לד' אמות.

ונראה לי שלא באים למדוד את הדברים, אלא שהתלמיד הוא בגדר פרט, ומקומו של אדם הוא ד' אמות, ואילו הרב משפיע על כלל הסביבה, ולכן הוא משפיע מגדר לד' אמותיו. בבחינת מצודתו פרוסה על מרחבים רחוקים.

הלכתא נינהו -

הלכתא היא, גרסינן לשון יחיד,
דחדא מינייהו הלכתא, ותו לא.

ובריש בנות כותים (נדה דף לב.),
גבי אין לי אלא אשה **נקט לשון רבים,**
לפי שמסופק על שניהם, הי מינייהו הלכתא.

הגמרא לומדת לדייק את הפטור של אשה בסוכה וחיובה ביום כיפור

שנינו במשנה: נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה: ומפרשינן: מנא הני מילי? דתנו רבנן: כתיב "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ודרשינן: "אזרח". אילו היה כתוב רק "אזרח", זה אזרח, היה במשמע כל האזרחים ואפילו נשים. ולפיכך אמר רחמנא "האזרח", דמשמע המיומן [החשוב] שבאזרחים, והיינו האיש - בא הכתוב להוציא את הנשים מחיוב ישיבה בסוכה. וכתב רחמנא "כל האזרח" כדי לרבות את הקטנים לחיוב סוכה [ולקמן פריך עלה].

אמר מר: "האזרח" להוציא את הנשים: ותמהינן: למימרא ד"אזרח" [בלא ה"א] בין נשים בין גברי משמע, וכפי שנאמר

בברייתא, שהוצרך הכתוב לומר "האזרח" כדי למעט את הנשים?! והתניא: כתיב גבי עינוי ביום הכפורים "תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו, האזרח והגר", ודרשינן: "האזרח" לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי. אלמא "אזרח" גברי בלבד הוא דמשמע, ולפיכך הוצרך הכתוב לומר "האזרח" כדי לרבות את הנשים, ואילו גבי סוכה אמרינן ש"אזרח" משמע בין נשים ובין גברים?!

אמר רבה: הלכתא נינהו, ואסמכינהו רבנן אקראי. כלומר: אין לדרוש את שני הדינים האלו מן המקראות, שהרי אי אתה יכול לומר פעמים ה"א לרבות הוא בא, ופעמים למעט [רש"י(17)], אלא דין אחד מאלו הוא הלכה למשה מסיני ודין שני נלמד מדרש המקרא, ואותו דין שמקורו הוא מהלכה למשה מסיני הסמיכוהו חכמים על הפסוק, ודרשוהו שלא כפי משמעותו. ותמהינן: א. הי קרא והי הלכתא, איזה דין מדרש הכתוב הוא נלמד, ואיזה יסודו בהלכה למשה מסיני? ב. ותו, קרא למה לי, וגם הלכתא למה לי, והרי גם בלעדיהם יש לך ללמוד שהאשה פטורה מן הסוכה וחייבת בעינוי!

דהא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא היא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ומכאן אתה יודע שאשה פטורה מן הסוכה.

ואף חיוב האשה בעינוי ביום הכפורים, שמצות לא תעשה היא, וכרת יש בה [רש"י], הרי בין אם הזמן גרמא ובין לא - מדרב יהודה אמר רב נפקא, שהאשה אסורה בה?! דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, אמר קרא "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם", השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה, שהרי עונשן מלקות [רש"י פסחים]. ואם כן, למה לנו מקור לחייב אשה בסוכה, ולחייב אשה בעינוי יום הכפורים?!

התוס' משנים כי הלשון הוא הלכתא נינהי לשון יחיד

התוס' משנים את הגירסא ללשון יחיד. הלכתא היא גרסינן לשון יחיד וכו'. ביאר המהר"ם דתוס' גרסי כאן רבא ולדידיה לא היה ספק שסוכה הוי הלכתא, דהא אמר לקמן איצטריך, ס"ד אמינא וכו'. והמהרש"ל כתב, דאין לגרוס רבא, כי אין דרך שישיב אביי אחריו, וגם לשון הגמ' לקמן רבא אמר איצטריך וכו', משמע דכאן אינו רבא אלא רבה. והחילוק בין סוגיין לסוגיא דנדה, דהתם נאמר שני פעמים הלכתא, והגמרא מדייקת בכל פעם הי קרא והי הלכתא, הלכך נקטו הלכתא נינהו בלשון רבים.

