תוספתו מרובה על העיקר

מסכת סוכה

פרק ג' - לולב הגזול

[דף כט עמוד ב - דף מב 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



לע"נ אבי מורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

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

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ 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 לולב הגזול*

[דף כט עמוד ב - דף מב עמוד ב]

הקדמה - לכו לחמו בלחמי - והתינוקות מפוררים את הלחם כשאוכלים, וזה משל לדרך הלימוד

◇

לכו לחמו בלחמי - והתינוקות מפוררים את הלחם כשאוכלים, וזה משל לדרך הלימוד

לימוד התוספות אינו מובן מאליו, ולכן לא יצאו מספיק ספרי ביאור ראויים

לימוד הגמרא הינו דבר כה יסודי, ומשמיים זימנו את מהדורת שוטנשטיין. אף אחד אינו מוכן לוותר על לימוד הגמרא, ובזכות בעל הדף היומי, הגענו לרצון אשר מומש על ידי רבים, והוא לסיים את הש"ס. כלומר, את הגמרא הצליחו להנגיש לציבור גדול, והראייה כי כמעט בכל בית כנסת מצוייה מהדורת שוטנשטיין עם מעל שבעים הכרכים. ועל מנת להגיע להצלחה זו, נדרשה עבודה של שנים, חשיבה משמעותית כיצד בו זמנית בקלות יועברו תכני הגמרא, ומצד שני הותירו בהערות ובביאור - הרחבה שזה יקלע למספר רמות של תלמידים. ברכה גדולה יש בכמות השיעורים של דף היומי בריבוי מקומות, וכיום גם מנצלים את הטכנולוגיה לכך.

לימוד התוספות מאידך נתפס ברמת קושי שונה לחלוטין, ולא הפך להיות נחלת הכלל

על מנת לבאר את התוס', יש צורך באריכות לאין ערוך. התוס' עושים לך טיול בכל הש"ס, בירושלמי לעתים ברבינו חננאל ובמקומות אחרים בתוספות. כך שיש כאן מצד אחד היקף, ומצד שני קיימת כאן גם עמקות וחריפות רבה, הדורשת הסברה על כל מהלך בתוס', וכידוע יש תוספות עם מספר צעדים לא מצומצם.

דווקא מאחר וכל כך התקשיתי בתחילת דרכי ועד היום – הוצרכתי לקבוע לי גלגלי עזר

הרבה חושבים, כי רק מי שגאון יכול לחבר ספר. אולם, פעמים רבות דווקא סיפורי חיים, מסתתרים מאחורי כתיבת ספר. אגב מעניין ביותר כיצד נוצר ספר פני יהושע, וכפי שהוא עצמו כותב בהקדמתו. יש לי ידיד שהוציא סדרת ספרים גמרא ברורה, על מנת לסייע לאחרים, ומסתבר, כי בראש ובראשונה, הוא עצמו הוכרז כתלמיד בעייתי, ומאחר וסלל לעצמו דרך, הגיע למציאות שהוא עצמו כותב ספר הדרכת לימוד - "גמרא - כל אחד יכול". ורמת הידע הלימודי שניתן לרכוש מספר זה הוא אדיר.

גם אני חזרתי בתשובה באמצע לימודי התואר בטכניון, ובאתי מאפס ידע, ואני זוכר כיצד ניסיתי להבין עמוד בגמרא, וכל פעם אני מגלה שלא הבנתי כלל עד שפשוט בכיתי. ולכן מי שאינו יודע - חייב ליצור לעצמו כלים וכללים. עם על לימוד הגמרא התגברתי, וברוך השם שיש ספרי עזר. והמעניין שבתחילה שניסיתי להיעזר בשטיינזלץ, כבר אז אמרתי הוא מתרגם טוב, אבל חסרה שם המון הסברה, וכשיצאו כרכי השוטנשטיין, אמרתי - הנה איתם כן ניתן להבין. ואגב עם לימוד ההערות שלהם, זוכים ללימוד רחוק משטחי.

התוספות היה בעבורי חלום. ואם פעם אחת ניסיתי להיבחן במפעל הש"ס על עשרים דף, הרי כשקיבלתי רק 36, אמרתי מתי אי פעם אזכה לכך. ולמען האמת עד היום כל תוספות הוא מאבק. וכאן על מנת לבנות את הביאור גיליתי שנדרשת שיטה ודרך.

לחם לפי הטף – שהתינוק מפורר לפני שהוא אוכל

התורה נמשלה ללחם - לכו לחמו בלחמי. משל זה כמובן מעוגן בפנימיות התורה, כי כמו שהלחם חודר לפנימיות האדם, כך לימוד התורה, בו שכלו של האדם מבין בכוחות עצמו כל סוגיא.

אולם, יש עוד תכונה של אכילת לחם עבור הטף, שהתינוק מפורר. וכמו כן מי שהוא בעצם תינוק בלימוד. וכך בספרי יש כמה שלבי פירור. החל מעשיית שורות קצרות לכל היותר שמונה מילים, פיסוק, ואפילו קיבלתי את ההמלצה להוסיף סימן שאלה, שבהתחלה פחדתי להוסיפו. ולהכניס בתוך התוס' את הגהות הב"ח, וההערות החשובות של הגהות עוז והדר, המסתמכות על ריבוי ספרים. ואז אתה קורא את הדברים ברצף. בנוסף החלוקה בה יש רווחים מסייע לקורא. לאחר כל הלימוד אני מדגיש מילים המסייעות בהבנה. ורבים וטובים אמרו לי, כי רק הקריאה באופן זה כבר מבצעת מחצית מהעבודה.

ההתייחסות לתלמיד החלש

כיום אני מתגורר בשכונת הדר גנים, וזכיתי להכיר את הרב לויכטר, שאביו היה ראש וסמל למלמדים בירושלים. ועם ריבוי הכובעים שיש לו הוא גם מלמד בישיבה לצעירים. הוא התבדח שמאחר ויש רמה שונה של תלמידים, הרי הראשונים תופסים ביום הראשון, ואילו החלשים בקושי בסוף. והנה פרט לכך שהוא לאחר שהכין עובר על ביאור התוס', הוא נתן

לתלמידים חלשים להסתייע בכך, והנה הם הצליחו להבין. נכון שזו תוצאה משמחת, אבל הם הצליחו, כי מלכתחילה בניתי זאת גם לתלמיד חלש כמוני. ואם אני הבנתי - כל אחד יוכל להבין. ואיני אומר זאת כמליצה או ענוות יתר. רק מי שעקשן ולא מוותר - מצליח, על דרך יגעת ומצאת - תאמן.

כשביקשתי ממנו מכתב ידידות, כתב כיצד היה לו תלמיד שבא אליו ואמר, שאינו מוכן ללמוד גמרא מאחר ואינו מבין את התוספות. הוא נתן לו את הספר על פרק זה, ואותו התלמיד הפך להיות מצטיין.

יכולת הפירוק כהכנה ללימוד היא משמעותית

פרט לגוף התוס' שביארנו, כי מתבצעת עליו עבודה, הרי איני מתחיל לבאר את התוס', אלא אדרבא, בתחילה אפילו איני לומדו כלל, והביאור היא על סוגיית הגמרא, ורק אז אני עובר לבאר. יתירה מזו, החלוקה עם כותרות משנה, והסתייעות בפירושים לדוגמא של תוספות הרא"ש ותוס' רבינו פרץ, ועוד ריבוי מבארים שהדגש הוא להבין את הפשט. וכך התוס' בעצם בנוי משלושה ארבעה ובתוספות ארוך למעלה מעשרה שלבים, והרבה יותר. וכל פעם מבארים חלק נוסף, ומסתייעים לפתוח את הגמרות והתוס' שהתוס' מפנה אליהם, ורק עבודה שלב אחר שלב, מביאה שאפילו תלמיד פחות מוכשר יוכל להבין.

הסיפור עם בקשת הנגינה מהרב, וכאן על ידי פיסוק מקפים וסימני שאלה כאילו הוכנסו התווים

כשהייתי בחור בתחילת דרכי, ולא הבנתי את הגמרא ובפרט את התוס', הרי ניגשתי לרב וביקשתי אל תסביר לי, תנגן לי. ולא בכדי אם את התורה יש לה טעמים, ופעם כשקראתי בתורה, ניגש אלי רב חשוב ואמר לי, כעת הבנתי מדוע הם נקראים טעמי המקרא, כי איך שאתה קורא עם הטעמים - הכל מובן אחרת. ואותו דבר ועוד יותר מכך, הרי לא בכדי נהגו ללמוד את הגמרא בניגון, ועצם היכולת לפסק ולנגן מתי שזה שאלה תירוץ או דחיה, הכל ניכר מהמנגינה. וכך הספיקה לי הקריאה המוטעמת על מנת להבין ביתר קלות. ועל ידי השורות הקצרות הפיסוק, המקפים, הרווחים וסימני השאלה, הרי זה עצמו חלק מהסיוע.

אופן הפירוק הנדרש בתוספות – אכן הכנה משמעותית

אם יש למישהו חוש דמיון, הרי תוספות ארוך נראה לו כמו נחש. ולא בכדי אפילו בגמרות של עוז והדר החלו לנקד כולל את התוס', ולהדגיש מילות מפתח המציינות פתיחת עניין חדש. ונמצא כי אצלי הדברים בולטים עוד יותר.

לא לוותר בטיול בכל מקום שהתוספות שולחים אותך

ידוע כי הרבי פעם התייחס למי ששאל אותו כיצד ללמוד בעיון, וענה לו בצחות, כי כל מקום שהתוס' שולחים אותך, לך ותעיין בו. כי במילה "שם" התוס' שולחים לתוס' אחרים. ואני תמיד מתבדח שהתוס' שולחים אותי כל פעם לטיול שנתי בש"ס. אלא מה שדרך כלל אנחנו סומכים על התוס', וכמעט תמיד הופתעתי, עד כמה התווסף לי כשלא וויתרתי לעצמי, והלכתי לראות את המקור מבפנים. ואם ניתן כשיש היום סיוע טכנולוגי, שהכל מתבצע בלחיצת כפתור בשו"ת בר אילן, ובקלות אתה יכול להתבונן עם פירוש חברותא, על מנת להבין את הדברים היטב. ובפרט כששלחו לתוס' אחר. ואז ההבנה נהיית עמוקה יותר, כשהינך רואה כיצד אותו עניין כתוב בסגנון מעט שונה, ובכך שרואים את ההשלמה, הרי הינך מבין טוב יותר את הדברים.

דרך ארוכה וקצרה – האריכות בסופו של דבר מביאה אותך כמה שיותר מהר להבנת הדברים

ידוע המשל של ילדי ירושלים שניצחו את רבי מאיר, במשל של דרך ארוכה וקצרה. ונמצא כי דווקא הדרך הארוכה, היא שהראתה לו כי היא באמת הקצרה. וכך בלימוד תמיד אני מתבדח ואומר, תלמד לאט - תבין מהר. יש לנו נטייה לדלג. מצד שני יש לזכור לא להגיע להתחפרויות, על מנת שכן יהיה רצף בלימוד.

◇

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת סוכה - פרק שלישי לולב הגזול

[דף כט עמוד ב]

לולב יבש פסול -

ומפרש בגמרא,
משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר.
ולא כמו שפירש הקונטרס,
משום דכתיב (שמות טו) זה אלי **ואנוהו**,
דאין ואנוהו **אלא לכתחלה,**
ולא מיפסל בהכי,
כדאמרינן בפ"ק (לעיל דף יא:),
דאמרי רבנן, לולב - **מצוה לאוגדו,**
משום שנאמר זה אלי ואנוהו,
לא אגדו - **כשר.**

והאי יבש דהכא,
אין לפרש,
כמו יבש דפרק אין מעמידין (ע"ז דף כט:),
דתנן **החרצנים של נכרים יבשים - מותרים,**
ומפרש בגמ' יבשים לאחר שנים עשר חדש.
דהא אמרינן לקמן (דף לג.),
גבי הדס יבש,
יבשו רוב עליו,
ונשתייר שם שלשה בדי עלין לחין,
כשירין,
אלמא אין היבשות תלוי בשנים עשר חדש,
אלא יש לומר,
יבשות דהכא, **כמו יבשות אזן בכור**,
דתנן בפרק על אלו מומין (בכורות דף לז.),
רבי יוסי בן המשולם אומר,
יבשה - עד שתהא נפרכת בצפורן.

הטעם לפיסול היבשות בלולב – מכריעים התוס' שזה מאחר והוקש לאתרוג

המשנה אומרת, כי לולב היבש פסול. ובאים התוס' לבאר את הטעם החיובי לפיסול, ולשלול טעם אחר, שמביאו רש"י. הגמרא בהמשך (לא, א) מבארת מחלוקת לגבי פיסול היבשות. "תנא: יבש פסול, רבי יהודה מכשיר. אמר רבא: מחלוקת בלולב. דרבנן סברי: מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר - אף לולב בעי הדר. ורבי יהודה סבר: לא מקשינן לולב לאתרוג, אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן." כלומר, רבנן למדים כי כמו שהיבשות באתרוג עוקרת ממנו את שם ההדר, ועל כן הוא נפסל ממש, כך הלולב, שאף הוא נדרש להיות בבחינת הדר כעין האתרוג. ונמצא כי הטעם החיובי לפיסול היבשות הוא מאחר והוקש לאתרוג בעניין ההדר.

התוס' שוללים את פירוש רש"י, שפיסול היובש, שאין בו ואנוהו, מאחר וגדר ואנוהו הוא רק לכתחילה

התוס' מביאים את פירוש רש"י כאן במשנה, לטעם פיסול היבש, "דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב (שמות טו) ואנוהו." אלא שהם חולקים על כך. שאנוהו הוא רק גדר לכתחילה, ולא סיבה ממש לפוסלו. ומבאים ראייה על כך, ממה שנאמר בתחילת המסכת, שמה שאנו מקיימים אנווהו בלולב, הוא האיגוד. אלא שגופא העדר האיגוד - אין בו על מנת לפוסלו, וגם אם לא אגדו - כשר, רק שאין בו את המעלה של ואנוהו. ושם מובא, כי לשיטת חכמים אף שיש מצווה לאוגדו, הרי עדיין אם לא אגדו - כשר. ועם היות שמצווה חיובית יש לאגדו, הרי זה "משום שנאמר זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות."

התוס' מבארים, כיצד אין לפרש מדידת היותו יבש, וכיצד כן

לגבי עבודה זרה, שיש בה איסור, הרי על מנת להפקיע את האיסור, היות הדבר יבש, עוקר את מהות הדבר. שמובא לגבי "החרצנים והזגין של עובדי כוכבים" שחכמים אומרים, שאכן הלחין אסורין, אבל היבשין - מותרים. ומבארת שם הגמרא (ע"ז לד, א) בברייתא "ת"ר: החרצנים והזגים של עובדי כוכבים - לחין - אסורין, יבשים - מותרים. הי נינהו לחין והי נינהו יבשין? אמר רב יהודה אמר שמואל: לחין - כל י"ב חדש, יבשים - לאחר י"ב חדש."

ובאים התוס' ואומרים, שכאן היבשות מגיעה ביתר קלות, ואין אנו נזקקים לגדר היובש בחרצנים. אלא למדים אנו מהדס, שנאמר אצלנו בפרק בברייתא "תנו רבנן: יבשו רוב עליו ונשארו בו שלשה בדי עלין לחין - כשר. ואמר רב חסדא, ובראש כל אחד ואחד." ומאחר וההיתר הוא אפילו באופן זה, מוכח שעל מנת להגיע לפיסול יבש, הרי רק מעט מעבר לכך ההדס כבר נפסל. וברור שמגיעים לכך הרבה לפני י"ב חודשים.

התוס' מבארים כיצד כן יש לבאר את אופן מדידת היובש לגבי לולב

התוס' מביאים השוואה לאופן אחר של יובש. ממסכת בכורות. שהמשנה מציינת, כי אם יבשה אוזנו של הבכור, הרי הוא נפסל ויש לשוחטו. ומובא במשנה מחלוקת תנאים למדידת היובש להיפסל. "איזהו יבשה? כל שתנקב ואינה מוציאה טיפת דם, ר' יוסי בן המשולם אומר: יבשה שתהא נפרכת." וביאר שם רש"י כשממשמשין בה - הרי היא נפרכת. ומגדר זה של רבי יוסי בן המשולם, יש ללמוד גם ללולב. כי אז היובש מראה שאין חיוב בדבר, ולכן זה סיבה לפוסלו. ולא רק שלא תהיה מוציאה דם, אלא עד שתיבש כל כך שתהא נפרכת בצפורן. ונחשב הדבר מום כה גדול, עד שיש לשחוט את הבכור. ובוודאי שכאן שהוציאו מהלולב כל לחלוחית שבו, עד שהוא נפרך, הרי עקרת את שם הלולב.

נקטם ראשו -

לכאורה מיירי,
בשני עלין האמצעיים היוצאין מראש השדרה,
אבל קשיא,
דבגמרא (דף לב.),
קאמר רבי יהושע בן לוי ניטלה התיומת - פסול,
והן אותן העלין האמצעיים,
והא אפילו בנקטם ראשו - פסול,
כל שכן נטלו לגמרי?

וצריך לומר,
דנקטם ראשו - **מיידי ברוב** העלין העליונים.

אי נמי,
אצטריך ליה לרבי יהושע בן לוי לאשמועינן ניטלה,
דסלקא דעתיה **דחשיב הדר טפי מנקטם.**

אי נמי,
ניטלה - אחת מן התיומת,
דבנקטם - לא מיפסלה, אא"כ נקטמו **שתיהן.**

להבין מה הגדר של נקטם ראשו שנפסל במשנה

התוס' בתחילה עושים העמדה מה הכוונה בראשו של הלולב. אלא שאפשר לפרש דבריהם בשני דרכים. הדרך הא' - כוונתם ללולב ששדרתו מסתיימת בעלה אחד הכפול לשנים ומחובר מגבו, והיות וכל עלי הלולב כפולים הם ומחוברים בגבם, לכך שפיר אפשר לקרוא לעלה האמצעי היוצא מראש השדרה, בשם שני עלין האמצעיים, והוא הנקרא תיומת, ומיירי שנקטם ראש אותו עלה שהוא בעצם ראשם של שתי העלים המחוברים ודבוקים יחד. הדרך הב' - כוונתם ללולב ששדרתו מסתיימת בשני עלין, וא"כ בעצם יש בראש שדרתו ארבעה עלין, שכן כל עלה כפול לשנים, ושני עלין אלה נקראים תיומת ונקטם ראשם.

מקשים התוס' מדברי רבי יהושע בן לוי בגמרא

ריב"ל אומר בגמרא, שאם ניטלה התיומת הלולב פסול. ומקשים התוס', שלכאורה דבריו מיותרים, שאם רק נקטם ראשו נפסל, ועדיין חלק מהעלים קיימים, הרי כל שכן אם ניטלו לגמרי. כלומר שבמציאות כזאת, הרי ברורים לנו מסברא דברי ריב"ל.

מתרצים התוס' בשלושה אופנים.

התירוץ הראשון, אין זה כמו שחשבנו בהתחלה שנקטם הוא רק שני העלים, אלא רוב העלים במרכז נקטמו. ונמצא כי המשנה דיברה על מקרה קל יותר, שאם רוב העלים נקטמו, הרי ברור שזה פסול, ובא ריב"ל וחידש, שאפילו בפחות - הלולב נפסל.

התירוץ השני - נכון שמבחינת הכמות נקטם הוא פחות ,אבל בראייה של הדר - זה בולט החיסרון, אלא שנראה עם ראש חתוך יותר מהעדר, שניתן לטעות ולא לשים לב.

התירוץ השלישי - חילוק. שבתיומת אפילו אם אחת ניטלה - נפסל, ואילו בנקטם, צריך כל הראש לרדת.

נפרצו עליו -

ברוב עלין איירי,
כדתניא בתוספתא (פ"ב),
ופירש בקונטרס,
שנפרצו מן השדרה שלו,
ואינן מחוברין אלא על ידי אגודה,
משמע שרוצה לומר,
שנתלשו לגמרי מן השדרה.

ולא משמע כן בגמרא,
דאמרינן, **נפרצו** - דעביד **כי חופיא,**
והעלין **שנתלשו** מן השדרה - **הוצי מיקרו,**
כדאמרינן בגמרא (דף לז:),
אמר רבה לא (ליגוז) איניש לוליבא בהושענא,
דמשתיירי הוצי והוי חציצה.
כלומר,
אם ארוך הוא יותר מדאי מן הערבה,
ובא לקצץ מתחת,
לא יקצץ בעודו באגודו,
דמשתיירי עלי הלולב,
כשנתלש מן השדרה על ידי הקציצה,
ומן ההוצין - עושין חופיא,
כדאמרינן בהגוזל קמא (ב"ק דף צו.),
האי מאן דגזל לוליבא מחבריה, **ועבדינהו הוצי - קני,**
מעיקרא לוליבא והשתא הוצי,
הוצי **ועבדינהו חופיא - קני,**
מעיקרא הוצי והשתא חופיא.

והיינו **שחלק כל עלה ועלה לשנים,**
לפי שכל עלי הלולב כפולים,
ועמד וחלק אותם, **שכן דרך לעשות חופיא.**

הבנת המציאות של נפרצו עליו שהלולב נפסל בו

גדר הלולב הפסול יובן משתי האפשרויות שהמשנה אומרת. לולב שנפרצו עליו, שנפרדו לגמרי מן השדרה, וחזר וחיברם אליה על ידי אגד [כעין מטאטא קש] - פסול. וטעם הדבר, משום שאינם הדר.

אבל אם רק נפרדו עליו, שהעלים מחוברים בתחתיתם לשדרה, אלא שנפרדים ממנה למעלה כמו ענפי אילן [שכן דרך ענפי הדקל בעת גדילתם], הרי הוא כשר.

התוס' מביא את פירוש רש"י ומגדירו מחדש

החוכמה אינה לצטט את רש"י אלא להבהיר את דבריו דרך מילת המפתח "משמע", שהכוונה שאם רק האגודה החיצונית יוצרת את החיבור, הרי בנפרצו - העלין נפרדו לחלוטין מהשדרה. ובלשון התוס' שנתלשו לגמרי.

התוס' חלוקים על רש"י, ומביאים שני מושגים חדשים בהגדרות, חופיא והוצי

ראשית התוס' מסתמכים על הגדרת הגמרא לגבי נפרצו. אמר רב פפא: מה שנאמר במשנה "נפרצו", היינו, דעביד כי

חופיא [שהיה עשוי כמטאטא העשוי לכבד בו את הבית], שנתלשו עליו לגמרי, ואגדם יחד עם השדרה. וכך למד שם רש"י. ואילו בהמשך (לז, ב) מובא משמו של רבה, כי העלים החתוכים שממש נתלשו נקראים הוצא.

ואמר רבה: אם היה הלולב ארוך מידי בתוך ההושענא ובולט הרבה למטה משאר מינים, לא ליגוז [יחתוך] איניש את הלולבא בעודו אגוד בהושענא, משום דעל ידי זה משתיירי הוצא של לולב תלושים מן השדרה בתוך האגד, לפי שעלי הלולב ארוכים ומחוברים מתחת השדרה, ונמשכים ועולים כנגד גובהו של הלולב, וכשקוצצן מתחת, נמצאו חתוכים מן השדרה ונשארים באגודה, והוי חציצה. אלא יוציא את הלולב מתוך האגד, יקצצנו מלמטה, ויחזור ויאגדנו. התוס' מחברים את המושגים שלאחר מכן עושים מן ההוצא החתוכים חופיא.

התוס' מדגימים שיש כאן שני גדרים, מפרק הגוזל קמא, המלמד שגזלן קונה בשינוי

הגמרא בבבא קמא בפרק הגוזל קמא, מדגימה כיצד אלו שני מושגים שונים, שהם בבחינת שינוי שלא חוזר. אמר רבא: האי מאן דגזל מי שגזל לוליבא לולב ועבדינהו הוצי ועשה ממנו עלים, שתלש את כל העלים מן השדרה - קני במעשה זה את הלולב, דמעיקרא לוליבא מיקרי והשתא הוצי כי מתחילה היה נקרא "לולב" ועכשיו הם "עלים". וכן אם גזל הוצי עלים ועבדינהו חופיא ועשה מהם רצועות של מטאטא, שפיצל כל עלה לשנים [שהוא מעשה שאי אפשר לבטלו] - קני במעשה זה את הרצועות, כי מעיקרא הוצי והשתא חופיא .מתחילה היו נקראים "עלים" ועכשיו הם רצועות של מטאטא. ואם גזל חופיא - רצועות של מטאטא ועבדיה שרשורא, ועשה מהם חבל - לא קני, מאי טעמא? כי הוא מעשה שאפשר לבטלו, דהדר סתר ליה והוי חופיא, שהוא יכול לחזור ולפרום את החבל, והם נעשים שוב רצועות של מטאטא.

נמצא כי מסקנת רש"י הינה כי גם כאשר מחלק את העלים לשנים, בהיותן עלים כפולים הרי זה מבטל את ההדר בלולב, ולכן הוא נפסל לשיטת המשנה.

קפסיק ותני לא שנא בי"ט ראשון ול"ש בי"ט שני -

משמע,
דדייק **מדקתני סתם ולא מפליג.**

ותימה,
הא אמרינן לקמן (דף לד:),
ניקב וחסר כל שהוא - פסול,
אף על גב דבי"ט שני - כשר,
כדאמרינן לקמן (דף לו:) בגמרא,
דרבי חנינא מטביל ביה ונפיק ביה,
ומוקי מתניתין בי"ט ראשון.

ואי דייק,
מדקתני גזול ולא קתני שאול,
הא לקמן בסוף הסוגיא,
דייק רב נחמן בר יצחק הכי,
אבל הכא - עדיין לא אסיק אדעתיה.

ואי משום דקתני גזול דומיא דיבש,
הכי נמי **גבי נקב,**
קתני עלתה חזזית על רובו,
דמפסיל אף בי"ט שני משום הדר.

ומיהו בירושלמי,
משמע קצת,
דמשום חזזית - לא מיפסיל אלא בי"ט ראשון,
דמסיק עלה,
רבי יצחק בר נחמן בשם ר' שמואל,
כל הפסולין אינן פסולין אלא בי"ט ראשון בלבד,
תמן אמרין,
רובו מצד אחד חוטמו כרובו,
והיינו במקום אחד,
דאמרינן לקמן (דף לה:) גבי חזזית,
ומיהו אי יום ראשון דווקא,
על כרחך הדר הוא,
ולא מיפסיל אלא משום דחשיב כחסר,
ולא מסתבר כלל.

וי"ל,
דר' חנינא לית ליה האי קפסיק ותני,
כמו שמואל דשמעתין,
דמוקי מתניתין דגזול בי"ט ראשון, **ומכשיר בי"ט שני.**

אי נמי,
ברישא דמשנה - שייך לדקדק,
מדתני סתם ולא מפליג,
אבל כולהו אחריני,
איידי דלא מפליג ברישא - לא מפליג בסיפא,
ושונה דבריו סתם, **אף על פי שיש לחלק.**

האם את פיסול המשנה בלולב, יש לתלות רק ביום טוב הראשון או בשניהם?

המשנה לומדת, כי "לולב הגזול והיבש - פסול." מדייקת הגמרא, מאחר ולא ציינו בנפרד האם זה רק ליום טוב הראשון או גם השני, הרי יש לדייק מכאן, כי הפיסול הוא אכן לשני הימים. וכפי שמעירים התוס', שהדיוק הוא ממה שסתם את הדברים ולא פירש. ומשמע, כי לא שנא ביום טוב ראשון של חג שחיובו מן התורה, כדכתיב: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל", ולא שנא ביום טוב שני. כלומר, בשאר ימי החג, שחיובו במדינה הוא רק מדרבנן, שתקנו לנוטלו זכר למקדש, כמבואר להלן מא א, בשניהם, לולב הגזול והיבש - פסול.

התוס' מקשים סתירה מהגמרא בהמשך, שאף שהמשנה נאמרת סתם וניתן להעמידה רק ביום טוב הראשון

מסקנת הביניים שלנו היתה, כי אם המשנה אומרת סתם, הרי אין לנו לחלק שזה רק ביום טוב הראשון ולא השני, אלא הכוונה לשניהם. ואילו בהמשך (לד, ב) המשנה באתרוג לומדת, כי ניקב כלשהו פסול. בהיותו חסר. ודנה על כך

בגמרא (לו, ב) , באופן שמה שרבי חנינא היה יכול לאכול מהאתרוג החסר ואפילו כלשהו פסול, הוא מכיוון שהמשנה דיברה רק על יום טוב הראשון, אף שהיא נאמרה בסתם. וזו בדעת רבי חנינא.

איתמר: אתרוג שנקבוהו עכברים, אמר רב: אין זה נחשב "הדר", ופסול הוא. מקשה הגמרא: איני [הרי אין הדין כן], דהא רבי חנינא הוה מטביל בה, כלומר, היה אוכל מקצתו של האתרוג [בלשון הגמרא קרוי הדבר "מטביל" לפי שכל מאכלם היה על ידי טיבול], ונפיק [ויוצא ידי חובתו] במה שנשאר בה, ואם כן מוכח שאתרוג החסר כשר, ומדוע פסלו אתרוג שנקבוהו עכברים?! ומאידך גיסא מקשה הגמרא לרבי חנינא: היאך היה מטביל בו ויוצא, הרי קשיא מתניתין דידן, דשנינו שאתרוג החסר פסול?! ומבארת הגמרא: בשלמא מתניתין לרבי חנינא לא קשיא, דיש לפרש, כי כאן במתניתין, ביום טוב הראשון מיירי, שמצות לקיחתו מן התורה היא, ולפיכך בעינן "לקיחה תמה, כדכתיב: "ולקחתם", דדרשינן - שתהא לקיחה תמה. ואילו כאן בדרבי חנינא, ביום טוב שני מיירי, דלא בעינן "לקיחה תמה", ואפילו חסר כשר.

בשלב זה לא היה יכול להסיק כי יש חילוק בין גזול לשאול

דיוק נוסף הוא ללמוד כי יש הפרש, כי שאול ביום טוב השני כשר. ונמצא כי יש חילוק בין שאול לגזול, ומאחר והמשנה נקטנה רק גזול שפסול בשניהם, הרי זה בדווקא. אלא שהתוס' מבארים מדוע לא יוכל לומר דיוק זה. יש שביאר בניחותא, מה החוסר שלו ללמוד בשלב זה דיוק זה. אמאי הכא לא אסיק אדעתיה הך דיוקא. דלקמן דכבר שמענו פסול דמצוה הבאה בעבירה - שפיר דייק ליתני שאול, וכל שכן גזול, דאיכא תרתי, לכם ומצוה הבאה בעבירה, אבל הכא דאכתי לא אסיק אדעתיה פסול דמצוה הבאה בעבירה - ליכא בגזול שום טעם לפסול טפי משאול, אם כן לא שייך לדייק ליתני שאול, וכל שכן גזול, דמאי כל שכן איכא?

נסיון לדמות את היבש לגזול

פיסולו של היבש הוא מחמת הדר, ולכן נפסל לכל הימים. מאחר ובמשנה צויינו שניהם ובסמיכות, היה מקום לסבור שדיניהם שווה. אלא שיש לדחות זאת, במשנה הדנה באתרוג הפסול מובא, כי עלתה חזזית הוא פיסול לכל הימים, ואילו הניקב שמופיע בסמוך פיסולו הוא רק ליום אחד. ומכאן הוכחה שלא מחמת סמיכות ניתן לומר שדיניהם שווים.

התוס' מביאים את הירושלמי שי חזזית רק ביום טוב הראשון ודוחים

כל הקושי הוא מאחר ואין דין הנקב והחזזית שווים, אבל לפי הירושלמי לכאורה משמע שהם כן שווים. מובא בירושלמי [סוכה פ"ג ה"ו] רַבִּי יִצְחָק בַּר נַחְמָן בְּשֵׁם שְׁמוּאֵל, כָּל הַפְּסוּלִין שנזכרו במשנה אֵינָן פּוֹסְלִין אֶלָּא בְּיוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן בְּלָבַד כי הדר שאמרה תורה הוא רק ליום הראשון, ומשם והלאה האתרוג כשר. תְּמַן אָמְרִין בבבל אמרו וְרוּבּוֹ מִצַּד אֶחָד מה שאמר במשנה עלתה חזזית על רובו, הכוונה שאפילו שרובו מצד אחד אבל אם היה מכמה צדדים, אפילו אם החזזית לא כיסתה את רובו האתרוג פסול משום שנראה כמנומר. ואם החזזית הייתה על חוֹטְמוֹ היינו החלק שהאתרוג משופע ויורד לעבר הראש כְּרוּבּוֹ לְפְסוּל אפילו אם החזזית הייתה במקום אחד הרי זה כאילו כיסתה את רובו והאתרוג פסול.

אלא שהתוס' דוחים את סברת הירושלמי. ביאור דבריהם, דכיון דלא מסתבר כלל לפסול חזזית משום חסר, רק משום הדר, אם כן על כורחך הירושלמי סובר, דפסול הדר אינו אלא ביו"ט ראשון, אבל להבבלי, הסובר שפסול הדר הוא גם ביו"ט שני - חזזית פסולה גם ביו"ט שני, והדרא לדוכתא הקושיא, הא גבי נקב קתני, עלתה חזזית על רובו, דמיפסל אף ביו"ט שני.

התוס' מביאים שני תירוצים ואנחנו סוברים כתירוץ השני

מבאר המנחת שלמה, נמצא לפי"ז לרבי חנינא דלית ליה האי קפסיק ותני, הוא דלא כסתמא דגמרא, דסברה שחסר - פסול גם ביו"ט שני. אולם אנן קיימא לן כתירוץ השני שבתוס', דרק ברישא יש לדקדק קפסיק ותני, אבל בסיפא - ליכא דקדוק זה, ומשום הכי קיי"ל שפיר כרבי חנינא, דחסר - כשר ביו"ט שני.

בעינן הדר וליכא -

משמע,
דפשיטא ליה,
דבעינן הדר לכולהו יומי,
ולכם משלכם - לא מיתוקם אלא בי"ט ראשון,
וכן ולקחתם - דממעטינן מיניה חסר,
דבעינן לקיחה תמה,
לא מיפסיל אלא בי"ט ראשון,
כדקאמרינן לקמן בפירקא (דף לו:),
ר' חנינא מטביל ביה בי"ט שני ונפיק ביה.

ותימה,
מאי שנא זה מזה?
הא כולהו בהדי הדדי כתיבי בחד קרא,
ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר,
ואי משום דמשמע ליה,
דהני דכתיבי מקמי ביום ראשון - עליה קיימי,
אבל הדר בתריה כתיב,
אכתי קשיא,
מדכתיב ולקחתם,
דרשינן בהקומץ רבה (מנחות דף כז.),
ולקמן בפירקין (דף לד:),
דארבעה מינין שבלולב מעכבין זה את זה,
דבעינן לקיחה תמה.
ובשילהי פירקין (דף מא:),
ובריש לולב וערבה (לקמן ד' מג.),
דרשינן נמי, מדכתיב ולקחתם לשון רבים,
שתהא לקיחה לכל אחד ואחד,
מדלא כתיב ולקחת לשון יחיד,
כי היכי דדרשינן פרק רבי ישמעאל (מנחות דף סה:),
ספירה לכל אחד ואחד,

מדכתיב וספרתם,
ואם כן **בשאר הימים,**
תיסגי במין אחד,
ובלקיחה של אחד בשביל כולם?

לכך נראה,
דהיינו טעמא,
משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין,
ושאר יומי דרבנן זכר למקדש,
כדאיתא בריש לולב וערבה (לקמן דף מד.),
הלכך, **בעיקר הלקיחה,**
כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד,
תקון בשאר יומי כעין דאורייתא,
וכן בהדר משום הדור מצוה,
אבל בחסר ובשאול - **לא תקון,**
ובגזול - פלוגתא דשמעתין,
דרבי יוחנן **סבר,**
דתקון משום מצוה הבאה בעבירה,
ושמואל **סבר,**
דלא תקון, דמתוך שיוצא בשאול - יוצא נמי בגזול.

הגמרא הקשתה כיצד מצליחים ללמוד את דין היבש והגזול באותו הדין?

הנחת היסוד שהחלה המשנה, מאחר ולולב היבש והגזול נשנו יחדיו, כי אין לחלק בין יום טוב הראשון לשני בשניהם. אלא שעל כך הקשתה הגמרא. בשלמא לולב היבש, יש להבין שהוא פסול בין ביום הראשון בין בשאר ימי החג, משום ד"הדר" בעינן, וליכא. כלומר, היות ותיקנו חכמים ליטול לולב אף בשאר ימים זכר למקדש, ודאי צריך גם בשאר ימי החג שתתקיים המצוה בהידור.

אלא גזול, בשלמא ביום טוב ראשון של חג, דכתיב "ולקחתם לכם", שמשמעו, משלכם יהא, לכך פסלו לולב גזול, אלא ביום טוב שני, אמאי לא יצא ידי חובתו בלולב גזול, הרי גם במקדש שחיובו כל שבעה מדאורייתא לא נתפרש בפסוק שיהיה הלולב "משלכם", שהרי דין "לכם" נאמר בפסוק לגבי יום הראשון בלבד, ואילו חיוב לולב בשאר ימים נלמד מהמשכו של הפסוק, שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים"?!

התוס' מבארים מסקנת ביניים, ואז הם מקשים

מבואר בגמרא, דפסול "הדר" אינו נוהג רק ביום הראשון שחיובו מן התורה, אלא כל שבעה. והקשו התוספות: מנין למדו חכמים לחלק בין פסול "לכם", שאינו נוהג אלא ביום הראשון, לפסול "הדר" שנוהג כל שבעה, הרי שתי הלכות אלו נלמדות מאותו פסוק - "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר", וכמו שמדייקינן מקרא שדין "לכם" נאמר רק כלפי היום הראשון, הוא הדין לשאר ההלכות הנלמדות מפסוק זה?! ומתרצים התוספות: יש לחלק בין פסולים שנאמרו בעצם ה"לקיחה", כדין "הדר" שהוא הידור בגוף המצוה, לדינים שאינם מעיקר הלקיחה - כ"גזול" ו"שאול" שאינם אלא תנאים בקיום המצוה.

התוס' ציינו מה שורש המחלוקת, וכיצד שינו בכל פרט

כל החילוק בין יום אחד לכל שבעת הימים השתנה בימינו מאחר ואין לנו בית המקדש. ומכך נוצרו הלכות שבהם יש הפרש. ונביא את תוס' הרא"ש "הילכך נראה, דהיינו טעמא, משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין, ושאר הימים מדרבנן זכר למקדש, כדאיתא בריש לולב וערבה. הלכך בעיקר הלקיחה, כגון ארבע מינין ולקיחה לכל אחד ואחד - תקון בשאר יומי כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הידור מצוה." לגבי מה שאמרו וכן בהדר משום הדור מצוה - יש שפירש דבריהם, דדין הדר הוא פסול בגופו, ולכן החמירו בו בשאר הימים, משא"כ לכם - שאין זה פסול בגופו.

ולגבי החילוק של מצווה הבאה בעבירה התבאר בתוס' הרא"ש בסופו. "ובגזול פליגי בשמעתין. דר' שמעון בן יוחאי סבר, דתקון משום מצוה הבאה בעבירה כעין דאורייתא, ושמואל סבר, כיון דהוא מדרבנן - לא חיישינן אמצוה הבאה בעבירה." כי היא יותר במהלך הלקיחה, וכאן על הגברא כבר ניתן לכאורה לחלק.

[דף ל עמוד א]

משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה -

והדתניא לקמן פרק לולב וערבה (מג.),
לכם - משלכם,
להוציא את השאול **ואת הגזול,**
משום שאול איצטריכא,
דבלאו לכם - **נפקא לן גזול,**
משום מצוה הבאה בעבירה.

דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב,
הוא הדין בכל מצות דהוי דאורייתא,
כדמוכח בריש הגוזל קמא (ב"ק צד.),
גבי הרי שגזל סאה של חיטין,
וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה,
דאין זה מברך אלא מנאץ.

וא"ת,
לקמן (לא:),
דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנדחת,
משום דמיכתת שיעוריה,
תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה,
ותו,
אמאי שרינן דלאו אשרה דמשה.

וי"ל,
דלא דמי לגזל,
דמחמת עבירת הגזל - באה המצוה שיוצא בו,
אבל הני - **אטו מחמת עבירה שנעשית בו,**
מי נפיק ביה?

ומיהו יש ספרים דגרסינן לקמן (לה.),
אמתניתין דאתרוג של אשרה,

מ"ט?
משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה,
וגירסא משובשת היא,
אלא טעמא משום דמיכתת שיעוריה,
דאתרוג - נמי בעי שיעור כאגוז או כביצה,
דאף על גב דאמרינן לקמן (לא:),
טעמא משום דלא גמר פירא,
מכל מקום בעינן דמינכר לקיחתה,
דמהאי טעמא פסלינן לקמן (לה.) פלפלין.

ומיהו תימה,
בפרק כל שעה (פסחים ד' לה:),
דתניא אין יוצא ידי מצה בשבל,
ודריש ליה מקרא,
תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה,
דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה.

מקור הדין של איסור לולב הגזול

המשנה לומדת כי לולב הגזול - פסול. שאלה הגמרא, מילא ביום הראשון ברור לי כי הפסוק אומר ולקחתם לכם, שמשמעו שלכם, בעוד הגזול אינו משלכם, אלא מאחר והמשנה לא צמצמה רק ביום טוב הראשון, ומהיכן איסור הגזול לכל שאר הימים. וענתה על כך הגמרא, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אכן אין טעם פסול לולב גזול בשאר ימים משום "לכם", אלא משום דקיום מצות לולב בלולב גזול, הוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

התוס' מתייחסים לברייתא בהמשך שלומדת את איסור גזול מלכם

התוס' מקשים, ומתרצים, עם היות ובפרק הבא מובא "לכם - משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול." הרי הנה אנו רואים שגם גזול נלמד מפסוק לכם. ועונים על כך התוס', שעיקר הכוונה הוא על השאול, כי אכן את הגזול היה כן ניתן ללמוד כמו כאן ממצווה הבאה בעבירה. שאיך הינך רוצה להראות שאתה מקיים את מצוות השם, בשעה שאתה עובר על מצוותיו וגוזל, ואלמלא העבירה - לא היית מקיים את המצווה?

התוס' מדייקים שאיסור מצווה הבאה בעבירה למרות שנאמר על קרבן יש להרחיבו

המקור למצווה הבאה בעבירה נלמד מהפסוק במלאכי, ביחס לקרבן פסול. וַהֲבֵאתֶם גָּזוּל וְאֶת־הַפִּסֵּחַ [=צולע] וְאֶת־הַחוֹלָה וַהֲבֵאתֶם אֶת־הַמִּנְחָה הַאֶרְצֶה אוֹתָהּ מִיֶּדְכֶם אָמַר ה'? אלא שהגמרא בראש פרק הגוזל קמא מלגלגת על מי שגזל סאה של חטים טחן אפה והפריש ממנה חלה, שאין זה מברץ אלא מנאץ כלומר, לא רק שאין זו מצווה, אלא זה ממש קללה. ומכאן מסיקים תוס' שיש להרחיב את תוכן העניין של מצווה הבאה בעבירה לכל עבירה מהתורה.

החילוק מהפיסול של לולב של אשירה מסיבה אחרת

להלן דף לא ב מבואר, כי טעם פסול לולב של אשירה ושל עיר הנידחת, הוא משום ד"כתותי מכתת שעוריה". כלומר, כיון שעומד הוא לשריפה, הרי הוא כשרוף, וכאילו אין בו השיעור הנצרך למצות לולב. והקשו התוספות: מדוע הוצרכה הגמרא לטעם זה, תיפוק ליה שמצוה הבאה בעבירה היא?! ותירצו, דפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק כאשר על ידי העבירה - נתאפשר לו לקיים את המצוה, וכמו בלולב הגזול, שאם לא היה גוזלו - לא היה בידו לקיים בו מצותו. אבל בלולב של אשירה - אין שייכות בין העבירה שנעשתה בו לקיום המצוה.

רעיון דומה קיים באתרוג, שאף הוא נדרש לשיעור

התוס' דוחים שאתרוג יש בו צורך לשיעור בדומה ללולב. ומדייקים כי מה שנאמר שגודלו כאגוז או ביצה הוא אינו מה שיעור האתרוג, אלא שהוא בא ללמדנו שאכן הפרי צמח וסיים את צמיחתו, ושלפני כן, אין כאן גמר פרי, ולכן גם שם הטעם אינו ממיכתת שיעורו של האתרוג, אלא ממצווה הבאה בעבירה. וכל גודל השיעור הוא רק שנדרש שתהיה לקיחה על דבר מה. אלא שעדיין יש בנוסף בחינת שיעור באתרוג, שאלמלא השיעור אין על מה לחול. ואף שלא נאמר שיעור ברור, ויש ויכוח מה השיעור, הרי ברור שכן נדרש ליקח משהו, ואם לוקח כלום - לא קיים את המצווה, ולכן גם באתרוג יש מיכתת שיעוריה.

איסור אכילת מצה של טבל

לכאורה יש מקום להקשות מה טעם נצרך פסוק על מנת לאסור מצה הבאה מטבל. והיה לכאורה ניתן לומר שזה מצד מצווה הבאה בעבירה. אלא הביא הערוך לנר, שתירץ עפי"מ דאיתא ביומא פג ע"א דמי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו אפילו דבר האסור. ומעתה לולא קרא שממעט טבל מקיום מצות מצה, היה יכול מי שאחזו בולמוס לצאת ידי חובה במצה של טבל.

כי יקריב מכם אמר רחמנא ולאו דידיה הוא -

תימה,
דבמרובה (ב"ק סו:),
ממעט גזול מדכתיב קרבנו,
והכא ממעט ליה מדכתיב מכם,
ואף על גב דאיכא דמוקי לה התם,
בגזל קרבן דחבריה.
מ"מ **קשה,**
למאן דלא מוקי ליה הכי.

ועוד קשה,
דהתם משמע,
דלפני יאוש - לא צריך קרא,
דדריש קרבנו ולא הגזול,
וקאמר ה"ד? אילימא לפני יאוש,
למה לי קרא?

ועוד קשה,
דהא מכם,
דרשינן בפ"ק דחולין (ד' ה. ושם),

מכם ולא כולכם, להוציא את המומר,
מכם - בכם חלקתי, ולא באומות,
ואף על פי שיש לומר,
דרישא דקרא מייתי הכא,
ומקרבנכם דסיפא דקרא קא דריש,
כמו שמפר"ת גבי לא תתחתן,
דסוף האומר בקדושין (סח: ושם),
לא משמע כן כלל.

וי"ל,
דהא דקאמר במרובה לפני יאוש,
למה לי קרא?
משום דלפני יאוש - אין יכול להקדיש,
והרי הוא חולין,
כדאמרינן גזל ולא נתיאשו הבעלים,
שניהם אינם יכולים להקדיש,
דאיש כי יקדיש את ביתו אמר רחמנא,
מה ביתו שלו, כדאיתא במרובה (ב"ק דף סח:),
ואפילו מאן דפליג,
לא פליג אלא בבעלים,
אבל בגזלן גופיה - מודה דאין יכול להקדיש.

והא דמייתי הכא קרא דמכם,
אף על גב דמביתו נפקא,
אורחא דגמרא בהכי,
דמייתי מכם,
משום דאי לא כתיב ביתו,
הוה מוקמינן מכם להך דרשה,
אבל השתא דכתיבי הני קראי,
אייתר ליה מכם,
להוציא את המומר, ולבכם חלקתי,
ודכוותה אשכחן,
פרק אחד דיני ממונות (סנהדרין ד' לד: ושם),
דדרשינן נגעים ביום,
מדכתיב **וביום** הראות בו,
ובפ"ק דמועד קטן (ח.) **מוקי לה לחתן,**
דיש יום שאתה רואה ויש יום שאין אתה רואה,
וביום נפקא לן,
מדכתיב כנגע נראה לי ולא לאורי.
וכן בשילהי פרק שני דמגילה (ד' כ. ושם),
דלא מוהלין אלא ביום,
דכתיב ביום השמיני,
ובפרק ר"א דמילה (שבת ד' קלב.),
מוקי ליה ביום אפילו בשבת,
ולילה ממעט מדכתיב בן שמונת ימים.
ועוד איכא דכוותייהו בדוכתי טובא.

הפסול של לולב הגזול – וחילוקו ביום הראשון של יום טוב ובשאר הימים

מדייקת הגמרא בעניין טעם פיסול לולב הגזול, כי ביום טוב הראשון נאמר ולקחתם לכם, שהדבר צריך להיות משלכם. ולגבי שאר הימים אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: הוה ליה מצוה הבאה בעבירה. שנאמר ביחס לקרבן פסול [מלאכי א יג]: "והבאתם גזול ואת הפסח [הצולע] ואת החולה, והבאתם את המנחה, הארצה אותה מידכם"?!. השווה הכתוב את הקרבן הגזול, דומיא דקרבן פסח [הצולע מחמת חסרון ברגלו]. ומבארים כי לפני הייאוש - אכן זה אינו שלו, ולאחר הייאוש הטעם הוא מצד מצווה הבאה בעבירה.

מקשים התוס' קושיית סתירה מפרק המרובה ששם גזל הקורבן נלמד מפסוק אחר

קושיית התוס', מאחר וכאן את המיעוט של מכם הוא דווקא לפני ייאוש, ואילו בפרק מרובה המיעוט הוא מהמילה קרבנו, מדוע לי שני מיעוטים על כך? ועם היות וכל אחד לומד זאת ממקור אחר, הרי זה כבר תירוץ לדבריהם.

קושי נוסף שהרי בבא קמא לומדת הגמרא, שכלל אין צורך בפסוק

התוס' מבארים את הקושי, שאינו רק מדוע יש צורך בפסוק אחר, אלא גופא שניתן ללמוד זאת מסברא ולא מפסוק. באשר במסכת בבא קמא שואלת הגמרא מדוע צריך קרא דקרבנו למעט את הגזול, שהקריבו לפני יאוש - הא דבר פשוט הוא, ואין צריך למעטו מן הכתוב, ואילו בסוגיין הגמרא דורשת דין זה מן הכתוב.

קושי נוסף שהמילה מכם כבר תפוסה לדרשות אחרות

שני דרשות הראשונה - דקרבנו של ישראל מומר פסול הוא. (וראה בגמ' חולין דף ה שאפי' אינו מומר לכל התורה אם הוא עובד ע"ז או מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא בכלל מומר). דרשנה שניה - שרק מומר מישראל קרבנו פסול, אבל גוי אפי' הוא עובד ע"ז קרבנו כשר. ודבר זה למדים מכך שהמיעוט מכם לא נאמר אלא בפרשת ויקרא, הדנה בקרבנותיהם של ישראל, ולא נזכר בפרשת אמור המדברת אף בקרבנות של נכרים (רש"י חולין שם).

ניתן לחלק ולדרוש גם מהסיפא

אמנם מעירים התוס', שניתן לחלק את הפסוק, כי כאן אנו דורשים מתחילת הפסוק ואילו מקרבנכם כאילו משחרר את המילה לדרשה נוספת. וכפי שהדבר הוא בקידושין לגבי לא תתחתן בם, שקידושין אינם תופסים בנוכרית. וכפי שדייק רבינו תם לגבי כלל זה בקידושין. "לכך פר"ת דגמרא דמייתי קרא לא תתחתן הוי כמו וגומר ומסיפא דקרא דריש דכתיב בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך משמע שאין בה קיחה."

תוס' בונים את התירוצים

תוס' מתחילים בתירוצם, לתרץ את הקושיא השניה שהקשו, מגמ' ב"ק, דמבואר שם דאין צריך קרא למעט לפני יאוש. ומתרצים, דהטעם דאין צריך קרא למעט לפני יאוש, הוא משום דכבר ילפינן מביתו - דאם אינו שלו - אינו יכול להקדישו.

וגם הכא לפי האמת ילפינן מביתו, והא דהביאה הגמ' כאן פסוק של מכם לדרוש כן, הוא רק אילו לא היה כתוב בתורה

ביתו - היינו דורשים ממכם. אבל כיון דדרשינן מביתו - שוב לא דרשינן ממכם. וכן אורחא דגמ' להביא פסוק לדרשא, הגם שלפי האמת לא דרשינן ממנו. וכפי שהתוס' בסוף הדבור מביאים עוד ראיות לזה.

ובזה מתורצת גם הקושיא השלישית שהקשו התוס' לעיל, איך דרשינן ממכם למעט גזול, הא צריכין מכם להוציא את המומר? דכיון שלפי האמת לא דרשינן ממכם למעט את הגזול, נשאר כתוב זה פנוי לדרוש ממנו דרשא אחרת, להוציא את המומר.

ובזה גם קושיא הראשונה מתורצת ד'מקרבנר' ילפינן, דגם אחר יאוש - אין יכולין להביא ממנו קרבן, ולפני יאוש - ילפינן מביתו, דהא דאמרה הגמ' הכא דילפינן ממכם, וכן הא דאמרה הגמ' שם דילפינן מקרבנו - לאו דוקא הוא, וממכם לפי האמת, דרשינן להוציא את המומר.

התוס' מביאים דוגמאות לדרשה שלהם

[כאשר התוס' מביאים כלל משמעותי, והם רוצים להוכיחו מכמה מקומות, הרי מילות המפתח "דכוותיה אשכחן" ודומיהן קיימות מעל עשר פעמים בתוס'. כי בפרט שיש חידוש כה משמעותי - לכן חייבים להביא לו תימוכין. ולכן מסיים במילות המפתח "איכא דכווותייהו בדוכתי טובא."]

הא קנייה ביאוש -

וקרינא ביה מכם - משלכם,
משמע, דקסבר רבי יוחנן, יאוש כדי - קנה.

וקשה,
דבמרובה (ב"ק ד' סח:),
קאמר ר' יוחנן דתשלומי ארבעה וחמשה,
חיוביה בין לפני יאוש בין לאחר יאוש,
ואי יאוש קני - אמאי חייב?
שלו הוא טובח, שלו הוא מוכר,
דכי האי גוונא,
דייק התם לעיל (דף סז:) רב ששת,
אמילתיה דרב, דקאמר,
כי ניים ושכיב רב אמר להא שמעתא.

ועוד,
דבהגוזל בתרא (שם דף קטו.),
שמעינן בהדיא לר' יוחנן משמיה דר' ינאי,
דשינוי רשות ואח"כ יאוש - לא קני.

ויש ספרים **דגרסינן הכא,**
הא קנייה, ותו לא,
ואפילו גרסינן ביאוש,
יש לפרש דהכי קאמר,
הא קנייה ביאוש ושינוי השם,
כדאמרינן במרובה (שם דף סז.),
הגנב והגזלן - הקדשן הקדש,
ואפילו למאן דאמר, יאוש - לא קני,
משום דהא איכא יאוש ושינוי השם,
מעיקרא חולין והשתא הקדש.

וא"ת,
א"כ מאי פריך התם אביי לרבא,
דאמר יאוש קני,
מדכתיב קרבנו ולא הגזול,
ואמאי דחיק לשנויי דגזל קרבן דחבריה?
הא ממה נפשך התם קני,
דאיכא יאוש ושינוי השם,
ומ"מ מיפסיל להקרבה,
משום מצוה הבאה בעבירה כדאמרינן הכא.

וכמו כן קשה,
בסוף ההיא שמעתתא,
דדייק רבא דיאוש כדי לא קני,
מדכתיב קרבנו ולא הגזול,
ועולא נפקא ליה התם,
מגזול דומיא דפסח, דלית ליה תקנתא.

וי"ל,
דאם איתא דיאוש כדי קני,
הוי שלו קודם הקדש,
ותו לא חשיב מצוה הבאה בעבירה.
וכן מוכח לקמן בשמעתין,
גבי אוונכרי,
וליקנינהו בשינוי השם,
משמע, דאי קנו ליה - מצו נפקי ביה,
ולא חשיב מצוה הבאה בעבירה,
אבל אי יאוש כדי - לא קני,
ועל ידי הקדשן - קא קני ליה,
דאיכא יאוש ושינוי השם השתא,
אז חשיב מצוה הבאה בעבירה.

ובכולה שמעתין,
דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה היכא דקני ליה,
מצינן למימר דקני קודם באגודה,
אפילו למאן דלא בעי אגד,
הא קני ליה קודם י"ט,
דאכתי לא חל חיוב מצוה,
ואי נמי אפילו בי"ט,
דלא דמי למקדיש,
דחל קנין והקדש ביחד.

והא דשמעינן ליה לעולא,
בהגוזל בתרא (שם דף קיד.),
גבי פלוגתא דר"ש ורבנן,
בעורות של גנב ושל גזלן,
אי סתם גניבה יאוש בעלים,

או סתם גזלה קאמר,
דקאמר עולא מחלוקת בסתם,
אבל בידוע, דברי הכל - קני,
התם איכא יאוש ושינוי השם,
כדאמרינן בההיא שמעתא דמרובה (שם דף סו:),
דמעיקרא קרו ליה משכא,
והשתא קרו ליה אברזא.

והא דמשמע בריש הגוזל קמא (שם דף צד.),
בההיא דגזל סאה,
דאף על גב דשינוי קונה,
חשיב מצוה הבאה בעבירה,
אף על פי שקנאו בשינוי מעשה,
קודם שבא לידי חיוב חלה,
התם דיחויא בעלמא הוא.

אי נמי,
שאני ברכה,
דאיכא נמי הזכרה לשם שמים.

ולפי שיטה זו צריך ליישב,
סוגיא דהניזקין (גיטין דף נה.),
דאמר עולא דבר תורה,
בין נודעה בין לא נודעה - אינה מכפרת,
וסוגיא דהגוזל בתרא, וסוגיא דמרובה.

ור"ת מפרש בענין אחר,
משום קשיא דעולא אדעולא,
והרבה הארכתי במרובה ובפרק הניזקין (שם דף נה.).

האיסור ליטול לולב הגזול לאחר ייאוש – כי זאת מצווה הבאה בעבירה

כאשר הוא גוזל את הלולב ישנם שני מצבים, לפני ייאוש ולאחר ייאוש. לפני הייאוש הפיסול הוא מצד שאינו מקריב את הקורבן שלו. ולאחר ייאוש, עם היות והוא כבר שלו, הרי זו מצווה הבאה בעבירה, שכל מה שכעת הוא מצליח לבצעה, הוא מאחר והשיג את הלולב על ידי העבירה של הגזילה.

ונביא את הגמרא על כך: אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אכן אין טעם פסול לולב גזול בשאר ימים משום "לכם", אלא משום דקיום מצות לולב בלולב גזול, הוה ליה מצוה הבאה בעבירה. שנאמר ביחס לקרבן פסול [מלאכי א יג]: "והבאתם גזול ואת הפיסח [הצולע] ואת החולה, והבאתם את המנחה, הארצה אותה מידכם"?! השווה הכתוב את הקרבן הגזול, דומיא דקרבן פיסח [הצולע מחמת חסרון ברגלו]. ומשמע, מה קרבן שהוא פסח לית ליה תקנתא לעולם, שהרי זהו מום קבוע, אף קרבן גזול לית ליה תקנתא לעולם, לא שנא לפני יאוש הנגזל [כלומר, שטרם נתיאשו בעליו], ולא שנא לאחר יאוש בעליו, וכגון ששמעו שאמר "ווי לחסרון כיס", אינו ראוי להקרבה לעולם.

מדייקים התוס' נקודת מוצא – שרבי יוחנן סובר שמספיק ייאוש על מנת שהדבר יהיה קנוי לגזלן, ומקשים על כך מדבריו בסוגיה במסכת אחרת

מכאן מדייקים התוס', שאם היה מתייאש היה קונה זאת, ורק מהסיבה הצדדית של מצווה הבאה בעבירה - אינו יכול ליטול עם לולב הגזול. ומקשים על כך ממרובה, שתשלומי ארבעה וחמישה הם גם לאחר ייאוש, והרי אם קנה בייאוש הרי הוא כבר טובח ומוכר את שלו, ומדוע יצטרך לשלם על כך את הקנס?

פירוש, קשה לתוס', דאם יאוש לבד קונה, מדוע חייב לשלם ארבעה וחמשה, אם טבח או מכר לאחר יאוש, הרי התורה לא חייבה בתשלומי ארבעה וחמשה אלא כשטבח או מכר את בהמתו של הנגזל, אבל לאחר שקנאה - שלו היא, ומותר לו לעשות בה כרצונו? (אלא שחייב לשלם דמיה לנגזל ואינו מתחייב על טביחתה או מכירתה).

וקושיה זו כה חזקה עד שרב ששת אמר בחוש הומור, כי כנראה שרב אמר זאת בשעה שהיה יישן, כי לאדם ער ושפוי - לא שייך לאומרם. פירוש, רב ששת מקשה על רב, דאם יאוש קונה אמאי מבואר בדברי ר' עקיבא בברייתא שם, שהטובח או מוכר לאחר יאוש משלם תשלומי ארבעה וחמשה - הא שלו הוא טובח? ושלו - הוא מוכר? אלא מוכח שיאוש אינו קונה. וקשה לרב. וכשם שלמד רב ששת מדברי ר' עקיבא שיאוש אינו קונה, כך יש ללמוד מדברי ר' יוחנן, שאמר דחייב בתשלומי ארבעה וחמשה גם לאחר יאוש, שסובר דיאוש כדי אינו קונה.

קושיה נוספת – עוד סתירה מדברי רבי יוחנן

הקושיא מבוארת, דכאן איתא דיאוש - קני, ואילו שם בדף קטו. איתא דלא קני. ולא רק דיאוש כדי לא קני, אלא אפילו אם היה שינוי רשות קודם היאוש ,דהיינו שמכרה הגנב ללוקח קודם יאוש - לא קני גם ביאוש שנעשה אח"כ, ומוציאים הבעלים את החפץ מן הלוקח.

נסיון לפתור את הקושי על ידי שינוי גירסא

ויש ספרים דגרסינן הכא - הא קנייה, ותו לא. פירוש, ולא גרסינן תיבת ביאוש. וכוונת הגמרא לפי גירסא זו היא, שאחרי יאוש יש אפשרות לקנותו ע"י איזה שינוי (וכמו שמבארים התוס' בסמוך), אבל לפי הגירסא דידן הא קנייה ביאוש, משמע דיאוש לבד קונה, וקשה סתירת דברי ר' יוחנן.

וא"כ לא קשיא הסתירה בדברי ר' יוחנן דהא דאמר הכא דיאוש קנה היינו עם שינוי השם שכיון שמדובר בהקדש הרי יש כאן שינוי השם מחולין להקדש אלא שעדיין קשה מדוע הזכירה הגמ' יאוש בלבד ולא הזכירה בפירוש שיש כאן אף שינוי השם.

ותירצו התוס' ב"ק סז ד"ה אמר עולא וז"ל: ואינו מזכיר אלא יאוש, משום דע"י יאוש שקודם לכן קנאה בשינוי השם עכ"ל. ובפשטות כוונתם, שכיון שמדובר בהקדש - הרי יש כאן שינוי השם מחולין להקדש, והיות ועיקר הקנין הוא ע"י היאוש, לכן לא הוזכר אלא הוא.

להבין את הסוגיא במרובה, ה מקשים על רבא הסובר כי ייאוש לבד קונה, ואת המשך הסוגיה מדוע נדחק להעמיד תשובה מסויימת

פירוש, רבא שם סובר, שיאוש כדי קני. ומקשה לו אביי, א"כ מפני מה צריך את הלימוד של קרבנו ולא הגזול, הלא אם מיירי לפני יאוש, הדבר פשוט שאם הקדישו - אינו קדוש, דקיימא לן גזל ולא נתייאשו הבעלים - שניהן אין יכולין להקדיש (הגזלן - משום שאינו שלו, והבעלים - משום שאינו ברשותו), ואי מיירי לאחר יאוש - הרי לדבריך רבא הבהמה כבר שלו, שכבר קנאה ביאוש ומותר לו להביאה, וא"כ מדממעטינן קרבן הגזול, מוכח שיאוש - לא קנה, והמיעוט הוא לענין אם הקדיש לאחר שהתייאשו הבעלים.

ורבא נדחק לפרש, דמיירי בגזל קרבן מחברו לאחר שחברו כבר הקדישו, ומדובר או לפני יאוש, והכתוב משמיענו, דאינו עולה לרצון אפי' לבעלים, או שמדובר לאחר יאוש, ומהמיעוט למדנו שא"א לגזול קרבן, משום שחפץ של הקדש לעולם חשוב ברשות גבוה, ואין שייך בו יאוש כלל, ולכן אינו נקנה לגזלן בשום ענין.

עוד מקשים התוס' הן לרבא והן לעולא

על רבא שואל, פירוש, ואיך לומד משם שיאוש אינו קונה הרי י"ל שפסול לא משום שיאוש אינו קונה, אלא משום מצוה הבאה בעבירה?

הקושי על עולא, דעולא בב"ק סוף דף סז. יליף דיאוש כדי לא קני מהפסוק, 'והבאתם גזול ואת הפסח' דדריש מה פסח - לית ליה תקנתא, אף גזול - לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש, לא שנא לאחר יאוש. וקשה, איך למד מזה עולא דיאוש כדי לא קני? הרי י"ל דלעולם יאוש כדי קני, ובכל אופן הקרבן פסול, משום מצוה הבאה בעבירה.

התוס' ביסוד מבריק מבארים כי יש הבדל האם רק הייאוש קנה או גם שינוי השם להחשיבו להקדש

פירוש, תוס' מייסדים יסוד, שכאשר החפץ נקנה לגזלן קודם שבא לקיים בו מצוה - אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה. ורק באופן שבשעת קיום המצוה נקנה לו - יש בזה משום מצוה הבאה בעבירה. וביסוד זה מיישבים תוס' את כל הקושיות דלעיל. שהרי אם אנו אומרים שיאוש קונה - א"כ קנאו הגזלן כבר קודם שהקדישו, ושוב אין לפסול משום מצוה הבאה בעבירה.

ומובנת היטב ראית אביי מקרבנו ולא הגזול, שיאוש - אינו קונה. שאם יאוש קונה - היתה הבהמה שלו קודם ההקדש, ולא היה שייך בה פסול של מצוה הבאה בעבירה, ומדוע פסל הכתוב את הגזול? אלא ודאי יאוש - אינו קונה, ורק בשעת ההקדש נקנה לגזלן, משום שמצטרף ליאוש גם שינוי השם. וכיון שמשום ההקדש נקנה לגזלן - שפיר שייך בזה פסול מצוה הבאה בעבירה, ולכך פסל הכתוב את הגזול.

ולכן הוצרך רבא לתרץ, שמדובר בגזל קרבן של חברו. וכיוצא בזה הוכיחו רבא ועולא מן הכתובים, שיאוש - אינו קונה. שאם היה קונה - היה הקרבן כשר. וזוהי כוונת הילפותא בסוגיין, דאם הקדיש לאחר יאוש - הרי בשעת ההקדש מצטרף לו גם שינוי השם ונקנה לגזלן, ומדוע לא יביאנו קרבן? אלא ודאי משום פסול מצוה הבאה, דכיון שקנין הגזלן בבהמה נגמר רק בשעת ההקדש - יש בזה פסול מצוה הבאה בעבירה.

מבארים התוס' כיצד הקניין חל תחילה, ולכן אין כאן מצווה הבאה בעבירה

התוס' דברידהם אינם ברורים, ואנו נבאר על פי המהר"ם. וביאור תירוץ תוס' לפ"ז הוא כך, דבכל האופנים דאיתא בסוגיא שהאוונכרי קנו ההדסים, ואין בזה משום הבאה בעבירה, מדובר שקנינם בא קודם קיום המצוה. וזמן הקנין הוא בשעת אגידת הלולב למ"ד לולב צריך אגד.

ועתה תוס' חוזרים בהם ממה שהניחו בקושיתם, שלמ"ד לולב צריך אגד מעשה האגידה הוא תחילת המצוה, אלא ס"ל שאין מעשה האגידה חלק מקיום המצוה, וממילא כיון שהקנין הוא בזמן עשיית האגד, נמצא שקונה קודם קיום המצוה, ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה. וזהו שכתבו דכיון שאוגד קודם יו"ט - הרי פשיטא שעדיין לא התחילה המצוה, ולא יתכן לומר שמעשה האגידה הוא תחילת קיום המצוה, דהמצוה היא ביום ט"ו ולא קודם, וכיון שכן גם אם הוא אוגד ביו"ט, לאחר שחל עליו כבר חיוב המצוה, אין לראות בזה כתחילת קיום המצוה, ובכל אופן קונה את ההדסים קודם קיום המצוה, ולכן אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, כך מבאר המהר"ם תירוצם בתוספת נופך מעט.

הדיון המחלוקת חכמים ורבי שמעון תלויה האם ביאוש נקנה הדבר

הגמ' בהגוזל בתרא מביאה את מחלוקת ר"ש ורבנן במשניות (מסכת כלים פכ"ו מ"ח) לגבי עורות שעדיין לא נגמרה מלאכת עיבודם, שדינם הוא שאינם מקבלים טומאה, היות ואין עליהם שם כלי. (ואין טומאה אלא בכלים או אוכלים או אדם). אמנם, אם חשב להשתמש בהם במצב זה לדבר שאפשר לעשותו בלא גמר מלאכה - חשובים בגדר כלי ע"י מחשבתו, ומקבלים טומאה גם במצבם זה.

והיות ורק הבעלים ביכולתם לחשוב מחשבה זו, נחלקו התנאים לגבי עורות הנמצאים ברשות גנב או גזלן מה דינם? האם מחשבת הגנב או הגזלן לייחד את העורות לתשמיש שראויים לו כמות שהם מטמאתם? כלומר מחשיבה אותם לכלי, ונעשו ראויים לקבל טומאה או לא.

וברור, שדין זה תלוי בכך אם הגנב או הגזלן קנו את העורות או לו. וכמו שכתבנו שרק הבעלים בכחם לחשב מחשבה זו, לכן דין זה תלוי בדיון האם בדרך כלל הבעלים מתייאשים בגניבה או גזילה. ת"ק סובר בסתם גניבה - הבעלים מתייאשים, מכיון שהבעלים אינו יודע מי הוא הגנב, שהגנב נוטל בסתר בלי שהבעלים יראו, ולכן הוא מתייאש מן הגניבה, והגנב קונה אותה, וממילא מועילה מחשבת הגנב לעשות את העורות לכלי. אבל בסתם גזילה - אין הבעלים מתייאשים, מכיון שהוא יודע מי גזלו, שגזלן היינו הלוקח מן הבעלים בכח, וסבור הוא לתבעו ולהוציא ממנו את הגזילה בדין, ולכן מחשבת הגזלן אינה מועילה לטמאות את העורות הגזולים שברשותו.

ור"ש סובר להיפך, דבסתם גזילה - הבעלים מתייאשים, מכיון שהגזלן אדם אלים הוא, שהרי נטל את החפץ מן הבעלים בפניו, ובודאי גם בדין לא יוכל להוציאם, ולכן הבעלים מתייאשים ממנה, וממילא עורות הגזולים - מועילה מחשבת הגזלן לטמאם. אבל בסתם גניבה - אין הבעלים מתייאשים, מכיון שסבור לחפש אחרי הגנב, ולהוציאה ממנו

בדין, וממילא בעורות הגנובים - אין מחשבת הגנב מועילה לטמאם.

ואפילו ששמעו מפורשות שהתייאשו, מה שנקרא בידוע, מתרחשים כאן שני תהליכים, גם ייאוש וגם שינוי השם. תוס׳ מוכיחים כתירוצם, שבסוגיא שם מדובר שמלבד יאוש איכא גם שינוי השם, מהא דבסוגיא דפרק מרובה דף סו: מבואר, שעורות שעדיין לא נגמרה מלאכתם קודם שחשב להשתמש בהם לאכול עליהם כעין שולחן - קרו ליה משכא, היינו סתם עור. והשתא לאחר שחשב לאכול עליהם כעין שולחן - קרו ליה אברזא, היינו עור המשמש לשולחן. וא״כ מוכח, ששמם משתנה ע״י מחשבתו, ויש כאן יאוש ושינוי השם.

התוס׳ מקשים על עצמם מהסוגיה של גזל סאה

הגמרא בתחילת הגוזל עצים מביא רבי אליעזר בן יעקב אומר, הרי שגזל סאה של חטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך? אין זה מברך אלא מנאץ. והנה טחינת החטים והלישה והאפיה - היא ודאי שינוי, ומדוע הגזלן המברך נחשב למנאץ? הרי העיסה נקנתה לו בשינוי. והוכיח אביי מזה שראב״י סובר, ששינוי - אינו קונה ולכן אין זה מברך אלא מנאץ. ודחה רבא, דלעולם אפשר שראב״י סובר שינוי קונה, ושאני התם דהוי מצוה הבאה בעבירה.

ומקשים תוס׳, דמדברי רבא מוכח לא כדבריהם לעיל, שאם המצוה נעשית לאחר שהחפץ נקנה לגזלן - אין בו משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי שם אע״ג שקנאו בשינוי, קודם שבא לידי חיוב חלה, שהרי אינו מתחייב בחלה אלא כשלש את העיסה מ״מ מיקרי מצוה הבאה בעבירה, ומוכח שגם לאחר שהגזילה נקנית לגזלן, עדיין שייך בה פסול מצוה הבאה בעבירה.

ונראה, שהטעם שאפשר ללמוד ממנו גם לעיקר דין מצוה הבאה בעבירה, שאין מקיימים מצוה אם היא באה בעבירה, הוא משום שאילו היה מקיים מצוה - היה עליו לברך, אע״פ שהמעשה אינו לרצון לפני ה׳, ומזה שהקפיד הכתוב שלא יברך - על כרחנו לומר, שאינו מקיים מצוה כלל, וממילא אין לו לברך, ואם מברך - לא זו בלבד שהברכה לבטלה, אלא הוא בגדר מנאץ.

התוס׳ מבארים, שאין להקשות עליהם משם בשני אופנים, או מצד שהדיון הוא רק דחייה, ולא מחמת שהוא סובר כך, או מצד חומרת הברכה. שהרי מזכיר שם שמיים, ולכן אפילו היה יכול מעיקר הדין לברך כיוון שזה שלו, הרי במעשהו משתף שם שמיים ויש להחמיר בכך.

ניתן לתרץ גם את הסוגיה בגיטין על פי יסוד התוס׳ כאן

במשנה גיטין נה. תנן דהעיד ר׳ יוחנן בן גודגדא, שקרבן חטאת שהכהנים אינם יודעים בה שהיא גזולה - מכפרת מפני תיקון המזבח. פירוש, שלא יתבטלו הכהנים מלהקריב עליו, משום שיחששו על כל קרבן שמא הוא גזול. ומסביר עולא דמן התורה, בין אם הכהנים יודעים שהיא גזולה ובין אם אינם יודעים שהיא גזולה - אינה מכפרת, כיון דיאוש בלי שינוי רשות - לא קנה, ונמצא שהגזלן הביא בהמה שאינה שלו ואין זה קרבנו. אלא שתקנת חכמים היא, שהיכא שלא נודע שהיא גזולה, שתכפר כדי שלא יהיו הכהנים עצבים, שאכלו חולין שנשחטו בעזרה שאסורים, ע״כ דברי עולא שם.

וכאן התוס׳ סתמו דבריהם, אבל בגיטין שם ד״ה מאי פירשו קושיתם ותירוצם, שהוקשה להם איך מבאר עולא שמן התורה אינה מכפרת, כיון דיאוש כדי - לא קנה, הלא הגנב קונה את הבהמה ביאוש ושינוי השם, דמעיקרא חולין והשתא הקדש, וביאוש עם שינוי השם - גם עולא מודה שקנה, אבל לפי המבואר בתוס׳ כאן - לא קשיא, דאע״ג שיש כאן יאוש ושינוי השם, מ״מ כיון שהבהמה לא היתה קנויה לו לפני ההקדש, ורק מחמת ההקדש קנאה, לפיכך הקרבן פסול משום מצוה הבאה בעבירה. וכדבריהם לעיל, שאם הבהמה נקנית לו רק בשעת ההקדש - יש בזה משום מצוה הבאה בעבירה.

שיטת רבינו תם חלוקה היא

התוס׳ מסיימים, כי שיטת רבינו תם חלוקה על התוס׳ כאן, שהוא לשיטת ר״י. ולשיטתו, שאפילו קנאה בייאוש - יש בזה מצוה הבאה בעבירה. ר״ת מפרש בענין אחר, לתרץ את הסתירה המשולשת הנ״ל בדברי עולא, וכמו שהובאו דבריו בתוס׳ בב״ק (דף סז בד״ה אמר) וז״ל ואומר ר״ת דבכל מקום יאוש קונה (כמבואר בהגוזל בתרא) רק לענין קרבן, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה עכ״ל.

וכן הוא בתוס׳ בגיטין נה. בד״ה מאי. וביאור הדברים, דהעיקר כהסוגיא בהגוזל בתרא, דיאוש כדי - קני לדעת עולא ומה שאמר בסוגיא דהניזקין, ובסוגיא דמרובה שאינו קונה הכוונה שאינו קונה, לענין שיהא כשר להקרבה, ומשום דהוי מצוה הבאה בעבירה (אבל ודאי שקונה ונעשה של הגזלן) וחולק ר״ת על שיטת התוס׳ דידן שהיא שיטת ר״י, וסובר שאפי׳ אם כבר קנה אותו ביאוש - עדיין פסול משום מצוה הבאה בעבירה, ולכן סוגיא דידן קאי אפילו למ״ד דיאוש כדי קנה.

מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול -

הכא דווקא **שהוא מדרבנן,**
לא חייש אמצוה הבאה בעבירה.

יש להבין מהיכן ההיתר של שמואל להקל בגזל

שמואל מקל ביום טוב שני, שאין בו חיוב מצווה מהתורה. אבל ביום טוב שני, מתוך שיוצא בשאול - יוצא נמי בגזול. ועם היות וזו מצווה הבאה בעבירה, היאך התיר שמואל. אלא שאומרים התוס׳, שמאחר וכל המצווה היא רק מדרבנן לא חשש שמואל על פרט זה.

חששו של שמואל לגבי מצווה הבאה בעבירה, והחילוק בין מהתורה או מדבריהם

פירוש, מה שסובר שמואל שאפשר לצאת בלולב הגזול, ואין לחשוש למצוה הבאה בעבירה, הוא דוקא כאן דמיירי ביו״ט שני, שחיוב נטילת לולב בו הוא רק מדרבנן. אבל במקום מצוה דאורייתא - ודאי גם שמואל מודה לפסול משום מצוה הבאה בעבירה.

דאיכא חילוק אם המצוה הוא מדרבנן או דהאיסור הוא מדרבנן. דבלולב הגזול ביו״ט שני, דגוף המצוה דרבנן, בזה ליכא פסול של מצוה הבאה בעבירה. אכל היכא דגוף המצוה הוא מן התורה כאכילת מצה, והאיסור הוא מדרבנן כאיסור טבל לרבנן, בזה מודה שמואל דאיכא מדרבנן פסול של מצוה הבאה בעבירה.

[דף ל עמוד ב]

וקרקע אינה נגזלת -

כלומר,
אינה קנויה לגזלן בשום יאוש,
דלעולם היא בחזקת בעלים,
דמקראי נפקא לן בהגוזל בתרא (ב"ק דף קיז: ושם),
כדפירש בקונטרס.

והדין עמו,
דאי יאוש מועיל בקרקע?
מאי נפקא ליה מינה במאי דאינה נגזלת,
אי קודם יאוש,
אפילו היתה נגזלת - לא קני,
ואי לאחר יאוש - הרי קונה ביאוש.

וכן מוכיח בשמעתין,
גבי פלוגתא דר' אליעזר ורבנן, דפליגי בסוכה גזולה,
דמכשרי רבנן, משום דקרקע אינה נגזלת,
והויא ליה סוכה שאולה,
ואדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו,
והשתא,
אי לפני יאוש?
הא אפילו מטלטלין - אין נגזלין,
אלא ודאי לאחר יאוש.

ומיהו אין משם ראיה,
דאם היתה סוכה מטלטלין,
כגון שהוציאו מסוכתו שבראש העגלה ובראש הספינה,
לא היה יוצא בה,
בין קודם יאוש בין לאחר יאוש,
משום דממעטינן בפרק הישן (דף כז:),
מדכתיב לך גבי סוכה,
לך - להוציא את הגזולה,
ולפני יאוש - נמי לא חשיבא כשאולה,
דמטלטלין הנגזלין - לאו ברשות בעלים קיימי,
אבל קרקע - בחזקת בעליה עומדת.

ויש לדקדק,
מהא דתניא בחזקת הבתים (ב"ב דף מג:),
מכר לו את הבית מכר לו שדה,
אין מעיד לו עליה,
מכר לו פרה מכר לו טלית - מעיד לו עליה,
ומוקי לה,
בראובן שגזל שדה משמעון ומכרה ללוי,
ואתא יהודה וקמערער,
דלא ליזיל שמעון לאסהודי ללוי,
דניחא ליה דהדרא,
אבל פרה וטלית - לא הדרי,
דהוי יאוש ושינוי רשות.
משמע בהדיא,
דבקרקע - לא מהני יאוש.
וכי תימא משום דקא סבר,
יאוש כדי - לא קני,
ושינוי רשות - לא שייך בקרקע,
הא טעמא דיאוש - לא קני,
משום דבאיסורא אתא לידיה,
כדמפרש במרובה (ב"ק דף סו.),
והכא גבי קרקע,
נמי כבר נתיאש קודם שהחזיק בה הלוקח,
כמו גבי פרה וטלית.

ובירושלמי דכלאים סוף פרק שביעי,
משמע, דיש יאוש לקרקע,
דפריך, ויש קרקע נגזלת?
א"ר לוי, אעפ"כ - יש יאוש לקרקע.

ומיהו יש ליישב,
דלעולם אין יאוש,
ולאיסור דרבנן משום כלאים איירי.
דתנן התם (פ"ז מ"ו),
האנס שזרע את הכרם ויצא מלפניו,
קוצרו ואפילו במועד,
עד כמה יהא נותן לפועלים?
עד שליש,
יתר מכאן קוצרו כדרכו והולך, אפילו לאחר המועד.
מאימתי נקרא אנס? משישקע.
ואמרינן עלה בגמרא דירושלמי,
אבא בר יעקב בשם ר' יוחנן,
כיני מתניתא, מותר לקוצרו אפילו במועד.
עד כמה יהא נותן לפועלים?
עד שליש.
רב הונא ורב ששת,
חד אמר - עד שליש לשכר,
וחד אמר - עד שליש לדמים.
מאימתי נקרא אנס? משישקע.
א"ר אחא נשתקעו הבעלים ולא נתיאשו,
אסורין דבר תורה;
נתיאשו הבעלים ולא נשתקעו,
אסורין מדברי סופרים.
ויש קרקע נגזלת.
א"ר לוי אעפ"כ יש יאוש לקרקע, עד כאן ירושלמי.

והכי פירושו,
מותר לקוצרו אפילו במועד,
דמלאכה אסורה חוץ מדבר האבד,

שוכר פועלים אפילו דרך פרסום וקוצר.
ובזריעת האנס - לא נאסר הכרם,
דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.
ונותן לפועלים עד שליש לשכר,
היינו שמרבה להם בשכירות,
שליש יותר ממה שהיה ראוי ליתן להם,
כדאמר רב הונא בפ"ק דב"ק (דף ט. ושם),
במצוה עד שליש.
ומאן דאמר לדמים,
היינו שנותן להם שליש שויים של כל הפירות.
אבל יתר מכאן - לא יוסיף,
וקוצר כדרכו ולא ישכור אפילו לאחר המועד.
מאימתי נקרא שם אנס על הכרם,
ליחשב כשלו שיאסר בזריעתו,
משישקע שם בעלים ממנו,
ונקרא על שם האנס,
ואף על פי שלא נתיאשו הבעלים,
דלא אמרו ווי ליה לחסרון כיס,
דאנן סברי דמיאשי,
ואפילו אמרי דלא מיאשי,
נעשה כצווח על ספינתו שטבעה בים,
ומיתסרא דאורייתא בזריעת האנס,
אבל נתיאשו ולא נשתקעו,
לא מיתסר מדאורייתא,
דקרקע אינה נגזלת,
אבל מדרבנן - אסור,
ופריך,
ויש קרקע נגזלת?
כלומר, לאסור אפילו מדרבנן,
ומשני,
דיש יאוש לאסור מדרבנן משום כלאים,
אבל מדאורייתא - אין יאוש,
מדלא אסור מדאורייתא,
ומיהו היכא דנשתקע שם בעלים,
אפילו מדאורייתא יש יאוש,
מדהוי איסורו דבר תורה.