ביאר הערוך לנר, דשייך לומר הלכתא גם על מה שנלמד מדרשת הפסוק. דהא גם איך לדרוש ומה לדרוש מהפסוק נמסר למשה בסיני. והחילוק בין דרשה להלכה למשה מסיני, שבדרשה מרומז בתורה שבכתב הדין שנמסר למשה מסיני, אבל הלכה למשה מסיני אינה נרמזת בתורה.

[דף כח עמוד ב]

השוה הכתוב אשה לאיש -

וא"ת,
פ"ק דערכין (ד:) דאמר,
אין לי אלא איש שהעריך, **אשה שהעריכה מנין?**
ובפרק ד' מיתות (סנהדרין דף סו.),
גבי מקלל אביו ואמו,
דאיצטריך לן **איש איש לרבות אשה,**
דדריש לה **מדכתיב איש תרי זימני,**
דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות,
תיפוק ליה, מדהשוה אשה לאיש?
וכן בפרק נגמר הדין (שם מו:),
אין האשה נתלית **מדכתיב איש,**
ולא אמרינן, השוה אשה לאיש.

וי"ל,
דלענין פרשה שנאמרה בלשון זכר,
הוא דאמרינן השוה הכתוב אשה לאיש,
דאהא מייתי לה בריש תמורה (ב:),
והכא גבי אזרח,
אבל היכא דכתיב איש - ממעטינן אשה.

ומיהו קשה,
דבפרק שור שנגח ארבעה וחמשה (ב"ק מד:),
אמר שור שור שבעה **- להביא שור האשה,**
גבי שור שהמית,
והתם - לא כתיב ביה שור איש,
אלא דכתיב ביה וגם בעליו יומת,
וזה אינו אלא לשון זכר?

ושמא,
יש בו שום יתור,
שהייתי ממעט ממנו אשה,
אי לאו דרבייה רחמנא.

אי נמי,
משום דדרשינן בפרק ד' וה' (שם דף מד.),
נגיחה למיתה, נגיחה לנזקין,
הוה ילפינן מיתה מנזקין,
דכתיב בהו כי יגח שור איש.

הגמרא דנה מהיכן למדים שנשים פטורות ממצוות סוכה?

הגמרא בעמוד הקודם, מביאה כי יש חיוב לאשה ביום הכיפורים, מאחר ויש בה כרת. ומביאה על כך ראייה דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, אמר קרא "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם", השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה, שהרי עונשן מלקות [רש"י פסחים].

התוס' מקשים משלושה מקומות על הכלל שנאמר כאן שהשווה הכתוב אשה לאיש בכל עונשי התורה

מאחר ויש לנו כלל כה ברור הרי עולה קושי בשלושה עניינים בהם לא מיישמים כלל זה.

קושי ראשון - ממסכת ערכין, על לימוד אשה שהעריכה. והקושי הינו, מדוע הגמרא צריכה לשאול על כך ולענות

אחרת, והרי לכאורה יכולה היא להשתמש בכלל זה שהשווה הכתוב אשה לאיש?

קושי שני - ממסכת סנהדרין בעניין אשה שקללה את הוריה. שדורשים את העניין ממקור אחר. "תנו רבנן: איש, מה תלמוד לומר איש איש - לרבות בת." ומאחר ויש כאן מיעוט אחר מיעוט - סימן שזה בא דווקא לצורך ריבוי. והקושי והרי יש לנו אפשרות לא להגיע לידי דרשה אחרת אלא ללמוד מהכלל.

קושי שלישי - ממסכת סנהדרין כי האשה אינה נתלית. ומדוע כאן דינה שונה?

התוס' מבארים על ידי יסוד חדש

מבארים התוס' כלל וממנו נלמד לכאן. פרשה שנכתב בלשון זכר כגון 'אזרח' בסוכה, או 'ולא ימירנו' בענין תמורה, ולא נאמרה המלה 'איש' - אכן כמו שהגמרא למדה כן, כי דין אחד לאיש ולאשה. אבל פרשה שנאמרה בה 'איש' - הכוונה היא למעט אשה (כשאין ריבוי המבטל את המיעוט).