ועוד יש לפרש בענין אחר,
שנשתקעו הבעלים ולא נתיאשו,
איסורו דבר תורה,
לא מחמת זריעת האנס קאמר,
אלא שהלך לו האנס,
ונשאר הכרם לפני הבעלים,
ולא עקרו ממנו הכלאים,
והוסיף מאתים - איסורו דבר תורה,
מחמת הבעלים שמקיימים כלאים,
דדידהו הוי, כיון דלא נתיאשו,
אבל נתיאשו ולא נשתקעו מדרבנן,
ואיכא פירכי טובא ללשון זה,
וראשון עיקר.

ובמסכת ערלה פ"ק,
תניא בירושלמי בשם ר' שמעון בן אלעזר,
נוטע לרבים - חייב, בנוטע בתוך שלו,
ברשות הרבים - פטור,
כגזל קרקע, ויש קרקע נגזלת.
א"ר אילעי,
אף על פי שאין קרקע נגזלת,
יש יאוש לקרקע.
וכולה מלתא תמוה,
דהא מתניתין דהתם קתני, הגזלן שנטע חייב.
ותו,
מאי קא פריך אברייתא ויש קרקע נגזלת.
דמשמע משום דנגזלת, ויש יאוש - פטור מן הערלה,
אדרבה,
מכח זה יש לי לחייב כנוטע לתוך שלו.
ועוד, הא מדמי נוטע ברשות הרבים לגזל קרקע ונטעה,

והיינו בלא יאוש,
דומיא דרשות הרבים, דאין שייך בו יאוש.
ואם [מתקנה] הא דיש יאוש,
צריך לאוקמה כשנשתקעו שם הבעלים.

העיקרון שקרקע אינה נגזלת

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, על הטעם שקרקע אינה ניגזלת. "כלומר: אינה קנויה לגזלן בשום יאוש, דלעולם בחזקת בעליה היא, דמקראי נפקא לן בהגוזל בתרא (בבא קמא קיז, ב) בניזקין."

ושם בפרק הגוזל בתרא מובא בברייתא תנו רבנן: הגוזל שדה מחבירו ושטפה נהר - חייב להעמיד לו שדה אחר, דברי רבי אלעזר, וחכמים אומרים: אומר לו הרי שלך לפניך. ורבנן דורשים את הפסוק בכלל ופרט. "וכחש בעמיתו" - כלל, "בפקדון" - פרט, "או מכל אשר ישבע עליו לשקר" - חזר וכלל, אם כן, יש כאן כלל ופרט וכלל. ולכך אי אתה דן, אלא לרבות כל דבר שהוא דומה כעין הפרט. מה הפרט הוא דבר המיטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המיטלטל וגופו ממון נתרבה לחיוב שבועה והשבון. יצאו קרקעות שאין מטלטלין.

התוס' מחזקים את דברי רש"י לסוגייתנו

תוס' באים להוכיח, שהכלל קרקע אינה נגזלת - הוא גם באופן שכבר נתייאשו הבעלים מן הקרקע, וטרחו להוכיח כן, היות ואפשר לפרש את הלשון וקרקע אינה נגזלת, שכוונתו רק לגזילה בלי יאוש, שאין שייך בקרקע גזילה, ומחמת גזילה בלבד - אינה יוצאת מרשות הבעלים. וכלומר, שהיות ואינה נגזלת - היא עדיין ברשות הבעלים, ואם ניזוקה - אין הגזלן חייב באונסיה, וכן לענין אם עשה בה הגזלן שינוי, כגון שחפר בה בורות שיחין ומערות - לא קנאה, משא"כ במטלטלין, שאם ניזוקו - חייב הגזלן באונסיהם, ואם עשה בהם שינוי מעשה

- הוא קונה אפילו בלי יאוש, אבל יאוש יועיל בה היות ויאוש אינו ענין לגזילה דוקא, אלא כל דבר שהבעלים מתייאשים ממנו - הרי הוא הפקר. וכשם שיכול אדם להפקיר את שדהו, כך כשנתייאש מן הקרקע הגזולה - נעשית היא הפקר, ויכול הגזלן לזכות בה, וכדי שלא נאמר כך, האריכו להוכיח בהמשך דבריהם, שיאוש - אינו מועיל בקרקע כלל, ועל זה כתבו והדין עמו, היינו שבודאי יאוש - אינו מועיל בקרקע כלל.

התוס' מוכיחים מהויכוח בין רבי אליעזר וחכמים, שחייבים להעמיד שמדובר לאחר ייאוש

הגמרא מביאה ברייתא: "תנו רבנן: סוכה גזולה, והמסכך ברשות הרבים. רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין." פירוש, אי איירי התם לפני יאוש - למה אמרו חכמים שהטעם שהסוכה כשרה, משום שקרקע אינה נגזלת? הרי לפני יאוש - גם מטלטלין אינם נגזלים ואינם נקנים לגזלן. וגם אם הסוכה היתה מטלטלין - יש לנו להכשירה מטעם שאולה. אלא על כרחך דמיירי התם לאחר יאוש, ואם היתה הסוכה מיטלטלת - הרי שהיתה נגזלת ופסולה. ולכך פירשו חכמים, שסוכה - היא קרקע ואינה נגזלת, והיאוש - אינו מועיל להוציאה מרשות הבעלים, ולכן כשרה דהוי שאולה.

התייחסות לסוכה כמטלטלין, והחשבון של הייאוש לפני ואחרי

כל הדיון שלנו היה רק כשהתייחסנו לסוכה בתור קרקע. ולכן מציירים התוס' מציאות בה הסוכה הינה לא על קרקע אלא בראש עגלה או בראש ספינה. וכעת בא הגזלן ועושה שתי פעולות, הוא מוציא את הבעלים כלומר גוזל אותם, ויושב בה. וכאן לא היה מקיים זאת כי הלימוד הוא לך, והוא הרי גזל אותה. ואפילו לא היה מתייאש, לא היינו יכולים לצייר זאת כסוכה שאולה, כי הרי כעת מדובר שהסוכה היא מטלטלים, ומאחר ואינה בידי בעליהם, לא משנה כלל הייאוש. כי הרי זה כסוכה של הפקר, שאין לה בעלים, ולא היה יכול לשאול מהם, ושהסוכה תיקרא שאולה. ולכן המיטלטלים אינם שאולים אלא גזולים אף קודם ייאוש. וזה בניגוד לקרקע, שמאחר ובחזקת בעליה היא עומדת, ניתן לומר שהיא שאולה. שהרי הגזלן מנתק את הדבר מבעליו הראשונים. ומאחר והסוכה שהיא קרקע תמיד בחזקת בעליה, אין כאן גזילה אלא השאלה.

התוס' מביאים ראייה מחזקת הבתים, בחילוק בין מטלטלים וקרקע, לעניין ייאוש ויכולת להעיד

פי' שנינו שם בברייתא, שהמוכר בית או שדה לחברו היינו קרקע - אין המוכר יכול להעיד לטובת הלוקח כנגד המערערים שקמו על בעלות השדה, אבל המוכר לחברו פרה או טלית, היינו מטלטלין - יכול המוכר להעיד לטובת הלוקח, ולהעמיד המקח בידו.

וזה החילוק בין קרקע למטלטלין דבקרקע נוגע בעדות הוא, היות ויכול להוציאה מיד לוי מפני שאין יאוש ושינוי רשות מועיל בקרקע, דקרקע אינה נגזלת, משא"כ במטלטלין, שלוי כבר קנאם ביאוש ושינוי רשות, ואין שמעון יכול להוציאם ממנו, וממילא אין הוא נוגע בדבר, ולכן יכול להעיד.

מכל זה חזינן, דאין יאוש מועיל בקרקע, שאם היה היאוש מועיל בה, לא היה הנגזל נוגע בעדותו, אם מעיד עליה לאחר שנתייאש, והיה יכול להעיד, אלא ודאי יאוש אינו מועיל בקרקע כלל.

מהירושלמי יש סברא הפוכה שמועיל ייאוש גם בקרקע

ובירושלמי דכלאים סוף פרק שביעי ה"ד, משמע, דיש יאוש לקרקע. עד כאן הוכיחו התוס' דאין יאוש לקרקע. ועל זה מקשים עתה, דמהירושלמי בכלאים - חזינן דיש יאוש לקרקע.

וכך מובא בירושלמי. במשנה מֵאֵימָתַי נִקְרָא אַנָּס, מִשֶּׁיִּשְׁקָע. אָמַר רַבִּי אָחָא, נִשְׁתַּקְּעוּ הַבְּעָלִים וְלֹא נִתְיָיאְשׁוּ הַבְּעָלִים, אִיסּוּרוֹ אִיסּוּר כלאים גמור יש כאן. נִתְיָיאְשׁוּ הַבְּעָלִים וְלֹא נִשְׁתַּקְּעוּ הַבְּעָלִים, אִיסּוּרָן מִדִּבְרֵיהֶן איסור כלאים של האנס הוא רק מדבריהם. ושואל וְיֵשׁ קַרְקַע נִגְזָלַת? בתמיה! איך מועיל כאן יאוש בעלים, הרי קרקע אינה נגזלת והיא עומדת ברשות הבעלים, ואיך האנס יאסור אפילו מדבריהם! ועונה אָמַר רַבִּי לָא רבי אילא אַף עַל פִּי שֶׁאֵין קַרְקַע נִגְזָל, יֵשׁ ייאוּשׁ לַקַּרְקַע אמרו חכמים שהגזלן יקנה לענין שיאסור, אף על פי שאין הגזלן קונה קרקע.

יש לנתק את הדין של ייאוש בקרקע וכלאיים

תוס' דוחים, דלעולם אין יאוש בקרקע, ודברי הירושלמי הם דין מיוחד באיסור כלאים. ששם החמירו רבנן, ואסרו משום כלאים, היכא דנתייאשו הבעלים, אף אם עדיין לא נשתקע שמם. ורק לגבי כלאים תיקנו דמועיל יאוש לקרקע, ונחשבת של הגזלן, לענין זה שאם זרע את הכרם כלאים - פירותיו נאסרים. אבל לענין שאר הדינים - אין יאוש בקרקע כלל, כך פירש בכפות תמרים, לפי פירושו הראשון. ולפירושו השני, פירוש תירוצם, שתוס' דוחים ומפרשים בהמשך דבריהם, דהירושלמי מיירי שהכרם עדיין בידי הגזלן, ואע"ג דאין יאוש לקרקע, מ"מ תיקנו חכמים, שאם התייאשו הבעלים - אסורים הכלאים מדרבנן, ותיקנו להחמיר כן, רק לענין איסור כלאים שזרע הגזלן.

ההוכחה מעקירה בחול המועד לעניין היתר עקירת הכלאיים

דכיון שכל מלאכה אסורה במועד, מלבד דבר האבד. ממילא צריך התנא לאשמועינן, דקצירה במועד לצורך עקירת כלאים מותרת, ומשום מראית העין.

לא מציאות אמירתם האם נתייאשו היא הקובעת

ואפילו אמרי דלא מייאשי וכר כלומר אף באופן זה שמכריז בקול רם שהוא לא מתייאש מ"מ ברור לנו שהוא כן התייאש ודבריו אינם אלא כצווח מרוב צערו על ספינתו שטבעה בים שאע"פ שהוא יודע שאין שום תקוה שהספינה תחזור אליו בכל אופן מרוב הצער הוא אומר שהוא ממאן להאמין שאבדה ממנו אבל האמת היא שבלבו פנימה התייאש כבר מממונו שאבד לו, וראה ריטב"א ב"מ שם בלשון שני שאפילו אם באמת אינו מתייאש - בטלה דעתו אצל כל אדם, ומעתה לאחר ששם הבעלים נשתקע ונשכח מהכרם וברור לנו שהתייאשו ממנו לפיכך אם זרע הגזלן את הכרם נאסרים הכלאים מדאורייתא. אבל אם לא נשתקע שם הבעלים, אע"פ שהתייאשו, אין הגזלן אוסר את הכרם בזריעתו, משום שקרקע אינה נגזלת, וזריעתו אוסרת מדרבנן בלבד.

כאשר יש ייאוש הרי יש נתן בין מחזיק הקרקע לגדילת הכלאיים

נשתקעו הבעלים - יכול לילך על האנס, והבעלים חוזרים לתפקד כבעלים. אבל נתיאשו ולא נשתקעו - אסור רק מדרבנן, כיון שהועיל היאוש, וממילא הקרקע אינה שלהם, ולכן אע"פ

שאינם עוקרים את הכלאים - אינם נאסרים בכך מה״ת, שהרי הם כשל הפקר.

שיטת הירושלמי, עם היות ולא ניתן לגזול קרקע, אבל על ידי ייאוש היא כן מסוגלת לעבור

פרוש, ר׳ אילעי מתרץ, דאה״נ קרקע - אינה נגזלת, ורק ע״י יאוש הקרקע יוצאת מרשות הבעלים ונכנסת לרשות הגזלן. הרי מבואר בירושלמי, דיש יאוש לקרקע, ודלא כפי שהוכיחו התוס׳ עד כאן.

והיאך איתא בברייתא, דהנוטע ברשות הרבים - פטור מערלה, כמו שהגוזל קרקע - פטור מערלה? הרי במשנה מפורש שגזלן חייב בערלה.

דמה מקשה הירושלמי ויש קרקע נגזלת בתמיה? דמשמע דמשום דנגזלת ויש יאוש - לכן פטור מן הערלה, הלא אדרבה, הא דקרקע נגזלת - היא סבה לחייב את הנטיעה בערלה, דכיון דקרקע נגזלת - הוי הקרקע של הגזלן, והרי הוא כנוטע בתוך שלו, שחייב בערלה, ובברייתא אמרו דהנוטע ברשות הרבים - פטור כגזל קרקע.

וכוונת התוס׳ היא, דאף אם תדחק עצמך לקיים הגירסא ברשות הרבים פטור, כגזל קרקע בשינוים דחוקים, יוצא שם למסקנא דמדאורייתא יש יאוש בקרקע, ואפילו להקל לפטור מערלה. וקשה לדברי תוס׳ כאן, שהוכיחו דאין יאוש לקרקע, על כך כתבו דצ״ל דמיירי התם שנשתקע שם הבעלים, ומשו״ה קנה הגזלן, וכמו שהסיקו לעיל בדברי הירושלמי בכלאים, דאע״ג דאין יאוש לקרקע, מ״מ אם נשתקע שם הבעלים - קנה הגזלן, כן ביארו כוונתם המהרש״ל והמהר״ם.

כי גזזו אוונכרי נמי ניהוי יאוש בעלים בידייהו דידהו -

וא״ת,
ההוא - יאוש שלא מדעת הוא,
דלא ידע ביה נגזל בלוקח,
וקיימא לן בריש אלו מציאות (ב״מ דף כב:),
דיאוש שלא מדעת - לא הוי יאוש.

וי״ל,
דלא מיקרי יאוש שלא מדעת,
אלא היכא דבא לידו,
קודם שידעו הבעלים שנאבד מהם,
אבל הכא - **ידעי בה ונתייאשו מקודם**,
אלא דאין יאוש לקרקע.

שני השלבים מה צריכים הנוכרים לבצע על מנת שניתן לקנות את ההדסים מהם

הגמרא מביאה כאן מה ייעץ רב הונא. ולאחר מכן מה הקשתה עליו הגמרא. והתוס׳ דנים על קושיית הגמרא עליו. הגמרא מבארת כיצד רב הונא הנחה את מוכרי ההדסים בשווקים להביאם באופן כשר. מאחר ויש להניח, כי הנוכרים גזלו את הקרקעות עליהם הם מגדלים את ההדסים, וקרקע אינה נגזלת, כי לא ניתן להבריח אותה. הרי עדיף שהם יגזזו את ההדסים בעצמם, ויתנו לכם אותם תלושים, ולא אתם תקטפו בעצמכם. נמצא כי פעולת הגזל היא במה שהם קוטפים, כי את זה כבר כן ניתן להבריח. ואז יכול להיות ייאוש הבעלים, אלא מאחר והגזלן אינו קונה את זה על ידי ייאוש בלבד, כעת שהם מעבירים לכם יש כאן כבר גם שינוי רשות.

בשלב השני מקשה הגמרא על הצעתו. גם אם מוכרי ההדסים הם עצמם היו כן גוזזים את ההדסים מהקרקע, הרי הם היו הגזלנים, ובמכירתם היתה נוצרת שינוי הרשות. וכך הלוקח מהתגרים הוא לא גזל וכבר נתייאשו הבעלם קודם שבאו אליו, ואין כאן מצווה הבאה בעבירה.

מקשים התוס׳, מדוע לא יהיה כאן גדר של ייאוש שלא מדעת, שאינו ייאוש?

מקשים התוס׳, שהרי יש כאן קושי ממשי, שאין כאן כלל ייאוש והם משתמשים במושג ייאוש שלא מדעת, כי הבעלים כלל אינם יודעים להיכן הגיעו ההדסים, ומאחר ואנו פוסקים כאביי, הרי ייאוש שלא מדעת - אינו ייאוש, וממילא יש כאן כן מצווה הבאה בעבירה.

התוס׳ מבארים, כי המקשן לא הבין נכון את גדר ייאוש שלא מדעת

כל גדר של ייאוש שלא מדעת, שההגעה אליו קדמה לידיעת הבעלים שהדבר אבד מהם. כיצד יתייאשו בשעה שהם סבורים שהדבר אצלם? אבל כאן מאחר והגוי לקח את הקרקע בכוח, יודעים הם עוד לפני שהמוכרים באים לקנות את ההדסים, והם נתייאש, אלא שמאחר וזו קרקע, הרי רק מהקרקע אינם מתייאשים.

ברשימות שיעורים של הרב סולובייצ׳יק התבארו דברי התוס׳

״צ״ע בשקלא וטריא בתוס׳, דלכאורה מחוסרת ביאור. ונראה לי, שהמקשה ידע שבמציאות הבעלים נתייאשו, ושאין יאוש מועיל בקרקע. אלא שהקשה, שמכיון שקרקע תמיד ברשות בעליה עומדת, יסוד ההלכה שאין יאוש בקרקע, הוא שכאילו לא נתייאשו כלל. יוצא לפי״ז, שהיאוש מדעת - אינו יאוש כלל, ויש דוקא דין יאוש שלא מדעת, בשעת תלישת האסא, כי בקרקע - אין חלות מעשה יאוש מדעת בכלל.

ותירצו התוס׳, שאע״פ שאין קרקע יוצאת מרשות בעליה, מ״מ מעשה יאוש שייך בה - לא לענין הקרקע עצמה דאינה נגזלת - אלא לגבי האסא הנתלש אח״כ מהקרקע. מעשה היאוש הראשון מתלא תלא וקאי, וחל בתלישת האסא מדין יאוש מדעת, כי יש בקרקע מעשה יאוש, ורק שאין בה חלות קנין של יאוש.״

שינוי החוזר לבדייתו לא שמיה שינוי -

ואף על גב דקני מדרבנן,
כדאיתא בריש הגוזל קמא (ב״ק דף צג:),
בגוזל עצים משופין, כגון נסרים ועשאן כלים,
כיון דמדאורייתא לא קני - **לא נפיק הכא.**

ומיהו מההיא סבתא (לקמן דף לא.),
משמע גבי סוכה דנפיק,
אף על גב דלא קני,

אלא מטעם מריש,
אלא יש לתרץ,
התם - משום תקנת השבים,
והכא - **באגודת לולב בעלמא,**
לא שייך תקנת השבים, דנקיל להתיר אגודו.

ומה שנקצץ מן המחובר - **לא חשיב שינוי מעשה,**
כיון דלא נשתנה שמו בכך,
דמעיקרא אסא והשתא אסא,
כדאשכחן בריש הגוזל קמא (ב"ק דף צו.),
האי דגזל דיקלא מחבריה וקטליה,
אף על גב דשדיא לארעא דידיה - לא קני,
מאי טעמא,
דמעיקרא - דיקלא מיקרי, והשתא - נמי דיקלא מיקרי,
ואף על גב דפסק לחיותא, **גרע מכחשא דלא הדר,**
או מבהמה והזקינה,
דחשיב שינוי אף על גב דלא נשתנה שמם,
ומשלם כשעת הגזלה,
וכן עצים ושיפן,
אבנים וסיתתן צמר וליבנן,
בריש הגוזל קמא (שם דף צג:).

הטעם שאם יעשה את ההדסים באגד – לא יהיה כאן שינוי מעשה

כל עצתו של רב הונא היתה לסוחרי ההדסים, שמאחר וההדסים גזולים הם בידי הנוכרים, שגזלו את הקרקע, היתה לקנותם בייאוש ושינוי רשות. ומציעה הגמרא על ידי תמיהה, מדוע לא יכלו לקנות את ההדסים על ידי שינוי מעשה, שאם היה אוגד את ההדסים, יש בכוח השינוי מעשה לקנות מהגזלן אף ללא ייאוש? ובתחילה ניסתה הגמרא לומר שרב הונא סבר שאין צורך ללולב באגד, אלא הוא פעולת נוי בעלמא, ונמצא כי מלכתחילה - אין כאן שינוי מעשה, ולאחר מכן הציע, שאפילו אם נאמר כי יש צורך ללולב באגד, הרי הוא מוגדר כשינוי החוזר לברייתו, שאינו שינוי אמיתי - לאו שמיה שינוי. כי כל גדר השינוי שבכך הוא קונה, שנוצר כאן משהו חדש, השונה מהמקור. ומאחר וניתן לבטל שינוי זה, כמו כאן שיתיר את האגד, לכן אין תוקף למעשהו ביצירת שינוי אמיתי.

התוס' מקשים על כך בשאלת אף על גב, שעניינה, שזה קושי שמתפרק

נאמר בדרך הצחות, כי כל קושיית אף על גב דומה היא לשינוי החוזר לברייתו. זוהי קושיה שממבט ראשון נראה שיש בו קושי, אלא שמבארים שהוא מלכתחילה בעצם אינו קושי אמיתי. והקושי הוא שהרי מדרבנן שינוי החוזר לברייתו, כמו שלקח עצים משופים, ועשאם כלים, עם היות וניתן לפרקם ולהחזירם למצבם הראשוני כנסרים, הרי מדרבנן ראינו בפרק הגוזל קמא במשנה הראשונה, שהוא כן קונה. הגוזל עצים ועשאן כלים ובכך שינה אותם מצורתם המקורית שהיו בשעת הגזילה, או גזל גיזות צמר ועשאן בגדים. הרי הוא משלם לבעלים ממון עבור הגזילה כשעת הגזילה, כשוויות הגזילה בשעה שגזלה. ואינו משיב את החפץ הגזול כיון שקנאה הגזלן לעצמו ב"שינוי מעשה" ששינה את החפץ.

הקשתה הגמרא, שאפילו שינוי חלש יותר כן מועיל, וביאר על כך אביי, שהמשנה חידשה שאפילו שינוי החוזר לברייתו קונה מדרבנן. אמר אביי: תנא דידן קתני התנא שבמשנתינו הביא אופן של שינוי מעשה דרבנן, שינוי המועיל רק מדרבנן, דהיינו שינוי דהדרא שאפשר לבטל את השינוי ולהחזיר את החפץ לקדמותו כמו שהיה בשעת הגזילה, וכל שכן אם עשה שינוי דאורייתא, שינוי המועיל לקנות גם מדאורייתא, דהיינו שינוי שאי אפשר לבטלו ולהחזיר את החפץ לקדמותו, כגון שיוף וליבון. וכך יש לפרש את דברי המשנה: גזל עצים ועשאן כלים - מדובר בעצים שהיו כבר משופין בשעת הגזילה.

ומאי נינהו ומה הם נקראים אותם עצים משופים? נסרים!

וכיון שהיו העצים משופים, דשינוי דהדר לברייתא הוא מה שהגזלן חיברם ועשאם כלים, דאי בעי משליף להו שאם רוצה, יכול הוא לפרק את החיבורים, ולהחזירם לקדמותם כמו שהיו בשעת הגזילה.

ומשום כך נקטה המשנה שינוי שעשה מן הנסרים כלים כגון תיבות וקתדראות, כדי לחדש שאפילו שינוי קל שאפשר לבטל - שהרי יכול הוא לפרק את הנסרים כמו שהיו בשעת הגזילה, ואף על פי כן קונה הגזלן בשינוי זה, וכל שכן אם שייף את העצים שנחשב שינוי גמור וקונה הגזלן את החפץ מדאורייתא.

ולאחר קושי זה עונים כאן התוס', שמאחר וזה אינו קונה מהתורה - הרי אין זה שינוי אמיתי, ולכן לא הציעו להם שינוי זה. ויש לומר, שכמו שנהייתה תקנת השבים, הרי הקלו החכמים בגזלן שיקנה אפילו לא בשינוי אמיתי, וכאן בעצם כל מטרת רב הונא היתה לבטל לגמרי את היחס של ההדסים לגזילת הנוכרים, כי הרי יש כאן מצווה הבאה בעבירה, ועדיף לילך בשינוי משמעותי מהתורה.

החילוק מתי כן הפעילו תקנת השבים, לגבי גזילת עצי הסוכה מהסבתא שגזלו את עציה ובנו סוכה, ולא היה צורך להשיב לה אותם, אלא רק את דמי העצים

הגמרא בדף הבא מביאה מקרה על אותה סבתא. הדהיא סבתא שגזלו ממנה עבדי ריש גלותא עצים וסיככו בהם סוכתו של ריש גלותא, דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמרה ליה לרב נחמן: ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי! צווחה שישיבו לה עצים אלו שגזלו ממנה, ולא אשגח בה רב נחמן. אמרה ליה ההיא סבתא לרב נחמן: איתתא [אשה] שבת גדולים היא, דהוה ליה לאבוהא דהיינו לאברהם אבינו שהיא מצאצאיו, תלת מאה ותמני סרי עבדי, כדכתיב [בראשית יד יד]: "וישמע אברם כי נשבה אחיו, וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות", צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה?

אמר להו רב נחמן: פעיתא היא דא [קולנית היא זו], ואין לה אלא דמי עצים בלבד. כלומר, אין עבדי ריש גלותא מחוייבים לסתור הסוכה ולהשיב לה את גוף העצים שגזלוה, אלא ישיבו לה את דמיהם בלבד. והטעם הוא, משום "תקנת מריש", שתקנו חכמים לגזלן שגזל מריש [קורה] וקבעו בראש גגו, שאין צריך הגזלן לסתור בנינו ולהשיב את המריש עצמו, אלא נותן לנגזל את דמיו משום "תקנת השבים", שאם נכוף

אותו להשיב את הקורה שגזלו ימנע מלשוב בתשובה. ועל כן כבר זכו בני ריש גלותא בגוף העצים ויוצאים ידי חובתם בסוכה זו לכולי עלמא.

כלומר, אנו רואים ממקרה זה, שאף שיש כאן שינוי החוזר לברייתו, ועדיין הם כן יצאו במצווה, וכיצד התוס׳ רוצים לומר, כי שינוי החוזר לברייתו אינו מועיל, ויש לנו קושי קטן על דברי הם, שנלמד במילת המפתח ״מיהו״. שהרי כל הקניין היה רק מאחר וכבר השתמשו בעצים שנגזלו, על יסוד תקנת השבים. ועונים על כך התוס׳ בחילוק. כי שם אכן הפעילו חכמים את תקנת השבים גם בשינוי החוזר לברייתו, מאחר ואכן ניתן להתגבר על הגזילה על ידי השבת דמי העצים, עשאוהו כאילו היא שלו, ואילו כאן אגד הוא שינוי כה מיזערי, שבקלות ניתן להסירו, עד אשר אינו נכלל בתקנת השבים. שנקל להתיר את האגד, כמעט ללא כל טורח, ולכן אפילו מדרבנן - אין כאן שינוי אמיתי.

שמו של ההדס לאחר שנחתך ממשיך להיות הדס, ונמצא שחיתוכו אינו שינוי אמיתי

הוכחה נוספת מתי יש בשינוי כוח ליצור דבר חדש הוא ששמו של הדבר השתנה. וכמו שציינו לעיל שאפילו בעצים בכך שעשאם כלים, הרי עם היות ומדובר בשינוי החוזר לברייתו, הרי נדרשת פעולת פירוק להחזיר את המצב, אבל כאשר אפילו שמו נשאר, מראה הדבר שאין כאן בכלל כל גדר של שינוי. וכפי שמבואר בפרק הגוזל עצים הראשון. משמו של רב פפא שהפליא ליתן דוגמאות מפורטות ביותר על כך.

אמר רב פפא: האי מאן דגזל דיקלא מחבריה, מי שגזל דקל מחבירו, וקטליה וקצץ אותו, אף על גב דשדיא מארעא לארעא דידיה אף על פי שהשליכו מהקרקע של הנגזל לקרקע שלו - לא קני הגזלן את הדקל לעצמו בשינוי זה. מאי טעמא? מעיקרא דיקלא מיקרי והשתא נמי דיקלא מיקרי, מתחילה היה נקרא דקל ועכשיו גם כן נקרא דקל, ולא נעשה בו שינוי השם מחמת מעשה הקציצה, לכן מעשה זה אינו קונה לגזלן, אלא צריך להשיב את הדקל עצמו לנגזל. ואפילו אם גזל דיקלא ועביד גובי ועשה ממנו גזרי עץ - לא קני. כי השתא מיהת גובי דדיקלא מיקרי, כי עכשיו על כל פנים גזרי דקל הם נקראים, ועדיין שם דקל עליהם, לפיכך המעשה אינו נחשב שינוי שקונה.

אבל אם גזל גובי גזרי עץ, ועבדינהו כשורי ועשה מהם קורות - קני, כי נשתנה שמם על ידי המעשה.

ואם גזל כשורי רברבי קורות גדולות ועבדינהו כשורי זוטרי ועשה מהם קורות קטנות - לא קני, כי עדיין שם קורות עליהם. ואם עבדינהו עשה מן הקורות קצוצייתא קרשים - קני, כי נשתנה שמם.

התוס׳ כאן משווים זאת לשינויים אחרים שעם היות ולא נשתנה שמם - הרי הם כן נחשבים. כמו למשל בהמה שהכחישה, נהייתה רזה, והרי ניתן להאכילה, או בהמה שהזקינה, שעדיין היא נקראת בהמה, ובכל זאת כאילו באו לכאן פנים חדשות, שאינה דומה בהמה צעירה לזקינה. וכן מה שביארנו לעיל בעצים שרק שייף אותם אבנים וסיתת אותם, למרות שנשאר שמם כן החשיבוהו לפחות מדרבנן כשינוי. אלא כאן מאחר והוא גזלן, ועדיין השינוי ממש מיזערי - אמרו לו להחזיר את המקור, ומה שהשם נשאר הוא כעין סיוע לומר, שהשינוי אינו משמעותי.

וליקניוה בשינוי השם -

תימה,
הא אמרינן,
דשינוי מעשה החוזר לברייתו - לא שמיה שינוי,
והוא הדין בשינוי השם,
כדאמרינן במרובה (ב״ק דף סז.),
גבי מריש,
דשינוי החוזר לברייתו בשינוי השם - לא שמיה שינוי.

וי״ל,
דפריך הכא אליבא דרב יוסף,
דמסיק התם שינויא אחרינא.

ועוד י״ל,
בשינוי השם דליכא שינוי מעשה בהדיה,
לא קני בחוזר לברייתו כמו מריש,
דכמו שהוא בנאו בבירה,
לא חשיב שינוי מעשה.
אבל הכא דאגדו,
הרי חשיב שינוי מעשה בהדי שינוי השם,
וקני,
אף על גב דהדר למלתיה.

וא״ת,
ועוצבא דהתם (דף סו:),
כיון דלית בה קיצוע, ואין בה אלא מחשבה,
א״כ שינוי השם דידיה - **חוזר לברייתו הוא,**
ואמאי קני?

וי״ל,
דהתם - איכא יאוש בהדי שינוי השם,
דהיכא דליכא יאוש - אין מחשבה מטמאתו כדקתני,
לפי שלא נתייאשו הבעלים.
ועדיף שינוי השם החוזר דקני עם יאוש,
כדאשכחן גבי עוצבא,
משינוי מעשה החוזר לברייתו,
דאפילו עם יאוש לא קני כדמסיקנא הכא.

והשתא ניחא,
הא דקאמרינן התם,
שינוי השם כשינוי מעשה דמי,
דהיכי דמי להדדי?
והלא שינוי מעשה לחודיה, בלא יאוש - קני,
כדמוכח בכמה דוכתי במרובה (שם דף סו.),
ובהגוזל קמא (שם דף צג:),
ואילו שינוי השם - לא קני אלא בהדי יאוש,
כדמוכח ההיא דעוצבא.
אלא היינו טעמא,

משום דעוצבא - חוזר לברייתו,
אבל היכא דלא הדר - קני לחודיה,
דאההיא דגנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור,
פריך התם לעיל (דף סה.) **וליקנינהו בשינוי השם,**
ולא יתחייב ארבעה וחמשה,
ומשני,
שור בן יומו - **קרוי שור,**
איל בן יומו - **קרוי איל,**
משמע, דאי לאו הכי - קני בשינוי השם לחודיה.

והשתא יש כמה דינים בדבר,
דשינוי מעשה שאינו חוזר,
וכן שינוי השם **שאינו חוזר,**
קני מדאורייתא, אף על גב דלא נתייאש,
ושינוי מעשה **החוזר - קונה בלא יאוש מדרבנן**,
כדמשמע בריש הגוזל קמא (שם דף צד:),
וטעמא משום תקנת השבים.
ושינוי השם דהדר למלתיה בלא יאוש,
לא קני כלל,
חוץ מלענין מריש משום תקנת השבים,
וכל בנין קרקע וכיוצא בו,
כדמוכח שמעתא דההיא סבתא (דף לא.) דצווחא,
אלמא לא נתיאשה,
ואמר רב נחמן, אין לה אלא דמי עצים.

וא"ת,
הא דפריך הכא לקנינהו בשינוי השם,
תקשי ליה אמתניתין דלולב הגזול (לעיל דף כט:).

וי"ל,
דמתניתין - איכא לאוקמא, **בשגזלו אגודה,**
דלית ביה לא שינוי השם ולא שינוי מעשה.

נסיון לפתור את בעיית הגזלנות של הנוכרים במכירת ההדסים בקנייה על ידי שינוי השם

אמר להו רב הונא להנהו אוונכרי [רוכלים הסובבים בעיירות] המוכרים הדסים: כי זבניתו אסא מנכרי, כשתקנו הדסים מן הנכרים כדי למוכרם לצורך מצות לולב, לא תגזזו אתון בעצמכם את ההדסים משדות הנכרים, אלא לגזזוה אינהו שיגזזוה הנכרים מן הקרקע, ויהבו [ויתנום] לכו [לכם] כאשר הם כבר תלושים. מאי טעמא? משום דסתם נכרים גזלני ארעתא מישראל נינהו, ויש לחוש שמא קרקע זו שגדלים בה ההדסים גזולה היא בידם, כי הרי הקרקע מצד עצמה אינה נגזלת והגזילה הוא רק במעשה הקציצה. ואז כשהגויים יקצצו, ייווצר ייאוש בעלים, ואז שיטלו מהם יהיה שינוי רשות.

מקשה הגמרא: ועדיין מדוע הוצרכו ליאוש ושינוי רשות, ליקניוה בשינוי השם! דהרי מעיקרא קודם שנאגד ההדס עם שאר המינים הוה קרו ליה להדס "אסא", והשתא מאחר שנאגד עם שאר המינים הוו קרו ליה הושענא?! מתרצת הגמרא: מעיקרא נמי [אף קודם שנאגד] לאסא, הושענא קרו ליה, על שם שרגילים לאגדו כהושענא בחג.

שינוי החוזר לברייתו – אינו נחשב כשינוי, וכעין זה יש להקשות בשינוי השם

מקשים התוס' על עצם ההצעה, ואפילו שכעת ישתנה השם, בשעה שיוציאו מהאגד יחזור לשמו הראשון. הקשו התוספות - הרי כמו ששינוי מעשה החוזר לברייתו - לא חשיב שינוי, הוא הדין שינוי השם החוזר לברייתו אינו מועיל כלום, ואגד הלולב - שינוי החוזר לברייתו הוא?! ותירצו, דסברה הגמרא, שאמנם שינוי מעשה או שינוי השם החוזר לברייתו לבד - אינו כלום. אבל בצירוף שניהם -חשיב שינוי, אף שהוא חוזר לברייתו.

התוס' מקשים מהקורה בפרק מרובה, ששינוי השם לבד מאחר וחוזר – אינו מועיל כשינוי

לאחר שהציעה שם הגמרא כי ניתן לקנות בשינוי השם, הקשתה הגמרא מהקורה, הנקראת מריש. והרי "מריש", היא קורה גזולה שקבעוה בבית כדי ליתן עליה את התקרה, דאיכא "שינוי השם", שהרי:

מעיקרא קודם שקבעוה בבית נקראת היא "כשורא" [קורה], ואילו השתא כאשר נתנו עליה את התקרה - "טללא" [גג] הוא שמה - ומכל מקום שנינו שאינה נקנית לגזלן - מעיקר הדין - ואפילו עם יאוש, דהא תנן במסכת גיטין:

העיד רבי יוחנן בן גודגודא... על המריש הגזול שבנאו בבירה [בית], שאין הגזלן משיב לו את המריש עצמו, אלא נוטל הנגזל את דמיו, מפני תקנת השבים בתשובה, שלא יצטרכו לסתור את בירתם כדי להשיב גזילה לבעליה. הרי משמע: טעמא מפני תקנת השבים, לכן אינו צריך להשיב את המריש עצמו - הא לאו הכי, הוה המריש הדר בעיניה [חוזר היה המריש לבעליו כמות שהוא], ואף שנשתנה שמו. הרי מוכח ש"שינוי השם" אינו קונה, ותיקשי לרב יוסף דאמר: יאוש אינו קונה, אבל "שינוי השם" קונה!?

אמר תירץ רב יוסף: מריש - אף לאחר שקבעוהו בבירה - עדיין שמו עליו, ואין כאן "שינוי השם".

וכדתניא בברייתא המפרשת את הכתוב ביחזקאל [סוף פרק מא]: "וחלונים אטומות ותמורים מפו ומפו אל כתפות האולם, וצלעות הבית והעובים [עי"ן שרוקה ובי"ת חרוקה] ": צלעות הבית: אלו המלטטין, הם מסגרות החלונות, ומסגרות החורים בהם נותנים את הקורות. והעובים: אלו המרישות. הרי שאף לאחר קביעתם בבנין נקראים הם "מרישות".

התוס' כאן מתרצים, שמאחר ורב יוסף תירץ שם באופן אחר, הרי השאלה אינה עליו. ולכן תירצו כי שינוי שם ללא שינוי מעשה חלש יותר, אבל הצירוף של שינוי השם יחד עם שינוי המעשה מועיל, ואף שחוזר הוא לברייתו.

מקשים התוס' ממקרה נוסף שהובא במרובה - העוצבא

הדיון לגבי עוצבא מבואר בפרק מרובה. אמר תירץ ליה רב יוסף לרבה: הכא - גבי עורות שמועילה להם מחשבתו של גנב וגזלן לאחר יאוש - במאי עסקינן: כגון שקיצען, שהוא שינוי מעשה קל, שמועיל יחד עם יאוש. מתקיף ליה רבה בר רב חנן: והלא "עיצבא" שנו כאן, כלומר: והרי מחשבה זו שאנו עוסקים בה היינו מחשבה לעשות מהעורות עיצבא [כעין שולחן לאכול עליו]!? ועיצבא הלא אין צריכה קיצוע, כלומר: אף שמקצעין אותה, מכל מקום אף בלי קיצוע היא מטמאת;

ומשום שהקיצוע אינו אלא ליופי, ואין זה "גמר מלאכה" של כלי.

ומנין שהמשנה עוסקת בעיצבא, משום דתנן [במשנה קודמת]: כל מקום שאין חסרון מלאכה, מחשבה מטמאתו; יש חסרון מלאכה, אין מחשבה מטמאתו, חוץ מן העיצבא, שאף כי דרך לקצעה ודעתו לקצעה, הרי היא טמאה אף ללא שקיצעה, ומשום שהקיצוע אינו אלא כדי ליפותה.

וכעת שואלים התוס' לכאן, כל מה שיש בה הוא רק שינוי במחשבה, שהוא כאילו מתייחס שיש כאן שם חדש, אלא שהוא חוזר לברייתו, ואם כן מדוע כן הוא מצליח לקנות, שהרי חסר הוא במעשה, כמו שתירצו קודם.

דנים התוס' שיש חילוק תהומי בין שינוי השם לשינוי מעשה

כאשר מתווסף לשינוי השם גם ייאוש - אז הוא אכן קונה, ובזה הוא חלש יותר משינוי מעשה שעצם השינוי אף ללא הייאוש מועיל לקנות. ואחת ההוכחות לכך הוא שהגמרא רצתה לומר שעגל ונעשה איל - הרי זה שינוי השם, ואינו חוזר לברייתו, כי הרי כשיהיה שור - שוב לא יהיה איל, וכל זה היה מועיל, אלמלא תירצה הגמרא שאין כאן שינוי שם, כי אף העגל שהוא שור בן יומו - נקרא איל.

התוס' דנים מתי מדובר בשינוי מהתורה ומתי הוא רק מדרבנן

לא כל הדינים הללו נמשכים ממה שכתבו תחילה, ומ"מ כתבו את זה כאן, לפי שכתבו תחלה דעדיף שינוי השם החוזר דקונה עם יאוש, משינוי מעשה החוזר, דאפילו עם יאוש - לא קנה. וכדי שלא נטעה להעדיף בשאר דינים כח שינוי השם משינוי מעשה, סדרו לנו הדינים, ואמרו דיש פעמים ששינוי מעשה עדיף משינוי השם.

מדוע לא הקשו על סברת המקשה ממשנתנו

כתב המהרש"ל דאע"פ ששינוי השם דהכא איירי עם יאוש, מ"מ מצי למיפרך שפיר אמתניתין דלולב הגזול, דסתם גזילה - יאוש בעלים. ויש שכתבו, שקושיתם היא לפי התירוץ השני, ששינוי השם החוזר בהדי שינוי מעשה החוזר - קני.

ניתן לתרץ, ולהעמיד שלא גזל רק הדס אלא את כל האגד, ובכך אין לא שינוי מעשה ולא שינוי השם

ואע"ג דבמשניות להלן גבי הדס וערבה, ג"כ נשנה דגזול פסול, ואי מיירי הכא שגזל אגודה, א"כ אין מקום לשנות שוב בהדס וערבה? מ"מ משכחת לה, במקום שטעה ואגד לולב שלו בהדס וערבה של אחר, ובא בעל ההדס וערבה, וגנב את האגד כמו שהוא, דאז רק הלולב הוא גזול וכן משכחת לה כה"ג בהדס ובערבה.

[דף לא עמוד א]

אי קרקע נגזלת -

אמת הוא דרבי אליעזר סבר כן,
דשמעינן ליה הכי בהגוזל בתרא (ב"ק דף קיז:),
אלא רוצה ליישב דבריו בכל ענין.

הגמרא הביאה מחלוקת חכמים ורבי אליעזר בסוכה גזולה

הגמרא הביאה בברייתא את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים. "תנו רבנן: סוכה גזולה, והמסכך ברשות הרבים. רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין." הגמרא מצמצמת כי כל מחלוקתם היא באופן הבא, בניגוד למה שנאמר בהמשך "אבל גזל עצים וסיכך בהן - דברי הכל אין לו אלא דמי עצים." וכעת חוזרים להבין שיטת רבי אליעזר "אמר רב נחמן: מחלוקת בשתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו. ורבי אליעזר לטעמיה, דאמר: אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו. אי קרקע נגזלת - סוכה גזולה היא, ואי נמי קרקע אינה נגזלת - סוכה שאולה היא."

התוס' מתפלאים כיצד מציגים שיכולות להיות שתי דעות אצל רבי אליעזר

הוקשה לתוס', מה שאמר רב נחמן, ואי נמי קרקע אינה נגזלת וכו'. כאילו מסתפק הוא בדעתו של ר' אליעזר אם ס"ל קרקע נגזלת או אינה נגזלת. והרי אנו יודעים שר' אליעזר סובר דקרקע נגזלת, ומדוע צריך לטרוח וליישב דברי ר' אליעזר גם לצד שאינה נגזלת, ועל כך כתבו, שבכל אופן רב נחמן רוצה ליישב דבריו בכל ענין.

ובדבר בעתו (סוף אות קל"א) כתב, די"ל שאף שר"א סובר קרקע נגזלת, מ"מ בודאי מודה שקרקע בחזקת בעליה עומדת לכמה עניינים, וא"כ יתכן דמשום כך לא נחשבת הסוכה לסוכה גזולה. ולכך פירש רב נחמן, שגם אם נאמר כך, שמשום שקרקע בחזקת בעליה עומדת, לכן גם לר"א אין לפסול משום סוכה גזולה, מ"מ הסוכה פסולה משום שאולה.

אבל גזל עצים וסיכך בהן -

אין זה לא גזולה ולא שאולה,
דקננהו בשינוי מעשה ושינוי השם.

ועוד,
משום תקנת השבים,
אין לו עליו לסתור את בנינו,
אלא יחזיר דמים.

והא דאמרינן בפרק הישן (לעיל דף כז:),
דמודו רבנן בגזולה,
לאו בגוזל סוכה המחוברת לקרקע,
ולא בגוזל עצים וסיכך בהן,
אלא בגוזל סוכה,
העשויה בראש העגלה או בראש הספינה,
דהיא עצמה נגזלת,
שאינה מחוברת לקרקע ואין עליו להחזיר דמים,
אלא כמו שהיא בנויה,
דאין בה משום תקנת השבים,
שהרי לא טרח לבנותו, ולא הוציא עליו יציאות,
הלכך גזולה היא,
כך פירש בקונטרס.

ועל חנם דחק,
דמדכתיב לך,
דממעטינן גזולה בפרק הישן (לעיל דף כז:),
וגזל עצים וסיכך בהן,
שינוי החוזר לברייתו הוא,
ומדאורייתא - לא קני,
ומשום תקנת מריש - היינו מדרבנן,
וקרא - מיתוקם מדאורייתא.

ואפילו [מדרבנן] בלא עגלה וספינה,
איכא לאוקומיה קרא,
כגון בראובן,
שבנה סוכה בחצרו של שמעון שלא מדעתו,
ובא שמעון ותקף את ראובן והוציאו מסוכתו,
דאין עליה תורת שאולה,
כיון דלא קיימא ברשותו של ראובן,
ולא דמיא לקרקע, דבחזקת הבעלים עומדת,
ולכך, אין קרקע נגזלת.

באיזה אופן נחלקו רבי אליעזר וחכמים בסוכה גזולה

ראינו בתחילה בברייתא שנחלקו בסוכה גדולה. תנו רבנן: סוכה גזולה, והמסכך ברשות הרבים שגוזל את הילוך הרבים, רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין. ממהלך התוס' נראה שיש שלושה אופנים בהגדרת סוכה גזולה. המקרה הראשון הובא בגמרא משמו של רב נחמן שעליו חלקו. כשתקף את חבירו והוציאו מסוכתו. ואילו על המקרה השני זה מה שאנו מתחילים בדיבור זה, הוא מקרה בו כלל לא נחלקו, והוא שגזל עצים וסיכך בהם. שעצם הסוכה - כשירה היא, ורק יש לו חובת השבת דמי העצים שגזל.

התוס' מבארים שני טעמים מדוע כשגזל עצים לא נחלקו – ורק יהיה עליו לשלם דמי עצים

אבל אם גזל עצים וסיכך בהן את סוכתו, דברי הכל אין לו לנגזל אלא דמי עצים בלבד, ואילו גוף העצים - נקנים לגזלן בשינוי מעשה ושינוי השם, והרי היא שלו לגמרי. וכפי שלמדנו בפרק הגוזל קמא במסכת בבא קמא.

או יש לפרש באופן אחר: שמשום תקנת השבים פטרו חכמים את הגזלן מלסתור בניינו, ולהשיב את גוף העצים לבעלים, כדי שלא ימנע מלשוב בתשובה. כלומר, תקנת השבים באה ואומרת, שאם אני מתעקש שיצטרך להשיב את גוף העצים שלקח, הרי בשעה שתקע אותם בבניין, עלות הפירוק היא אדירה, ולכן ימנע מלהשיב אותם. ולמעשה שווי הנזק שהוא גרם לשני, הוא רק על דמי העצים שלקח, ולכן העדיפו חכמים לוותר על גוף העצים הגזולים עצמם, ושיישאר איתם, למרות שגזל אותם, אלא שישלם את דמי העצים, ובכך הוא משיב את מלוא ערך מה שגזל. וזו היא תקנת השבים, שהיא תקנה שתיקנו חכמים על מנת לסייע למי שירצה לשוב ולשלם את ערך מה שגזל.

המקרה השלישי, בו גם חכמים הודו לרבי אליעזר, שסוכה גזולה זו הינה פסולה

ומה שאמרו לעיל דף כז ב: מודים חכמים לרבי אליעזר בסוכה גזולה שהיא פסולה, לא איירי בגוזל סוכה המחוברת לקרקע - שאינה נגזלת, ולא בגזל עצים וסיכך בהם - שכבר זכה בהם על ידי שינוי או תקנת מריש, אלא איירי בגוזל סוכה העשויה בראש העגלה ובראש הספינה, שהרי היא כמטלטלין, ויש בה תורת גזילה. ולא שייך לפוטרו משום שינוי או תקנת השבים, לפי שלא עשה בה מעשה ולא טרח בה כלל, ולכן גזולה היא לדברי הכל ופסולה.

ומביאים התוס' שכך פירש בקונטרס. כי תקנת השבים באה על מנת למנוע ממנו את החשש שימנע מלהשיב, כי עלות ההשבה גבוהה מהמציאות שגזל. שהרי אם הכניס את העץ לבניין, וכעת יצטרך לקעקע את כל הבנין כולו, רק על מנת להשיב את העץ - חששו שימנע מלהשיב, ומצאו לו פיתרון עדיף, שטוב לכולם. אלא כאן הסוכה היא כחפץ, ועליו רק להשיבו.

התוס' מפרשים, כי חכמים יכולים להודות לרבי אליעזר, גם כשגזל את העצים ובנה ממנה את הסוכה

נביא את פירוש המהר"ם שביאר באריכות ובהירות, מדוע התוס' אומרים שרש"י דחק למצוא מקרה של סוכה על ראש הספינה. וניתן שחכמים יודו אף בסוכה רגילה. "ורוצה לומר, דלעולם נוכל לפרש דהא דממעטינן לעיל פרק הישן סוכה גזולה, איירי בגזל עצים וסיכך בהם. דמדאורייתא - סוכה גזולה היא, דלא קנה אותה בשינוי, משום דשינוי החוזר לברייתו הוא, והא דקאמר הכא דגזל עצים וסיכך בהם - דברי הכל אין לו אלא דמי עצים, היינו מדרבנן, לאחר שתיקנו תקנת מריש, אבל מדאורייתא - לא קנה, והוה ליה סוכה גזולה, דבמטלטלין שאינן ברשות בעלים - לא שייך שאלה, כמו שכתבו התוס' לעיל בדף שלפני זה ד"ה וקרקע אינה נגזלת." כלומר, יש שתי דרגות של גזילה. אם קל לפרק את מעשהו, נקרא הדבר שינוי החוזר לברייתו, וכאן אין לו צורך לקעקע את כל הבניין, וללא טורח מרובה, הוא יצליח לחלץ את מה שגזל. ועם היות שנכלל הדבר בתקנת השבים, הרי מהתורה מאחר ואין כאן שינוי גמור, לא קנה את הדבר לעצמו, ורק מכוח תקנת חכמים אינו נצרך לפרק את הסוכה, ומה שהגמרא העמידה שכולם מודים שהסוכה אינה גזולה - הוא מדרבנן, בעוד הפסוק אומר תעשה לך, משלך, ומהתורה אסור הדבר.

ניתן להגיע לאותה המסקנה שחכמים יודו גם על ידי דוגמא אחרת

[התוס' אינם באים לומר שפירושו של רש"י אינו נכון. אכן הציור בו הוא מביא של גזל ספירה שבראש הספינה הינו גזל. אלא שכאן מילות המפתח הינם "בחנם דחק", שניתן לתרץ שחכמים מודים לרבי אליעזר לא רק במקרה הדחוק שהביא, אלא גם בעוד מקרים פשוטים יותר. ומעניין כי מילות המפתח הללו - מופיעות קרוב לחמישים פעמים בתוס'.]

התוס' מחדשים כי גזילת הסוכה הבנויה על קרקע חבירו - בו האיסור הוא רק מדרבנן, כי הקרקע אינה נגזלת, אלא שגזל את המטלטלין

ונמשיך בדברי המהר"ם "והדר קאמרי התוס', ואפילו מדרבנן, רוצה לומר, לאחר תקנת מריש - אשכחן נמי סוכה גזולה בלא עגלה וספינה, כגון בראובן וכו'. עד ולא דמי לקרקע דבחזקת בעליה עומדת וכו'. רוצה לומר, ולכך נקראת סוכה שאולה, אבל הכא לא גזל שמעון מראובן הקרקע, דהא שלו

היתה, אלא עצי הסוכה שהן מטלטלין, והן נגזלין, דלא שייך בהו שאלה, כיון שאינן ברשות בעליהן, ולכך נקראת סוכה גזולה, ופסולה אפילו לאחר תקנת מריש, דלא שייך כאן תקנת מריש, דהא שמעון לא טרח בשום בנין, אלא גזל סוכתו של ראובן כמות שהיתה בנויה.

וק"ל והארכתי בדברים הפשוטים כדי להוציא מדברי ספר ח"ש שכתב בדבור זה דברים שאינם ואי אפשר לסובלן ואולי שלא יצאו אותן הדברים ממנו רק טעות סופרים הוא."

ובמילים אחרות, פירוש, שהסוכה בנויה בקרקע של הגזלן, והקרקע היא של הגזלן, ממילא גזל רק את הסוכה, והסוכה הרי היא מטלטלין, ומטלטלין - נגזלין, הרי לנו אופן של סוכה גזולה הפסולה לכולי עלמא.

ור"י סבר לא מקשינן לולב לאתרוג -

פירש בקונטרס,
לא הוקשו ללמוד זה מזה,
ולא ניתן לידרוש מעצמו,
מכל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן,
אלא קל וחומר.

ותימה גדולה פירש,
דאפילו סמוכין,
דהיינו שני מקראות הסמוכין זה לזה,
ניתנו לידרש מן התורה,
כדאמרן בריש יבמות (דף ד.),
סמוכין מן התורה מנין?
שנאמר 'סמוכים לעד לעולם, עשוים באמת וישר',
כל שכן היקישא,
דהיינו שני דברים המוקשים בפסוק אחד,
ואפילו לרבי יהודה דלא דריש סמוכין,
אלא היכא דמוכח ומופנה,
כדאמרינן התם,
מ"מ בהיקישא - מודה.

אלא כל המדות אדם דן מעצמו,
חוץ מגזרה שוה,
דאין דן אלא אם כן למדה מרבו,
והכא - **בסברא פליגי,**
דיש דברים שאין להקישם לאותו דבר,
ושמא קסבר,
לא שייך לשון הדר אלא בפירות.

מחלוקת חכמים ורבי יהודה - האם לולב היבש פסול

מבארת הגמרא את שורש מחלוקתם. תנא: לולב היבש פסול, ורבי יהודה מכשיר. אמר רבא: מחלוקת בלולב. דרבנן סברי: מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי [צריך] שיהיה "הדר", שנאמר: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וכו'", אף לולב הסמוך לו בפסוק בעי שיהיה "הדר". ורבי יהודה סבר, לא מקשינן לולב לאתרוג. כלומר, לו נמסר לנו מפי חכמים שנסמכו אתרוג ולולב בפסוק כדי להקישם זה לזה. [ומעצמו לא דרש סמיכות זו, לפי שמלבד קל וחומר אין אדם דורש מעצמו בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן (רש"י)]. אבל באתרוג - דברי הכל "הדר" בעינן, שהרי לגבי אתרוג מפורש הדבר בפסוק.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, וחולקים עליו, שוודאי ניתן ללמוד היקש

התוס' מבארים, ששיטת רש"י, בסברת רבי יהודה, שכאן - לא הוקשו ללמוד זה מזה, ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, אלא קל וחומר. כלומר, שאדם אינו יכול ללמוד מעצמו היקש.

התוס' מתפלאים על דברי רש"י, ונוקטים לשון חריפה ביותר, ותימה גדולה פירש. ומוכיחים זאת בקל וחומר, שאם ניתן לדרוש סמוכים, שהוא לימוד משני פסוקים שונים הסמוכים אחד לשני, וודאי שהיקש שהוא לימוד באותו הפסוק עצמו, ניתן ללמוד. כל שכן שניתן ללמוד היקש. ומביאים את הגמרא ממנה לומדים סמוכים. שבתחילת יבמות מובא לימוד של סמוכים. בפרשת כי תצא (כב, יא-יב) יש שני פסוקים הצמודים זה לזה. לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו: גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה־לָּךְ עַל־אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה־בָּהּ:

ומבארת הגמרא תחילה את המקור לכך שעשה דוחה לא תעשה: דכתיב [דברים כב] "לא תלבש שעטנז". ובסמוך לאיסור שעטנז נכתבה מצות ציצית, "גדילים תעשה לך". ומסמיכות העשה ללאו, דרשינן שבא הכתוב ללמד כי מצות עשה של ציצית דוחה את הלאו. לפי שצריך לקשור חוטי צמר הצבועים תכלת כציצית לבגד של פשתים, ובכך נעשה הבגד כלאיים. ואמר רבי אלעזר: זה שאנו דורשים משמעות פסוקים סמוכים מן התורה - מנין יש לנו מקור שדורשים מסמיכות הפסוקים? שנאמר: [תהלים קיא] "סמוכים לעד לעולם, עשוים באמת וישר".

התוס' גם מסלקים קושי, שמבארת הגמרא בהמשך ביבמות, כי רבי יהודה אינו דורש סמוכים, אלא רק במקום שהוא מוכח ומופנה. שניכר שהובא כאן במיוחד, ולא במקום אחר, ושהפסוק מיותר ופנוי לדרוש ממנו. אלא לומדים התוס', שעדיין אין קושי, כי בהיקש רבי יהודה כן יסכים, כי בהיקש אין צורך שיהיה מוכח ומופנה.

מסכמים התוס', כי רק גזירה שווה אינו יכול ללמוד מעצמו

הטעם שרק בגזירה שווה יש מיגבלה לימוד עצמי, שעל גזירה שווה בלבד, יש את החובה שיקבל אדם מרבו, ואינו יכול מעצמו לדרוש זאת מעצמו. אבל היקש קשור בסברא, ולמשל יתכן שאת התכונה של ההדר, לומד רבי יהודה שזה נאמר רק בפירות, ועל כן אינו לומד את ההיקש מאתרוג ללולב, שהוא בכלל ענפים, ועץ.

אין אוגדין את הלולב אלא במינו -

תימה,
היכי בעי למימר משום דבעי הדר?
והא פסל במתניתין (לו:),
בגימוניות של זהב, **שהיו עושין משום נוי.**

ושמא,
הוי מצי למימר וליטעמיך.

מהלך הגמרא המקשה על רבי יהודה שאינו מצריך הדר בלולב

הגמרא מקשה על רבי יהודה בשני שלבים. בשלב הראשון, הקושיה היא ממשנתנו. ובלולב לא בעי רבי יהודה הדר? והתנן במשנתנו גבי לולב שנפרדו עליו, רבי יהודה אומר: יאגדנו מלמעלה. מאי טעמא, לאו, משום דבעי רבי יהודה הדר גם בלולב? דוחה הגמרא: לא, לעולם לא נאמר דין הדר בלולב, ומה שהצריך רבי יהודה בלולב שנפרדו עליו לאוגדו מלמעלה, היינו כדקתני טעמא בברייתא: רבי יהודה אומר משום רבי טרפון: נאמר בקרא "כפת תמרים", ולמדו מכאן חכמים כי צריך שיהיה הלולב כפות [לשון אגוד וקשור, כדמצינו במסכת מכות כב ב: כופת שתי ידיו על העמוד], ולפיכך אם היה פרוד יכפתנו.

שוב חוזרת הגמרא ומקשה על רבי יהודה. וכי לא בעי רבי יהודה הדר בלולב? והתנן: אין אוגדין את הלולב, כלומר, את שלושת המינים - לולב הדס וערבה אלא במינו, דברי רבי יהודה. מאי טעמא? - לאו, משום דבעי הדר. ואין זה נאה לאוגדו במינים אחרים?

דוחה הגמרא: לא, אין זה טעם הפסול, והראיה דהא אמר רבא: דאפילו בסיב הגדל סביבות הדקל כעין לולבי גפנים, ואפילו בעיקרא דדיקלא דהיינו קליפת הדקל אוגדים אותו, אף שאינם דומים במראיהם ללולב, אוגדים את הלולב, הרי שעיקר הקפידא שיהיה האגד ממין הלולב ולא מחמת מראהו, אם כן ודאי אין טעם הפסול משום הדר. ואלא מאי טעמא דרבי יהודה הפוסל התם אגד שאינו ממין הלולב,

משום דקא סבר, לולב צריך אגד, לכן גם האגד עצמו הוא חלק מן המצוה, ואי מייתי לאותו אגד ממינא אחרינא אם כן הוה להו חמשה מינין בקיום המצוה ועובר ב"בל תוסיף". [כלומר, למאן דאמר לולב אין צריך אגד אין האגד חלק מגוף המצוה, ולכן אף שהוא ממין אחר אינו עובר ב"בל תוסיף", כיון שאיסור בל תוסיף נאמר רק כאשר בא לקיים המצוה יותר ממה שציותה תורה, כגון חמשה חוטים בציצית. אבל בדברים שאינם מענין המצוה, לא שייך איסור בל תוסיף].

התוס' מקשים על המקשה השני

מסקנת המקשה בפעם הראשונה, שרבי יהודה מחייב 'הדר', לאור המשנה כט ב 'רבי יהודה אומר יאגדנו מלמעלה' מובנת. אבל אין להבין את מסקנתו בפעם השניה, מהרישא של המשנה לו ב 'אין אוגדין את הלולב אלא במינו - דברי רבי יהודה', שכן בסיפא ר"י פוסל לולב שנאגד אפילו בחוטי זהב מהודרים, והמקשה היה צריך להבין שישיבו 'וליטעמיך', כלומר, מהסיפא יש להוכיח שהטעם שר"י פוסל אגד שלא במינו - אינו משום פגיעה ב'הדר'. תוס' מסיימים בלא יישוב לקושיא. אמנם בעבודה ברורה מביאים ריבוי פירושים.

לא מצא אתרוג לא יביא לא רמון ולא פריש -

יש לדקדק מכאן,
דאם לא מצא כשר מברך בפסול,
מדנקט פריש או רמון.

ויש לדחות,
אבל יש לדקדק **דשרי כמו לולב פסול,**
לרבנן בשעת הדחק.

מהם התחליפים שרשאי או אינו רשאי להביא

אמר מר: אם לא מצא אתרוג, לא יביא לא רמון ולא פריש ולא דבר אחר. וקשה: פשיטא, מה חידוש הוא זה, הרי אתרוג חייבה תורה ולא מין אחר? מבארת הגמרא: מהו דתימא: כשלא נזדמן לו אתרוג לייתי אפילו שאר מינים כי היכי שלא תשכח תורת אתרוג, קא משמע לן שאין לעשות כן, משום דזימנין דנפיק חורבא מיניה, [לעיתים יכול הדבר לבא לידי טעות], דאף כאשר יוכל למצוא אתרוג אתי למסרך ולהביא מינים אלו למצות לולב. כיון שארבעת המינים מפורשים בתורה ואין לחוש שמא יטעה, ורק אם יטול פריש וכדומה חששו בגמרא שמא יטעה ויהיה סבור שזהו פרי עץ הדר האמור בתורה, הואיל ולא פירשה התורה בהדיא מהו פרי זה.

מדייקים התוס' שיש שתי רמות שגיאה

רמת שגיאה אחת שבמקום כשר מביא ממש פסול. ולא ניתן לדקדק שניתן לעשות זאת. אבל קיימת דרגת שגיאה שניה, כשם שנוטלים לולב יבש בשעת הדחק כדי שלא תשתכח תורת לולב, ועם היות והלולב הוא פסול, אבל עדיין אנו באותו המין, רק שיש בו בעיית פסלות מצד יובש, אבל לא טעות על עצם המין. ולכן שעת הדחק היא היוצרת את ההיתר.

[דף לא עמוד ב]

הואיל ואמר ר' יהודה לולב צריך אגד אי מייתי מינא אחרינא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי -

תימה,
כל שכן לרבנן.
דמשמע לעיל,
דלר' יהודה משום דצריך אגד,
אי אגיד ליה ממין אחר,
הוה ליה חמשת המינין,
אבל לרבנן, דאין צריך אגד - לא,
דהאי - לחודיה קאי, **והאי - לחודיה קאי,**
והכי נמי אמרינן בהדיא,
בפרק אלו הן הנחנקין (סנהדרין דף פח:),
גבי כל המוסיף - גורע,
דאי סבירא לן, לולב - אין צריך אגד,
האי - לחודיה קאי, והאי - לחודיה קאי.

וי"ל,
דהכא מיירי, **בשנותן אותו חוץ לאגד.**

וא"ת,
אם כן לא יחשב תוספת לר' יהודה,

האי מינא אחרינא דקמייתי,
כמו לרבנן דלעיל, דאין צריך אגד?

וי"ל,
דלא דמי,
דכשיאגדו שלא במינו - אין לו ליחשב כמוסיף,
משום דאין זה כדרך גדילתן,
ומינים שבלולב בעינן כעין גדילתן,
כדלקמן (דף מה:),
אבל לרבי יהודה דבעי אגד,
יש לו ליחשב כמוסיף באגודתו,
דכל אגודה - שלא כדרך גדילתו;
והכא אפילו לרבי יהודה קאמר,
דאי מייתי מינא אחרינא, ונקט ליה כדרך גדילתו,
דאפילו חוץ לאגד - חשיב כמוסיף,
וכל שכן לרבנן.

והא דקאמר בסנהדרין (דף פח:),
למ"ד אין צריך אגד,
האי - לחודיה קאי, והאי - לחודיה קאי,
היינו לענין, דאין זה - כל המוסיף גורע,
דלעולם ידי מצוה - יצא,
אלא דעובר על בל תוסיף.

והשתא ניחא,
דת"ק דר' יהודה,
דקתני, ד' מינים שבלולב - אין מוסיף עליהן,
ומסתמא, היינו רבנן בר פלוגתייהו דלא בעו אגד,
ואפילו הכי - **איכא בל תוסיף,**
והיינו, כגון **דנקיט ליה דרך גדילתן.**

גם כאשר נדרש אגד ויש מין נוסף שאינו אגוד – הרי עובר על בל תוסיף

מביאה הגמרא: אמר מר: ארבעת המינים כשם שאין פוחתין מהן, כך אין מוסיפין עליהן. מקשה הגמרא: פשיטא, הרי ודאי יש לנו לקיים ציווי התורה כמו שמפורש בה? מבארת הגמרא: מהו דתימא: הואיל ואמר רבי יהודה לולב צריך אגד, אי מייתי מינא אחרינא, ולא יאגדנו עם הלולב לא יעבור בבל תוסיף, הואיל, והאי - לחודיה קאי, והאי - לחודיה קאי [זה עומד לעצמו וזה עומד לעצמו], קא משמע לן, שאף כשלא אגדם יחד, אם נטלם לשם מצוה - עובר בבל תוסיף. כלומר, למרות הצורך לשיטתו באגד, הרי מהצד השני כשאין אגד זה לא מבדיל ביניהם, על מנת להראות שאין כאן נטילה אחת.

הקדמה על מה החידוש במהלך התוס'

לפני שנבאר פשט דבריהם, צריך להקדים שתוס' הבינו בקושיתם, שהאופן בו מדברת הגמרא, שהוסיף על הלולב מין נוסף, כוונתו שאגד את המין הנוסף בתוך אגד הלולב.

ועתה נבאר פשט דבריהם. כוונת הגמרא לפנינו, למצוא חידוש, במה שאומרת הברייתא שאין להוסיף על ארבעת המינים, משום איסור בל תוסיף. ומבארת הגמרא, שהחידוש הוא לפי ר' יהודה הסובר שלולב צריך אגד, ולפיכך הייתי אומר, שהמין הנוסף אינו מצטרף לאגודה, וממילא, המוסיף - לא עובר משום בל תוסיף, וקמ"ל הברייתא, שאין הדבר כן, אלא ודאי עובר בלאו דבל תוסיף.

ועל כך מקשים תוס', אדרבה, לרבנן החידוש יותר גדול, שהרי לפי ר' יהודה שצריך אגד, ומוסיף עוד מין באגודה, פשיטא שיש בזה בל תוסיף, שהרי האגודה מצרפת את המין הנוסף לשאר המינים, ודוקא לרבנן, הסוברים דאין צריך אגד - יש בזה חידוש יותר גדול, שאפילו שאין שום דבר המצרף את המין הנוסף לשאר המינים, בכל אופן עובר בבל תוסיף.

ותוס' מוכיחים כדבריהם, שלפי רבנן הוא חידוש גדול יותר, מב' מקומות. הראשון - מהגמרא לעיל בעמוד א', והמקום השני - מהגמרא בסנהדרין, כפי שיתבאר להלן.

התוס' מתרצים במהפך, הוא נותן את המין הנוסף חוץ לאגד

החידוש כאן, אבל אם נותן את המין הנוסף מחוץ לאגד, הרי הסברא היא הפוכה, שאם יש צורך באגד, הרי שמה שמוסיף מחוץ לאגד - אינו מצטרף כלל לאגד, ואם אין צורך באגד - הרי מה שמוסיף, גם הוא יכול להצטרף אל האגד.

ועתה מיושבת קושיתם, שלחכמים יש חידוש גדול יותר שעובר בבל תוסיף. דלחכמים כיון דלולב אין צריך אגד - א"כ אין דבר המונע מהמין הנוסף להצטרף, גם כאשר הוסיף את המין החמישי מחוץ לאגד, ופשוט יותר שעובר בבל תוסיף, אבל לר' יהודה הסובר שלולב צריך אגד - יש בזה חידוש גדול, דלשיטתו, לכאורה האגד הוא הקובע מה שייך לאגודת המינים, וכיון שהוסיף מחוץ לאגד - היה מקום לומר, שאיננו משתייך לאגודת המינים, וזה נתחדש בברייתא, שבכל אופן מצטרף ועובר בבל תוסיף.

לכאורה עולה השאלה, שאכן לא יחשב המין הנוסף כתוספת לשיטת רבי יהודה

כיון שביארו תוס', שהחידוש הוא באופן שהוסיף את המין הנוסף מחוץ לאגד, אם כן קשה מסברא, מדוע באמת עובר בבל תוסיף, והרי אינו שייך למצוה כלל? ומוסיפים תוס' להוכיח שחידוש זה קשה, שהרי מבואר לעיל בעמוד א', שטעמם של חכמים דסבירא ליה שאפשר לאגוד בשאינו מינו, ולא חיישינן לבל תוסיף, הוא משום דלולב אין צריך אגד, כלומר, שלכן אותו מין נוסף שאוגד בו - איננו מצטרף אל הד' מינים, ולכן אינו עובר, אם כן הוא הדין לר' יהודה כאן, כשנטל מין חמישי מחוץ לאגד, נימא דהאי - לחודיה קאי, והאי - לחודיה קאי, ואינו מצטרף לאגודת המינים, ולא יעבור בבל תוסיף?

יש להבין מה התחדש כאן לעומת הסוגיה בעמוד הקודם

התוס' במילת המפתח "לא דמי", נוחתים לבאר את החידוש שבסוגיה. שם היה מדובר רק על מושג האגד, וכאן מדובר על הוספת מין נוסף. למרות מעלת האגד מלכתחילה אין מטרתו ליצור חיבור לכל ארבעת המינים, שהרי האתרוג עצמו כלל לא קשור לאגד. אלא מאחר והוא נלמד מאגודת אזוב, הרי כל חיבור של שלושה דברים - הוא הנותן מענה

לראוי לצורך באגד. ואפילו לא יכניס את כל הג' הדסים, הרי די לו בכך שאוגד לולב הדס בודד וערבה בודדת, מצד מציאות האגד למי שמצריכם. ונמצא כי גם לשיטת רבי יהודה, לא האגד הוא היוצר את חשבון המינים. ואילו מה שנתחדש לתוס' ממסכת סנהדרין הוא החילוק בין עצם קיום המצווה, ולבין הבעיה מצד עניין בל תוסיף, כלומר, שאף שיש בו בל תוסיף, אין בכך על מנת לערער את עצם קיום המצווה.

מסיימים התוס' לבאר את המשך הסוגיה להוכיח כדבריהם

לפי איך שהבינו בקושיא, שכוונת הגמ' כאן לפרש שחידוש הברייתא הוא רק לר"י, ולרבנן דס"ל לולב אין צריך אגד - אין עובר בבל תוסיף, קשה מאד, שהרי בסיפא של הברייתא לענין פסול יבש, מבואר שר"י חולק על ת"ק, וא"כ לכאורה גם התנא של הרישא, דאיתא שם דהמוסיף עובר בבל תוסיף הוא ת"ק בר פלוגתיה דר"י, ורבנן הרי ס"ל דלולב אין צריך אגד. ואם נאמר שלשיטתם - אין עובר בבל תוסיף, א"כ יקשה, מי הוא הת"ק דברייתא? אבל לפי דבריהם בתירוץ, שגם לרבנן הסוברים לולב אין צריך אגד - עובר בבל תוסיף, א"כ ניחא, דאין הכי נמי ת"ק של הברייתא - הם רבנן בר פלוגתייהו דר"י, וגם לשיטתם - עובר בבל תוסיף באופן שהוסיף מין חמישי כדרך גדילתו.

הירוק ככרתי -

משמע,
שמראהו כצבע שקורין ויר"ד בלע"ז.

וההיא דברכות,
משמע קצת שדומה לאירנד"א בלע"ז,
דתנן התם פ"ק (דף ט:),
משיכיר בין תכלת לכרתי.
משמע,
דמעט משונין זה מזה.
ובמנחות פרק התכלת (דף מג:),
אמרינן דתכלת דומה לים,
וים דומה לרקיע,
וזהו כעין צבע שקורין אירנד"א בלע"ז.
אבל בירושלמי משמע,
שהוא צבע ויר"ד **כעין עשבים**,
דאההיא דבין תכלת לכרתי,
מסיים ליה תכלת דומה לים,
וים דומה לעשבים, ועשבים לרקיע.

ובפרק אלו טריפות (חולין דף מז:),
משמע, **דירוק - דמי לחלמון של ביצה,**
שהוא כעין צבע יאל"ה בלע"ז,
דאמרינן כגון ביעתא טרפה,
ופריך אלא ירוקה דכשרה היכי דמי?
ככרתי.

וכן משמע בתוספתא דנגעים,
שדומה לשעוה,
דתניא ירוק שבירוקים,
ר' אלעזר אומר כשעוה וכחורמל,
סומכוס אומר - ככנף טווס, וכחרוץ של דקל.

וכן משמע בפרק ב' דנדה (דף יט.),
גבי ה' דמים טמאים באשה,
דתנן הירוק - עקביא בן מהללאל מטמא,
ואמרינן התם מנין לדם נדה שהוא אדום?
משמע דאין לטמאות באשה,
אא"כ נוטה למראה אדמומית.

ובכל הצבעים שזכרתי,
אין בהן נוטה למראה אדמומית,
אלא צבע יאל"ה בלע"ז,
וקרא נמי מוכיח שהוא הנקרא ירוק,
כדכתיב (תהלים סח) ואברותיה בירקרק חרוץ,
ובספר המחברת, פירש מנחם,
שהוא זהב הבא מן החוילה,
ודונש פירש, חרוץ - זה אבן טובה,
ופלוגתא דאמוראי היא,
דאמרינן בבראשית רבה (פ' מ"ג),
אקרא דוירק את חניכיו,
ריש לקיש אמר שהוריקן באבנים טובות ומרגליות,
כמה דאת אמרת, ואברותיה בירקרק חרוץ,
פירוש,
שלא יהו להוטין אחר הממון, ויתעסקו בהצלת נפשות,
ר' לוי אומר בפרשת שוטרים הוריקן,
כמה דאת אמרת,
מי האיש הירא ורך הלבב, כלומר מעבירות שבידן,
ונתביישו במה שהוזקקו לחזור,
ואמרינן בשילהי ארבעה נדרים (ד' לב.),
וירק את חניכיו,
רב ושמואל,
חד אמר - שהוריקן בתורה בפרשת שוטרים,
וחד אמר - שהוריקן בזהב,
פירוש, קרא דבירקרק חרוץ קדרישׁ,
וזהב - דומה לצבע יאל"ה.

ומיהו,
אתרוג עיקרו דומה לשעוה.

ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי,
כשרים אפילו לר' יהודה,
כשחוזרים למראה שאר אתרוגים,
אפילו בתלוש, לאחר ששהו בכלי זמן מרובה,
דודאי גמר פריים.

צבע האתרוג כסימן להדר

לאחר שהובאה המחלוקת כי רבי יהודה מכשיר באתרוג ישן הקשתה הגמרא, וכי רבי יהודה אינו מצריך הדר באתרוג,

והרי שנינו כי אתרוג הירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ואילו רבי יהודה פוסל, ורצתה הגמרא לדייק מכך, וכי אינו פוסל מאחר ומצריך הוא הדר, ואילו אתרוג זה שנראה כבוסר אינו הדור? ועונה הגמרא, שטעם הפיסול הינו מסיבה אחרת, שאתרוג הירק אינו בשל, ובלשון הגמרא "לא גמר פירא".

התוס' מציעים ויכוח בין שלושה צבעים

הנחת היסוד שמשמעו שהוא כפי שאנו מגדירים היום ירוק. ואילו בברכות שאומר שיכיר בין תכלת לכרתי, משמעו שהוא בכלל כחול, שהרי צריך הוא להיות קרוב לתכלת, וזו הסיבה שיש חשש שיתבלבל. והראייה שבמסכת מנחות אומרים כי התכלת דומה לים, והים דומה לרקיע, וזה הרי מה שאנו קוראים כחול. אולם לפי הירושלמי [ברכות פ"א ה"ב] מוסיף את העשבים באמצע. תַּנְיִי בְּשֵׁם ר"מ, וּרְאִיתֶם אוֹתָהּ אֵין כְּתִיב כָּאן אֶלָּא וּרְאִיתֶם אֹתוֹ, מַגִּיד שֶׁכָּל הַמְקַיֵּים מִצְוַת צִיצִית כְּאִלּוּ מְקַבֵּל פְּנֵי שְׁכִינָה. מַגִּיד שֶׁהַתְּכֵלֶת דּוֹמֶה לְיָם, וְהַיָּם דּוֹמֶה לַעֲשָׂבִים, וַעֲשָׂבִים דּוֹמִין לָרָקִיעַ, וְרָקִיעַ דּוֹמֶה לְכִסֵּא הַכָּבוֹד, וְהַכִּסֵּא דּוֹמֶה לְסַפִּיר, דִּכְתִיב (יחזקאל י, א) וָאֵרְאֶה וְהִנֵּה אֶל הָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל רֹאשׁ הַכְּרֻבִים כְּאֶבֶן סַפִּיר כְּמַרְאֵה דְמוּת כִּסֵּא. ממשיכים התוס' ומביאים מחולין כי יש לדמות את הכרתי לצהוב, שהשוו זאת לחלמון של הביצה. וכן בתוספתא בנגעים הובא בדעת רבי אליעזר שהוא דומה לשעווה, שהיא גוון של צהוב. ומדמה זאת לירקרק חרוץ שהוא גוון של זהב, שיש בו בחינה של צהוב. וכן הראיה שלטמא אשה חייבים גוון אדמדם, והיחידי מבין השלושה שיש בו אדום הוא הצהוב, וכפי שכאן מגדירו שדומה לזהב.

אתרוג ששוהה בכלי להיות צהוב – וודאי שנגמר הפרי

אתרוג הירוק ככרתי שאחר שישהה זמן מרובה בכלי יחזור למראה אתרוג - כשר הוא דודאי נגמר גידולו, שאם לא שנגמר גידולו על העץ לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש. ובפוסקים דנו, האם כוונתם להכשיר אתרוג זה גם בעודו ירוק או רק אחר שישהה בכלי ויצהיב.

שיעור אתרוג קטן -

אין זו פלוגתא דאתרוג הבוסר,
דפליגי בה ר"ע ורבנן,
לקמן בפירקין (לו.),
דהא אפילו גדול כאגוז וכביצה - פסיל ליה ר"ע,
משום **דלאו בר זריעה** לטעם אחד,
ולפי טעם שני **משום דבעי הדר.**
והאי דהכא,
אפילו לא בעי הדר - פסיל ליה,
משום דלא גמר פירא.

ולא כמו שפירש בקונטרס לקמן,
אתרוג הבוסר כפול הלבן,
דההוא שיעורא - אתמר גבי ענבים,
דבגמר בישולם - נמי קטנים הם,
אבל אתרוג שהוא פרי גדול,
אפילו יותר מכביצה - בוסר הוא,
כשסופו ליגדל יותר הרבה.

והכא - בשאין סופו ליגדל יותר,
דאפילו ר"ע דפסיל התם,
הכא - מכשיר בכאגוז למר, וכביצה למר,
דחשיב גמר פרי,
אבל פחות מכאן - לא חשיב גמר פרי,
אף על פי שאין סופו ליגדל יותר,
דיש דברים הרבה,
שלעולם לא יבואו לידי בישול פרי,
ומצוי הוא בענבים, שיש מהם שלעולם בוסר.

עוד יתכן,
דאפילו רבנן דמכשירי התם,
פסלי הכא בפחות מכאן,
דאתרוג הבוסר - חשיב פירא טפי,
ובפ"ק דמעשרות בירושלמי תני,
אתרוג הבוסר,
ר"ע אומר אינו פרי, וחכמים אומרים פרי.

שיעור אתרוג קטן

לומדת הגמרא בברייתא - "תא שמע: שיעור אתרוג קטן, רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה. לאו משום דבעי הדר? - לא, משום דלא גמר פירא."

התוס' ביארו מדוע נצרכו התוס' לשלול את ההשוואה

מבאר המהר"ם "וסלקא דעתך לומר, דר' יהודה דאמר כביצה - משום דס"ל כר"ע דפוסל אתרוג הבוסר, ור"מ דאמר כאגוז כרבנן." אלא שהתוס' שוללים, כי כל אחד נפסל מטעם אחר.

דנו כמה פירושים על ההבדל בין אתרוג הבוסר לאתרוג קטן

וכ"כ התוספות רי"ד מטעם אחר, דאתרוג הבוסר - לא נתמתק עדיין ולא נגמר בשולו, אבל אתרוג הקטן - נגמר בישולו, אלא שלא נגמר גידולו, שעתיד היה לעמוד באולן כדי שיגדל ויתעבה יותר, אלא שהוא סובר דאתרוג הבוסר הוא הירוק ככרתי. ופלוגתא דר"מ ור"י בירוק ככרתי היא פלוגתא דרבנן ור"ע באתרוג הבוסר, דהירוק ככרתי - פסול, אף שנגמר גדולו ונתעבה כל צורכו, כיון שלא נגמר בשולו שלא נתמתק ועתיד להגמר ולהתמתק באילן - הרי הוא בוסר.

ויש שכתב שהתוספות לא פירשו כן, משום דס"ל דירוק ככרתי ובוסר הם שתי מציאויות, דירוק ככרתי כשמשהים אותו בתלוש אינו חוזר למראה אתרוג, ואילו אתרוג הבוסר - חוזר למראה אתרוג. ובזה פליגי ר"ע וחכמים, והוצרכו לפרוש שהם שתי מחלוקות. משום שאם זו מחלוקת אחת, קשיא הלכתא אהלכתא, דקיי"ל כר' יהודה לגבי ר"מ, וקיי"ל כחכמים לגבי ר"ע.

התוס' הוסיפו גורם נוסף – לא רק השיעור אלא האם נגמר בישולו

ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן קפ"א הגדיר את החילוק בין אתרוג הקטן לאתרוג הבוסר שאתרוג הקטן הוא חסרון בכמות ואתרוג הבוסר הוא חסרון באיכות.

בוסר - אינו מושג התלוי בגודל מסוים, אלא כל פרי שלא הגיע לעיקר התפתחותו, ואם ישאר על העץ יתפתח יותר - נחשב בוסר. ולכן אפילו אם עתה הוא גדול, אפילו יותר מכביצה, אלא רק שהוא יכול לגדול עוד באיכות או בכמות - הרי זה נחשב לבוסר ופסול לר״ע.

נחלקו תנאים לגבי גדרו של אתרוג הבוסר

מובא בירושלמי [מעשרות פ״א ה״ג] אֶתְרוֹג הַבּוֹסֵר - רַבִּי עֲקִיבָה אוֹמֵר אֵינוֹ פֶּרִי, ואינו כשר למצות לולב שאינו הדר, וַחֲכָמִים אוֹמְרִים פֶּרִי, שהרי הוא נאכל. מזה שהירושלמי מפרש את מחלוקת ר״ע וחכמים אם בוסר הוא פרי ואינו פרי - מוכח שאינם חולקים אם צריך למצות ארבעת המינים גמר פרי או לא, אלא מחלוקתם היא האם בוסר הוא בכלל פרי או לא? וביאר בחזו״א (שם) שכוונת תוס׳ בזה להביא ראיה לדבריהם לעיל, מכיון שפירשו שלחכמים גם בוסר נחשב פרי, ואפילו חשיב פרי טפי מאתרוג הקטן, לכן הביאו ראיה לשיטתם, שבאמת זהו טעמם של חכמים, שזה שהכשירו את הבוסר, אינו משום שלא צריך גמר פרי, אלא משום שנחשב פרי.

דבר הדר באילנו משנה לשנה -

רבי אבהו הוא דדריש הכי,
לקמן בפירקין (לה.),
ויש שם דרשות אחרות.

החידוש ללמוד מהתיבה הדר לא גדר של נוי לגבי האתרוג

מסכמת הגמרא את הדיון. נמצא איפוא למסקנת הגמרא, שלדעת רבי יהודה אף באתרוג לא בעינן הדר. אם כן מקשה הגמרא: ואלא לרבי יהודה הא [הרי] כתיב בפסוק ״פרי עץ הדר״! מבארת הגמרא מהלך חדש: סבר רבי יהודה, כי אין כוונת הכתוב להצריך אתרוג הדור למראה, אלא ההוא ״הדר״ שנאמר בתורה רצונו לומר: איזה הוא הפרי שנצטווינו ליטול, זה הדר באילנו משנה לשנה. כלומר, האתרוג בשונה משאר פירות אינו גדל בשנה אחת, אלא גידולו אורך מספר שנים, ומכאן למדו חכמים שרצון התורה לרמוז לנו שנקח אתרוג דוקא, אף שלא נתפרש הדבר בפסוק להדיא.

כן כתב רש״י, דמהכא שמעינן דאתרוג אמר קרא, שאין פרי אחר עושה כן. אבל הרא״ה כתב דמצינו פירות הרבה שאינם גדלים בעונה אחת אלא בשנים מספר, ואפילו הכי ידעינן ש״הדר״ זהו אתרוג לפי שאתרוג שמו הדר, כמבואר בלשון התרגום [בראשית ב ט]: נחמד למראה - דמרגג למיחזי. וכן כתב הרמב״ן בהלכות לולב, ש״אתרוג״ הוא שם הפרי בארמית, ו״הדר״ בלשון הקודש. ולדבריהם נתפרש בפסוק להדיא שצריך ליטול אתרוג, ודברי הגמרא כאן הן לרמז בעלמא.

הגמרא בהמשך דנה על הקשר בין פרי עץ הדר ולאתרוג

״רבי אבהו אמר: אל תקרי הדר אלא - דבר שדר באילנו משנה לשנה. בן עזאי אומר: אל תקרי הדר אלא [הדור] שכן בלשון יווני קורין למים [הדור] ואיזו היא שגדל על כל מים - הוי אומר זה אתרוג.״

מה יש לגרוס בתוס׳ – בן עזאי או כגירסת מהרש״ל וכפי ששיננו רבי אבהו

בן עזאי הוא דדריש הכי - המהרש״ל גורס ר׳ אבהו במקום בן עזאי, וכן היא הגירסא לפנינו בגמ׳ לקמן (דף לה.) דר׳ אבהו הוא זה שדורש דרשא זו, ובן עזאי דורש דרשא אחרת, אל תקרי הדר אלא אידור. אבל בפני יהושע וכן בחשק שלמה לקמן שם, כתב דבתורת כהנים פרשת אמור, פרשת ולקחתם לכם, איתא דבן עזאי קאמר הדר - שדר באילנו משנה לשנה. ולפי זה נפלה טעות בגמרות שלנו. והוסיף דיותר נראה לגרוס כמו תוס׳ והתורת כהנים, משום שלפי הגירסא שלפנינו קשה, מדוע הגמ׳ לקמן מקדימה דרשת רבי אבהו שהוא אמורא, לדרשת בן עזאי שהוא תנא? ולא היה לגמ׳ להביא את דברי ר׳ אבהו באמצע הברייתא שם, ולכן נראה כגירסת התוס׳ שלפנינו, שבן עזאי הוא בעל הדרשא המובאת בסוגיין הדר באילנו משנה לשנה, ור׳ אבהו דורש דרשא אחרת שם.

של אשרה ושל עיר הנדחת פסול -

בסוף כיסוי הדם (חולין פט. ושם),
דאמר רבא,
מצות - לאו ליהנות ניתנו,
ומכסין בעפר עיר הנדחת,
ופריך מהא דתניא,
שופר של ע״ז, אם תקע - לא יצא,
ולולב של ע״ז, אם נטל - לא יצא,
הוה מצי לאקשויי ממתניתין,
דקתני, של אשרה - פסול,
אלא ניחא ליה לאתויי מברייתא,
משום דאסיק מעיקרא גבי לולב ושופר,
תקע - יצא, נטל - יצא.

הטעם לכך שלולב של אשירה ועיר הנידחת פסול

המשנה לעיל (כט, ב) דנה בדיני הלולב, וקיימים דינים שונים הגורמים ללולב להיות פסול. גזול, שהלולב צריך שיתקיים בו ולקחתם לכם משלכם, יבש, שצריך שיתקיים בו שיהיה נאה בבחינת זה אלי ואנווהו. ומאחר ונדרש שיהיה בו שיעור של ארבעה טפחים לנענע, נפסל לולב שדינו להישרף, ואנו כבר רואים שב״כוח״ הוא נחשב כשרוף, וממילא אין שיעורו קיים, מיכתת שיעוריה. ולכן הן לולב של עיר הנידחת שהעיר וכל שללה עומדים להישרף, וכן לולב של אשירה, ולהלן לא ב יתפרש, שמדובר בעצי אשירה שמצאו בני ישראל בזמן כיבוש הארץ שדינם בשריפה, שנאמר [דברים יב ג]: ״ואשריהם תשרפון באש״.

הגמרא דנה שיש סוגים שונים של אשירה ודיניהם שונים

שנינו במשנה: לולב של אשרה ושל עיר הנדחת - פסול. ומקשה הגמרא: וכי לולב של אשרה פסול?

והאמר רבא: לולב של עבודה זרה, דהיינו ששימשו בו לעבודה זרה, כגון שכיבדו בו לפניה את הקרקע, או שצורת עבודתו היא על ידי לולב, להעבירו בפניה וכדומה, לא יטול משום שמאוס הוא לגבוה, ואם נטל, כשר! מוכח אם כן,

שלולב של עבודה זרה אינו פסול אלא לכתחילה. אבל בדיעבד אם נטלו יצא בו ידי חובתו?!

עונה הגמרא, בתשובה של העמדה, שכאן זה אשירה מיוחדת: הכא - במשנה שפסלו לולב של אשירה אפילו דיעבד, באשרה דמשה עסקינן. כלומר, באותן אשירות שמצאו ישראל בזמן כניסתם לארץ, שעליהם נאמר [דברים יב ג]: "ואשריהם תשרפון באש", והרי לולב צריך שיעור [ארבעה טפחים], ושל אשירה אין בו שיעור, דכיון שעומד לשריפה, כתותי מיכתת שיעוריה. כלומר, רואין אותו כאילו נכתת ונידוק עד דק, שאין בו שיעור כלל.

מוכיחה הגמרא כי אכן יש להעמיד באופן שתירצה, ודיקא נמי, שאכן פסול זה נאמר דוקא באשירה של משה העומדת לשריפה, מדקתני: לולב של אשירה ושל עיר הנדחת, ומשמע, של אשירה דומיא דעיר הנדחת שדינה בשריפה, שנאמר [דברים יג יז]: "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת באש", שמע מינה.

האם ניתן ליהנות מאיסור ולקיים בהם מיצווה?

התוס' דנים על חלקה הראשון של הגמרא, ואף שלולב של אשירה אסור בהנאה מותר הוא לצאת בו ידי חובתו, דמצוות לאו להנות ניתנו, רש"י. ובריטב"א הקשה: מדוע מותר לקיים מצוות בדבר האסור בהנאה, הרי נהנה הוא בכך שמקבל עליהן שכר בעולם הבא?! ותירץ, שהתורה אסרה רק הנאה שהיא מגוף הדבר. אבל כל שאין נהנה מגופו, אלא שגורם לו רווח והנאה ממקום אחר - לא אסרה תורה.

התוס' דנים על מהלך הגמרא בחולין, ומבארים מדוע ענתה הגמרא מברייתא ולא מהמשנה שלנו

נקדים תחילה את מהלך הגמרא בחולין, שממנו יסודות חשובים לענייננו. אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה: מכסין את הדם בעפר שריפת עיר הנדחת. ומקשים על כך: ואמאי? הרי אפר זה איסורי הנאה הוא, האפר הזה, וכיצד מותר לכסות בו? ורבא אמר: באמת מדובר אפילו באפר שריפתה. ואף על פי שאסור בהנאה, מותר לכסות בו. לפי שהכסוי מצוה הוא - ומצות לאו ליהנות ניתנו! שלא לשם הנאה ניתנו המצוות לישראל אלא גזירת מלך הם, הילכך מותר לקיים מצווה בדבר האסור בהנאה, כיון שקיום המצוה - לא נחשב כהנאה. יתיב רבינא וקאמר לה להא ושמעתא דרבא, דמצוות לאו ליהנות ניתנו!

איתיביה רב רחומי לרבינא: תניא: שופר של עבודת כוכבים, שאסור בהנאה, לא יתקע בו! מקשה הגמרא על רבא מדיוק בדברי הברייתא: מאי לאו, אם תקע בו - לא יצא ידי חובתו! ומשום שנהנה מאיסור הנאה. הרי, שקיום המצוה נחשב להנאה. ויקשה על רבא!? ומתרצת הגמרא בחילוק של לכתחילה ובדיעבד: לא! אלא אם תקע בו - כן יצא! [בדיעבד], כי מצות לאו ליהנות ניתנו [אלא, שלכתחילה - לא יתקע בשופר של עבודת כוכבים משום שמאוס הוא].

עוד הקשה רב רחומי לרבינא שהרי שנינו: לולב של עבודת כוכבים - לא יטול! מקשה הגמרא מדיוק: מאי לאו, אם נטל - לא יצא!? ושוב מנסה הגמרא לתרץ בדיוק הדומה לשאלתו הראשונה: לא! אם נטל - יצא! וכעת מקשה הגמרא מברייתא: והתניא: תקע בשופר של עבודת כוכבים - לא יצא! וכן אם נטל לולב של עבודת כוכבים - לא יצא!?

הגמרא דוחה כליל את נסיון הקושיה: אמר רב אשי: הכי השתא!? אין דומה כסוי הדם לשופר ולולב! כי התם, בשופר ולולב, אין הטעם ש"לא יצא" משום שנהנה מאיסור הנאה, אלא מאחר שבשופר ולולב שיעורא בעינן, שיש להם שיעור כמה יהא גודלם, ושופר ולולב זה של עבודת כוכבים - כתותי מכתת שיעורא! שהרי הוא כמו שנכתש ואבד שיעורו דע"ז דינה להשרף וכל העומד לישרף כשרוף דמי. אבל הכא, בכסוי הדם, כל מה דמכתת ככל שהוא יותר שרוף וכתוש - מעלי [עדיף] לכסוי בו. ולכן אפשר לכסות באפר שריפתה של עיר הנדחת.

מדוע הגמרא בחולין הביאה תשובה מברייתא ולא מן המשנה?

גם שם מקשים התוס', שמאחר והמשנה חשובה יותר, מדוע הוא מתרץ על ידי שימוש בברייתא. "הווה ליה לאתויי מתניתין דלולב הגזול (סוכה דף כט:) של אשרה ושל עיר הנדחת - פסול, אלא ניחא ליה להביא הך ברייתא, דקתני בה שופר ולולב." וכאן בתוס' דייקו יותר, משום שאסיק מעיקרא גבי לולב ושופר - תקע יצא נטל יצא. נמצא כי התוס' עונים שהבאת הברייתא היא מדוייקת וממוקדת יותר על מה שנשאל בגמרא, ולכן דיוק זה גורם עדיפות בהבאתה.

היכולת של הגמרא להסתייע ממשנה

[התוס' מקשים פעמים רבות ממה שהיה יכול להשתמש במשנה. ובלשונות שונים. ומילות המפתח הינן הוה מצי .. ממתיניתין". וזה מופיע בתוס' למעלה מעשר פעמים. "הוה מצי למיפרך ממתני'", או "הוה מצי לאוכוחי ממתניתין", וכן בפעלים נוספים לאיתויי לאקשויי למידק. והעיקרון התבאר בצורה נפלאה ובהרחבה באחד מהתוס' בשבת. "וכי מייתי מברייתא דמסייע ליה? לייתי ממתניתין דלא מצי למדחי ממתניתין כדדחי ברייתא!"]

באשרה דמשה דכתותי מיכתת שיעוריה -

וכן ברייתא דסוף כיסוי הדם (חולין פט. ושם),
דאם נטל - לא יצא.
וכן צריך לתרץ אשופר,
דקתני התם, תקע - לא יצא.
ובפרק ראוהו ב"ד (ר"ה כח. ושם),
בשופר של ע"ז - לא יתקע, ואם תקע - יצא,
וכן בפרק מצות חליצה (יבמות קג: ושם),
אמר רבא, בסנדל של ע"ז - חליצתה כשרה,
ולא אמרינן דמכתת שיעוריה.
דהנהו בע"ז דנכרי דיש לה ביטול,
וההוא דקתני - לא יצא,
בע"ז דישראל שאינה בטילה עולמית.

וא"ת,
ע"ז דנכרי נמי,
מדאגבהה - קנייה ונעשה של ישראל?

כדאמרינן בפרק כל הצלמים (ע"ז מב.),
גזרינן, דלמא מגבה לה, והדר מבטל לה.

וי"ל,
כגון שהגביה על מנת שלא לקנות,
[דף לב עמוד א],
דהא במנעל שאינו שלו - תנן חליצתה כשרה,
ולולב בי"ט שני.
ובשמעתין הוה מצי לשנויי,
דמתניתין בי"ט ראשון,
ולא הוה צריך לאוקמי באשרה דמשה,
אלא משום דקתני **דומיא דעיר הנדחת,**
ואפילו בי"ט שני.

ור"ת מפרש,
דכולהו בע"ז דנכרי,
וכאן - קודם ביטול, וכאן - לאחר ביטול,
ולאחר ביטול - נמי,
לכתחלה לא יטול ולא יתקע דמאיס לענין מצוה,
לפי שהיה עליו שם ע"ז,
וכן לא תחלוץ בו לכתחלה,
ואפילו אם תימצי לומר,
דשרי לכסות לכתחלה בעפר ע"ז,
כמו בשל עיר הנדחת,
לא דמי כיסוי לחליצה.

והא דמשני הכא באשרה דמשה,
ולא משני בדנכרי וקודם ביטול,
משום דמשנקצץ הלולב מן הדקל - נתבטל.

ובפרק מצות חליצה (יבמות קג:),
מפליג בין סנדל של ע"ז,
לסנדל של תקרובת ע"ז דאין לו ביטול,
ולא מפליג בשל ע"ז גופיה,
בין קודם ביטול בין לאחר ביטול,
אגב אורחיה קא משמע לן,
דתקרובת ע"ז - אינה בטילה עולמית.

ובההיא דראוהו בית דין קשה טפי,
דמפליג רבא התם,
בין שופר של ע"ז לשופר של עיר הנדחת,
דבשל ע"ז גופיה היה יכול לחלק,
בין קודם ביטול בין לאחר ביטול,
ועל כרחך צריך לאוקומה,
לאחר ביטול כפירוש ר"ת,
לפמ"ש שם ברוב ספרים רב יהודה,
דאי קודם ביטול,
הא רב יהודה דאמר התם לעיל,
בשופר שלמים לא יצא,
דמצות ליהנות ניתנו.
ומיהו צריך לומר,
דמ"מ רבא גרס ולא רב יהודה,
דהא מפרש התם,
טעמא דשופר של עיר הנדחת - לא יצא,
משום דכתותי מיכתת שיעוריה,
ולרב יהודה הוה ליה למימר,
משום דמצות ליהנות ניתנו.

ומיהו קשה,
דבפרק כל הצלמים (ע"ז מז.),
בעי ר"ל,
המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה?
ומסיק רב דימי, באשרה שבטלה קמיבעיא ליה,
יש דחוי אצל מצות,
או אין דחוי אצל מצות,
ומוכחא מלתא,
דשום אמורא לא פשיט ליה הא מלתא,
דבעי למיפשטא מדרבי יוחנן ומדרב פפא,
ומשני,
דרב פפא גופיה קמיבעיא ליה וקיימא בתיקו,
והשתא לפי' ר"ת,
הא אשכחן רבא,
דאמר הכא, אם נטל - יצא,
אלמא - אין דחוי אפילו לקולא.

ומיהו י"ל,
דהא [דאמר רבא] דיצא, כשבטלה מערב י"ט,
והא דמיבעי לן אי יש דחוי,
כשביטל בי"ט, דאז שייך דחוי,
כדמוכח לקמן בפירקין (דף לג.),
דבעי ר' ירמיה,
נקטם ראשו מערב י"ט ועלתה בו תמרה בי"ט,
אבל עלתה בו תמרה בערב י"ט,
לא חשיב דחוי,
והוא הדין בבטלה מערב יום טוב.

וללישנא קמא,
דפרישית, דע"ז דנכרי, אפילו בלא ביטול - יוצא,
כגון בי"ט שני דלא בעי לכם,
קשיא,
דהתם באשרה דנכרי מיירי, דיש לה ביטול,
ואפילו הכי משמע דלא יצא, מדחשיב לה דחוי,
וכי תימא דבי"ט ראשון הוא דחשיב ליה דחוי,
לפי שלא היה שלו קודם ביטול,
א"כ מי שנתנו לו לולב בי"ט לא יצא,
ואף על גב **דלא דמי כולי האי,**
דשל ע"ז אין תקנה בשום ענין,

מ"מ כיון דמשום איסור ע"ז,
דאיכא השתא - לא מיפסיל,
אין לנו לחושבו דחוי מחמת שאינו שלו.

ונראה לפרש,
דרבא שרי, אפילו בע"ז של ישראל,
ובאילן שנטעו ולבסוף עבדו,
וכרבנן דפליגי עליה דרבי יוסי בר' יהודה,
בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מח.),
דשרו להדיוט,
אלא אם כן נטעו מתחלה לכך,
דדרשינן תחת כל עץ רענן אלהיהם,
ולא עץ רענן אלהיהם,
ואפילו בי"ט ראשון אם נטל - יצא,
דשרי להדיוט, ולכם קרינא ביה,
ומתניתין דשל אשרה - פסול,
כשנטעה מתחילה לכך,
והיינו אשרה דמשה,
דבההיא מוקי רבנן קרא,
דואשריהם תשרפון באש (דברים יב),
דאסור אפילו להדיוט,
ובעיא דכל הצלמים **באשרה דנכרי,**
דנטעה מתחלה לכך **ואח"כ בטלה,**
אם יש דחוי או לא.

מיהו,
ללישנא קמא דהתם,
דקאמר כי תיבעי לן באילן שנטעו ולבסוף עבדו,
ואליבא דרבנן דשרו להדיוט,
מהו לענין מצוה מאיס כלגבוה או לא,
הוה מצי למיפשטא מדרבא,
מדקאמר אם נטל יצא,
אלא רבא סבירא ליה כרב דימי,
דמסיק דיש דחוי קמיבעיא ליה,
אבל בהא - פשיטא ליה דיצא.

וא"ת,
תיפשוט דאין דחוי,
ממתניתין דענביו מרובין מעליו, ואם מיעטן - כשר,
ואין ממעטין בי"ט,
ואמר בגמרא הא עבר ולקטן - כשר,
היכא דאשחור מאתמול,
דלא פסלינן ענביו מרובות אלא בשחורות,
אבל ירקות - לא,
וכי אשחור מאתמול,
דחוי מעיקרא בתחלת י"ט - לא הוי דחוי,
אלמא, אין דחוי אצל מצות.

וי"ל,
דשאני התם דבידו לתקן,
דנהי דאסור למעט,
מ"מ בידו למעט,
אבל גבי ע"ז - **אין בידו לבטל,**
דאין ישראל מבטל ע"ז של נכרי.

הגמרא העמידה, כי מה שנאמר במשנה הלולב של אשרה ועיר הנידחת פסול, הוא באשירה של משה, ובשל חוסר בשיעור

שנינו במשנה: לולב של אשרה ושל עיר הנדחת פסול. ומקשה הגמרא: וכי לולב של אשרה פסול? והאמר רבא: לולב של עבודה זרה, דהיינו ששימשו בו לעבודה זרה, כגון שכיבדו בו לפניה את הקרקע, או שצורת עבודתו היא על ידי לולב, להעבירו בפניה וכדומה, לא יטול משום שמאוס הוא לגבוה, ואם נטל, כשר! מוכח אם כן, שלולב של עבודה זרה אינו פסול אלא לכתחילה. אבל בדיעבד אם נטלו יצא בו ידי חובתו?!

מבארת הגמרא: הכא במשנה שפסלו לולב של אשירה אפילו דיעבד, באשרה דמשה עסקינן. כלומר, באותן אשירות שמצאו ישראל בזמן כניסתם לארץ, שעליהם נאמר [דברים יב ג]: "ואשריהם תשרפון באש", והרי לולב צריך שיעור [ארבעה טפחים], ושל אשירה אין בו שיעור, דכיון שעומד לשריפה, כתותי מיכתת שיעוריה. כלומר, רואין אותו כאילו נכתת ונידוק עד דק שאין בו שיעור כלל. ודיקא נמי שאכן פסול זה נאמר דוקא באשירה של משה העומדת לשריפה, מדקתני: לולב של אשירה ושל עיר הנדחת, ומשמע, של אשירה דומיא דעיר הנדחת שדינה בשריפה, שנאמר [דברים יג יז]: "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת באש", שמע מינה.

התוס' מביאים גם ממקומות אחרים שיש לחלק בין עבודה זרה של ישראל שאינה בטילה עולמית ולבין עבודה זרה של גוי, שיש לה ביטול, ולכן יכול לצאת בה

הגמרא בחולין מבארת, כי הבעיה בשופר של עבודה זרה, אינו מחמת שיש בו איסור הנאה, אלא מאחר וראוי הוא לשריפה, הרי אין בו שיעור. ומתרצים כאן התוס' כמו התוס' שם בחולין, כאן בחילוק, דהכא - בעבודת כוכבים של ישראל, דאין לה ביטול, אבל דעובד כוכבים, דיש לה ביטול - לא מכתת שיעוריה. וכמו כן כל הגדרים של דבר מצווה, כמו שופר או סנדל של החליצה. כלומר, דדוקא בדבר שבודאי עומד לאבוד - יש דין כתותי מיכתת שיעוריה.

התוס' מקשים שהרי מאחר והוא מדביה הוא יוצא, הרי אף עבודה זרה של גוי מאחר והגביהו הפכה להיות של ישראל

וזה לשון התוס' בחולין "ואם תקשה, עבודת כוכבים דעובד כוכבים - מכי אגבהה הויא דישראל, כדאמר בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מב.) גזירה דלמא מגביה לה - והדר מבטל לה. וי"ל כגון שהגביה השופר והסנדל על מנת שלא לקנותו, דהא תנן במנעל שאין שלו - חליצתה כשרה. ולולב - איירי

בי"ט שני, ובסוכה הוה מצי לשנויי דמתניתין בי"ט ראשון, ולא הוה צריך לאוקמה באשרה דמשה, אלא משום דקתני אשרה דומיא דעיר הנדחת, דאפילו בי"ט השני."

שיטת רבינו תם לחלק האם כבר ביטל את העבודה זרה של נוכרי, ואפילו ביטל – נשאר הדבר מאוס

ונמשיך בלשון התוס' בחולין "ור"ת מפרש, דכולהו בעבודת כוכבים. דעובד כוכבים, וכאן - קודם ביטול, והתם - לאחר ביטול. ולאחר ביטול נמי, לכתחלה - לא יטול ולא יתקע ולא יחלוץ, דמאיס לענין מצוה, לפי שהיה עליה שם עבודת כוכבים, אפילו את"ל דשרי לכסות בעפר עבודת כוכבים לכתחלה כמו בשל עיר הנדחת, לא דמי כיסוי לחליצה, דלענין כסוי - לא חיישינן ממאי דמאיס."

בעצם קציצת הלולב מהדקל - נתבטלה היותו בבחינת חפצא של עבודה זרה

ונמשיך ונביא זאת בלשון התוס' בחולין " והא דמשני בסוכה באשרה דמשה ולא משני בדעובד כוכבים וקודם ביטול משום דמכי נקצץ הלולב מן הדקל נתבטל."

החילוק בין סנדל עבודה זרה לתקרובת עבודה זרה נועדה רק ללמדנו את דינה של עבודה זרה, שאינה בטילה עולמית

ואם כאן נמשיך מתוס' בחולין. "ובפרק מצות חליצה (יבמות קג:) דמפליג בין סנדל של עבודת כוכבים לסנדל של תקרובת עבודת כוכבים דאין לו ביטול, ולא מפליג בסנדל עבודת כוכבים גופיה, בין אחר ביטול לקודם ביטול, ויש לומר מילתא אגב אורחיה קא משמע לן, דתקרובת עבודת כוכבים - אינה בטלה עולמית."

ביאור דומה יש לגבי החילוק בין השופר של עיר הנידחת ולבין שופר של ע"ז

וגם זה מופיע בתוס' של חולין "וההוא דראוהו ב"ד קשה טפי, דמפליג התם רבא בין שופר של עבודת כוכבים לשל עיר הנדחת. דבשל עבודת כוכבים גופיה היה יכול לחלק כפירוש רבינו תם, בין אחר ביטול לקודם ביטול.

ומיהו על כרחך, צריך לאוקמה לאחר ביטול כדברי ר"ת, לספרים דגרסי רב יהודה. דאי קודם ביטול - הא רב יהודה אית ליה התם, דבשופר של שלמים - לא יצא, משום דמצות ליהנות ניתנו. אך נראה דרבא גרסינן ולא רב יהודה, דהא מפרש התם, טעמא דבשופר של עיר הנדחת לא יצא, משום דכתותי מכתת שיעוריה. ולרב יהודה הוה ליה למימר, משום דמצות - ליהנות ניתנו."

במסכת ראש השנה מביאים התוס', כי רבינו חננאל גרס רבא, ומציינים, כי פירשו התוס' את כללות העניין בחולין ובסוכה.

הדיון על המשתחווה לדקל לולבו במסכת עבודה זרה

אין כוונת התוספות לשאול למה נסתפק ריש לקיש, ולא פשט מדברי רבא, שהרי ריש לקיש הוא אמורא קדמון לרבא. אלא השאלה היא איפכא, איך מקיל רבא להכשיר הלולב? והרי ריש לקיש נסתפק בזה. ואין לומר, דרבא סובר כל"ק במסכת ע"ז שם, דהספק הוא באילן שנטעו ולבסוף עבדו דמותר להדיוט ופסול לגבוה, והספק הוא האם מצוה הוי כגבוה או כהדיוט, זה אי אפשר לומר, שהרי רבא אמר שהנוטל לולב של עכו"ם לאחר ביטול - יצא, ואם דין מצוה כדין גבוה, אי אפשר לצאת בו, כמו דפסול לגבוה, ובהכרח דפשיטא לרבא, דמצוה - לאו כגבוה דמיא, ואכתי תיקשי עליו איך קאמר להקל כנגד ספיקא דריש לקיש.

סיכום השיטה האחרונה - יש בעצם לחלק את האשירה לשלוש

והשתא מפרשים התוספות, דהא דקאמר רבא לולב של ע"ז, פירושה של אשרה שנטעה מתחילה לשם אילן (הכוונה לצורך פירות), ואח"כ לבסוף נמלך לעובדה. והשתא יש ג' חילוקי דינים. הדין הראשון - אשרה שנטעה ולבסוף עבדה, אם של ישראל - פשיטא ליה לרבא דיצא. הדין השני - אשרה שנטעה מתחילה לכך, כאשרה של משה או של ישראל - פשיטא דלא יצא, דכתתי מכתת שעוריה ועלה מוקמינן מתניתין, דקתני פסול. הדין השלישי - אשרה שנטמאה מתחילה לכך, והיא של נכרים ואח"כ בטלה. היינו דאבעיא לן שם בפרק כל הצלמים אי יש דיחוי או אין דיחוי.

ועדיין צ"ע, דאע"פ שאין לפשוט בעיית ר"ל בענין דיחוי ממימרא דרבא בלולב, אבל אפשר לפושטה ממאי דקאמר רבא בשופר, שאם תקע בשופר של ע"ז - יצא, והיינו בשל גוי לפני ביטול, וכמבואר בתוספות לעיל, הרי שאפילו בעוד השופר ביד גוי - הרי זה כשר, וכל שכן לאחר שביטלו, וליכא כלל דיחוי. וי"ל דשופר - היה לו שעת הכושר, ולכן אינו נפסל משום דיחוי, אבל לולב שנטע האשרה מתחילה לכך, ולא היה לו שעת הכושר - מספקא לר"ל.

שיטת ריש לקיש לגבי רבא קשורה רק בדיחוי

רבא יסבור כי ריש לקיש לא התלבט בגדרי המאוס, אלא לגבי דיחוי. ומהדס שיש ביכולתו להוריד את הענבים השחורים רואים אנו כי עצם יכולתו לשנות זאת היא הקובעת, ואפילו שיש בכך איסור מלכתחילה, מצד דיני יום טוב. ורק כשמדובר בעבודה זרה של נוכרי שהוא עצמו אינו יכול לתקנה - כאן כבר יהיה דיחוי.

נקטם ראשו -

פירושו **בריש פירקין.**

דין נקטם ראשו בלולב

שנינו במשנה: נקטם ראשו של לולב, פסול. ובא רב הונא וצמצם, שזה רק בנקטם, אבל אם נסדק - כשר. התוס' בתחילת המשנה דנו על כך. ופתחו שאם נאמר שהראש הינו לכאורה שני העלים המרכזיים האמצעיים, היוצאים מראש השדירה, הרי קשה, שהגמרא הביאה משמו של רבי יהושע בן לוי, דין של ניטלה התיומת שהוא שני העלים שהוא פסול, ושם הכוונה הינה לאותם העלים האמצעיים.

ומקשים התוס', בתחילת הפרק (כט, ב), שאם ניטלו לגמרי, כל שכן אם רק נקטם. וכאן מציעים התוספות מספר אפשרויות. הצעה ראשונה שנקטם ראשו הולך על רוב העלים. הצעה שניה, שיש הפרש בין ניטלה או נקטם איזה פעולה מבטלת את ההדר הנדרש בלולב. כי כאשר העלים ממש חתוכים הרי מיד קולטת זאת העין, ובא רבי יהושע בן לוי וחידש שאף ניטלה, שהוא חיסרון פוסל. הצעה שלישית מקרה

שרק הדבר בעלה אחד. על מנת שיהיה נקטם, שני העלים צריכים להיות חתוכים על מנת שייפסל, בעוד ניטלה, אף בעלה בודד זה נפסל. כי אז זה נקרא שאין לו תיומת ונפסל.

קווץ -

פירש בקונטרס,
שיוצאין בשדרה שלו, **עוקצים כמין קוצים**,
ובערוך פירש **ענין צמיתה**.

הגמרא מביאה בברייתא כי לולב הקווץ הינו פסול

התוס׳ הביאו פירוש רש״י, והוסיפו עליו את פירוש הערוך. כאן נדרשים לנו לענות על שלוש שאלות. השאלה הראשונה, להבין בכל פירוש מהיכן שורש הביאור. השאלה השניה לאחר שהבנו את דבריו, להבין כיצד הבנת מציאות זו יוצרת דין של פיסול. והשאלה השלישית, מה היה קשה בפירושו של רש״י שנזקק להביא את דברי הערוך.

גירסת הספרים כפוף קווץ הוא מלשון קוצים, ויש גורסין כווץ (וזה הערוך, לשון נכווץ ונצמת) כלומר שעשוי קמטים קמטים, ושניהם פסולים מספיקא, ורבינו אלפסי ז״ל גורס לתרווייהו. ואז אם יוצאים בצורת קוצים - אין זה הדר, ולכן ראוי לפוסלו. ועוד שדרכיה דרכי נועם ולהכות ידיו בקוצים אין זה נועם. לפירוש הערוך מחמת היובש העלים מתכווצים ומתחברים, וגם כאן אין בזה הדר. או שאפילו מגדר יובש. והצורך להביא את שני הפירושים, ראיתי שהסתפקה להם המציאות. ומאחר ורק אחד מהם פסול, הרי אם יש לו שני פסולים כאלה, הרי אם יטול את שניהם יוכל לצאת באחד מהם.

דעביד כי חופיא -

פירושו, במתניתין.

מהו גדר נפרצו עליו?

הגמרא הרחיבה את מה שאמרה המשנה נפרצו עליו. ״אמר רב פפא: נפרצו - דעביד כי חופיא, נפרדו - דאיפרוד אפרודי.״ ובתוס׳ בתחילת הפרק (ד״ה נפרצו עליו״), חלקו על רש״י שלמד שהם ממש נחתכו אלא ביאר שמדובר שאת העלים הכפולים פתח לשנים.

נחלקה התיומת -

לא מיירי שנסדקו בראשו **עלין** שבראש השדרה,
דכולהו - הכי איתנהו,
אלא כדפירש בקונטרס,
שני עליו עליונים אמצעיים ששם השדרה כלה,
נחלקו זה מזה,
ונסדקה השדרה עד העלים **שלמטה**.

ובה״ג פירש,
נחלקה התיומת,
ההוא גבא דהוצא **היכא דדביקו אהדדי,**
ההוא דמתיים בהו **ומשוי להו חד,**
אי כנפרצו עליו דמי - **פסול**,
אי כנפרדו עליו דמי - כשר.

הגמרא הביאה מחלוקת בגדרה של נחלקה התיומת, וביחס לניטלה התיומת לגמרי

בעי רב פפא: נחלקה התיומת, דהיינו, שנחלקו שני העלים האמצעיים היוצאים מראש השדרה ודבוקים יחד [מטעם זה נקראת היא תיומת, שמדובקין הם זה לזה כתאומים], ועל ידי זה נחלקה השדרה עד מקום יציאת העלים שלמטה מהם, מהו [האם נפסל הלולב בכך]?

ומביאה הגמרא ראיה: תא שמע, דאמר רבי מתון אמר רבי יהושע בן לוי: אם ניטלה התיומת שנתלשו עלים אלו לגמרי - הלולב פסול. וסברה הגמרא: מאי לאו, הוא הדין שנפסול, גם אם רק נחלקה? דוחה הגמרא: לא, ניטלה שאני, דהא חסר ליה שבנטילתה נעשה הלולב חסר ומשום כך הוא פסול. אבל כשהוא שלם ורק נחלקה תיומתו - הרי הוא כשר. איכא דאמרי, אמר רבי מתון אמר רבי יהושע בן לוי: אם נחלקה התיומת, נעשה כמי שניטלה התיומת, דכל שאין התיומת עשויה כדרך גדילתה הרי היא כמי שאינה, ופסול. ולשיטה זו נפשט ספקו של רב פפא, דמוכח מכאן שאם נחלקה התיומת פסול.

התוס׳ הביאו שלוש דעות - תשובות הגאונים, בדומה לרש״י ודעת בה״ג

ראשית יש לשלול את שיטת הגאונים וכפי שהובאה בתוס׳ ב״ק צו, א ד״ה נחלקה התיומת ״מצא ר״י בתשובת הגאונים, נחלקה התיומת, אותו הוצא העליון בראש הלולב, שאין הוצא למעלה הימנה, והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה, ונקראין תיומת. וכן משמע מתוך הלכות גדולות, שרוצים לפרש כן. ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר, כי בטורח נמצאין אותן שיש להם תיומת כזה, אפילו אחד בה׳ מאות.״ וכאן התוס׳ בשלוש מילים תמצתו זאת, שהכל כך הם, כלומר, לא ימצא לנו כלל כשר, ואכן שם פירשו על פירוש זה. ״ויש לומר, שאף לדבריהם - אין פסול אלא שהיה מתחילה כענין זה ונחלק, שנשתנה מברייתו״.

השיטה השניה של רש״י התבארה שם באריכות. ״ובקונטרס פירש נחלקה תיומת שני עלים עליונים אמצעיים ששם כלה השדרה נחלקה זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין של מטה מהן ומתוך פירושו משמע שנסדק השדרה כל כך שנראה העלין העליונים חלוקין ומפוזרין זה מזה.״

השיטה השלישית היא של בעל הלכות גדולות, וזה מבואר בתוס׳ הרא״ש כאן ״כעין פירושם נוטה פירוש הלכות גדולות, שכתוב בהן בעי רב פפא נחלקה התיומת - ההוא גבא דהוצא היכא דדביקי אהדדי, ההוא דמתאים להו ומשוה להו חד - נחלק מהו? כנפרצו עליו דמי ופסול, או דילמא כנפרדו עליו דמי וכשר, זהו לשון הלכות גדולות.

ואף על פי שלא פירשו שבהוצא העליון מדבר, שיהיו שנים מחוברים ביחד, אין נראה להעמיד דבריהם בשאר הוצין, ולומר שקורא לגבא דהוצא יחידי תיומת, על שם שמחבר כפל ההוצא ביחד, דנפרצו ונפרדו - לא מיירי אלא ברוב העלין, כדאיתא בתוספתא, ונחלקה התיומת - לא מיירי אלא בחדא, מדלא קאמר, נחלקו התיומות.״

דרכיה דרכי נועם -

רבא לא היה שם,
משום הכי, לא מייתי הכא קרא,
דהאמת והשלום כדלקמן.

בגמרא מציעה סוג מסויים לכפות תמרים ודוחה

אמר ליה: ואימא "כפות תמרים" היינו כופרא, שהוא גם כן כעין חרותא, אלא שהיה על העץ שנה אחת בלבד, ולכן הענפים היוצאים ממנו לא נתקשו עדיין כל צורכם וניתן לכופתם עליו?! אמר אביי: "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" [משלי ג יז] כתיב, ואלו עשויין כקוצים ומסרטים את הידים.

הגמרא בהמשך (לב.) מביאה מחלוקת אביי ורבא על הטעם של אי לקיחת הירדוף לענף עץ עבות

מקשה הגמרא: ואימא עץ עבות היינו הירדוף [שיח דוקרני שעליו עשויים כקליעה]? אמר אביי: הרי כתיב: דרכיה דרכי נעם [משלי ג יז], וליכא הך מילתא בהירדוף, שהרי ראשי עליו חדים כמחט, ופוצעים את הידים. רבא אמר מהכא דרשינן הלכה זו: שנאמר [זכריה ח יט], "האמת והשלום אהבו", וזה אינו לא אמת ולא שלום, שהרי הוא עשוי לסם המות.

התוס' עונים על שאלה שלא נשאלה

[מאחת והתוס' ישר מתרצים, הרי ברור שיש כאן קושי. וברור לנו כי אביי ורבא לא סתם נחלקו, ואם נחלקו בעניין ממש דומה, וודאי שהיה להם לחלוק גם כאן. ומכאן מחדשים התוס', שבוודאות רבא לא היה באותו אירוע, כי אז גם כאן היה עונה בדיוק כמו שם. ולמעשה יש שתי הסתכלויות לדחות, שיש סיבה אמיתית, או שאכן השאלה במקומה עומדת, וכל הסיבה שלא נאמרו גם כאן דברי רבא, אינה בשל חוסר התאמה, אלא מצד סיבה צדדית.]

ניתן לתרץ גם שיש אכן סיבה מדוע רבא לא תירץ כך
בהגהות רבי אלעזר משה הורויץ כתב לישב, דהטעם שלא הסכים רבא להלן לדרשתו של אביי מן הפסוק "דרכיה דרכי נועם", הוא משום דאזיל לשיטתיה להלן לז א שאין צריך ליטול את ארבעת המינים בידיו ממש אלא יכול לקחתם על ידי דבר אחר, ולכן סבר, כי אף אם אחד מהם קוצני אין בזה חסרון מצד ה"דרכי נועם" כיון שאינו צריך ליטלו בידו, אלא שמקרא ד"והאמת והשלום אהבו" דרש שיש ליטול מין שמהותו שלום ואמת. אבל כאן יש לפרש, ד"כופרא" היינו דקל שבו כמה כפות תמרים, ובזה לכולי עלמא אין זה דרכי נועם שתצוה התורה לכרות ענף נושא פירות.

או שניתן לתרץ כי הקוצים בהירדוף פחות משמעותיים מכאן, ובכלל רבא לומד טעם אחר של סם המוות. אבל לשיטת התוס', שמדובר אף שם בקוצים, הרי תירוץ רבא יכול להתאים גם לכאן.

כפת כתיב -

בהאי - כולי עלמא מודו דיש אם למסורת,
וצריך טעמא.

[עיין מה שתירצו,
בפסחים לו. ד"ה עוני קרינן ביה וכו'.
וע"ע תוס' לעיל ו: ד"ה ור' שמעון].

להבין מה נלמד מהלשון כפות תמרים

הפסוק (אמור כג, מ) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תִּמָּרִים וַעֲנַף עֵץ־עָבֹת וְעַרְבֵי־נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים. נאמר בו כפות תמרים, לשון רבים, אלא שהוא נכתב כפת תמרים לשון יחיד. והלשון כפת כתיב, מראה שכאן זה דבר ברור, שיש להתייחס לכתיב, שהוא ביחיד, כלומר אם למסורת.

הלימוד במסכת פסחים בתוס', הוא הישענות על גורם שלישי, שהאתרוג נכתב בלשון יחיד

במסכת פסחים פירשו התוספות, והא דגבי לולב כולי עלמא מודו, דכפת כתיב ולא אמר כפות קרינן, ויצטרך שני לולבים ליטול. אומר ר"י, משום דהתם סמכינן אקרא פרי עץ הדר, דלא משמע אלא חד, לכך מודו התם כולי עלמא, דדרשינן מסורת. אם למסורת הוא אופן הכתיבה, וכאן הוא לשון יחיד, ואילו אם למקרא הוא כיצד יש לקוראו, כלומר לפי הניקוד. ובניקוד הוא לשון רבים. אלא שחכמינו איחדו זאת, שיש בו ריבוי עלים וכופתים אותם יחדיו עד שזה נראה כאחד.

בתחילת המסכת מבארים התוס' שהמחלוקת, אם למקרא או אם למסורת - לא באה לבטל ולמחוק כליל את דעת השני

התוס' בפרק הראשון קובעים יסוד חשוב. "כולהו מודו דדרשינן מקרא ומסורת, דלא על חנם נכתב כן. אלא במילתא דמיכחשי אהדדי פליגי. דמר - סבר מקרא עיקר, כדאשכחן ר"ע ברישׁ סנהדרין (דף ד.) דסבר יש אם למקרא, ובפ' כל שעה (פסחים דף לו.) גבי לחם עוני, דדריש מקרא ומסורת, ובפ' לולב הגזול (לקמן דף לד:) תנן ר"ע אומר, כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך כו', ודרשינן בגמרא [דף לב.] לולב אחד, מדכתיב כפת - חסר וי"ו."

[דף לב עמוד ב]

שדרו של לולב -

ברייתא דפרק המפלת (נדה דף כו. ושם),
מסייעא ליה לר' פרנך,
דתני אושעיא זעירא דמן חברייא,
חמשה שיעורן טפח, וקא חשיב שדרו של לולב,
ושמואל - לא חייש,
דלא מיתניא בי רבי חייא ורבי אושעיא.

הגמרא מביאה את מחלוקת האמוראים בין שמואל ורבי פרנך משמו של רבי יוחנן, לגבי גודל הלולב

שנינו במשנה: לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו - כשר: וכעת מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים. אמר רב יהודה אמר שמואל: שיעור הדס וערבה - שלשה טפחים, ושיעור לולב ארבעה, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס שיעור טפח. והטעם בזה הוא, כיון שבמינו הוא גבוה מכולם, וארבעת המינים יש ליטלם כדרך גדילתם. ורבי פרנך אמר רבי יוחנן

הוסיף על דבריו: עיקר הקפידא היא גבי שדרו של לולב, שצריך שיצא מן ההדס טפח, ולא די בכך שעלי הלולב היוצאים מראש השדרה גבוהים מן ההדס טפח.

מקשה הגמרא: הרי תנן במשנתנו: לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו, כשר, ומבואר להדיא שאין צריך ארבעה טפחים לשיעור הלולב?! מתרצת הגמרא: אימא הכי [כלומר, כך מתפרשים דברי המשנה]: לולב שיש בו שלושה טפחים וכדי לנענע בו, כלומר, ובנוסף לכך יש לו עוד טפח כדי לנענע בו, כשר. ואותו טפח, מר כדאית ליה, ומר כדאית ליה. כלומר, שמואל יפרש דהיינו שעלי הלולב העליונים יוצאים מן ההדס טפח, ואילו רבי יוחנן יפרש שטפח זה הוא מן השדרה.

התוס' מביאים ברייתא ממסכת נדה לסייע לרבי פרנך

במסכת נידה מובאת ברייתא תניא רבי אושעיא, זעירא דמן חבריה: חמשה דברים שיעורן טפח. וביניהם השאר מונה שידרה. ומבארת שם הגמרא. שדרה, מה היא? דאמר רב פרנך אמר רבי יוחנן: שדרו של לולב, ללא העלים שמעליו, צריך שיהא יוצא, למעלה מן ההדס - טפח! ומבארים שם התוס', "וא"ת תקשי הך ברייתא לרב יהודה אמר שמואל דאמר צריך שיצא לולב מן ההדס טפח ולא מצריך שדרה ופליג על ר' פרנך וי"ל דלא מתניא בי ר' חייא ובי ר' אושעיא. אי נמי, בברייתא - לא תני שדרה, אלא שהש"ס קבע בברייתא שדרה, משום דקים לן הכי."

מדייקים התוס' מהברייתא, כי היא הולכת בשיטת רבי פרנך, שהכוונה של לולב שגבוה משאר המינים בטפח אינו העלים אלא זה דין בשדירה עצמה. ומבארים כיצד שמואל יכול לחלוק על ברייתא. ומעמידים כי ברייתא זו לא היתה מבית מדרשו של רבי חייא ורבי הושעיא שהיו מדייקים ומדקדקים, וכל ברייתא שלא עברה חותמת שלהם, לא התחשבו בה כברייתא. ולכן ניתן לחלוק על כך.

צא מהן שלשה להדס והשאר ללולב -

פירש הקונטרס,
והרביע שהוספת בלולב - **יהא בטפח גדול** כאלו.
ויש ספרים שכתוב בהדיא,
וטפח ללולב.
ובכל ענין שנפרש,
לא מיתוקמא ההיא [דתניא] (נדה דף כו.),
חמשה שיעורן טפח כרבי טרפון,
דטפח דלולב - אינו שוה לאחרים.

הגמרא מבארת את אופן מדידת הטפחים בהדס ובלולב, ומהי שיטת רבי טרפון

דנה הגמרא ממה שהביאה לעיל. גופא, שיעור הדס וערבה - שלשה, ולולב - ארבעה: רבי טרפון אומר: באמה בת חמשה טפחים. וסברה הגמרא עתה, שכוונת רבי טרפון לומר ששיעור הדס וערבה הוא אמה בת חמישה טפחים. אמר רבא: שרא ליה מריה [ימחול לו ריבונו] לרבי טרפון! כלומר, יש לו לבקש מחילה על דבריו, שדברי תימה הם! דהא השתא אפילו הדס שיהיה עבות [כלומר, שיהיו עליו עשויים קינים קינים, שמתוך כל אחד מהן יוצאים שלושה עלים שיהיה נראה כמו שרשרת העשויה קליעות קליעות זו לצד זו], של שלשה טפחים - לא משכחינן [אין אנו מוצאים בנקל], שרוב ההדסים הארוכים הדסים שוטים הם, שאין העלים יוצאים בגובה שווה בכל קן, בת חמשה טפחים מבעיא? הרי לדבריו אין לך אדם שיוצא ידי חובתו בחג?

כי אתא רב דימי פירשה להההיא דרבי טרפון, ואמר, כי אכן גם רבי טרפון מודה ששיעור הדס וערבה הוא שלושה טפחים, אלא כוונתו לומר שאותם שלושה טפחים צריך שיהיו גדולים, וכמו שיתבאר.

וכך אמר: אמה רגילה שהיא בת ששה טפחים, עשה אותה בת חמשה טפחים, דהיינו שכל טפח יהיה כשיעור טפח וחומש, ובטפחים אלו תשער את השלושה טפחים. צא מהן, מאותם טפחים, שלשה להדס, והשאר ללולב. כלומר, אותו טפח רביעי שהוספת בלולב יהיה אף הוא מטפחים כאלו. כמה הוו להו לאותם שלושה טפחים גדולים, כלומר, כמה טפחים רגילים הם - תלתא שלושה טפחים רגילים ותלתא חומשי [ושלוש חמישיות].

וגם רבין שמובא בהמשך, מראה כי אצל רבי טרפון מידת האמה שונה היא, בין להקל ובין להחמיר, ובטח שאינה כטפח הרגיל בכל מקום.

ברשימות שיעורים ביאר שיש כאן שני סוגי מדידות נפרדות

"לפי התוס' משמע, שג' טפחים הראשונים של הלולב - נמדדים כמדידת ר' טרפון, אבל הטפח הרביעי נמדד בטפח רגיל. ונראה כי גם הם סוברים שג' טפחים הראשונים - הם דין בחפצא של הלולב, ויש להם מדידה משלהם. אמנם הטפח הרביעי הוא דין בנענועים, ומדידתו אינה שוה למדידתם. מאידך רש"י משוה כל הד' טפחים אהדדי, וכולם נמדדים כמדידת ר"ט. גם הרמב"ם משוה ארבעתם (אבל אינו פוסק כמדידת ר"ט). ויל"ע בשיטתם, אם סוברים שהטפח הרביעי חל כשעור בגוף החפצא, או דילמא הטפח הרביעי הוא שעור בנענועים, ולא בגוף החפצא, והג' הראשונים הם שעור בחפצא."

דולבא -

עץ ערמון קשטניי"ר - **קלוע הוא,**
כך פירש בקונטרס.
ובפרק אם אינן מכירין (ר"ה דף כג. ושם),
חשיב ליה גבי עשרה מיני ארזים הן.
ואומר רבינו תם,
דאין זה קשטניי"ר שאינו קלוע.

הגמרא מבררת כיצד יש למצוא מהו ענף עץ עבות

תנו רבנן: נאמר בתורה [ויקרא כג מ]: "ולקחתם לכם ביום הראשון ענף עץ עבת", ומשמעות הכתוב היא, שיהיו ענפיו חופין [מכסים] את עצו. והיינו, שתהיה השדרה מכוסה כולה על ידי העלים, שהם עשויים כקליעה ושוכבים זה על גב זה.(61) ואי זה הוא עץ זה שענפיו חופין אותו? - הוי אומר זה הדס.

מקשה הגמרא: ואימא עץ זה הוא זיתא [זית], שענפיו כולם מלאים עלים, ומתוך שהם מרובים הם מכסים את רוב הענף?

דוחה הגמרא: בעינן עבת, דהיינו כמעשה שרשרת קלועה, שיהיו מורכבים זה על גב זה, ובזית ליכא להך מילתא.

ואימא היינו דולבא [עץ ערמון], שעליו קלועים כמעשה שרשרת? מתרצת הגמרא: הרי בעינן שיהיו ענפיו חופין את עצו, וליכא להך מילתא בדולבא, שהרי אין עליו רצופים ורוב שדרתו מגולה.

התוס' מביאים את דעת רש"י והאם הוא ארז, והמחלוקת הוא זיהוי התרגום של רש"י

לשון רש"י כאן דולבא - עץ ערמון, קשטנייר"ר +ערמון+, קלוע הוא אבל אין עליו רצופין לכסות כל עצו. הגמרא במסכת ראש השנה מונה סוגי ארזים שונים, ויש שהוסיפו להם את הערמונים. והקשו בתוס' שם שאין הערמון נקרא כך, שהרי אינו קלוע. וזה לשון תוס' הרא"ש בראש השנה. "פרש"י קשטנייש. וקשה, דבפ' לולב הגזול גבי ענפיו חופין את רובו, פריך ואימא דולבא, ואנן קא חזינן, דלאו הכי הוא." וביאר המהר"ם כאן את משמעות הדברים. "נראה לי, דכוונת התוס' היא, כלומר דבמה שפרש"י דדולבא הוא עץ ערמון, האמת איתו. דבפ' ראוהו ב"ד חשיב שם ערמון גבי י' מיני ארזים, ומפרש שם גמ' ערמונים דולבא. אבל מה שפרש"י שהוא קשטנייר"ר - אינו. שהרי בשמעתין משמע, דדולבא הוא קלוע עבות, ואנן חזינן, דקשטנייר"ר - אינו קלוע."

דרכיה דרכי נועם -

והאי מברז את הידים **כקוצים**,
שראשי עלין - עשוין חדין כמחט.

עם היות וגם ההרדוף יש בו קליעה אך יש בו שתי בעיות

מקשה הגמרא: ואימא עץ עבות היינו הירדוף [שיח דוקרני שעליו עשויים כקליעה]? אמר אביי: הרי כתיב: דרכיה דרכי נעם [משלי ג יז], וליכא הך מילתא בהירדוף, שהרי ראשי עליו חדים כמחט, ופוצעים את הידים. רבא אמר מהכא דרשינן הלכה זו: שנאמר [זכריה ח יט], "האמת והשלום אהבו", וזה אינו לא אמת ולא שלום, שהרי הוא עשוי לסם המות.

רש"י פירש אכל א' מן הפסוקים טעם בפני עצמו. שבדברי אביי שמביא פסוק דרכי נועם, פרש"י שזה אינו נועם משום דמבריז את הידים.

לכאורה מה חידשו כאן התוס'?

כאן התוס' ממש העתיקו את לשון רש"י, ועל כן יש כמה הוכחות שגם הדיבור הבא, שבו גם התחילו בהעתקת רש"י, הוא בעצם דיבור אחד. ועיקר הדיבור הוא בהמשך ועל חלק זה אכן אין חידוש. ורק לאחר העתקת שניהם מופיע בתוס' הבא כך פירש הקונטרס.

האמת והשלום אהבו -

וזה אינו לא אמת ולא שלום,
שהוא עשוי לסם המות,
כך פירש הקונטרס.

ועל חנם הוזקק לומר,
טעם בפני עצמו אכל קרא,
דכל חד - שייך אתרוייהו.

ומתוך פירושו משמע,
דהירדוף היינו הרדופני,
בפרק אלו טרפות (חולין דף נח:),
אחוזת דם והמעושנת ושאכלה הרדופני,
שהוא סם המות לבהמה.

ואי אפשר לומר כן,
כדמוכח בפ' כל שעה (פסחים דף לט. ושם),
גבי מרור,
דקא חשיב הרדופני,
גבי ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח,
והירדוף פסל התם,
משום דמה מצה - מין זרעים,
אף מרור - מין זרעים.

אלא היינו דלא חשיב לא נועם ולא שלום,
לפי שראשי עליו חדין ועוקצין את הידים,
והאי טעמא לא הוי מצי למימר גבי מרור,
שיכול לכותשו או להסיר עוקציו ולאכול,
אבל הכא גבי נטילת לולב,
צריך כל המינים כדרך גדילתן.

הבאת הפסוקים לכל אחת מהבעיות בהרדוף

הגמרא שאלה מאחר וההרדוף אף הוא קלוע, מדוע לא יהיה בבחינת נף עץ עבות? ותירצה משמו של אביי שיש בו קוצים בסוף, ואין זה דרכיה דרכי נועם, ואת טעמו של רבא שיש בו סם המוות, שזה אינו אמת ושלום. אלא שהתוס' חלוקים על רש"י שהיה נדרש לחלק בפסוקים, ובכל פסוק יש את שתי הבעיות. דאין זה שלום, כיון שיש בו קוצים ויכנסו בידיו.

התוס' דוחים את קישור הרדוף להרדופני

הדברים התבארו בתוס' הרא"ש. "ומתוך פירוש רש"י משמע, דהרדוף - היינו הרדופני דפרק אלו טריפות אחוזת הדם והמעושנת ושאכלה הרדופני, והיינו סם המות דבהמה, ואי אפשר לומר כן, כדמוכח פרק כל שעה גבי מרור, דקא חשיב הרדופני גבי ירקות דאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. והרדוף - עץ הוא, ופסול למרור, משום דאמרינן מה מצה מיני זרעים, אף מרור - מיני זרעים."

התוס' מדייקים כי הבעיה היא רק בנטילת הלולב ולא באכילת המרור

עם אכילת המרור זה הטעם היחיד שמונע, כי היו יכולים לכותשו ולהסיר עליו. אבל כאן אם יסירו את העוקצים, הרי מאחר וזה משמעותי בצמח, מתבטל גדר גידולו. כי אם הוא יקצוץ הרי אין זה רק כיוון הנטילה, אלא שיש כאן כאילו צמח חדש.

האם אביי ורבא נחלקו בטעם איסור ההרדוף?

יש לדון האם רבא חולק על אביי ויש נפ״מ לדינא בין הטעמים, או שהכל דין אחד, ורק נחלקו מנין לומדים דין זה? ובפשטות זהו החילוק בין פירוש רש״י ולבין פירוש התוס׳ בדברי רבא, שלשיטת רש״י אביי סובר שבכל אופן שאין זה דרכי נועם - אין זה רצון התורה שניקחהו. ואילו רבא פסל רק משום שהקוצים הם סם המות, ובמקום שאינו סם המות ורק מזיק לאדם - אין בזה חסרון. ולפ״ז רבא חולק על אביי בעיקר הדין, היכא שאין בו סם המות. אבל לשיטת התוס׳, שגם לרבא החסרון הוא בכל מקום שמזיק את האדם - א״כ אין חילוק לדינא בין אביי לרבא.

תלתא טרפי בחד קינא -

שלשה עלין בקן אחד,
ויוצאין מתוך עוקץ אחד,
כך פירש בקונטרס.
וכן פירש תרי וחד, שני עלין בעוקץ אחד,
ועלה אחד מלמטה, ועולה ורוכב על השנים,
וחומרא גדולה הוא, דאינו מצוי.

ושמא,
בחד קינא מיקרי,
כשהם סמוכים ודבוקים זה בזה,
אף על פי שכל אחד בעוקצו.
(ומיהו) וכן תלתא בקינא חד הוו יתבי,
כדאמר פרק הכונס (ב״ק דף נח:),
שלשה דקלים **בשורש אחד**,
וכמו כן שלשה עלין - **[אינן] מעוקץ אחד.**

הגמרא מבארת כי עבות משמעו ששלושה עלים יוצאים ממקור אחד

הגמרא מבארת כיצד ראוי לכתחילה ליקח הדס, והאם מקרה צדדי גם נחשב כהדס. היכי דמי עבות?

אמר רב יהודה: והוא דקיימי תלתא תלתא [שלושה שלושה] טרפי [עלים] בחד קינא, ששלושתם יוצאים מעוקץ אחד.

רב כהנא אמר: אפילו היו תרי יוצאים מעוקץ אחד, וחד היה עולה מלמטה ורוכב על גביהם - כשר.

רב אחא בריה דרבא הוה מהדר [היה מחזר] דוקא אהדס דאית ביה תרי וחד, על אף שאם היו שלושתם יוצאים מעוקץ אחד כל שכן הוא שכשר, הואיל ונפיק הכי מפומיה דרב כהנא. וללמדנו בא, כי יש לסמוך על הלכה זו לכתחילה. אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא, לההוא הדס שעליו עולים תרי וחד, הדס שוטה קרי ליה והיאך אתה נוטלו?

התוס׳ מביאים את פירוש רש״י ותמהים עליו

לשיטתו בקן אחד שכל השלושה יוצאים ממנו. כן פירש רש״י, וכן כתב בסמוך לגבי תרי וחד: שהיו שני עליו יוצאים בעוקץ אחד. ותמהו התוספות לפירוש זה, דחומרא גדולה היא, שהרי אין הדבר מצוי כל כך שיצאו שלושה עלים מעוקץ אחד?! ועל כן פירשו, דחד קינא היינו, שהעלים סמוכים ודבוקים זה לזה אף שכל אחד יוצא מעוקץ אחר. וכפי שהתנסח בתוס׳ הרא״ש ״מיקרי שפיר בחד קינא, כשהן דבוקים וסמוכים זה לזה אף על פי שכל אחד בעוקצו.״ ואילו הרא״ש והריטב״א פירשו, שהן סמוכים זה לזה בעיגול אחד, שאין האחד נמוך מחבירו.

התוס׳ מביאים הוכחה לדבריהם מפרק הכונס

ונצטט לשון המהר״ם ״כדאמר פ׳ הכונס ג׳ דקלים בשורש א׳, רוצה לומר, שהיה הקרקע מפסקת ביניהם אלא שלמטה בארץ היה שרשם אחד ועיין באשר״י ויש גורסים בשורה אחת ור״ל שיהיו סמוכים זה אצל זה אבל היו יוצאים משורש אחד.״

הגמרא מספרת שם כיצד אחד קצץ דקל מחבירו, והניזק הלך לראש הגלות לתבוע אותו. ומספר לו ראש הגלות, כיצד הוא אישית הכיר את הדקל שקצץ. ותלתא תאלתא בקינא הוו קיימי, היו שם שלשה דקלים זה ליד זה, כאילו היו ב״קן״ אחד, והוו שוו מאה זוזי, שלשתם היו שווים מאה זוז. ולכן, זיל הב ליה, שלם לו, תלתין ותלתא ותילתא, שלשים ושלשה זוז ועוד שליש זוז, דהיינו, שליש ממאה זוז. ואמנם המזיק לא הסכים לדון לפניו אלא הלך לרב נחמן שדן על פי תורתנו שצריך לשום את הדקל ביחס לששים.

וזה מה שביאר המהר״ם מה היתה המציאות בדקלים, שיש שני מצבים, מהקרקע היו נראים כשלושה דקלים, אלא שבתוך הקרקע היו יוצאים בשורש אחד, או אפילו שרק היו קרובים בשורה אחת. וזאת עיקר הראייה, שהרי התוס׳ באים לחלוק על רש״יף מאחר וזו חומרא גדולה מדי, שהתורה לא דרשה לקיים מצווה באופן בלתי מציאותי, אלא שכל אדם יוכל לקיימה. ולכן אפילו שלושת הדקלים, לא היו אפילו משורש אחד למטה, שאז זה בדוגמת רש״י, אלא רק קרובים בשורה אחת, ואעפ״כ לגבי ראש הגולה החשיבם כשלשה אחת.

[דף לג עמוד א]

ואימא הכי נמי -

תימה,
מאי ס״ד למיפסליה משום שם לווי?
מידי הדס כתיב בקרא?
הא אפילו הירדוף מכשרינן,
אי לאו משום דכתיב דרכיה דרכי נועם.

הגמרא דנה מדוע לא יהיה הדס מצראה כשר ללולב

בביאור כוונת תירוץ הגמ׳ עץ עבות אמר רחמנא, מכל מקום מדוע אסא מצראה כשר?

תירוץ א׳ - התורה לא כתבה מהו המין המסוים שאותו צריך למצוה, אלא כל מין שיש בו את ההגדרות הכתובות בפסוק - כשר למצוה, ולאו דוקא הדס, לכן גם הדס שיש לו שם לווי כשר. ולפ״ז כוונת התוס׳ דמאי היתה קושית המקשן? הא פשיטא הוא, כדתירצה הגמ׳ דלא בעינן דוקא הדס.

תירוץ ב׳ - התורה התכוונה למין ההדס, אלא שריבתה עוד מינים הדומים להדס, מדכתיב עץ עבות, לכן גם הדס שיש לו שם לווי - כשר. ולפ״ז כוונת קושית התוס׳ דמנלן דהתורה התכוונה למין ההדס הא לא כתיב בקרא הדס? וא״כ

י"ל דכל מין שיש בו את ההגדרות הכתובות בפסוק כשר למצוה, ולאו דוקא הדס, ואין צריך לזה ריבוי בכלל.

תירוץ ג' - התורה התכוונה דוקא למין ההדס, ולא ריבתה התורה שאר מינים הדומים להדס, ואפ"ה הדס שיש לו שם לווי כשר, משום דהשם לווי של אסא מצראה, הוא רק שם לווי להשם הדס, ולא שם לווי להשם עץ עבות, ולפ"ז כוונת קושית התוס', דפשיטא הוא דאין זה שם לווי להשם עץ עבות, אלא להשם הדס, והדס לא כתיב בקרא, ומה היתה קושית המקשן?

התוס' מדגישים כי בשם לוואי - אין כלל פיסול. שהרי אין התורה דורשת הגדרה מדוייקת לי השם, אלא לפי התכונות. ומאחר והיה מקום לומר אפילו הרדוף, אלא שפסלנו אותו מסיבות צדדיות, ולא מאחר ונקרא הרדוף. ואם לא היו בו את הבעיות של דרכיה דרכי נועם, היה ניתן להשתמש בו כענף עץ עבות.

נקטם מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביום טוב מהו -

אף על פי שבקונטרס,
הזכיר **נראה ונדחה,**
הא דהכא - דחוי מעיקרא הוא,
כיון דבתחלת יום טוב - לא חזי,
כדמוכח לקמן, גבי אשחור מעיו"ט.

ונהי דגבי קדשים,
פשיטא לן, דדחוי מעיקרא - הוי דחוי,
גבי מפריש נקבה לפסחו,
בפרק מי שהיה טמא (פסחים ד' צח. ושם),
וגבי בהמה של שני שותפים,
בפ"ק דזבחים (יב. ושם),
ובפ"ק דקדושין (ז. ושם),
גבי מצוה - מיבעיא לן.

וכי תימא,
הא דאסקינן גבי אשחור,
תפשוט דדחוי מעיקרא - לא הוי דחוי,
לא דמיין להכא כדפרישנא לעיל,
דשאני התם - דבידו ללקט,
ואפילו בקדשים - מכשירין מה"ט במסכת זבחים,
פרק כל הפסולין (דף לד: ושם),
דתנן גבי קבל הכשר ונתן לפסול - יחזיר לכשר,
ופריך בגמרא, וליהוי דחוי?
ומשני רב אשי, כל שבידו - לא הוי דחוי.

ומיהו,
לא לגמרי דמי להאי דינא,
דהא - נראה ונדחה הוא,
ולקמן מסקינן דלא תפשוט מיניה,
נראה ונדחה חוזר ונראה,
אף על גב דבידו ללקטן,
וכן בההיא דהפריש קרבן והמיר דת,
דבידו לחזור,
ואפילו הכי אמרינן, פ"ק דזבחים (ד' יב: ושם),
הואיל ונדחה - ידחה.

עוד אמר בזבחים,
פרק קדשי קדשים (ד' נט. ושם),
כל הקדשים שנשחטו עד שלא נפגם המזבח,
ואח"כ נפגם המזבח - פסולין,
דהואיל ונדחה - ידחה,
אף על פי שבידו לתקן,
וצריך לחלק בדברים.

והא דמדמי הכא,
ההיא דכיסוי הדם דבידו לגלות,
מכל מקום היה לו לחשבו דחוי,
הואיל ונפטר מלכסות,
לא נתחייב להוציאו מן הדחוי, כדי לחזור ולכסות.

והא דמייתי לימא כתנאי מעבר ולקטן,
הוה מצי לדחויי,
דמ"ד, התם - אין דחוי,
משום דבידו לתקן,
אבל הכא - דאין בידו לתקן - יש דחוי.

שאלת רבי ירמיה – במצב בו לא היה תקין והסתדר

אומרת הגמרא את בעיית רבי ירמיה: "בעי רבי ירמיה: נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביום טוב, מהו? יש דחוי אצל מצות או לא?" ומבאר על כך רש"י: "כלומר, נוהגת תורת דחוי אצל מצות כשם שנוהגת אצל קרבנות, דאם נראה ונדחת משנשחטה - אמרת ידחה, דתו לא הדר חזי, הכא נמי, הואיל ונדחה כשנקטם - תו לא הדר מיחזי בעליית תמרה, והשתא לא דייק בין דחוי מעיקרא לנראה ונדחה, דהאי דנקטם מערב יום טוב - לא נראה מעולם."

התוס' מדייקים כי לא ניתן לסבור כרש"י כי כאן ההגדרה נראה ונדחה – לא קיימת

על מנת להבין את המקרה, ניתן לראות את שני המושגים של נראה ונדחה בניגוד לדחוי מעיקרא, בסוגיה בדף הבא. ומעירים התוס' כי כאן מדובר רק בדחוי מעיקרא בלבד.

הסוגיה בדף הבא דנה לגבי שני שלבים מתי היתה ההשחרה

שנינו במשנתנו: ואין ממעטין [את ענבי ההדס] ביום טוב: ומדייקת הגמרא: הא אם עבר ולקטן ביום טוב מאי - כשר! ואף שכבר נאגד קודם לכן, שהרי אסור לאוגדו ביום טוב. ויש לדון, דאשחור [שהשחירו הענבים] אימת? [שהרי ענבים ירוקים אינם פוסלים].

אילימא איירי דאשחור מאתמול [קודם יום טוב], דחוי מעיקרא הוא, שהרי כשנכנס יום טוב והגיע זמן המצוה, לא היה ראוי למצותו, ואם כן תפשוט מינה לכל הפחות לגבי דחוי מעיקרא, דלא הוי דחוי!

ואלא לאו איירי דאשחור ביום טוב עצמו, הרי נראה ונדחה הוא, שכבר היה ההדס ראוי למצוה בכניסת יום טוב, ורק לאחר מכן, ביום טוב, נדחה. ואם כן, שמעת מינה דאפילו אם נראה ונדחה [כלומר, אפילו היה ראוי למצוה בתחילת זמן חיובו, ולאחר מכן נדחה], חוזר ונראה!

דוחה הגמרא: לא, לעולם איירי דאשחור מעיקרא [קודם יום טוב], ואכן לגבי דחוי מעיקרא דלא הוי דחוי, תפשוט מינה. אבל לגבי דבר שנראה ונדחה שיהיה חוזר ונראה, לא תפשוט מכאן, כיון שלא דיברה המשנה במקרה כזה, ויותר יש להכשיר דבר הדחוי מעיקרו מדבר שנראה ונדחה, כמבואר לעיל.

הדין בקדשים הוא ברור, דחוי מעיקרא – הרי הוא דחוי לגמרי

מבארים התוס', מדוע היה מקום לחקירת רבי ירמיה. כי אין לפשוט מקדשים, יש בהם תמיד גדר חומרה, מאחר וכאן מדובר על מצוות. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "ונהי דגבי קדשים, פשיטא לן דדיחוי מעיקרא - הוי דיחוי, גבי מפריש נקבה לפסחו פרק מי שהיה טמא וגבי בהמה של שני שותפין פ"ק דזבחים ופ"ק דקידושין, מ"מ גבי מצות מיבעיא לן."

מבארים התוס' שעם היות ובעמוד הבא למדנו באשחור שדיחוי מעיקרא – לא הוי דיחוי, כאן יש עדיין מקום לשאול

נביא את הדברים בלשון הזהב של תוס' הרא"ש "והא דמסקינן באשחור, דתיפשוט דיחויי מעיקרו - לא הוי דיחוי, מ"מ מיבעיא לן הכא, דשאני התם דבידו ללקוט, ואפילו בקדשים מכשרינן מהאי טעמא, בזבחים פרק כל הפסולים, דתנן קבל הכשר ונתן לפסול - יחזיר לכשר, ופריך בגמרא ולהוי דיחוי מעיקרו? ומשני רב אשי, כל שבידו - לא הוי דיחוי."

התוס' דנים שלא ניתן להשתמש בהגדרה אחת, כשיש חילוק בין המקרים

ושוב נביא את תוס' הרא"ש שבלשונו האיר את הדברים: "ומיהו, לגמרי לא דמי להאי. דהתם - נראה ונדחה הוא ואפ"ה כשר, ונראה ונדחה - אין חוזר ונראה לקמן בשמעתין, אף על גב דבידו ללקטו, וכן בההיא דהפריש קרבן ונשתמד - בידו לחזור, ואפ"ה אמרינן בפרק קמא דזבחים, הואיל ונדחה - ידחה, עוד אמרינן בזבחים פרק קדשי קדשים, כל הקדשים שהיו שם כשנפגם המזבח - פסולים, הואיל ונדחו - ידחו, אף על פי שבידו לתקן.

וי"ל דשאני התם שקיבל הכשר ונתן לפסול, שבקל יכול לתקן שיחזירנו לכשר, הלכך - לא חשיב דיחוי, והא דמדמי הכא להההיא דכיסוי הדם, אף על פי שבידו לגלות, מ"מ היה לנו לחשבו דיחוי, הואיל ונפטר מלכסות ולא נתחייב להוציאו מן הדיחוי, כדי לחזור ולכסות, והאי דמייתי לימא כתנאי מעבר וליקטן - הוה מצי לדחויי, מ"ד אין דיחוי משום דבידו לתקן, אבל הכא, דאין בידו לתקן - יש דיחוי."

והכא במילף לולב מסוכה קמיפלגי -

והוה מצי לאשמועינן פלוגתייהו, בליקטן בהיתר - כגון מערב יום טוב לאחר שאגדן, והא דנקט פלוגתייהו, בליקטן **באיסור**, כגון ביום טוב, **לאשמועינן, דאפילו הכי חכמים מכשירין**, דאין דחוי.

שלב ראשון – הקדמת קושיית רבי ירמיה וקשירתה לשאלה האם יש דיחוי במצוות

לעיל דנה הגמרא לפשוט את ספקו של רבי ירמיה, בנקטם ראשו ועלתה בו תמרה, שעל כך אמר עולא בר חיננא שהוא כשר, אבל אם נקטם הראש היה כבר בערב יום טוב, שהוא נפסל, ומה שעלתה התמרה לאחר מכן ביום טוב, הרי היה דחוי ולא היה יכול לקיים את המצווה כשהגיע הזמן של החיוב, עם היות שכעת הסתלקה סיבת הדיחוי, ושאלתו היתה האם יש תורת דיחוי גם אצל המצוות. וכדרכו של רבי ירמיה נשאר בתיקו, כלומר שני צדדי השאלה אינם גוברים על הצד השני.

שלב שני – הצגת מחלוקת רבי אלעזר ורבי צדוק, בתיקון ההדס בשלב מאוחר

כעת ממשיכה הגמרא על פי מחלוקת זו, של דיחוי במצוות, ומנסה למצוא הסבר ממנה לגבי המחלוקת תנאים של רבי אלעזר בר צדוק וחכמים. דתנן, הדס שהיו ענביו [אותם פירות קטנים היוצאים מן ההדס] מרובים מעליו - פסול, ואם מיעטן - כשר, ואין ממעטין אותם ביום טוב [משום איסור "מתקן מנא", שאסור לתקן דבר ביום טוב ובשבת להכשירו לתכליתו]. עבר ולקטן ביום טוב - פסול, דברי רבי אלעזר ברבי צדוק, וחכמים מכשירין. (ויש גירסא לעיל (יא, ב ושם בתוס') שזה רבי שמעון בו יהוצדק,).

שלב שלישי - נסיון הגמרא להעמידם, על פי המחלוקת האם יש דיחוי במצוות

סברוה רבנן, בני הישיבה, לומר, שכך היא מחלוקת רבי אלעזר וחכמים: דכולי עלמא סבירא להו לולב אין צריך אגד. כלומר, מעיקר הדין אין צריך לאוגדו עם שאר המינים, אלא רק למצוה מן המובחר משום נוי מצוה, ולכן, אף שבשעה שנאגד ההדס עם שאר המינים היה פסול, אין בזה חסרון של "תעשה ולא מן העשוי בפסול", לפי שאין דין "עשייה" באגידתם.

ואף אם תמצי לומר דלולב צריך אגד ונחשבת אגידתו כחלק מעשיית המצוה, עדיין אין לפוסלו משום "תעשה ולא מן העשוי", שהרי בלולב לא כתיב "תעשה", ולפיכך סברו, לא ילפינן לולב מסוכה, דכתיב בה "תעשה" [חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים], ודרשינן: "תעשה" - ולא מן העשוי, שאף בלולב צריך שתהא העשייה בהכשר.

מאי לאו, בהא קמיפלגי: דמאן דפסיל הדס זה, סבר, אמרינן יש דחוי אצל מצות, ולכן כיון שאגדו בפסול, וכבר חל עליו שם "לולב של מצוה" בשעת הדיחוי, נדחה לעולם, ואינו ראוי אף אם ימעט ענביו. ומאן דמכשיר הדס זה, סבר, לא אמרינן יש דחוי אצל מצות, אלא רק לענין קרבנות, ולכן אף שנאגד ההדס בפסול לא נדחה לעולם.

[ומה שנקט התנא מחלוקתם כשמיעטן ביום טוב, אין זה בדוקא, אלא משום שמן הסתם עד כניסת יום טוב ודאי כבר אגד את לולבו, וכיון שמיעטן ביום טוב אחר אגידתם שייך בזה דין דיחוי אצל מצוות. ומכל מקום מבואר, שכל דין דיחוי

אצל מצוות שייך רק בדבר שכבר נחשב כ"חפצא של מצוה", כגון לולב אגוד. אבל אם נדחה קודם שהיה "לולב של מצוה" אין בזה חסרון].

שלב רביעי – קשירת סוגיית דיחוי במצוות לדיון האם ניתן ללמוד לולב מסוכה

דוחה הגמרא: לא. לעולם יש לומר, דכולי עלמא סברי כי לא אמרינן יש דחוי אצל מצות. והכא, במילף לולב מסוכה קא מיפלגי: מר [רבי אלעזר] סבר, ילפינן לולב מסוכה בבנין אב, לאמור, דכמו שיש דין "עשייה" בסוכה, כך יש דין "עשייה" בלולב, ולפיכך, כמו שלענין סוכה צריך שתהיה עשיית הסוכה בהכשר, כך אם נאגד הלולב בפסול אינו ראוי למצוה, משום "תעשה ולא מן העשוי". ומר סבר, לא ילפינן לולב מסוכה.

שלב חמישי – מבארים התוס' שהיה ניתן להעמיד את מחלוקתם אחרת, ומה טעם בחרו להעמיד באיסור

התוס' מבארים כי את אותה מחלוקת המובאת בגמרא בין רבי אלעזר ברבי צדוק וחכמים, היה ניתן להעמיד שאין בעייה בפועלת הליקוט עצמה, שזה האיסור ביום טוב, שנאסר מצד מתקן כלי. ואפילו אז היה יכול להשמיע את כל הדיון לגבי יש דיחוי במצוות. כי אם היה אוגד כדרכו בערב יום טוב, והרי הלולב כבר הפך להיות אגוד, ורק כעת הוא בא ומתקן, הרי אפילו שאינו עובר במעשה הלקיטה שהוא רשאי לעשות כן, עדיין את אותה בעיה שכבר היה הלולב דחוי כשהיה בו בארבעת המינים פיסול. ומאחר ויכולנו למקד את המחלוקת בעניין כזה, עולה השאלה מדוע בחרה הגמרא להביא שכך היא מחלוקתן? ועונים על כך התוס', שזה בא להראות עד כמה כוחם של חכמים גדול, ולחלוק אפילו במקרה כזה, ושמעשה הלקיטה אינו ראוי, והוא אסור בהיותו ביום טוב, ולהכשיר.

הכלל של להשמיע לנו חידוש אפילו במצב מסויים מופיע בתוס' כחמישים פעמים

[מילות המפתח "לאשמועינן דאפילו" מצויות קרוב לחמישים פעמים בתוס'. כי כאן באו התוס' להמחיש לנו מדוע בחרה הגמרא להביא מחלוקת עם העמדה מסויימת. ואפילו הציעו העמדה אחרת "הוה מצי לאשמועינן פלוגתייהו". אלא שכאן התירוץ הוא מדוע לא נבחרה ההצעה האחרת. וגם כאן על עצם היכולת להשמיע לנו יש כעשר פעמים בתוס' "הוה מצי לאשמועינן". ובכך מראים התוס' חידוש שאנו לומדים אותו רק מעצם שאלתם. ולולא השוואה זו, לא היינו יודעים את החידוש עד כמה כוחם של חכמים.]

[דף לג עמוד ב]

שנים ושלשה מקומות נמי מתחזי כמנומר ופסול -

אית ספרים **דגרסי אדרבה**,
כדאשכחן לקמן גבי עלתה חזזית,
ולפי אותה גירסא,
קשה,
דכי מסיק אלא אי איתמר הכי איתמר,
הוה מצי לאסוקי איפכא,
אם מעטו - כשר,
לא שנו אלא במקום אחד,
דאותו מיעוט ענבים הנשארים - הוו במקום אחד,
דכי האי גוונא מסיק לקמן גבי חזזית.
אבל אי **לא גרסינן** אדרבה,
ניחא,
דמשמע ליה הסברא, **שהכל שוה לענין ענבים,**
אף על פי שחלוקין לענין חזזית.

הבנת המציאות של צורת ריבוי הענבים בהדס, לגבי הכשר או פיסול

שנינו במשנה: או שהיו ענביו מרובין מעליו - פסול: אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול [כוונתו לרב שהיה מראשוני האמוראים] אמרו, והמקום יהיה בעזרו: לא שנו דהדס זה פסול, אלא שהיו פירותיו במקום אחד [ובלבד שיהיו מרובים מעליו]. אבל אם היו פזורים בשנים או שלשה מקומות - כשר.

אמר ליה רבא: אדרבה, הרי אם היו הענבים בשנים ושלשה מקומות - יש לפוסלו יותר, משום דהוי מנומר, שהרי העלים ירוקים והענבים שחורים, ופסול משום שאינו הדר?! אלא, אי אתמר - הכי אתמר: שנינו במשנה: או שהיו ענביו מרובין מעליו, פסול. אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו: לא שנו שהדס זה פסול, אלא כאשר היו ענביו שחורות [שכן דרך ענבים אלו בתחילת גידולם הם ירוקים ולאחר מכן משחירים]. אבל אם היו ענביו ירוקות, מיני דהדס הוא, שהרי נראים הם כחלק מן ההדס ואינו מנומר, וכשר.

התוס' מבארים את הקושי בגירסת אדרבה, ומה המעלה לא לגרוס אדרבה

התוס' רוצים לומר, כי הגירסא אדרבה יש בה קושי. וביאר המהר"ם מהו הקושי. "רוצה לומר, דאי גרסינן אדרבה - משמע דסבירא ליה לגמרא, דבב' וג' מקומות - מסתבר טפי לפוסלו מבמקום אחד, אם כן הוה ליה לאסוקי, דאסיפא איתמר, ואיפכא, דבמקום א' - כשר, ובב' או ג' מקומות - פסול, כדלקמן גבי חזזית."