מקשים התוס' על הכלל שהביאו, שלא ניתן ללמוד כך בעניין נגיחת השור של האשה

התוס' מראים שהכלל שלהם אינו עובד. בענין שור שהרג אדם (שמות כא כח-לב) נאמר 'שור' שבע פעמים לרבות שבעה מצבים של חיוב. ואחת מהן באה לרבות שור של אשה, שהרג איש, והרי לא כתוב 'איש' שם בפסוקים, ואין סיבה למעט אשה שמחייבת את הפסוק לרבות אשה.

התוס' עונים בעניין שור האשה שהמית שתי אפשרויות

המשנה ידעה שיש מיעוט בפסוק שפוטרת אשה מאחריות על בהמתה, אילולי הריבוי 'שור'. אלא שאנחנו לא יודעים מה הוא המיעוט. ותירוץ נוסף אפשרי, וייתכן שהמיעוט הוא הגזירה שווה משור שממית לשור שמזיק, ובשור המזיק שם כן כתוב 'איש', שממנה היינו ממעטים אשה, אילולי המלה 'שור'.

לרבות הגרים -

דס"ד **ישראל - ולא גרים.**

כי האי גוונא אשכחן,
פרק כל המנחות באות (מנחות דף סא: ושם),
גבי תנופה,
דאמרינן **אין לי אלא בני ישראל,**
גרים ועבדים משוחררים מניין?
ת"ל המקריב.

וכן בפרק הערל (יבמות דף עד: ושם),
ובספ"ק דכריתות (דף ז:),
דבר אל בני ישראל אשה כי תזריע,
אין לי אלא בני ישראל,
גיורת ושפחה משוחררת מניין?
ת"ל אשה.

ותימה,
דבפרק אלו הן הנחנקין (סנהדרין דף פו. ושם),
גבי גונב נפש,
אמרינן בני ישראל,
למעוטי למי שחציו עבד וחציו בן חורין,
אבל כולו משוחרר - לא ממעט מבני ישראל.
וכן בפרק בנות כותים (נדה דף לד.),
בני ישראל - מטמאין בזיבה,
ואין הנכרים מטמאין בזיבה,
אבל גרים ומשוחררים - לא ממעטי,
וכן במנחות בפרק שתי מדות (דף צג. ושם),
בני ישראל סומכין ואין הנכרים סומכין,
אבל גרים ומשוחררים - סומכין,
ובפ"ק דערכין (דף ה:),
בני ישראל - מעריכין, **ואין הנכרים מעריכין.**

ושמא,
בכל הני יש שום רבוי, דמרבינן גרים ומשוחררים.

הגמרא לומדת כי מה שהיה ברור לנו כי האזרח בישראל – וודאי שהוא רק בישראל, יש לרבות גרים

קא משמע לן הלכה למשה מסיני שהנשים פטורות מן הסוכה. דנה הגמרא: והשתא דאמרת: נשים פטורות מן הסוכה הלכתא היא, ועיקר דרשה ד"האזרח" משמע לרבויי כמו ביום הכפורים [ורק בתורת אסמכתא אמרינן: ש"האזרח" למעוטי נשים הוא בא], אם כן קרא ד"האזרח" הכתוב בסוכה - למה לי, מה בא לרבות? ועונה על כך הגמרא, שזה בא לרבות את הגרים שיהיו חייבים בסוכה. כי סלקא דעתך אמינא לפוטרם, הואיל והאזרח "בישראל" אמר רחמנא, דמשמע ישראל ולא את הגרים.

לפיכך קא משמע לן ה"א ד"האזרח" שאף הגרים חייבים בסוכה.

התוס' מביאים מקרים מגמרות אחרות לשני הצדדים, האם המילה ישראל ניתן לרבות ממנה גם גרים או לא

מקרה ראשון - הדומה לסוגייתנו כאן, שבו אנו מרחיבים גרים, למרות שכתוב בפסוק בני ישראל - תנופה במסכת מנחות. תניא אידך: כתיב בפרשת תנופה של שלמים "בני ישראל", אין לי אלא בני ישראל. גרים ועבדים משוחררין, מנין שגם הם מניפים? תלמוד לומר "המקריב" - כל דהוא! וכפי שמעירים שם התוס' שעצם הצורך לרבות הוא כי "משמע דלא הוו בכלל בני ישראל."