הדיון לגבי חזזית, ומה חמור יותר במקום אחד או בריבוי מקומות

הגמרא בהמשך הפרק (לה, ב) מתייחסת לסוגיה ממש דומה לגבי חזזית. שנינו במשנתנו: עלתה חזזית על רובו של אתרוג - פסול. אמר רב חסדא: דבר זה [המובא להלן] רבינו הגדול אמרו, המקום יהיה בעזרו: לא שנו שאם עלתה חזזית על רובו - פסול, אלא כאשר עלתה החזזית במקום אחד. אבל אם עלתה בשנים ושלשה מקומות, כשר. אמר ליה רבא: אדרבה, איפכא מסתברא, שהרי אם עלתה החזזית בשנים ושלשה מקומות, הוה ליה האתרוג כמנומר, ופסול משום שאינו הדר!

אלא אי אתמר הך מלתא, אסיפא דמתניתין אתמר: דתנן: אם היתה החזזית על מיעוטו, כשר.

ובזה אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו. לא שנו שאם היתה על מיעוטו כשר, אלא כאשר היתה במקום אחד. אבל בשנים ושלשה מקומות אף שבצירוף כולם אין כאן אלא מיעוט האתרוג - הוה ליה כמנומר, ופסול.

ביאור הסברא לחלק בין פיסול ענבים לחזזית

פירוש, שבענבים העיקר תלוי ברוב ומיעוט, ואם יש רוב ענבים - פסול, ואי מיעוט - כשר, ולא משנה אם הרוב מפוצל לשנים שלשה מקומות או מרוכזים במקום אחד. כי סברא זו נאמרה רק בתזזית, ולכן על כורחך רב חסדא לא חילק כלום בין שנים או שלשה מקומות לגבי ענבים, אלא בין ירוקות לשחורות כמסקנת הגמרא, ובהסבר הדבר, למה רק בחזזית נאמר הפסול של שנים ושלשה מקומות ולא בענבי ההדס, כי פסול ענבי הדס - אינו פסול של מראה, אלא פסול בעצם ההדס, שהתורה אמרה ענף עץ עבות, וענף עץ - פירושו, עלי ההדס החופין את עצו, ואם רוב העץ מחופה בפירות - הרי זה עץ פרי ולא עץ עלים. משא"כ בחזזית של האתרוג שפסולו הוא, משום שמראה האתרוג נשתנה. כאן יש מקום לחלק, בין אם היתה החזזית במקום אחד או בכמה מקומות.

לעולם בתר דאגדן וקסבר אגד הזמנה בעלמא הוא -

זו גירסת הקונטרס.
ואית ספרים דגרסי,
וקסבר, לולב - אין צריך אגד,
ואת"ל צריך אגד - הזמנה בעלמא הוא.

ולא יתכן כלל,
דאי צריך אגד - אם כן מיפסיל,
משום תעשה ולא מן העשוי,
אי ילפינן לולב מסוכה,
כדאמרינן לעיל (דף יא:).

ההבדל של מיעוט הענבים לפני או לאחר האגידה

שנינו במשנתנו: אם היו ענביו מרובות מעליו פסול, ואם מיעטן כשר. דנה על כך הגמרא: דמעטינהו אימת [אימתי מדובר שמיעטן]? אילימא מקמיה דלאגדיה, פשיטא דכשר! שהרי אין כאן חסרון של "תעשה ולא מן העשוי", מאחר ונאגד בהכשר, ומשום דיחוי אין לפוסלו, שהרי בשעת הדיחוי טרם חל עליו שם הדס של מצוה. אלא דמעטינהו לבתר דלאגדיה, הרי דחוי מעיקרא הוא, שכבר נקרא עליו שם הדס פסול בשעת אגידתו, ומזה שאפילו הכי הכשירו התנא, תפשוט מינה לכל הפחות לענין דחוי מעיקרא, כלומר, שלא היה ראוי למצוה מעולם, דלא הוי דחוי! אבל אם היה ראוי למצוה בתחילת החג ולאחר מכן נדחה, אין להוכיח מכאן שאין נדחה על ידי כך לעולם, היות ודחוי מעיקרא עדיף מדבר שהיה ראוי ונדחה, דבדחוי מעיקרא אינו נחשב כדחוי כלל, שהרי הוא כקרבן שהוקדש עתה. אבל כאשר נראה כבר למצוה ונדחה ממנה, אפשר שנדחה על ידי כך לעולם.

דוחה הגמרא: לעולם דמעטינהו בתר דאגדיה, וקסבר, אגד - הזמנה בעלמא הוא, והזמנה בעלמא - לאו כלום הוא. ולפיכך, אין אגידתו של הלולב נחשבת קריאת שם, שיהיה חל עליו שם לולב של מצוה שנדחה ממצותו, ולכן אינו נחשב אפילו כדחוי מעיקרו עד שיקדש עליו היום ויהא עדיין בפסולו, דכיון שבא זמן המצוה והוא אינו ראוי למצוה, נחשב הוא כדחוי. אבל קודם זמן זה - אינו דחוי.

הבנת הגירסא שהתוס' מביאים ורוצים לשלול אותה

עצם הגירסא השניה, אף שהיא פותחת שהלולב אינו נצרך לאגד, הרי היא נותנת מקום לסברא ההפוכה, שהלולב כן צריך אגד, רק רוצה למעט את כוחה שהיא הזמנה בעלמא. אלא שכאן יש ללמוד מהפרק הראשון בו נאמר. סברוה, סברו בני הישיבה לפרש במה נחלקו רבי שמעון בר יהוצדק וחכמים, דכולי עלמא סוברים כי לולב צריך אגד, שיש לאגוד את שלושת המינים יחד. וסוברים כולם כי ילפינן בלימוד של "מה מצינו", לולב מסוכה, דכתיב גבי סוכה "תעשה", ולא מן העשוי. שהוא הדין לולב שאגדו בפסול, יש בו את הפסול של "תעשה ולא מן העשוי". וכיון שנאגד הלולב בערב יום טוב עם הדס פסול, יש לפוסלו משום "תעשה ולא מן העשוי".

יש הבדל בעוצמת הקושי או הדחייה

[התוס' לא רק ששוללים את הגירסא השניה, שאינה של הקונטרס, אלא משתמשים במילות המפתח "לא יתכן כלל" המופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס', ובאו לומר שדבר זה כלל אינו יכול להיות. ומשלימים את הוכחתם על דרך השלילה, שאם בכל זאת תנסה ותירצה לומר כגירסה הלא ראוייה, הרי תגיע לידי תוצאה הפוכה. וכאן מילות המפתח הינן "דאי .. אם כן". (או דאי .. א"כ). והוכחה זו מצויה למעלה מחמישים פעמים בתוספות. וגירסת תוס' הרא"ש הינה "ולא יתכן לגרוס כן".]

תפשוט מינה דחוי מעיקרא לא הוי דחוי -

לענין מצות דוקא, כדפירשתי לעיל.
ובעיא דנקטם - **נמי לא איפשיטא**, כדפירשתי נמי לעיל.

ההוכחה שדיחוי מעיקרא – לא הוי דיחוי

כאשר הוא ממעט את הענבים של ההדס לפני שהוא מבצע את האיגוד הרי כעת הוא מחזיק הדס כשר בידו, ורק אז הוא אוגדו. אבל אם את המיעוט הוא מבצע רק לאחר האיגוד, הרי בשעה שהוא נוטל את ההדס, בגלל ריבוי הענבים, ההדס דחוי הוא, והחידוש כאן שלמרות היותו דחוי מעיקרא, ועדיין זה כשר, ומכאן ההוכחה שדחוי מעיקרא - לא הוי דיחוי.

התוס' מסייגים זאת שזה רק בעניין המצוות, כי לכל ברור כי בקודשים דחוי מעיקרא כן נחשב דחוי. דשאני הדס דנראה מקודם, ואח"כ נקטם, ושוב עלה תמרה. כיון שבעת שנקטם - נשאר שם הדס עליה אלא שנפסל, ולכן אף ששוב עלה תמרה - אמרינן, שאי אפשר שוב להכשיר הדס שכבר נפסל, אבל כשהיה דחוי מעיקרא - מעולם לא חל שם הדס עליה, אלא הוי כסתם עץ שנקטם ראשו, ועכשיו שעלה תמרה נעשה להדס כשר, אבל זה רק במצות, שהשם הדס תלוי בהכשר הדבר, משא"כ בקדשים, אין השם קדשים תלוי בהכשרה לקרבן.

היכולת לצמצם כלל ולהעמיד שהוא רק בעניין מסוים, ולא כלל גורף

[התוס' השתמשו כאן במילות המפתח ל"ענין .. דוקא" ומילות המפתח הללו, מצויות כחמישים פעמים בתוס'. והמשמעות שאין להקיש כי דחוי מעיקרא לא הוי דיחוי בכל דבר, אלא יש למעטו רק בעניין מצוות, וכפי שביארנו גם הטעם.]

בעיה נוספת שלא ניתן לפשוט מהדיון כאן

ומבעיה זו אין אנו יכולים לפשוט לגבי נקטם ראשו, ואז צמח תמרה. כי למעט - הרי זה בידו, ואילו להצמיח תמרה - אין זה בידו. ולכן אין להקיש מבעיה אחת לשניה.

מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות -

עיקר מילתייהו,
פרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלג.),
גבי בשר עודלה,
אף על גב שיש שם בהרת - יקוץ.

וא"ת,
בסוף פרק ספק אכל (כריתות דף כ: ושם),
גבי חותה גחלים בשבת והובערו מאליהן, אמר,
דמאן דמחייב - סבר לה כרבי יהודה,
בדבר שאין מתכוין,
ומאן דפטר - כר"ש,
ועל כרחיך פסיק רישיה הוא,
מדמחייב לרבי יהודה,
דבמילתא דלאו פסיק רישיה - ליכא אלא איסורא בעלמא,
ואם כן לרבי שמעון - אמאי פטור?

וי"ל,
דאין מתכוין דהתם,
היינו דאין חושש בהבערתם - לכך פטור לר"ש,
משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה,
כמו חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה,
דפטור לר' שמעון,
אף על פי דפסיק רישיה הוא,
וכן הצד חלזון והפוצעו,
בשילהי כלל גדול (שבת דף עה.),
וכן הא דמשני הכא,
דאית ליה הושענא יתירא,
היינו משום דאז הוי - מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ואף על גב **דאפילו לר"ש - פטור אבל אסור,**
הכא - שרי משום מצוה,
ובפ"ק דכתובות (דף ו. ושם),
גבי מסוכריא דנזייתא הארכנו.
ובקונטרס פירש כאן,
דכי אית ליה הושענא אחריתי,
אין כאן תיקון כלי.

הדיון של תיקון הענבים על ידי אכילתן, וכי אין בזה פסיק רישיה ולא ימות?

שנינו בברייתא תנו רבנן: אין ממעטין את הענבים ביום טוב. משום רבי אליעזר ברבי שמעון אמרו: ממעטין אותם ביום טוב. תמהה הגמרא כיצד עושה כן, והרי הוא מתקן כלי? וענתה משמו של רב אשי, שמדובר באופן שהוא מלקט את הענבים לצורך אכילה. ונשען הוא על אבין רבי שמעון הסובר שדבר שאינו מתכוון - מותר. אלא שעל כך מתקיפה הגמרא משמם של אביי ורבא יחדיו, שבפסיק רישיה ולא ימות, אף רבי שמעון מודה. וכל ההיתר הוא בדבר שאינו מחוייב ממעשהו. וכאן בשעה שהוא מלקטם - וודאי שמתקן כלי, ודומה הדבר למלקט ראש העוף על מנת ליתן לבנו למשחק, שהתירוץ שנאמר אינו מוסיף כהוא זה, והרי הוא מבצע איסור ברור ומוחלט.

הגמרא בשבת דנה לגבי מילה שיש בה בהרת

הובאה מחלוקת תנאים על ההיתר למול אף שיש בהרת. דתניא: כתיב: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו". "בשר", יתורא הוא, והיה לו לכתוב: "ימול ערלתו", וקא אתי לדרשא, שאף על פי שיש שם, במקום המילה, בהרת, שהיא נגע צרעת שאסור לקצצו, ימול. דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר: אינו צריך לדרשה. שהרי אם שבת שהיא חמורה, שעונשה בסקילה, מילה דוחה אותה. צרעת, שאיסורה הוא רק "איסור עשה" של "השמר בנגע הצרעת" - לא כל שכן שמצות מילה תהא דוחה אותה?

הגמרא דנה מה צורך לדייק מהפסוק ולכאורה ניתן להתיר על ידי דבר שאינו מתכוון, אלא מקשה הגמרא שכאן ברור שאם יבצע מילה יעקור את הבהרת, ולכן יש לנו כאן פסיק רישיה ולא ימות שאף רבי שמעון מודה. וכך סוברים רבא ואביי. ולכן היה נדרש את החידוש של רבי יאשיה, המדייק זאת מהפסוק. ומאחר ונצרך פסוק על מנת להתגבר על כך, מכאן רואים הוכחה כי הפסיק רישא הוא מהתורה, ולא רק מדרבנן.

הטעם שהתוס' פותחים בהבאת הסוגיה של מילה, ומציינים ששם עיקר הדין

כפי שביאר זאת המהר"ם באריכות ובטוב טעם. "נראה לי, הא דהוצרכו התוס' לכתוב דעיקר מלתייהו שם (בפרק רבי אליעזר דמילה, גבי בשר ערלה) משום דשם מוכח, דר"ש מודה בפסיק רישיה דחייב מהתורה, משום דשם קא יליף מקרא, דמילה דוחה צרעת, ואפילו בהרת - יקוץ. ופריך לרבי שמעון למה לי קרא? תיפוק ליה דהא ס"ל דדבר שאינו מתכוין - מותר? ומשני, אביי ורבא אמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה. רוצה לומר, ולכך איצטריך קרא אפילו לרבי שמעון, ומדאיצטריך קרא - שמע מינה דבפסיק רישיה - חייב מהתורה אפילו לרבי שמעון.

וא"כ לפי זה יקשה שפיר, מההיא דחותה בגחלים, כיון דעל כורחך בפסיק רישיה איירי, אם כן לרבי שמעון אמאי פטור? הא מודה ר"ש בפסיק רישיה דחייב מה"ת?

אבל משמעתין לחוד - לא הוה קשה מידי, דהיינו יכולין לומר, דהא דמודה ר"ש בפסיק רישיה, היינו לענין שיהא פטור

אבל אסור מדרבנן, דאילו בדבר שאין מתכוין בעלמא, דלא הוי פסיק רישיה, ס"ל לר"ש דמותר לגמרי, ולכך הוה אתי שפיר ההיא דחותה גחלים דפטור לר"ש, ולכך הוצרכו התוס' לכתוב, דעיקר מלתייהו שם בפרק ר"א דמילה, כדי להקשות, וא"ת בסוף פרק ספק אכל."

סוגית חותה בגחלים מכריתות

שנינו בכריתות בברייתא - תנו רבנן: החותה גחלים בשבת, שהיפך בהם כדי להתחמם בהם, והובערו מאליהן, וידע שהן יובערו אלא שאין לו צורך בהבערתן, כי די לו בחום הגחלים. ולכן, לא הוי בגדר "אינו מתכוון" אלא "מלאכה שאינה צריכה לגופה". ולכן זו המחלוקת של מלאכה שאינה צריכה לגופה. וביארו שם התוס' "דסבר שאינו מתכוין הוא דאינו חפץ בהבערתן של הגחלים שאינו נהנה מהם אבל בההיא דקתני החותה גחלים להתחמם בהם לא נקט מתכוין ושאינו מתכוין שהרי להתחמם הוא עושה אבל מלאכה שאינו צריך לגופה היא ולכך פטר ר"ש דאע"ג דפסיק רישיה היא כיון דמלאכה שאינו צריך לגופה היא ופטור." וכן מבארים שם התוס' שלכן תירצו כאן שיש לו הושענא אחרת, ולכן זו מלאכה שממש אינו צריך לגופה. ואפילו שהוא מתקנה, הרי מבחינתו הינה מיותרת.

ונתנו התוס' את הדוגמא לחופר גומא, שיש כאן שני עניינים. צד אחד הוא יצירת העומק על מנת דשיהיה בבחינת כעין כלי ומקום פנוי, שזו הסיבה הטבעית לחפירת גומא. אולם כאן הוא בכלל נזקק לעפר שבתוכה, והתוצאה של היווצרות הגומא, כלל אינה חשובה עבורו. ואותו הדבר כאן, עם היות והוא מלקט את הפירות, הרי הוא בכלל מחפש לאוכלם. ועם היות שיש כאן גדר של פסיק רישיה ולא ימות, ואפילו רבי שמעון שיאמר פטור, הרי זה יהיה פטור אבל אסור, הרי כאן העיקר היא המצווה, שהיא עצמה נותנת כוח, שכל עניינו היא לטובת המצווה. ומאחר וממילא כבר יש לו הושענא אחרת, הרי זה חוזר להיות סתם גבעול שרשאי הוא לאכול ממנו, ולא שיש כאן תיקון כלי.

וגם מסוגיית החילזון שפציעתו גוררת שממילא הוא נוטל את נשמתו, אלא ששם נצרכים להעמיד שהתוצאה של המיתה מקלקלת בעבורו בגלל שאז הצבע אינו צלול כפי שהוא רוצה.

הסוגיה בכתובות, האם רב סובר כרבי יהודה, או כרבי שמעון

מבואר במסכת כתובות והאמר רב שימי בר חזקיה, משמיה דרב: האי מסוכריא דנזייתא, פקק העשוי מבלאי בגדים, שסותמים בו את הנקב של גיגית שכר - אסור להדוקה ביומא טבא! אין להדק את הפקק בתוך הנקב, כיון שהפקק הזה, העשוי מבלאי בגדים, ספוג בו שכר, ואם יהדק את הפקק בנקב, ייסחט ממנו השכר, ואסור לסחוט ביום טוב [וכל שכן בשבת]. ומוכח, שאף על גב שאינו מתכוין לסחיטה, אסר רב להדק את הפקק. ומוכח, שרב סובר כרבי יהודה בדבר שאינו מתכוין, שאסור. ואם כן, האיך יתכן לומר שרב התיר לבעול בתחילה בשבת!? ומתרצת הגמרא: לעולם סבר רב כרבי שמעון, שדבר שאינו מתכוין מותר, ולכן הוא התיר לבעול בתחילה בשבת. אלא שבההוא, בסחיטת הפקק בלי כונת סחיטה - אפילו רבי שמעון מודה שאסור, היות ובודאי ייסחט השכר מהפקק. דאביי ורבא, דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון ב"פסיק רישיה ולא ימות", שחייב עליו, גם אם לא התכוון לעשותו.

מבואר שם בתוס' מציאות של כוונה שהיא בעניין אחד אך לא בעניין שני, אף שהם בפעולה אחת

"ובערוך פירש לשון אחר מסוכרייא דנזייתא סתימת גיגית של שכר אסור להדוקה דשמא תבטל הסתימה אצל הגיגית ויעשה כלי בשבת ואין נראה לר"י, דהיכי דמי? דאם בדעתו לבטל שם בשעת הנחה - מאי פסיק רישיה שייך כאן? מיד הוא עושה כלי דמתכוין לעשותו? ואם אין בדעתו לבטלה שם - א"כ לא הוי פסיק רישיה שיעשנה כלי? וי"ל בדוחק, שהוא מתכוין לבטלה, ואינו מתכוין לעשות כלי, ושייך ביה פסיק רישיה, הואיל ואינו מתכוין לגמרי לעשות כלי."

האם זה שיש לו הושענא אחרת מסייע, ובמה? והאם תיקון כאן כלי, או שמא אולי יצטרך ונמצא כי כן תיקן כלי

התוס' בכתובות גם דנו על כך "וכן ההיא דאית ליה הושענא אחריתי, איכא למימר דשרי משום מצוה, א"נ הכי פי' והא פסיק רישיה הוא? דאית ליה הושענא אחריתי, והואיל וכן שרי לר"ש, דשמא לא יצטרך לה, ונמצא שלא תיקן כלי, והלכך לאו פסיק רישיה הוא. אבל לר"י - אסור, דשמא יצטרך לה, ואגלאי מילתא - דכלי עבד."

[דף לד עמוד א]

ואחת למקדש -

תימה,
דכיון דלית ליה הלכתא,
אימא אף בגבולין,
דמידי מקדש כתיב בקרא?

שנינו בברייתא מה בא לשון רבים ערבי נחל לרבות

המשנה לימדה אותנו כי ערבה של בעל, כלומר, שגדלה בשדה ולא על גדות הנחל, כשרה. וגמרא שנינו בברייתא תנו רבנן: כתיב [ויקרא כג מ]: "ולקחתם לכם וכו' ערבי נחל" - ומשמע, שעיקר מצות לולב היא בערבות הגדילין על הנחל. אלא שאין צריך ליטול דוקא מאלו הגדות על גדות הנחל, ודי בכך שיהיו מהמין שדרכו להימצא על גדות הנחלים. תניא אידך: "ערבי נחל", אין לי אלא ערבי נחל, של שדה הבעל ושל הרים [הגדלה בראש ההר] מניין שהיא כשרה [כאשר היא מאותו המין הגדל על גדות הנחל]? תלמוד לומר: ערבי נחל, מכל מקום. כלומר, מזה שנקטה תורה "ערבי" לשון רבים, משמע לרבות ערבי בעל והרים. אבא שאול אומר: מה שאמר הכתוב "ערבי נחל" בלשון רבים, לא לרבות ערבי בעל והרים בא, אלא לומר לך: שתים איכא, כלומר, שתי מצוות יש בערבה, אחת למצות לולב, ואחת למקדש, שציוה הכתוב להקיף את המזבח בערבות [כמבואר להלן דף מה א].

מקשה הגמרא: ורבנן דדרשי "ערבי" לרבות של בעל ושל הרים, האי דבעינן ערבה למקדש מנא להו?

מתרצת הגמרא: הלכתא גמירי להו. [כלומר, הלכה למשה מסיני היא].

קושיית התוס' היא בביאור על החילוק בין שיטת אבא שאול לרבנן

מקשים התוס' על אבא שאול, מאחר וחכמים הם אלו שלומדים הלכה למשה לסיני, משמע שהוא אינו סובר זאת, אלא לומד זאת מהפסוק. ומאחר והפסוק אינו בא לצמצם שיהיה הדבר רק במקדש, מדוע לא נלמד משיטתו אפילו לגבולין. כי הכוונה היא מה שנוטלים את הערבות בהושענא רבא, ואת זה הרי גם אנו עושים.

נסיון לתרץ את דברי התוס'

מאחר והתוס' נשארו בשאלה, הרי היה מי שניסה לתרצם. ואפשר לומר, מכיון שפירוש הקרא ולקחתם לכם ביום הראשון וגו', ושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים, הפירוש הוא, ולקחתם לכם ביום הראשון - זהו בגבולין, ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים, דהיינו בארבעת המינים - זהו במקדש, כן כתב רש"י במשנה סוכה דף מ"א ע"א. וביתר ביאור כ"כ במשנה ר"ה דף ל' ע"א. וערבי נחל כתוב בתורה סמוך לושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים, משמע, שהריבוי של ערבי שתים קאי על המקדש.

ובתוס' הרא"ש תירץ תמיהתם, דאף אבא שאול אית ליה הך הלכתא, אלא דלדבריו, ההלכתא הא גופא אתא לאשמועינן, דדווקא במקדש ולא בגבולין.

ובכפות תמרים ביאר מהו גדר הלכה למשה לסיני, שכלל אינו רמוז בפסוק, בניגוד למה שנלמד בפירוש המקראות. כלומר, באה התורה שבעל פה ומרחיבה על ידי פירוש המקראות מה שלא נאמר מפורשות. ומבאר זאת מה מדייקים מלשון הרבים ערבי נחל. "ולפי זה אבא שאול דנפיק מקרא ערבה ב', אף על גב דלא כתיב מקדש בתורה, כיון דרמוז ערבה ב' בפסוק הזה, מה שהיה במקדש הוא על פי תורה שבעל פה, וזה לא נקרא הלכה אלא לרבנן, דאין להם רמז בכתוב לערבה ב', נקרא ערבה השנית דמקדש - הלכה למשה מסיני."

ורבנן למקדש מנא להו -

הכי נמי **מצי למיבעי לאבא שאול,**
של בעל ושל הרים מנא ליה?
ושמא - לית ליה,
ולית ליה נמי,
הא דדרשי רבנן לקמן, **ערבי נחל - שתים,**
אלא סבר ליה כרבי עקיבא,
דאמר הדס אחד וערבה אחת,
ואין הלכה כר"ע, כדמוכח לקמן.

ולפי זה צריך ליזהר,
שלא ליטול ערבה ללולב **אא"כ גדילה על הנחל,**
דשתי דרשות - לא דרשינן מערבי,
כדדרשינן לקמן וכדדרשינן הכא,
וכל הני תנאי דהכא ודלקמן,
מתניא גבי הדדי בתורת כהנים,
משמע,
דמר - דריש ליה הכי, ומר - דריש ליה הכי.

מה דורשים מהריבוי ערבי נחל?

ראינו כי יש דרשות מחולקות מה נלמד שערבה נאמרה בלשון רבים. דרשה אחת היא לרבות לא רק מה שגדל על הנחל אלא אפילו אם גדלה בשדה בעל או בהרים. דרשה שניה היא של אבא שאול, אחת ללולב ואחת למקדש. דרשה שלישית מה שלמד רבי ישמעאל כי ערבי הוא שיש ליקח שתי ערבות ללולב, בניגוד לרבי עקיבא הלומד ערבה אחת.

התוס' מבררים מהי שיטת אבא שאול

מאחר ובאה הגמרא והקשתה, מה יסברו חכמים להוציא את דינו של אבא שאול, מאחר ואינם לומדים כמוהו, הרי ענתה הגמרא, שאכן יש להם את דינו, אלא שהם לומדים זאת מהלכה למשה מסיני. וכעת באים התוס' ומהפכים את הדרשה, וכי מדוע לא נשאל מה יסבור אבא שאול על שאר הדרשות של ערבי נחל, שהרי הוא דייק מלשון הריבוי עניין אחר? ואולי אפילו אין לו כלל את הדין לרבות של בעל ושל הרים. וכמו כן, גם אין לו את דרשת רבי ישמעאל, שבאו ללמדנו כי יש ליקח שתי ערבות ללולב, אלא ילמד כשיטת רבי עקיבא? ומעירים התוס', כי שיטת רבי עקיבא בעניין זה דחויה היא.

האם ניתן ללמוד משלון ערבי נחל, גם ריבוי לבעל והרים, וגם ליקח שתי ערבות?

כעת התוס' עורכים חשבון, שלכאורה יש כאן דרשות סותרות, ולא ניתן ללמוד הדרשה הראשונה והשלישית. ובגלל שלא ניתן ללמוד בו זמנית שתי דרשות, והעיקר הוא שאנו לומדים שיש ליקח שתי ערבות, הרי חייבים אנו להיזהר וליקח רק מהנחל.

וביאר זאת היטב המהר"ם "המשך דברי התוס' כך הם. דאבא שאול סבר לה כר"ע, וא"כ ה"ה מאן דדריש ערבי לרבות של בעל ושל הרים - לא מצי סבר כרבנן דלקמן, דדרשי ערבי שתים, אלא כר"ע. ואם כן, אנן דקי"ל דאין הלכה כר"ע, אלא קי"ל דערבי שתים, אם כן איצטריך ריבויא דערבי, לערבי שתים - לא מצינן לרבויי של בעל ושל הרים. ואם כן על כורחך לדידן, של בעל ושל הרים - פסולה. לפי זה - צריך ליזהר."

קנה שלה כו' -

כיון דפירש סימני ערבה - הוי סגי,
אלא להכשיר אף שאין בו ג' סימנים אלו,
כגון חילפא גילא,
לפיכך קתני סימני צפצפה, למימר, דוקא הני.

הגמרא מבארת שיש חילוק בין ערבה לצפצפה

לאחר שהוכיחה הגמרא שלא ניתן ליקח צפצפה במקום ערבה, מבררת הגמרא מהם סימני הערבה, ומהם סימני הצפצפה. וכך שנינו בברייתא. תנו רבנן: אי זהו ערבה ואיזהו צפצפה? ערבה קנה [הענף] שלה אדום, ועלה שלה משוך [מוארך], ופיה חודן של העלים חלק הוא, ואינו עשוי פגימות פגימות.

ואילו צפצפה, קנה שלה לבן, ועלה שלה עגול, ופיה דומה למגל שכולו פגימות.

ומקשה הגמרא: היאך אתה אומר שערבה פיה חלק, והא תניא שנינו בברייתא: ערבה הדומה למגל שפגימותיו נוטות כולן לאחד מן הצדדים, כשר. אבל הדומה למסר שפגימותיו הולכות לפנים ואינן נוטות לצד - פסול. ומבואר, שערבה הדומה למגל כשרה, והיאך אתה אומר שזהו אחד מסימני הצפצפה?! אמר אביי: כי תניא ההיא, בחילפא גילא, שהוא אחד ממיני הערבה, ומין זה לבדו דומה למגל. אבל סתם ערבה פיה חלק. אמר אביי: שמע מינה מברייתא זו דהאי חילפא גילא - כשר להושענא. אלא שתמהה הגמרא: פשיטא שהיא כשרה, שהרי ערבה היא? ומפרשת הגמרא: מהו דתימא: הואיל ואית ליה שם לווי, שאין קורין לה ערבה סתם אלא חילפא גילא, לא נתכשר, שאין זו הערבה האמורה בתורה, קא משמע לן. ואימא הכי נמי, נפסול ערבה זו מטעם זה? "ערבי נחל" אמר רחמנא, ומשמע, מכל מקום. כלומר, לרבות כל מיני הערבה ואפילו חילפא גילא.

שני סוגי הסימנים – סימן חיובי וסימן שלילי

קיימות שתי שיטות להכשיר, האחד והפשוט הוא סימן חיובי, יש לו סנפיר וקשקשת - הרי זה דג טהור. (ואפילו קשקשת לבד, שבוודאי יש לו גם סנפיר). אולם גם יש סימן שלילי, שאסור שיהיה בו עניינים מסויימים כמו בעוף טמא. לפיכך באו התוס' ואמרו, מה צורך לי להוסיף את הסימנים השליליים של הצפצפה, לאחר שיש בידי כבר את סימני הערבה החיוביים? ואז מתוך כך הופכים להיות הסימנים השליליים כעיקר, ומספיק לי להתיר כל עוד שאין בו את הסימנים השליליים, אף שחסר בו את הסימנים החיוביים? ומתוך כך נוכל להתיר את הסוג של חילפא גילי.

יש שהקשה, איך אפשר לומר דדוקא אותה שיש בה ג' סימנים אלו - פסולה, אבל אין בה ג' סימנים אלו - כשרה, הא תני באידך ברייתא דומה למסר פסולה? ויש שפירש, דוקא הני דפיו כמסר, דהיינו מגל גדול, אבל זה חילפא גילא - פיו כמגל, דהיינו מגל קטן. ויש שלמד כי חילפא גילי יש בה שני סימנים, של קנה אדום, ועלה שלה משוך.

ובמנחת שלמה למד, כי רק בחילפא גילא כשר, אף שאין בהו סימני ערבה, אבל בשאר מיני ערבה, כל השלושה - חייבים להיות, ומעכב חסרונם.

בית הכוסות -

סוף הכרס שקורין פנצא,
והוא עשוי ככובע וככוס.
ותניא,
מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד אחד,
תחוב, ולא ניקב נקב מפולש - כשרה,
שהעור סותמו ומגין משני צדדין,
שהנקב מפולש - טרפה,
ובאותו שקורין עכשיו בית הכוסות,
אין חילוק להכשיר, מפני שדופנו דק,
והוא היה רגיל לקרות הובלילא,
כך פירש בקונטרס.

ואם תמצא לומר,
דאין סברא שיהא טרפה,
הואיל ולא ניקב אלא חצי העור,
מצינן למימר,
דכולו ניקב, וחיישינן שמא הבריא,
כי היכי דחייש בריש אלו טרפות (חולין דף מג:),
גבי ישב לו קוץ בושט,
למאן דחייש לספק דרוסה.

והא דתנא התם,
המסס ובית הכוסות שניקבו לחוץ,
דמשמע דבעינן נקב מפולש,
לאו דוקא לחוץ מפולש,
אלא כלומר כלפי חוץ,
לאפוקי נקבו זה לתוך זה.

והא דקא אמרינן,
בעובי בית הכוסות **מצד אחד - כשרה,**
צריך לפרש אותו צד מבפנים כלפי הרעי,
דאי צד חיצון שכלפי חלל הגוף,
אפילו לא ניקב כלל,
אלא שנמצאת מחט בחלל הגוף - טרפה,
דאמרינן, נקובי נקב ואתאי.

ואין נראה לר"ת,
לומר שתהא טרפה בלא נקב,
אלא חצי העובי של דהמסס,
נמי מצד אחד - כשרה,
והא דנקט עובי בית הכוסות - רבותא קמ"ל,
אף על פי שניקב עור אחד שלם - אפ"ה כשרה,
עד שינקבו שניהם;
ואיידי דנקט, מצד אחד - כשרה,
נקט נמי, משני צדדין - טריפה,
אף על פי דמילתא דפשיטא היא.

אי נמי,
ס"ד משני צדדין,
דניקבו שתי העורות - כשרה,
לפי ששוכב ע"ג המסס ומדובק שם בשומן,
ומגין שלא יצא הרעי,
מידי דהוה אחלחולת שניקבה, וירכים מעמידות אותה.

והא דנפקא מינה הכא במאי דאישתני שמייהו,
היינו נפקותא,
דלא תטעה,
מה שאמר מצד אחד כשרה,
היינו בהובלילא, דהיינו המסס שקורין עכשיו בית הכוסות,
אבל מה שקורין הובלילא,
דהיינו מה שהיו רגילין לקרות בית הכוסות,

אפילו מצד אחד טרפה, הואיל וניקב עור שלם.
וכן שלא נטעה נמי,
במשני צדדין - טרפה,
דהוי במה שקורין עכשיו בית הכוסות,
דהוא המסס,
אבל מה שקורין עכשיו הובלילא,
דהוא מה שהיו קוראין תחלה בית הכוסות,
אפילו משני צדדין כשרה,
כחלחולת שניקבה, וירכים מעמידות אותה.

יש דברים בהם נשתנה השם, ויש לכך משמעות הלכתית, ואחד מהם הוא בית הכוסות

מביאה הגמרא בתחילה את דברי רב חסדא, על שלושה דברים שהשתנה שם לאחר בית המקדש, ויש לכך משמעות הלכתית. הדוגמא הראשונה, חלפתא [צפצפה] נשתנה שמה לערבתא, ואילו ערבתא [ערבה רגילה], נתחלף שמה לחלפתא. מאי נפקא מינה בשינוי השם זה? למצות לולב. שאותה הקרויה עתה ערבה - פסולה למצות לולב, ואילו אותה הקרויה חלפתא - כשרה.

מוסיף על כך אביי. אמר אביי: אף אני אומר דבר נוסף שנתחלף שמו: בי כסי מקום יש בכריסה של הבהמה והוא קרוי בית הכוסות, שהוא עשוי ככובע וככוס, ודופנו עבה כשתי דפנות, ובעבר היו רגילים לקרותו הובלילא, ואילו מה שאנו קורין עתה הובלילא שהוא ההמסס, היו רגילים לקרותו בי כסי.

למאי נפקא מינה?

למחט הנמצא בעובי בית הכוסות. ששנינו במסכת חולין [דף נ ב]: מחט שנמצאת בעובי [כלומר, בדופן] בית הכוסות, אם היתה תחובה מצד אחד, דהיינו שהיתה תחובה בעוביו אבל לא ניקב בית הכוסות נקב מפולש - כשר, כיון שסתום הוא. אבל אם ניקב נקב מפולש - הרי היא טריפה. וחילוק זה שייך רק בבית הכוסות שדפנותיו עבים. אבל בהובלילא שדופנו דק, כל נקב - מטריפה. וזה על פי פירוש רש"י.

התוס' מביאים את רש"י ומפרשים כשיטתו אך לא מטעמו

מדקדוק לשון התוספות שכתבו ואת"ל, משמע דטעמא דרש"י אינו משום דחיישינן שמא הבריא, אלא טעמו משום דעור הממס הוא דק ואינו מגין, כדמוכח מלשון רש"י. אלא דהתוספות אומרים סברא דנפשייהו, דאת"ל דאין סברא שיהיה טרפה, הואיל ולא ניקב אלא חצי העור - יש ליישב פירש"י כוותיה ולא מטעמיה, דמצינן לומר, דכולהו ניקב, וחיישינן שמא הבריא. שיש דעה כזאת במסכת חולין, לחוש כשיושב לו קוץ בווושט, שמא הבריא, לעניין ספק דרוסה.

קושיא על הנאמר ניקבו לחוץ

פירוש, זו קושיא על פירוש רש"י. דהלשון שניקבו לחוץ - משמע, דמיירי בנקב מפולש, ולא כמו שפירש רש"י, דגם אם ניקב רק חצי העור של ההמסס (הובלילא, שעכשיו נשתנה שמו לבית הכוסות) - הוי טריפה.

באיזה צד מדובר בהעמדה שהיה זה רק בצד אחד

כוונת התוס', היא לבאר לנו דעת רש"י, דס"ל דבהמסס דאפילו מצד אחד - טריפה, היינו אפילו אותו צד שמבפנים, שמשום כך פליג עליו ר"ת בהמשך. אבל אם היה מדובר על צד החיצון שכלפי חלל הגוף - לא היה ר"ת חולק עליו, שבזה - ודאי טריפה היא, כמו שיבואר להלן (וכן כתב המהר"ם בחולין נ, ב בתוס' ד"ה מחט).

שיטת ר"ת החלוק על רש"י, ראוי להטריף רק בנקב מפולש, ואין לדמותו לווושט

ר"ת חולק על רש"י, וסובר שלעולם אין להטריף אלא בניקב נקב מפולש. אבל אם ניקב רק מצד אחד - כשרה, ולא חיישינן כלל שמא היה נקב והבריא. והנה לעיל הביאו התוס', שלגבי ושט אמרו בפירוש שחוששים שמא היה נקב והבריא. אלא שסובר ר"ת, שדוקא בושט חוששים לכך, שהרי לא נזכר חשש זה אלא בושט ולא בשאר אברים. (ובראשונים מצינו מה החליוק ביניהם).

תירוץ נוסף, לא כל חלקי המסס שווים הם, והחילוק הוא באיזה מקום מדובר

יש לבאר על פי המהר"ם (חולין נ: לתוס' ד"ה מחט) שהקשה, שלדברי התוס', נמצא בברייתא סברות הפוכות. שמתחילה שנינו, שמצד אחד - כשרה, והוצרך התנא להשמיענו כן, מפני שהווה אמינא שטריפה היא. ושוב שנינו דבניקבה משני צדדין - טריפה, מפני שיש הווה אמינא להכשיר אף בזה, מפני שהשומן סותם את הנקב.

ותירץ, דדבר פשוט הוא דלא כל הבית הכוסות שוכב על השומן של ההמסס, וא"כ פירוש הברייתא הוא כך. מצד אחד כשרה, דהיינו אפי' במקום שאין שם שומן. ומשני צדדים טריפה, היינו הו"א דבמקום שיש שם שומן אפילו נקב משני צדדים כשרה, קמ"ל דאפילו במקום שיש שם שומן, אם ניקבה משני צדדים - הוי טריפה.

התוס' מבארים מדוע לשיטת רבינו תם יש כן נפקא מינה

זהו קושיא על פירוש ר"ת. דכיון שהוא מפרש, שלדינא אין שום נפקא מינה בין הבית הכוסות והמסס. א"כ מאי נפקא מינה הוא אם נחלפו השמות - הרי דין אחד להם? ומבארים התוס' אלו שתי טעויות יש צורך למנוע.

להכי הוצרך לאשמועינן, דהני תרתי בית הכוסות והובלילא (ר"ל המסס) נתחלפו שמותיהם. והברייתא דמחט שנמצא בעובי בית הכוסות - מיירי בההוא דיש בו ב' עורות, ואעפ"כ קתני דאם ניקב עור זה בלא עור זה - כשר, כל שלא ניקבו שניהם.

ואם תיקשי איך יעלה על הדעת בההוא דאית ליה שני עורות, דכל היכא דניקב עור אחד - הוי טריפה אע"ג דלא ניקב עור השני, הא תנן במתניתין חולין מב. דגם בבית הכוסות וגם בהמסס - רק היכא שניקב לחוץ הוי טריפה. תירץ הר"ן בחולין דף יד מדפי הרי"ף ד"ה מחט די"ל דנקיבת עור אחד קרי לחוץ ולאפוקי ניקב חצי עור אחד. ויש שדנו שהיו וזה ניתן להדיוטות ועלולים לטעות, לכן היה צורך לפרט ולהדגיש הדברים. שלא ידעו להבין מהו העבה ומהו הדק. ולכן הביאו שזה גם לרישא וגם על הסיפא.

[דף לד עמוד ב]

נפקא מינה לגיטי נשים -

כדפירש בקונטרס.
דקיימא לן בפ"ק דגיטין (דף ו.),
דבבל כארץ ישראל לגיטין,
דאין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם,
דשכיחי מתיבתא ובקיאין לשמה,
וגם עדים מצויין לקיימו,
והיינו מה שקורין בורסיף דמשתני שמה.

ובסוף במה מדליקין (שבת דף לו: ושם),
פירש עוד לשון אחר,
דנפקא מינה, לענין שמו ושמה ושם עירו ושם עירה,
ולא יתכן דבבל הוא שם המדינה,
כדאמר (קדושין דף עא.) א"י עיסה לבבל,
ואמרינן פרק עשרה יוחסין (שם),
עד היכן הוא בבל,
ואין כותבין שם המדינה בגט, אלא שם העיר.

חילוק הלשון בבל ובורסיף יש לו משמעות הלכתית

מביאה הגמרא אמר רבא בר יוסף: אף אני אומר דבר נוסף שנתחלף שמו: בבל נקראת עתה בורסיף, ואילו המקום שהיה קרוי בורסיף קרוי עתה בבל. למאי נפקא מינה? לגיטי נשים.

דקיימא לן במסכת גיטין [ב א]: המביא גט מחוץ לארץ, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. ואמרו בזה שם בגמרא שני טעמים: או משום שאין מצויין בארץ עדים לקיימו, ויש לחוש שמא יכפור בו הבעל, או משום שאין בקיאים בחוץ לארץ לכתוב את הגט לשמה כמבואר שם.

אולם המביא גט מארץ ישראל לחוץ לארץ אינו צריך לומר כן, משום דעולי רגלים מצויים להכיר חתימתו ולקיימו, ובארץ ישראל בקיאים לשמה.

ואמרו שם בגמרא [דף ו א], דבבל דינה כארץ ישראל לענין גיטין, לפי שהם תלמידי חכמים ובקיאים לכתוב את הגט לשמה, ובני ישיבות מצויים לצאת משם ללמוד תורה בכל המקומות וממילא עדים מצויים לקיימו.

אבל בורסיף הוא מקום הסמוך לבבל, שאין שם בני תורה, ולכן המביא גט משם צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. ועתה נתחלף שמם, ולכן, המביא גט מבבל צריך לומר בפני נכתב. אבל המביא גט מבורסיף דינו כמביא מארץ ישראל.

התירוץ השני הובא בתוס' בשבת – כי בבל היא מדינה ואילו בגיטי נשים מבארים שם עיר

"מה שפי' בקונטרס לענין שינה שם עירו ושם עירה - אין נראה לרשב"א. דבבל הוא שם מדינה ולא שם העיר, כדאמר בפרק עשרה יוחסין (קדושין דף עא.) כל הארצות - עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל - עיסה לבבל, וקאמר נמי התם עד היכן היא בבל? ולא אשכחן שום דוכתא עיר ששמה בבל? אלא מדינה היא, ואין כותבין שם מדינה בגט."

ענף עץ עבות שלשה -

פירש בקונטרס,
ענף - חד, עץ - חד, עבות - חד.

ותימה,
דלעיל (דף לב:),
אוקימנא ענף עץ - **שענפיו חופין את עציו,**
ודרשינן נמי עץ עבות,
קלוע כמין קליעה.

וא"ת,
ונימא פרי עץ הדר - **שלשה.**

וי"ל,
דמדרשא דעץ **דרשינן, שטעם עצו ופריו שוים.**

מנין ארבעת המינים

במשנה מובא - רבי ישמעאל אומר: כך הוא מנין ארבעת המינים: שלשה הדסים ושתי ערבות, לולב אחד ואתרוג אחד. ומובא בגמרא ברייתא משמו. תניא: רבי ישמעאל אומר: נאמר בתורה: "ולקחתם לכם פרי עץ הדר", לשון יחיד, משמע שדי באתרוג אחד, וכמו כן גבי לולב כתיב: כפת תמרים לשון יחיד [אף שהמקרא הוא "כפות" לשון רבים מכל מקום הכתיב חסר], ומשמע שדי בלולב אחד.

אבל לגבי הדסים כתיב: "ענף עץ עבת", ומשמע, שלשה, שכך דרשו חכמים: ענף - אחד, עץ - שנים, עבות - שלושה. ואילו לגבי ערבה כתיב: ערבי נחל לשון רבים, ומשמע שתים, שמיעוט רבים שנים.

התוס' הביאו את רש"י והקשו עליו

לעיל ביארנו כרש"י, שמאחר ויש כאן שלוש מילים הביא זאת לשלושה הדסים. אלא שהקשו התוס', שיש ברייתא לעיל שהשתמשה כבר בפסוק זה "תנו רבנן: ענף עץ עבת - שענפיו חופין את עצו. ואי זה הוא - הוי אומר זה הדס." וכמו כן שהעבות הוא צורת הקליעה. "תנו רבנן: קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת - זהו הדס"

מקשים התוס' מדוע לא נמנה את המילים לגבי אתרוג

כמו שלפי רש"י מנינו שהפסוק אומר שלוש מלים, ומכאן למדנו על שיש ליקח שלושה הדסים, מדוע שדלא נעשה כך לגבי אתרוג, פרי עץ הדר. אלא עונים התוס' שהפסוק על העץ הוא תפוס. כפי שמובא בהמשך הגמרא (לה, א) "תנו רבנן: פרי עץ הדר - עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה אתרוג."

ערבי נחל שתים -

אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב,
אין זה בל תוסיף,
אפילו למ"ד צריך אגד,
אלא אם כן מוסיף מין אחר,
כדפרישית בסוף ראוהו בית דין,
(ר"ה דף כח: ד"ה ומנא).

כמות ההדסים והערבות בלולב

מדייקים התוס', כי אפילו לאומר שתהיה אגודה אחת, אין בעיית בל תוסיף עם מוסיף כמה הדסים וערבות. ובעיית בל תוסיף היא עם ממציא מין אחר, ואותו הוא מוסיף. וכעין זה התבאר במסכת ראש השנה.

הגמרא במסכת ראש השנה מבארת לגבי כהן, מתי נקרא בל תוסיף ומתי לא

הגמרא במסכת ראש השנה, חילקה לגבי כהן, שלהמציא ברכה מעצמו - זה כן בל תוסיף, אבל לברך מספר פעמים, אין בזה בל תוסיף. והתניא: כהן שסיים את ברכת כהנים והוסיף ברכה אחת - עובר בבל תוסיף! ומתרצים: מדובר שסיים ברכה אחת מתוך שלשת הברכות שבברכת כהנים. ומקשים: והתניא: סיים כל ברכותיו, והוסיף ברכה משלו, עובר בבל תוסיף!

ומתרצים: שאני הכא, שונה היא ברכת כהנים, שכיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא, הדר מברך, מאחר ואם יזדמן לפניו ציבור אחר, הוא יברך שנית ברכת כהנים - הרי כוליה יומא, זמניה הוא! לפיכך כל היום זמנו הוא, גם אם כבר בירך, ולכן אם מוסיף ברכה משלו עובר על בל תוסיף. דנה על כך הגמרא: ומנא תימרא, ומנין לקחת לומר, שמאחר ואם יזדמן לו ציבור אחר הוא יברך אותו, הרי זה נחשב כמוסיף בתוך זמנו?

התוס' במסכת ראש השנה ביארו מתי לא חל גדר בל תוסיף

"דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים, וברכת כהנים - נמי, אפילו מברכין כמה פעמים לצבור אחד - אין זה בל תוסיף, אלא אם כן מוסיף ברכה אחת, כגון יוסף (ה') עליכם ככם (דברים א), או כיוצא בה.

וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום, או אוכל בפסח כמה זיתים של מצה - אין זה בל תוסיף, וכל הניתנים במתנה אחת, אם נתן כמה פעמים במקום אחד - אין זה בל תוסיף, אלא אם כן נותן במקום אחר. וכן בהדס וערבה שבלולב, אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב - אין זה בל תוסיף, אפילו למ"ד צריך אגד, אלא אם כן מוסיף מין אחר."

שתהא לקיחה תמה -

מהאי טעמא - נמי פסלינן אתרוג חסר,
משום דאין זה לקיחה תמה,
וביום שני - לא חיישינן,
אף על גב דקפדינן אארבעה מינין,
וטעמא פירשתי בריש פירקין (דף כט: ושם בד"ה בעינן).

ובהקומץ רבה (מנחות דף כז.) מסיק,
דהא דמעכבי אהדדי,
לא שנו, אלא שאין לו,
אבל יש לו - אין מעכבין.
ופירש בהלכות גדולות,
אין מעכבין,
דלא תימא עד דמגבה להו בהדי הדדי,
אלא אי מגבה כל חד וחד לחודיה - שפיר דמי,
דקיימא לן, לולב - אין צריך אגד.
ודבר תימה הוא לומר כן,
דכיון דכולו מצוה אחת,
היאך יועילו בזה אחר זה?

ור"ת הגיה בספרו,
לא שנו דמעכבין משום תמה, אלא שאין לו,
אבל יש לו - תמה הוא,
אף על פי שלא חברו באגדו,
כדאמרינן (לעיל דף לג.),
דלא דרשי רבנן לקיחה לקיחה,
ולרבי יהודה דדריש לקיחה,
משמע ליה, דלא הוי תמה אא"כ אגדו.

הלימוד מלקיחה תמה – שעל המינים מעכבים

לומדת הגמרא - ומנין שארבעת המינים מעכבין זה את זה, שאם לא היה ביכולתו ליקח אחד מהם אין מצוה בנטילת האחרים? תלמוד לומר "ולקחתם", דמשמע, שתהא לקיחה תמה [שלימה], בכל ארבעת המינים. שכך דרשו חכמים: "ולקחתם" - "ולקחת תם".

ההבדל בפיסול אם אינו לוקח את כל ארבעת המינים ולבין מציאות של חסר

ראינו, כי הדין של לקיחה תמה, מכריח שיהיו כל ארבעת המינים. והכוונה היא שאין כאן מצווה כלל. אמנם גם גדר החסר מורה כי אין כאן שלימות, ולכן פסלו אותו ביום טוב הראשון. אלא שיש לחלק כי החסר כשר ביום השני, מאחר והיא רק בבחינת זכר למקדש, ואינו ניכר כל כך החיסרון שלא לקח לקיחה תמה, כי חכמים אינם יכולים להמציא מצווה מחודשת לגמרי כשלוקח רק שלושה מינים. ואפילו שהחיסרון הוא לכאורה מאותו השם של לקיחה תמה. ואמנם הר"י מאורליאנש חלק על דברי התוס' הללו, והרחיק והתיר ליקח רק ג' מינים ביום טוב השני, כאשר חסר לו אתרוג. ואכן האבי עזרי חלק עליו, שעם היות שיש אתרוג חסר, אבל כל הד' מינים קיימים.

הלימוד ממנחות – עצם זה שיש לו את כל ארבעת המינים – מועיל אף שאינו נוטלם מאוגדים

למדנו במסכת מנחות. ארבעה מינים שבלולב - מעכבין זה את זה, נלמד מזה שכתוב בהם "ולקחתם" ודרשינן: שתהא לקיחה תמה [שלימה] שיקח ארבעתן כאחד. וכעת הגמרא שם מצמצמת את החיוב לקחתם בבת אחת. אמר רב חנן בר רבא: לא שנו שארבעה מינים שבלולב מעכבים זה את זה, אלא שאין לו את כל ארבעת המינים, ואז אינו יוצא, כיון שלא נטל את כולם. אבל יש לו ארבעה מינים ונטלם כאחד, אלא שלא אגדם באגודה אחת, אין מעכבין זה את זה, ויצא

התוס' מביאים את שיטת בה"ג, חולקים עליו , ומבארים כיצד הגיה רבינו תם

יש בדבר זה כמה שיטות בראשונים, התוס' הביאו בשם רבינו תם, שכל חידושו של רב חנן בר רבא הוא רק שלולב אינו צריך אגד, אבל עדיין צריך ליטלם יחד בבת אחת מן

התורה משום "לקיחה תמה", [וכן דייקו כמה אחרונים מדברי רש"י].

אולם בשם הלכות גדולות כתבו, שאפילו יטול כולם בזה אחר זה יצא, וביאר החזו"א [או"ח קמט א], שלפי זה למדנו מהדרשה ד"לקיחה תמה", שהד' מינים אין הם כארבע מצוות נפרדות, שיכול לקיים אחת מהן בפני עצמה, אלא כולם יחד מצוה אחת הן [כלשון הרמב"ם], ועל כן מעכבות זו את זו, אבל עדיין יכול ליטלם כל אחד בפני עצמו, והרמב"ם [לולב ז ו] גם כן פסק כשיטה זו, אלא שהצריך שיהיו כולם מצויים אצלו ברשותו, אבל אם היה לו רק מין אחד ונטלו, ואח"כ הביאו לו שאר המינים ונטלן לא יצא, אלא צריך לחזור וליטול שוב את המין הראשון.

וכתב הקרן אורה שכדבריו, משמע מלשון רב חנן בר רבא, שחילק בין יש לו ובין אין לו, ולא חילק בין נטל כולם ובין נטל מקצתם, הרי שהדבר תלוי בזה שיש לו וכולם מצויים אצלו יחד, ובין אין לו את כולם יחד, והגר"א [תרנא יב] פירש בדעת הרא"ש, שצריך גם כן שיהיו כולם נמצאים לפניו כשנוטל אחד מהם, ואם לא כן, אינו חשוב "לקיחה תמה", והביאור הלכה שם הוסיף, שאפילו אם נחלוק על כך, מכל מקום צריך שלא יפסיק בדיבור ביניהם מן התורה, כדי שיהיה נחשב לקיחה אחת.

על כל פנים נראה לי, כי דעת התוס' לחלוק לחלוטין על דברי בה"ג, כי חייבים לומר שזו מצווה אחת, ולכן נדרש על כל פנים שיהיה לו, וכל החילוק הוא שיהיו לפניו כל ארבעת המינים, כי מי שאינו מחייב אגד, הרי בשעה שמכוון בבת אחת על כולם, והם מולו, הרי זו כנטילה אחת. אבל כאשר נוטל אחד לאחר השני, הרי יש בזה כאילו הוא מחלק ביניהם, וכל מה שנאמר ארבע מינים הוא דבר המחבר ביניהם כעניין אחד.

ולדרוש להו כר"ע דמיקל טפי -

תימה,
הא לא סבירא ליה כר"ע אלא כרבי טרפון?

וי"ל,
דכל זה מן הדיוק שבא להוכיח,
דשמואל לטעמיה, דכרבי טרפון סבירא ליה,
דאי מפחיד להו במידי דלא סבר כדי שימכרו בזול,
היה לו להפחידם מר"ע דמיקל טפי,
ודחי, אדרבא מפחדי טפי מרבי טרפון,
דתלתא קטומין - שכיחי מחד דלא קטים,
ומעולם לא תשמע, דסבר כרבי טרפון.

ומיהו קשה,
מפרק כל שעה (פסחים דף ל.),
מקדירות בפסח,
דאמר שמואל משהי להו עד אחר הפסח,
ועביד בהו בין במינו בין שלא במינו,
ואמרינן ואזדא שמואל לטעמיה,
דאמר להו שמואל להנהו דמזבנו כנדי,
אשוו זבינייכו,
ואי לא - דרישנא לכו כרבי שמעון,
כלומר דשרי חמץ לאחר הפסח כי ליתיה בעיניה,
ומשמע בהדיא,
דלא מפחד במידי דלא סבר ליה.

וי"ל,
דהתם - למה לו להפחידם במידי דלא סבר ליה?
דבשלמא הכא מצי למימר,
דהיה מפחידם כדי שימכרו בזול,
ותהא המצוה מצויה, ולא ימנעו בשביל יוקר.

וא"ת,
ואי סבר לה כרבי טרפון,
לידרוש להו כוותיה?
דכי האי גוונא פריך בפרק כל שעה (שם),
ומשני,
אתריה דרב הוה.

וי"ל,
דהכא - **הניח משום הידור מצוה.**

ובריש בבא בתרא (דף ה. ושם),
גבי רוניא דאקפיה רבינא מארבע רוחותיו,
ואתא לקמיה דרבא,
ואמר זיל פייסיה, במאי דאיפייס,
ואי לא,
דיינינא לך כרב הונא אליבא דרבי יוסי,
דאמר הכל לפי מה שגדר,
מה שלא דן לו,
לפי שנתפייס רבינא **ומחל לו** בפחות.

מחלוקת התנאים לגבי כמות ההדסים בנטילת לולב

המשנה מונה שלושה תנאים, ומונה כמה נדרש אצל כל אחד מהם. "רבי ישמעאל אומר: שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד, אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. רבי טרפון אומר: אפילו שלשתן קטומים. רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד, כך הדס אחד וערבה אחת."

הגמרא מביאה את שיטת שמואל, שאיים על מוכרי ההדסים על מנת להוריד מחיר

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון, שהדסים קטומים כשרים, ואזדא שמואל לטעמיה. כלומר, מצינו שנהג שמואל הלכה למעשה כדבריו אלו. דאמר להו שמואל להנהו דמזבני אסא [למוכרי ההדסים]: אשוו וזבינו. כלומר, השוו את המקח ואל תעלו את הדמים לאותם המבקשים מכם הדסים שלמים בדוקא, ואי לא משוויתו, דרישנא לכו כרבי טרפון המיקל, וסובר שאף קטומים כשרים, וממילא ימנעו הקונים מלהוסיף דמים כדי לרכוש את השלמים.

ומאי טעמא התרה בהם כך? אילימא משום דרבי טרפון מיקל בדין זה ומכשיר בשלושה קטומים, אם כן ולידרוש להו כרבי עקיבא, דהא איהו מיקל טפי, שלא הצריך אלא הדס אחד?! מתרצת הגמרא: אפילו הכי רבי טרפון מיקל יותר,

משום דתלתא קטומי, שכיחי. אבל חד ולא קטום כמו שהצריך רבי עקיבא, לא שכיח.

מקשים התוס' כיצד בכלל ניתן לאיים שיפסוק כרבי עקיבא בעניין ההדסים

התוס' מקשים מסברא, קושיא חזקה ביותר. בתחילה שמואל אומר שההלכה היא כרבי טרפון. ואם כן כיצד יכולה הגמרא לחשוב שהוא בכלל יכול לאיים על מוכרי ההדסים שיפסוק לא כמו מי שהוא סובר שזו השיטה. וכיצד ניתן לאיים שיפסוק להם לא נכון וכרבי עקיבא? ומאחר וזו שאלה חזקה ביותר בסברא, לכן נאמרה בלשון תימה.

עונים התוס' שמלכתחילה לא נאמר ששמואל סובר כרבי טרפון

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, והרעיון הוא שכל זה הוא חלק מהתקפה אחת, אבל כלל אין הוכחה שכך הוא סבר. "דכל זה הוא סיום דאוזדא שמואל לטעמיה, והוכיח דשמואל כר' טרפון סבירא ליה, דאי מפחיד להו במידי דלא סבר לה, כדי שימכרו בזול - היה לו להפחידם מרבי עקיבא דמיקל טפי, ודחי, אדרבה מפחדי טפי מדרבי טרפון, דשלשה קטומים - שכיחי טפי מחד דלא קטים, ולעולם, לא שמעינן דסבר כר' טרפון."

התוס' מקשים מפסחים, שלעולם לא הפחיד במשהו שאינו סובר כמותו

ההוכחה מפסחים כקושיא, הינה שהנה אנו רואים שלעולם לא מפחידים על שקר. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "מיהו קשה מפרק כל שעה, גבי קדרות בפסח ישברו, דאמר שמואל משהי להו עד לבתר פסחא, ועביד בהו בין במינם בין שלא במינם. ואוזדא שמואל לטעמיה, דאמר להו שמואל להנהו דמזבני כנדי [=קדרות] אשוו זביניכו, ואי לא דרישנא לכון כר' שמעון, דשרי חמץ אחר הפסח, היכא דליתיה בעיניה, ומשמע בהדיא, דלא מפחיד להו במידי דלא סבירא ליה."

כל גדר האיום כולל שקר נועד רק כשיש תועלת בדבר

התוס' עונים בחילוק. שכאן בהדסים ההפחדה נועדה על מנת להגיע לדבר קדוש ונכון. "דהתם - ליכא טעמא למימר שיפחידם, במידי דלא סבר. דבשלמא הכא - מצי למימר שהיה מפחידם, כדי שימכרו בזול, ותהא המצוה מצויה ולא ימנעו בשביל היוקר, אבל גבי קדרות - לא שייך האי טעמא." ואם כן מדגישים כאן התוס', סתם לשקר ללא כל תועלת? בשביל מה עליו להפחיד במשהו שהוא אינו סובר כך? והרי למה לו, מה המניע לעשות כך?

הגמרא בפסחים מבארת, מדוע שמואל לא דרש להם את מה שהוא באמת סובר

עולה השאלה בגמרא, מאחר ובפסחים זו אכן דעתו של שמואל, הרי מה כאן האיום? ואכן תמהה הגמרא: מדוע רק איים עליהם שידרוש כרבי שמעון? ולידרוש להו כן למעשה. דהא שמואל כרבי שמעון סבירא ליה, כדאמרן לעיל. ולדעתו, קדירות בפסח - לא ישברו, אלא הן מותרות בשימוש לאחר הפסח.

עונה הגמרא, כי היתה סיבה צדדית שמנעה ממנו לומר שם את דעתו האישית: אותו מקום, אתריה דרב הוה. ורב סבר, "קדירות בפסח ישברו". משום דאית ליה כרבי יהודה, דחמץ לאחר זמנו - אסור מן התורה. הלכך לא פסק שם שמואל כרבי שמעון.

ואם כן גם כאן עולה השאלה, מדוע שמואל אינו פוסק כרבי טרפון מפורשות, אלא רק אומר להם? ועונים התוס', שהיה לו סיבה לא לדרוש זאת מפורשות, וגם כאן יש סיבה צדדית, "שהניח משום הידור מצוה, שיקנו מן השלימין."

התוס' מביאים מקרה נוסף של איום מתחילת הגמרא בבבא בתרא

הגמרא מביאה סיפור משעשע כיצד הנצלן הפך להיות המאיים. היה בעל שדה ושמו רוניא, שרבינא הקיף את כל ארבע רוחותיו וביקש ממנו להשתתף, והוא לא רק שסרב, אלא אפילו להצעותיו הנדיבות של רבינא, שיתן לו דמי קנים בזול, ויתירה מזו את שכר השמירה שחסך לו סרב לתת. רבינא עשה לו תרגיל, וציווה לאחד ממשרתיו ליקח ממנו אשכול תמרים שטרם בשלו, ורוניא גער במשרת, ואז אמר לו רבינא, הנה אתה רואה שיש תועלת בגדרות? ואם לא יקחו אנשים, הרי וודאי שזה מציל אותו מהעיזים שאוכלות. וברוב חוצפתו עוד פונה רוניא לרבא שיפסוק לו. וכאן עונה לו רבא, שאם לא יתפייס איתו, וישלם לפחות את כר השומר, אדון לך כרב הונא אליבא דרבי יוסי, שמחוייב אתתה לשלם את מחצית מהוצאות כל הגדרות.

ושאלו התוס', מדוע לא פסק לו רבא כך, ועונים, כי מאחר וכבר התפייס רבינא ומחל לו בפחות, הרי הדיון כעת הוא על פחות. על כל פנים אנו רואים מקרה נוסף, שניתן לאיים, על מנת לשנות את השני, ובפרט שיש כאן את שני המרכיבים, הפסיקה היא נכונה, והוא מציל עשוק מפני עושקו. ועוד יש כאן גורם שלישי, שהוא משכנע אותו ששווה לו להתפייס, הרי הוא כעין יועץ ולא שנאמר הדבר כפסק דין.

ומבארים שם התוס', "קצת היה נראה שלא להפחידו היה אומר כן מדלא קאמר ואי לא מגבינא לאפדנא מינך או מחינא לך בסילואה דלא מבע דמא", ובפרט לפי מה שמסיימים שם התוס', כי ההצעה היתה שלא לפי הדין, אלא כעין לפנים משורת הדין. "הכא נראה דהכי ס"ל כדפירש רש"י. ועוד, מדקאמר ליה זיל פייסיה במאי דאיפייס, משמע דמן הדין - היה לו יותר, אם לא בשביל שכבר נתפייס."

◇

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת סוכה - פרק לולב הגזול**

הקדמה - סיום מסכת מגילה



סיום מסכת מגילה – היחיד הלומד מחוייב ללמוד בנגינה, ומה הטעם שחידוש זה הוא לגבי מגילה

תמצית סיום זה נאמרה השנה בשבת חזון, תשפ"ו לאחר תפילה המוסף. לכאורה מילות הסיום פשוטות הן, שתי אמרות, הראשונה מביאה את המשנה, ואילו השניה את הברייתא המבארת. האימרה הראשונה היא המשנה. "שנאמר: וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל, - מצותן - שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו." תנו רבנן: כתיב: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". ולמה הוצרך לכתוב כאן: "וידבר משה", וכי כל המצוות כולן - לא אמרן משה לישראל?

אלא, ילפינן מהא, דמשה תיקן להם לישראל, שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום: הלכות פסח - בפסח. הלכות עצרת - בעצרת. הלכות חג - בחג. שכך היה עושה משה, שהיה מדבר עמהן בהלכות כל מועד ומועד - בזמנו, להודיע חוקי האלקים ותורותיו. אולם אנחנו נראה על יסוד שנאמר בזה העמוד שיש כאן עומק אדיר, וכדרכו של סיום, קשור הוא בטבור לתחילת המסכת.

חובת הקריאה בנעימה, מגלה לנו שיש כאן שתי דרגות

נקדים ומבאר את הפסוק ביחזקאל (כ, כה) עליו נאמרים הדברים. וְגַם־אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם: פרק זה דן כיצד הקב"ה בתחילה כן נתן לנו חוקים ומשפטים הגורמים לחיות. (יא) וָאֶתֵּן לָהֶם אֶת־חֻקּוֹתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי הוֹדַעְתִּי אוֹתָם אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם: ואילו לא רק שבני ישראל לא קיימו אותם, אלא ממש מאסו בהם. מאיסות הוא הדבר הגרוע מכל, באשר לא רק שאינו מקיים ושומר עליהם, אלא הוא ממש בז. בצורה כזאת אין לאדם חיות במצוות אלא רק גועל מציף אותו. ואפילו ההבדל בין צדיק שאינו גמור לצדיק הגמור, מבואר בתניא שרק הצדיק הגמור מואס ברע.

אמרתו של רבי שפטיה משמו של רבי יוחנן – חובת הקריאה בנעימה ובזמרה

הגמרא מביאה באותו העמוד ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: כל הקורא בלא נעימה, ושונה בלא זמרה, עליו הכתוב אומר: "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו'". ויש כאן שתי דרגות חוקים, שהוא ללא הבנה, בבחינת חוקה חוקקתי גזירה גזרתי, ומשפטים שהם דבר שאף נקלט בשכלו של האדם. השלב הראשון הוא הקריאה, קריאה בנעימה מורה את האהבה לדבר. לא בכדי יש כל כך הרבה שירים לאהובה, ואפילו אצל הגויים. לא רק זה שהקריאה בטעמים ובנגינה היא מורה על אהבה, אלא זה גם גופא מורה על הבנה, והנה איזה חלק הוא מביא, אפילו לחוקים, האדם משתדל בכל כוח הבנתו להתחבר ולהתענג גם בדבר שלכאורה אין מקום בשכל. ואם לא עושה כן, הרי הכל בעיניו נעול וסתום, ובוודאי שניתן להגדירו לא טוב.

חריפות יש לאימרה ולכן נאמרת דווקא בלשון שלילה

יש להתבונן בגוף האימרה, לא נאמר בה בצורה חיובית תקרא בנעימה ותשנה בזמרה, אלא היא נאמרת באופן שלילי, אין מציאות כזאת בעולם, אצל אף יחיד שאם אינו קורא כך, הרי זה בבחינת מוות. ומזכיר את מה שנאמר ביחזקאל, שאלו משפטים לא יחיו, לא רק שאין בהם חיות, אלא שזו הסגולה למוות ממשי. אדם הלומד וסובל מכך, בבחינת שהוא מואס בכל - לא רק שאין לו חיות בלימודו, אלא זה מתהפך עליו. וכפי שרבי יוחנן אומר בלשון הפוכה באלו מציאות שכל מי שרוצה לאבד ממונו, שיעשה כעצות שהוא נותן, וכי יש מי שרוצה לאבד ממונו, אלא זה נאמר בלשון שלילה, להמחיש כי ללא זה - לא יכולה להיות מציאות אחרת. והיא הוראה לכל אחד ואחד, זה כלל ברזל שלא ניתן לדלג עליו.

יש להוסיף פירוש על דרך המתיקות. בעל מקור ברוך מפרש בדרך צחות, דפסוק זה, קשה להבינו בלי דרשת חז"ל. דאיך יתכן לומר שהנביא אומר, שחוקים ומשפטים שנתן לנו הקדוש ברוך הוא - אינם טובים?! אבל אפשר להבין את הפסוק, אם אומרים אותו בלשון שאלה: וכי נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם?! נמצא, שפסוק זה מובן, רק אם הוא נקרא בנעימה, ובלשון תמיהה. אבל הקורא פסוק זה בלא נעימה, אז חלילה הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו', והוא כעין חירוף וגידוף.

מתקיף אביי, משום דלא ידע לבסומי קלא, "משפטים לא יחיו בהם" - קרית ביה? אז אם יש לו חוסר כישרון בזימרה, בגלל זה יתקיים בו סוף הפסוק של ממש מיתה? משמעות דבריו, עם היות וזו אפילו יכולה להיות מעלה נפלאה, אלא מה יקרה אם אין לו כישון והוא זייפן, אז לא רק שלא נתת תורה, אלא בהכרח מיתה הבאת לו בשל חוסר הכישרון ללמוד בנעימה ובזימרה? ומתוך כך מפרש את הפסוק בעניין אחר, אלא, כדרב משרשיא. דאמר: שני תלמידי חכמים היושבים בעיר אחת, ואין נוחין זה את זה בהלכה, שאינן מתעסקים זה עם זה בהלכה, כדי ללמוד זה מזה, עליהם הכתוב אומר: "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם".

לימוד שאין בו אחדות, שמשמעותה הקשה לשני – היא אכן מוות

כעת נבין שיש לנו שני עניינים, האחד הוא ההבדל בין החוקים למשפטים. והדבר השני הוא שאם הכישרון ללמוד הופך להיות בסיס למריבה ולשינאה - הרי זה אכן מיתה כפשוטו. שהרי לא חרבה ירושלים, אלא על שינאת חינם. לימוד המביא למחלוקת ולשינאה - אכן השינאה טופחת עד שמגיע החורבן כפשוטו, לא יחיו.

וכעת נחזור למשנה ולברייתא. המשנה מדברת על קריאה. המצווה שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו. הקריאה היא

הלימוד העצמי, מחוייב על כל אחד ואחד. ולא עוד אלא בזמנו. רק אדם החש כי עכשיו זה הזמן, הרי כל הלימוד שלו היא מתוך שמחה, ושמחה פורצת גדר עד שהוא שר זאת. והרי בניגוד לקריאת התורה, שלא ניתן לשמוע שני קולות בו זמנית, קריאת המגילה שהיא בזמנה מביאה כזאת שמחה, שכאן הדין מתהפך וניתן מרוב האהבה והחביבות לקרוא לא רק על ידי יחיד. ועם היות שכל אחד ואחד קוראו ולוקח על עצמו את האחריות בלימודו האישי, הרי כאש זה בנעימה ובזימרה, לא יעלה על הדעת שלא תהיה לו הנאה כה גדולה, עד שזה ידביק את השני.

לעומת זאת הברייתא עוברת למשפטים, הבנה שכלית, וכאן כבר נדרשת תקנת משה, שיהיו שואלין ודורשין, הלימוד הוא על ידי שקלא וטריא. וכידוע שבעת השקלא וטריא, הרי המנגינה והנעימה של הקושיה והתירוץ שונות הן. וברמז נאמר שבשקלא יש אותיות קלא בסופו, כי סימן השאלה והקריאה הם בסוף כל אמירה. ואין זה רק דרך לימוד, אלא זה בא לתקן את דברי רב משרשיא, שאינם נותנים כבוד לשני, וחסר בהם כל גדר השקלא וטריא. אינך חייב לקבל ולהסכים לדברי השני, אולם אדרבא תפלפל עימו ותגיע לידי ברכה.

ביאור הקשר לתחילת הגמרא

בגמרא במגילה פותחת כי מגילה נקראת, לשון סביל, וכאילו כדבר אדיש. ולא סתם אלא אפילו לא בזמן, בי"א י"ב י"ג, בניגוד לכלל שנאמר כאן שמצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. והנה אנו רואים איזו קפיצה עשינו מפתיחה כה צולעת, לסיום המסכת. אלא שהדרן הן אותיות המורות לי לחזור. ה' וח' הן אותיות גרוניות המתחלפות, ואילו דהב הוא זהב, ולכן ד' וז' מתחלפות, וזה הדרן הוא לשון חזר. כי כעת לאחר שסיימנו עלינו לקרוא מחדש ומהתחלה. אלא שאחרי כזה ביאור על השיפור בסוף, איני רוצה לחזור לכזאת התחלה. אלא שכאן מגיע החידוש. רק מי שלומד בחיות כה גדולה, ואכפת לו מהאחרים ואינו לומד על מנת לנצח, אלא כדי שביחד עם הזולת הוא יעלה, הרי הוא דואג גם לבני הכפרים החלשים, ומכין אותם אפילו קודם זמנם. שכך ירצו ויצליחו לקרוא גם אצלם בכפר במנין ובזמן.

◇

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת סוכה - פרק לולב הגזול**

[דף לה עמוד א]

ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה -
דלא תימא מין ירק,
הוא מפני שהוא עץ שפל,
כמו רותם שאינו גבוה,
כך פירש בקונטרס.

וקשיא,
דלא בהכי תליא מלתא,
וכמה עצים שפלים הם שיש להם תורת אילן.

אלא היינו טעמא,
משום דאמרינן,
פרק בתרא דיומא (דף פא: ושם),
כס פלפלי ביומא דכיפורי - פטור.
ופריך מהך דפלפלין חייבין בערלה,
ומשני,
הא ברטיבתא הא ביבשתא,
וס"ד כיון דסופו ליבש, אפילו רטיבתא - פטורין.

וא"ת,
ומנלן דקרא בפלפלין?
אימא אתרוג ואימא תלתן,
דאתרוג טעם עצו ופריו שוה,
כדאמר הכא,
וכן תלתן,
כדאמרינן בשילהי פרק קמא דביצה (דף יג.).

וי"ל,
אתרוג - אין זה חידוש אם הוא חייב בערלה,
ותלתן - מין ירק הוא,
מדחשיב כלאים בכרם,
כדתנן במס' ערלה (פ"ג מ"ו),
ומייתי לה בריש ביצה (דף ג:),
ובשילהי הערל (יבמות דף פא. ושם),
מי שהיו לו חבילי תלתן של כלאי הכרם.

הסברא ללמוד שהפלפלין הינם פרי עץ הדר

לומדת הגמרא בברייתא - תנו רבנן: כתיב: "פרי עץ הדר", ומשמע - עץ שטעם עצו ופריו שוה. שכך דרשו: "פרי עץ" - העץ כמו הפרי - שטעמם שווה. הוי אומר זה אתרוג.

מקשה הגמרא: מנין לך דהיינו דוקא אתרוג, ואימא היינו פלפלין, שאף בהם טעם העץ והפרי שווים?

כדתניא: היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר [ויקרא יט כג]: "ונטעתם כל עץ", איני יודע שהוא עץ מאכל? מה תלמוד לומר עץ מאכל?! אלא היינו, עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה פלפלין. ובא הכתוב ללמדך, שהפלפלין חייבין בערלה.

התוס' מקשים על רש"י שזה תלוי בגובהו

וקא משמע לן, דאף שהוא עץ נמוך אינו נחשב כירק. רש"י. ובתוספות הקשו, היכן מצינו שתלוי הדבר בגודלו של העץ, הרי כמה מיני עצים שפלים הם ואפילו הכי יש בהם דין ערלה? ועל כן פירשו, על פי דברי הגמרא ביומא [פא ב]: כס [לשון כסס] פלפלין ביום הכיפורים - פטור, משום שאינם חשובים מאכל. והקשו בגמרא, מהא דשנינו כאן שהפלפלין

חייבים בערלה, ואם כן ודאי יש להם תורת אוכל? ותירצו, כאן ברטיבתא כאן ביבישתא. כלומר, כשהם לחים ראויים הם למאכל. אבל לאחר שנתיבשו אין להם תורת אוכל, ופטור עליהם ביום הכיפורים. ולפי זה פירשו התוספות, שסברה הגמרא, כיון שאחר שיתיבשו אינם אוכל, אפשר שכבר מתחילת ברייתם - לא נתחייבו בערלה, קא משמע לן.

מקשים התוס' מדוע הוא מקשה אמור פלפלין ולא אתרוג ולא תלתן

שהרי בכל שלושת הצמחים הללו התכונה של טעם עצו ופריו שווים המהר"ם מתייחס מדוע לא הובא גם תלתן אלא רק פלפלין. "ובשמעתין דפריך ואימא פלפלין? ולא פריך נמי, ואימא תלתן? משום דבהאי שינויא דמשני אפלפלין, משום דלא אפשר וכו', דלא מינכר לקיחתה וכו', אידחי נמי דלא הוה תלתן." שהרי לאחר שהצענו פלפלין כך דחתה הגמרא. "ומתרצת הגמרא: התם [כלומר, הטעם דפשיטא לן שאין כוונת הכתוב שמצות ארבעת המינים מתקיימת בפלפלין], משום דלא אפשר לקיים בהם מצות נטילה, דהיכי נעבידי? אי ננקוט [ניטול] חדא [פלפל אחד ביד], הרי לא מינכרא לקיחתה, לפי שקטן הוא ביותר, ואם תאמר דננקוט תרי או תלתא, זה ודאי לא יתכן! שהרי "פרי אחד" אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה פירות.

התוס' מבארים למה הגמרא לא הביאה את האתרוג, ודחתה שכאן אין כלל חידוש. ואילו לגבי התלתן דחו שבהיותו ירק, ממילא לא ניתן לומר, שהוא הראוי להיות פרי עץ הדר.

לפי שאין בו היתר אכילה -

ורחמנא אמר לכם,
הראוי לכם - בכל דרכי הנאתו.
ואף על גב דגבי תרומה טמאה,
דרשינן פרק במה מדליקין (שבת דף כה.),
מדכתיב לך - **שלך תהא להסיקה תחת תבשילך;**
כיון דנטמאת ואסרה הכתוב לאכילה,
שייך לדרוש לך דידיה, לגבי שאר הנאות,
כמו לכם דלולב,
דלא שייך ביה אכילה.

וא"ת,
גבי לולב של אשרה,
ושל עיר הנדחת (לעיל לא:),
למה לן טעמא דמיכתת שיעוריה?
תיפוק ליה, משום דבעינן דין ממון?
דאפילו מאן דלא חייש הכא,
גבי אתרוג לדין ממון,
היינו משום דעיקרו לאכילה,
אבל לולב דלית ביה אכילה,
כתיב לכם דידיה - לענין דין ממון.

וי"ל,
דנקט דמיכתת שיעוריה,
כדי לפסול **בי"ט שני.**

וא"ת,
אתרוג של ערלה,
תיפוק ליה דמיכתת שיעוריה,
דמצותו בשרפה,
דקחשיב ליה,
בתמורה פרק בתרא (דף לג:) **בהדי נשרפין,**
ואמרינן התם, הנשרפין - לא יקברו.
ואפשר, דאפילו מדאורייתא הויא ערלה בשרפה,
דילפינן לה מכלאי הכרם,
דכתיב בה פן תקדש,
ודרשינן (חולין דף קטו.) פן תוקד אש,
ומהאי טעמא,
נמי פסול **אתרוג של תרומה טמאה,**
דמצותה בשרפה,
ולמה לן טעמא דהיתר אכילה?

וי"ל,
דודאי לא היה צריך,
אלא נחלקו בהנך טעמי לענין ערלה,
משום דנפקא מינה לענין מעשר שני,
כדמסקינן איכא בינייהו מעשר שני,
ואליבא דרבי מאיר,
(ומאן דפסיל - היינו אליבא דרבנן).

והוה מצי למימר נמי,
מעשר שני בגבולין, ואליבא דכולי עלמא,
כדמוכח בסוף חלק (סנהדרין דף קיב:),
שהוא ממון גבוה.

נחלקו בגמרא לגבי טעם הפיסול באתרוג של עורלה

המשנה ציינה כי אתרוג של עורלה - פסול. הגמרא הביאה על כך מחלוקת אמוראים בטעם. פליגי בה רבי חייא בר אבין ורבי אסי. חד אמר: היינו טעמא, לפי שאין בה היתר אכילה, והתורה אמרה "לכם" - שיהיה ראוי לכם לכל דרכי הנאתו. וחד אמר: לפי שאין בה דין ממון, שאין בו שווה פרוטה, לפי שאסור בהנאה, ועל כן אינו "לכם" שכן "לכם" פירושו - משלכם.

הגמרא בהווה אמינא סברה, כי שני טעמים הללו אינם קשורים זה בזה

קא סלקא דעתיה [סברה הגמרא לומר]: דמאן דבעי שיהיה בו היתר אכילה, לא בעי שיהיה בו דין ממון, ואם יש בו היתר אכילה אף שאין בו היתר ממון, כגון מעשר שני בירושלים, שמותר וצריך לאוכלו, ומכל מקום אין בו דין ממון דסבר רבי מאיר [סנהדרין קיב ב]: מעשר שני ממון גבוה הוא, והאוכל ממנו משולחן גבוה הוא אוכל, ואפילו הכי די בזה

למצות לולב. ומאן דבעי שיהיה בו דין ממון, לא בעי היתר אכילה, וממילא אתרוג של טבל אף שאסור באכילה כשר למצות לולב, הואיל ומותר בהנאה ויש בו דין ממון.

אין להקשות לגבי תרומה טמאה ממסכת שבת שהותרה להסקה, וכאן נאסרה

בתוס' הרא"ש התבאר יותר "לפי שאין בה היתר אכילה, ורחמנא אמר לכם - לכל הנאתכם. הילכך - צריך שיהא מותר באכילה, אף על גב דגבי תרומה טמאה - דרשינן בפרק במה מדליקין, מדכתיב לך, שלך תהא להסקה תחת תבשילך, והכא - ממעטינן מלכם תרומה טמאה, כיון שאין בה היתר אכילה, וי"ל דשאני. התם - כיון שנטמאת ואסרה הכתוב לאכילה - שייך למידרש לך לגבי שאר הנאות, אבל הכא דכתיב אפרי עץ הדר, שמותר לאכילה, לכם - ודאי דרשינן לכם שיש בו היתר אכילה, אבל לכם דכתיב אלולב - על כרחין דרשינן ביה דין ממון, דלא שייכא ביה אכילה."

התוס' מקשים מדין של אתרוג של אשירה

ונבאר את קושיית התוס' בלשון המהר"ם. "ונראה דכל שכן דקשה טפי גבי אתרוג של אשרה, לכולי עלמא, דלמה לן לטעמא דכתותי מכתת שיעוריה, תיפוק ליה מטעם דאין בו היתר אכילה? דבהיתר אכילה - כולי עלמא לא פליגי דבעינן. אלא שהתוס' נקטי רבותא, דאפילו מלולב קשה, אף על גב דלא שייך ביה טעמא דהיתר אכילה."

מתרצים התוס', כי לכם נאמר רק לגבי יום טוב הראשון. ולכן היה צורך בתירוץ של מיכתת שיעוריה בשאר ימי החג פרט ליום טוב הראשון, דלא חיישינן ללכם.

לכאורה היה ניתן ללמוד שמאחר ועורלה הוא מהנשרפים – לא היה צורך בטעם של מיכתת שיעוריה

ונביא את הקושי ונתירוץ בלשון תוס' הרא"ש. "וא"ת באתרוג של ערלה - נמי תיפוק לי דמיכתת שיעוריה דמצותו בשריפה, דקחשיב ליה בתמורה פרק בתרא בהדי הנשרפין, ואמרינן התם הנשרפין - לא יקברו, ואפשר דאפילו מדאורייתא - הויא ערלה בשריפה דילפינן לה מכלאי הכרם דכתיב ביה תקדש, ודרשינן תוקד אש. ומהאי טעמא - נמי תיפסל של תרומה טמאה דמצותה בשריפה, ולמה לי טעמא דהיתר אכילה? וי"ל דודאי לא היה צריך. ולא נחלקו בהנך טעמי לענין ערלה, אלא משום דנפקא מינה לענין מעשר שני כדמסקינן."

המשך דיון הגמרא שעיקרם הוא לא לגבי עורלה אלא לגבי מעשר שני

ממשיכה הגמרא - תנן [שנינו במשנה]: אתרוג של תרומה טמאה, פסול. בשלמא למאן דאמר דטעם פסול אתרוג של ערלה, לפי שאין בה היתר אכילה, שפיר, כלומר, מובן מדוע פסלו אתרוג של תרומה טמאה, שהרי אף הוא אסור באכילה. אלא למאן דאמר דטעם פסול אתרוג של ערלה הוא לפי שאין בה דין ממון, אמאי פסלו של אתרוג של תרומה טמאה, הרי מסיקה תחת תבשילו, [כלומר, מותר להשתמש בה לצורך הסקה], וכיון שמותרת בהנאה יש בה דין ממון?! אלא, בהיתר אכילה, כולי עלמא לא פליגי דבעינן, ולפיכך, גם אם יש בו דין ממון, כל שאסור באכילה לא חשיב "לכם", כיון שאינו ראוי לכל צרכי הנאתו.

כי פליגי - בדין ממון. מר סבר, היתר אכילה בעינן. אבל דין ממון - לא בעינן. ומר סבר, דין ממון - נמי בעינן. ועל כן אם אין בו דין ממון אף שמותר באכילה - פסול. מאי בינייהו? איכא בינייהו, מעשר שני שבירושלים, ואליבא דרבי מאיר, דאמר מעשר שני ממון גבוה הוא.

למאן דאמר דטעם פסול אתרוג של ערלה, לפי שאין בה היתר אכילה, מעשר שני בירושלים כשר לנטילה, שהרי יש בה היתר אכילה. אבל למאן דאמר דטעם פסול אתרוג של ערלה הוא לפי שאין בה דין ממון, מעשר שני נמי ממון גבוה הוא, ואין בו דין ממון ופסול. ולדבריו, מה ששנינו במשנתנו דאתרוג של מעשר שני בירושלים כשר, הוא אליבא דרבנן החולקים על רבי מאיר, וסברי: מעשר שני ממון הדיוט הוא, ומקדשין בו את האשה, וממילא יש בו דין ממון וכשר לדעת הכל.

סיום התוס' הוא לתוס' הרא"ש דיבור המתחיל בפני עצמו

ונביא זאת בלשונו "ומאן דפסיל - היינו מדרבנן, דמעשר פירות מדרבנן, והוה מצי נמי למימר מעשר שני בגבולין ואליבא דכולי עלמא, כדמוכח בסוף חלק, דאף לרבנן - הוי ממון גבוה."

אתיא לחם לחם -

תימה,
בפרק כל שעה (פסחים דף לה:),
דאין יוצאין ידי מצה בטבל,
מדכתיב לא תאכל עליו חמץ,
שבעת ימים תאכל עליו מצות,
יצא מי שאיסורו עליה משום בל תאכל,
טבל תיפוק ליה,
משום דבעינן מצה משלכם,
ושבל לא חשיב לכם, כדמוכח הכא גבי אתרוג,
דעד כאן לא פליגי בית שמאי ובית הילל,
אלא בדמאי, **משום דאי בעי,**
מפקר ליה לנכסיה והוי עני וחזי ליה,
אבל בטבל - ודאי כולהו מודו.

וי"ל,
דלא דמי,
דהא דאין יכול לצאת באתרוג של טבל,
דהוי כמו אתרוג דשותפין,
שיש לכהן וללוי בו חלק,
ודמי לאחין,
שקנו [דף לה עמוד ב] אתרוג בתפיסת הבית,
בסוף יש נוחלין (ב"ב דף קלז: ושם),
אבל גבי מצה,
כשאכל ממנה כמה זיתים,
אם יש משלו כזית - יצא.

ומהאי טעמא,
נמי ניחא דעיסה של טבל - חייבת בחלה,

כדמוכח בירושלמי דדמאי פרק חמישי, דתניא,
הרוצה להפריש תרומה ותרומת מעשר וחלה כאחת, ובודאי איירי מדזקוק להפריש תרומה גדולה,
ולא פטרינן ליה מדכתיב עריסותיכם,
דמיירי בשיש שם חמשת רבעים בלא חלקו של כהן,
(אף על גב) דבפרק ראשית הגז (חולין דף קלה:), ילפינן עיסה דשותפין.

נחלקו רבי מאיר וחכמים בשלושה דברים האם אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב

נחלקו רבי מאיר וחכמים לגבי אתרוג של מעשר שני, לשיטת רבי מאיר הסובר שהוא ממון גבוה, לא יוכל אדם לצאת בו ידי חובתו ביום טוב, בעוד כמים הסוברים כי הוא ממון הדיוט יוכל לצאת בו. וכן נחלקו לגבי מצה של מעשר, וחכמים מתירים כי יש דין לכם במצה. והנושא השלישי הוא לגבי עיסה של מעשר שני, שלדעת חכמים פטורה מהחלה. ומביאה הגמרא קושייה על כך ותשובתה בצידה.

מתקיף לה רב פפא: בשלמא עיסה של מעשר שני פטורה מהפרשת חלה, משום דכתיב [במדבר טו כ] "ראשית עריסותיכם", ומשמע, שחיוב זה נאמר רק בעריסותיכם - שלכם ולא של גבוה, וכמו כן אתרוג של מעשר שני נמי פסול לרבי מאיר משום דכתיב "לכם", ומשמע, משלכם. אלא מצה, מי כתיב בה "מצתכם", מנין למדו חכמים שצריך שתהא המצה משלכם?! וענה הגמרא אמר רבה בר שמואל, ואיתימא רב יימר בר שלמיא: אתיא "לחם" "לחם" בגזירה שוה.

התוס' מקשים בהשוואה לטבל

בתוספות הקשו: בפסחים דף לה ב מבואר, כי המקור לכך שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה של טבל, הוא מדכתיב: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות". והיינו שאותו המין שנאסר משום חמץ - צריך לקיים בו דין מצה, ולמיעוטי בא מינים האסורים באכילה גם בלא איסור חמץ, כטבל. וקשה, מדוע לא אמרינן שמצה של טבל לא חשיבא "לכם", שהרי רק בדמאי התירו בית הלל משום דאי בעי מפקר לנכסיה. אבל טבל גמור לכולי עלמא לא הוי "לכם"?!

התוס' מדמים את הטבל לשותפות

ותירצו, שטבל הוי כממון השותפין, וכאילו חלוקה הבעלות בו בין הישראל לכהן, ולכן באתרוג פסלו משום כך, כיון שצריך שיהיה כל האתרוג שלו. אבל במצה אין חסרון, שהרי אם יאכל כמה זיתים, נמצא שאכל לכל הפחות כזית אחד משלו. כלומר, יש כאן בחינה של כמות ואיכות. ברגע שהוא אוכל זית מצה - הרי בחינה זו כל הכמות היא היוצרת את האיכות. בניגוד לכך בטבל נדרש שכל האתרוג יהיה רק שלו, ונמצא כי השותפות פוגעת. וזה מנוגד לתפוסת הבית, כי שם החלוקה היא בזמן, וכאשר מגיע הזמן - הרי כל האתרוג הוא שלו.

התוס' משתמשים בעיקרון שביארו לגבי הפרשת חלה

מאחר ואם יש לו מספיק כמות הרי זה נחשב שלו - לכן מחשבים התוס' שיש מצב בו הוא מחוייב להפריש חלה בעיסה, כשיש ללא חלק הכהן מספיק על מנת להתחייב, ובדומה לעיקרון שביארו תחילה.

דכתיב עריסותיכם תרי זימני -

אף על גב דתרוייהו דרשינן,
במנחות פרק רבי ישמעאל (דף סז.),
למעוטי עיסת נכרי ועיסת הקדש.

ועוד דריש ליה בפרק ראשית הגז (חולין דף קלה:), לכדי עריסותיכם **כשיעור עיסת מדבר.**
הכא - דחוי בעלמא הוא.

היכולת לצאת באתרוג של מעשר שני

למדה הגמרא לעיל להשוות בין שלושה מושגים. אמר רבי אסי: אתרוג של מעשר שני, לדברי רבי מאיר, אין אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב. אבל לדברי חכמים, אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב. וכן מצה של מעשר שני, לדברי רבי מאיר, אין אדם יוצא בה ידי חובתו לאכול מצה בליל ראשון של פסח. אבל לדברי חכמים דמעשר שני ממון הדיוט הוא, אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ובסמוך יתבאר מנין שיש דין "לכם" במצה. וכן עיסה של מעשר שני, לדברי רבי מאיר, פטורה מן החלה, ואילו לדברי חכמים, חייבת היא בחלה.

הגמרא מסתפקת ממקור שראינו כדבריו בעיסה, ועד כמה ניתן להקיש זאת גם לאתרוג ומצה. הצד השווה שטעם אחד לכולם. או שמא יש לומר שרבי מאיר פטר רק בעיסה שאינה שלו, ולא ניתן ללמוד ממנה לשאר הדברים. כי בעיסה יש חידוש. דאמר בה קרא [במדבר טו כ וכא] "ערסתכם ערסתכם" תרי זימני, [בפסוק כ נאמר: "ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה", ובפסוק כא נאמר: "מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם"], וחזינן שמיעט בה הכתוב מיעוט יתירא. אבל כאשר יש בפסוק רק מיעוט אחד אין למדים ממנו דבעינן דין ממון, דכיון שיש בה היתר אכילה די בזה להחשב "לכם".

מקשים התוס', לכאורה אינו מובן מה הקושי, שאומר שיש צורך בשני הפסוקים

התוס' מקשים , והרי יש צורך בפעמיים שיהיה כתוב בו עריסותיכם, וכפי שנלמד במסכת מנחות שהרי בא הכתוב למעט שני דברים, גם עיסת נוכרי וגם עיסת הקדשן וגם בחולין לומדים מכאן ללמוד את גודל העיסה, שהיא כעיסת מדבר.

ומבארים מדוע נקרא הדבר רק דיחוי בעלמא

פירוש, דאליבא דאמת - סגי במה שכתוב עריסותיכם בחלה או לכם באתרוג חדא זימנא, כדי למעט מעשר שני לר"מ דהוי ממון גבוה, דהרי עריסותיכם בתרא - אינו מיותר לדרוש למעט ממון גבוה, דצריך אותו לדרשא אחרינא וכנ"ל. אלא שהגמ' מתרצת דמה שאמרה בלשון "לימא מסייע ליה" ולא אמרה בלשון ודאי, משום שאפשר היה לדחות, דשאני חלה שכתוב בה פעמיים עריסותיכם, ולכן מתמעט מעשר שני, משא"כ גבי אתרוג. ואף שדחיה זו אינה אליבא דאמת, מ"מ כיון שניתן לומר דחיה זו לכן אמר בלשון לימא.

תשובת התוס' דיחוי בעלמא

[מילות המפתח דיחוי בעלמא" מופיעות שבע פעמים בתוס'. הרי כאן כל השאלה של התוס' החלה מקושית אף על גב, שנראה רק שיש קושי, אך שהוא

אינו קושי אמיתי. וזה בדיוק מתלבש עם האמירה שהוא רק דיחוי בעלמה, ואין כאן קושי אמיתי.]

מפני שמכשירה -

שהלולב כמו שהוא אגוד - **נותנין אותו במים, כדי שלא יכמוש**, כדתנן בפירקין (דף מב.), **ומחזירו למים, וכשנוטלו - נוטפין מימיו על האתרוג,** והוה מצי למימר, איכא בינייהו שכבר הוכשר.

הטעם לפסול תרומה טהורה

שנינו במשנתנו: ושל תרומה טהורה - לכתחילה לא יטול. ובטעם הדבר פליגי בה רבי אמי ורבי אסי.

חד אמר: מפני שמכשירה את התרומה לקבל טומאה. לפי ששנינו [להלן מב א]: מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה את אגד הלולב, ומחזירתן למים בשבת, שכך היו נוהגים, שהיו שורין את הלולב במים כדי שלא יבשו [וקא משמע לן שמותר לעשות כן ואין בזה משום טלטול בשבת שלא לצורך], וכשנוגע לאחר מכן האגד הרטוב באתרוג ומרטיבו, הוכשר לקבל טומאה, שנאמר [ויקרא יא לח]: "וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם טמא הוא לכם", והיינו שכאשר באו מים על פרי וכדומה, ולאחר מכן נגע בו דבר טמא, נטמא הוא בכך. ולכן כיון שאסור לגרום טומאה לתרומה, כדכתיב "משמרת תרומותי" ודרשו חכמים - עשה לה שימור, אין ליטול לכתחילה אתרוג של תרומה.

וחד אמר: מפני שמפסידה. שקליפתו החיצונה של האתרוג נמאסת על ידי משמוש הידים, ואסור לגרום הפסד לתרומה, כדילפינן מקרא דלעיל [משמרת תרומותי].

ביאור התוס' לעומת רש"י

התוספות נטו מפירוש רש"י שכתב, וכשנוגעים באתרוג - הוכשר לטומאה, היינו דהלולב עצמו נוגע באתרוג. ויש לפרש דפליגי בפלוגתא דהפוסקים, אם צריך לחבר האתרוג והלולב בשעת נטילה דרש"י ס"ל שצריך לחברם, ולכן יוכשר האתרוג ע"י הלולב בנגיעה. ותוספות ס"ל שאין צריך לחברם, ועל כן יוכשר האתרוג ע"י נטיפת המים.

ולפ"ז י"ל, דכיון שהעמידו תוס' באופן זה, שמגיעים המים לאתרוג, אפילו אם לא מחברו ללולב, לכך הוצרכו לומר שספוגים הרבה מים בלולב. ולכן הדגישו שכמו שהוא אגוד נותנין אותו במים. דבכהאי גוונא שכל המינים אגודים - נספגים הרבה מים ביניהם, ויש חשש שיטפו על האתרוג, גם אם אינו מחבר את האתרוג ללולב.

השוואה בין טעמו של המאירי לתוס', ומדוע כל אחד לא בחר בטעם השני

כתבו התוס', דחוששין שמא יוכשר האתרוג, דמים נוטפין עליו בשעה שנוטלו, וסיימו דהוי מצי למימר איכא בינייהו שכבר הוכשר. דלטעמא דחוששין להכשר - מותר ליטלה, כיון שכבר הוכשר.

ועיין במאירי בסוגיין שכתב דהחשש הוא שמא יגע המים באתרוג, ומיטמא בטומאת הידים שהם שניות, ושני עושה שלישי בתרומה, ואסור לגרום טומאה לתרומה עיי"ש. ולפי דבריו פשוט הוא דלא היה שייך לומר נ"מ אם כבר הוכשר, דכיון דהחשש הוא שמא יטמא האתרוג בטומאת ידים - אם הוכשר כ"ש דאסור.

ונראה שהתוס' לא רצו לפרש כהמאירי, דס"ל דלא היינו חוששין שמא יגעו באתרוג עם ידים טמאות, ובודאי קודם שיגעו באתרוג - היו נוטלים ידיהם. והמאירי לא רצה לפרש כהתוס', מפני שסובר דמשום חשש של הכשר לבד בלי טומאה - לא היינו אוסרים.

דאי בעי מפקר נכסיה -

לא הוה צריך להאי טעמא, אלא משום דיש בו היתר אכילה, לעני כמו לישראל, דנפיק בשל תרומה דחזי לכהן.

ודכוותה בפרק מפנין (שבת דף קכז: ושם), תרומה ודמאי.
פריך בגמרא, דמאי - הא לא חזי ליה, ומשני, כיון דאי בעי - מפקר לנכסיה, **והוה מצי למימר, הואיל וחזי לעני, כי היכי דשרי התם תרומה ביד ישראל, הואיל וחזיא לכהן.**

ובההיא דפרק בכל מערבין (עירובין דף לא.), דתנן מערבין בדמאי, ומפרש בגמרא, משום דאי בעי מפקר נכסיה, **התם ניחא דאיצטריך להההוא טעמא לישבה,** אפילו כסומכוס דפליג על ישראל בתרומה, ואהא - לא פליג.

בדין האתרוג מצאנו מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי פיסולו מחמת דמאי

שנינו במשנתנו: ושל דמאי, בית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירים. מאי טעמייהו דבית הלל? כיון דאי בעי [אם היה רוצה] מפקר להו לנכסיה [יפקיר את נכסיו], ועל ידי כך הוי עני, וחזי ליה [ויהיו פירות אלו ראויים לו] מפני שעל העניים - לא גזרו חכמים דין דמאי, והעמידוה על דין תורה דהולכים אחר הרוב, ורוב עם הארץ מעשרין. ומשום הכי, השתא נמי [אף קודם שהפקיר נכסיו] "לכם" קרינא ביה.

יש כאן מספר טעמים המאפשרים את הכשרו, שיהיה ראוי לאכילה ושיתקיים בו גם לכם

העירו המפרשים לשיטת התוספות, לעיל בשמעתין, דטבל פסול משום חלק שיש בו לכהן, ולא הוי לכם. וא"כ מה מהני בדמאי, הואיל וחזיא לעני, והרי מ"מ חלק מהאתרוג אינו שלו?

והאי טעמא דחזי לעני - אינו מועיל אלא כנגד פסול דהיתר אכילה, ולא כנגד חסרון דשלכם, ולכן הוצרך הש"ס לטעם, דאי בעי מפקיר נכסיה. וי"ל דס"ל להתוספות דכיון דחזי לעני - שפיר יש לו דין ממון ג"כ, הואיל ויכול ליתנו לעני.

ואחרונים כתבו להשיב על דברי התוספות, שהשוו דמאי לתרומה, דתרומה לכהן - היא היתר גמור, אלא שלגבי עניים מקילין לילך אחרי הרוב, ורוב עמי הארץ - מעשרין. ולעולם, לא מקרי היתר אכילה למי שאינו עני.

השוואת הסוגיה לנאמר במסכת שבת לגבי פינוי התבואה של דמאי

פירוש, במשנה שבת (קכו:) איתא: מפנין אפילו ארבע וחמש קופות (שיעור קופה הוא ג' סאין של תבן ושל תבואה) מפני האורחים ומפני ביטול בית המדרש וכו', פירוש, אם יש לו איזה מקום שרוצה להושיב שם אורחים או לעשות בית מדרש בשבת, ויש שם תבואה מותר לפנות משם ארבע וחמש קופות - מפנין תרומה טהורה ודמאי וכו'. פירוש, אפילו אם התבואה היא תרומה טהורה או דמאי - מותר לפנותה. ופרכינן התם, (דף קכז:), דמאי - הא לא חזי ליה? ואיך יכול לפנותו? הא הוי מוקצה! ומתרצת הגמרא, כיון דאי בעי - מפקר לנכסיה, והוה עני וחזיא ליה ע"כ.

ומדייקים התוס' שגם בסוגיא שם, לא היה צריך לומר דחזי ליה, על ידי דאי בעי מפקר נכסיה, דאפילו בלא זה - סגי מה שהוא ראוי לעניים, שלא יהיה נחשב מוקצה, וכמו גבי תרומה טהורה הנזכרת שם במשנה, שההיתר לישראל לפנותה, הוא רק משום דחזיא לכהן.

התוס' מבארים כי אכן בסוגיה בעירובין לא היתה לו ברירה אלא לתרץ כך

פירוש, במשנה שם (עירובין לא.) איתא, מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, סומכוס אומר בחולין, ומבואר שסומכוס פליג בדין תרומה לישראל, וסובר שאי אפשר לערב לו בה, ומשום דבעי שיהיה חזי למערב בעצמו, ולא מהני מה דחזי לאחר. והוקשה לגמרא שם, דא"כ גם גבי דמאי יחלוק סומכוס לומר שלא מועיל לערב, כיון דלא חזי לדידיה, דלשיטתו לא מועיל מה דחזי לעניים. ותירצה דגם סומכוס מודה בדמאי, משום דאיכא מיגו, דאי בעי - מפקר נכסיה וחזי לדידיה.

מאכילין את העניים דמאי ואת האכסנאים דמאי -

משנה בפרק ג' דדמאי,
ופליגי בגמרא דירושלמי,
דרבי יונה אמר, בעניים - חברים,
ובאכסניא כרבי יהושע,
דמפרש התם שהם ישראל,
ורבי יוסי אמר,
בעניים - עמי הארץ היא, **ובאכסניא - נכרי.**

הגמרא מביאה ומפרשת את מחלוקת בית הלל ובית שמאי

שנינו במשנתנו לגבי היתר אתרוג: ושל דמאי, בית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירים.

ומבררת הגמרא, מאי טעמייהו דבית הלל? כיון דאי בעי [אם היה רוצה] מפקר להו לנכסיה [יפקיר את נכסיו], ועל ידי כך הוי עני, וחזי ליה [ויהיו פירות אלו ראויים לו] מפני שעל העניים לא גזרו חכמים דין דמאי, והעמידוה על דין תורה דהולכים אחר הרוב, ורוב עם הארץ מעשרין. ומשום הכי, השתא נמי [אף קודם שהפקיר נכסיו] "לכם" קרינא ביה. דתנן: מאכילין את העניים דמאי. וכמו כן מאכילין את אכסניא [חיילותיו של המלך, שמטיל מזונותיהם על בני מדינתו] דמאי. כיון שאיסור דמאי חומרא בעלמא הוא, וכמו שנתבאר, לא העמידו חכמים דבריהם בשעת הדחק.

ובית שמאי חלקו על דין זה, וסברי: עני - לא אכיל דמאי, ומשום כך אין יוצאים ידי חובה באתרוג של דמאי. דתנן: מאכילין את העניים דמאי, ואת האכסנאים דמאי. ואמר רב הונא: תנא, בית שמאי אומרים: אין מאכילין את העניים ואת האכסנאים דמאי, ובית הלל אומרים: מאכילים את העניים דמאי ואת האכסנאים דמאי. הרי להדיא שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה.

התוס' מביאים את המחלוקת של התנאים בירושלמי

כלומר המשנה נשנתה בסתם, אף שהיא רק כדעת בית הלל. אלא שגם בירושלמי אין אחידות האם האכלת הדמאי הינה בכל האפשרויות. [דמאי פ"ג ה"א] אָמַר רַבִּי יוֹנָה, מַתְנִי' המשנה מדברת בַּעֲנִיֵּי בעניים שהם חֲבֵרִים תלמידי חכמים, והם יתקנו בעצמם, אבל לעני שהוא עם הארץ אסור לתת. וּבְאָכְסָנְיָא ומה שהתירו באכסניא, זה כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ כמו שהולך ומסביר תַּנִּי, מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שֶׁהָלַךְ אַחַר רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי לְבִרּוֹר חַיִל, שם מקום וְהָיוּ אוֹתָן בְּנֵי עֲיָירוֹת מְבִיאִין לָהֶן פֵּירוֹת. אָמַר לָהֶן רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אִם לַנּוּ כָּאן, חַיָּבִיים אָנוּ לְעַשֵּׂר. וְאִם לָאו אם לא לנו אֵין חַיָּבִין לְעַשֵּׂר כיון שלינה קובעת למעשר, ואם אין לנים עדיין לא נקבע למעשר. ואומר שגם במשנה מדבר באורחים העוברים ממקום למקום שלא לנו ובהם הקילו ולכן פטור מדמאי.

רַבִּי יוֹסֵי אָמַר חולק ואומר בַּעֲנִיֵּי עַם הָאָרֶץ הִיא מַתְנִיתָא כי אִם אָמַר אַתְּ בַּעֲנִיֵּי חֲבֵרִים פטור מדמאי כי הם יעשרו בעצמם, אבל לעני ע"ה חייב לעשר לפני שנותן לו נִמְצָאתָ נוֹעֵל דֶּלֶת בִּפְנֵי עַם הָאָרֶץ כי כל אחד ירצה לתת רק לעני חבר שמעשר לעצמו.

ושואל מַה מְקַיֵּים ר' יוֹסֵי לְאָכְסָנְיָא? איך יפרש את מה שכתוב במשנה 'ואת האכסניא', הרי באכסניא אין טעם של נעילת דלת, שהרי הם אינם עניים, ואם כן פשיטא שאסור להאכיל אכסנאי עם הארץ את שאינו מתוקן!

ועונה כְּהָדָא דְתַנִּי כמו שדורשים את הפסוק (ויקרא כה, ו) וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ. כך היא הגירסה. לְרַבּוֹת אֶת הַאָכְסָנְיָא ודורשים חכמים שמותר להאכיל את העכו"ם מפירות שביעית. וגם כאן מדובר באכסניה עכו"ם, כגון חיילי המלך שחייב לארח אותם ופטור מלהפריש דמאי, והחידוש הוא שאינו נחשב כפורע חובו בדמאי. רַבִּי לֵעֶזֶר אוֹמֵר במפורש זוּ אָכְסָנְיָא שֶׁל עָכּוּ"ם.

ואמר רב הונא תנא ב"ש אומרים אין מאכילין -

וסתם מתניתין, במסכת דמאי - **דמאכילין.**

ותימה,
מאי קמ"ל רב הונא במאי דב"ש פליגי?

ואיכא לשנויי הכא,
כדמשני פרק בתרא דיבמות (דף קכב.),
דתנן ומשיאין על פי בת קול,
אמר רבה בר שמואל בגמרא,
ב"ש אומרים - אין משיאין,
וב"ה אומרים - משיאין,
ופריך,
מאי קמ"ל?
ומשני,
דהא קמ"ל,
דאי משכחת סתמא, דתניא - אין משיאין,
ב"ש היא,
ולא סמכינן עלה.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי אתרוג דמאי, לפסול או להכשיר

לאחר המשנה ביארה הגמרא את טעמם של בית הלל, שמאחר וביכולתו להפקיר את נכסיו, ואז הוא נהיה עני, ויהיה ראוי לו לאכול, הרי ב"כוח" מאחר ויכול הוא להגיע למצב זה, כבר כעת ב"פועל" נחשב שהדבר ראוי לו, בבחינת "לכם". ומאחר וכל האיסור הינו חומרא בעלמא, התירו חכמים להאכיל את העניים דמאי.

עוברת הגמרא לדון בטעמם של בית שמאי. חלקו על דין זה, וסברי: עני לא אכיל דמאי, ומשום כך אין יוצאים ידי חובה באתרוג של דמאי. דתנן: מאכילין את העניים דמאי, ואת האכסנאים דמאי. ואמר רב הונא: תנא, בית שמאי אומרים: אין מאכילין את העניים ואת האכסנאים דמאי, ובית הלל אומרים: מאכילים את העניים דמאי ואת האכסנאים דמאי. הרי להדיא שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה.

התוס' דנים מה הוסיף רב הונא בדבריו

ראשית, מציינים התוס' את הידוע כי במשנה בפרק ג משנה א מובא "מאכילין את העניים דמאי. ואת האכסניא דמאי." והמשנה נאמרה ללא ציון שזו דעת בית הלל, אלא נחתכה כסתם, ללא מי האומרה. אדרבא לאחר מכן הובאה דעת רבן גמליאל החולק ומקל באשר היה מאכיל את פועליו דמאי. עניים היו. ואין הלכה כרבן גמליאל, דכיון דחייב במזונותיהן - נמצא פורע את חובו בדמאי:

מקשים התוס' מה בא רב הונא להשמיענו?

המהר"ם מבאר, כי גירסת התוס' היתה שונה, ולכן התקשו מה בא רב הונא להשמיענו. כי לפי הגירסא שלנו מאחר ויש תרי סתמי הסותרים זה את זה, וודאי שהיתה תועלת בדבריו, שבא להכריע. ומבארים התוס' על פי הסוגיא ביבמות. המשנה שם אומרת מפורשות "ומשיאין על פי בת קול." שהכוונה היא ומשיאין אשה אפילו על פי בת קול, הצועקת פלוני מת, מבלי שיראו וידעו מי הוא הצועק כן. ועל כך הובא בגמרא. אמר רבה בר שמואל: תנא, בית שמאי אומרים: אין משיאין על פי בת קול, ובית הלל אומרים: משיאין על פי בת קול. הגמרא מקשה על החידוש שבדבריו: מאי קמ"ל רבה בשם שמואל, האם הוא בא להשמיענו שכך היא ההלכה? והרי מתניתין היא, ששנינו בה את דברי בית הלל, ויודעים אנו שהלכה כמותם! עונה על כך הגמרא: הא קמ"ל שמואל, דאי משתכחת סתמא משנה האומרת דאין משיאין - תדע שבית שמאי היא, ואין הלכה כמותה.

עלתה חזזית על רובו -

בירושלמי משמע קצת,
דבי"ש [ראשון] דווקא - מיפסל,
כדפרישית בריש פירקין.

במשנה נאמר החילוק באיזה אופן החזזית פוסלת את האתרוג

המשנה (לד, ב) מציינת כי החזזית על מנת שתפסול את האתרוג - נדרש שיהיה ברוב האתרוג. וזה לשון המשנה בביאור. עלתה חזזית [כמין אבעבועות דקות (רש"י, וברא"ש לומד שיהיה בו ניכר במשמוש האתרוג)] על רובו של אתרוג, או שנטלה פטמתו [ראש האתרוג], או שנקלף, או נסדק, או אם ניקב ועל ידי כך נעשה חסר כל שהוא, פסול.

אבל אם עלתה חזזית רק על מיעוטו, או שנטל עוקצו [זנבו - החלק התחתון שמחובר בו אל העץ], או שניקב, ולא חסר על ידי כך אפילו כל שהוא, וכגון שתחב בו מחט והוציאה, כשר. והטעם שחזרו על דין זה הוא על מנת שנבין כי לא רק מסתכלים על השטח, אלא במיעוטו הוא רק במקום אחד, אבל אם היה במספר מקומות - הרי האתרוג נפסל.

הגמרא דנה על עלתה חזזית ברובו

אמר רב חסדא: דבר זה [המובא להלן] רבינו הגדול אמרו, המקום יהיה בעזרו: לא שנו שאם עלתה חזזית על רובו פסול, אלא כאשר עלתה החזזית במקום אחד. אבל אם עלתה בשנים ושלשה מקומות, כשר. אמר ליה רבא: אדרבה, איפכא מסתברא, שהרי אם עלתה החזית בשנים ושלשה מקומות, הוה ליה האתרוג כמנומר, ופסול משום שאינו הדר!

אלא אי אתמר הך מלתא, אסיפא דמתניתין אתמר: דתנן: אם היתה החזזית על מיעוטו, כשר.

ובזה אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו. לא שנו שאם היתה על מיעוטו כשר, אלא כאשר היתה במקום אחד. אבל בשנים ושלשה מקומות אף שבצירוף כולם אין כאן אלא מיעוט האתרוג - הוה ליה כמנומר, ופסול. אמר רבא: ואם היתה החזזית על חוטמו, דהיינו, בעובי גובהו שמשם משפע ויורד לצד ראשו [לשון רש"י], ואפילו במשהו - נמי פסול. משום ששם ניכר הדבר לעיניים, ואף שינוי מראה כל שהוא - מחסר מהדרו של האתרוג.

אופן הפיסול שונה בחסר או כאשר הוא ללא הדר

התוס' מביאים את הירושלמי [פ"ג ה"ו] רַבִּי יִצְחָק בַּר נַחְמָן בְּשֵׁם שְׁמוּאֵל, כָּל הַפְּסוּלִין שנזכרו במשנה אֵינָן פּוֹסְלִין אֶלָּא בְּיוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן בִּלְבַד כי הדר שאמרה תורה הוא רק ליום הראשון, ומשם והלאה האתרוג כשר.

תְּמַן אָמְרִין בבבל אמרו וְרוּבּוֹ מִצַּד אֶחָד מה שאמר במשנה עלתה חזזית על רובו, הכוונה שאפילו שרובו מצד אחד אבל אם היה מכמה צדדים, אפילו אם החזזית לא כיסתה את רובו האתרוג פסול משום שנראה כמנומר. ואם החזזית הייתה על חוֹטְמוֹ היינו החלק שהאתרוג משופע ויורד לעבר הראש כְּרוּבּוֹ

לְפְסוֹל אפילו אם החזית הייתה במקום אחד הרי זה כאילו כיסתה את רובו והאתרוג פסול.

והתוס׳ בתחילת הפרק כט, ב ד״ה קפסיק דנו על כך ״מיהו בירושלמי, משמע קצת, דמשום חזזית - לא מיפסיל אלא בי״ט ראשון, דמסיק עלה רבי יצחק בר נחמן בשם ר׳ שמואל, כל הפסולין אינן פסולין אלא בי״ט ראשון בלבד, תמן אמרין רובו מצד אחד חוטמו כרובו, והיינו במקום אחד דאמרינן לקמן (דף לה:) גבי חזזית, ומיהו אי יום ראשון דווקא, על כרחך הדר הוא, ולא מיפסיל אלא משום דחשיב כחסר ולא מסתבר כלל.״

נטלה בוכנתו -

במתניתין פירש בקונטרס, **בשם ר׳ יעקב הזקן,**
ניטלה פטמתו - ראש האתרוג,
ודוגמתו הפיטמא של רמון.
וכאן פירש בקונטרס,
דרבי יצחק בן אלעזר,
קרי במתניתין להאי פטמתו - בוכנתו,
לפי שהוא חד ועשוי כמו בוכנא,
ובשם רבו רבינו יצחק הלוי פירש,
דפטמתו ועוקצו שניהם בזנב.
עוקצו - שניטל העץ,
מה שחוץ [דף לו עמוד א]
לגומא שבאתרוג - כשר.
פטמתו - שנתלש העוקץ מתוך האתרוג וחסרו,
לפיכך פסול. והיינו דתני ר׳ יצחק בן אלעזר נטלה בוכנתו,
מה שנכנס בתוך האתרוג כבוכנא הנכנס ומכה באסיתא.
והקשה בקונטרס על זה,
שלא מצינו בכל מקום פיטמא עוקץ.

ור״ת מפרש,
שמצינו עוקץ ופיטמא במקום אחד,
בסוף פרק יוצא דופן (נדה דף מז. ושם),
גבי סימני בוגרת,
דתנן בן עזאי אומר משתשחיר פטמתו,
רבי יוסי אומר,
כדי שיהא נותן ידו על העוקץ,
והוא שוקע ושוהה לחזור,
דעוקץ הוא חודו של דד,
שהתינוק מכניס לתוך פיו,
ופיטמא הוא הבשר שתחת העוקץ, שמשחיר סביב.

וקצת היה נראה,
מדמזכיר כאן גבי אתרוג פטמתו ועוקצו וחוטמו,
וכן נמי התם גבי דדי אשה,
משמע ששלשה במקום אחד לצד ראשו של אתרוג,
דעוקץ פעמים שיוצא מחודו שבראשו,
כמין עוקץ בולט וקשה כעץ,
ולכך קרי ליה עוקץ,
ונטלה פטמתו - דהיינו בוכנתו,
היינו שנתלש אותו עוקץ ממקום חיבורו,
ונשאר כמין גומא בראש האתרוג.

ובפרק יוצא דופן (ג״ז שם),
פירש בקונטרס חוטמו ספק,
וכאן פירש בחוטמו,
אפילו במשהו הנראה בעובי גובהו,
שמשפע ויורד לצד ראשו.

ובירושלמי אמר,
נטלה פטמתו, תמן אמרי - שושנתו,
משמע שהוא **לצד ראשו, כעין פרח שושן.**

ובערוך פירש **בשם ר״ח,**
נטלה פטמתו,
נראין הדברים **שהוא דד של חוטם,**
כמין פיטמא של דד,
כדתנן (עוקצין פ״ב מ״ג),
פיטמא של רימון,
אבל [הא] דאמר רבי יצחק נטלה בוכנתו,
הוא קצה העץ הנתון באתרוג,
כאותו דשחיטת חולין (דף מב:),
האי (בוכנא) דאטמא דשף מדוכתיה טריפה.
מתוך פירושו משמע,
דפטמתו ובוכנתו - תרי מיני נינהו,
זה בעוקץ וזה בראשו,
ולא בא ר׳ אליעזר בר יצחק לפרש,
אלא להוסיף על המשנה,
ובשם רבינו גרשום מאור הגולה,
פירש בערוך כפירוש רבינו יצחק בר יהודה הלוי.

כאשר ניטל פטמת האתרוג – הוא נפסל

שנינו במשנתנו: נטלה פטמתו - פסול: תנא רבי יצחק בן אלעזר להלכה זו בלשון אחר: ״נטלה בוכנתו״. והיינו משום שפטמת האתרוג חדה ודומה לבוכנא

התוס׳ ביארו לפי ריבוי פרשנים את החילוק בין פטמא לבוכנא

מאחר והמשנה דנה על הפטמה, ואילו בגמרא מובא לשון של בוכנא, יש להבין משמעותם. בסופו של דבר נראה להכריע, כי הפיטמה היא בדוגמת פיטמת האשה שכמו שהוא בדד בקצה העליון, כך הוא באתרוג. ובדד של האשה אכן מצינו שלושה גדרים. העוקץ - הוא חודו של הדד, מה שהתינוק מכניס לפיו. הפיטמה היא החלק של הבשר מתחת לעוקץ שמשחיר ואז העוקץ הוא בולט ומתקשה כעץ. וזה מתלבש עם פירוש הירושלמי שקוראים לו שושנתא שהוא לצד ראשו וכמו פרח השושן. וכאן ניתן לפרש שני פירושים הפוכים לגבי הבוכנא. או שאותו השושן ניטל למעלה ונהיה כמין גומא בראש האתרוג. או שמדובר בחלק התחתון של

האתרוג. ואז יש לנו לומר כי הפטמה והבוכנא הם שני עניינים בשני קצוות האתרוג, האחד בעוקצו למטה המחובר לעץ, והשני בראש האתרוג.

ואגב יש דיון שלם בפוסקים אם ניטלה השושנתא, האם הפסול הוא מצד הדר או מצד חסר. או שחסר הוא רק שיש גומא, וגם כאן הרי לא ניטל כלל מבשר האתרוג.

ומאחר ויש מספר שיטות הרי לסיכום - רבינו יעקב בן יקר הבוכנה של רבי יצחק ב"א היא הפטמא שבמשנה ונמצאת בראש האתרוג והעוקץ בזנבו. רבינו יצחק הלוי - ר"ת ורבינו גרשום מאור הגולה -הבוכנה של רבי יצחק ב"א היא הפטמא שבמשנה, והיא והעוקץ נמצאים בזנב, ומה שבתוך הגומא כעלי במכתשת - נקרא פטמא, ומה שמחוץ לו - נקרא עוקץ. רבינו חננאל - הבוכנה של רבי יצחק ב"א אינה הפטמא שבמשנה, הבוכנה - היא בזנב האתרוג, והפטמא - בראשו.

הא בכולה הא במקצתה -

פירש **בקונטרס,**
במקצתה - פסול, דמיחזי כמנומר.

ורבינו חננאל,
פירש איפכא,
בכולה - פסול,
דלטריפות - מדמי לה בשמעתין,
וגבי טריפות,
אשכחן בפרק אלו טרפות (חולין דף נה:),
הגלודה - טריפה,
ואם נשתייר בה כסלע - כשרה, **דהדרא בריא.**

וכן מוכח,
מדפריך, אי נקלף - תנינא,
כלומר,
אם סימן טריפה דקא אמרינן - היינו נקלף,
דסימן טריפה - הוא הגלודה,
תנינא במתניתין - שהוא פסול באתרוג.
משמע בהדיא, דכעין טרפה - מיפסיל.

כיצד אופן הפיסול בניקלף?

מצד אחד, שנינו במשנה כי נקלף פסול, והיאך אומר רבא, כי אם נקלף ונהנה אדום כתמרה אדומה, כדרכם של פרי מקולף - הרי הוא כשר. ואכן מקשה על כך הגמרא מהמשנה. ועונה הגמרא בחילוק. כאשר הקילוף היה בכל האתרוג, אין בו את החיסרון של מנומר, ולכן כשר הוא. והמשנה דנה שהקילוף הינו במקצת, בהיותו מנומר, ומביאים התוס', זו דרכו של רש"י בביאור.

התוס' הביאו פירוש הפוך מרבינו חננאל, ומבארים את מעלתו

התוס' הביאו בשם רבינו חננאל שפירש להיפך, דמדמינן ליה לטריפה, דקיימא לן שאם נקלף העור ונשתייר ממנו כסלע אינה טריפה, כיון שיכולה להבריא. וכמו כן כאן אם נקלפה הקליפה כולה פסול. אבל אם נקלפה רק מקצתה הרי הוא כשר. וכן כתב הרא"ש ודימה זאת ממש לטריפה, שאף באתרוג צריך שישאר מן הקליפה כסלע. אמנם יש מן הראשונים שהקלו אפילו בכל שהוא, ולעומת זאת יש שהחמירו שברובו לעולם פסול.

אי נסדק תנינא -

שהוא כעין טרפות בגרגרת שנסדקה כולה,
שלא נשתייר בה חוליא למעלה וחוליא למטה,
תנינא במתניתין, נסדק - פסול,
ובבי האי גוונא שנסדק **על פני כולה.**

אי ניקב,
שגם הוא סימן טריפה,
כמו ניקב קרום של מוח.
והשתא הא דפריך עלה תנינא,
לא הוי כעין אחריני,
אלא כלומר,
תנינא שהוא כשר גבי אתרוג,
כדקתני מתניתין, ניקב ולא חסר - כשר.
ומכל מקום,
אף על גב דלענין טרפות - אסור,
התם הוא - משום דקרום לחודיה קאי,
אבל הכא - כוליה אתרוג חיבור הוא,
ודמי לניקב הלב ולא לבית חללו.

ויתכן דגבי אתרוג נמי,
אם ניקב עד חדרי הזרע שהגרעינין לתוכן - **פסול,**
אף על גב שלא חסר.

ולעיל,
דבעי נקב מפולש,
היינו שלא כנגד אותן חדרים,
ואם ניקב עד שם - בכלל מפולש הוא,
דאותן חדרים במקום סימפונות דריאה קיימי,
כדמוכח שמעתין, דבעי ליה למיפסל נשפכה כקיתון, משום דלא קיימי סימפונהא.

ואי הוה מפרשינן,
דמתניתין, דקתני ניקב וחסר כל שהוא - פסול,
תרי מילי נינהו,
הוה ניחא טפי,
דהוי תנינא דומיא דאחריני,
כלומר ניקב נקב מפולש או לבית הסימפונות,
או חסר כל שהוא בלא מפולש,
אבל אי אפשר לומר כן,
דמשמע,
דחדא מלתא היא,
מדקתני סיפא, ניקב ולא חסר - כשר.

יש להבין את הגדר המיוחד בפסולי האתרוג, והאם יש להשוות זאת לגדר טריפה בבהמה

שנינו במשנתנו: נסדק ניקב וחסר על ידי הנקב כל שהוא - פסול. אבל אם ניקב ואינו חסר אפילו משהו - כשר. ותני עולא בר חנינא: ניקב נקב מפולש אף אם לא נחסר על ידי כך - פסול, ואפילו היה הנקב בעובי משהו [כלומר, דק כחודה של מחט]. ואם ניקב נקב שאינו מפולש, וכגון שנעץ בו יתד עבה, ולא נחסר על ידי כך האתרוג אפילו משהו, שיעורו לפסול הוא בכאיסר. שאם היה הנקב רחב כאיסר - הרי הוא פסול אף שלא נחסר כלל. [ומשנתנו שהכשירה כשלא נחסר אפילו משהו איירי בנקב פחות מאיסר שאינו מפולש]. בעי רבא: נולדו באתרוג סימני טרפה כסימני טריפה של בהמה [המובאים להלן], מהו? ועל זה מקשה הגמרא האם בוא בא ללמוד דין מסויים של ניקב או נסדק - כבר שנינו זאת מפורשות במשנה.

תכונות מסויימות יותר משמעותיות באתרוג לעניין פיסולו

ולשון תוס׳ הרא״ש ולא תקשי מאי שנא משאר טריפות? דאסור באתרוג, שאני התם, דקרום לחודיה קאי וכו׳. ויש לשאול, דמ״מ תקשי, אמאי מדמה נקב אתרוג לניקב הלב, ולא לבית חללו דכשר, ידמה האתרוג לריאה. דריאה שנקבו הקרומים העליונים - טריפה, אע״ג דכוליה ריאה - חיבור הוא. וי״ל דטפי דמי אתרוג ללב, דהוא בשר עב וגס, משא״כ ריאה דהיא סימפונות, דלא הוי חיבור כולי האי.

התוס׳ קושרים את גדר הניקב והחסר יחדיו

לגבי ניקב וחסר, לא ניתן לומר כי כל אחד מהם הוא בעיה בפני עצמו. אלא הדגש הוא האם הנקב מפולש מצד לצד או לא. ועם היותו לא חסר בהיותו מפולש - הרי זה עצמו פוסל אותו. או אפילו הנקב הגיע עד חדרי הזרע עם היות ולא חיסרו דבר. כי אם ניקב ולא חיסרו יש מציאות בה האתרוג כן כשר.

אתרוג ככדור פסול -

כלומר, **עשוי כמין כדור של עור, שמשחקות הבנות בו,**
כדדרשינן (בפסיקתא רבתי),
דברי חכמים כדרבונות,
ככדור של בנות, שזורקות זו לזו,
כך דברי תורה - נזרקין מפה אל פה,
פלוט״א בלע״ז,
כי ההיא דהכדור והאימום,
דסוף ארבע מיתות (סנהדרין דף סח. ושם).

ואית דגרס **כדוד בדל״ת, והיינו עשוי כמין דוד ועגול כקדרה.**

[וע״ע תוס׳ סנהדרין כו. ד״ה כדור, ותוס׳ חולין סד. ד״ה כודרת].

פיסולו של האתרוג הדומה לכדור

שנינו בברייתא אתרוג שצורתו ככדור - פסול. והטעם לכך, משום שאין זה מראה אתרוג. הדוגמא שלקחו מכדור של בנות, שהוא אינו נופל על הרצפה, והיות ויש כאן שתי תכונות, ההעברה מהאחת לשניה, ונמצא בכך, ולכן דימו זאת ללימוד התורה, שאדם מוסר לחבירו, וכן הוא מעביר זאת בשמחה. וזה בבחינת כדור משחק. התוס׳ גם הביאו גירסא נוספת, כדוד, כלומר, כדוגמת דוד, ועגול כקדרה, שאינו ממש עגול מכל צדדיו. ויש הבדל בין הגירסאות למציאות כי הגורס כדור, לא יפסול אלא רק בצורה זו, ואילו לצורת קדירה לא יפסול.

התוס׳ מזכירים כי על מציאות כזו נחלקו במסכת כלים, והובא במסכת סנהדרין, אמרו לו החכמים שהיו אצלו, מה דינו של: הכדור - כדור המחופה בעור, ותוכו מלא בצמר דחוס. והאמוס - כעין נעל של עור, ודחוס הוא בתוכו בצמר ושיער וסגור מכל צדדיו. והיה משמע כתבנית עבור הסנדלרים, ועל גבו היו עושין נעליים. ובתוס׳ בסנהדרין כו, א מדייק כי אפילו שזה ללא כף ההשוואה, ומביאים על כך ראיה ממה שנאמר דברי חכמים דורבנות, וללא כף ההשוואה כדורבנות, והנה דורשים זאת עם כף ככדור של בנות. ובתוספות בחולין מובא ממסכת ע״ז, כודדת, ומדמים זאת לכד. והרי הכד עם היותו בצורה מעוגלת, הרי וודאי שונה הוא מכדור. והראייה מחולין הוא רק שעל אותו השורש יש שתי גירסאות.

אתרוג הבוסר -

פירש בקונטרס,
קטן כפול הלבן.

ולא יתכן,
כדפרישית בריש פירקין (דף לא:),
אההיא דשיעור אתרוג דמייתינן התם.

מהו גודלו של אתרוג הבוסר?

לומדת הגמרא בעניין אתרוג הבוסר, שיש מחלוקת. ״אתרוג הבוסר, רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירין.״ מביאים התוס׳ את פירוש רש״י וחולקים עליו. פירש רש״י ״קטן כפול הלבן.״

הסוגיא התבארה היטב בתוס׳ הרא״ש. ״לא שייך האי פלוגתא לשיעור אתרוג. דפליגי לעיל למר כאגוז ולמר כביצה, דהא אפילו גדול מאגוז וכביצה - פסיל ליה רבי עקיבא, משום דלאו בר זריעה הוא, לפי חד טעמא. ולפי טעם שני משום דבעי הדר, ושיעור אתרוג קטן דלעיל, לאו משום דלא הדר הוא, אלא משום דלאו גמר פירא הוא, כדאיתא לעיל. ומה שפירש רש״י אתרוג הבוסר כפול הלבן, לא נהירא, דלא שייך להזכיר פול הלבן, אלא לגבי ענבים, דבגמר בישולם נמי קטנים הם, אבל אתרוג אפילו כשהוא פרי גדול יותר מכביצה נקרא בוסר, בשביל שסופו ליגדל הרבה יותר.״

הדברים אכן התבארו לעיל בתוס׳ (לא, ב ד״ה שיעור אתרוג קטן) מובאים שני כיוונים. לאחר שהביאו מה שהביא כאן בתוס׳ הרא״ש, ובנוסף הכיוון הראשון, שהדיון אינו על הגודל כמו שהוא גמר פרי או לא. ״והכא בשאין סופו ליגדל יותר, דאפילו ר״ע דפסיל התם, הכא מכשיר בכאגוז למר וכביצה

למר, דחשיב גמר פרי, אבל פחות מכאן - לא חשיב גמר פרי, אף על פי שאין סופו ליגדל יותר, דיש דברים הרבה שלעולם לא יבואו לידי בישול פרי, ומצוי הוא בענבים שיש מהם שלעולם בוסר.״

התוס׳ מביאים כיוון נוסף, מהכיוון ההפוך שמה שחכמים הכשירו שם, כאן יפסלו. ״עוד יתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם, פסלי הכא בפחות מכאן. דאתרוג הבוסר - חשיב פירא טפי, ובפ״ק דמעשרות בירושלמי תני, אתרוג הבוסר ר״ע אומר פרי, וחכמים אומרים - אינו פרי.״

[דף לו עמוד ב]

מקורזלות -

פירש בקונטרס,
פיקוד״ש בלע״ז, **חדודות** וטובות לקנח.

ולא משמע כן,
פרק אלו עוברין (פסחים דף מז.),
גבי יש חורש תלם אחד,
דפריך ואי אמרינן הואיל,
אחרישה - לא ליחייב,
הואיל וחזי לכסות בו דם צפור.
ומשני, באבנים מקורזלות,
ומה שייך להזכיר שם אבנים חדודות?

ומפרש רבינו תם,
דמקורזלות היינו [רכות], דחזו לחרישה ולזריעה,
וכן יסד הפייט,
אשישת שלוחתו - בקטב תלה,
אשישות להניץ - בתיחוח קירזולה.

שיעורן של האבנים שנועדו לשמש כניר טואלט של ימינו הוא בדוגמת גודל האתרוג

שנינו במשנה: שיעור אתרוג קטן, רבי מאיר אומר כאגוז, רבי יהודה אומר כביצה: אמר רפרם בר פפא: כמחלוקת כאן גבי שיעור אתרוג קטן, כך מחלוקת בענין אבנים מקורזלות. דתניא בשבת: שלש אבנים מקורזלות [פירש רש״י - מחודדות (בקצה אחד), הראויות לקינוח], מותר להכניס אותן בשבת לתוך בית הכסא בתוך שיעור ארבע אמות [שאין בזה משום מעביר ארבע אמות בכרמלית שדינה כרשות הרבים]. והטעם בזה הוא, משום שבית הכסא שלהם היה בשדה, ואינו מוקף מחיצות שאין כאן אלא איסור טלטול מוקצה שאינו אלא מדרבנן, ומשום כבוד הבריות לא גזרו. וכמה שיעורן של אותם אבנים? רבי מאיר אומר: כאגוז, דקסבר שרק בשיעור זה ראויות הן לקינוח. אבל גדולות יותר אינם ראויות לכלום והרי הן מוקצה. אבל רבי יהודה אומר: כביצה.

מקשים התוס׳ על פירוש רש״י מקושיא מהגמרא בפסחים

חלוקים התוס׳ על פירוש רש״י. ולא משמע כן בפרק אלו עוברין גבי יש חורש תלם אחד, דפריך ואי אמרת הואיל, אחרישה - לא ליחייב, הואיל וראוי לכסות בו דם צפור. ומשני, באבנים מקורזלות, שאינו ראויות לכיסוי, ולא שייך לפרש שם חדודות, שהרי אין זה גורם שלא תהיינה האבנים ראויות לכיסוי.

ביאורו של ר״ת החלוק על התוס׳

ר״ת ביאר כי האבנים אינן חדות, אלא רכות. וכיון שהם רכות הם ראויות לקינוח יותר משאר אבנים. אלא שגם לפירוש ר״ת יש לשאול, כמו שהקשו על רש״י, דמה מועיל מה שהם אבנים רכות לתת סבה שהן לא ראויות לכיסוי? ונראה, דגם לר״ת עיקר הטעם שהן אינן ראויות לכיסוי, הוא משום שאבנים אינן נקראות עפר, (כדאיתא בחולין פח.), רק שאין הדרך לחרוש בשדה שמלא אבנים, דהרי אינם ראוים לזריעה, ולכן פירש שהם אבנים מקורזלות, דהיינו אבנים רכות, שהם ראויות לזריעה, ומ״מ אינן ראויות לכיסוי, דרק אחר כתישה מיקרי עפר. וזה מבואר מהמשך התוס׳ שכתבו דחזו לחרישה ולזריעה, והיינו שהוסיפו תיבות אלו, כדי לענות על השאלה הנ״ל, דהא כיון שמיירי בשדה שחורש בה, איך יתכן שיחרוש בשדה, שהכל שם אבנים שלא ראויות לכיסוי? לכן העמידה כך הגמרא.

ביאור דברי הפייט

וכוונת הפייט לומר, שהקב״ה הניח את יסודות אשישת היבשה שלוחתו על הרוח (בקטב תלה) וכמבואר בגמ׳ חגיגה יב, ב. וממשיך אשישות להניץ בתיחוח קירזולה. אשישות הן גביעי יין כלשון הכתוב (הושע ג, א וראה רש״י שם) אשישי ענבים. והיינו שבעפר התיחוח (תיחוח קירזולה) של הארץ התלויה על הרוח, יגדלו ויפרחו להניץ ענבים ליין. ויש להוסיף ע״פ המפורסם, שענבי יין גידולם דוקא בקרקע סלעית, ולא כשאר עצים, והוא כדברי התוס׳ שאבנים מקורזלות הן אבנים רכות, שאפשר לזרוע בהן והן הטובות ביותר לגדל בהן ענבי יין, והיינו שהתיחוח של קירזולה (המקום הרך של האבנים הרכות שביבשה), הוא הראוי להניץ בו ענבי היין לאשישות.

התוס׳ נעזרים בפיוטים כביאור לפרשנות

[השימוש במילה "הפייט" בפעלים יסד או קרא או עשה, (כמו כאן וכן יסד הפייט) מופיעים קרוב לעשרים פעמים בתוספות. שפתם שך הפייטנים הינה עשירה. ולעתים קל יותר לבאר מילה, לא על ידי תרגום מילולי, אלא שאתה קורא משפט בהם יש שימוש במילה זו. ואגב, זה אחד הכללים במילון משובח, לאחר שמתרגם מילולית, הוא מביא מהמקורות הראשוניים תחילה, וגם מהפייטנים, ששפתם העשירה ממחישה את השימוש במילה. ומה שהביאו התוספות מהפייט הוא נמצא בקונטרס הפיוטים הנלוה למחזור ויטרי (פיוט י).]

בשבת שלש אבנים מקורזלות מותר להכניס לבית הכסא -

בתוך ד׳ אמות.
ובית הכסא בשדה ואינו מוקף מחיצות,
ואין כאן אלא טלטול דרבנן,
ומשום כבוד הבריות - לא גזור,
כך פירש **בקונטרס.**

ומדקאמר **להכניס** - משמע **דאיכא מחיצות,**
ולשון **בית** הכסא - **משמע בית.**
וכן משמע פ"ק דתמיד (דף כז:),
דאמר רב ספרא **הוה יתיב בבית הכסא,**
אתא רבי אבא נחר ליה.
ובפרק כהן גדול (סנהדרין יט.),
שיהו נשים מספרות בבית הכסא,
משום יחוד.
משמע, דמקום צנוע היה, ומוקף מחיצות,
ואין רואין העומדים בחוץ,
ואפ"ה **התירו להכניס,**
ואף על גב דמכניס **מכרמלית לרשות היחיד.**

ותדע,
דהא איסור טלטול מוקצה - חמור מאיסור כרמלית,
שלא התירו טלטול במת,
אלא ע"י ככר או תינוק,
כדמוכח פרק במה מדליקין (שבת דף ל:),
ובפרק נוטל (שם דף קמב:).
ואיסור כרמלית - אשכחן דשרי במת,
בשילהי המצניע (שם דף צד:),
בההוא שיכבא,
דשרא להו רב נחמן לאפוקיה לכרמלית,
משום כבוד הבריות;
וגבי בית הכסא,
דהתירו טלטול אבנים משום כבוד הבריות,
כל שכן דהתירו ארבע אמות בכרמלית,
או להכניס מכרמלית לרשות היחיד,
ומרשות היחיד לכרמלית.

ומיהו לדידן,
דיש לנו בית הכסא קבוע בבנין - אסור.
כדמוכח בשילהי המוציא יין (שם דף פא: ושם),
דשרי רב חסדא להעלותו אחריו לגג,
ומקשה ליה רבינא מהא דאסרינן,
ליטול קיסום משלפניו לחצות בו שיניו,
ומשני,
התם - אדם קובע מקום לסעודה,
הכא - אין אדם קובע מקום לבית הכסא,
משמע, דהיכא דקבע - אסור.

ואף על פי שפירש שם בקונטרס,
דהא דבעי למיסר בגג,
משום טירחא יתירא בהעלאה לגג,
לא משמע כן;
דאם כן, כי מקשה ליה רבינא,
מהא דאסרינן קיסם משלפניו לחצות בו שיניו,
תיקשי ליה כולה שמעתתא דהתם,
דשרי לטלטל אבנים מקורזלות,
אלא לפי שהיה יכול להעלותן לגג מערב שבת,
הוה בעי למיסר, **כיון דאפשר להזמינן,**
ומסיק דשרי, משום דאין אדם קובע מקום.

והא דאמר רבי ינאי התם,
אם יש לו מקום קבוע לבית הכסא,
מלא היד,
התם - בשדות איירי,
דמקום רחוק הוא,
וטורח להזמין מערב שבת;
אבל לדידן,
דיש לן מקום קבוע בבית - אסור,
אלא אם כן הזמין.

ושמא,
כיון דנפישי בני הבית דהוו שקלי להו,
לא אפשר, ושרי.

השוואת שיעור האתרוג לשיעור שלוש אבנים מקורזלות

שנינו במשנה: שיעור אתרוג קטן, רבי מאיר אומר כאגוז, רבי יהודה אומר כביצה: אמר רפרם בר פפא: כמחלוקת כאן גבי שיעור אתרוג קטן, כך מחלוקת בענין אבנים מקורזלות. דתניא בשבת: שלש אבנים מקורזלות [מחודדות הראויות לקינוח], מותר להכניס אותן בשבת לתוך בית הכסא בתוך שיעור ארבע אמות [שאין בזה משום מעביר ארבע אמות בכרמלית שדינה כרשות הרבים]. והטעם בזה הוא, משום שבית הכסא שלהם היה בשדה, ואינו מוקף מחיצות שאין כאן אלא איסור טלטול מוקצה שאינו אלא מדרבנן, ומשום כבוד הבריות לא גזרו. וכמה שיעורן של אותם אבנים? רבי מאיר אומר: כאגוז, דקסבר שרק בשיעור זה ראויות הן לקינוח. אבל גדולות יותר אינם ראויות לכלום והרי הן מוקצה. אבל רבי יהודה אומר: כביצה.

התוס' מקשים על שיטת רש"י מספר קושיות

שתי הקושיות הראשונות הינן קושיות בלשון. דיוק ראשון - מאחר והדין הוא שמותר להכניס, חייבים לומר שלא היה הדבר פתוח, אלא סגור כמין בית. והקושיא בלשון תוס' הרא"ש "ולשון להכניס - לא משמע כפירושו, דלא שייך להכניס, אלא למקום מוקף מחיצות." דיוק שני - עצם זה שהוא מוגדר כבית הכסא, מקופלת המילה בית בהגדרתו.

קושיה שלישית - מסכת תמיד. רב ספרא הוה יתיב בבית הכסא. ולא היה לבית הכסא שלהם פתח. אלא היה מנהגם, שאם רצה אדם ליכנס לשם היה נוחר [משמיע קול שיעול] ואם היה אדם אחר בפנים, היה נוחר לו בחזרה. וכך היה יודע אם יש אדם בפנים או לא. ודרך צניעות היא. אתא רבי אבא ונחר ליה. אמר ליה רב ספרא: ליעול מר! ומבארת הגמרא שמאחר ואם אדם היה משהה נקביו עלול הוא להגיע לידי סכנה, לכן התיר לו להיכנס, ושוב משמע שזה סגור ולא פתוח.

קושיה רביעית שהמקום אינו פתוח - ממסכת סנהדרין. ועוד אמר רמי בר אבא: התקין רבי יוסי בציפורי שיהיו נשים מספרות מדברות זו עם זו בבית הכסא משום ייחוד. לפי שבזמניהם היו בתי הכסא ציבוריים בשדות מחוץ לעיר, והיו כולם נפנים שם, ולא היו נעולים מבפנים, ולכן, אם יישמע אדם קול מדברים, הוא לא יכנס שם. אבל אם לא יישמע קול - יכנס, ויתייחד עם הנשים, והרי אסור לאיש להתייחד אפילו עם שתי נשים. ולהתייחד הוא רק במקום סגור.

ומתוך כך מסכמים התוס' הן את מציאות שיטת בית הכסא. והן את החידוש שאפילו במצב כזה התירו להכניס מכרמלית לרשות היחיד, שהרי הוא כמו בית. בלשון תוס' הרא"ש: "כל זה משמע, דמקום צנוע הוא ומוקף מחיצות, ואפילו הכי, התירו להכניס, אף על גב דמכניס מכרמלית לרשות היחיד."

התוס' מבארים כיצד התירו זאת גם במציאות שהוא כבית

מוכיחים התוס' את ההיתר דרך השוואת איסור טלטול מוקצה החמור ולאיסור כרמלית הקל. ובלשון תוס' הרא"ש "תדע, דהא איסור טלטול מוקצה - חמור מאיסור כרמלית. שלא התירו טלטול במת אלא על ידי ככר או תינוק, כדמוכח בפרק במה מדליקין ובפרק כירה ובפרק נוטל. ואיסור כרמלית - אשכחן דשרי במת, כדאשכחן בפרק המצניע, בההוא שיכבא, דשרא להו רב נחמן בר יצחק לאפוקי לכרמלית משום כבוד הבריות, וא"כ בבית הכסא דהתירו טלטול אבנים משום כבוד הבריות, כל שכן דהתירו ארבע אמות בכרמלית, ולהכניס מכרמלית לרשות היחיד."

החילוק בין מקום קבוע שהיה לו להתכונן

שאלו את רב חסדא מהו להעלותם, את האבנים, אחריו לגג, כשרוצה לפנות שם. האם אין בכך משום טירחא יתירה? אמר ליה רב חסדא: גדול כבוד הבריות, שדוחה אפילו את איסור לא תעשה שבתורה. ולכן נדחה גם איסור טלטול האבנים [אפילו בטירחא יתירה] מפני כבוד הבריות. ונקט רב חסדא את ההיתר אפילו ביחס לאיסור תורה, על אף שכאן איסור הטלטול הוא רק מדרבנן, לפי שכל איסור דרבנן נסמך על הלאו מהתורה של "לא תסור מכל אשר יורוך".

ומביאה שם הגמרא את קושיית רבינא. איתיביה רבינא למרימר: תניא: רבי אליעזר אומר: נוטל אדם קיסם משלפניו המוטל על גבי קרקע כדי לחצות בו שיניו, להוציא את הבשר שבין השינים. ולא אמרינן שהקיסם מוקצה הוא. וחכמים אומרים: לא יטול אלא מן האבוס של בהמה שהוא מוכן, הואיל ועומד לאכילת בהמה. אבל סתם קיסם - מוקצה הוא. הרי, שלדעת חכמים לא נדחה איסור מוקצה במקום כבוד הבריות, ולא התירו ליטול קיסם מוקצה, ואעפ"י שלפעמים הבשר שבין שיניו נראה מבחוץ ומתגנה על הבריות!?

ומתרצינן: הכי השתא!? אין הדברים דומים: התם, אדם קובע מקום מראש לסעודתו, והיה לו להכין שם קיסם מאתמול. ולכן לא התירו חכמים איסור מוקצה. אבל הכא, וכי אדם קובע לו מקום לבית הכסא?! שלפעמים נמצא שם אדם והוא הולך לבית כסא אחר [שבתי כסאות שלהם היו בשדה והיו של רבים], ואינו יכול להכין אבנים מבעוד יום. הילכך התירו לו איסור מוקצה, מפני כבוד הבריות.

וכאן בדיוק באים התוס' ומחדשים, שאם כן היה בית הכסא קבוע - הרי כל ההיתר נשמט. משמע היכא דקבע מקום - אסור. ומחברים כי המציאות אצלנו שונה היא. ומבארים התוס' שם שכל ההיתר היה רק במציאות שלהם. "שדרכן היה לפנות בשדה. ובית הכסא רחוק, ולא אטרחוה רבנן להכניס שם מערב שבת, וגם אם יזמינם - שמא יקחם אחר." ומסכמים את הדין "ומיהו לדידן, שיש לנו בית הכסא קבוע בבתים - היה נראה דאסור."

ההיתר שיש לנו הוא מכיוון אחר, למרות שהיה יכול להזמין, מאחר ומרובים בני הבית, הרי לא היתה מועלת הכנתו, כי היו לוקחים זאת, והגענו למציאות שמחמת חוסר ברירה התירו. ובסגנון התוס' "כלא אפשר הוא".

דסיב ועיקרא דדיקלא -

מכאן קשה לפירוש הקונטרס,
דפרק כל שעה (פסחים דף לט.),
דתנן אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח,
וקחשיב חרחבינא,
ומפרש בגמרא אצוותא דדיקלא,
ופירש שם בקונטרס,
סיב הדקל שגדל סביב הדקל.
והכא - משמע שהוא מין אילן,
ובהדיא אמרינן התם,
מה מצה - מין זרעים, **אף מרור - מין זרעים.**

האופן בו נדרשים לאגוד את הלולב

לומדת המשנה אין אוגדין את הלולב אלא במינו של הלולב, דברי רבי יהודה. והתבאר בגמרא, אמר רבא: מה שאמר רבי יהודה, שאוגדים את הלולב דוקא במינו, היינו, אפילו בסיב הגדל סביבות הדקל, ואפילו בעיקרא דדיקלא - כלומר, לחתוך ממנו נצרים ולקולפן ולקצען עד שיהיו ראויים לאגד. ואמר רבא: מאי טעמא דרבי יהודה, שצריך לאגוד את הלולב דוקא במינו? משום דקסבר, לולב צריך אגד, ואם כן גם האגד הוא חלק מהמצוה, ואי מייתי מינא אחרינא לאוגדו בו, הוה חמשה מיני, ועובר בבל תוסיף. אבל אם לא היה האגד אלא לנוי אין בזה משום בל תוסיף, לפי שאינו נעשה כחלק מהמצוה.

ביאור המילה חרחבינא בגמרא בפסחים

המשנה בפסחים מונה את הירקות בהם אדם יוצא ידי חובת מרור, ובין השאר מובא שם חרחבינא. ומובא שם בגמרא "חרחבינא, אמר רבי שמעון בן לקיש: אצוותא דדיקלא." ועל כך ביאר רש"י בפסחים " סיב הגדל ונכרך סביב לדקל שקורין ווידיל"א (קנוקנת)." ואכן גם שם מקשים התוס': "צריך לומרך דהוי מין זרעים, דהא לקמן אמרינן, מה מצה מין זרעים, אף מרור - מין זרעים."

התוס' מקשים מכאן מרש"י כאן לרש"י בפסחים

כאן פירש רש"י, דעיקרא דדקלא - הוא ממש חלק מגוף הדקל. והקשו התוספות, דרש"י סותר בזה למה שכתב בפרק כל שעה [פסחים לט א], גבי אלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור בפסח, שמנו עמהם חרחבינא - אצוותא דדקלא,

ופירש רש"י, שהוא סיב הגדל סביב הדקל. ואמרינן שם שכל אלו המינים מיני זרעים הם, וכאן משמע שהוא חלק מן האילן ממש?!

ישוב קושית תוס'

ועיינתי ברש"י בפסחים, ולא כתב שם כמו שכתב תוס' הכא בשמו, סיב הדקל שגדל סביב הדקל. כלומד שהסיב עצמו הוא מהדקל, אלא כתב שם סיב הגדל ונכרך סביב לדקל, וההבדל בין הדברים, שלפי מה שהביא התוס' הכא, הרי הסיב הוא מהדקל עצמו, ולכן הוא מין אילן, אבל לפי מה שכתב רש"י שם, הסיב הוא צמח הגדל על יד הדקל, ונכרך סביב לדקל, וכמו ירק מטפס על אילן. גם שפיר קראוהו שם בגמ' אצוותא דדיקלא, שהוא נעשה צוותא לדקל, כלומר ירק שנעשה צוות לדקל, ולא סיב מהדקל עצמו, ולפי זה לא קשה כלל קושית תוס' על רש"י, ששם בפסחים הוא באמת מין ירק שיוצאין בו ידי חובת מרור, והכא הוא סיב גדל מהדקל עצמו, ולכן הוי מין אילן דקל, ושפיר אוגדין את הלולב במינו, וראיה ברורה לדברי שרש"י קורהו כאן בסוכה בלע"ז אוליר"ה (חבל המשמש לקשירה), ושם בפסחים קורהו ווידיל"א, (שמשמעו קנוקנות, כלומר המטפס).

רבי יהודה אומר אין סוכה נוהגת אלא בארבעת מינין שבלולב -

ולית ליה הא דדרשינן בפ"ק (דף יב.),
באספך מגרנך ומיקבך - **בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר,**
ומ"מ מודה,
דאין מסככין בדבר המקבל טומאה,
אפילו מארבעת המינים,
כגון שעשה מהם כלי או פירות דקל,
דבעינן דומיא דאד למ"ד ענני כבוד היו,
ולמאן דאמר סוכות ממש עשו להם,
מ"מ ילפינן מדאיתקש סוכה לחגיגה,
דלא שייך לאקשויי אי מה חגיגה בעלי חיים, מאחר דלא מכשירין אלא מארבעת המינים.

והא דאיפליגו ר"מ ור' יהודה בפ"ק (דף יד:),
בנסרים שאין בהם ד',
וקתני ומודה ר"מ,
דאם יש בין נסר לנסר כמלא נסר,
שמניח פסל ביניהן,
דמשמע, פסל לשון פסולת הגורן ויקב,
כדפירש שם בקונטרס,
וקאמר דמודה לרבי יהודה,
לא בשביל שיכשיר רבי יהודה **בפסולת גורן ויקב.**

אי נמי,
מה שגזר ופסל מן האילן - **קרי ליה פסל.**

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ממה צריכה להיות הסוכה, וממה לא

דתניא: כתיב [ויקרא כג מ]: "בסוכות תשבו" ומשמע, שתהא סוכה של כל דבר, דברי רבי מאיר. והיינו שרשאי לעשות את הסוכה מכל מין שירצה. רבי יהודה אומר: אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב. והיינו שיש לסכך את הסוכה דוקא באחד מארבעה מינים אלו.

מדייקים התוס' כיצד רבי יהודה ידרוש

מצד אחד מעירים התוס', כי אינו מחייב לסכך בפסולת גורן ויקב, שהרי הוא מצריך דווקא מארבעת המינים. אולם מצד שני אם היה לוקח את ארבעת המינים ועושה ממנו כלי - הרי זה מקבל טומאה, ולא היה מתיר לסכך בו. וכאן החישוב מתבצע לשתי השיטות כיצד עשו סוכות במדבר. אם נאמר שהיו אלו ענני כבוד, ומשווים זאת לאד יעלה מן הארץ, שאינו מקבל טומאה. ואם היו אלו סוכות ממש - היה לומד זאת מהיקש לחגיגה, כי כמו שבחגיגה אין מביאים מדבר המקבל טומאה, ולא היה יכול להקיש לכל העניינים, שהרי חגיגה אלו בעלי חיים הראויים לקורבן, והוא עצמו אומר לעשות את הסוכה מהצומח.

התוס' מנתחים מהלשון פסל, האם רבי יהודה חזר בו?

וקשה, נאמר שר"מ מודה לרבי יהודה 'אם הוסיף פסל', שלפי רש"י הוא 'פסולת הגורן ויקב'. משמע שרבי יהודה מכשיר סכך עשוי מגורן ויקב.

שתי תשובות 1) הברייתא 'מודה רבי מאיר' מתכוונת שעד עתה ר"מ פוסל סוכה עשוי מנסרים של 4 טפחים, אבל מודה ש'אם הוסיף פסל' ביניהם - הסוכה כשרה. מאידך ר"י ממשיך לסבור, שאפילו אם הוסיף 'פסל' בין הנסרים - הסוכה פסולה.

2) גם ר"י מסכים שהסוכה כשרה בתוספת 'פסל'. אלא כשרש"י פירש 'פסל' כ'פסולת גורן ויקב' הוא התכוון רק לשיטת ר"מ, כי לר"י 'פסל' פירושו מה שנלקח מארבעת המינים.

כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין -

כי האי גוונא פליגי,
פרק כל שעה (פסחים דף כז: ושם),
דרבי יהודה אומר, אין ביעור חמץ אלא שריפה,
ק"ו מנותר שאינו בבל יראה,
ומהדרי ליה רבנן,
שאותו דין תחילתו להחמיר וסופו להקל,
אם לא מצא עצים לשורפו,
ובההיא קיימא לן כרבי יהודה,
דסתם מתניתין פרק בתרא דתמורה (דף לג:),
דחמץ בשריפה,
אלמא חשבינן ליה דין,
אף על פי שסופו [דף לז עמוד א] **להקל.**

ותימה,
דהכא - אין הלכה כר' יהודה,

דלא מכשר אלא בד' מינין,
דסתם מתניתין בפ"ק (דף יא.) כרבנן,
בהדלה עליה את הגפן ואת הדלעת,
דקתני או שקצץ - כשרה.

וי"ל,
דהא דקי"ל התם כרבי יהודה,
היינו מכח דין אחר,
ויליף במה מצינו מנותר,
שישנו בבל תותירו,
וחמץ ישנו בבל תותירו,
מה נותר בשריפה - אף חמץ בשריפה,
דאע"פ שאמרו לו חכמים,
אשם תלוי וחטאת הבא על הספק יוכיחו,
שהם בבל תותירו ואת אמרת בקבורה,
ושתק ר' יהודה,
אלמא הדר ביה מההיא,
אף על גב דהוא שתק, אנן - לא שתקינן,
דלא שתק אלא מתוך דברי עצמו,
במה שאומר במקום אחר דנותר בקבורה,
אבל אנן סברינן בשריפה, ואין כאן יוכיח.

הכלל לבטל קל וחומר בו הינך מתחיל בחומרה ומסיים בקולא

רבי יהודה אומר: אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב. והיינו שיש לסכך את הסוכה דוקא באחד מארבעה מינים אלו. והדין נותן [כלומר, יש ללמוד הלכה זו מקל וחומר]: ומה לולב שאין נוהג בלילות כבימים, דמצות לולב היא ביום דוקא, כמבואר להלן מג א, אינו נוהג אלא בארבעת המינין, סוכה שנוהגת בלילות כבימים, אינו דין שלא תהא אלא בארבעת מינין?

אמרו לו: כל דין [קל וחומר] שאתה דן תחלתו להחמיר, כמו כאן, שמחמת החומרא שיש בסוכה על פני לולב אתה מביא לה חומר אחר, ועל ידי כך יהיה סופו להקל, וכמו שיבואר להלן, אינו דין. כלומר, אין זה קל וחומר הגון, שהרי הדין מלמד עליו חומר, ואתה מקל בדינו.

ומהי הקולא שאתה מביא עליו בהלכה זו: שאם לא מצא ארבעת המינין לעשות בהן סוכתו - יהא יושב ובטל ממצות סוכה, שכן היא כשרה בשאר מינים, והתורה אמרה: "בסכות תשבו שבעת ימים" ומשמע - סוכה של כל דבר.

מקשים התוס' ממחלוקת נוספת בין רבי יהודה וחכמים במסכת פסחים

הגמרא בפסחים מביאה ברייתא - תניא: אמר רבי יהודה: אין ביעור חמץ אלא שריפה. והדין נותן כן. שקל וחומר הוא מהנותר מבשר הקדשים. ומה נותר, שאינו ב"בל יראה" וב"בל ימצא", ואפילו הכי הוא טעון שריפה - כדכתיב "והנותר מבשר הזבח, ביום השלישי באש ישרף" - חמץ, שישנו ב"בל יראה" ו"בל ימצא", לא כל שכן שהוא טעון שריפה!

אמרו לו חכמים: כל דין קל וחומר, שאתה דן בתחלתו להחמיר על הדבר החמור וליתן בו חומר אחר, וסופו של דין זה להקל, אינו דין. שהרי החומר שאתה מוסיף עליו גורם לבסוף להקל בו. ואף כאן, אם אתה מצריכו בדוקא שריפה, סופו שבא לידי קולא. שהרי אם לא מצא עצים לשורפו, יהא יושב ובטל, ולא יבערנו בדבר אחר. אבל לולא הקל וחומר, לא היתה מתבטלת מצות ביעורו. לפי שהתורה אמרה "תשביתו שאור מבתיכם". דמשמע - תבערנו בכל דבר שאתה יכול להשביתו! ואם אין לו עצים, יבערו על ידי פירור וזריה לרוח, וכדומה.

אלא שהקושיא הינה לא מכאן אלא מעצם זה שהתנא בתמורה סתם כשיטת רבי יהודה. שבמשנה שם מובא: "ואלו הן הנשרפין: חמץ בפסח - ישרף." ואילו בתחילת מסכת סוכה מבואר אחרת, שאין ההלכה כי הסוכה נוהגת רק בארבע מינים שהרי יכול להדלות עליה את הגפן ואת הדלעת.

מתרצים התוס' שהקושיא יורדת שלא מטעם זה נפסק שם כמותו

וכך הביאו בתוס' בפסחים "דהכא - קיימא לן כרבי יהודה משום דין אחר, דיליף במה מצינו. אף על גב דאמרו לו חטאת העוף ואשם תלוי יוכיחו ושתיק, מ"מ לדידן סבירא לן כרבנן, דאמרי חטאת ואשם בשריפה, וליכא תוכיח."

והביאו עלי זית -

רבי יהודה **הוה מוקי ליה לדפנות.**

הברייתא הביא המחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ממה רשאים לעשות את הסכך

לומדת הברייתא בעמוד הקודם את שיטת רבי יהודה. דתניא: כתיב [ויקרא כג מ]: "בסוכות תשבו" ומשמע, שתהא סוכה של כל דבר, דברי רבי מאיר. והיינו שרשאי לעשות את הסוכה מכל מין שירצה. רבי יהודה אומר: אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב. והיינו שיש לסכך את הסוכה דוקא באחד מארבעה מינים אלו. מביאה הגמרא סתירה לדברי רבי יהודה מהפסוק בעזרא. כן בעזרא אומר [נחמיה ח טו]: "צאו ההר, והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת, לעשות סכות ככתוב". ומבואר שעושים סוכות גם משאר מינים ולא רק מארבעת המינים, שהרי עץ הזית אינו מארבעת המינים. עונה הגמרא כיצד יענה רבי יהודה על קושי זה. ורבי יהודה סבר, הני עלי זית ועלי שמן, לא היו מביאים לצורך הסכך אלא לצורך הדפנות, ואילו עלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות יביאו לסכך.

מדייקים התוס' כיצד היה מתמודד רבי יהודה עם עצי הזית

המקשן סבר כי הפסוק האומר עשות סוכות כוונתו הוא לסכך שהוא עיקר ומהות הסוכה. ואם כן הקושי שעצי זית אינם מארבעת המינים, וכיצד יסככו בהם? ועונה על כך רבי יהודה, שהסוכה בנויה משני חלקים דפנות הסוכה והסכך, ולכן מה שהביאו עלי זית, היה זה לצורך הדפנות.

מאחר והגמרא כה ברורה, מבארים כי נוסח הגמרא לתוס' היתה שונה

גירסת הגמרא לפנינו היא ע"פ רש"י. אכן בתוס' משמע שלא גרסו כן, שהרי כתבו בד"ה והביאו שלד' יהודה הביאו עלי זית לדפנות. ומה הוצרכו לכך? הרי הוא מפורש בגמרא?

ובהכרח שאינם גורסים כן, וכמבואר בהערה המובאת במסורת הש"ס בשם החיד"א בדעתם, וכן הגר"א מחק משפט זה, וראה בדקדוקי סופרים אות מ' שאינו בכתבי היד, ולא בדפוסים ישנים, ובאמת נכנס לגמרא מרש"י. שרש"י ביאר טעמו של ר' יהודה, ובטעות הועתק לגמרא, ודברי רש"י בד"ה עלי זית הם.

מאי ארז הדס כדרבה בר רב הונא דאמר י' מיני ארזים הם -

תימה,
ולרב יהודה אמר רב **דפליג עליו,**
מאי איכא למימר,
דאמר במסכת ר"ה,
פרוש,
אם אינן מכירין (דף כג. ושם),
ד' מיני ארזים הם,
אלו הן ארז וקתרוס ועץ שמן וברוש.

ולספרים דגרסי לעיל בפ"ק (דף יד:),
ברייתא דתניא כוותיה דרב,
סיככה בנסרים שאין בהן ארבעה,
דברי הכל כשרה,
ול"ג של ארז - ניחא,
דבברייתא דהכא - תניא כוותיה דשמואל,
ולא חשיב לה רב עיקר.

הביאור כיצד יכול רבי יהודה להכשיר בארז, בשעה שמגביל לארבעת המינים

מביאה הגמרא סתירה לכך שרבי יהודה צמצם את הסכך רק בארבעת המינים, ומבארת כיצד לשיטתו יכול הוא להשתמש בארז. שלמקשן אינו מארבעת המינים. ומכל מקום מבואר, שרבי יהודה מכשיר בנסרים של ארז, ואינו מצריך שיהיה הסכך דוקא מארבעת המינים?! אלא שהתרצן לומד אחרת, והוא מראה כי הכוונה בארז הוא כן שהוא אחד מארבעת המינים. וזה מה שמתרצת הגמרא: מאי "ארז" ששנינו במשנה זו - הדס. וכדרבה בר רב הונא. דאמר רבה בר רב הונא, אמרי בי רב: עשרה מיני ארזים הן, שנאמר [ישעיהו מא יט]: "אתן במדבר ארז שטה והדס וגו'", שאלו כולם מיני ארזים.