מקרה שני - טומאת לידה אף בגיורת, במסכת יבמות - והתניא: כתיב בפרשת יולדת "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם: אשה כי תזריע, וילדה זכר, וטמאה". אין לי אלא נשים מ"בני ישראל" שהן טמאות לידה. גיורת ושפחה משוחררת - מנין שגם הן טמאות לידה? תלמוד לומר: "אשה" כי תזריע.

מצד שני יש ארבע דוגמאות שלא מרבים

נביא את לשון התוס' במנחות שאף הוא מנה את הסוגיות בהם לא ממעטים. "ותימה דבפרק בנות כותים (נדה לד.)

דרשינן, בני ישראל מטמאין בזיבה, ואין העובדי כוכבים מטמאין, אבל גרים ומשוחררין - לא ממעטינן. וכן גבי גונב נפש בפרק הנחנקין (סנהדרין פו.) לא ממעטינן מבני ישראל גרים ומשוחררין. וכן בפ"ק דערכין (ד' ה:) דרשינן בני ישראל מעריכין, ואין העובדי כוכבים מעריכין, ולא ממעטינן לא גרים ולא עבדים, אף על פי שאינם משוחררין."

התוס' כאן וכן במנחות מתרצים דומה

מתרצים התוס', שאמנם מלכתחילה המילה ישראל - אכן ממעטת, אלא במקומות בהם יש ריבוי, שבא לשנות את הכלל.

כאן בקטן שהגיע לחינוך -

כגון קטן שאינו צריך לאמו.
אף על פי דמתניתין קתני לה בהדיא,
דרך הש"ס להקשות ולתרץ כן.

ודכוותיה פ"ק דחגיגה (דף ד. ושם),
דדריש כל זכורך - לרבות הקטנים,
ופריך, והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן,
ומשני, כאן בקטן שהגיע לחינוך,
דהיינו כדתנן התם,
כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו,
ולעלות מירושלים להר הבית,
ואם יכול לעלות - היינו הגיע לחינוך.
וקס"ד דמקשה דכל קטן מרבי,
משום דקרא סתמא כתיב מרבינא להו.

ודכוותה בריש בנות כותים (נדה דף לב. ושם),
דאי לאו משום דבת שלש שנים ויום אחד,
לענין ביאה הלכתא,
הוה מרבי אפילו בת יום אחד,
מדכתיב ואשה,
משום דקרא סתמא כתיב.

והשתא,
הגיע לחינוך דאמרינן בכל דוכתא,
אין כולן שוים,
אלא כל אחד לפי עניינו.
דהכא - **אמרינן באין צריך לאמו,**
וגבי חגיגה - **שיכול לעלות,**
ובסוף לולב הגזול (לקמן דף מב.),
גבי לולב - **ביודע לנענע,**
וגבי ציצית - **ביודע להתעטף,**
וגבי תורה - **ביודע לדבר.**

המשנה עצמה כבר חילקה לגבי קיום מצוות סוכה על ידי קטן

המשנה (כח, א) הביאה שתי התייחסויות משלימות לגבי מצוות סוכה בקטן. "נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו - חייב בסוכה."

הגמרא עצמה כבר מחלקת על ידי לשון קושיא ותירוץ

אמר מר בברייתא שנזכרה לעיל: "כל האזרח" - לרבות את הקטנים שהם חייבים בסוכה: ותמהה הגמרא והרי יש כאן סתירה: והתנן במשנתנו: נשים ועבדים "וקטנים" פטורין מן הסוכה?! מתרצת הגמרא בחילוק, לא קשיא. כאן - בברייתא - מיירי בקטן שהגיע לחינוך, כגון שאינו צריך לאמו, ולכן הוא חייב. ואילו כאן במשנתנו, מדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, שהוא פטור מן הסוכה.

התוס' בקושיית אף על פי מבארים שיש לכאורה קושי שהוא פתור מראש

עולה מאליה שאלה קטנה, והרי מה יש לגמרא לחדש מה שכבר נאמר בגמרא? ועונים על כך התוס', שזה דרך הש"ס. ועל מנת לתת תשובה כזאת חייבים התוס' להביא לפחות שתי דוגמאות לכך, שיהיה כאן הוכחה על דרך.