התוס' מקשים ממסכת ראש השנה, שהדס אינו ארז, והוא חלוק על רבה בר רב הונא

נביא את הסוגיא במסכת ראש השנה, בה אנו רואים, שיש שלוש שיטת חלוקות. שיטה אחת שיש רק ארבע סוגי ארזים, השניה שיש שבעה המנויים בפסוק, והשלישית מהם ההשלמה מהשבעה לעשרה, שיש בזה שתי אפשרויות. שנינו במשנה: כיצד היו משיאין משואות? מביאין כלונסות של ארז וכו'. אמר רב יהודה: ד' מיני ארזים הן: ארז, קתרום, עץ שמן, וברוש [מיני אילנות]. ומהו קתרום?

אמר רב: אדרא. דבי רב שילא אמרי: מבליגא. ואמרי לה, ויש אומרים: זו גולמיש. וכולם הם שמות עצים שהיו ידועים בזמנם. ומה שאמר רב יהודה שיש ארבעה מיני ארזים, פליגא, חולק הוא על המימרא דרבה בר רב הונא: דאמר רבה בר רב הונא, אמרי ביה רב [כך אמרו תלמידי רב]: עשרה מיני ארזים הם, וחלקם הוזכרו בכתוב. שנאמר [ישעיה מא]: "אתן במדבר: ארז, שטה והדס, ועץ שמן. אשים בערבה ברוש, תדהר ותאשור יחדו". ארז הוא ארזא. שטה היא תורניתא. הדס הוא אסא [הדס]. עץ שמן הוא אפרסמא [אפרסמון]. ברוש הוא ברתא. תדהר הוא שאגא. תאשור הוא שוריבנא.

הני, כל אלו בסך הכל, שבעה הוו. כי אתא רב דימי אמר: הוסיפו עליהם עוד שלשה אילנות שאף הם מיני ארזים: אלונים, אלמונים, אלמוגין. אלונים הם בוטמי. אלמונים הם בלוטי [אלה]. אלמוגין הם כסיתא. איכא דאמרי, יש אומרים שהוסיפו שלשה מינים אחרים: ארונים, ערמונים, אלמוגין. ארונים הם ערי. ערמונים הם דולבי [ערמונים]. אלמוגין הם כסיתא. אלמוגים הגדלים בקרקעית הים.

ובתוס' שם הביאו כי עם היות ויש עשרה סוגי ארזים על זה לא נחלקו אלא לעניין מקח וממכר.

המהר"ם מבאר כיצד בגלל מחלוקת זו גרסו רב ושמואל שונה

"דרב - לית ליה דהדס הוי ארז, ולא גריס בתניא כוותיה שלו ארז, משום דר' יהודה סבר דאין מסככים אלא בד' מינין. ושמואל דגריס בברייתא שלו ארז, ס"ל כדרבה בר רב הונא וכו', דארז - הוי הדס."

יש להקדים את הויכוח בשיטת רב ושמואל בהבנת מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה

בפרק הראשון (יד א) רב ושמואל מתווכחים במה חלקו ר"מ ורבי יהודה בענין סיכך בנסרים. רב סובר שחלקו בנסרים שרוחבם לפחות 4 טפחים, אבל פחות מ 4 - הכל מכשירים. ושמואל סובר שברוחב 4 הכל פוסלים, והמחלוקת היא בנסרים שבין 3 ו 4 טפחים. רב ושמואל מצטטים ברייתות להוכיח את דבריהם. בברייתא של רב ר"מ ור"י חולקים בנסרים שרוחבם 4 טפחים ופחות מזה הם מכשירים, ובברייתא של שמואל חולקים בנסרים שרוחבם מ 3 עד 4, אבל ב4 פוסלים.

קושיית התוס' כיצד יסבור רב, החלוק ולומד שיש רק ארבעה סוגי ארז, וכיצד יתיר רבי יהודה לסכך בארז? ועונים התוס' שלפי הגירסא בה לא גורסים ארז, הרי אין כאן את הבעיה. ואז הברייתא המובאת כאן חלוקה על שיטת רב, וסוברת כי שיטת שמואל היא העיקר.

כי היכי דלא ליהוי חציצה -

דקסבר רבה, מין במינו - חוצץ.

אי נמי,
משום דמספקא ליה,
כדמוכח פרק בהמה המקשה (חולין דף ע. ושם),
כרכתו אחותו והוציאתו - מהו?
דמפרש ר"ת,
היינו נקבה שנולדה עמו,
וקרי לה אחותו,
כדאשכחן פרק כל הבשר (שם דף קיד.),

אין לי אלא בחלב אמו,
בחלב אחותו הגדולה מניין?

והא דאמרינן פ"ק דבכורות (דף ט. ושם),
גבי חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים,
ורבנן לימא קסברי מקצת רחם מקדש,
דאי כוליה רחם מקדש,
נהי דא"א לצמצם,
חציצה מיהא איכא,
אמר רב אשי מין במינו - אינו חוצץ,
התם - הוא דפשיטא לן,
משום דאיכא מקצת רחם בלא חציצה.

ואף על גב דהכא נמי הוי חוצץ לאגד,
ומקצתה בלא חציצה,
וקא קפיד רבה;
דלמא לידה שאני, דאורחייהו של תאומים בהכי.

והא דאשכחן בסוף שתי מדות (מנחות דף צד.),
דמרבה כל בעלי חוברין לסמיכה,
[ובתנופות אחד מניף ע"י כולם],
ולא בעי למילף תנופה בק"ו מסמיכה,
דלא אפשר,
דהיכי ניעבד?
לינפו כולהו בהדי הדדי,
קא הויא חציצה אפילו לרבא,
דאמר הכא מין במינו אינו חוצץ,
מ"מ פירכא היא.

ועוד,
מידי דלאו אורחיה - סברא הוא דחוצץ,
כדתנן פ"ב דזבחים (דף טו:),
על גבי רגל חברו - פסול.

ובפרק הוציאו לו (יומא נח. ושם),
מיבעיא ליה לרמי בר חמא,
הניח מזרק [תוך מזרק],
וקבל בו את הדם - מהו,
מין במינו - חוצץ או אינו חוצץ?
ומסיק דאינו חוצץ,
דכתיב ואת כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקודש,
שנים כלים ושירות אחד,
והדר מיבעיא ליה,
הניח סיב בתוך המזרק,
דהוי מין בשאינו מינו,
אי חוצץ או אינו חוצץ,
ואין לדמות כל הדברים.

האופן שיש לחבר את הלולב, ומה מהווה חציצה?

שנינו במשנתנו: רבי מאיר אומר [אגד זה יכול לעשותו] אפילו במשיחה: תניא, אמר רבי מאיר: מעשה ביקירי [נכבדי] ירושלים, שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב, ומוכח שאין צריך שיהיה האגד דוקא ממין הלולב. אמרו לו: משם ראיה? במינו היו אוגדין אותו מלמטה.

אמר להו רבה להנהו מגדלי הושענא [אוגדי הלולבים] דבי ריש גלותא, כי גדליתו הושענא דבי ריש גלותא, שיירי ביה בית יד תחת האגד, שאותו מקום לא יהיה מכוסה בדבר האוגדו, כי היכי דלא תיהוי חציצה בין היד ללולב, דהוי חסרון בלקיחה. וטעם הדבר, דסבר רבה שלולב אין צריך אגד, וכיון שהאגד אינו חלק מהמצוה הוי חציצה. רבא אמר: אף שלולב אינו צריך אגד, לא מהווה האגד חציצה בלולב, ואין צריך לשייר בו בית יד, משום דכל דבר שנעשה כדי לנאותו, אינו חוצץ.

התוס' נעמדו לבאר, האם החידוש הוא שחציצה היא אפילו במינה, ואילו רבא לעומת זאת חידש, שאפילו שלא במינו - אינו חוצץ, מכיוון שזה בכלל לנוי

התוספות פירשו, דרבה איירי אפילו אם אגדו במינו, וסבר שמין במינו חוצץ. ובאחרונים הקשו לפי זה, מדוע אמר רבא "כל לנאותו אינו חוצץ" ולא אמר כבסמוך דמין במינו אינו חוצץ? אמנם בפסקי הרי"ד פירש, דרבה איירי דוקא בשלא במינו. אבל אם אגדו במינו מודה רבה שאין צריך לשייר בו בית יד דמין במינו אינו חוצץ, ולפיכך הוצרך רבא לטעם, דאף שאין האגד ממין הלולב כיון שנעשה לנוי אינו חוצץ.

הדיון כאשר יוצאים תאומים האם התאום מהווה חציצה, ולכאורה הוא כעין מין במינו

והנה הגמ' בחולין דף ע. נסתפקה כמה ספיקות בדיני חציצה בין העובר לרחם אמו. ואחד מן הספיקות הוא כרכתו ואחזתו והוציאתו מהו? ופירש שם רש"י וז"ל, כרכה אשה בידיה והוציאתו והפסיקו ידיה בינו לבין הרחם, מי אמרינן כיון דאורחיה הוא לילד את בהמתה - לאו חציצה היא עכ"ל, אולם ר"ת שם בתוס' בד"ה כרכתו גרס כרכתו אחותו והוציאתו מהו? וספק הגמ' הוא באופן שהבהמה היתה מעוברת בתאומים, אחד זכר ואחת נקבה, ויצאו שניהם באופן שהזכר היה כרוך בנקבה. והנידון הוא האם הוא בכור מחמת שיצא ראשון, או כיון שהוא כרוך באחותו, שמא היא נחשבת לחציצה בינו לבין הרחם, או שמין במינו - אינו חוצץ.

ומבואר בתוס' בחולין שם שה"ה שיכלה הגמ' לומר כרכו אחיו, לענין איזה מהן בכור, אלא שנקטה אחותו, משום דעליה אין נידון אם היא בכורה, ורק יש לדון משום חציצה. ולפי הפירוש של ר"ת שם, הרי שרבה מספקא ליה, בדין של מין במינו, אי חוצץ או לאו.

הוקשה לתוס' על פירוש ר"ת דקאי על עובר שיצא עמו, דהרי אין יחס אחווה בין בהמות, ולמה קורים לה אחותו? לכך מביאים תוס' ראיה מפרק כל הבשר, דמצינו לשון אחותו בין הבהמות.

הדיון ממסכת בכורות לגבי חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים

והא דאמר פ"ק דבכורות גבי חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים וכו', בבכורות דף ט. וריש עמוד ב') איתא חמורה

שלא ביכרה וילדה שני זכרים ויצאו שני ראשיהן כאחד, רבי יוסי הגלילי אומר שניהם לכהן, דאפשר לצמצם, כלומר, אפשר ששני הולדות יצאו בבת אחת, וגם אפשר למדוד ולראות שאכן כך הוא, ולפיכך משכחת ליה, שידוע לנו ששניהם יצאו כאחד ממש. אולם רבנן פליגי וסברי, דאי אפשר לצמצם, כלומר, אי אפשר ששני הולדות יצאו ממש באותו זמן, אלא ודאי שאחד יצא תחילה, ורק למראה עינינו הוא נראה, כאילו שניהם יצאו יחד, ועל כן רק אחד מהם הוא בכור ולא חברו. ופרכינן התם, לימא קסברי רבנן מקצת רחם מקדש, פירוש, מספיק שהולד יגע בשעת הלידה במקצת מן הרחם, כדי שתחול עליו קדושת בכורה, דאי כוליה רחם מקדש, וצריך שהולד יגע בכל הרחם כדי שתחול עליו קדושה, נהי דאי אפשר לצמצם, ובודאי אחד מהם יצא תחילה, חציצה מיהא איכא, ואף זה שיצא תחילה - לא נתקדש. אמר רב אשי מין במינו - אינו חוצץ ע"כ.

והקשו מזה התוס', על מה שכתבו קודם, שרבה סובר דמין במינו חוצץ, או דמספקא ליה אם חוצץ כדאמרינן בחולין גבי כרכתו אחותו והוציאתו, ואילו בגמ' בבכורות מוכח, דרבנן דמתניתין ס"ל דמין במינו - אינו חוצץ, וכמו שביאר שם רב אשי.

ההשוואה בין הסוגיה מבכורות לסוגיית האגד כאן

מקשים תוס', דאכתי קשה מסוגיין אסוגיא דבכורות, דבסוגיין נמי מיידי רק בחציצה במקצת, ובכל אופן אמר רבה דהוה חציצה. דבפשטות צורת האגד היא באופן שלא מתכסה הלולב לגמרי באגד, אלא רק במקום שעובר חוט האגד, וא"כ הוה רק חציצה במקצת.

עוד נראה, שמדויק כן גם מדברי רבה, שאמר שיירי בית יד, וש"מ שהקפיד שכל מקום הבית יד יהיה פנוי לאחיזת הלולב, ושלא יהיה אגד אפילו במקצת חציצה במקום האחיזה. ועל זה מקשים התוס' ממה שעתה הוכיחו, שמודה רבה, דבחציצה במקצת, אמרינן מין במינו - אינו חוצץ.

ההשוואה של התאומים שדרכם בכך ביציאתם

פירוש, דרך התאומים כשהם נולדים, שאחד חוצץ לשני באיזה אבר, ולא יוצא הוולד כשהוא נוגע בכל דפנות הרחם בלא חציצה. ובתוס' הרא"ש הוסיף שאי אפשר בענין אחר. משא"כ בלולב שאין האגד מחובר אליו מטבעו, לכך הוא חוצץ אף במקצתו. נמצא לפי דברי התוס', שרבה מודה שמין במינו אינו חוצץ אם מצטרפים שני תנאים: א) שהחציצה אינה אלא בחלק ממנו ולא בכולו ב) שאורחייהו בהכי. ולכן בההיא דבכורות לגבי חמורה שלא ביכרה - לא הוי חציצה במין במינו, כי החציצה היא רק במקצתו ולא בכולו, ואורחייהו בהכי. אבל בחולין לגבי כרכתו אחותו, התם - הוי חציצה, אף דמיירי במין במינו ואורחייהו בהכי, כיון שהחציצה היא בכולו (כמשמעות לשון כרכתו). וכאן גבי אגד - הוי חציצה אף שהחציצה היא מין במינו ורק במקצתו, כיון דאין שייך בזה לומר אורחיה בהכי, ולדעת רבא מין במינו אינו חוצץ, אפילו כשאינו אורחייהו, וכמו בעלים של הדס ולולב.

ההשוואה לדיון במנחות בו נדרשים להניף יותר משותף בודד

פירוש, חבורה שהביאה קרבן אחד בשותפות, צריכין כל בני החבורה לסמוך על הקרבן, וכדאיתא במנחות דף צד. תנו רבנן (ויקרא ג ח) וסמך ידו על ראש קרבנו, קרבנו - לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה, ומה שצריך ריבוי ולא אמרינן מסברא שצריכים כולם לסמוך, כי כולם בעלי הקרבן הוא משום שהיינו לומדים ק"ו מתנופה לפטור, דמה תנופה שנתרבתה בשחוטין, דהיינו שמניפים גם אחרי שהקרבן שחוט, בכל אופן אין צריכים כל בעלי חוברין להניף, אלא אחד מניף ע"י כולם, סמיכה שנתמעטה בקרבן שחוט - אינו דין שלא יצטרכו כל בני החבורה לסמוך, אלא אחד מהם, לכן צריך קרבנו לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה.

ודחתה הגמרא, דשאני תנופה שאי אפשר שכולם יניפו, דממ"נ אם כולם יניפו בבת אחת - הויא חציצה, משום דאין מקום בקרבן לידי כל השותפים, ובעל כרחך אם כולם יניפו כאחת, אחד יגע ביד חברו ואיכא חציצה בין ידו לקרבן, ולהניף בזה אחר זה - ג"כ אי אפשר, דתנופה אמר רחמנא ולא תנופות.

הוקשה לתוס', לרבא הסובר דמין במינו - אינו חוצץ, למה נחשב שיש חציצה בין ידיהם לקרבן, אם כולם מניפים יחדיו, הא ידו ויד חברו הוי מין במינו ולא חוצץ? ועל זה תירצו, שאף שמעיקר הדין אינו חוצץ מ"מ סגי בזה לדחות את הק"ו מסמיכה, די"ל שסמיכה שאני דאפשר לסמוך זה אחר זה. ואיכא נגיעה של כל אחד מהשותפין בבהמה, משא"כ תנופה דצריכים להניף יחד, ולא תהיה נגיעה לכל אחד, לכן אין לנו ללמוד זאת בק"ו דיש פירכא.

הגדר של חציצה הוא בכל דבר שאינו נראה כמציאות אחת כגון ידיים או רגל

פירוש, גם לרבא הסובר מין במינו אינו חוצץ, זה דוקא בדבר שדרכו להיות כך, כגון באגד שדרך לאחוז את הלולב על ידו. אבל בתנופה - לאו אורחיה הוא להניף שנים יחד.

ואע"ג דלעיל כתבו התוס' לתרץ מה שהקשו לדעת רבה, הסובר כאן דאף מין במינו חוצץ מהגמרא בבכורות, דמבואר דמין במינו אינו חוצץ דבלידת תאומים, מודה רבה דאין האחד חוצץ בפני חברו משום דאורחייהו בכך, משא"כ באגד דלולב, דלאו אורחייהו בכך, מין במינו חוצץ, ואיך כתבו כאן דאגד דלולב נחשב אורחיה?

אכן פשוט ששני ענינים שונים הם, שלעיל אורחיה - הכוונה שכך הוא טבע הדבר בלידת תאומים, שיש בה חציצה, ולכן אין בזה חסרון חציצה, אולם באגד שאין טבע הלולב להכרך באגד, אם לא יעשה פעולה לאגוד אותו - חשוב לאו אורחיה, וחוצץ לדעת רבה. אבל לאו אורחיה הנזכר כאן, הכוונה שהוא דבר משונה, ואינו כמנהג העולם. דהא הנחת יד תחת יד חברו, כדי להגביה דבר המונח עליה באופן שכל אחד יכול להרים אותו לבד, וכן העושה עבודה כשמניח רגלו על רגל חברו דבסמוך, ג"כ הוי דבר משונה, ושלא כמנהג העולם, ולכן חוצץ לרבא אע"פ שהוא ממינו.

הלימוד מקבלת הדם על ידי מזרקים במסכת יומא

פירוש, קבלת הדם צריכה להעשות ע"י כהן, כדכתיב (ויקרא ד, ה) ולקח הכהן. ודרשינן זבחים כד. שתהא לקיחה בעצמו של כהן, וכשנותן את המזרק שהדם בתוכו בתוך מזרק אחר, נמצא דהמזרק החיצון - חוצץ בין יד הכהן לבין המזרק שהדם בתוכו. והסתפקה הגמ' ביומא נח. האם מין במינו חוצץ או לא? ומסיק דאינו חוצץ.

ומכח זה מקשים התוס' על מה שביארו בריש דברידהם, שרבה ס"ל בסוגיין דאפי' מין במינו חוצץ או דמספקא ליה, ואילו התם מסקינן למילף מקרא, דמין במינו - אינו חוצץ. וגם קשה על רבא, הסובר כאן בפשיטות דמין במינו אינו חוצץ, ואילו התם הוי בעיא ולא נפשט, אלא מכח הכתוב בעבודת הקרבנות. ומשמע שדוקא שם יש דין מיוחד, שכלי אינו חוצץ בפני כלי אחר, אבל בעלמא, מין במינו - חוצץ.

בעיה נוספת מוכיחה כי לא ניתן לדמות את כל הדברים

פירוש, אחר שפשט רב חסדא לרמי בר חמא דמזרק בתוך מזרק אינו חוצץ, משום דמין במינו - אינו חוצץ, איבעיא ליה עוד, היכא דהחציצה הוי מין בשאינו מינו, כגון שהניח סיב בתוך המזרק, שהסיב אינו ממין המזרק, באשר סיב הוא צמח הגדל סביב הדקל, כמובא לעיל דף לו ברש"י ד"ה בסיב, ואילו המזרק הוא כלי שרת העשוי ממתכת מכסף או מזהב, האם הוא חוצץ בין הדם לבין המזרק, וכוונת תוס' להקשות, דבסוגיין מבואר שמין בשאינו מינו לכו"ע חוצץ, ורק היכא דבא לנאותו - סובר רבא דאינו חוצץ, ואילו התם מספקא לן, דשמא אינו חוצץ.;

דבעינא לקיחה תמה וליכא -

הכא - לא שייך למימר,
דלא ליהוי חציצה כדאמר לעיל,
דלעיל אייריי כשיאגד בלולב,
והכא - כשכרך בידו,
ובדבר הכרוך בידו - לא שייך חציצה.

ובסוף מקום שנהגו (פסחים נז. ושם),
גבי יששכר איש כפר ברקאי,
דהוה כריך ידיה בשיראי, ועביד עבודה,
ופירש בקונטרס,
וחציצה פוסלת בקדשים,
דכתיב ולקח הכהן,
בעינן שתהא לקיחה בעצמו של כהן,
אף על גב **דלקיחה על ידי דבר אחר,**
שמה לקיחה [לרבא],
הני מילי דרך כבוד,
כדמוכח בסוף פירקין (דף מב.),
גבי לולב שהוציאו בכלי,
דפריך עלה,
והאמר רבא,
לקיחה על ידי דבר אחר - שמה לקיחה,
ומשני,
הני מילי - דרך כבוד, **אבל דרך בזיון - לא,**
והשתא נמי אף על גב דכריך ידיה בשיראי,
לכבוד עצמו היה עושה,
שלא יתלכלכו ידיו בדם האברים,
ומבזה קדשי שמים - קרי ליה התם.

אי נמי,
דל טעמיה דחציצה,
נענש משום בזיון קדשים, כדמוכח מבת קול.

ומיהו לא יתכן פירוש זה,
מדמייתי עלה ההיא דאזוב שספקו בחוט.
אלא י"ל,
דאגד הצריך ללולב שלא יתפרדו המינין,
שייך ביה חציצה,
אבל הכא סודרא - לא בעי ללולב.

ומיהו גם זה לא יתכן,
דכל שכן דהוה ליה למימר דחוצץ,
כדמוכח בעיא דרמי בר חמא,
דפרק הוציאו לו (יומא דף נח. ושם),
דהניח מזרק בתוך מזרק,
דבעי למיפשטה,
מההיא דעל גבי רגל חבירו - פסול,
ודחי,
שאני רגל, דלא מבטל ליה.

וי"ל,
דמיירי, שעשה מן הסודר כמין בית יד ללולב,
ואין שייך כאן חציצה,
שכל הלולב חוץ מידו,
ואוחזו בבית יד הבולט הנעשה מן הסודר,
ודמי לאזוב שספקו בחוט,
ולא חשיב ליה רבה לקיחה תמה,
ורבא סבר שמה לקיחה.

ולולב שהוציא בכלי דסוף פירקין,
לא בשאוחז בדופני הכלי,
אלא מניח ידו תחת שוליו,
או שאוחז בבית יד של כלי.

התוס' דנים בשינוי הלשונות של רבה, וממילא שיש כאן שני דינים נפרדים

התוס' ד"ה דבעינא כתבו, שיש ללקלק על הבדל בדברי רבה, בשני הלשונות, שבדין הראשון (באגד הלולב) פסל רבה את הנטילה משום 'חציצה', ואילו הכא (בנטל בסודרא) פסל משום דבעינן 'לקיחה תמה', וליכא. וביארו דכאן לא שייך לפסול מדין חציצה, כיון שהסודר כרוך על ידו ולא על הלולב (לפי' רש"י) או כיון שלקחו ע"י בית יד וממילא ידו אינה כנגד הלולב, אלא כנגד אותו בית יד (לפי' התוס') ולכך רק מדין 'לקיחה תמה' פסלינן לה.

הנהגתו של יששכר איש כפר ברקאי שנענש על שכרך ידיו בבד משי, ולעניין חציצה

הגמרא בפסחים מספרת, עד כמה הנהגת יששכר איש כפר ברקאי היתה סמל לשימצה. שבהיותו כהן גדול כרך ידיו במשי ועשה עבודה. עד שהעזרה עצמה צרחה עליו. אלא שנכנסים

להבין מה הבעיה בגדרי ההלכה. האם מצד שזה חציצה ופסל את העבודה בכך? שיש לדייק ולקח הכהן, בגופו של כהן אך ללא חציצה, אלא שעדיין ניתן להקשות על כך מדברי רבא, שלקיחה על ידי דבר אחר אינו חציצה.

וכאן מחדשים התוס׳ יסוד חשוב המהפך את כל הדברים ויוצר חילוק בדין לקיחה על ידי דבר אחר בלולב, ובניגוד לכך אם ישששכר איש כפר ברקאי. ומחדשים, שעם היות והשיראין הינם בגדים נאים וחשובים הוא לא בא לכבד את העבודה, אלא זו לקיחה דרך ביזיון שהוא חשוב יותר מהקורבן והוא נגעל מעבודתו, ולכן כיסה ידיו וכרך אותן. על מנת שלא יתלכלכו ידיו בדם האיברים, ובכך ביזה את קודשי ישראל.

גדר הוצאה בכלי של הלולב אינו נחשב כהוצאה למצווה

התוס׳ מביאים ראייה ליסודם מהגמרא בהמשך המסכת, הדנה על מי שהוציא את הלולב על ידי כלי ביום טוב ראשון שחל בשבת. ועם היות והוא חילל שבת בשוגג, הרי הוא פטור מכיוון שהוא טרוד במצוות הלולב, ומפני כן שכח ועבר על מלאכת הוצאה, והמחלל שבת מתוך שטרוד בעשיית מצווה - פטור מחטאת. אלא שמקשים על כך, והרי כבר שהגביהו בביתו יצא - ואם כן אין לנו מצווה. ותירץ רבא שהוא הגביהו על ידי כלי, וטרם יצא ידי חובה. אלא שעל זה גופא הקשתה הגמרא לשיטתו של רבא, שהרי זה לקיחה על ידי דבר אחר - שנקראת לקיחה.

וכאן תירצה הגמרא בחילוק. כי הלקיחה על ידי דבר אחר מועילה כאשר זה על דרך כבוד, ואילו כך להחזיק את הלולב בכלי - אינו נחשב מצווה. כי הלקיחה בכלי לא רק שאינה דרך כבוד, אלא שהיא ממש דרך ביזיון, ולכן מאחר ואין כאן מצווה בהוצאה זו, אכן ניתן עדיין לומר שטרם ביצע המצווה, והוא יהיה פטור מחטאת. ועיקרון זה של הביזיון נלמד גם לכהן גדול המפונק.

שאלה האם מעשהו היה מצד חציצה או ביזיון

כוונת תוס׳ להוכיח שההקפדה על מעשיו של ישששכר איש כפר ברקאי לא היתה על זה שפסל את העבודה משום דלא מיקרי לקיחה, אלא על כך שביזה את העבודה, שהרי העזרה צווחה צא מיכן ישששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומבזה קדשי שמים, והרי שההקפדה היא על מה שביזה קדשי שמים. ויש שדייקו כי בכך שהוסיף את הכפפות הרי זה כבגד נוסף בבחינת כל המוסיף - גורע, ויש בעייה אף בגוף הלקיחה, מצד הגברא.

הנסיון להוכיח מיומא לגבי המזרקים בגדרי חציצה

ביומא דף נח. הסתפקה הגמ׳ בהניח מזרק תוך מזרק וקיבל בו את הדם, אי אמרינן מין במינו חוצץ ופסול, או דמין במינו - אינו חוצץ וכשר. ורוצה הגמ׳ לפשוט הספק מהמשנה בזבחים דף טו:, גבי כהן שעבד עבודה והיתה רגלו מונחת על גבי רגל חברו - פסול. ושמע מינה, דמין במינו חוצץ. ודחתה שאני רגל חברו, דלא מצי מבטל ליה.

וחזינן שאפי׳ שהדבר לא נצרך, בכל אופן חוצץ, שהרי כאן המזרק הפנימי אינו צריך את המזרק החיצוני, ואעפ״כ חוצץ. והוא הדין הסודר, אף שאינו נצרך ללולב - חוצץ. וחוזרת הקושיא למקומה, מדוע רבה הוצרך לטעם חדש דלקיחה תמה, תיפוק ליה משום חציצה?

מתוך כל הקושיות סוללים התוס׳ הבנה מחודשת

פירוש, מכח הקושיא הנ״ל חוזרים בהם תוס׳, מהחילוק בין כרך על ידו או בלולב, ומתרצים באופן אחר מה שהקשו בתחילת דבריהם, למה הוצרך רבה לטעם חדש דלקיחה תמה, כדי לפסול בלוקח את הלולב בסודר? תיפוק ליה, מהטעם שהזכיר רבה קודם משום חציצה. ותירצו דאה״נ דהכא מיירי שכרך את הסודר על הלולב ולא על יד, וגם בזה חשוב לקיחה ע״י דבר אחר. והטעם שלא שייך כאן חציצה, הוא משום שדין חציצה - שייך רק באופן שהדבר החוצץ נצרך ללולב, כמו באגד, שהאגד נצרך ללולב. והגם שלרבנן, לולב - לא בעי אגד, מ״מ האגד - משמש לנטילה, שלא יתפרדו המינין זה מזה, וכך נוח יותר ליטלם, משא״כ כשכורך את הלולב בסודר, אין הסודר משמש את הלולב כלל, לכן אמרינן שהוא בטל ללולב, ואין בו פסול של חציצה.

נפל משפופרת לשוקת -

פירש בקונטרס,
לשוקת של אבן, שכל מעשה פרה בכלי אבנים.

ואי אפשר לומר כך,
דהך שפופרת - גופה מקבלת טומאה היא,
כדמוכח פרק חומר בקודש,
דאמרינן שפופרת שחתכה לחטאת טמאה ויטביל.
ובמסכת פרה בדוכתי טובא תנן,
שהיו ממלאין חביות לקדש בהן.
עוד משמע דעדיפי שאר כלים לקדש,
דתנן (פרה פ״ה משנה ה),
בכל הכלים מקדשים,
אפילו בכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה,
דאף על גב דלא חשיבי כלים לטומאה,
חשיבי כלי לקידוש, וכל שכן שאר כלים.

ומה שכל מעשיה בכלי אבנים,
היינו בשבעת הימים שמפרישין כהן השורף את הפרה,

ללשכה שעל פני הבירה,
ולשכת בית אבן היתה נקראת,
כדמפרש בריש יומא (דף ב.),
ועביד משום מעלה.

[וע״ע תוספות חגיגה כג. ד״ה שפופרת.
ותוספות יומא ב. ד״ה שכל.
ותוספות חולין ט: ד״ה טמאה].

הלימוד של לקיחה על ידי דבר אחר שנחשב כלקיחה

בנוגע ללקיחת הלולב על ידי סודר, הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים. והביאה כי רבא אמר: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. כלומר, אף שנוטל את הלולב על ידי סודר - אין זה חסרון בלקיחה. והלימוד הוא מסדר עשיית מי החטאת. שהיו עושים שתי פעולות במקביל הבאת אפר הפרה בשפופרת, במקביל היו מקדשים את המים בשוקת של אבן,

ואחר כך נותנים לתוכם את האפר. שכך למדו חכמים מן הפסוק [במדבר יט יז]: "ונתן עליו מים חיים אל כלי", שנותנים תחילה את המים בכלי, ורק אחר כך מוסיפים את האפר, כדי שלא יפסיק האפר בין המים לכלי. ומדייקים הא הפילו הוא בידים מהשפופרת לשוקת - כשר, אף שלא אחזו בידו, אלא ניער את השפופרת לתוך השוקת. ואם לקיחה על ידי דבר אחר לאו שמה לקיחה אמאי כשר? הרי "ולקחו ונתן" אמר רחמנא, והיינו שתהיה הנתינה על ידי לקיחה! אלא לאו שמע מינה: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.

התוס' חלוקים על רש"י ממה היתה השפופרת

לשיטת רש"י - כל מעשיהם היו בכלים שלא קיבלו טומאה. לשיטת תוס' - הקפידו לא להשתמש בכלים שניטמאו רק בשבעת הימים שהיו מפרישים את הכהן שהיה מיועד לשרוף את הפרה.

משנה במסכת פרה ה, ד מובאת בחגיגה כג א שפופות שחתנה לחטאת (ליתן לתוכה אפר חטאת) רבי אליעזר אומר יטביל מיד מכאן שהשפופרת היתה העץ שמקבל טומאה. וסתם חבית עשויה חרס ומקבלת טומאה. ראויים לקדש אפר פרה, אף ששאר הכלים מקבלים טומאה. ומכן אחר שריפתה השתמשו גם בכלי עץ וכלי חרס שניטמאים.

ונביא את התוס' אף במקומות אחרים, הן שמוסיפים הוכחה שלא היתה מכלי אבן והן מוסיפים טעם לשינוי בין שתי התקופות

ממסכת חגיגה "והא דאמרינן (יומא ב.) כל מעשיה היו נעשין בכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה, והכא - שפופרת של עץ הויא, וכן תנן צלוחית שהניחה מגולה ומצאה מכוסה, וסתם צלוחית - של חרס. התם - דוקא בשעת עשייה בתוך ז' ימים, לפי שהיו מקילים לעשותה במעורבי שמש, היו מחמירין בה שאר חומרות, דלא לזלזלו בה, אבל בשאר ימים - אין לחוש."

ממסכת יומא - "דווקא באלו ז' ימים של שריפת הפרה. אבל בשעת קידוש, התנן בפ"ה דמס' פרה (מ"ה) בכל הכלים מקדשים, ואפילו בכלי גללים כו'. ואדרבה, התם משמע דטפי פשיטא לו דבשאר כלים מקדשין מבכלי גללים. וכלי גללים וכלי אבנים איצטריך ליה לאשמועינן, דאע"ג דלאו כלים מיקרו לענין טומאה, מ"מ הם כלים לענין קידוש, וקרינן בהן מים חיים אל כלי."

מסכת חולין - "פירוש גם הצלוחית. דאע"ג שכל מעשה פרה בכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה, כדאיתא בריש יומא (דף ב.) ובריש פרק הישן (סוכה כא.), היינו קודם שריפת הפרה, כדתנן במסכת פרה (פ"ג מ"א ב) ז' ימים קודם שריפת הפרה היו מביאין כו', לפי שכל מעשיה בכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה.

אבל לאחר שריפת הפרה - היו מקדשים בכל הכלים, כדתנן במסכת פרה פרק המביא כלי חרס לחטאת (מ"ה) בכל מקדשין ואפילו בכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה. משמע דכ"ש בשאר כלים, והנך איצטריך, סד"א לאו כלים נינהו, כדאמרינן בפ"ק דשבת (דף טז:)."

[דף לז עמוד ב]

אמאי ונתן אמר רחמנא אלא שמע מינה נתינה על ידי דבר אחר שמה נתינה הכא נמי לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה -

כך כתוב בכל הספרים.
וקשה,
חדא,
דמה לו לדקדק מנתינה,
הא גבי פרה כתיב לשון לקיחה?
ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת,
השתא קנסיב על ידי שפופרת,
דהיינו על ידי דבר אחר.

ועוד,
ונתן - קאי אמים ולא אאפר,
כדמוכח בהדיא פרק כל שעה (פסחים דף לד: ושם),
דפריך,
ונתן, אלמא תלושין נינהו, והא מחוברין נינהו?
כלומר דבעינן מים חיים אל כלי.
ובפרק שני דסוטה (דף טז: ושם),
ובפרק קמא דתמורה (דף יב: ושם),
נמי קאמר תרי קראי כתיבי,
ונתן עליו - אלמא אפר ברישא,
דפשטיה דקרא משמע,
דעליו - אאפר קאי, שנותן המים עליו,
וכתיב מים חיים אל כלי,
דמשמע שלא יהא הפסק בין מים לכלי.

ופרק הערל (יבמות עב: ושם) קאמר,
כתב רחמנא ולקחו ונתן,
דאפילו שקיל תרי ויהיב חד,
היינו שקיל תרי מאפר ויהיב חד ממים,
ומיהו יתכן, דנתן אתרוייהו קאי אמים ואפר.

ובקונטרס גריס הכי,
ואמאי, **ולקחו** ונתן אמר רחמנא?
אלא שמע מינה,
לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.

הלימוד של לקיחה על ידי דבר אחר של לולב נלמד מחטאת הפרה

הגמרא מדייקת כי את הפיל מהשפופרת לשוקת הוא כשר, ושואלת הגמרא, שבפסוק לְגבי טהרת הפרה יש שני פעלים גם לקיחה וגם נתינה. וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל־כֶּלִי. ומדייקים מכך, היינו שתהיה הנתינה על ידי לקיחה! אלא לאו שמע מינה: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.

ראשית יש להבין מה הגירסא שעליה יחלקו לאחר מכן התוס'

והנה לגירסא זו הוכחת הגמ' היא, מהא דכתיב ונתן דקאי על נתינת האפר במים, דאיך מתקיים מקרא זה ע"י שמפיל את האפר מהשפופרת לתוך המים, ואינו נותנו ע"י ידו ממש. אלא ש"מ דאף נתינה ע"י דבר אחר - שמה נתינה, ושפיר מתקיים ונתן ע"י שמפילו, וה"ה בלקיחה הנאמר בכמה מצות כגון במצות לולב, דאף אם לקח ע"י דבר אחר - שמה לקיחה.

קושיה ראשונה מה טעם ללמוד מנתינה?

מתחילים התוס' בסדרת קושיות. והקושיה הראשונה: כלומר, למה לי לדקדק מהא דכתיב ונתן, וללמוד מכח הדמיון של נתינה ללקיחה, דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה? הרי גבי פרה כתוב ג"כ לשון לקיחה בפסוק, ונלמד ישר מדין לקיחה הנאמר על לקיחת האפר, שלקיחה ע"י דבר אחר כשרה. (ומבואר שסוברים התוס' דבין הולקחו ובין הונתן קאי על מתן האפר במים).

קושיה שניה – לומדים מהפעולה הלא נכונה

משמע מפשטיה דקרא, שעל האפר שלוקח משריפת הפרה - יתן עליו מים. וכך היא גם מסקנת הסוגיא בסוטה דף טז:, שיתן את המים חיים לכלי, באופן שאין חציצה של עפר. והרי ש"ונתן" - קאי על המים דוקא ולא על האפר. וא"כ קשה, איך אפשר להביא ראיה מ"ונתן" דנתינה ע"י דבר אחר - שמה נתינה, וה"ה גבי לקיחה, שגם ע"י דבר אחר - שמה לקיחה. הא כל הדיוק שהיתה כאן נתינה ע"י דבר אחר, הוא רק ממה שאמרה הברייתא גבי שפופרת של אפר, שהפיל ממנה, ואילו גבי מים - אין לי שום ראיה שהיה ע"י דבר אחר?

יש לדייק על סדר הפעולות והאם הדבר הוא על המים או על האפר? והיאך ליישב את סתירת הפסוקים

הגמ' דנה בתמורה, מה נותנים תחילה בכלי שמקדשים בו את המי חטאת, האם את המים ועליהם את האפר או להיפך את האפר בראשונה ועליו את המים? ודייקה הגמרא, דפשטיה דקרא דכתיב תתן עליו מים, משמע שעל האפר שכבר נמצא נותן את המים. אבל מהמשך הפסוק דכתיב מים חיים אל כלי, משמע שהמים הם הראשונים בכלי, ואין דבר קודם להם, וקשיא קראי אהדדי. ומסיקה הגמרא, שנותן את המים תחילה, ושוב את האפר. אלא שצריך לערב את המים עם האפר, ובזה מתקיים נתינתם על האפר. עכ"פ מוכן מזה שונתן קאי על המים, ולכך דייקינן בתחילה, שיתן את המים עליו, דהיינו על האפר שכבר בכלי.

ביאור הלשון במסכת יבמות ונתן ולקח

ביאור אחד הוא שהלקיחה יכולה להתבצע על ידי שני אנשים למרות שהלשון הוא ביחיד וביאור שני לפי הב"ח שמדיבר על המידות שלוקח.

עוד ראיה מביאים תוס', דונתן קאי על נתינת המים בכלי, ולא על נתינת האפר על המים, דביבמות סוף דף עב: דייקינן מהא דכתיב ולקחו בלשון רבים, ואילו ונתן נאמר בלשון יחיד, דקמ"ל קרא דאפי' אם הלקיחה של האפר היתה ע"י שני אנשים, אפשר לעשות את הנתינה של המים ע"י אדם יחיד ע"ש, ומבואר מזה, שהלקיחה והנתינה - הם שני דברים, וכיון שלקיחה - קאי על האפר, בעל כרחך דונתן - קאי על המים.

מסיימים התוס' כיצד רש"י למד זאת

לגירסת רש"י אין צריך לכל הדוחק הנ"ל. אכן לא מדקדק מנתינה אלא רק מלקיחה, וכן אכן דנתינה קאי על המים, ולא צריך להידחק שקאי על האפר, והלימוד דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, הוא באמת ממה דכתיב ולקחו ולא מונתן.

ולגבהיה לאתרוג ולבריך -

קשה,
דהוה ליה למימר,
הואיל ובשיעורא - גבוה מכולן.

הטעם לכך שאנו מברכים דווקא על הלולב

מביאה הגמרא אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב ולא על שאר מינים? אמר לו: הואיל והלולב גבוה מכולן, חשוב הוא ונקרא האגד על שמו. סברה הגמרא, שהטעם שהלולב גבוה מכולם הוא משום שיש לאוגדו גבוה טפח מן ההדסים והערבות. ולפיכך הקשו: ולגבהיה לאתרוג, כך שיהיה הוא הגבוה מכולם, ולבריך עליו? אמר ליה: כך היתה כוונתי לומר: הואיל ובמינו גבוה מכולן. שעץ הדקל גבוה הוא משאר האילנות של ארבעת המינים.

התוס' מקשים שהדיון היה צריך להיות מאחר ושיעורו בארבעת המינים הוא הגבוה

פירוש, דלעיל דף לב: מבואר, ששיעור הדס וערבה - הם ג' טפחים, ואילו שיעורו של לולב - הוא ד' טפחים, והכי עדיף טפי. דלא רק שכך מזדמן, שהלולב גבוה מכולם, ויתכן גם שיהיה הדס או ערבה גדולים ממנו, אלא שע"פ דין הוא גבוה מכולם, כי צריך לו שיעור יותר מהם. ואפי' אם יהיו ההדס והערבה גדולים ממנו בגודל, בכל אופן חשוב הוא גדול מהם, כי הוא צריך שיעור יותר מהם.

ובהגהות ר' יעקב עמדין ובערוך לנר כתבו ליישב את קושית התוס' לפמ"ש רש"י שם בד"ה שיהא לולב, שהטעם ששיעור לולב גבוה משיעורם של ההדס ושל הערבה, הוא משום שבמינו הוא גבוה מכולם, וא"כ הוא בכלל דברי ר' זריקא.

בהודו להשם תחלה וסוף -

הודו שבתחלת הפרק, והודו בסוף הלל.
מן הודו עד סוף ההלל,
חדא פרשה היא, במנין פרשיות של ספר תהלים,
כך פירש בקונטרס.

ויש מפרשים,
תחלת הפסוק וסוף הפסוק.
ולאו מילתא היא,
אלא בהודו - מנענע פעם אחד,
וכן באנא ה' הושיעה נא כבית הלל,
ולא באנא ה' הצליחה נא כבית שמאי.

וטעמא דבית הלל,
אף על פי שאין אנא ה' הושיעה נא,
תחלת הפרק ולא סוף הפרק,

מנענעים,
משום דכתיב,
(דה"א טז) אז ירננו עצי היער מלפני ה',
כי בא לשפוט את הארץ,
וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו,
וכתיב נמי בתריה,
ואמרו הושיענו אלהי ישענו,
והיינו ירננו שמנענעים את הלולב,
ומשבחין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא.

ועכשיו שנהגו,
ששליח צבור אומר יאמר נא ישראל,
והצבור עונין הודו,
וכן ביאמרו נא יראי ה',
הצבור מנענעים על כל הודו והודו שעונין,
אבל שליח צבור - לא ינענע.

וי"מ,
דאף שליח צבור מנענע,
אגב ציבורא, שעונין בכל פעם ופעם הודו ומנענעין,
מנענע נמי שליח צבור, ביאמר נא וביאמרו נא.

ובשעת ברכה,
לא מצינו אם חייב לנענע בתחלת נטילה,
אלא מדאמרינן בפירקין (דף מב.),
קטן היודע לנענע - חייב בלולב,
משמע דמנענע בתחלת הברכה,
אף על פי שאינו יודע לקרות הלל.

ועוד,
מדתניא במסכת ברכות,
בסוף תפלת השחר (דף ל. ושם),
הקדים לצאת לדרך,
מביאין לו שופר ותוקע,
לולב ומנענע,
מגילה וקורא בה,
משמע, דמנענע בלא הלל.

המשנה מציינת את מחלוקת בית הלל ובית שמאי

"והיכן היו מנענעין? בהודו לה', תחילה וסוף, ובאנא ה' הושיעה נא, דברי בית הלל, ובית שמאי אומרין: אף באנא ה' הצליחה נא." כלומר, שהיו עושים את כל הששה הנענועים (דהיינו ארבע לארבע רוחות ועוד שתים אחד למעלה ואחד למטה) בתחילה בהודו לה' כי טוב, ועוד ששה נענועים כאלו בסופו בכי לעולם חסדו.

הבאת דעת היש מפרשים הנוגדת לרש"י ודחייתם

תוס' דחו את דעת היש מפרשים, משום שלא מסתבר לנענע בפסוק אחד ב' פעמים, כמו שכתב הרא"ש סימן כ', ובכפות תמרים הוסיף, שכמו באנא ה' הושיעה נא - אינו מנענע אלא פעם אחת, כך גם בפסוק של הודו - אינו מנענע אלא פעם אחת.

הטעם לקשור את הנענועים לפסוק מדברי הימים

חובת ההודאה המיוחדת בחג הסוכות מבוארת היטב, כי ביום זה אנו מודים ומהללים על הבריאה החדשה שנבראנו ביום הכיפורים. הודאה זו באה בנטילת ד' מינים - שהיא ההלל וההודאה כמו שהביאו התוס' במסכת סוכה מהפסוק אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט הארץ. ודבריהם מדוקדקים מאד, כי אכן עיקר חובת ההודאה לפני ה' היא כי בא לשפוט הארץ. שהרי היינו מתים במעשינו הרעים, והקב"ה זיכה אותנו במשפט ובראנו בריאה חדשה, ועל זה באים אנו לרנן.

חלוקת הנענוע בין הציבור לשליח הציבור

לפי הדעה הראשונה מנענעים רק באמירת ההודאה של הודו לה' במציאות, ולפיכך הש"ץ אינו מנענע. אמנם לדעה השניה כשהש"ץ מזמין את הצבור להודות - גם הוא משתתף במצות ההודאה משום כך גם הוא מנענע כשמזמין להודות.

מחלוקת התוס' והרא"ש האם עיקר הנענוע הוא בהלל כתוספות או בברכה כדעת הרא"ש

תוס' והרא"ש דייקו דמשמע מלשון המשנה דרק בהלל היו מנענעים אבל בשעת הברכה לא וכתבו התוס' דמלשון הגמ' לקמן מב ע"א קטן היודע לנענע חייב בלולב משמע דבשעת הברכה - איכא נמי חובת נענוע. ועוד הוכיחו מברכות עי"ש. מ"מ מבואר מדברי התוס', דעיקר הנענוע הוא בשעת אמירת הלל, וטעמא דמילתא נראה כמש"כ התוס', דעיקר הנענועים ילפינן מקרא דאז ירננו עצי היער וקאי רק על שעת אמירת הלל כמו שביארו הראשונים.

אולם הרא"ש הביא דעת הראבי"ה, דעיקר הנענוע הוא בשעת הברכה, והוכיח כן מדברי הירושלמי דקאמר רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומנענע כד מברך וכו', משמע דעיקר הנענוע היה בעת הברכה, וכן כתב הר"ן במשנה, דהא דאמר והיכן היו מנענעים היינו בנענועים של הלל, אבל בשעת הברכה פשיטא שיש חיוב לנענע, כדמבואר בגמ' ברכות ל ע"א השכים לצאת הביאו לו לולב ונענע בו. אלמא בשעת נטילה בעי ניענוע, אפילו בלא קריאת הלל.

ועוד כתב להוכיח מדברי דגמ' דעיקר הנענועים הם דוקא בשעת הברכה, מהא דרב אחא היה גוער בשטן, ואם בשעת ההלל - היה הרי אסור להפסיק באמצע הלל, וע"כ צ"ל דהיה בשעת הברכה, וזה מה שהביא הראבי"ה דהירושלמי הביא הך דרב אחא בר יעקב על שעת הברכה.

כדי לעצור רוחות רעות -

בפרק כל המנחות באות מצה (מנחות סב. ושם),
חשיב כל הטעונין תנופה.

ושמא,
לא בכל תנופות עושין כן,
אלא דוקא בתנופת שתי הלחם דעצרת,
וכן ללולב,
משום דאמרינן פ"ק דר"ה (דף טז.),

דגזר דין נחתם, בפסח על התבואה,
בעצרת על פירות האילן,
בחג על המים,
ולכן לבד הנענוע שבלולב - יש בו הולכה והבאה.

ובערוך פירש בערך נע,
[דאיתא בירושלמי,
תנא] צריך לנענע ג' פעמים,
על כל דבר ודבר.
בעי ר' זירא,
הכין חד והכין חד,
או דלמא הכין והכין חד.
פירוש,
כבר אמרת צריך נענוע ג' פעמים,
ובעי ר' זירא,
הולכה פעם אחת והבאה פעם אחת,
או הולכה והבאה - פעם אחת נחשבים,
וצריך להוליך ולהביא שלשה פעמים?
תמן תנינן,
בנדה פרק האשה (דף סב.),
גבי שבעה סמנין **מעבירין על הכתם,**
וצריך לכסכס שלש פעמים על כל אחד,
רבי זעירא בעי,
הכין חד והכין חד,
או הכין והכין - חד,
ולא אפשיט,
וכיון דלא אפשיט עבדינן לחומרא,
שלש פעמים לכל אחד ואחד,
עד כאן לשונו.
וההיא בעיא דהתם,
איתא נמי בש"ס דידן,
בנדה פרק האשה (דף סג.),
דבעי ר' ירמיה אמטויי ואתויי חד,
או דלמא אמטויי חד ואתויי חד,
ודכוותה פרק ואלו מנחות (דף עו.),
גבי שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה,
דבעי ר' ירמיה אמטויי ואתויי חד,
או דלמא אמטויי חד ואתויי חד.

הגמרא ביארה כיצד ולמה נדרש לנענע עם הלולב בהלל

אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא - להראות שעושה המצוה לשמו של מי שהארבע רוחות שלו. מעלה ומוריד - להראות שעושה כן למי שהשמים והארץ שלו. במערבא מתנו הכי: אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא, כדי לעצור רוחות רעות. מעלה ומוריד, כדי לעצור טללים רעים.

התוס' דנו היכן עושים תנופה

התוספות סתמו ולא פירשו, למה כונתם שלא בכל תנופות עושיו כן. ובתוס' הרא"ש מפורש להניף לד' רוחות. והיינו שלמצות תנופה - די ברוח אחת, אבל לעצור רוחות רעות וטללים רעים - צריך להניף בד' רוחות, וזה רק בשתי הלחם. ולולב - משום פירות האילן והמים.

הלימוד מהירושלמי

כל דברי הערוך לקוחים מפירוש ר"ח, בשמעתין. אלא שבפירוש ר"ח הקדים לאלו הדברים בזה"ל, ונענוע זה, זולתי מוליך ומביא מעלה ומוריד, ששנינו במנחות בענין שתי הלחם וכבשי עצרת, ואמר רבה התם, וכן בלולב. אלא צריך לנענע בהולכה ובהובאה בגי פעמים, זולתי מוליך ומביא מעלה ומוריד. וכן קבלנו מרבינו האי זצ"ל, והעמדנו עיקר דבר זה מתלמוד א"י וכו'. תני צריך לנענע ג' פעמים על כל דבר ודבר. והמאירי כתב, ויראה ממה שכתבנו, ומסוגיה זו שא"צ לנענע שדרה ועלין אלא הושטה לצד שלפניו, וחזרה אצל עצמו וכו'. ואף גאוני הראשונים כתבו בתשובת שאלה שא"צ אלא להושיט ראשו של לולב לצד שלפניו, ולהחזיר זנבו כלפי עצמו וכו', ואע"פ שלשון נענוע מורה נענוע העלין, כל דבר שאדם מניעו ממקום למקום - נענוע ההא וכו".

השאלה כיצד לספור הולכה והבאה

שאלה זו אמנם היא כעת בלולב, אבל יש לדמות שאלה זו לעוד סוגיות של שפשוף הכתם או שמנחות. ונביא את בעיית רבי ירמיה לגבי המנחות. בעי רבי ירמיה בענין השיפה, שהוא מוליך ומחזיר את ידו: האם אמטויי ואתויי חד [הולכת היד והחזרתה לשיפה אחת תיחשב] - או דילמא: אמטוי ואתויי תרי, הולכת היד והחזרתה, לשתים ייחשבו - מאי, כיצד הוא מחשב? ומסקינן: תיקו.

ועם היות ולא היתה הכרעה בפירוש המילים, הרי מצד העניין אנו עושים כהחמרה לכל כיוון הולכה והבאה. ויש שלמדו כי בעצם יש כאן שתי סדרות שונות של ההנפה ופרט לכך נענועים קטנים, ובזה גופא שאלו האם נענועים אלו די בתנועה אחת או שמא שצריכים הם להיות כפולים.

[דף לח עמוד א]

מאי קושיא דלמא הא דאורייתא והא דרבנן -

תימה,
והרי קידוש היום דאורייתא,
כדאמרינן פרק מי שמתו (ברכות דף כ: ושם),
נשים - חייבות בקידוש היום דבר תורה.

והא דמשמע בריש נזיר (דף ג:) שהוא מדרבנן,
איין - הוא מדרבנן,
דדריש לאסור על היין מצוה כיין הרשות,
וקאמרינן מאי היא?
קידושא ואבדלתא,
מושבע ועומד הוא,
ומשני,

קידוש עצמו - דאורייתא,
ואפ"ה א"ר יוסי בריש ערבי פסחים (דף ק. ושם),
דאין מפסיקין,
ופסקינן התם,
הלכה כרבי יוסי - בע"ש,
וכר' יהודה - בערב פסח.

וי"ל,
דשאני קידוש היום, **שיכול לקדש ביום כבלילה,**
וליכא למיחש לפשיעותא כולי האי.

ועוד,
לפי שעוסק בסעודת שבת,
לא חיישינן כולי האי,
שמא יתעצל בקידוש היום.

המשנה הציגה סתירה לכאורה

המשנה דנה על שני מצבים ונראה שיש סתירה ביניהם. מי שבא בדרך, ובשעה שהתפלל תפילת שחרית, לא היה בידו לולב ליטול, לכשיכנס לביתו, אם שכח ולא נטל לולבו מיד קודם סעודתו, יפסיק מאכילתו ויטול על שלחנו. כלומר, בתוך סעודתו. לא נטל לולב שחרית, יטול בין הערבים, לפי שכל היום כשר למצות לולב.

הגמרא עצמה מביאה סתירה נוספת. אמרת: נוטלו על שלחנו, למימרא משמע דמפסיק סעודתו כדי ליטול לולב, ורמינהו [וקשה]: דשנינו גבי תפילת מנחה, שאם הגיע זמן המנחה אסור להתחיל בסעודה קודם שיתפלל. אבל אם התחילו בסעודתם קודם זמן החיוב ונמשכה סעודתם עד שהגיע זמן מנחה, אין מפסיקין סעודתם כדי להתפלל, ומדוע כאן עליו להפסיק מאכילתו לנטילת לולב?!

ועם היות ורב ספרא ניסה לומר שאין קושי וכל אחד מהם דן על מציאות אחרת, שאין מפסיקין כי יש לו שהות לקיים זאת אף לאחר שיסיים סעודתו, ואילו אם לא יהיה לו מספיק שהות עליו לעצור בסעודה.

רבא מיישב את הסתירה בין המקרים בחילוק אחר

אמר רבא: ומעיקרא מאי קושיא? דלמא בשני המקרים מדובר כשיש שהות ביום לקיים את המצוה אחר גמר הסעודה, אלא היינו טעמא, משום דהא מצות לולב דאורייתא היא ומשום כך הצריכוהו חכמים להפסיק בסעודתו לקיים המצוה שמא יאריך בסעודתו וישכח שעליו לקיימה. אבל הא תפילת מנחה דרבנן היא, ומשום כך לא החמירו חכמים להצריכו להפסיק סעודתו ולהתפלל כיון שיש שהות להתפלל אחר כך.

מקשים התוס', שיש סתירה עם הצורך להפסיק מהתורה, המנוגד לקידוש

בתחילה מוכיחים התוס', כי קידוש היום בשבת (הכוונה גם בלילה) הוא מהתורה, זכור את יום השבת לקדשו. ואילו בפסחים אנו רואים שנפסק להלכה כרבי יוסי שאין מפסיקים לקידוש היום.

פירוש, דבברייתא שם נחלקו ר' יהודה ור' יוסי, במי שהתחיל סעודתו בערב שבת מבעוד יום והחשיך היום, וחלה עליו חובת קידוש. דדעת ר' יהודה היא דצריך להפסיק את סעודתו, ולברך ברכת המזון ולקדש, ואח"כ יאכל סעודה נוספת של שבת, ודעת ר' יוסי היא שאין צריך להפסיק, וגומר סעודתו ואח"כ מקדש. ועל זה הקשו התוס' דאיך אמר רבא כאן דבמצוה דאורייתא מפסיקין? והרי קידוש היום - הוא מצוה מדאורייתא, ואעפ"כ א"ר יוסי דקיימא לן כוותיה בערבי שבתות דאין מפסיקין.

בהערת אגב מבארים התוס' שמה שנאמר לגדי קידוש בנזיר שזה מדרבנן – הרי זה רק קשור בפרט בודד

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "והא דמשמע בריש נזיר, דהוא מדרבנן דדריש לאסור יין מצוה כיין הרשות, וקאמר יין מצוה מאי ניהו? קדושא ואבדלתא - מושבע ועומד מהר סיני הוא בתמיה? ומאי צריך קרא לאוסרו, ודאי זכירה על היין - מדרבנן, אבל הקידוש - הוי דאורייתא."

מתרצים התוס', שמה שלא קידש בלילה, עדיין ניתן לתקן ביום

עונים התוס', כי כאן אפילו לא יקדש בלילה, אין כל כך הפסד, מאחר ויוכל להשלים ולקדש ביום, ולכן לא הפריע לנו שלא יפסיק. ואפילו שהקידוש ביום הוא רק בדיעבד.

ובתוס' הרא"ש כתב וז"ל ועוד לפי שצריך לסעוד בשבת שלש סעודות - לא חיישינן כולי האי שמא יתעצל בקידוש היום עכ"ל. משמע שלא העיסוק בסעודה זו שהוא אוכל עתה מביאו לקדש, אלא כיון שצריך במשך השבת לאכול שלש סעודות - מסתמא לא יתעצל בכולן מלקדש, ובסופו של דבר יקיים את המצוה מן התורה.

ולפ"ז נראה, שהכל הוא תירוץ אחד, וה"ק דשאני קידוש היום שיכול לקדש ביום כבלילה וכיון שכן ליכא למיחש לפשיעותא מתרי טעמי: א - דהרי זמנו ארוך. ב - כיון שצריך לסעוד שלש סעודות - הרי זה מזכיר לו שצריך לקדש. ונראה שזו גם כוונת התוס' דידן לומר שני טעמים למה אם כל היום זמנו לא צריך להפסיק. חדא - דכולי האי לא יפשע. ועוד כיון שעוסק בסעודות שבת - הם מזכירים לו לקדש, ושוב ליכא למיחש, שיתעצל מלקדש קודם הסעודה.

יום טוב שני דרבנן -

ואכתי הוה מצי לשנויי,
דאידי ואידי איכא שהות,
אלא משום דכולי יומא זימניה הוא,
חיישינן טפי דלמא אתי למיפשע.
כדאמרינן פ"ק דשבת (דף י.),
במנחה - כיון דקביעא ליה זימנא,
מירתת ולא אתי למיפשע,
ערבית - כיון דכולי ליליא זמניה,
לא מרתת, ואתי למיפשע.

ואין לומר,
משום דהתם, ליליא - זמן שינה וחיישינן טפי,
דא"כ ההוא טעמא - ה"ל למימר התם.

וי"ל,
דתפלה - צריכה שהות,

ומתעצל בה טפי מנטילת לולב,
דמכי אגבהיה - נפק ביה.

הבנה על החילוק בין דין הלולב ודין התפילה

המשנה דנה על דין הלולב, מי שבא בדרך, ובשעה שהתפלל תפילת שחרית לא היה בידו לולב ליטול, לכשיכנס לביתו אם שכח ולא נטל לולבו מיד קודם סעודתו, יפסיק מאכילתו ויטול על שלחנו. כלומר, בתוך סעודתו. לא נטל לולב שחרית, יטול בין הערבים, לפי שכל היום כשר למצות לולב.

הגמרא מקשה סתירה מתפילה

מקשה הגמרא: אמרת: נוטלו על שלחנו, למימרא משמע דמפסיק סעודתו כדי ליטול לולב, ורמינהו [וקשה]: דשנינו גבי תפילת מנחה, שאם הגיע זמן המנחה אסור להתחיל בסעודה קודם שיתפלל. אבל אם התחילו בסעודתם קודם זמן החיוב ונמשכה סעודתם עד שהגיע זמן מנחה, אין מפסיקין סעודתם כדי להתפלל, ומדוע כאן עליו להפסיק מאכילתו לנטילת לולב?!

אחד התירוצים הוא לחלק האם יש שהות לבצע את הפעולה

לאחר מכן הקשה רבא, שיש סתירה גופא במשנה, שיש סתירה מרישא לסיפא , שהרי בתחילה נאמר שיפסיק ובסוף נאמר שלא מפסיק. ועל כך הובאו דברי רב ספרא לחלק, האם יש שהות, ועל כך אמר רבי זירא, שניתן לתרץ שונה, לכתחילה מצווה להפסיק סעודתו על מנת שלא ישכח מחמת שימשך בסעודתו, והסיפא דנה, על מצב של דיעבד. שמאחר ולכתחילה כל היום כשר ללולב, אם לא פסק בסעודה רשאי הוא לנוטלו אף בין הערביים.

ומתוך כך מתרץ רבי זירא שהדיון הוא מחמת תוקף המצווה, הלולב מהתורה, וזאת הסיבה שאמרו לו להפסיק סעודתו, בעוד שתפילה היא מדרבנן ולא חשו בה שמא יפשע. הרי על כך יש לענות, שגם הלולב הוא מדרבנן. מדקתני: מי שבא בדרך ואין בידו לולב, לכשיכנס לביתו וכו', דאי סלקא דעתך דמיירי ביום טוב הראשון מי שרי לבא בדרך?!

התוס' מביאים שניתן להקשות באופן אחר, קיים חשש שדווקא עודף הזמן יגרום לו לפשוע

התוס' מביאים התייחסות לתפילה בפרק ראשון ממסכת שבת. יש חילוק בין סוגי התפילות. במנחה אינו מפסיק כיון דקביעא ליה זימנא עד הלילה, הלכך מירתת ונזהר שלא יאחר את הזמן, ולא אתי למפשע. אבל לערבית, אי הוי חובה מפסיק, כיון דכולא ליליא זמן ערבית. הלכך לא מירתת שמא יעבור הזמן ואתי למפשע ולהפסיד התפלה. כלומר, מאחר והזמן לא קבוע, ועלול הוא לשכוח, מחמת ריבוי הזמן.

ומתוך סוגיה זו בתפילות, לכאורה היה מקום לסבור כן גם לעניין הלולב. שמאחר ויש יותר מדי זמן - עלול הוא לפשוע.

התוס' מבארים שלא ניתן להכניס את השינה כגורם נוסף

לכאורה בערבית יש מקום נוסף לבעיה, כי מאחר ובלילה ישנים, עלול הוא לישון, ולשכוח מלהתפלל. אלא מאחר ולא נאמרה טענה זו בתפילה, הרי לא ניתן לומר שזו הבעיה. ומתוך כך מתרצים התוס' מתוך הבנה פנימית של נפשו של אדם, שיש כאן חילוק. התפילה לוקחת זמן, ולכן האדם מתעצל ודוחה אותה. מה שאין כן לגבי לולב, שהיא פעולה קצרה, כי ברגע שהגביה - כבר יצא ידי חובה במצוה. ולכן עודף הזמן - אינו סיבה לפשוע, בניגוד לתפילה. שכל העת הוא נהנה להימנע מלהתפלל בגלל הקושי שלו לבצעה.

מדקתני מי שבא בדרך -

תימה,
בסוף פרק תפלת השחר (ברכות דף ל. ושם),
אמרינן השכים לצאת לדרך,
מביאין לו **שופר ותוקע** [לולב ומנענע],
והיינו ביום טוב.

וי"ל,
דהיכא דליכא למיטעי - לא חייש,
ומיירי בהולך בתוך התחום, למקום שבא חכם.

ועוד,
דהתם - קתני השכים לצאת לדרך,
שמביתו הולך לקראת חכם,
ונוטל לולב קודם שיצא,
אבל הכא - קתני,
מי שבא בדרך,
וכשיכנס בביתו נוטל לולב,
משמע, שממקום רחוק בא לביתו.

חיוב מצוות לולב, למי שבתחילת היום לא היה לו

אומרת המשנה, מי שבא בדרך, ובשעה שהתפלל תפילת שחרית לא היה בידו לולב ליטול, לכשיכנס לביתו אם שכח ולא נטל לולבו מיד קודם סעודתו, יפסיק מאכילתו ויטול על שלחנו. כלומר, בתוך סעודתו. לא נטל לולב שחרית, יטול בין הערבים, לפי שכל היום כשר למצות לולב. ומבאר רבי זירא, כי הסיבה שהוא עוצר מאכילתו היא מכיוון שהלולב מצוותו מהתורה, בעוד שתפילת המנחה מדרבנן. אלא שהגמרא עונה, כי מדובר כי גם מצוות התורה הינה מדרבנן, באשר מדובר על מי שבא בדרך, ואילו בחג הראשון, לא היה רשאי להגיע בדרך.

מקשים התוס' מסוגיה במסכת ברכות, שכן מדובר ביום טוב

הגמרא במסכת ברכות דנה, שהיו מזקקים לצאת לדרך, היו מקדימים ומתפללים, ולאחר מכן היו קוראים שמע. והביאו על כך ראייה מברייתא. "דתניא: השכים לצאת לדרך - מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא." ומאחר ודנים אנו גם על שופר, חייבים לומר, שמדובר ביום טוב.

מיישבים תוס' את הקושיה בשני אופנים

האופן הראשון מתמודד עם הקושי כיצד ביום טוב יצא לדרך? וכנראה מדובר שהוא הולך בתוך התחום למקום שמגיע אליו החכם.

האופן השני בנוי על החילוק בין שני המקרים, וכרגיל תומכים התוס' את יתידותם בדיוק הלשוני. בברכות מדובר על שהוא השכים, ויוצא הוא לדרך, ואז נטילת הלולב היא קודם שיצא. אבל כאן בסוכה מדובר על שהוא בא מן הדרך, ולכן רק לכשיגיע לביתו יצטרך ליטול את הלולב, כי הוא עצמו בא ממקום רחוק, שכפי הנראה לא היה לו שם לולב. ויש שביארו כי מדובר ביום טוב שני וקראוהו רבנן ביחס ליום הראשון שהוא מהתורה.

מי שהיה עבד ואשה -

משמע כאן,
דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת,
וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא.

אף על גב דבהלל דלילי פסחים,
משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.),
דמחייבי בד' כוסות,
ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות,
אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה,
שאני הלל דפסח,
דעל הנס בא, **ואף הן היו באותו הנס**,
אבל כאן - לא על הנס אמור.

הגנאי שמי שמקרה אותו הוא פטור, והוא משתמש בו כי הוא אינו יודע

המשנה דנה על אופן הקראת ההלל על ידי מי שאינו ראוי. מנהגם בקריאת ההלל היה שלא היו כולם קוראים, אלא אחד קורא בקול ומוציא את הרבים ידי חובתם. ועל כן אמרו: מי שהיה מקרה אותו [כלומר, קורא בפניו], עבד או שהיו אשה או קטן מקרין אותו את ההלל, אינו יכול לצאת ידי חובתו בקריאתם מדין "שומע כעונה" כיון שהם אינם מחוייבים בדבר, וקיימא לן: כל שאין מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ועל כן עונה אחריהן כל מה שהן אומרין, ויוצא ידי חובתו בקריאתו שלו. ומכל מקום תבא לו מאירה על שלא למד לקרוא בעצמו ונזקק לקריאת עבד וקטן. ואם יודע היה לקרוא בעצמו - תבוא לו מארה על שמצא לו שלוחים שכאלו, לקרוא על ידיהם את ההלל לפני קונו.

מדייקים התוס' כי כאן האשה פטורה מהלל, ומשווים לחיוב של הגדה של פסח

מדייקים תוס' כי עצם זה שנאמר שאם האשה מקריאה אותו תבוא לו על כך מאירה, הוא מאחר והוא נזקק להשתמש במי שהוא פטור מאמירת ההלל, ובמקום שידע בעצמו לאומרו. ומאחר והאשה בקבוצה זו, סימן שהיא בכלל פטורה. ומאחר והתוס' משווים לכל החגים, וכאן מובא על סוכות וכן הוא בעצרת, הכוונה לחג השבועות. והטעם לפטור, כי האשה פטורה היא ממצוות עשה שהזמן גרמא.

התוס' בשאלת אף על גב, שהיא קושי שתשובתו בצידו, מה ההבדל בין פסח, שמאחר ותיקנו לאשה את ארבעת הכוסות, והרי הם נאמרים על ההלל. ומדוע כאן לא אומרים מצוות עשה שהזמן גרמא. על מנת לפטור אותה. ועונים על כך התוס', כי שונה היא אמירת הלל זו, וחילוק יש בדבר. שהרי כל מהות ההלל הוא על הנס, שהם היו חלק ממנו ומכאן נוצר החיוב, ולא מצד עצם הגעת החג.

ותהי לו מאירה -

שלא למד.
ואם למד,
תבא לו מאירה,
שמבזה את קונו לעשות שלוחין כאלה.
כן פירש בקונטרס.

ועל אשתו ובניו מברכין לו,
בגמרא היה לו לפרש כן,
דמתניתין - מיירי בלא למד,
שמקרין אותו, ועונה אחריהן מה שהן אומרים,
ומשום דמבזה במה שאלו מברכין לו,
דלאו בני חיובא נינהו המקרין אותו,
קלייט ליה,
דהא בגדול מקרא,
אף על פי שאין עונין אחריו אלא הללויה,
דנפיק בשמיעה לחודיה - לא קתני,
ותבא לו מאירה,
דעבד ואשה - נמי לא מיחייבי בהלל,
דמצות עשה שהזמן גרמא הוא.

שתי בעיות נפרדות, מה שלא למד, ומה שיש לו שלוחים כאלה

התוס' מביאים בתחילה את פירוש רש"י על המשנה. " מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו - עונה אחריהן מה שהן אומרין, ותבא לו מאירה. רש"י ביאר בעניין הקראת ההלל. "כך היו נוהגין: אחד קורא את ההלל ומוציא את הרבים, ואם היה עבד או אשה או קטן, הואיל ואין מחויב בדבר - אין מוציא את המחויב מידי חובתו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר." ולגבי המאירה ציין את שתי הבעיות - בעיה ראשונה. "שלא למד." ואילו הוא כן למד, יש בעיה שניה - "ואם למד - תבא לו מאירה שמבזה את קונו לעשות שלוחים כאלה."

אמנם הגמרא דנה בברייתא על מקרה שאכן מברכים עבורו. תנו רבנן: באמת אמרו [כל באמת אמרו הלכה היא שאין חולק בדבר]: בן קטן שהגיע לחינוך וחייב בברכת המזון מדרבנן, מברך לאביו ברכת המזון, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה. אבל אמרו חכמים: תבא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו! כי ודאי, מחמת שלא למד הוא.

התוס' חלוקים על שרש"י היה צריך לפרש כן בגמרא ולא במשנה

מבארים התוס' שיש שתי הקראות שונות. במשנה מדובר שהן לא מצליחות להוציא אותו, כי הן פטורות, ועל כן גם אופן ההקראה שהוא נדרש לענות מילה במילה. ומכאן מוכח שוודאי שלא למד. ואילו בגמרא, הן כן יכולות להוציא אותו, וכל הסיבה היא מצד השלוחים. שהרי במשנה מצויין פרט נוסף, שאם היה גדול מקרה אותו, הוא היה מצליח להוציא

אותו מבלי שהוא יידרש לחזור על דבריו ורק יזדקק לומר הלוויה. ואכן על מקרה כזה, לא קללה המשנה שתבוא לו מאירה. ורק הבעיה היא שהעבד והאשה הם פטורים, וכל ההקראה היא צורה של ביזיון. ולא מאחר ומזלזלים בעבד או באשה, אלא שרק מאחר והנשים הפטורות, ולכן כל ההקראה מצריכה שיתגלה קלונו ברבים, שאינו יודע לומר הלל. ואין זה מכובד גם כלפי הבורא.

באמת אמרו בן מברך לאביו -

אין זה מענין משנתינו,
ולא מייתי ליה,
אלא אגב גררא דתבא לו מאירה,
דהכא - לא איירי במקרא אותו,
דבפרק מי שמתו (ברכות דף כ: ושם),
רוצה לדקדק מכאן,
דנשים חייבות בברכת המזון דאורייתא,
מדמוציאה אחרים ידי חובתן,
ופריך, קטן - איכא למימר דאורייתא?
אלא הב"ע **דאכל שיעורא דרבנן ומפיק דרבנן.**

ובתוספתא קתני גבי ברכת המזון,
דאין אשה ועבד וקטן,
מוציאין את הרבים ידי חובתן,
ואיכא לאוקומי כשאכל שיעורא דאורייתא.

ואין יכול לדקדק מכאן דברכת המזון דאורייתא,
דדלמא לא הוי דאורייתא,
כיון דאין מצטרפות לזימון,
כדתנן פרק שלשה שאכלו (שם דף מה.),
אין מוציאות,
אף על פי שהאיש מוציאן,
שאני איש, דחשיב טפי.

אי נמי,
משום דרבים - זילא בהו מלתא,
דהרי מגילה דנשים חייבות בה,
ופירש בה"ג,
דאין נשים מוציאות **את הרבים** ידי חובתן במגילה.

התוס' מעירים כמו לעיל, שסוגיית המשנה והגמרא שונות הן

המשנה דנה על מקרה בו האשה שאינה חייבת כלל מקריאה את בעלה, ואז הוא נדרש לחזור אחריה. ואילו בגמרא הדיון הוא שונה לגמרי, כי הגמרא בברכת מדייקת על יכולתה של האשה להוציא את בעלה ידי חובה. אמנם יש צד השווה בהם, שבשניהם יש מאירה. במשנה המדברת על הלל המאירה הוא על שלא למד. ואילו כאן אפילו שלמד, מאחר והוא לוקח שלוחים כאלה, על כך מגיעה לו מאירה. ונמצא מאחר ומדובר על שני דינים נפרדים, הרי זה רק אגב גררא.

פעמים רבות הבאת שני דינים ביחד, הוא מצד חשיבה קישורית

[מילות המפתח "אגב גררא" מופיעות בתוס' קרוב לעשרים פעמים. ומבטא הבאת דבר שכאן אין הוא מיקומו העיקרי, ומה שבכל זאת הובא כאן, הוא מאחר וכעין זה דנים בסמוך.]

הדיון במסכת ברכות על יכולתה של האשה להוציא את בעלה, בברכת המזון

הגמרא בברכות הביאה את שאלת רבינא לרבא, "נשים בברכת המזון, דאורייתא או דרבנן? למאי נפקא מינה - לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, [ואי] אמרת דרבנן - הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי?" ועצם יכולתה להוציא אחרים סימן שהיא מחוייבת בדבר. אמנם שם מעירה הגמרא שמה שהקטן מוציא הוא אף שהוא רק מדרבנן מחויב, ואז האב אכל שיעור שכל חיוב ברכת המזון הוא רק מדרבנן. והתוס' שם מבארים את שאלתו בסגנון אחר "והשתא קא מבעיא ליה, כיון דלא מצו למימר ברית ותורה - לא הוו אלא מדרבנן, או דלמא כיון דלא שייך בהו - הוי שפיר דאורייתא."

יש דיון נפרד כאשר מדובר על להוציא רבים

התוס' מבארים הוכחה מקריאת מגילה, שעם היות והאשה מחוייבת בה, הרי אין לה להוציא את הרבים. ולכן מאחר ומעורב כאן דין נוסף, לכן אין לפשוט האם האשה מצד עצמה היא מחוייבת בברכת המזון מהתורה או לא. והדברים התבארו היטב בתוס' הרא"ש "ואין לדקדק משם, דנשים לא מיחייבי בברכת המזון דאורייתא, משום דאיכא למימר, אפילו מיחייבי דאורייתא - לא חשיבי להוציא אנשים, דחשיבי טפי, שחייבים בכל המצות, אי נמי, זילא בהו מלתא באנשים, שיוציאום נשים, מידי דהוה אמגילה, דנשים חייבות בה, וקאמר בהלכות גדולות, דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה."

[דף לח עמוד ב]

הלכתא גיברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא -

במקום של רבא היו כולם בקיאים בהלל,
והיו כולם קוראים את ההלל עם שליח צבור,
כמו שאנו קוראים עכשיו,
ולא היו סומכים עליו כלל כדפירש בקונטרס,
אלא שנהגו לשנות,
בהנך דוכתי דמפרש והולך,
כדי ללמוד מהן הלכה למעשה,
לבקי ולמי שאינו בקי,
וגדול, מקרא אותו או קטן.

ומה שאין אנו נוהגין עכשיו לעשות כן,
משום דמנהגא קרי ליה,
(והיכא דנהוג - נהוג), **והיכא דלא נהוג - לא נהוג.**

ריבוי ההלכות שיש ללמוד ממנהג קריאת ההלל

לומדת הגמרא - אמא רבא: הלכתא גיברתא [הלכות גדולות וחשובות] איכא למשמע ממנהגא דהלילא. כלומר, ממנהגנו בקריאת ההלל יש ללמוד כיצד היא עיקר מצות קריאת ההלל כפי שתיקנוה חכמים וכמו שיתבאר:

בזמנם שלא היו בקיאים כל כך בקריאת ההלל היה האחד קורא ומוציא את הרבים ידי חובתם והם היו עונים אחריו הללויה על כל דבר. אולם עתה שהכל בקיאים בקריאת ההלל אין אנו נוהגים לצאת ידי חובה בקריאת הש"ץ, אלא כל אחד קורא לעצמו. ואפילו הכי נהגו שבכמה מקומות חוזרים אחר קריאת הש"ץ - בהודו ובאנא ה' הושיעה נא,

ומכאן למדנו שמה שהיו חוזרים אחר הש"ץ אין זו הלכה דוקא לשאינם בקיאים אלא במקצת מקומות גם הבקיאים הקוראים לעצמם - יש להם לחזור אחר קריאת הש"ץ, שכך היא עיקר התקנה שיהיה האחד קורא והציבור חוזר אחריו. ולהלן יתבאר, באלו מקומות - יש גם לבקיאים לחזור, ובאלו - רק לשאינם בקיאים, ובאלו מקומות - תיקנו שגם הבקיאים יחזרו, כדי שלא תשתכח ההלכה לשאינם בקיאים, כיצד יוצאים ידי חובתם בקריאת הש"ץ.

התוס' מביאים את פירוש רש"י, ומבארים מדוע אנו איננו נוהגים

בכל מה שתיקנו את אופן קריאת ההלל בציבור, הרי לא היה זה על מנת לקובעו כיצד יש לנהוג בימינו. אלא יש כאן שני דינים, מקום בו מעיקר הדין יש חיוב על הציבור לחזור, ומקום בו עיקר התקנה היה כיצד לסייע באמירת ההלל לאלו שאינן בקיאין. ואז בחלק מהמקומות היציאה לא היתה על ידי אמירה, אלא דרך שמיעה. ולמעשה אמירת ההלל הוא לא רק להוציא את היחיד שיוכל לאומרו, אלא גופא אמירת ההלל בציבור הוא גדר של חובת הציבור. ובעצם דברי רבא, שעם היום שכולם יודעים כיצד היחיד נדרש לקוראו, לא ביטלו את תקנת הראשונים. ונמצא כי מה שלשיטת רש"י נוהגים אנו לעשות כך, הוא לא דין בקריאת ההלל, אלא נועד ללימוד ההלכות הרבות ממנו.

ולכן כיום שכולם בקיאים, חוזרים אנו לאמירתו כחובת יחיד, ולא כחובת הציבור. ולכן רשאים אנו לא לילך אחר התקנה הראשונה, אלא לפי כיצד שאצלנו נוהגים.

הוא אומר הללויה -

שליח צבור,
והצבור עונין אחריו הללויה,
והוא שותק עד שיענו.

והשתא אינו מפרש, היאך מברכין,
שגם הצבור חייבין לברך קודם שיתחילו.

ושמא,
כולם מברכין יחד,
ואף על פי שהצבור שותקין,
עד שיפתח שליח צבור הללויה,
אין לחוש בכך.

יש לנו שני דינים – עצם הברכה, וצורת אמירת ההלל

ברמב"ם משמע, שהש"ץ מברך, וכל הקהל יוצא בברכתו. והתוספות שלא ניחא להו לומר כן, יש שכתבו משום דא"כ שמעינן מהכא דשומע כעונה, וא"כ אמאי איצטריכו לנהוג, שהוא אומר ברוך הבא והם אומרים וכו', ללמדנו דשומע כעונה - הא שמעינן לה מענין הברכה, דהש"ץ מברך והם שותקים. ביאור הדברים, שאם הש"ץ מברך קודם - הוי הפסק בין ברכה דידיה להללויה, ואם הם מברכים קודם - הוי הפסק בין ברכתם להללויה, ועל כן כולם מברכים יחד, ואע"ג שגם עכשיו איכא הפסק, שהצבור שותקין עד שיפתח ש"ץ הללויה - אין לחוש בכך, דלא חשיב הפסק, אלא רק יותר מתוך כדי דבור.

וכל מה שהשליח ציבור אומר הללויה, הרי זו מילה בודדת, ולכן אינה מהווה הפסק. משום שזה זמן מועט, או שמלכתחילה זו היתה צורת תקנתם.

מכאן שאם היה גדול מקרא אותו עונין אחריו הללויה -

ממתניתין שמעינן לה,
אלא מפרש והולך,
כל הלכתא **דאיכא למשמע ממנהגא.**

יש דינים שיכולנו ללמוד ישירות מהמשנה, וכאן הדגש הוא כיצד למדים מהמנהג

אם כבר יכולנו ללמוד מהמשנה, מה צורך היה להביא את המנהג, ולכן כתבו התוס', "אלא מפרש והולך כל הלכתא דאיכא למשמע ממנהגא." פירוש, בקושיתם הבינו התוס', שרבא בא ללמוד מהמנהג את הדינים שהיו נוהגים בקריאת ההלל, ועל זה הם שואלים, למה לו ללמוד זאת מהמנהג? הרי יש ללמוד זאת מהמשנה. שבמשנה כתוב מפורש, אם היה גדול מקרא אותו - עונה אחריו הללויה, ועל זה מתרצים התוס', דאין כוונת רבא ללמוד מהמנהג כיצד היתה התקנה הראשונה, ובלא לימוד זה - לא היינו יודעים אותה, דודאי שתקנה זו שאם היה גדול מקרא - ידע רבא מהמשנה, רק בא לפרש כיצד אנחנו יכולים ללמוד את הלכות הלל, גם מהמנהג שהיו נוהגים בזמנו.

מכאן שמצוה לענות בראשי הפרקים -

פירש בקונטרס,
מכאן שבראשי הפרקים - צריכין לענות ראשי הפרקים,
ולא סגי להו בהללויה.
משמע, מתוך פירוש הקונטרס,
שבראשי פרקים - עונין ראשי פרקים ולא יותר,
ועל כל דבר חוץ מראשי פרקים - עונין הללויה,
עד שיגמור את ההלל, וכן פירש במתניתין.