ואכן מדייקים כן בתחילה ממסכת חגיגה, גם שם נאמר לשון של המילה "כל" הבאה לרבות, וכל זכורך בא לכלול גם קטנים. ומיד עולה השאלה ששנינו חוץ מחרש שוטה וקטן, ושוב מחלקים שם שיש שני סוגי קטנים, והביאו ראייה כי הסגנון שהגיע לגיל חינוך הוא שיכול לתת לאביו יד על מנת לעלות לירושלים.

יש המישב מה שנתקשו בתוס' דמהמשנה אין ראיה אם חיוב קטנים הוא מהתורה או מדרבנן, ומה ששנינו שרק קטן שא"צ לאמו חייב, היינו שאם צריך לאמו - הרי הוא מצטער לישב בסוכה, ובאופן זה אפילו גדול - פטור.

ולכן הקשה המקשן, ממה ששנינו במשנה נשים ועבדים וקטנים - פטורין מן הסוכה, דמשמע שהקטנות גורמת הפטור. ומתרץ ,כאן בקטן שהגיע לחינוך וכו'. והיינו שבאמת מהתורה - פטור, וחיובו אינו אלא מדרבנן.

וכן יש לומר במה שנתקשו על הסוגיא בחגיגה, שגם שם אין ראיה ממש"כ "כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו" וכו', כיון שגם גדול שאינו יכול לעלות ברגליו - פטור וי"ל כנ"ל.

הדוגמא השניה ממסכת נידה – כל גדר הקטן אינו אחיד בש"ס

מאחר ויש דין ייחודי שקטנה עד גיל שלוש שנים בתוליה חוזרים, הביאה הגמרא שיעור זה, כי על מנת לרבות היה מספיק יום אחד. ומכאן אנו רואים כי גדר של קטן כל אחד מתרבה לפי עניינו. בסוכה - אין צריך לאמו, ובחגיגה יכולתו לעלות לרגל, בלולב מרגע שיודע לנענע, וביכולתו לומר פסוק מהתורה מקדימים זאת ליכולתו לדבר.

והמעניין הוא הלשון ביודע, כי הידיעה מורה שהדבר שגור אצלו, והנה בזה הוא יוצא מגדר קטן. ואפילו יודע לדבר שהוא שלב מוקדם, על מנת שיתחייב לומר תורה ציוה לנו משה ושמע ישראל, זה שכבר עושה זאת באופן ברור, ואז נוצר לו החיוב.

תשבו כעין תדורו -

רבא נמי,
דמפרש טעמא אחרינא,
גבי שומרי גנות לעיל (דף כו.),
לא פליג אהא ברייתא, כדפרישית שם.

הנהגת האדם בסוכה הוא שזה כעין מגוריו הרגילים

מובאת על כך ברייתא בגמרא. תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד: היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, היו לו מצעות נאות מעלן לסוכה; אוכל ושותה ומטייל בסוכה.

ומפרשינן: מנא הני מילי, מנין לומדים אנו כל זה? דתנו רבנן: כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים", ללמדך: תשבו כעין תדורו; מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי.

התוס' מתייחסים לסוגיה בה רבא בחר טעם אחר

למדנו לעיל שומרי גנות ופרדסים שאינם זזין משם פטורין בין ביום ובין בלילה. ומפרשים שיש בזה מחלוקת אמוראים: למה פטורים הם, וליעבדי סוכה התם וליתבו, יעשו סוכה במקום שמירתם וישבו בה?! אביי אמר: תשבו כעין תדורו, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח. רבא אמר: פרצה קוראת לגנב, אם יראהו הגנב יושב בסוכה, יכנס הגנב מרוח אחרת ויגנוב הפירות. כבר שם פירשו התוס', שמה שבחר רבא טעם אחר, אינו קשור לזה שהוא מקבל את הברייתא כאן. "לאו משום דלית ליה לרבא דרשה דתשבו כעין תדורו, דברייתא היא לקמן בפירקין (דף כח:)."