ובסוף פרק כשם (סוטה דף ל: ושם),
לא משמע הכי,
דתניא בגמרא,
כיצד אמרו ישראל שירה?

כגדול המקרא את ההלל,
והן עונין אחריו ראשי פרקים,
משמע, שמתחילת הפרק עד סופו,
עונה ראש פרק ראשון,
על כל דבר ודבר עד סופו,
וכן פרק שני - **עונה ראש פרק שני,**
על כל דבר ודבר עד סופו, וכן כולם,
כגון הלליה, בצאת ישראל ממצרים,
לא לנו ה' לא לנו,
אהבתי כי ישמע ה',
הללו את ה' כל גוים, הודו לה' כי טוב.

ושמא,
מתחלת הלל עד הודו - פרק אחד,
מדלא עשה במנהגא דהלילא סימן לדבר עד הודו,
דבפרק ראשון הבא אחריו,
היה להם לעשות סימן זה.

ומה שנוהגין עכשיו,
ששליח צבור אומר שלשה יאמרו נא,
והצבור עונין על כל אחד ואחד הודו,
ולא מצינו מנהג זה בש"ס,
מ"מ נפקי מהנך קראי, דשומע כעונה.

אופן ענייתם בהלל בראשי פרקים

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י. הוא אומר הודו - והן שותקין ואחר כך עונין. מכאן - שבראשי פרקים - צריכין לענות ראשי פרקים עצמן, ולא סגי ליה בהלליה, ומיהו, אנן דגמרינן כוליה - לא צריכינן, אלא שבזה החזיקו, שלא תשתכח תקנה הראשונה למי שאינו גומר. דייקו התוס' מכאן שני דינים. הדין הראשון - שבראשי פרקים עונים רק ראשי פרקים. הדין השני - שבשאר המקומות פרט לראשי פרקים עונים רק הללויה.

מקשים התוס' על אופן קריאת שירת הים, שזה לא כדברי רש"י

דרש רבי עקיבא, בשעה שעלו ישראל מן הים, נתנו עיניהם לומר שירה. וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים. משה אמר אשירה לה' (דהיינו תחילת השירה, והפסוק הראשון אז ישיר אינו תחילת השירה, אלא הקדמה, שכך היה המעשה), והן אומרים אשירה לה'. משה אמר כי גאה גאה, והן אומרים אשירה לה' ע"כ.

ומביאים התוס' מזה ראיה דלא כרש"י, דהרי מבואר שבכל המשך הפרק עונים את ראש הפרק דוקא, ולא כרש"י שס"ל שעל כל דבר ודבר היו עונים הללויה, ולא את ראש הפרק. דלפי דברי רש"י שהדין לענות הללויה - אינו תלוי בראשי פרקים, אלא לעולם עונים כך, היו צריכים לענות הללויה.

מבארים התוס' שאופן חישוב הפרקים בכלל שונה

כוונתם לומר, דלא כמו שפירשו לעיל, שיש בהלל ששה ראשי פרקים, אלא שמא יש בו רק שני פרקים, פרק ראשון הללויה עד הודו, ופרק שני שמתחיל בהודו. ולפ"ז היו עונים הללויה על כל דבר ודבר עד הגיעם להודו. והביאו ראיה לצד זה, ממה שלא עשו במנהג של הלל שהיה בימי רבא, סימן לראשי פרקים עד שהגיעו להודו, ש"מ דעד הודו הוא פרק אחד. דאם איתא דכבר בבצאת ישראל הוא פרק שני, א"כ היה ראוי לעשות את הסימן לראשי פרקים כבר שם, ולא להמתין עד הודו.

כיצד המנהג היום?

פירוש, בזמן הגמרא, היה המנהג שכל אחד ואחד מהציבור - היה אומר את כל ההלל, גם פסוקים אלו של הודו ויאמר נא, אלא שבהודו בלבד היה הש"ץ מקדים ואומר לפניהם, ואז היו הציבור שותקים ואח"כ עונים אחריו הודו, כמו שאמרה הגמרא, הוא אומר הודו לה', והן אומרים הודו לה'. וביאמר נא היו חוזרים לצורת אמירתם בכל ההלל שכל אחד אומר בעצמו.

אבל בזמן בעלי התוס', היה המנהג שאת הפסוקים יאמר נא ויאמרו נא היה אומר הש"ץ לבדו, והציבור לא היו חוזרים ואומרים בעצמם, אלא רק עונים אחריו הודו על כל מה שהוא אומר, וכתבו התוס', דנהי דמה שנהגו לומר הודו על כל יאמר נא - מנהג זה אינו מובא בגמרא, שהרי בזמן הגמרא היו אומרים הודו רק פעם אחת, אכן בכל אופן יוצאים ידי חובה בפסוקים אלו, דיאמר נא וכו', ומדין שומע כעונה.

הוא אומר אנא ה' הושיעה נא והם אומרים אנא ה' הושיעה נא הוא אומר אנא ה' הצליחה נא וכו' -

ואף על גב **דאמרינן** במגילה (דף כב.),
אין מפסיקין בפסוק אלא לתינוקות,
הכא - שאני,
שאמרוהו שני בני אדם,
כדאיתא בערבי פסחים (דף קיט.).

הגמרא מבארת כמה הלכות הנלמדות מאופן קריאת ההלל

מביאה הגמרא לדוגמאות מהלכות הנלמדות מקריאת ההלל. אתמר נמי, אמר רב חנן בר רבא: בראשי פרקים מצוה לענות ראשי פרקים עצמם. ומזה שהוא אומר: אנא ה' הושיעה נא, והן עונים אחריו ואומרים: אנא ה' הושיעה נא, אף על פי שאין זה ראשי פרקים, למדים מכאן שאם היה קטן מקרא אותו שאינו יוצא ידי חובתו בקריאתו, עונין אחריו מילה במילה כל מה שהוא אומר. ולכן לסימנא בעלמא תיקנו שבאנא ה' יחזרו אחר הש"ץ מילה במילה אף שאין זה תחילת פרק ומשום אינם בקיאים די בעניית הללויה.

ומזה שהוא אומר: אנא ה' הצליחה נא, והן חוזרים אחריו ואומרים אנא ה' הצליחה נא, למדים מכאן, שאם בא לכפול כופל. כלומר, כיון שמעיקר הדין הם יוצאים ידי חובתם בקריאת הש"ץ ואינם צריכים לחזור אחריו, למדנו שאם רוצה הקורא לכפול את ההלל הרשות בידו. וכדי להזכירנו הלכה תיקנו לכפול לכל הפחות באנא ה' הצליחה נא.

הגמרא מעלה קושי שמלכתחילה יש לו פתרון

כידוע שאלת אף על גב, הוא קושי, אלא שאינו קושי גדול, וברור לנו שיש כאן פיתרון. הפסוק בהלל (תהלים קיח, כה)

אָנָּא ה' הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא ה' הַצְלִיחָה נָּא: ואילו אופן קריאתו על ידי הכפלת חצי ראשון ולאחר מכן הכפלת חצי שני. אלא שהגמרא מספרת שאסור לחצות פסוק. שהרי רב לומד שיש איסור בדבר. קסבר: כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה. ושמואל אמר: פסקינן ליה. - והא אמר רבי חנניא קרא: צער גדול היה לי אצל רבי חנינא הגדול, ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן, הואיל ולהתלמד עשויין! כלומר, רק במצב של חוסר ברירה מוחלט התירו לחצותו. כי התינוק לא מצליח לקלוט פסוק שלם, וכל ההפסקה שלא יקרא את כולו, היא הדרך היחידה ללמדו בהמשך.

התוס' מבארים את החילוק שיש כאן, שמלכתחילה זה אינו נקרא הפסקה

הגמרא מבארת כי עם היות ופסוקי ההלל הינם חלק מתהילים, הרי מלכתחילה כל אחד אמר רק חלק ממנו. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: "אודך כי עניתני", אמר דוד. "אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה", אמר ישי על דוד, שהיה הצעיר בבניו, וכל ימיו היה רועה צאן ונעשה ראש.

"מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו", אמרו אחיו, מדכתיב בלשון רבים. "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", אמר שמואל, שנתנבא עליו שסופם לגיל ולשמוח בו, כשיושיעם מיד אויביהם. "אנא ה' הושיעה נא", אמרו אחיו, שה' יושיעם על ידי דוד. "אנא ה' הצליחה נא" - אמר דוד שיצליח במלכותו.

"ברוך הבא בשם ה'", אמר ישי. "ברכנוכם מבית ה'", אמר שמואל, כלומר, מברכים אנו אתכם.

"אל ה' ויאר לנו" - אמרו כולן. שהוא לשון רבים. "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח", אמר שמואל, שיביאו זבחים ושלמים הרבה שמתן דמם על המזבח כדי לשמוח. "אלי אתה ואודך", אמר דוד. "אלהי ארוממך", אמרו כולן.

כל איסור ההפסקה, הוא שמישהו קורא פסוק ומפסיק. אבל כאן ששניים קוראים אותו, לא ניכר כלל גדר ההפסקה.

שמע ולא ענה יצא -

מי שאינו יודע לקרות ולא לענות,
אם **שמע וכיון את לבו** לשמוע,
אף על פי שלא ענה - **יצא**,
וכן למתפללין בצבור,
ושליח צבור אומר קדושה,
או יהא שמיה רבא מברך,
ישתקו מתפלתן וישמעו,
והרי הן כעונין,
ולכשיגמור קדושה - יחזרו לתפלתן,
וכן יסד רב יהודאי גאון בהלכות גדולות,
כך פירש בקונטרס.

וקשה,
מהא דאמרינן פרק מי שמתו (ברכות דף כא:),
אם יכול להתחיל,
ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה - יתפלל,
ואם לאו - לא יתפלל.

וי"א שם כן במודים,
ולמה לן כולי האי?
יתפלל כדרכו, ולכשיגיע שם - ישתוק,
אלא ודאי אם היה שותק,
היתה שמיעתו - הפסקת תפלתו.

ומיהו,
שמא אף על גב דשומע כעונה,
מ"מ עונה עדיף,
ומצוה מן המובחר.

הגמרא מלמדת אותנו את הדין של שומע כעונה

בעו מיניה מרבי חייא בר אבא: שמע תפילת הש"ץ ולא ענה [קרא] אחריו מהו, האם יוצא בתפילתו מדין שומע כעונה? אמר להו: חכימיא [חכמים] וספריא [מלמדי תינוקות], ורישי עמא ראשי העם ודרשיא ודורשיו אמרו: שמע ולא ענה, יצא.

אתמר נמי, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מנין לשומע שהוא כעונה, דכתיב [מלכים ב כב]: "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", וכי יאשיהו מלך יהודה קראן? והלא שפן קראן, דכתיב: "ויקראהו שפן לפני המלך"? אלא מכאן לשומע שהוא כעונה, כיון ששמע יאשיהו קריאתו של שפן נחשב הדבר כאילו קרא בעצמו.

דוחה הגמרא: ודילמא בתר דקראנהו שפן חזר וקרא זאת שוב יאשיהו. אבל בלא שחזר וקרא לא היה נחשב שקראם יאשיהו מחמת שמיעתו? אמר רב אחא בר יעקב: לא סלקא דעתך [כלומר, לא יתכן לומר כך]! דכתיב [שם מלכים ב כב]: "יען רך לבבך ותכנע לפני ה' בשמעך", ומדכתיב: בשמעך, ולא כתיב: "בקראך", מבואר שלא קראן המלך יאשיהו בעצמו אלא שמען מפי שפן, וכיון דחשבינן כאילו קראן בעצמו שמע מינה דשומע כעונה.

מבארים התוס' את התנאים על מנת שיחשב שומע כעונה

יש כאן שני גדרים, ראשית שהוא שומע, והשנית שהוא מכוון את ליבו לשמוע. ובציור כזה, אפילו הוא מצד עצמו לא היה יודע לא לקרות ולא לענות - יצא. ומכאן מגלגלים זאת לתפילה, לחלקים ששליח הציבור מוציאו. כמו קדושה ויהא שמיה רבא מבורך. ומאחר ומשתמשים באותו העיקרון הרי הציבור נדרש גם לבצע את שתי הפעולות הללו, מצד אחד לשתוק, ומצד שני לשמוע, ונחשבים בכך כעונים.

מקשים התוס', מדוע לא יתחיל תפילתו אם אינו יכול לסיימה קודם שליח ציבור

הקושי שלא נתנו לו להתפלל אם יאלץ באמצע התפילה לומר קדושה, והרי לכאורה יוכל לשתוק. ועונים על כך התוס' שני תירוצים (ונביאם בלשון תוס' הרא"ש. התירוץ הראשון, שאכן יש בכך בעיה "אלא ודאי אם היה שותק, כיון דשומע כעונה - חשיב כמפסיק בתפלתו." התירוץ השני, אכן לא קיימת כל בעיה, אלא יש לו יתרון אם לכתחילה ממש יענה, ולא יצטרך לצאת רק מגדר של שומע כעונה. "ושמא, איכא למימר אף על גב דשומע כעונה, מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר."

אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה' -

תימה,
דבסוף מצות חליצה (יבמות דף קו: ושם),
אמר אביי,
האי מאן דמקרי חליצה,
לא ליקרי לדידה,
לא - לחודיה, ואבה [יבמי] - לחודיה,
דמשמע אבה יבמי,
אלא לא אבה יבמי בבת אחת,
ולא ליקרי לדידיה,
לא - לחודיה, וחפצתי [לקחתה] - לחודיה,
דמשמע חפצתי לקחתה,
אלא לא חפצתי לקחתה בפעם אחת,
אמר רבא, **אפסוקי מלתא - לית לן בה.**

ויש לומר,
דלבתר דשמע הכי מרב ספרא, **סברה.**

אופן קריאת הפסוק אינה צריכה להיות עם הפסק

ראינו בתוס' לעיל, שהוא הפנה אותנו למסכת מגילה, שיש איסור לחצות פסוק. כאן יש גדר נוסף של בעיה, שקריאה מקוטעת משבשת את הבנת הפשט, ולעתים אפילו מהפכת אותו. כאן הפסוק הוא (תהלים קיח, כו) בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם ה' בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית ה': ועל כך מובא. אמר רבא: לא לימא איניש: "ברוך הבא", ולהפסיק מעט, והדר [ורק אחר כך לומר] "בשם ה'", שאם יעשה כן נראה שלא נאמרה הזכרת שם ה' על תחילת דבריו וכאילו מוציא שם שמים לבטלה, אלא יאמר: ברוך הבא בשם ה' בהדדי [כלומר, יחד בלא הפסק].

התוס' מקשים על דבריו ממצוות יבום

במסכת יבמות מבארים כי הקראה שאינה נכונה, יוצרת משמעות הפוכה, וכך סובר אביי, ואילו רבא סובר, שזו רק בבחינת הפסקה, ואין אנו חוששים לכך. אמר אביי: האי מאן דמקרי [מי שמקריא] לאשה גט חליצה [נוסח החליצה] בשעת חליצתה, כדי שתדע מה לומר, לא ליקרי לדידה [שלא יקריא לה] "לא" לחודיה [בנפרד], ו"אבה יבמי" לחודיה. משום דאם תאמר כך, משמע אבה יבמי!

אלא יקריא לה את המילים האלו בבת אחת: "לא אבה יבמי". וכמו כן לא ליקרי לדידיה, ליבם, את המילה "לא" לחודיה, ואת המילה "חפצתי" לחודיה, דאז יהא משמע חפצתי לקחתה! אלא יקריא לו בבת אחת: "לא חפצתי לקחתה". רבא אמר: אפסוקי מילתא בעלמא היא, ואפסוקי מילתא - לית לן בה.

קושיית התוס' היא חזקה ולא סתם נאמרה בלשון תימה, שהרי זה הפוך ממה שאמר כאן רבא, שיש כן משמעות שלא יחלק את הפסוק. והתוס' ביבמות מתרצים כמו כאן, או שאומרים ואולי ניתן לחלק. כי כנראה ההבנה ההפוכה היא שונה ממה שהוא רק עתיד לסיים דבריו. אולם יתכן לומר, דלא חזר בו רבא אחר ששמע מרב ספרא, אלא ללא חייש לזה בחליצה, כיון דשם מוכח שהם עסוקים בחליצה, והוא אינו רוצה לקיימה. ובערוך לנר ביאר אופן אחר לחלק. "שיש לחלק ששם איירי שהדיינים מקרין אותם ולכן אין קפידא במה שמפסיקין דניכר שנעשה ההפסק להקרותם אחד אחד מפני שלא ידעו לענות אחריו אם יקראו הכל ביחד אבל הכא דאיירי שהוא קורא לעצמו בזה י"ל דנראה כמפסיק אם לא קורא הכל יחד."

מתרצים התוס', כי כאן בהמשך הסוגיה מוכיח רב ספרא אחרת, ולכן גם רבא חזר בו

אלא כאן הגמרא ממשיכה ועל דברי רבא ממשיכה ואומרת הגמרא. אמר ליה רב ספרא: אמר רבא: לא לימא איניש "יהא שמיה רבא", והדר "מברך", אלא יאמר יהא שמיה רבא מברך בהדדי ברצף אחד. אמר ליה רב ספרא: משה, כלומר, גדול הדור [שלעולם גדול הדור נמשל למשה רבינו], וכי שפיר קאמרת? אלא: בין התם גבי ברוך הבא, ובין הכא גבי יהא שמיה רבה, הרי מתכוין לאסוקי מילתא הוא, כלומר, כונתו לגמור דיבורו, ובכהאי גוונא - לית לן בה.

[דף לט עמוד א]

אבל לפניו מצוה לברך -

כי האי גוונא אמרינן גבי מגילה,
פרק הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כא:).

וכי תנן פרק בא סימן (נדה נא:),
ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו,
ומפרש בגמרא **לאתויי ריחני,**
הוה מצי למימר לאתויי הלל ומגילה,
במקום שנהגו שלא לברך אחריהן,
אלא ריחני - פסיקא ליה.

וכמו כן **הוה מצי למימר מצות טובא,**
כגון ציצית ושופר וסוכה ולולב,
למאי דפירש ר"ת,
דאין מברכין לשמור חוקיו, אלא אתפילין לחודייהו,
ודוקא כשמסלקן משום לילה,
וכמאן דאמר, לילה - לאו זמן תפילין הוא.

אביי מחלק בין מנהג לברך וחובה לברך, האם זה לפני או לאחרי

שנינו במשנתנו: מקום שנהגו לברך, יברך: אמר אביי: מצמצם ומעמיד את דברי המשנה, לא שנו שהברכה תליא במנהג, אלא בברכה שלאחריו, אבל ברכה שלפניו, מצוה לברך. דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות כולן - מברך עליהן עובר [קודם] לעשייתן.

דיון זה מצוי אף במסכת מגילה, שיש לברך גם לאחריה

הגמרא במגילה חוזרה על כל הדיון, ומנתה מה ראוי לברך לפני ולאחרי מצוות מגילה. לפניה מאי מברך? רב ששת מקטרזיא איקלע לקמיה דרב אשי, ובריך מנ"ח. דהיינו ראשי תיבות של: "על מקרא מגילה", "שעשה נסים לאבותינו", ו"שהחיינו". לאחריה מאי מברך? "ברוך אתה ה' אלהינו מלך

העולם, הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו, והנפרע לנו מצרינו, והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו, ברוך אתה ה', הנפרע לישראל מכל צריהם". רבא אמר בסיומא דהך ברכה: האל המושיע. אמר רב פפא: הלכך, כיון דמר אמר הכי, ומר אמר הכי - נימרינהו לתרוייהו. והכי נימא: "ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם האל המושיע".

התוס' מקשים ומתרצים מדוע במסכת נידה הביא כתשובה רק את הבשמים

המשנה מביאה במסכת נידה "כל הטעון ברכה לאחריו - טעון ברכה לפניו. ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו." ודנה הגמרא איזה דוגמא יש לכלול במה שאין ברכה לאחריה. ולאחר שמנסה לומר שלוש דוגמאות, ודוחה שעל כל אחד מהם יש שמברך גם לאחריה, הביא כהכרעה ריחני, כלומר, בשמים שמברכים עליהם בורא מיני בשמים לפניהם אך לא לאחריהם משום שהנאה מועטת היא. טעם נוסף, מפני שברגע שמפסיק להריח, עוברת כל ההנאה, ונחשב כמו שהתעכל המזון במעיו, ובאופן כזה גם באוכל, לא מברכים אחר שנתעכל, וכבר אין הנאה ממנו.

מבארים התוס' שאכן היה יכול לתת כדוגמא הלל ומגילה במקום בו לא נהגו לברך אחריהם, אלא העדיף ליתן כדוגמא את הבשמים, שהדבר ברור לו.

לשיטת רבינו תם יש מצווה לברך בסילוק התפילין

ביאור שיטת ר"ת, דבברכי בשעת סלוקן וכו'. משום דלדידיה המניח תפילין לאחר שקיעת החמה עובר בעשה, דהא כתוב ושמרת, וכתיב מימים ימימה, ודרשינן דדוקא יום - זמן תפילין, אבל לילה - אינו זמן תפילין, ולאו הבא מכלל עשה - עשה. הילכך, כשהוא מסלקן בערב בשקיעת החמה - צריך לברך לשמור חוקיו, לפי שהוא מקיים עשה, ואין לך בכל המצוות, שאע"פ שיש להן זמן קבוע, מ"מ אין בסילוקן מצות עשה, שאם רצה להתעטף בטליתו בלילה או לאכול בסוכה ביום שמיני - רשאי כל ומן שיהא דעתו שלא להוסיף על המצוה, אבל בתפילין - איכא מצות עשה על סילוקן בלילה.

עובר לעשייתן -

מטעם זה **צריך לברך אלולב קודם שיטלנו,**
דאי לאחר שנטלו,
מדאגבהיה - נפק ביה,
כדאמרינן בסוף פירקין (דף מב.).

ומיהו, לא מסתבר כלל,
דהיאך יברך עליו והוא מונח בכלי,
הא אמר בהקומץ רבה (מנחות לה: ושם),
תפילין מאימתי מברך עליהן,
משעת הנחה עד שעת קשירה,
וכל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות,
לא מיסתבר כלל לברך עליו.

ושמא,
משיתחיל ליטול לולב, **קודם שיטול האתרוג - מברך,**
והיינו עובר לעשייתן שמעכבים זה את זה.

אי נמי,
לאחר שנוטל שניהם, אלא שהופך אחד מהן,
כדאמרינן בסוף פירקין (דף מב.),
כשהפכו - דאין יוצא במצות אלא דרך גדילתן,
כדדרשינן פרק לולב וערבה (לקמן מה:),
מדכתיב, עצי שטים עומדים.

ואפילו נקיט להו כדרך גדילתן,
אפשר שיתכוין שלא לצאת בו עד אחר ברכה,
דאע"ג דאמרינן בסוף ראוהו ב"ד (ר"ה כח:),
דמצות - אינן צריכין כוונה,
מ"מ בעל כרחו - לא נפיק.

והא דלא משני הכא בסוף פירקין (דף מב.),
דמיירי,
באדם שאינו בקי, שהולך אצל בקי ללמוד.

אי נמי,
משום דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע,
דמהאי טעמא,
נמי מברכין אנטילת ידים אחר נטילה,
דלא גמר מצותו עד אחר ניגוב,
כדאמרינן פ"ק דסוטה (דף ד:),
דאסור לאכול בלא ניגוב ידים.
ומיהו,
לא דמי כולי האי,
דניענוע - אינו אלא שיירי מצוה בעלמא,
ולא מעכב,
כדאמרינן בסוף פירקין,
מדאגביה - נפק ביה,
דמשני, כשהפכו,
ולא משני, בשלא ניענע.

ומיהו אמת הוא,
דלבתר דנפק ביה - מברך,
כדמוכח פ"ק דפסחים (דף ז: ושם),
דפליגי בעל ביעור חמץ,
דמר סבר - לשעבד משמע טפי,
ומר סבר - להבא נמי משמע,
ופריך מהעושה לולב לעצמו,
דקתני, נטלו לצאת בו - אומר על נטילת לולב,
וקשיא למאן דמברך לבער.
ומשני,
שאני התם, דבעידנא דאגבהינהו - נפק ביה.
ופריך,
אי הכי, לצאת? - יצא בו מיבעי ליה?

ומשני,
משום דקבעי למיתני סיפא לישב בה,
תנא רישא לצאת בו.
וצריך לומר על כרחך,
הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי,
דבעי ניענוע - מברך.

ועוד,
כדאמרינן בסוף פירקין (דף מא:),
מנהגן של אנשי ירושלים,
אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו,
נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו,
קורא ק"ש ולולבו בידו,
אף על פי שכל אלו הדברים אין מעכבין,
מ"מ, הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר,
חשיב כעובר לעשייתן.

ובהדיא אמר בירושלמי דברכות,
פרק הרואה גבי ציצית,
העושה ציצית לעצמו אומר,
בא"י אמ"ה אקב"ו לעשות ציצית,
נתעטף בה אומר,
אקב"ו להתעטף בציצית.
והיינו טעמא,
לפי שהמצוה מושכת, כל זמן שהוא מעוטף ועומד.

ומ"מ,
לא לגמרי דמי ללולב,
דהתם - מברך על נטילת לולב,
ומשנטל - עברה כבר עיקר מצוה.
והתם בירושלמי **פליגי,**
מצות מאימתי מברך עליהן?
רבי יוחנן אמר - **עובר לעשייתן,**
רב הונא אמר - **בשעת עשייתן.**

חובת הברכה לפני העשייה

אומרת הגמרא - אבל ברכה שלפניו, מצוה לברך. דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות כולן מברך עליהן עובר [קודם] לעשייתן. בהוה אמינא סברו תוס', שיברך על הלולב עוד בהיותו מונח בכלי. שהרי ברגע שהוציאו מהכלי, בכך שהגביהו - יצא ידי חובה, וכפי שהגמרא מביאה בהמשך המסכת. והתוס' מבארים זאת על מנת לשלול שכבר בפעולת ההגבהה - הרי הוא יוצא בו, ואילו הברכה חייבת להיות תחילה, אך לא תחילה מדי.

ודחו התוס' סברא זו לברך כבר בהיותו בכלי, ואמרו, כי הזמן לברכת התפילין הוא בין ההנחה לקשירה, שהוא פעולת העשייה של המצווה, אבל קודם לכן לא יוכל לברך. ואותו דבר כשהלולב בכלי, יש לדמות זאת שהוא בשעה שהמצווה עדיין אינה מזומנת לפניו. ובשו"ע אדה"ז ביאר שזה מצד הפסק, אם לא עושה זאת. ונתן דוגמא בתפילין של יד שיברך רק אחר הנחה על הקיבורת קודם הקשירה. ומה שנתנו את הדוגמא שהלולב היה מונח בכלי, כי כך היה מנהגם להניחו בכלי שיש בו מים, ולכן עד שלא יהיו בידו - לא התחיל להיכנס לגדר של ברכה.

שיטת התוס' שרק כשנטל את כל ארבעת המינים – קיים המצווה

פירוש, וכיון שמעכבים זה את זה - לא קיים את המצוה, עד שיטול את כולם יחד. לכאורה, דבריהם לשיטתם (לעיל דף לד בד"ה שתהא) שאם נוטל את הד' מינים בזה אחר זה, אפילו מונחים כולם לפניו - לא יצא ידי חובתו, שכולם מעכבים זה את זה במעשה הנטילה. ולכן אף שכבר נטל את הלולב, אם מברך קודם שנוטל את האתרוג - נחשב עובר לעשייתן משום שהמצוה מעוכבת מלהתקיים עד שיטול את כולם.

ניתן גם לבצע הגבהת הלולב ושעדיין לא יצא, ויוכל לברך, כאשר מהפך

פירוש, דאף באופן שנוטל את שניהם, דהיינו את אגודת הלולב והדס והערבה ביד אחת, ואת האתרוג ביד השניה, משכחת לה שלא יקיים את המצוה, כגון שנוטל את אחד מהם כשהוא הפוך ומברך, ומיישר את המין ההפוך, ואז יוצא ידי חובה ולא קודם כשהוא הפוך, כיון שאינו כדרך גדילתו.

ניתן גם להחזיקם כדרך גדילתן ולא לצאת

וכאן יש שתי אפשרויות לא לצאת, בין אם הוא מכוון לצאת רק לאחר הברכה, ובין אם יש לו כוונה הופכית, שאינו רוצה לצאת, ואז לא ניתן שיצא בכל כורחו.

התוס' מבארים מדוע הגמרא בהמשך לא תירצה כך

נביא את הדברים בלשון תוס' הרא"ש שכדרכו מרחיב ומבהיר: "והא דלא משני הכי בסוף פירקין, משום דמיירי באדם שאינו בקי בדיני כוונת מצות. שהרי הולך אצל בקי ללמוד. אבל האי ידע שאין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן."

יש תירוץ נוסף מדוע לא גמר מצוותו שלא ניענע, אבל יש קושי בפירוש זה

"או אי נמי, משום דלא נגמרה מצות לולב עד לאחר הניענוע, דמהאי טעמא מברכין על נטילת ידים אחר נטילה, דלא נגמרה המצוה עד לאחר ניגוב הידים, ומיהו לא דמי כולי האי. דניענוע - אינו אלא שיירי מצוה בעלמא, ולא מעכב. מדאמרינן בסוף פירקין מדאגבהיה - נפק ביה, ומשני בשהפכו, ולא משני בלא ניענע."

התוס' סוללים מהלך חדש שניתן לברך גם לאחר שיצא בלולב

אם עד עתה המהלך היה שהברכה חייבת להיות קודם. כעת המציאו התוס' גורם חדש, שיש לחלק שעם היות ומהתורה יצא בה, הרי כל עוד שיש לו להתעסק עם הלולב, שהרי יש עוד שיירי מצווה לנענע, זה מקנה לו את האפשרות לברך. ומדמים זאת ממה שנאמר בפסחים לגבי אופן הברכה, האם הוא לשון עתיד או עבר, והאם לברך על ביעור חמץ או רק לבער . ומבואר בפסחים שיש בו את שני גדרי המצווה, גם עבר וגם עתיד.

ומביאים התוס' סיוע לדבריהם מהנהגתם של אנשי ירושלים, שהיו נוהגים ללכת עם הלולב כל היום, ולא אמרו כי מאחר וכבר קיים את המצווה, הרי מאחר ולא נגמרה, אפשר לברך כל עוד שהוא עושה ומתעסק במצווה. וכאילו יש כאן מצווה מן המובחר.

התוס' מביאים ראייה מירושלמי, לגבי עשיית והעיטוף בציצית

גם כאן נביא את לשון תוס' הרא"ש, וגם כאן מבואר שזה נועד רק להראות את הדמיון, אף שאין הדברים שווים בהכרח. "וכי האי גוונא אמרינן בירושלמי דברכות פרק הרואה, העושה ציצית לעצמו - אומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעשות ציצית. נתעטף - אומר אקב"ו להתעטף בציצית. אלמא אף על פי שכבר נתעטף - מברך, ומיהו לא דמי כולי האי, דהתם - המצוה נמשכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד, אבל לולב - יצא כבר משעת נטילה."

הירושלמי מציג זאת כמחלוקת אמוראים

התוס' מסיימים, דבירושלמי בברכות פ"ט ה"ג חולקים בעיקר הדין של שמואל, האם ברכת המצות מברכים אותה עובר לעשייתן או בשעת עשייתן.

הלוקח לולב מחבירו בשביעית -

פירש בקונטרס,
דמעם הארץ מוקמי לה בגמרא,
ועם הארץ לגבי חבר - לא קרי חבירו.

ועל חנם דחק,
דאשכחן בדוכתי טובא, דקרי ליה חבירו,
דתנן בפרק הניזקין (גיטין סא. ושם),
משאלת אשה **לחברתה החשודה על השביעית**,
ובפרק בכל מערבין (עירובין לב. ושם),
האומר לחבירו צא ולקט לך תאנים מתאנתי,
אוכל מהן עראי ומעשרן ודאי,
וקתני סיפא, בד"א בעם הארץ,
ובשבת פרק שואל (דף קנ.),
לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים,
ומוקי לה **בחבירו נכרי.**

האם יש צורך לשנות את נוסח המשנה – מחלוקת רש"י ותוס'

המשנה דנה על זמן שביעית שהוא בא ליקח לולב מחבירו, ויש לו לבקש כי יתן את האתרוג במתנה, לפי שאין רשאי לקחת ממנו את האתרוג בדמים, וכפי שמעמידה הגמרא שמדובר בעם הארץ, ויש איסור למסור לעם הארץ דמי פירות שביעית. ומאחר ומדובר על עם הארץ, שינה רש"י את הגירסא, ולא הסכים שישאר חבירו, כי אין קוראים לעם הארץ חבירו. ואילו התוס' חולקים, כי רש"י דחק בחינם, ומביאים מספר הוכחות שהלשון במשנה הוא חיברו עם היות ומדובר בעם הארץ, ואפילו יש דוגמא שלוקח מנוכרי.

התוס' מביאים שלוש דוגמאות להוכיח כי ניתן להשאיר במשנה נוסח חבירו, ואף שמדובר בעם הארץ, ולא חבר ממש

דוגמא ראשונה - מסכת גיטין. הלשון נשאר חבר עם היות ומדובר מפורשות במי שחשודה על השביעית, שיוצא מגדר חבר. "משאלת אשה לחבירתה החשודה על השביעית, נפה וכברה וריחים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחן עמה." וכל ההיתר הוא רק מצד דרכי שלום, וכפי שמבאר שם רבינו תם בתוס', כי מדובר בהכרח "בידוע שאין לה אלא פירות שביעית, הלכך, אי לאו משום דרכי שלום - הוה אסור." וכל גדר הדרכי שלום הרי מהותו שאינה בבחינת חבר.

דוגמא שניה - מסכת עירובין - דתניא: האומר לחבירו: צא ולקט לך תאנים מתאנתי, ולא קבע לו מידה כמה נותן לו - הרי זה הלוקט אוכל מהן עראי בלא לעשר, שהרי לא הוקבעו עדיין למעשרות, ומותרת אכילת עראי מהן.

ואם בא לאכול מהם אכילת קבע [שאסור לאכול אף קודם שהוקבעו למעשר] - מעשרן בתורת ודאי, שאין כאן ספק לומר שמא הפריש בעל הבית עליהן ממקום אחר לאחר שלקטן, כדי להתירן לו, כיון שאין בעל הבית יודע כמה ליקט. ואכן מסיימת הברייתא, במה דברים אמורים - שחושש שמא טבל הן - כאשר בעל הבית הוא עם הארץ.

דוגמא שלישית - שנינו במשנה "לא ישכור אדם פועלים בשבת, ולא יאמר אדם לחבירו לשכור לו פועלים." ובגמרא אכן העמידו שמדובר בנוכרי ואף על פי כן קראוהו חבר. דקדקה בזה הגמרא: מאחר דתנן "לא ישכור אדם פועלים", פשיטא דאף לא יאמר לחבירו. דמאי שנא הוא ומאי שנא חבירו? הא כיון דאף חבירו אסור בכך, כששולחו הוא עובר משום "לפני עור לא תתן מכשול". אמר רב פפא: מתניתין אתא לאשמועינן, דאסור לומר אף לחבר נכרי שישכור לו פועלים.

וליתיב ליה -

דמי האתרוג בהדיא.

מ"ט אין רשאי ללוקחו?
דאי משום דאסור לעשות סחורה בפירות שביעית, לא חשיב סחורה,
אלא כי ההיא דמסכת שביעית פ"ז (מ"ג),
לא יהא לוקח ירקות שדה **ומוכר בשוק,**
אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו.
לקח לעצמו והותיר,
מותר למכור.
פירוש,
היינו האי לוקח היינו לוקט,
כדקתני סיפא, אבל הוא לוקט.

ובהדיא קתני בתוספתא,
ולא יהא לוקט ומוכר בשוק,
וכשמוכר בשוק,
הוא הלוקט עצמו - אסור,
[דללקט] - לאכלה אמר רחמנא, ולא ללקט לסחורה,

דהיינו למכור;
אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו,
דלא חשיב סחורה,
כיון דהוא לא ליקטם.
ובירושלמי אמרינן,
האחין מלקטין ואחד מוכר על ידיהן,
דעל ידי הבלעה מוכר שלו ושל חבירו.
א"ר יוסי בר בון,
ובלבד שלא יעשו פלטר,
פירוש,
ולא יהא מוכר בההוא אתרא כל שעה.
וסוחרי שביעית דתנן פ"ק דר"ה (דף כב. ושם),
ופרק זה בורר (סנהדרין כד:), היינו כי האי גוונא.

ואפשר,
הקונה מחבירו כדי להרויח ולמכור ביוקר,
היינו נמי סחורה.
ובפרק ז' דשביעית (מ"ג),
תנן שאין עושין סחורה בפירות שביעית,
ולא בבכורות ולא בתרומות,
ולא בנבלות ולא בטרפות,
ולא בשקצים ולא ברמשים;
לא משכחת שיהו כולם שוים לענין סחורה,
אלא כי האי גוונא,
שקונה בזול ומוכר ביוקר,
דבהדיא שרא רחמנא למכור בנבלה,
כדכתיב או מכור לנכרי.

ההתייחסות לדמי שביעית בארבעת המינים, ובפרט לגבי עם הארץ

ביאר רש"י במשנה כי חבר שקונה הושענא כולה מעם הארץ בשביעית, יבקש ממנו ליתן לו אתרוג במתנה. שואלת הגמרא, אכן זו הבקשה, אך מה יעשה אם העם הארץ לא יסכים לכך? עונה הגמרא משמו של רב הונא, שיש פתרון הוא מקפיץ לו את מחיר הלולב יותר מערכו, וכך יהיה תשלום אחד, הכולל את דמי שניהם, אלא שהוא משלם לון רק על הלולב, ואת האתרוג הוא מקבל "כביכול" במתנה, שהרי לא שילם לו על האתרוג.

ממשיכה הגמרא ומקשה, וכי מה ההתעקשות על כך? והרי מה הבעיה שיתן לו דמים על האתרוג, ועונה הגמרא, שזו ברייתא מפורשת האוסרת זו. דתניא: אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, יותר ממזון שלש סעודות. והטעם בזה הוא, שהתורה אמרה: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו חכמים: לאכלה - ולא לסחורה. והיינו, שכל פירות שביעית חייבים להתבער בשביעית הן ודמיהן, ולא ניתנו לעשות מהן סחורה, להצניע הדמים בביתו שירבה ממונו. ועמי ארצות חשודים על כך, ומשום כך אסרו ליקח מהם כלום וליתן דמי שביעית בידיהם, שמא יצניעו הדמים ולא יבערום, ונמצא עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול". אבל מזון ג' סעודות מוסרים בידיהם מפירות שביעית, שיש לחוש שמא לסעודת שבת הם צריכים, וכיון שהותר שיעור זה בערב שבת הותר גם בימות החול.

הגדר בו יש היתר ואין איסור סחורה

מבארים תוס', דמה שהקשתה הגמרא וליתיב ליה בהדיא, ולא חששה לאיסור סחורה, הוא משום שאין איסור סחורה, באחד מהאופנים שמותר למכור פירות שביעית. האופן הא' - כשהמלקט עצמו אינו מוכר אלא אחר מוכר במקומו, ואפילו אם הוא בנו, אבל אח"כ מסופקים, האם האיסור למכור הוא רק למי שמלקט, או גם למי שקונה מחברו כדי להרויח ולמכור ביוקר. האופן הב' - אם ליקט את הפירות לצורך אכילה והותיר, ואח"כ נמלך למוכרם - אין בו משום סחורה, אפילו אם מוכרם בעצמו. האופן הג' - כשמוכר את של חברו, (שמותר לו כנ"ל) יכול למכור בהבלעה גם פירות שלו, ובלבד שלא ימכרם במקום שמוכר בו תמיד.

פירוש, כל האיסור למכור הוא דוקא אם המוכר הוא המלקט עצמו, כיון שהתורה התירה לו ללקט דוקא לאכילה, ולא ללקט לסחורה. אבל אם הוא מלקט ובנו מוכר על ידו, שאין המוכר מי שליקט - מותר. וה"ה דלוקח - נמי מותר.

ביאור שתי גישות בתוס' כאן ובמסכת ע"ז

והנה התוס' בעבודה זרה (דף סב ד"ה נמצא) כתבו בפשיטות, דאיסור סחורה הוא כשקונה בזול כדי למכור ביוקר, ובאופן שקונה הרבה ביחד ומוליך ממקום הזול למקום היוקר. והמלקט על מנת למכור דבר מועט כדי לקנות בו דבר אכילה - מותר.

ובביאור פלוגתתם נראה, שתוס' כאן סוברים שאיסור סחורה - הוא ביטול ה"לאכלה", ולכן עיקר האיסור הוא על המלקט, שצריך לייעד את הדבר לאכילה, ולא ללקט כדי למכור. אלא שהתוס' מסופקים, אם יש איסור גם על מי שקונה ומוכר, אבל לא צריך דוקא דרך סחורה, ולכן אסור גם מעט. ואילו התוס' שם סוברים, שהאיסור הוא עצם פעולת המכירה, כל שהוא דרך מקח, לכן עיקר האיסור הוא על מי שקונה בזול ומוכר ביוקר, שזה ודאי דרך סחורה. וגם בלוקט על מנת למכור, אם מוכר הרבה - הוי דרך סחורה ואסור, אבל מעט, אינו דרך סחורה, ומותר.

שאין מוסרין לעם הארץ דמי פירות שביעית -

פירש הקונטרס,
דהתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה,
שכל פירות שביעית,
חייבין להתבער בשביעית הן ודמיהן,
ולא יעשה בהן סחורתו,
להצניע לאחר שביעית **ולהעשיר.**

וקשה,
דא"כ לישתרו כל אותן,
דתנן במסכת שביעית פ"ז (מ"ה),
שיש להן שביעית ואין להם ביעור,
ובהדיא פריך בשמעתין,

אי הכי,
לולב נמי,
ולולב - אין לו ביעור דמתקיים הוא,
וקא אסר למסור דמיו לעם הארץ.

אלא היינו טעמא, דאיכא איסורי טובא,
שאין ע"ה נזהר, דלאסור לקנות בהן,
בהמה טמאה עבדים וקרקעות, חלוק וטלית ומנעלים,
ואין נותנין לא לבייר,
ולא לבלן ולא לספן ולא לספר,
דשביעית - לאכילה ולשתיה ולסיכה,
ולא לשאר דברים,
ואסור לפרוע מהן חובו,
ואין מספר לדינים ולאיסורים, שיש בפירות שביעית,

שצריך לנהוג בהן קדושת שביעית.

האיסור ליתן דמי האתרוג בשביעית לעם הארץ

מלכתחילה עליו לבקש לקבל את האתרוג במתנה, ואם לא יכול הוא להבליע את דמין בלולב. וביארה הגמרא שזה נשען על ברייתא, אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, יותר ממזון שלש סעודות. והטעם בזה הוא, שהתורה אמרה: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו חכמים: לאכלה - ולא לסחורה. והיינו, שכל פירות שביעית חייבים להתבער בשביעית הן ודמיהן, ולא ניתנו לעשות מהן סחורה, להצניע הדמים בביתו שירבה ממונו. דיסוד איסור סחורה - הוא מחמת דין הביעור, שאם יעשה בהם סחורה - יבוא להשהותם בביתו לאחר זמן הביעור.

מקשים התוס' על אלו שאין להם ביעור ועדיין אינן מותרים

על מה שפירש"י, שהאיסור הוא, משום דעם הארץ חשוד להשאיר את דמי השביעית, אף לאחר זמן הביעור של אותו פרי שממנו באו הדמים הללו. מקשים תוס' דאם כן כל אותן פירות דאין להם דין ביעור - יהיו מותרים להשאירם. וגם לולב בכלל זה, דהא לולב - אין בו דין ביעור, כיון שאינו כלה מן השדה, ואעפ"כ שאלו בגמרא לקמן עמוד ב', דגם לולב היה ראוי שיהא אסור לקנותו מעם הארץ.

בתוס' הרא"ש התבארו הדברים מדוע בכל זאת נאסר

מבארים התוס' כי הטעם ההוא לא רק מהכיוון שהקשו, ולכן נשאר האיסור. [לשון תוס' הרא"ש] "אלא היינו טעמא, דאין עם הארץ יודע דיני פירות שביעית, והמוסרן בידו או דמיהן - עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול, דאסור לקנות בהם בהמה טמאה עבדים וקרקעות, חלוק וטלית ומנעלים, ואין נותנין לא לבייר ולא לבלן ולא לספר. ואסור לפרוע מהן חובו. וכמה דינין ואיסורין יש בפירות שביעית, שאין עם הארץ בקי בהן."

יותר ממזון שלש סעודות -

משמע,
שיש בדמי אתרוג יותר ממזון שלש סעודות,
והא דתנן פ"ו דמעילה (דף כא.),
נתן לו שתי פרוטות ואמר לו,
לך והבא לי **אתרוג באחת** ובאחת רמון,
התם - באתרוג פסול,
דלא בעי ליה אלא לאכילה,
אבל **הכא - כשר והדר לברכה - דמיו יקרים.**

כיצד יקח אתרוג בשביעית מעם הארץ?

המשנה לומדת כי בשעה שבא לקחת אתרוג בשביעית מעם האץ, יבקש שאת האתרוג יתן לו במתנה. ואומרת הגמרא שאם לא ירצה ליתן לו במתנה, יעלה את מחיר הלולב, ובכך הוא יבליע לו את דמי האתרוג. תמהה הגמרא מדוע אינו יכול ליתן לו מעות? וענתה לפי שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ.

שכך שנינו בברייתא, דתניא: אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, יותר ממזון שלש סעודות. והטעם בזה הוא, שהתורה אמרה: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו חכמים: לאכלה - ולא לסחורה. והיינו, שכל פירות שביעית חייבים להתבער בשביעית הן ודמיהן, ולא ניתנו לעשות מהן סחורה, להצניע הדמים בביתו שירבה ממונו. ועמי ארצות חשודים על כך, ומשום כך אסרו ליקח מהם כלום וליתן דמי שביעית בידיהם, שמא יצניעו הדמים ולא יבערום, ונמצא עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול". אבל מזון ג' סעודות מוסרים בידיהם מפירות שביעית, שיש לחוש שמא לסעודת שבת הם צריכים, וכיון שהותר שיעור זה בערב שבת - הותר גם בימות החול.

התוס' דנים על הדיוק של ערך האתרוג, ומקשים על סתירה ממשנה, ומתרצים זאת

התוס' מדייקים, שמאחר ודמי שלוש סעודות כן ניתן למסור לעם הארץ, ולגבי האתרוג לא התירו ליתן להם, משמש שמחירו יותר ממזון של שלוש סעודות. אלא שאנו רואים מהמשנה במעילה כי המחיר הוא שונה, וניתן לקנות אתרוג אפילו בפרוטה אחת. מבואר שם. נתן לו שתי פרוטות, ואמר לו "לך והבא לי אתרוג (של חולין) בשתי פרוטות", והלך והביא לו בפרוטה אחת אתרוג (של בדק הבית), ובאחת רימון, שניהם מעלו. בעל הבית, מאחר שבפרוטה אחת נעשה שליחותו, והשליח, כי הפרוטה השניה הוציא מדעת עצמו ושינה שליחותו. רבי יהודה אומר: בעל הבית לא מעל, מפני שהוא אומר לו "אתרוג גדול הייתי מבקש, ולכן נתתי לך שתי פרוטות, והבאת לי אתרוג קטן ורע".

ומתרצים התוס' בחילוק, כי במעילה מדובר על אתרוג פסול, ומה שבכל זאת הוא קונה אותו, הרי הוא רק לצורך אכילה, ולכן מחירו הנמוך. בעוד שכאן האתרוג הוא לברכה, ולכן מחירו גבוה יותר.

הירושלמי כבר שאלת את שאלת התוס' ותירץ בשני אופנים

וקושית התוס' כבר הקשה אותה הירושלמי בפרקין סוף ה"י ומתרץ בשני אופנים אופן א - שהמשנה סוברת כדעת זקני הגליל שאסור למסור לעם הארץ אפי' מזון ב' סעודות, ולפ"ז בפרוטה אחת שהיא שווי אתרוג, אפשר לקנות מזון

שתי סעודות, אבל לא שלש. ב - שמדובר במקום שהאתרוגים היו ביוקר.

מעות הללו מחוללין על פירות שיש לי בביתי -

פלוגתא היא,
בשמעתא דצנועין במרובה (ב"ק סח: ושם),
גבי כרם רבעי, אם יכול לחלל מה שביד חבירו,
ולמאן דאסר,
קשה מה מועיל כאן?

וי"ל,
דהכא - **קנסא בעלמא הוא,**
ודכוותה אשכחן פרק האיש מקדש (קדושין דף נו. ושם),
דאין לוקחין בהמה טמאה ועבדים וקרקעות,
במעות מעשר שני,
ואם לקח - יאכל כנגדם,
ומפרש התם - קנסא.

הגמרא כאן מציע שיבצע חילופין

שנינו בברייתא, דתניא: אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, יותר ממזון שלש סעודות. ואם שכח ומסר לו מעות שהן דמי פירות שביעית, וכגון שקנה ממנו פירות שביעית, יאמר אותו חבר שמסר לו את המעות: הרי מעות הללו שמסרתי לו, הקדושים בקדושת שביעית, יהו מחוללין על פירות שאינם של שביעית שיש לי בתוך ביתי, ויכנסו אותן פירות לקדושה תחתיהם.

ובא לביתו, ואוכלן לאותם פירות שחילל עליהן את המעות - בקדושת שביעית. כלומר, משתמש בהן להנאות המותרות לעשות בפירות שביעית, כגון, אכילה שתיה סיכה והדלקת הנר.

במה דברים אמורים שמזון ג' סעודות מותר למסור בידם לכתחילה, בלוקח מן המופקר. שראה אותו חבר שליקט אותו עם הארץ את הפירות בשדה הפקר, שלא נשמר בשביעית. דהואיל ולא ראינוהו שעבר להדיא על איסורי שביעית אין אנו חושדים אותו בסכום כה מועט, אולם מעות מרובים מאלו אין נותנים לו, שמא מחמת שהם מרובים תהא עינו צרה בהם להצניעם.

בתוס' בפרק מרובה מתייחסים לגמרא שלנו כאן

"מיהו בפרק לולב הגזול (סוכה ד' לט. ושם) משמע שיכול אדם לחלל [דמי] פירות שביעית של חבירו שלא מדעתו, דתניא אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות, ואם מסר אומר הרי מעות הללו מחוללין על פירות שיש לי בתוך ביתי, ובא ואוכלן בתורת שביעית.

וי"ל דאפקינהו רבנן מרשות עם הארץ, כדי שלא יהא נכשל, ואוקמינהו ברשות זה שיכול לחלל, דהפקר ב"ד הפקר." אלא דעדין קשה, דמ"מ אינו ברשותו, אלא שיש לומר, דאתיא כצנועים. ולזה כתבו דאכתי פלוגתא היא. ולכן פירשו דבאמת לא הקנותו חכמים, ואינו אלא קנסא. והתוספות בב"ק לא ניחא להו לומר דהוי קנסא. דיותר היה ראוי לקנוס את המוכר. דכל היכא דאיכא איסורא - התם קנסינן, והיה להם לומר, יחזרו דמים למקומם, אלא ש"מ שאין זה משום קנס.

מתרצים התוס', שאכן נתינת המעות היתה שלא כדין

מתוך קושי זה מכריעים התוס', שמדובר כאן בקנס, ואכן מענישים אותו, מאחר והפירות אינם פדויים, והמעות ניתנו שלא כדין. ומביאים התוס' דוגמא לכך. הדוגמא היא במסכת קידושין במנסה לקדש אשה עם מעות מעשר שני. והרי הקונה במעות מעשר שני בהמה טמאה עבדים וקרקעות חוץ לירושלים, שמאחר ואין מעות מעשר שני מתחללים על אלו, נמצא שהמעות שבידי המוכר מעות מעשר שני הם, דאף בזה יש לנו לומר: אדם יודע שאין מעות מעשר שני מתחללין עליהן, ונתכוין המוכר מתחילה להעלות את המעות לירושלים - ומכל מקום תנן: אין לוקחים בהמה טמאה עבדים וקרקעות במעות מעשר שני, אפילו בירושלים, ואם לקח, יאכל הלוקח כנגדן של המעות שבידי המוכר, כלומר: יחלל הלוקח את המעות שבידי המוכר על מעות שלו, ויאכל את המעות בירושלים.

הרי שאין סומכין על כך שהמוכר יודע שאין המעות מתחללין וצריך הוא לאוכלם בירושלים, [ולכן אמרו חכמים, שיחלל הלוקח את מעות המעשר שבידי המוכר, כדי שלא ייכשל המוכר באכילת המעות חוץ לירושלים]. ובתוס' ביארו שאכן זה קנס. "ופירש ריב"א, דאין זה אלא קנסא דקנסוהו ללוקח, אבל לעולם המעות קדושים ביד המוכר."

[דף לט עמוד ב]

בד"א -

דמזון שלש - מיהא מוסרין בלוקח מן ההפקר,
שראה חבר זה,
שנתלקטו פירות הללו בשדה המופקר,
שאין ע"ה זה שומרן,
הואיל ולא ראינוהו חשוד,
מותר למסור לו מעט, אבל לא הרבה,
שלא תהא עינו צרה להצניען,
אבל בלוקח מן המשומר,
שהשדה זו מקום משומר בגדר ופתח נעל,
זה נחשד לענין שאינו מפקירן,
שאמרה תורה תשמטנה ונטשתה, ואכלו אביוני עמך,
והערמה היא שמוכרן על יד.
כך פירש בקונטרס.

ולא יתכן פירוש זה,
לפי מה שפירשנו בשם ר"ת,
פ"ב דכתובות (דף כד. ושם),
גבי שלי חדש ושל חברי ישן,
דסתם ע"ה - אינו חשוד,
אלא א"כ יודע ביה שהוא חשוד.
ואי בודאי חשוד מיירי הכא,
א"כ מן המופקר - נמי ליתסר הפיגם וכו',
וכל הני דחשיב התם.

ואומר ר"ת,
דפירות מן המשומר - אסורין, כדדרשינן בת"כ,
ואת ענבי נזיריך - לא תבצור,
מן המופקר - אתה בוצר,
ואי אתה בוצר מן המשומר;
דנזיריך - משמע, דנזר מהן בני אדם.

וכן פירש בקונטרס בשם רבותיו,,
בסוף יבמות (דף קכב.),
גבי נכרי שהיה מוכר פירות בשוק,
ואמר פירות הללו של ערלה הם,
של נטע רבעי הם,
של עזקה הם,
לא אמר ולא כלום,
לא נתכוין זה אלא להשביח מקחו,
כלומר,
של עזקה,
מפרדס מעוזק וגדר סביב לו, והיא שביעית.
והקשה שם בקונטרס על פירושם,
מה איסור יש כאן?
אם עבר זמן הביעור,
לא שנא מן המשומר,
ולא שנא מן המופקר - אסור,
וקודם הזמן, אלו ואלו - מותרין.
ופירש שם,
דעזקה - עיר שבארץ ישראל ופירותיה משובחים,
ואם היה עובד כוכבים זה בחוצה לארץ,
ומשבחן ואומר מעזקה הן,
אין חוששין לדבריו לענין שביעית,
דאין נוהגין בחו"ל,
דאמרינן עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית,
ולענין שלא לעשר עליהן מפירות חו"ל,
משום מן הפטור על החיוב.

ופירוש ראשון נראה לר"ת,
דמן המשומר - אסורים, כדפרישית,
ועזקה לשון ויעזקהו ויסקלהו (ישעיה ה),
כמו בית יעזק היתה נקראת,
דתנן פרק ב' דר"ה (דף כג:),
ולהשביח מקחו אומר,
כל זה דפירות של ילדה, טובים משל זקנה,
ופירות הפרדס השמור, טובים משל הפקר,
שיד הכל ממשמשים בהן,
וקשו להו ידים,
וגם ממהרים ללקטם קודם בישולם.

והא דקאמר הכא,
אפילו כחצי איסר אסור,
היינו משום דאסירי באכילה.

ושומרי ספיחים בשביעית,
דפרק הבית והעלייה (ב"מ דף קיח.),
לא שומרים מן האכילה,
דלא היו צריכין לשומרם מבני אדם,
דמאיליהם היו פורשים, כשהיו יודעין שהן לצורך העומר,
ולא היו שומרין אותם, **אלא מבהמה חיה ועוף.**

ומיהו קשה לר"ת,
דלא אסר בת"כ מן המשומר,
אלא בבצירה כדרך הבוצרים,
אבל ע"י שינוי - שרי,
כדקתני סיפא,
מכאן אתה אומרו
תאנה של שביעית - אין קוצצין אותה במוקצה,
אבל קוצה בחרבה,
אין דורכין ענבים בגת, **אבל** דורך הוא **בעריבה,**
אין עושין זיתים בבד ובקוטב,
אבל כותש הוא ומכניס לבדידה,
ואמן המשומר קאי.

ועוד,
דמשמעתין משמע,
דלא אסר מן המשומר אפילו כחצי איסר,
אלא לפי שמוסר דמי שביעית לחשוד,
אבל פירות - מיהא לאכילה שרי,
דאי אסירי, וכי דרך לקנות דבר האסור?

ומיהו קשה,
דרישא דקרא - דריש ליה התם לאיסור אכילה,
דקתני רישא את ספיח קצירך לא תקצור,
מכאן סמכינן על הספיחים שהן אסורין.

ועוד,
דכולה סיפא דתאינה של שביעית,
סתם משנה היא פרק ח' (מ"ו),
משמע דבסתם שביעית איירי,
שדרך להפקיר,
אף על גב דבגמרא דירושלמי,
מייתי עלה כולה דרשא דתורת כהנים.

כלל הקניה של אתרוג בזמן שיש שביעית, מעם הארץ
לומדת המשנה, כי מלכתחילה כשהוא לוקח לולב בשביעית, הרי הוא מבקש שהאתרוג יהיה במתנה, שאסור ליקח אתרוג בתשלום בשביעית. דנה הגמרא מה קורה שלא

רוצים ליתן לו במתנה. וכאן רב הונא מציע פתרון של הבלעה. כלומר, הוא קונה את הלולב בתשלום יתר, ומתנה כי האתרוג ינתן בחינם. ומבארת הגמרא מה החשש לתת דמים על האתרוג, וְעונה על כך הגמרא, כי כך שנינו מפורשות בברייתא, שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, יותר ממזון שלוש סעודות.

והטעם בזה הוא, שהתורה אמרה: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו חכמים: לאכלה - ולא לסחורה. והיינו, שכל פירות שביעית חייבים להתבער בשביעית הן ודמיהן, ולא ניתנו לעשות מהן סחורה, להצניע הדמים בביתו שירבה ממונו. ועמי ארצות חשודים על כך, ומשום כך אסרו ליקח מהם כלום וליתן דמי שביעית בידיהם, שמא יצניעו הדמים ולא יבערום, ונמצא עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול". אבל מזון ג' סעודות מוסרים בידיהם מפירות שביעית, שיש לחוש שמא לסעודת שבת הם צריכים, וכיון שהותר שיעור זה בערב שבת, הותר גם בימות החול.

הברייתא מסייגת את מסירת מזון ג' הסעודות לכתחילה, רק בלוקח מהמופר, אבל בלוקח מן המשומר, אסרו לקנות ממנו אפילו בכחצי איסר.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, הלומד שהדבר תלוי במה שרואה מאיזה שדה לוקחים

כללו של רש"י הוא שגופא היתר המכירה של מזון ג' סעודות הוא - הואיל ולא ראינוהו חשוד - מותר למסור לו מעט, אבל לא הרבה, שלא תהא עינו צרה להצניען. ורואה הוא שהשדה שממנו מביא את הפירות הוא מופקר, וללא שמירה. אולם, ברגע שרואה כי על השדה יש שלושה מרכיבים של גדר, ופתח, ושהפתח נעול - הרי זו הוכחה שיש כאן מניעה לכולם לאכול. וְהַשְׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ. וכאן ניכר הוא שאינו מאפשר לאביונים לאכול. מצב כזה מונע מכירה ואפילו שהיא במעט, כי מאחר ובעל השדה מעוניין למכור את שדהו, מה שהוא מוכר כל פעם מעט אינו אלא הערמה. ולכן כאן אסרו לקנות ממנו.

התוס' חלוקים על פירוש זה, ומביאים כי חייבת להיות ידיעה שעם הארץ חשוד, ובסתם אינו חשוד

במסכת כתובות דנים על גומלין, כלומר שהאחד משקר, ואפילו לרעתו, כדי שהשני יוכל למכור. ולא שיפסלו את שניהם בהיותם עמי הארץ שסחורתם אינה מתוקנת. דתנן במסכת דמאי - "החמרין [מוכרי יינות] שנכנסו לעיר למכור יינם, ואמר אחד מהן: "שלי יין חדש, ועדיין אינו יבש כל צרכו, ושל חברי יין ישן ויבש כל צרכו, שלי אינו מתוקן [מעושר] ושל חברי מתוקן [מעושר] "אף על פי שמשבח את יינו של חברו ומזלזל את יינו שלו, אינו נאמן. כיון שעם הארץ הוא וחשוד על המעשרות. ואף על פי שמעיד על שלו שאינו מתוקן, ועוד - שמוסיף דברים לשבח את יינו של חברו, אינו נאמן להחזיק את יינו של חברו בחזקת מתוקן, דחיישינן שמא מערימים הם - "אמור אתה כאן ואני במקום אחר". ומבארים כי בדמאי הקילו ולא חששו לגומלין משום שרוב עמי הארץ מעשרין הן, ובשביל חשש רחוק - שמא הוא מן המיעוט שאינם מעשרים, ושמא נתכוונו לגומלין, לא חיישינן לאסור את התבואה.

אלא ששם מוכיח רבינו תם בתוס', שסתם עם הארץ אינו חשוד, ורק אם הוא יודע בו שהוא חשוד. ולכן מקשים התוס' מתוך מקור זה, שאם הוא יודע שה"גברא" חשוד, הרי אף בשדה מופקר, אין לנו לילך אחר ה"חפצא" השדה, ולהתיר את הקנייה בשדה זה, כי אנו דנים כאן לפי האדם.

יש לאסור באכילה פירות המשומרים

שיטת ר"ת ורבותיו של רש"י שהביאו התוס' בסמוך, היא שהטעם שאסור לבצור את הפירות השמורים, הוא משום שהם אסורים באכילה, וכן הוא דעת הר"ש משאנץ בביאורו לתורת כהנים.

מסוף יבמות מביא רש"י משמם של רבותיו שאין להתחשב בדברי הגוי, מאחר ורק בא להשביח פירותיו

ביבמות דף קכא: איתא, שעכו"ם נאמן כשהוא מסיח לפי תומו, שאינו מתכוון להעיד. ומביאה שם הגמ' בדף קכב. מברייתא זו, שדין זה הוא רק כשאין לו סבה מיוחדת לומר כן. אבל אם אפשר לפרש שכוונתו להועיל לעצמו - אינו נאמן. ולכן עכו"ם שאמר על פירותיו של ערלה הן, (פירות נטיעה הן, והם משובחים מפירות אילן זקן. רש"י שם), או שאמר של נטע רבעי הן או של עזיקה הן - לא אמר כלום, ואזלינן בתר הרוב, ולא חוששים לדבריו לאסור את הפירות משום ערלה ורבעי, כיון שכוונתו להשביח את מקחו שהם מאילן צעיר וטוב.

והנה כשאומר של עזיקה הן, לא נתבאר מה שבח יש בזה שבא להשביח פירותיו בו, שלכן אינו נאמן. ורש"י שם הביא מרבותיו, שעזיקה פירושה שמורה, ומיירי בשביעית, ואם היינו מאמינים לו - היינו אוסרים כדין פירות שמורים בשביעית שאסורים, וכשיטת ר"ת. וקמ"ל שלא נאמן, דרק בא להשביח מקחו ולומר שאלו פירות טובים, שבאו מפרדס שמור עם גדר. ישעיה ה, ב ויעזקהו ויסקלהו, פירש"י ויעזקהו - סייגו וגדרו סביב, מוקף כמין טבעת, דמתרגמינן עיזקא.

אלא דרש"י לשיטתו שלא מצאנו לימוד לאסור פירות משומרים קודם הביעור, ולכן הקשה על פירושם. ומתוך כך ביאר באופן אחר את המשמעות של עזקה. והקשה שם רש"י על פירוש רבותיו מה איסור יש כאן, אם עבר זמן הביעור - לא שנא מן ההפקר לא שנא מן המשומר - אסורים, וקודם הזמן הזה - אלו ואלו מותרין, ופירש שם דעזיקה עיר של ארץ ישראל היא ופירותיה משובחים, ואם היה גוי זה בחוצה לארץ ומשבחן ואומר מעזיקה הן - אין חוששין לדבריו לענין שביעית, שאינו נוהג בחוץ לארץ, כדאמרינן עמון ומואב - מעשרין מעשר עני בשביעית, ולענין שלא לעשר עליהן מפירות חוצה לארץ משום מן הפטור על החיוב.

רבינו תם מפרש כפירוש הראשון, של רש"י בשם רבותיו

מביא ר"ת ראייה שאכן היה מקום כזה, שהחצר היתה שמורה וגדורה. תנן בר"ה דף כג חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת ולשם כל העדים שבאין להעיד על ראיית הלבנה מתכנסין וב"ד בודקין אותם שם. וכל מה שאומר הנוכרי שהם של אילן צעיר הוא שבעיניו האילן הצעיר טוב יותר, והוא רק משקר על מנת להשביח מיקחו, בעוד אנחנו הולכים אחר הרוב ולא מאמינים לו. וגם השבח של שמור,

שאם לא כן היה חושש בעל הבית שאחרים יבואו ויקחו אותם, ולכן הוא ממהר ללקטם טרם זמנם, וקודם בישולם.

עיקר האיסור הוא האכילה ולא השמירה

כלומר, מה שאסרה הברייתא לקנות בחצי איסר, אינו רק משום איסור סחורה מן המשומר כפירש"י, אלא טעם האיסור הוא גם משום דאסירי באכילה. אלא שהוקשה להם, איך היה העומר קרב מן המשומר, ומביא כי השמירה לא היתה על עצם האכילה, כי מיד היו פורשים כשידעו שזה עבור העומר, אלא שהשמירה היא היתה עבור אכילת בעלי החיים.

התוס' מקשים על שיטת רבינו תם, שהמקור בתורת כהנים לא בא לאסור, אלא לשנות את אופן הקטיף

ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בת"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים אבל ע"י שינוי שרי כדקתני סיפא. וי"ל דלא קאי אסיפא אי אתה בוצר מן המשומר אלא אפירות שביעית המופקרים קאמר ומפרש היאך יש לבוצרן, וכן מוכח בשביעית בפ"ח.

עוד מקשים על שיטת ר"ת, שאם הפירות אסורים, מה החשש של מסירת דמי שביעית לעם הארץ, וכי נוהגים לקנות דבר שהוא ממילא אסור באכילה?

התוס' מסיימים בעוד קושיה על רבינו תם, ומבארים שיטתם, אלא שבסוף מקשים מעט עליה

מפני השתי קושיות שהקשו על דברי ר"ת, אחת מדיוקם מהתורת כהנים, ואחת מסוגיין, סוברים התוס' שלא כדעת ר"ת, הסובר שפירות שמורים - אסורים, ולא מהני בהו שינוי, אלא גם פירות שמורים - מותרים, רק שצריך לעשות בהם שינוי וכדלעיל. וכל הוכחת תוס' היתה שמזה שהרישא של התוה"כ מיירי במשומר, גם הסיפא שמצריכה שינוי - נמי מיירי דוקא במשומר ולא במופקר. ומזה מוכח שס"ל לתוס' עתה שפירות שביעית שהפקירם מותר לעשות בהם את המלאכות דלעיל אפי' בלא שינוי כלל, ועתה הם מקשים על עצמם, להוכיח דדין שינוי - מיירי במופקר אבל במשומר אסור אפי' בשינוי.

לרבעי -

הך משנה,
אתיא כמאן דאמר נטע רבעי,
בפרק כיצד מברכין (דף לה.).

במשנה מובא כי ההתייחסות לאתרוג היא כאילן, גם בעניין רבעי

דתנן: אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים, ולירק בדרך אחד. שוה לאילן בשלשה דרכים: לערלה, שיש בו דין ערלה כשאר אילנות ולא כירק שלא נאמרה בו הלכה זו. וכן לענין רבעי, ולשביעית. שלענין שביעית אזלינן בו בתר חנטה כאילן ולא בתר לקיטתו.

במסכת ברכות מובא כי יש חילוק האם לומר כרם רבעי, שדין רבעי נוהג רק בכרם ענבים, אבל יש דעה הגורסת נטע רבעי, שהיא מרחיבה, לא רק בכרם אלא בכל פירות האילן. ומאחר וכאן מדובר שלאתרוג יש רבעי, הרי חייבים לומר שהוא הולך בשיטה זו.

ולשביעית -

ירק - נמי אית ביה שביעית,
אלא מפרש בירושלמי פרק ב' דביכורים,
כגון אתרוג בת ששית הנכנסת לשביעית,
הרי היא לבעלים כאילן דבתר חנטה,
ופטור ממעשר כירק דבתר לקיטה.

והא דלא תנא שוה לאילן לענין כלאים,
דלא הוי כלאי הכרם,
מה שאין כן בירק,
ולענין דר"ה שלו שבט כאילן,
דאף על גב דלאחר לקיטתו עישורו כירק,
מ"מ ר"ה שלו שבט כאילן,
כדאמרינן פ"ק דר"ה (דף יד: ושם),
דלא תנא אלא מידי,
דבהא - אזלינן בתר חנטה,
ובהא - אזלינן בתר לקיטה.

וא"ת,
ואמאי לא אזלינן באתרוג בתר לקיטה לכל דבר,
כיון דגדל על כל מים כירק,
דהכי משמע פ"ק דר"ה (ג"ז שם),
באספך מגרנך ומיקבך,
מה גורן ויקב - שהן גדילין על רוב מים,
ומתעשרין על שנה שעברה,
יצאו ירקות,
שגדילים על כל מים מתעשרין לשנה הבאה,
ואף על גב דמעשר ירק דרבנן,
מ"מ לענין שביעית דאורייתא - דרשא גמורה היא.

וי"ל,
משום דדרשינן פ"ק דר"ה (דף י.) גבי ערלה,
פעמים שברביעית ואסורים משום ערלה.

וא"ת,
דהכא משמע,
דאזלינן בירק בתר לקיטה לענין שביעית,
ובמסכת שביעית (פ"ט מ"א),
תנן כל הספיחים - מותרין חוץ מספיחי כרוב,
ופירשנו שם ע"פ הירושלמי,
דאיירי בספיחי ששית הנכנסין לשביעית,
ומיתרצא בהכי,
ההיא דפ' מקום שנהגו (דף נא: ושם),
דתניא איפכא - אסורין חוץ מספיחי כרוב.

ונראה לפרש,
דהא דאזלינן בירק בתר לקיטה,
היינו בשלא נגמר גידולם בששית,
אבל נגמר גידולם בששית - שרו,

בין לר״ע דדריש שגדילים על רוב מים,
בין לר׳ יוסי הגלילי,
דדריש שגדילים על מי שנה שעברה,
פ״ק דר״ה (דף יד.),
מידי דהוה אבצלים הסריסים,
דהתם,
שמנע מהם מים ל׳ יום לפני ראש השנה,
דאפילו מאן דפליג התם,
הכא **מודה דלר״י הגלילי כיון דנגמר גידולם,**
נמצאו גדילים על מי שנה שעברה,
ותו לא גדלי על מי שנה הבאה.
ולר״ע נמי **כיון דתו לא גדלי על כל מים,**
יצאו מתורת ירקות הגדלים על כל מים,
כדקאמרינן בירושלמי,
גבי בצלים הסריסים פ״ב דשביעית,
אמר ר׳ מנא,
מכיון שמנע מהן מים שלשים יום לפני ר״ה,
נעשו כבעל שמספקת במי גשמים, ומתעשרין לשעבר.

וכן נראה לגבי אורז ודוחן,
בר״ה פ״ק (דף יג:),
דיהב להו שמואל דין ירק דבתר לקיטה,
וקאמר הכל הולך אחר גמר פרי,
אלמא גמר פרי עיקר,
אלא דנקט בכל דוכתי לקיטה,
משום דדרך ללקט בגמר פרי,
והנהו - גמר פריים ביחד, אלא שאין מתייבשין ביחד,
כדקאמרינן, דעשויה פרכים פרכים.

ומיהו קשה מאתרוג,
דאמרינן פרק קמא דר״ה (דף יד:),
באתרוג שחנטו פירותיה,
קודם חמשה עשר דאידך שבט, ונלקט באחד בשבט,

ומשמע משום דמספקא ליה,
אי אזלינן באתרוג,
בתר חנטה כר׳ [דף מ עמוד א] אליעזר,
אי בתר לקיטה כרבן גמליאל,
נהג בו שני עישורין,
אלמא דמאן דאמר בתר לקיטה,
אף על גב דנגמר פרי [כבר],
דהרי חנט בשבט של שנה שעברה,
ולא נלקט עד שבט אחר.

ושמא,
אתרוג חלוק משאר פירות,
לפי שדרכו לעמוד באילן שתים ושלש שנים,
וכל זמן שמתקיים באילן - גדל בכל שנה ושנה.
אי נמי,
אף על פי שחנט בשבט של שנה שעברה,
זימנין דאין נגמר גידולו - עד שבט אחר.

וניחא השתא,
דנקט רבי יוחנן פ״ק דר״ה (דף טו:),
גבי אתרוג אפילו כזית ונעשה ככר,
כלומר, דע״י מי שנה הבאה גדילה.

ומיהו,
כזית - לאו דווקא בעינן,
דהא רבי יוחנן בתר חנטה אזיל.

ושמא,
לא חשיבא חנטה באתרוג פחות מכזית.

מצינו מחלוקת תנאים כיצד יש להתייחס לאתרוג בשביעית, האם לאחר לקיטה כירק, או אחר חנטה כאילן

הדבר מובא במשנה כמחלוקת תנאים. שנינו - ״אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים ולירק בדרך אחד. שוה לאילן בערלה וברבעי ובשביעית. ולירק שבשעת לקיטתו עישורו דברי רבן גמליאל. רבי ליעזר אומר שוה לאילן לכל דבר.״

התוס׳ מביאים את הירושלמי שיש חילוק בעניין אתרוג של ששית שנכנס לשביעית

מובא בירושלמי [ביכורים פ״ב ה״ג] אִם לָאִילָן לָמָּה לְיֶרֶק, אִם לְיֶרֶק לָמָּה לָאִילָן? אם נחנט בשביעית פטור ממעשרות שהרי הולכים אחר החנטה. לעניין מעשר הולכים אחר הלקיטה כירק. והרי הלקיטה באה אחר החנטה, ואם כבר נפטר מהמעשרות בחנטה, כיצד יתחייב במעשרות כשילקוט? ועונה תַּמַּן אָמְרִי בבבל אמרו נְכְנָס מִשִּׁשִּׁית לִשְׁבִיעִית הֲרֵי הוּא לְבָעָלִין כְּאִילָן ואין הפירות הפקר, כדין פירות שביעית, שהרי חנט בששית. וּפָטוּר מְמַעֲשְׂרוֹת כְּיֶרֶק וכן פטור מהמעשרות כיון שהלקיטה בשביעית. נמצא שתופסים לקולא מצד היותו אילן וירק.

הגמרא דנה על השמטת המשנה בשני עניינים – כלאיים וראש השנה

מאחר והמשנה דנה על הבדלים שיש בין האילו לירק היה לה לכאורה להביא גן כלאיים, שהרי מותר לנטוע אילן כרם ענבים בניגוד לירק. ועם היות ובמעשרות הולכים אחר לקיטה, הרי קביעת המעשר הוא לפי ראטש השנה שלו שהוא בחמישה עשר בשבט. ועונה הגמרא, כי המשנה דנה רק על דברים המושפעים מהחנטה או מהלקיטה. אלא שכלאיים האיסור הוא משעת הזריעה. וכן לגבי מה שמעשרים מהחדש על הישן מה שקובע הוא ראש השנה לאילן.

מקשים התוס׳ כיוון שהתכונה שגדל על רוב מים מצויה באתרוג, מדוע לא נוהגים באתרוג כשאר הירק

מקשים התוס׳, ואף שניתן לדחות את הקושיא לגבי מעשר ולומר, שמאחר שמעשר אילנות מדרבנן, אמרו חז״ל שבאתרוג לקיטה קובעת. נשארת הקושיא לגבי שביעית, הנוהגת

באילנות מהתורה, כי מן הראוי ששביעית תיקבע לפי הלקיטה ככל המינים הגדילים על מי השקייה.

עונים על כך התוס', בקידושין ג א ד"ה מה ירק מתרצים שמהתורה אתרוג שוה לאילן לכל דבר מזה שערלה נוהגת בו כאילנות. וההבחנה בין כל מים לרוב מים - אינה אלא אסמכתא, המתייחסת רק לירקות, אולם במעשר אילנות שהוא תקנה - הישוו אתרוג לירק שגדילים על כל מים (מהר"מ)

התוס' מבארים כי דינם של ספיחי הרוב שונה הוא

גם כאן לכרוב יש תכונה שהוא גדל מהר, ואז יש לחשוש שמא יאמר אני לוקט מששית ולא משביעית. וכאן יש דיון על איזה תקופה אנו דנים, האם זה מששית לשביעית או משביעית לשמינית.

התוס' דנים מה כאן קובע לעניין הלקיטה, גמר הבישול או ההשקאה

שלא כרש"י תוס' סוברים, שאם נגמר רוב הירק בששית, הלקיטה - לא קובעת, ודין הירק כששית אם טרם נגמר גידולו ונלקט בששית - דינו כששית. נלקט בשביעית - דינו כשביעית, לפי זה אתרוג שהוא אילן - לגמרי הולכים אחר חנטה ולא אחר רוב גידולו או לקיטה

המחלוקת בין ר"ע וריה"ג לגבי הקובע בירקות השקייה או מים שגורמים לגידול שליש, ונפקא מינה אם הפסיק להשקות שלושים יום קודם ר"ה. אינה שייכת כאן, כי שם עוסקים בירק שלא נגמר, וזקוק למים, ור"ע אומר שהפסקת ההשקייה - מקנה להם דין כגורן ויקב ולא כירק. ור"י הגלילי אומר שעדיין 'ירק' והולכים אחר לקיטה, משא"כ כאן שהירק נגמר בששית, והכל מודים ששנת הגמר קובעת, ולא לקיטה.

ההתייחסות לאורז ודוחן

מעירים התוס', כי גם לשיטת שמואל, הלקיטה היא בירקות ביחס לגמר הפרי, ולכן קבעו אחר לקיטה. שזה בדרך כלל המועד. ורק באורז ודוחן שעם היות וזמן גמר הפרי ברור, הרי שם מחכים גם שיתייבשו, ומאחר והייבוש אינו אחיד, שינו מזמן הלקיטה והלכו אחר זמן ההשרשה.

התוס' דנים מאתרוג שחנט בשנה אחת ונלקט בשנה לאחר מכן

מצד אחד מציירים התוס' מקרה בו גמר האתרוג היה בשנה שעברה, אך מצד שני הלקיטה בשנה זו. ונמצא כי לכאורה הלקיטה קובעת ולא גמר הפרי. אך מתרצים התוס', שהאתרוג בהיותו על העץ, יותר משנה אחת, בניגוד לשאר הפירות, הרי אין הוא מסיים לגדול לאחר שנה אחת בלבד. ואז גמר הפרי הוא ממש בשעת הלקיטה. וכן העמידו שאם היה בשנה הראשונה רק כזית, לא הסתיים כלל גידולו. ואז מה שממשיך לגדול בשנה לאחר מכן הוא שמי הגידול הוא הקובע.

ורבותינו נמנו באושא -

אית דגרסי פ"ק דר"ה (דף טו:),
אתרוג אחר חנטה בין למעשר בין לשביעית,
וסברי כרבי אליעזר דלעיל.

ואי אפשר לומר כן.

כדמוכח בשמעתין,
דגרס אחר לקיטה, ושלש מחלוקות בדבר.

הדיון כאן מביא את מחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר

בתחילה נביא את דברי הגמרא כאן, ולאחר מכן את פירוט הדברים במסכת ראש השנה. "דתנן: אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים, ולירק בדרך אחד. שוה לאילן בשלשה דרכים: לערלה, ולרבעי, ולשביעית, ולירק בדרך אחד: שבשעת לקיטתו עישורו, דברי רבן גמליאל. רבי אליעזר אומר: אתרוג שוה לאילן לכל דבר! - הוא דאמר כי האי תנא. דתניא, אמר רבי יוסי: אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים: אתרוג אחר לקיטה למעשר. ורבותינו נמנו באושא ואמרו: בין למעשר, בין לשביעית. שביעית מאן דכר שמיה? חסורי מיחסרא והכי קתני: אתרוג אחר לקיטה למעשר, ואחר חנטה לשביעית. ורבותינו נמנו באושא ואמרו: אתרוג אחרר לקיטה, בין למעשר בין לשביעית."

דיון הגמרא במסכת ראש השנה

תנאי היא, שנחלקו תנאים בדבר. דתניא: אמר רבי יוסי: א. אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים שאמרו, אתרוג הולכין אחר לקיטתו למעשר [כדעת רבן גמליאל לעיל יד ב]. ב. ואילו רבותינו נמנו באושא [נחלקו בדבר באושא. ועמדו למנין ורבו החכמים שאמרו כדלהלן], וגמרו ואמרו: אתרוג הולכין אחר לקיטתו - בין למעשר ובין לשביעית.

ומיד הגמרא תמהה: משמע מסיום דברי רבי יוסי, שרבותינו נמנו באושא ואמרו שהולכין אחר לקיטתו לשביעית, שאבטולמוס חלק על זה. וקשה: שביעית - מאן דכר שמיה!? היכן הוזכרה שביעית בדברי אבטולמוס? ומתרצינן: הברייתא חסורי מיחסרא. חסר בה, והכי קתני, כך צריך לשנותה: אמר רבי יוסי: אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים: אתרוג הולכין מצד אחד אחר לקיטתו למעשר, ומצד שני אחר חנטה לשביעית [וכדעת רבן גמליאל לעיל יד ב].

ורבותינו נמנו באושא וגמרו שהולכין אחר לקיטתו בין למעשר, בין לשביעית. וכך פירוש דברי אבטולמוס: אתרוג הולכין אחר לקיטתו למעשר - בין לענין שאין מעשרין מן החדש על הישן, ובין לענין שנה שניה הנכנסת לשלישית, שמפרישים ממנו מעשר עני כדין השנה השלישית. ואחר חנטה לשביעית - בין לענין הפקר ובין לענין ביעור, כשאר האילנות. ואף על פי שלענין מעשרות הולכין אחר שעת הלקיטה, בכל זאת אתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית פטורה מן המעשר. שהיות והחנטה היתה בשביעית חלו עליה דיני שביעית, והרי היא הפקר, והפקר פטור מן המעשר. ורבה ורב המנונא סוברים כדעת אבטולמוס, שהולכין אחר החנטה לענין שביעית לגמרי, ולכן בת שביעית הנכנסת לשמינית חייבת בביעור, שהרי היא חנטה בשביעית. ואילו בת ששית הנכנסת לשביעית פטורה מביעור, שהרי היא חנטה בששית.

התוס' במסכת ראש השנה דומים לתוס' כאן

ד"ה ורבותינו נמנו באושא - "אית דגרסי אתרוג אחר חנטה בין למעשר בין לשביעית דסברי לה השתא כר"א דלעיל (דף יד:) ולא נראה דבהדיא מוכח בפרק לולב הגזול (סוכה דף מ.) דגרסינן אחר לקיטה וג' מחלוקת בדבר."

מסקנת התוס' כאן

סוגייתנו קובעת שמשנתנו סוברת שלאתרוג בר ששית הנכנס לשביעית, יש קדושת שביעית שלא כר״ג ולא כרבי אליעזר. ויש לגרוס בראש השנה באושא אמרו ׳אתרוג - אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית׳ ושלש דיעות באתרוג: רבן גמליאל - שוה לאילן לשביעית ולירק למעשר. רבי אליעזר - שוה לאילן למעשר ולשביעית. רבני אושא - שוה לירק למעשר ושביעית.