ומשנן בסוכה -

לבאר טעם המשניות והיינו הש"ס,
ופריך,
והא **תנוי לבר ממטללתא,**
לפי שצריך מחשבה ורוחב אויר,
ומשני,
דבגמרא - נמי יש עיון,
כגון דבר פלוני אסור ומותר,
אבל לעיוני בטעמים - בר מסוכה.

סוגי הלימוד הראויים בסוכה ומחוצה לה

ומשנן בסוכה [סובר למודו ומחתכו על בוריו לעמוד עליו, דהיינו שמעתא דאמוראי, וסברא של טעמי משנה ובריייתא מה טעם זה חייב וזה פטור זה אסור וזה מותר, רש"י]. ותמהינן על מה שלמדנו בברייתא "ומשנן בסוכה":

איני, והאמר רבא: מקרי, לקרות תורה שבכתב, ומתני, לשנות משניות הערוכות ושגורות בפה - צריך לעשותם במטללתא [בסוכה]. ואילו תנוי [קא סלקא דעתין דהיינו "משנן" דברייתא], והוא לימוד הש"ס שהוא סברא לטרוח ולשנן, וכן שמעתא דאמוראי שאינן באות אלא מכלל דקדוקים, שהן למדין מתוך דברי משנה בדימוי מילתא למילתא [רש"י] - אם ירצה ישנה אותם לבר ממטללתא [חוץ לסוכה], שמצטער הוא ופטור מן הסוכה, שעדיף לו לשנות מחוץ לסוכה לפי שהאויר יפה לו להרחיב דעתו.

הרי למדנו שמשנן חוץ לסוכה, ואילו בברייתא איתא "ומשנן בסוכה"?!

מתרצת הגמרא בחילוק: לא קשיא, כי שני מיני שינון הן: הא - הברייתא שאומרת "ומשנן בסוכה" - במגרס, בלימוד גמרא הברורה לו כבר, שאינו מצטער אם יעשה זאת בסוכה. הא - שאמר רבא "ותנוי בר ממטללתא" - בעיוני, מעיין בה עכשיו, ועדיין אינה ברורה לו, והואיל וצריך לזה הרחבת הדעת, החסירה לו בסוכה, מותר לשנותה מחוץ לסוכה.

התוס' מבארים את החילוק

מחשבה ורוחב אויר אינו רק בעצם אמירת אסור ומותר, שזה רשאי ללמוד בסוכה, אולם להעמיק לעיין בטעמים - את זה נדרש לבצע מחוץ לסוכה.

[דף כט עמוד א]

מנא דמיכלא -

קערות **לאחר שאכלו בהן,**
צריך להוציאם מן הסוכה משום מיאוס,
כך פירש בקונטרס.

וי"מ,
כגון קדירות ואגני דלישא,
וטעמא דכעין תדורו בעינן,
והני אין רגילין להיות בבית דירה,
אלא בית יש להם לבדם,
וכן פירש בה"ג,
כגון קדרי ושפודי ובי טוי ובי תפי.

אלו כלים צריכים להיות מחוץ לסוכה

שנינו במשנה - "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי." ולכן בברייתא הביאו "כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה." וזה נלמד מהפסוק שתשבו הוא כעין תדורו. ובהמשך מובא בגמרא "אמר רבא: מאני משתיא במטללתא, מאני מיכלא - בר ממטללתא." וביאר רש"י "קערות, לאחר שאכלו בהן - צריך להוציאן." והתוס' הוסיפו טעם בדבריו, שהוא בשל גדר מיאוס.

התוס' מביאים שיטה נוספת מה נכלל באיסורו של רבא עם טעם שונה

ויש שפירשו את כלי האוכל, כגון עריבות וקדרות שאין זה כעין תדורו, שהרי אין דרך להעמידם במקום אכילתו אלא בבית מיוחד לאפות ולבשל.

בביאור מחלוקתן יש שכתב, שרש"י לא פירש כהי"מ דמיירי בכלים שאינם אוכלים, ומשום תשבו כעין תדורו נגעו בה, משום שסובר שמאני מיכלא דומה למאני משתיא, ושם הכונה ששותים בהם עצמם, ולכן גם מאני מיכלא מיירי בכה"ג. ומשמיענו שצריך להוציאם לאחר אכילה משום מיאוס. והי"מ סוברים, שרבא דיבר על הברייתא תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו וכו' כיצד? היו לו כלים נאים מעלן לסוכה וכו'. ובא לפרש אלו כלים יעלה מחמת תשבו כעין תדורו, ואלו כלים לא יעלה. ולפי"ז הי"מ אינם סוברים כרש"י שקערות אסורות משום מיאוס, כיון שלא נזכר כן בגמרא. ורש"י אינו סובר כהי"מ כיון שלא נזכר כן בגמרא. ומה שאמרו היו לו כלים נאים וכו', היינו שמצוה להדר בהם סוכתו ולא לאסור כלים אחרים. ויש שכתבו שרש"י יודה להי"מ שקדרות ואגני דלישה - אסור להכניסם, אפילו בשעת שימוש.

בי טוי - הוא אסכלא לצלות בו, ובי תפי - הוא כירה או תנור.

ואמרי לה בר ממטללתא -

אין שרגא מעניינא דאחרים,
דמנא דמיכלא - **בר ממטללתא,**
היינו בשעה שאין משתמש בהן,
דבשעת סעודה - אוכל בקערה בסוכה;
אבל שרגא בעודו דולק ומשתמש לו לאורו - אסור,
כדמוכח לקמן פרק לולב וערבה (ד' מח. ושם),
דתנן גבי שביעי של חג,
גמר מלאכול - לא יתיר סוכתו,
משום דאי מתרמי ליה סעודתא - אכיל בגווה,
אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה,
מפני כבוד יום טוב האחרון,
שמראה כמכין עצמו לקראתו,
למקום שיסעוד שם הלילה,
ואמרינן בגמרא,
אין לו מקום להוריד כלי,
וצריך לאכול שם ביום טוב האחרון,
מה יעשה ויוכיח שאינו כמוסיף על המצוה,
לעשות סוכה שמונה ימים,
מדליק בה את הנר,
ומדחשיב לה היכירא בשעת הדלקה,
שמע מינה דאסור בחג.

ושמא היינו טעמא,
דמשום דמוקמינן בסוכה קטנה,
וחיישינן שמא תשרף סוכתו,
ותדע דהדלקה דוקא,
מדלא נקט מעייל את הנר,
כדנקיט התם מעייל בה מאני מיכלא.

האם יש להוציא את הנר מהסוכה לאחר שכבה

לומדת הגמרא עוד דבר שיש עליו דיון האם יש להשאירו או להוציאו מהסוכה. ואילו שרגא נר של חרס מותר להשהותו במטללתא. ואמרי לה, ויש אומרים שאת נר החרס יש להוציאו בר ממטללתא לאחר שכבה.

ומבארת הגמרא: ולא פליגי היש אומרים על דברי התנא קמא. אלא, הא שהתיר התנא קמא להשהות את נר החרס גם לאחר השימוש בו, מדובר בסוכה גדולה שיש בה מקום ברווח. הא שאמרו היש אומרים שיש להוציאו מחוץ לסוכה מדובר בסוכה קטנה ששטחה מצומצם ויש להוציא ממנה כל דבר התופס מקום ללא צורך.

התוס' לומדים כי גדר הנר אינו קשור לכלים המאוסים

שהרי אפילו בכלי האוכל שרבא אמר להוציא, היה זה רק לאחר שסיימו את אכילתן. ואילו כאן עצם הדלקת הנר היא הבעייתית.

גדר זה נלמד בפרק לולב וערבה, ונביא את הרא"ש. אין לו מקום להוריד כלים וצריך הוא לאכול בסוכה ביום טוב האחרון כיצד הוא עושה שיפסל את הסוכה דאינו נראה כמוסיף אם יאכל בשמיני בסוכה (היינו תשיעי ספק שמיני). ריב"ל אומר מדליק בה את הנר. תינח סוכה קטנה, גדולה מאי איכא למימר? דמעייל בה מאני דמיכלא. אלמא שרגא בסוכה קטנה אף בשעה שהוא דלוק - אין להניחו בסוכה. (אלא שמתרצים התוס' שכאן מעורב חשש אחר) והטעם שיש לחוש שמא יתקרב הנר לדופני הסוכה ותאחז בהן האור.

בכך התוס' מוכיחים, כי מה שאמרו לעיל מדוייק יותר, כי מדובר על כלי מטבח שמלכתחילה לא היה מכניסם לסוכה.

◇