שגבבן לחובה -

יש לפרש,
דווקא נקט.

ויש לפרש,
אורחא דמלתא נקט.

התוס' דנים באיזה אופן הוא מלקט לחובה

ראשית נביא את הגמרא. והראיה לכך שאין קדושת שביעית חלה על עצים בעלמא, היא מהא דתניא:

עלי קנים ועלי גפנים, שגבבן לחובה - שכנס אותם כדי לאצור אותם במקום מחבוא, ועתה הם עדיין על פני השדה, דינם כדלהלן:

לעלים אלו יש שני שימושים, האחד, למאכל בהמה, והשני, להבעיר בהם אש כשאר עצים. וכיון שכך, נתחדש בעלים אלו, שדינם לענין קדושת שביעית יקבע על פי היעוד שיקבע האדם המלקט אותם, בשעת לקיטתם. ולפיכך, אם לקטן לאכילה [למאכל בהמה] - דינם כשאר מיני מאכל, ויש בהן משום קדושת שביעית. אבל אם לקטן לעצים - הרי הם כשאר עצים, ואין בהן משום קדושת שביעית.

התוס' מציגים שתי אפשרויות ויש להבין מה באו לומר

ולכאורה, כיון דהכל תליא במחשבתו של זה, וא״כ מה אכפת לן בכלל במה שגבבן לחובה או לאו? ואפשר דספקו של התוס׳ הוא דכיון דעלים הללו - אין ראוין כ״כ למאכל אדם, ולכך גם אם חשב לאוכלן, אבל הרי שכיח שיחזור וימלך עליהן, ולא תיקבע מחשבתו, ורק אם גבבן חובה, דאז ניכרת מחשבתו כדבר הקבוע ועומד.

ניתוח דברי האחרונים

הערוך לנר מפרש, דרוצה לומר, דדוקא בהכניס לאוצר - בזה אמרינן דכוונתו לאכילת בהמה. כיון דאם יניח על פני השדה יפסד ויפסל מאכילת בהמה ע״י הגשמים. אבל אם הניח על פני השדה סתמן לעצים [וזה איפכא מפירוש הכפות תמרים]. אמנם לענ״ד, גם אם צריך להם לעצים חייב לכנסן לאוצר, שאם לא ירטבו ולא יהיו ראוים להסקה, ואם היה מדובר בעצים היה ניתן לומר שסומך על מה שיתייבשו כשיגיעו שוב ימות החמה, אבל כיון שמיירי בעלים - לא ניתן לומר כן, שהרי עד ימות החמה ירקבו ויפסדו.

לקטן לאכילה -

אי בסתם היו לעצים,
לא היה מועיל מפרש לאכילה,
מידי דהוה אעצים דמשחן שליקטן להאיר,
לרבא דאמר סתם עצים להסקה.

ושמא,
הני סתמייהו - להכי ולהכי,
הלכך, **אזלינן בתר מפרש.**

אופן השימוש בליקוט – הוא על פי מחשבתו

[דתניא], עלי קנים ועלי גפנים שגבבן לחובה על פני השדה, לקטן לאכילה - יש בהן משום קדושת שביעית, לקטן לעצים - אין בהן משום קדושת שביעית! - שאני התם, דאמר קרא לכם לאכלה לכם דומיא דלאכלה - מי שהנאתו וביעורו שוה, יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן. - והאיכא עצים דמשחן דהנאתן וביעורן שוה! - אמר רבא: סתם עצים ולהסקה הן עומדין.

אופן הלקיטה והאם בכוחו לשנות מה שהוא לסתם

פירוש, הברייתא מפרשת לנו את דין עלי קנים וגפנים, אם לקטן לאכילה - שיש בהם קדושת שביעית וכן מפרשת את הדין אם לקטן לעצים, שאין בהם קדושת שביעית. אכן לא מפרשת לנו הברייתא, מה הדין בלקטן בסתמא. ואומרים התוס׳, דאם נימא דבלקטן בסתם - דינם כאילו לקטם לעצים, א״כ לא היה מועיל מה שמפרש שמלקטם לאכילה, לענין להחיל עליהם קדושת שביעית, וכמו שמביאים ראיה לזה בהמשך.

התוס' מוכיחים כי אין בכוחו לשנות מה שהדבר מיועד

פירוש, לקמן גבי עצים דמשחן, סובר רבא שאפילו אם לקטן להאיר - לא מהני להחיל עליהם קדושת שביעית, משום שסתם ליקוט עצים הוא להסקה. וחזינן א״כ שדבר שסתמו משמש לדבר שאין בו קדושת שביעית, אפילו אם יפרש שמלקט אותו לצורך דבר שכן יש בו קדושת שביעית כמו לאכילה או למאור, שהם דברים שהנאתן וביעורן כאחד - לא יועיל פירושו, ואזלינן בתר סתמן. וא״כ על כרחך שעלי קנים ועלי גפנים - אין סתמן לעצים, ולכן בודאי שאם לקטן לאכילת בהמה - יש בהם קדושת שביעית, ואם לקטן לעצים - מועיל. פירושו שלא יחול בהם קדושת שביעית, כיון שגם אין סתמן לאכילה.

מתרצים התוס' בחילוק בין סתם שזה רק לדבר אחד, מסתם שיש לו שני שימושים

פירוש, שמא עלי קנים ועלי גפנים - סתמן להכי ולהכי, ולכך שונה דינם מדין עצים, שסתמן להסקה, ולא מועיל מה שיחשוב עליהם למאור. דכאן כיון שסתמייהו להכי ולהכי - כן מועילה בהם מחשבת אכילת בהמה להחיל בהם קדושה.

ועצים דהסקה תנאי היא -

אי נהגא בהו שביעית או לא,
דאיכא **תנא דדריש לכם דומיא דלאכילה,**
למעוטי כל שהנאתו אחר ביעורו,
וממעט עצי הסקה,
ואית דלא ממעט,
אלא דבר שהנאתו אין שוה בכל אדם,

כגון מלוגמא וזילוף ואפיקטויזין,
כך פירש בקונטרס.

ורבותיו היו גורסין,
וסתם עצים להסקה ניתנו - תנאי היא.
ופירש בקונטרס,
דטרח עלה לישבה ולא יכול.

ובהגוזל קמא (ב"ק דף קב.),
פירש בקונטרס וזה לשונו,
תנאי היא,
איכא למאן דאית ליה,
סתם עצים - להסקה ניתנו,
ולא חיילא שביעית, ואפילו אעצים דמשחן,
ואיכא דסבר,
אעצים דמשחן - מיהא חיילא.

והיינו תנאי,
רבנן סברי,
סתם פירות - לאכילה ניתנו, וחיילא עלייהו קדושת שביעית,
כדאמרינן,
דאכל דבר שהנאתו וביעורו שוה - חיילא.
הלכך,
אפילו לקטן למשרה ולכבוסה,
לא מהניא מחשבה,
למיהוי כעלי קנים שלקטן לעצים ומשתרו,
דהכא סתמייהו להכי ולהכי,
אבל פירות - סתמייהו לאכילה,
ומשעת יצירתן - חיילא קדושה עלייהו,
ותו לא מהניא מחשבה, לאפקועי למשרה ולכבוסה,
דאין נוהגין בקדושת שביעית.

וגבי עצים נמי,
סתם עצים - להסקה ניתנו,
ולא חיילא - אפילו אעצים דמשחן.

ור' יוסי סבר,
לא אמרינן סתם פירות לאכילה ניתנו,
ומהניא בהו מחשבה כעלי קנים וגפנים,
והיכא דלקטן למשרה - הוי דבר שהנאתו אחר ביעורו,
ולא חל עליה שביעית.

הגמרא בירורה לגבי דינו של לולב שחנט בשביעית, שהרי הולכים בו אחר החנטה

שיטת רבי יוסי, שהולכים באתרוג אחר חנטה בעניין שביעית. אלא שהקשתה הגמרא, והרי לולב הוא בבחינת עצים בעלמא ואינו פרי. ועצים אין בהם משום קדושת שביעית. כי בשלב זה סוברת הגמרא כי שביעית נוהגת רק בדבר הראוי למאכל.

מביאה על כך הגמרא הוכחה מברייתא, דתניא: עלי קנים ועלי גפנים, שגבבן לחובה - שכנס אותם כדי לאצור אותם במקום מחבוא, ועתה הם עדיין על פני השדה, דינם כדלהלן: לעלים אלו - יש שני שימושים, האחד, למאכל בהמה, והשני, להבעיר בהם אש כשאר עצים. וכיון שכך, נתחדש בעלים אלו שדינם לענין קדושת שביעית יקבע על פי היעוד שיקבע האדם המלקט אותם, בשעת לקיטתם. ולפיכך, אם לקטן לאכילה [למאכל בהמה] דינם כשאר מיני מאכל, ויש בהן משום קדושת שביעית.

אבל אם לקטן לעצים הרי הם כשאר עצים ואין בהן משום קדושת שביעית. ומברייתא זו מוכח, שאין קדושת שביעית נוהגת בעצים גרידא, ואם כן מדוע קדוש הלולב בקדושת שביעית?!

הגמרא מבארת כי גם בלולב יש קדושת שביעית וכל ההיתר הוא רק בעצי הסקה

ומתרצת הגמרא: לעולם גם בעצים שאינם מיועדים למאכל נוהגת קדושת שביעית, ומשום כך קדוש הלולב בקדושת שביעית. ושאני התם, בעצי הסקה, שרק הם אינם קדושים בקדושת שביעית. והטעם בזה הוא, דאמר קרא [ויקרא כה ו]: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ודרשינן הכי: שתהיה שבת הארץ נוהגת "לכם". והיינו, שתנהג קדושת שביעית באותם גידולי ארץ שהם "לכם", דומיא ד"לאכלה".

ללמדך, כי רק מי שהנאתו וביעורו שוה, דהיינו, שבשעה שהוא מתכלה נהנים ממנו, כמו מאכל הנאכל, שבשעה שאוכלים ומכלים אותו נהנים ממנו, דוקא בו נוהגת קדושת שביעית. יצאו עצים המיועדים להסקה, שהנאתן היא אחר ביעורן. והיינו משום שדרך העולם לאפות בהן הפת רק אחר שנשרפו העצים ונעשו גחלים, ולא כשהעץ עצמו דולק.

אבל לולב, עיקר הנאתו היא בכך שמשתמשים בו לכבד את הרצפה, ובזמן מלאכת הכיבוד הוא משתחק ומתכלה, נמצא שהנאתו וביעורו שווים - שבזמן הנאתו הוא מתבער, ולכן יש בו קדושת שביעית.

הגמרא מוסיפה גורם חדש, עצים דמשחן המיועדים גם לתאורה, בהם הכלל מתהפך

מקשה הגמרא, על מה שאמרו שבעצי הסקה אין קדושת שביעית מחמת שהנאתן היא אחר ביעורן: והאיכא עצים דמשחן [עצים שיש בהם שמן], דהנאתן וביעורן שוה, לפי שהם משמשים לא רק לחימום אלא גם לתאורה? [כלומר, הנאת החימום נעשית בדרך כלל על ידי גחלים. אבל כדי להאיר משתמשים דוקא באבוקה דהיינו עץ הבוער באש קודם שיתעמם ויעשה גחלת, נמצא שעיקר ההנאה מעצים אלו היא בשעת כלויים].

ואף שעצים אלו משמשים גם לחימום, מכל מקום לא גרע מעלי קנים וגפנים דשנינו לעיל, כיון שיש להם כמה שימושים תלוי הדבר בדעת הלוקט, ואם כן אם המלקט עצים אלו ייעדם לתאורה מדוע לא תחול עליהם קדושת שביעית?!

מתרצת הגמרא משמו של רבא, שאין אנו מתייחסים לחריגים, אלא הולכים אחר הרוב

מתרצת הגמרא: אמר רבא: סתם עצים ולהסקה הן עומדין. כלומר, בעלי קנים ועלי גפנים שני השימושים מתקיימים

בשווה, שיש הלוקטים אותם לאכילה ויש הלוקטים אותם לשריפה. ולכן כיון שאינם מיועדים מעצם מהותם לתשמיש אחד יותר מחבירו - דעת הלוקט קובעת את מהותם. אבל עצים דמשחן - עיקר תשמישן הוא להסקה כשאר עצים, ולכן אין דעתו חשובה דיה להפקיע מהם תורת הסקה, ולהגדיר שכל תכליתם הוא להאיר, וממילא הנאתם וביעורם שווה. ולפיכך דינם כשאר עצי הסקה שאין קדושת שביעית חלה עליהם, לפי שאין הנאתם וביעורם שווה.

אלא שיש לדעת כי כל הדיון לגבי עצים להסקה היא בכלל מחלוקת תנאים

דמצינו שנחלקו תנאי, בעצם הכלל האמור לעיל, האם קדושת שביעית נוהגת רק בדבר שהנאתו וביעורו שווה, או גם בדבר שהנאתו אחר ביעורו. ולצד זה, לא בא הכתוב שמשווה "לכם" ל"אכלה" למעט דבר שהנאתו אחר ביעורו, אלא בא למעט דבר שאין הנאתו שווה בכל אדם, שהרי אכילה נוהגת בכל אדם, וכפי שיתבאר.

דתניא: אין מוסרין פירות שביעית כגון יין, לא למשרה של פשתן - שלא ישרה פשתנו ביין הקדוש בקדושת שביעית, ולא לכבוסה - שלא יכבס בגדיו ביין הקדוש בקדושת שביעית, לפי שהנאת שימושים אלו היא אחר ביעורם. לפי שמיד כשמשרה פשתנו בתוכו מתקלקל היין, ורק לאחר מכן מוציא ממנו פשתנו ונהנה מהשימוש בו. וכן לענין כיבוס בגדים, היין מתקלקל על ידי מלאכת הכיבוס, ואילו הוא אינו נהנה ממנו אלא לאחר זמן כאשר לובש את הבגדים. אבל רבי יוסי אומר: מוסרין יין של שביעית למשה של פשתן וכיבוס בגדים.

ומבארת הגמרא: מאי טעמא דתנא קמא? דאמר קרא והיתה שבת הארץ לכם "לאכלה", ולא למשרה, ולא לכבוסה. והיינו, דכוונת הכתוב למעט תשמישים שהנאתם אחר ביעורם, שאינם כאכילה שזמן אכילתה וביעורה שווה.

מאי טעמא דרבי יוסי? אמר קרא "לכם", ודרשינן: לכם, לכל צרכיכם, ולרבות בא, דאפילו למשרה ולכבוסה שאין הנאתם וביעורם שווה, שרי.

ומקשה הגמרא: ותנא קמא, מה יענה לדרשתו של רבי יוסי, הא כתיב "לכם", שמשמעו לכל צרכיכם?!

ומתרצינן: ההוא "לכם" בא ללמדנו, שקדושת שביעית נוהגת רק בדבר שה"לכם" שלו הוא דומיא ד"לאכלה", דהיינו, מי שהנאתו וביעורו שוה, כאכילה שבזמן ביעורה הנאתה, יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן.

התוס' מביאים תחילה את רש"י כאן, ומתרצים את הקושי, על פי דבריו בהגוזל קמא

רש"י גרס: עצים דהסקה תנאי היא. וטעמו, משום דמגרסתנו - עצים להסקה משמע, שהנידון הוא בעצם הסברא, שסתם עצים - להסקה הן עומדים, ולא נראה שנחלקו בזה.

ובתוספות הביאו, דבבבא קמא קב א יישב רש"י גרסא זו ופירש כך: איכא מאן דאית ליה, סתם עצים - להסקה ניתנו, ולא חיילא עלייהו שביעית, ואפילו עצים דמשחן, ואיכא דסבר, אעצים דמשחן מיא חיילא.

והיכן היא מחלוקת תנאים זו - רבנן סברי סתם פירות - לאכילה ניתנו, וקדושת שביעית חלה עליהם אפילו לקטם לשם משרה או כיבוסה, שאין מחשבתו מועילה להפקיע מהם דין שביעית, לפי שעיקר יצירתם לאכילה. והוא הדין עצים שסתמן להסקה, אין מחשבתו שמיחדם להאיר - מועילה להחיל עליהם קדושת שביעית.

ואילו רבי יוסי סבר, שמחשבת האדם היא המעלה ומורידה קדושת שביעית לדבר. והיינו, דנחלקו בעיקר דין זה דאזלינן בתר סתמא, ולשיטת רבי יוסי מחשבתו היא הקובעת ולא תכלית ברייתו.

יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן - שמשעת ששרה הפשתן או הבגדים ביין, שעה אחת נתבער ואבד,

והנאתו - אינה עד שילבש אותן בגדים, כך פירש בקונטרס.

ותימה,
דבהגוזל קמא (ב"ק דף קא: ושם),
קא חשיב מין הצובעין - הנאתן וביעורן שוה,
ומהאי טעמא,
הוה ליה לאחשובי הנאתו אחר ביעורו,
שביעור בשעת צביעה,
ולבישה אחר כך.

ולמאי דבעי למימר,
התם - יש שבח סמנין על גבי הצמר - ניחא,
דאין זה שייך גבי משרה וכבוסה.

ובקונטרס פירש שם,
דמיני צבעים **בשעת רתיחת היורה,**
כלה השורש וקולט הצבע בבגד,
נמצא הנאתו וביעורו שוה,
אבל משרה וכבוסה,
משעה שמטילין פשתן או בגד ביין **נתקלקל ונבער,**
והנאתו אינה עד שלשה ימים או ארבעה,
שיהא הפשתן שרוי.

ההתייחסות השונה למשרה ולכביסה

שנינו בברייתא. דתניא: אין מוסרין פירות שביעית כגון יין, לא למשרה של פשתן - שלא ישרה פשתנו ביין הקדוש בקדושת שביעית, ולא לכבוסה - שלא יכבס בגדיו ביין הקדוש בקדושת שביעית, לפי שהנאת שימושים אלו היא אחר ביעורם. לפי שמיד כשמשרה פשתנו בתוכו מתקלקל היין, ורק לאחר מכן מוציא ממנו פשתנו ונהנה מהשימוש בו. וכן לענין כיבוס בגדים, היין מתקלקל על ידי מלאכת הכיבוס, ואילו הוא אינו נהנה ממנו אלא לאחר זמן כאשר לובש את הבגדים.

כלומר, לפי רש"י הנאתן הוא לאחר ביעורם, בשונה מאוכל שבשעה שאוכלו הוא נהנה ממנו.

התוס' הקשו מהגוזל עצים – כיצד יש להסתכל על ההנאה, שנהיה צבוע או כשלובשו

בב"ק דף קא: איתא דגידולי שביעית שהשימוש בהם הוא לצביעה - יש בהם קדושת שביעית, דהנאתן וביעורן שוה.

והקשו התוס', דלפי מה שפירש"י כאן, שההנאה מכביסה היא רק בשעת הלבישה ולא חשובה הנאה מה שהבגד מתכבס, א"כ גם במין הצבועין לא תחשב הנאה מה שנצבע הבגד, אלא רק מתי שלובש אותו ונהנה ממנו, וא"כ גם גבי מיני צבועין אין הנאתן וביעורן כאחד. דהביעור כבר בשעת הצביעה, ואילו ההנאה רק בשעת לבישה, ולמה יש בהם קדושת שביעית?

לפי הדיון של שבח סממנין על הצמר, אכן זה שונה מגדרי משרה וכבוסה

פירוש, איבעיא לן בהגוזל קמא ב"ק קא. אם יש שבח סמנין על גבי הצמר, כגון דגזל צמר וסמנין מאדם אחד, וצבע להההוא צמר בהנך סמנין. ועתה בא להשיב את הצמר הצבוע. ויש להסתפק האם מקיים השבה של הצמר והסמנין או רק השבה של הצמר, ועדיין חייב להשיב סמנין בפני עצמם. וצדדי הספק הם דאם יש שבח סמנין על גבי הצמר, הרי דיש ממשות של צבע בצמר (חזותא - מילתא היא). וכשהוא מחזיר הוא מחזיר גם צמר וגם צבע. אבל אם אין שבח סמנין על גבי הצמר, והצבע שעל הבגד אינו נחשב דבר ממשי (חזותא לאו מילתא היא), הרי שלא קיים השבה של הצבע וחייב להחזיר עוד צבע.

ועפ"ז היה נראה לבאר כוונת דבריהם, דעל הצד דחזותא לאו מילתא היא, הרי שנתבער הפרי בשעת הצביעה, ומה שנצבע הבגד - לא חשוב הנאה, דחזותא לאו מילתא היא, והוי ככיבוס. שאף שמתלבן ומתנקה הבגד, מ"מ לא חשוב הנאה, כי לא נוסף משהו בבגד, וא"כ הביעור קדם להנאה, ורק כשילבשנו יש כאן הנאת לבישה.

אולם על הצד שיש שבח סמנין על גבי הצמר, הרי הנאתו וביעורו כאחד, ויש בו קדושת שביעית, דבשעה שכלה הפרי יש כאן הנאה חשובה, שנצבע הצמר דחזותא מילתא היא, ולא דמי למשרה וכבוסה, ששם לכו"ע מה שמתכבס הבגד - לא הוי מילתא, אלא רק העדר הלכלוך. וההנאה היא רק מתי שלובש את הבגד ולא קודם, ולכן אין בו קדושת שביעית, כי אין הנאתו וביעורו כאחד.

לפי רש"י הניתוח הוא שהתהליך עצמו של ספיגת הצבע הוא שונה

פירוש, מדברי רש"י שם למדנו תירוץ אחר על הקושיא שפתחו בה התוס'. דגם גבי צביעה נימא דאין ההנאה בשעת הביעור, דהביעור בשעת הצביעה, ואילו ההנאה היא רק בלבישת הבגד, כמו כאן גבי משרה וכבוסה, ולמה יש קדושת שביעית בצבעים, הרי אין ביעורם והנאתן כאחד?

ועל זה מתרץ רש"י, דלא אזלינן בתר ההנאה של לבישת הבגד, אלא בתר ההנאה שהבגד נעשה צבוע או שהבגד מתכבס, ובזה גופא יש חילוק, דבצביעה - באותה שעה של הביעור מיד נצבע הבגד, ואילו במשרה וכבוסה - ההנאה אינה אלא רק אחר ג' או ד' ימים, מאז שהפרי שרוי במים.

[דף מ עמוד ב]

אין שביעית מתחללת אלא דרך מקח -

והא דתניא לעיל (דף לט.),
ואם מסר יאמר,
מעות הללו - מחוללין על פירות שיש לי בבית,
קנסא בעלמא כדפרישית לעיל.

הגמרא מביאה מחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן על האופן שקדושת שביעית מתחללת

אמר רבי אלעזר: אין קדושת שביעית מתחללת לתפוס דמיה, שתחול עליהם קדושת שביעית, אלא דרך מקח. והיינו, כשיקנה פירות שביעית בדמים. אבל אם נטל מעות בידו ואמר, יהיו פירות אלו מחוללים על מעות שיש לי בידי, לא חלה קדושת שביעית על הדמים.

ורבי יוחנן אמר: שביעית תופסת דמיה בין דרך "מקח" בין דרך "חילול".

ומבארת הגמרא: מאי טעמא דרבי אלעזר?

דכתיב [ויקרא כה יג] גבי דיני היובל הדומים מעצם מהותם לדיני שביעית: "בשנת היובל הזאת תשובו איש לאחוזתו", ובקרא דסמיך ליה כתיב: "וכי תמכרו ממכר", ומסמיכות הפרשיות למדנו, שבא הכתוב ללמד ששביעית מתחלל רק דרך מקח, וכלשון הכתוב "וכי תמכרו ממכר", ולא דרך חילול.

ורבי יוחנן דפליג על רבי אלעזר וסבר ששביעית מתחללת גם דרך חילול, מאי טעמא?

דכתיב שם באותה פרשה: "כי יובל היא, קדש".

ודרשינן, מה קדש [הקדשות] נפדין - בין בדרך מקח בין בדרך חילול, אף שביעית תופסת דמיה בין דרך מקח בין דרך חילול.

מקשים התוס' מברייתא לעיל

המוסר מעות לעם הארץ אף שיאמר 'מחולליו על פירות' היינו חילול, ולא מקח, וקשה על רבי אלעזר - אין על כך קושי, כי אכן לא הפכו הפירות לחולין. אלא שהפירות בביתו נוהגת בהם קדושת שביעית מדרבנן כקנס, והמעות - לא יוצאות לחולין.

אבקה של שביעית -

עיקר איסור בעבודת קרקע, כגון חרישה וזריעה,
אבל משא ומתן - **אינו אלא עשה בעלמא,**
דלאכלה ולא לסחורה.

ועונש זה מפרש בפרק קמא דקדושין (דף כ.),
לסוף מוכר את מטלטליו ואת ביתו ואת עצמו,
בעון משא ומתן בא לו מדה כנגד מדה.

באיסור שביעית מצינו עיקר וטפל

דתניא, אמר רבי יוסי בר חנינא: בוא וראה כמה קשה "אבקה" של שביעית, כלומר, בא וראה כמה חמורים הדינים הקלים ביותר שבאיסורי שביעית [דבר קל נמשל לאבק שאינו עיקר הדבר], והיינו, דעיקר איסור שביעית הוא בעבודת הקרקע, ואילו איסור סחורה בפירות אלו אינו אלא איסור הנלווה להם.

אדם נושא ונותן בפירות שביעית, לסוף מוכר את מטלטליו ואת כליו, שנאמר: "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו", וסמיך ליה: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך". דהיינו,

מחמת שעבר על איסורי שביעית סופו לבא לידי עניות עד שיזדקק למכור את כל נכסיו.

התוס' ביארו הטעם למה העיקר ומה הטפל

דכוונת התוספות דחרישה מיקרי עיקר האיסור, היינו משום דחרישה כתיב בהדיא בקרא בחריש ובקציר תשבות, אבל במשא ומתן אינו אלא עשה בעלמא, מדיוקא דקרא דכתיב לאכלה, ודרשינן לאכלה ולא לסחורה.

החידוש שאפילו על אבקה של שביעית הוא נענש כה חזק

העונש שצריך למכור כל מה שיש לו, מפורש בקידושין באריכות, כיצד הוא בא עליו במדה כנגד מדה ככל שהוא משתרש בחטא. וכאן הוקשה לתוס', דכיון שנתבאר שחרישה וזריעה חמורים יותר, ואילו משא ומתן הוא רק אבקה של שביעית, א"כ מנ"ל לר' יוסי בר' חנינא לדרוש סמוכין שנענש אפי' באבק שביעית? דלמא אינו נענש אלא על עיקר איסור שביעית כחרישה וזריעה?

ועל זה תירצו, שמהמשך הברייתא המובאת בקידושין, חזינן שרוב העונשים הם בענין משא ומתן, שמוכר את מטלטליו ואת ביתו ואת עצמו, והיינו שנענש במשאו ומתנו, וא"כ הוא מדה כנגד מדה על מה שעבר במשא ומתן של שביעית.

על חיין אין מתחללין -

במעשר שני חוץ לירושלים אייר,
דבירושלים - **מותר לקנות ממנו בהמה לזבחי שלמים,**

כדמוכח פרק קמא דמעשר שני.

ועוד,
מדדייק בסמוך,
דאי לא תימא הכי מעשר - מעשר ממש,
והא כתיב וצרת הכסף בידך,
כלומר היאך מתחלל על בהמה חיה ועוף,
אלא מאי מעשר? דמי מעשר,
משמע, בהדיא דאיירי חוץ לירושלים,
מדמייתי עלה קרא דוצרת הכסף.

ואפילו לכתחלה - שרי ר"מ לחלל,
כדקתני בהדיא בתוספתא דשביעית,
אחד שביעית ואחד מעשר שני,
מחללין אותו על חיה ועוף,
ועל בהמה בעלת מום דברי רבי מאיר,
וחכמים אומרים,
לא אמרו אלא שחוטין, ומחללין - לכתחלה משמע.

והא דנקט הכא מתחללין,
דמשמע דיעבד,
כדאמר בריש הזהב (ב"מ דף מה:),
מתחללין ואין מתחללין מיבעי ליה,
משום רבותא דרבנן נקט לה,
דאפילו דיעבד - אין מתחללין על חיין.

ותימה,
דבריש הזהב (שם דף מד:) משמע,
בין לב"ש בין לב"ה, דטיבעא אפירא - לא מחללין,
גבי פלוגתא דלא יעשה אדם סלעים דינרי זהב.

וי"ל,
דהכא מיירי ע"מ להעלותו ולאוכלו בירושלים,
ופלוגתא היא בירושלמי פ"ק דמעשר שני,
יש שאוסר אפילו על מנת להעלותו,
ומוקי פלוגתא דר' מאיר ורבנן דהכא בדמאי.

ותימה,
דמשום גזירה דרבנן, דשמא יגדל מהם עדרים,
לא הוה לן למימר אין מתחללים דיעבד,
כדמשמע בריש הזהב,
גבי פלוגתא דלא יעשה אדם סלעים דינרי זהב,
דפריך בשלמא להך לישנא דאמרת,
מדאורייתא - משרא שרי, ורבנן - הוא דגזרו בהו,
שמא ישהה עליותיו,
היינו דקתני יעשה ולא יעשה,
אלא להך לישנא דאמרת,
מדאוריי' פליגי מתחללין ולא מתחללין מיבעי ליה,
משמע, דמשום גזרה דרבנן,
לא אמרינן אין מתחללין דיעבד.

וי"ל,
דאין מתחללין דהכא,
היינו שיחזרו דמים למקומן,
כדאשכחן דכוותיה בפרק האיש מקדש (קדושין נו.).

להקדים דיני יסוד בעניין קדושת שביעית

יש להקדים מעט מדיני שביעית: א. פירות שביעית - אינם יוצאים לעולם מידי קדושתם, גם לא על ידי פדיון. ב. פירות שביעית "תופסין את דמיהן" בקדושת שביעית, שאם מכר אדם פירות שביעית בכסף, חלה על הדמים קדושת שביעית, ואסור לסחור בהם, אלא צריך לבערם בזמן הביעור של פירות שביעית, או לקנות בהם דבר מאכל הראוי להאכל בקדושת שביעית, ולאוכלו קודם זמן הביעור.

דין זה נוהג גם "בחליפי שביעית" שאם החליף אדם פירות שביעית שלו בדבר מאכל, חלה על המאכל קדושת שביעית. ג. אף שפירות שביעית אינם יוצאים מידי קדושתם עולמית, מכל מקום דמי שביעית [דמים שקנו בהם פירות שביעית], או חליפי שביעית, יוצאים מידי קדושתם אם הוחלפו בדבר אחר, היות ובדמי שביעית נוהג דין פדיון - שקדושת השביעית עוברת לחליפיהן.

מזבאת מחלוקת אמוראים על אופן חילול קדושת שביעית

אמר רבי אלעזר: אין קדושת שביעית מתחללת לתפוס דמיה, שתחול עליהם קדושת שביעית, אלא דרך מקח. והיינו, כשיקנה פירות שביעית בדמים. אבל אם נטל מעות בידו ואמר, יהיו פירות אלו מחוללים על מעות שיש לי בידי, לא חלה קדושת שביעית על הדמים. ורבי יוחנן אמר: שביעית תופסת דמיה בין דרך "מקח" בין דרך "חילול".

בהמשך מביאה הגמרא ברייתא לסיוע שיטת רבי יוחנן

תניא כוותיה דרבי יוחנן: אחד שביעית ואחד מעשר שני, מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חיין בין שחוטין, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: על שחוטין - מתחללין, ואילו על חיין - אין מתחללין, והסיבה לכך היא, גזירה שמא ישהה אותם אצלו ויגדל מהן עדרים. ודבר זה אסור לעשות במעשר שני, לפי שאסור לאדם להשהות מעשרותיו, אלא חייב להעלותם ולאוכלם בירושלים, ובפירות שביעית אסור הדבר מטעם אחר, דהתורה אסרה לאדם להרבות ממונו על ידי פירות שביעית, שמטעם זה אסרום בסחורה, אלא חייב להפקירם שיהנו מהם כל העולם, ולבערם בשעת הביעור. ומכל מקום, מסתימת לשון הברייתא משמע, שאין צריך לחלל דוקא בדרך מקח, אלא בין דרך מקח בין דרך חילול - נתפסת הקדושה בדמים, וכרבי יוחנן.

מדייקים התוס' שהברייתא דנה על מעשר שני מחוץ לירושלים

מדייקים התוס', שברור שיש להעמיד את הברייתא מחוץ לירושלים, שהרי אם היה זה בירושלים, היה יכול לקנות מהם בהמה לזבחי שלמים.

התוס' מביאים על כך הוכחה שמאחר והיה צורך להעמיד שמדובר לא במעשר עצמו אלא בדמי מעשר, הרי רק כאשר המעשר הוא חוץ לירושלים, נדרש לצור את הכסף ולהעלותו לירושלים.

התוס' מבארים כי עם היות ונאמר בלשון מתחללין, הרי רבי מאיר התיר לחלל לכתחילה

נביא את לשון תוס' הרא"ש המבאר שגם מדובר על לחלל לכתחילה "וה"ה דר' מאיר שרי אפי' לכתחילה לחלל כדקתני בהדיא בתוספתא דשביעית אחד שביעית ואחד מעשר שני מחללין אותו על בהמה חיה ועוף ועל בהמה בעלת מום דברי ר' מאיר וחכמים אומרים לא אמרו אלא שחוטים, ומחללים - לכתחלה משמע." הלשון שבחר מתחללים, שמשמע שהוא בדיעבד, הוא לבאר את חידושם של רבנן החלוקים על רבי מאיר, שלשיטתם אף בדיעבד לא ניתן לחללם על חיים.

מקשים התו' שראינו בפרק הזהב שכסף כלל אינו מתחלל על פירות. ומתרצים, כי כאן הדיון הוא רק לצורך העניין להעלותו על מנת לאוכלו בירושלים. והם מעמידים את הפלוגתא בעניין זה בירושלמי ששם בכלל מדובר על דמאי.

הקשו התוס' מדוע על גזירה דרבנן נקטו לשון דיעבד

קשה, דסוף סוף הקושיא במקומה עומדת. מאי שנא בהך גזירה דשמא יגדל עדרים קתני על חיין - אין מחללין, כלומר שיחזרו דמים למקומם. ומאי שנא בההיא דהזהב, גבי לא יעשה סלעים דינרי זהב, דהוי דהווה משום גזירה שמא ישהא עליותיו - לא קתני אין מתחללין לענין זה דיחזרו דמים למקומם. וכי תימא דס"ל לתוספות דיש לחלק, דגזירה שמא ישהה עליותיו - לא דמי להך גזירה דשמא יגדל עדרים, דבהיא איכא חששא גדולה לריערתא, ויש להתמיר טפי, א"כ אעיקרא דדינא אין מקום לקושית תוספות, דיש לחלק בין גזירה דהתם לגזירה דהכא, ויניחו פירוש אין מתחללין כפשוטו.

ויש לפרש כוונת התוספות בקושייתם, דאיך הקילו חכמים להפקיע קדושת המעשר בכדי, והביאו מפרק הזהב, שאם הם רק מדרבון - לא גזרו אלא לכתתחילה. ועל כך תירצו, דהכא - יחזרו דמים למקומם, ולעולם הגדרה שבפ' הזהב קיל טפי מהכא, ולכן לא הצריכו שם שיחזרו דמים למקומם.

שמא יגדל מהם עדרים -

פרק האיש מקדש (קדושין דף נה: ושם),

דתניא אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני,
פירש שם **בקונטרס, שמא תכחיש.**

ולא היה לו לפרש כן,
אלא כדמפרש טעמא הכא,
שמא יגדל עדרים.

ואפילו ר"מ - לא פליג אלא בזכרים,
אבל בנקבות - לא, כדקאמרינן הכא,
ומפרש בירושלמי, דבזכרים פליגי,
אי גזרינן זכרים אטו נקבות.

ותימה,
דרבנן דהתם דאמרי,
ואם לקח,
בשוגג - יחזרו דמים למקומם,
במזיד - תעלה ותאכל במקום.

וי"ל,
דאיירי כמו שמפרש ר' יהודה התם,
בד"א במתכוין ולקחו מתחלתו לשם שלמים,
היינו נקבה כדאיתא בביצה (דף כ.),
דאז - לא גזרינן דיעבד שמא יגדל.
ולאו דווקא לקחו לשם שלמים,
דאפילו בסתם נמי,
כיון שהם תמימין,
דהא לא ממעט,
אלא דווקא מתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין,
אבל בעלי מומין,
קתני רבי יהודה בסיפא בתוספתא,
בין בשוגג בין במזיד - יחזרו דמים למקומן.

וכולה ברייתא דקדושין,
רבי יהודה היא,
[דף מא עמוד א],
דאפילו למ"ד,
פרק זה בורר (סנהדרין דף כה. ושם),

אימתי דרבי יהודה - לפרש,
ובמה - לחלוק,
היינו דזימנין דבמה לחלוק,
ומ"מ דזימנין נמי - היינו לפרש.

והא דאמרינן בהגוזל קמא (ב"ק דף צז: ושם),
גבי מעות מעשר שני,
מעות של בבל והם בבבל - למאי חזו?
ומשני, דזבין ביה בהמה,
ומסיק לה התם,
היינו כרבי מאיר, דשרי אפילו לכתחילה.
אי נמי אפילו כרבנן,
והתם - **דלא אפשר בענין אחר.**

ולפי מה שפירשתי,
דר' מאיר - שרי אפי' לכתחילה,
לא יתכן מה שפירש בקונטרס,
פרק הזהב (ב"מ דף נה:),
דגבי דמאי מחללין אותו כסף על נחשת,
נחשת על הפירות,
ויחזור ויפדה את הפירות,
דדוקא כך צריך לעשות,
ולא מעלם לירושלים,
והכא - **אשכחן דשרי ר"מ דמאי,**
לחלל על הפירות לכתחילה,
ובלבד שיעלו ויאכלו במקום,
דהכי עדיף, משיחזור ויפדה את הפירות.

מחלוקת חכמים ורבי מאיר שלא לחלל מעשר שני על בעלי חיים

תניא כוותיה דרבי יוחנן: אחד שביעית ואחד מעשר שני, מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חיין בין שחוטין, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: על שחוטין - מתחללין, ואילו על חיין - אין מתחללין, והסיבה לכך היא, גזירה שמא ישהה אותם אצלו ויגדל מהן עדרים. אמר רבא: מחלוקת חכמים ורבי מאיר, האם מותר לחלל על בעלי חיים שלא נשחטו, היא רק בזכרים, שאף שאינם מולידים סברו חכמים שאסור להשהותם שמא יבוא להשהות נקבות ולגדל מהם עדרים. אבל בנקבות, דברי הכל רק על השחוטין - מתחללין, ואילו על חיין - אין מתחללין, גזרה שמא יגדל מהן עדרים. שגם רבי מאיר מודה לגזירה זו אלא שבזכרים התיר.

התוס' בקידושין מבארים כי הטעם של שמא יכחישו אינו עיקר

עם היות ורש"י מבאר בקידושין כי מניעת לקיחת בהמה מבבל לירושלים הוא שמא תכחש בטורח הדרך. "מיהו ללישנא דשמא תכחיש - לא קשה כולי האי, דאיכא למימר דיותר טוב לקנות בהמה ולהעלותה לירושלים, ואף על גב שמתכחשת מטורח הדרך, מלהביא המעות של בבל, שאינם יוצאים בירושלים. אבל ללישנא דכסף צורה, קשה טובא כדפרישית, לכך נראה לר"י לפרש ,דהיינו טעמא דאין לוקחין בהמות כו' גזירה שמא יגדל עדרים עדרים."

ההתייחסות לדברי הירושלמי

בירושלמי מעשר שני (פ"א סוף ה"ב דף ו.) איתא: אמר ר' יוחנן גזרו על נקבה בעלת מום לקנותה לבשר תאוה ממעות מעשר שני מפני ולדה (שמא יקיים אותה כדי לגדל ולדות), גזרו על זכר בעל מום מפני נקבה בעלת מום (אף שלא שייך בו שמא יגדל ולדות) ע"כ. ומה שכתבו כאן התוס' ומפרש בירושלמי דבזכרים פליגי וכו', אין הכוונה שהמחלוקת הזו מפורשת, אלא שר' יוחנן הסביר את טעם האוסר, דהוא משום גזירה, ולכך על כורחך שר"מ שמתיר בזכרים לית ליה האי גזירה.

התוס' מקשים סתירה מקידושין לסוכה

במקום מקשים התוס' סתירה בדברי רבנן. דכאן - אמרו שעל חיין אפילו בדיעבד - אין מתחללין (כמו שהוכיחו לעיל בד"ה על) ואילו בקידושין אמרו, במזיד - תעלה ותאכל במקום. פירוש, במזיד שאם זה שקנה את הבהמה יודע שהמעות שמשלם בהם למוכר הם של מעשר - צריך לעלותה ולאוכלה בירושלים, והיינו שבדיעבד - החילול חל על הבהמה. ומה שבשוגג שלא ידע שהם מעות של מעשר לא חל החילול כדאמרינן התם, אם לקח בשוגג יחזרו דמים למקומם, הוא משום מקח טעות, דמסתמא לא רוצה שתהיה הבהמה קדושה ולהעלותה לירושלים, דיש בזה טורח גדול, ויותר קל לו להעלות מעות.

התוס' מבארים, כי החילוק האם מתכוון לאכול, ואז אין חשש שיגדל עדרים

וכך פירש בכפות תמרים כוונתם, דמה שמבואר בקידושין שבדיעבד מועיל החילול, מדובר כמו שפירש ר' יהודה את הברייתא שם בכה"ג שמתכוון לקנות את הבהמה לזבחי שלמים ובזה מועיל החילול בדיעבד (דאין לחוש שמא יגדל עדרים בבהמת הקדש). אולם כאן מיירי שחילל על בעלי מומין שלא ראוים למזבח שהם רק קדושים בקדושת מעשר שני, אבל אינם הקדש, ובזה יש לחוש שמא ישהה אותם לגדל עדרים, ולכן אפי' בדיעבד - לא מהני. (וכן מבואר בתוס' בקידושין דף נו בד"ה במזיד).

האופן בו העלה הלל שלמים אף בנקבה

מבארים התוס' באיזה מציאות אין לגזור. היינו נקבה, כדאיתא בביצה דף כ. פירוש, דברייתא זו שסוברת שבדיעבד חלה הקדושה - על כרחך מיירי בחילל על בהמה נקבה, שבזה שייך קדושת שלמים, וכדאיתא בביצה במעשה דהלל הזקן, שהביא עולה לעזרה לסמוך עליה ביו"ט, וחברו (פירוש, נתאספו) עליו תלמידי שמאי הזקן שסברו שאין סומכים על עולות ביו"ט. והוא טען להם שהיא נקבה (אף שבאמת היה זכר יעו"ש) ואינה ראויה לעולה, אלא הבאתיה לזבחי שלמים ע"כ. וחזינן שקרבן שלמים מביאים מנקבה.

התוס' מרחיבים, כי אפילו לא כיוון לשלמים - לא גזרו

כוונתם שלא נטעה מחמת לשונו של ר' יהודה, שאמר בד"א במתכוון, ולקחו מתחלתו לשם שלמים, שדוקא בכה"ג שהקדישה בפירוש לשם שלמים - אז חל החילול בדיעבד. אבל אם לקחו בסתם - לא חל. על זה קאמר, דאינו כן. אלא כל שחילל על תמימין בסתם - חל החילול, כיון שראויה לזבחי שלמים, וכיון שמסתמא יעלה אותה ויקריבה לשלמים,

לכן לא גזרו בזה, שלא יחול החילול אפי' בדיעבד, דאין לחשוש שמא יגדל עדרים. ובפרט שרבי יהודה אומר בלשונו, שרק אם כיוון להוציאם חולין כלומר, לאוכלם שלא במקומם. אבל בסתם - אין כלל בעיה.

ביאור ההתייחסות לדברי רבי יהודה האם הוא מפרש או חולק על חכמים

בסנהדרין דף כה. איתא: אמר ריב"ל כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי ובמה - אינו אלא לפרש דברי חכמים, רבי יוחנן אמר: אימתי - לפרש, ובמה - לחלוק ,ע"כ. פירוש, דלפעמים מצאנו דלאחר דברי ת"ק או חכמים שנשנו בריש המשנה, פתח ר' יהודה דבריו ואמר אימתי, ולפעמים פתח בתיבת במה, כלומר במה דברים אמורים, וכשפתח בתיבת אימתי - אמרינן שאינו בא לחלוק על דברי החכמים שקדמו לו, אלא בא לפרש דבריהם, משא"כ כשפתח דבריו בתיבת במה - אנו אומרים שבא לחלוק, וכוונת התוס' כאן לומר, דלריב"ל לק"מ דודאי במה - בא לפרש, אלא אפי' לר' יוחנן דבמה בא לחלוק - נמי לא קשיא, דהכוונה רק דזימנין בא לחלוק, ולפ"ז לא דמי הא דאמרינן דאימתי לפרש, דהוא בדוקא, שבכל מקום בא לפרש ולא לחלוק, ואילו במה לחלוק, הכוונה, דזימנין דהוי גם לחלוק.

התוס' מבארים את הכלל במסכת בבא קמא שהוא לשיטת רבי מאיר

במסכת בבא קמא דף צז: איתא, דאין מחללין פירות מעשר שני על מעות, רק אם יתמלאו ב' תנאים. א - שהמעות ראויות לשימוש באותו מקום שבו מחלל. ב - שהמעות שמחלל עליהם יוצאים בירושלים, דהיינו שאין המלכות בירושלים מקפידה, שלא ימצאו מעות אלו בירושלים. אבל אם מקפידה - אין מחללין. ומ"מ אומרת הברייתא, דאפשר לחלל בבבל על מעות של בבל, אף שמלכויות מקפידות. ומקשה הגמ' שם, למאי חזו? הרי מעות אלו אינם יוצאות בירושלים, ואינו יכול להעלותם שם ולקנות בהם מאכל. ומתרצת, דזבין בהו בבבל בהמה, ומסיק לה לירושלים ע"כ. ומבואר, דלכתחילה מחללין מעות מעשר שני על בהמה.

ומתרצים התוס', דהברייתא שם היא אליבא דר"מ, דס"ל דאפי' לכתחילה - מותר לחלל על בעלי חיין, אבל אה"נ לרבנן אסור, והיינו שלא יעלה המעות לירושלים, אלא יקנה בהם בהמה כאן בבבל, ואת הבהמה יעלה לאוכלה בירושלים.

התוס' חלוקים על פירוש רש"י לגבי חילול המעות

בב"מ דף נה: איתא מחללין אותו למעשר שני של דמאי כסף על כסף, נחושת על נחושת, כסף על נחושת, ונחושת על הפירות, ויחזור ויפדה את הפירות אם ירצה - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים יעלו פירות ויאכלו בירושלים ולא יכול לפדות הפירות שוב. ע"כ.

פירוש, דגבי חילול פירות מעשר שני של דמאי, הקילו בו לחלל כסף על פירות, דאף דבמעשר שני ודאי - אין מחללים כסף על פירות, כמבואר בב"מ מד:, שהביאו התוס' לעיל דף מ ד"ה על. אמנם במעשר שני של דמאי מחללים מטבעות של כסף על מטבעות של נחושת, אע"פ שמטבעות הנחושת נחשבות פירות לגבי הכסף, כמבואר במשנה בב"מ מד. וכן מחללים מטבעות של נחושת על פירות ממש. ונחלקו ר"מ וחכמים, מה יעשה עם הפירות האחרונים? דר"מ אומר יחזור ויפדה את הפירות שוב על מעות.

[ופירש"י ויעלה הכסף לירושלים דכתיב וצרת הכסף עכ"ד והיינו שהוא חייב לחזור ולחלל את הפירות על מעות משום דרק מעות מעלין לירושלים וחכמים אומרים יעלו פירות ויאכלו בירושלים ופירש"י ולא הזקיקוהו לכך לחזור ולחללן אלא אם רוצה מעלה הפירות עצמן דהקילו בו.]

ודקדקו התוס', דלפי דבריהם לעיל, דלדעת ר' מאיר מותר לכתחילה לקנות בהמה במעות מעשר שני חוץ לירושלים, ולא צריך להעלות לירושלים דוקא מעות - מוכח דלא כרש"י, שסובר בדעת ר"מ שצריך לעלות דוקא מעות, מדכתיב וצרת הכסף ולא פירות.

פירות הללו נתונים לך במתנה -

בהדיא קתני בירושלמי דשביעית בסוף פרק שמיני, והחנווני אומר לו, הרי סלע נתון לך במתנה, ובענין אחר - לא סגי,
ודייק, **דדרך חילול - אינו,**
מדלא חילל החנווני לכתחילה,
סלע של בעל הבית על פירותיו,
שלא כדרך מקח וממכר.

האופן של אפשרות לקיחת ד' מינים בשביעית

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים כיצד יש לחלל את השביעית. "אמר רבי אלעזר: אין שביעית מתחללת אלא דרך מקח. ורבי יוחנן אמר: בין דרך מקח בין דרך חילול." וכאן בא רב אשי ומצמצם את מחלוקתם. "אמר רב אשי: מחלוקת בפרי ראשון, אבל בפרי שני - דברי הכל בין דרך מקח בין דרך חילול. והא דקתני לקח לקח - איידי דתנא רישא לקח, תנא נמי סיפא לקח." אלא שרבינא הקשה עליו מברייתא. ומתוך קושיה זו אכן רב אשי היפך דבריו.

מי שיש לו סלע של שביעית [וכגון שהחליף פירות שביעית על סלע], וביקש ליקח בו חלוק, שאסור לקנותו בדמי שביעית, דהתורה אמרה: "לאכלה" - ולא לסחורה. והיינו, שאין כוונת התורה לאסור רק מסחר לכשלעצמו שתכליתו לרבות ממונו, אלא עיקר כוונת התורה לאסור החזקת הון של שביעית אחר זמן הביעור, היות ורצון התורה שיאכלו הפירות בשנה השביעית ויתכלו. וכיון שאם יקנה בדמי השביעית חלוק ושאר דברים שאינם מתכלים, יש לחוש שמא ישאר אצלו החלוק גם לשנה הבאה.

אלא כיצד יעשה? ילך אצל חנווני הרגיל אצלו, שיהיה נאות לו לעשות כרצונו, ואומר לו: תן לי בסלע פירות, ונותן לו את הסלע תמורתם, וכך על ידי זה פוקעת קדושת שביעית מן המעות וחלה על הפירות, כדין דמי שביעית שנתחללו.

ובדבר זה אין איסור מסחר בפירות שביעית, כיון שאינו מרבה ממונו על ידי קניית הפירות, וגם לא קנה בהם מוצר שאינו מתכלה שיש לחוש שישאר בידו לאחר זמן הביעור. וחוזר הקונה ואומר לו לחנוני: הרי פירות הללו הקדושים עתה בקדושת שביעית, נתונים לך במתנה, ויש לך להזהר לנהוג בהן קדושת שביעית. והוא החנוני אומר לו: הא לך סלע זו שלי שעתה היא חולין, במתנה. ומעתה הלה הקונה, לוקח בהן במעות אלו שפקעה קדושתם, מה שירצה.

ודייק רבינא מעצתו של התנא: והא הכא, דהסלע הזה של שביעית פרי שני הוא, שהרי אין הוא אלא דמי שביעית,

ואפילו הכי קתני, רק דרך מקח, אין. כלומר, רק דרך מקח אפשר לחלל ומשום כך נזקק לטובתו של החנוני. אבל דרך חילול, לא!

התוס' מביאים את הירושלמי

[ירושלמי שביעית פ"ח מ"ז] מָתְנִיתָא מְסָיְיעָא לְרַבִּי לֵעֶזֶר, מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ סֶלַע מִדְּמֵי שְׁבִיעִית וְהוּא רוֹצֶה לִיקַח לוֹ חָלוּק וְאֵינוֹ יָכוֹל לִקְנוֹת חָלוּק מִדְּמֵי שְׁבִיעִית, כִּי דְמֵי שְׁבִיעִית צְרִיכִים לְהִתְבַּעֵר וְאֵינוֹ יָכוֹל לִקְנוֹת בָּהֶם דָּבָר שֶׁאֵינוֹ מִתְבַּעֵר. לָכֵן, הוֹלֵךְ אֵצֶל הַחַנְוָונִי הָרָגִיל אֶצְלוֹ וְאָמַר תֵּן לִי בְּזוֹ פֵּירוֹת וְהוּא נוֹתֵן לוֹ וּקְדוּשַׁת שְׁבִיעִית עֲבֵרָה עַל הַפֵּירוֹת וְהוּא אוֹמֵר לוֹ לְחַנְוונִי הֲרֵי פֵּירוֹת הָאֵלּוּ נְתוּנִים לְךָ בְּמַתָּנָה וְהַחַנְוונִי אוֹכֵל אֶת הַפֵּירוֹת בִּקְדוּשַׁת שְׁבִיעִית וְהַחַנְוָונִי אוֹמֵר לוֹ, הֲרֵי סֶלַע זוֹ נְתוּנָה לְךָ בְּמַתָּנָה וְהַסֶּלַע חוֹלִין שֶׁהֲרֵי קְדוּשַׁת שְׁבִיעִית שֶׁהָיְתָה בָּהֶם עֲבֵרָה לְפֵירוֹת וְחוֹזֵר לוֹקֵחַ לוֹ חָלוּק מִכָּאן שֶׁרַק בְּדֶרֶךְ מְכִירָה אֶפְשָׁר לְחַלֵּל אֶת קְדוּשַׁת שְׁבִיעִית.

לפני בעלי התוספות לא היה כתוב בגמרא, והוא אומר וכו', משום הכי כתבו שכן איתא בהדיא בירושלמי. נראה שהתוספות מיאנו לפרש כרש"י, שכתב ההוכחה מדלא חילל הבעה"ב עצמו על פירותיו, דאפשר בדלית ליה פירות, ובהכרח דבדלית ליה פירות קא מיירי, דלמה ילך אצל חנווני הרגיל? ילך אצל חבירו ויתן לו פירותיו במתנה, ויחזור להחליף פירותיו עם חברו על הסלע שבידו ויחזור חבירו ויתן לו הסלע במתנה. עוד נראה לפרש, שכוונת התוס' שצריך דוקא שכל אחד יתן במתנה עכשיו את מה שיש בידו, דהיינו שבעל הבית יתן במתנה את הפירות שקנה, והחנוני יתן במתנה את הסלע שקיבל תמורת הפירות. אבל לא בדרך מכירה, דהיינו שלא ישוב ויקנה החנוני בסלע את הפירות מיד הבעל הבית, שאם יעשו כן, יתחלפו הפירות שוב במעות, ותחול קדושת הפירות על הסלע כבתחילה, וכן ביאר הריטב"א.

ושיהא יום הנף כולו אסור -

הרבה תקנות תיקן רבן יוחנן בן זכאי,
אלא הנך תרתי - תיקן יחד,
להכי תני הכא יום הנף **אגב גרדא.**

ותימה,
דבמנחות פרק רבי ישמעאל (דף סח.),
לא תני הנך דלולב, אגב ההוא דיום הנף,
ובפרק בתרא דר"ה (דף ל.),
תניא הנך תרתי, ועוד תקנות טובא דתקון.

משנתנו מביאה שתי תקנות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי

מצות לולב נאמרה בתורה בפרשת אמור [ויקרא כג מ]: "ולקחתם לכם ביום הראשון כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים". וביארו חכמינו זכרונם לברכה, כי בפסוק זה נאמרו שני ענינים: האחד, מצות נטילת לולב הנוהגת מן התורה בכל מקום, בין בזמן הבית ובין בזמן הזה והיא ביום הראשון בלבד, שנאמר: "ולקחתם לכם ביום הראשון". השני, מצות נטילת לולב במקדש משום שמחה, שהיא נוהגת מן התורה במקדש בלבד במשך כל שבעת הימים, שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם [כלומר, בבית המקדש] שבעת ימים".

משחרב בית המקדש, התקין רבי יוחנן בן זכאי, כזכר למקדש, שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג, וכפי שיתבאר להלן.

עתה מפרטת המשנה דינים אלו האמורים לעיל: בראשונה, כשהיה בית המקדש קיים, היה לולב ניטל כעיקר דינו האמור בתורה, והיינו, שבמקדש היה ניטל כל שבעה הימים של חג הסוכות, וזאת על פי האמור בסיפא של הפסוק: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", ובמדינה - כלומר, בשאר מקומות מלבד בית המקדש, היה הלולב ניטל יום אחד, וכמו שאמרה תורה: "ולקחתם לכם ביום הראשון" ולא יותר.

משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה הימים, זכר למקדש.

ועוד תיקן רבן יוחנן בן זכאי כזכר למקדש: בזמן שהיה בית המקדש קיים, היה אסור לאכול מן התבואה החדשה עד שהיו מקריבים ממנה ביום הששה עשר בניסן את מנחת העומר. שנאמר [ויקרא י, יד]: "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלוהיכם חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם". ומשחרב בית המקדש ובטלו הקרבנות, מותר לאכול מן התבואה החדשה מדאורייתא מיד כשהאיר יום ששה עשר, ורק בזמן הבית היו צריכים להמתין להקרבת הקרבן. התקין רבי יוחנן בן זכאי, שיהא יום ששה עשר בניסן הנקרא "יום ההנף" [על שם שהניפו בו את מנחת העומר], כולו אסור באכילת תבואה חדשה, עד ליום שבעה עשר בניסן.

התוס' נעמדו על הטעם ששתי התקנות הללו שנויות כאן

התוס' מקדימים דבר שיש בו שאלה, והרי רבן יוחנן בן זכאי תיקן תקנות רבות. ומאליה עולה השאלה, מדוע שתי התקנות הללו מכל ריבוי התקנות נקבעו יחדיו במשנה. ועונים על כך התוס', שאחת היא העיקרית, והשניה אגב גררא, מאחר ושתי התקנות הללו תוקנו יחדיו.

התוס' מקשים על תירוץ זה

התוס' הקשו שני קשיים. ונשארו בתמיהה.

הקושי הראשון המשנה במנחות, הדנה על העומר, הביאה רק את תקנת יום הינף, ומדוע כלל לא הוזכר בה תקנת הלולב? ואם כן הקושי הוא על ההחסרה. וזה לשון המשנה במנחות. "משקרב העומר - הותר חדש מיד. הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן. משחרב בהמ"ק, התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור. אמר ר' יהודה: והלא מן התורה הוא אסור, שנאמר: עד עצם היום הזה. מפני מה הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן? מפני שהן יודעין שאין ב"ד מתעצלין בו."

הקושי השני הוא על הגמרא במסכת ראש השנה, ששם יש רצף משניות. במשנה השניה אכן מחברים את שתי התקנות הללו יחדיו. אבל הן לפני כן והן לאחר מכן יש עוד משניות עם תקנות נוספות של רבן יוחנן בן זכאי.

המשנה הראשונה "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום

שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין. ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה: שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא - תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד."

המשנה השניה - היא כמו כאן, צירוף תקנת הלולב עם יום ההינף. "בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור."

המשנה השלישית "בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, ונתקלקלו הלוים בשיר. התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה. ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה - נוהגין אותו היום קודש, ולמחר קודש, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום." המשנה הרביעית "אמר רבי יהושע בן קרחה: ועוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי: שאפילו ראש בית דין בכל מקום - שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד."

היו שתירצו חלק מקושית התוס'

והנה בספר ראש גולת אריאל עמוד שכ"ג ומובא בס' קונטרס המוערים מתורת בריסק עמוד ל"ב כתב שהגאון ר' משה בצלאל הי"ד אחיו של האמרי אמת זצ"ל אמר תירץ על זה בשם אחיו, דאחר שתיקן ריב"ז תקנת הלולב זכר למקדש, היו העולם עצבים, דכיון שהוצרך לתקן זכר למקדש, מובן מאליו שהגלות תימשך ותארך הרבה, לכן הוסיף מיד ותיקן שיהא יום הנף כולו אסור, משום מהרה יבנה בית המקדש, וכדברי הגמ' שם, וממילא יתחזקו ברוחם ולא יתיאשו. ובזה מתורץ קושיית התוס' כי דוקא אחרי תקנת לולב שהיו עצבים - הוצרך לסמוך תקנת יום הנף לחזק לבבם. אבל במס' מנחות אצל התקנה דיום הנף שהיא מטעם מהרה יבנה בית המקדש, אין צורך להסמיך לה תקנת לולב והיה הגאון מבריסק באותו מעמד מפליא ומשבח מאוד את תירוצו.

דאשתקד לא הוה בית המקדש האיר המזרח הוה מתיר -

ואפילו לרבי יהושע,
דאמר שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית,
בפ"ק דמגילה (דף י.),
הני מילי כשיש מזבח בנוי,
אבל בלא מזבח - לא,
כדמוכח בזבחים פרק קדשי קדשים (דף ס. ושם),
דמזבח שנפגם, כל הקדשים שנשחטו שם - פסולים,
ואין אוכלים בגינו שירי מנחה,
ולא קדשי קדשים ואפילו קדשים קלים.

הטעם לאסור את יום הינף כולו

אפילו שבזמן בית המקדש היו ממתינים רק לאחר הקרבת הקרבן, הרי מבארת הגמרא: מהרה יבנה בית המקדש, וחששו חכמים שיבוא הדבר לידי תקלה, שיאמרו: אשתקד מי לא אכלנו מהתבואה החדשה מיד בהאיר מזרח [בבוקר יום הששה עשר בניסן], השתא נמי ניכול בהאיר המזרח, ולא ימתינו להקרבת העומר.

ואינהו לא ידעי, דאשתקד, דלא הוה בית המקדש, רק אז "האיר מזרח" התיר את התבואה החדשה באכילה, דכיון שאין יכולים להקריב את הקרבן מותרים באכילה מיד עם שחר. אבל השתא דאיכא בית המקדש, הקרבת העומר הוא המתיר.

ביאור הדברים לשיטת רבי יהושע

כוונת התוס' להקשות, דלכאורה אליבא דר' יהושע ששמע שמקריבים אפילו בלא בית המקדש, א"כ בזמן ריב"ז ודאי היו מקריבים את העומר כל שנה, ואיך אמר אשתקד דלא הוה בית המקדש האיר מזרח - התיר, הרי בכל שנה צריך לחכות לזמן הקרבת העומר.

ובמגילה דף ח. מבואר, דטעמו הוא משום דסבירא ליה, שקדושה ראשונה - קידשה לשעתה ולעתיד לבא.

והתוס' מחלקים בין הימצאות מקדש להימצאות המזבח בנוי. איתא התם אמר ר' אלעזר מזבח שנפגם - אין אוכלין בגינו שיירי מנחה ויליף לה מקרא דכתיב גבי מנחה ויקרא יח ב ואכלוה מצות אצל המזבח. וקשה, הרי כל העזרה - כשרה לאכילה, ולא דוקא אצל המזבח? אלא שבא לומר, שאוכלים את המנחה דוקא בזמן שהמזבח שלם, ולא כשהוא חסר, וכל שכן כשחרב לגמרי. וממשיכה הגמרא ללמוד שם דין זה גם בקדשי קדשים וקדשים קלים, שלא נאכלים בלא מזבח.

דכיון שהדין הוא ששיירי מנחת העומר נאכלים, לכך לא מקריבים אותה, אם אי אפשר לאכול את שייריה. והדין הוא, כשאין מזבח - אין אוכלים את שיירי המנחה וכדברי ר' אלעזר בזבחים דף ס.

אי נמי סמוך לשקיעת החמה דחמיסר -

שלא יוכלו להתעסק בעומר בתחילת לילה,
ולא יספיקו להקריב **קודם חצות למחר.**

וי"מ,
דמיירי בערב י"ט סמוך לשקיעת החמה,
ולא יכול לבקש בי"ט מהיכן יקצרו את העומר,
ולהכין מגלות וקופות ושלש עשרה נפה וכלי שרת,
דברים הצריכין לעומר,
כדתנן במנחות פרק רבי ישמעאל (דף סו.),
דאי סמוך לשקיעת החמה דחמיסר קאמר,
שהוא י"ט,
הא אין בנין בית המקדש - דוחה י"ט,
כדאיתא פרק שני דשבועות (דף טו:).

ולאו פירכא היא,
דתיקשי לן,
הא דקאמרינן לא צריכא דאיבני בליליא,
הא נמי אמרינן התם,
דאין בנין בהמ"ק בלילה,
שנאמר, וביום הקים את המשכן,
ביום מקימין אותו ובלילה אין מקימין אותו,

אלא על כרחיך **צריך לחלק,**
כמו שפירש בקונטרס,
דהני מילי - בנין הבנוי בידי אדם,
אבל מקדש העתיד,
בנוי ומשוכלל יגלה ויבא מן השמים,
שנאמר, מקדש ה' כוננו ידיך.

לאיזה תקופה מדובר בתקנת רבן יוחנן בן זכאי?

משחרב בית המקדש נאמר במשנה שהתקין רבן יוחנן בן זכאי "ושיהא יום הנף כולו - אסור." לכאורה לא התיר האיר המזרח אלא הקרבת העומר. וכל היכולת שהאיר המזרח הועיל הוא רק במצב בו לא קיים בית המקדש להקריב. אלא שהגמרא מביאה זמן אחר שמדובר.

ומבארים מה החשש, אפילו יבנה ביום חמישה עשר עצמו סמוך לשקיעת החמה, יש לחוש שמא יתמהמהו מלקצור את העומר, מחמת שמחת הבנין עד למחרת, ולא יספיקו להקריבו קודם חצות היום.

פירוש, שלא רק אם יבנה בליל ט"ז - יש לחוש שלא יספיקו להקריב העומר קודם חצות, אלא אפילו אם יבנה בחמיסר סמוך לשקיעת החמה - לא יוכלו להתעסק בתחילת הלילה מיד, ומטעם שלא בררו קודם מהיכן לקוצרו, כי לא ידעו שיבנה המקדש. וא"כ יש לחוש שתתעכב הקרבת העומר אחר חצות, ולכן אסר ריב"ז לאכול חדש, כל יום הנף.

התוס' הביאו דעת יש מפרשים

הוקשה ליש מפרשים, כמו שכתבו תוס' בהמשך, דהרי אין בנין המקדש דוחה יו"ט, וא"כ לא יתכן שיבנה ביום ט"ו עצמו סמוך לשקיעה. ולכן על כרחך הכוונה על יום י"ד סמוך לשקיעה. ואף שנבנה כבר אז - עדיין יש לחוש שלא יספיקו להקריב את העומר עד אחר חצות של ט"ז, כיון שלא ביקרו מערב יו"ט מהיכן להביא את העומר, וביו"ט לא יוכלו לעשות כן, ויצטרכו להתחיל בביקור במוצאי יו"ט, ומתוך כך יש לחוש שתתעכב הקרבת העומר.

יש לחלק כפירוש רש"י שבית המקדש יכול לבוא גם בלילה

כל איסור בניית המקדש ביום, אף שיש על כך פסוק הוא איסור ל"גברא", ואם היה זה בניין העשוי על ידי אדם. אבל בית המקדש השלישי - עתיד הוא לירד מהשמיים, וב"חפצא" עצמה אין כלל איסור שייעשה הדבר בלילה.

[דף מא עמוד ב]

ולקחתם שתהא לקיחה לכל א' ואי -

מדלא כתיב ולקחת **לשון יחיד**,
וגבי סוכה - **לא צריך קרא,**
דהא כתיב כל האזרח.

הגמרא מחפשת מקור לכך שכל אחד נדרש לצאת בלולבו הפרטי

דייקה המשנה, כיצד מתבצעת מטילת לולב במקדש, ביום טוב הראשון של חג שחל בשבת. ואומרת המשנה "כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו, מפני שאמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו". הגמרא חיפשה מהיכן הדברים נאמרו בתורה. "מנא הני מילי? דתנו רבנן: ולקחתם - שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד." שהרי הפסוק דן על היום טוב הראשון "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ־עָבֹת וְעַרְבֵי־נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים."

מדייקים התוס' מה ההוכחה כאן?

התוס' מבארים כי מאחר והלשון של הלקיחה הוא לשון רבים, ולא לשון יחיד ולקחת, הרי לכל אחד ואחד נדרשת לקיחה פרטית. ומעירים על כך בתוס' הרא"ש "וכן נמי דרשינן במנחות פרק ר' ישמעאל וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד."

הסיבה להיעדר פסוק כהוכחה

[התוס' עונים מדוע, לכאורה, חסר פסוק למצוות סוכה אישית. ועונים שמאחר והפסוק אומר כל האזרח לגבי ישיבת הסוכה, הרי כאילו כן נכתב על כך. וזה הלשון "לא צריך קרא, דהא כתיב." ואכן מילות המפתח "לא צריך קרא" מופיעות למעלה משש פעמים בתוס'.]

אלא א"כ נתן לו במתנה -

ובאתרוג השותפין - נמי לא נפיק,
כדמוכח בשילהי יש נוחלין (ב"ב דף קלז: ושם),
גבי אחין שקנו אתרוג בתפיסת הבית,
ולא חשיב שלו, כיון דאין מיוחד שלו,
אלא כשאול הוי, **ואינו יוצא בו.**

ומה שנהגו הקהל לקנות אתרוג בשותפות,
מלמדין אותן,
שיהו כולם נותן כל אחד ואחד חלקו לחבירו,
על מנת להחזיר,
ויש לסמוך,
דכיון דקנאוהו על מנת לצאת בו,
ואף על גב שלא פירשו,
סתמא דמלתא, כאילו פרשו דמי,
כיון דבענין אחר - אין יכולין לצאת בו.

המשנה מבארת, כיצד בזמנם שנטלו לולב ביום הראשון במקדש אף שחל בשבת

מבארת המשנה - יום טוב הראשון של חג הסוכות שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין מערב שבת את לולביהן לבית הכנסת, לפי שאסור לטלטלו בשבת ארבע אמות ברשות הרבים. למחרת בבוקר יום השבת, היו משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו. והטעם שהוצרכו להקפיד על כך שיהיה כל אחד נוטל את שלו דוקא, מפני שאמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, שנאמר "ולקחתם לכם" להוציא את השאול.

הגמרא מבארת מהיכן מקור המשנה מהתורה, וכיצד כן ראוי לעשות

ומבארת הגמרא: מנא הני מילי שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חבירו?

דתנו רבנן: נאמר בתורה [ויקרא כג מ]: "ולקחתם", שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, ואין יוצאים כולם בנטילת האחד. "לכם", משלכם, להוציא את הלולב השאול ואת הגזול. והיינו, שהקפידה תורה שיהיה הלולב משלו דוקא. מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, אלא אם כן נתנו לו במתנה.

הגמרא מביאה אף מעשה רב להוכיח כי מתנה על מנת להחזיר – שמה מתנה והוא יוצא בלולב

ודנה הגמרא: למה לי למימר "החזירו" לרבן גמליאל, וכי מה אכפת לן מה עשה בו רבי עקיבא אחר שיצאו כולם ידי חובתם? ומבארת: מלתא אגב אורחיה קא משמע לן: שרבן גמליאל נתן להם את הלולב במתנה על מנת להחזיר, ולא לעולם, וקא משמע לן שדי בזה כדי שיחשב הלולב כשלהם לענין דין "לכם", אלא שמחוייבים לקיים את התנאי ולהחזירו לבסוף לרבן גמליאל. וקא משמע לן, כי מתנה על מנת להחזיר - שמה מתנה.

התוס' דנים בעניין לולב השותפין ומכריעים על פי הגמרא כיצד יש לצאת בו

הגמרא במסכת בבא בתרא מוכיחה כי לא ניתן לצאת באתרוג יחיד מתפוסת הבית. "אמר רבה בר רב הונא: האחין שקנו אתרוג בתפוסת הבית, נטלו אחד מהן ויצא בו, אם יכול לאוכלו - יצא, ואם לאו - לא יצא." והדברים מבוארים בלשון תוס' רבינו פרץ "ובאתרוג דשותפין - נמי לא נפיק, כדמוכח בשילהי יש נוחלין גבי אחין שקנו אתרוג בתפיסת הבית, ולא חשיב ליה לך, כיון שאינו מיוחד שלו, אלא כשאול הוי, ואינו יוצא בו."

כיצד יש לנהוג במקום בו האתרוגים אינם מצויים

בתוס' רבינו פרץ פותח בבעיה, שמאחר ואין האתרוגים מצויים, ומתוך כך מאחר ואין לכל אחד ואחד - נצרכו למציאות שכל הקהל קונה אתרוג יחיד לעיר או לחבורה. אלא שכעת חייב שבשעת היציאה הוא יהיה רק שלו. ומאחר ועל דעת כן קנו, הרי כאילו ממעשה הקנייה התפרש שזו כוונתם, מאחר ולא ניתן לבצע אחרת, ולכן אין מקום לטעות. ונביא את לשונו. "ומה שנהגו במקום שאין האתרוגים מצויין, שכל הקהל קונין אתרוג בשותפות ויוצאים בו, כיון שקנאוהו על מנת לצאת בו - סתמא דמילתא הוי כאילו פירשו, שכל הקהל נותנים חלקם למי שמברך בו בשעה שהוא מברך, על מנת להחזירו להם, כיון דבענין אחר - אין יכולין לצאת." ואילו בתוס' מצויין שלכתחילה מלמדים אותם. אלא שאפילו לא פירשו עדיין זה מועיל, וכפי שביארנו, שכאילו בכוח - כך פירשו.

הילך אתרוג זה במתנה על מנת שתחזירהו לי -

בשום מקום אין מדקדק הש"ס בלשונו,
להקדים תנאי למעשה ותנאי כפול,
והן קודם ללאו אף על גב דבהכי מיירי,
אלא שמקצר לשונו,
לפי שלא על חידוש זה בא להשמיענו.

ולא דמי לתנאי ומעשה בדבר אחד,
דהיינו כששניהם סותרים זה את זה,
כי ההיא דעל מנת שתחזיר לי את הנייר,
בפרק מי שאחזו (גיטין דף עה. ושם).

וא"ת,
כיון דאמר ע"מ שתחזירו לי,
א"כ אם הקדישו - אינו מקודש,
כדמוכח בסוף יש נוחלין (ב"ב דף קלז:),
גבי שור זה נתון לך במתנה ע"מ שתחזירהו לי,
דכיון דקאמר לי,
מידי דחזי לי קאמר,
וא"כ היאך יצא?
והא אנן תנן בנדרים פרק השותפין (דף מח.),
גבי מתנה דבית חורון,
דכל מתנה שאינה,
שאם הקדישה לא תהא מקודשת - לא שמיה מתנה?

וי"ל,
דה"נ **הוי בידו להקדיש להיות קדוש,**
כל זמן שהוא בידו **עד שיחזיר.**

ועוד,
דהתם - נמי לא בהקדש תלוי טעם המתנה,
כדמוכח בנדרים ירושלמי,
דאמר עלה רבי ירמיה,
רבי יהודה בעי מעתה מתנה,
אין אדם נותן מתנה לחבירו ע"מ שלא יקדשנה לשמים,
ומשני מתניתין,
כל מתנה שהיא כמתנת בית חורון שהיתה בערמה,
שאם הקדישה - אינה מוקדשת,
אינה מתנה,
כלומר,
שלא נתנה לו שיהנה המקבל שום הנאה שבעולם,
אלא שיהא מותר לאביו של נותן,
זה ודאי הערמה בעלמא ולא שמיה מתנה,
שהרי לא זכה בה לענין עצמו לשום דבר,
וא"כ מה הקנה לו?
אבל הכא - דמזכה ליה שיהנה בו,
שמיה מתנה,
ולא הזכיר שם הקדש,
אלא משום שעל הקדש היה מעשה,
ולשון כל מתנה שאינה וכו',
מוכיח כן,

דמשמע שאינה מתנה לשום דבר,
גם סעודתו היתה מוכחת עליו,
שלא היה דעתו ליתן כלל לענין שום דבר,
רק שיבא אביו ויאכל,
כמו שמפרש שם בגמרא,
או משום **דויתור - אסור במודר הנאה,**
אבל בעלמא מתנה היא,
אף על פי שאין יכול להקדישה,
כדתנן פרק בתרא דנדרים (דף פח.),
שנותן לבתו מה שנושאת ונותנת לפיה.

ובפ"ק דקדושין (דף כג: ושם),
שנותן לעבד ע"מ שיצא בו לחירות.

[וע"ע תוס' קדושין ו: ד"ה לא,
ודף מט: ד"ה דברים,
ותוס' ב"ב קלז: ד"ה לא,
ותוס' גיטין עה. ד"ה לאפוקי,
וד"ה אלא אמר,
ותוס' שם עה: ד"ה דתנאי].

המעשה הידוע עם אתרוגו של רבן גמליאל ודין מתנה על מנת להחזיר

הגמרא מביאה את הסיפור הידוע עם אתרוגו היחיד של רבן גמליאל, שהיה צורך ליתנו באופן של מתנה על מנת להחזיר, ואם לא היה מחזירו - לא היה יוצא בו. והרעיון שבסוף התהליך יחזור האתרוג לבעליו. "ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל."

מדייקים התוס' שאין לדייק מלשון הגמרא על אופן הנתינה לגבי ענייני תנאי

הדברים התבארו כדרכם בבהירות בתוס' הרא"ש. שמאחר והגמרא רצתה להשמיענו מתנה על מנת להחזיר, לא דנה במשפטי התנאים ועל מנת. וברור שהן נעשו כראוי. "ומיירי, שהתנה כדיני תנאים, תנאי - קודם למעשה, והן - קודם ללאו, ותנאי כפול, דאי לאו הכי - התנאי בטל ומעשה קיים, ואפילו לא החזירו - יצא, אלא שהתלמוד מקצר בלשונו, ולא חש להאריך, לפי שלא בא להשמיענו בכאן דיני תנאים."

אין להשוות זאת עם תנאי ומעשה בדבר אחד

התוס' באים לומר שאין להשוות זאת לסוגיה בגיטין, ואף התוס' בגיטין מבארים את החילוק. שנינו בגמרא בגיטין מקרה, בו התנאי עצמו בא לבטל את המעשה. וכך שנינו בברייתא, "ת"ר: הרי זה גיטיך והנייר שלי - אינה מגורשת, על מנת שתחזירי לי את הנייר - מגורשת." ומבואר שם בתוס', ד"ה דתנאי ומעשה בדבר אחד - "פירוש, שהתנאי סותר המעשה. דאין הגט חל, אלא אחר שנתקיים התנאי, ואז - אין הגט בידה. אבל הילך אתרוג זה במתנה על מנת שתחזירהו - לא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד, דסבירא ליה, על מנת - כאומר מעכשיו, והמתנה - חלה מיד, ויצא בו מיד כשיבא לידו." וכפי שמסכמים תוס' הרא"ש כי רק שם היתה סתירה ביניהם. "ולא דמי לתנאי ומעשה בדבר אחד, דהיינו דוקא כששניהם סותרים זה את זה, כי ההיא דהרי זה גיטך - על מנת שתחזיר לי את הנייר."

מדייקים התוס', האם ביכולתו להקדישו כדין כל מתנה, או מאחר ומחוייב הוא להחזירו - אינו יכול

התוס' מעלים קושי, שיש לנו כאן ממה נפשך. מי שיש לו בעלות על דבר, הרי ביכולתו להקדישו כנאמר בנדרים, שמתנה שאינו יכול להקדישה אינה מתנה. ולעומת זאת מצד שני אם הוא יקדיש, הרי כל גדר מתנה על מנת להחזיר שהוא מחוייב להחזיר?

תירוץ ראשון – לכאורה הוא כן יכול להקדישו

לכאורה ראינו בגמרא במסכת בבא בתרא, אם אמר לו בשור במתנה על מנת להחזיר את הלשון החזירהו לי, אם הוא מקדיש, הרי כבר אפילו יחזיר את השור, הוא שייך לשמיים. כי אם הקדישו אינו ראוי לו, ואין לזה גדר של החזרה. שהרי אינו ראוי לו.

ומחלקים שיש להבדיל בין הסיפור עם הסעודה במסכת נדרים, ולבין השור שיש עליו כעת קדושת הגוף ואינו יכול לפדותו, ולבין מקרה בו ניתן לבצע מספר פעולות, הוא יקדיש, וזה כן בכוחו, ולאחר מכן יפדה ויחזיר זאת. ויש שפירשו כי מאחר ואין הדבר שלו לגמרי, הרי ההקדשה תפקע מאליה, וכאילו על ידי הזמן שיעבור, ולא נדרש כאן ממש מעשה לתקן זאת.

תירוץ שני - אין להקשות מהסיפור של בית חורון

שם היה מדובר שהוא נותן לו על מנת לעקוף בעיה, אלא שהיה זה בעורמה, וסופו הוכיח על תחילתו, כמובא שם בביאור הגמרא. מעשה היה באחד בבית חורון [שם מקום], שהיה אביו נודר [מודר] הימנו הנאה, והיה הבן משיא את בנו, ורצה שיבוא אביו לסעודה. אלא שלא היה יכול להזמינו, לפי שהיה אביו מודר ממנו הנאה. ואמר המדיר לחברו: חצר וסעודה נתונים הינן לפניך [כלומר, נתונים הם לך], אלא כדי שיבא אבא - ויאכל עמנו בסעודה. אמר חבירו: אם שלי הם - הרי הם מוקדשין לשמים!

אמר לו: וכי נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים? הרי נתתי לך כדי שיוכל אבי להשתתף עמי בסעודה! אמר לו חבירו: וכי נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתרצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו [על עצמו אמר כך]? ונמצא כי ההקדש היה המדד לגלות שהיה כאן עורמה.

התוס' מחלקים כי ההקדש רק היה מדד לבדיקת ההערמה, ולא חלק מנתינת המתנה

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "כל מתנה שהיא כמתנת בית חורון שהיתה בערמה, שאם הקדישה אינה מקודשת - אינה מתנה, כלומר, שלא ניתנה למקבל ליהנות בה שום הנאה בעולם, אלא שיהנה אביו של נותן - זה ההיא ודאי הערמה בעלמא היא, ולא שמה מתנה, שהרי לא זכה בו לענין עצמו

לשום דבר, וא"כ לא אקני ליה ולא מידי, אבל היכא דיהבה ניהליה, שיהנה בה לשום דבר - שמה מתנה, אף על פי שאינו יכול לעשות בה כל חפציו, ולא הזכיר שם הקדש, אלא משום שעל הקדש היה המעשה."

נתינת הכסף לעבד מתנה על מנת שישתחרר – והעבד אינו יכול להקדישו

בפ"ק דקידושין שנותן לעבד ע"מ שיצא בו לחירות. במשנה שם דף כב איתא לדעת חכמים שעבד כנעני - יכול להוציא עצמו לחירות ע"י שיתן לאדונו כסף שלו, ופרכינן דהיכי משכחת ליה, שיהיה לעבד כנעני כסף? הא מה שקנה עבד - קנה רבו. וגם אם קיבל העבד כסף מאחרים - תיכף קנאו רבו. ומשנינן, דסברי רבנן, שאם נתנן לעבד על מנת שיצא בו לחירות - נשאר הכסף ברשות העבד, והאדון - אינו זוכה אותם ממנו, ושמעינן דמועיל קנין גם באופן שאינו יכול להקדיש, שהרי העבד - אינו יכול להקדיש את הכסף מפני שאינו שלו לכל דבר, רק לצורך השחרור, ובכל זאת מועיל, לענין שיחשב הכסף של העבד לפדות בו את עצמו.

ואם לאו לא יצא -

ומה שלא החזירו רבי יהושע לרבן גמליאל,
אלא נתנו לרבי אלעזר בן עזריה,
ורבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא,
דעתו של רבן גמליאל היה,
שיצאו כולם ואח"כ יחזירוהו.

הגמרא מוכיחה מהמעשה של רבן גמליאל כי מתנה על מנת להחזיר – שמה מתנה

הגמרא מביאה את המעשה כיצד היה. "ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל. למה לי למימר החזירו? - מלתא אגב אורחיה קא משמע לן: מתנה על מנת להחזיר - שמה מתנה. כי הא דאמר רבא: הא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו ויצא בו, החזירו - יצא, לא החזירו - לא יצא."

מדייקים התוס', מדוע לא החזיר רבי יהושע לרבן גמליאל

הגמרא מבארת כיצד הלולב היה רק לרבו גמליאל, ואילו עם היות ויש כאן מתנה על מנת להחזיר, הרי רבי יהושע לא מחזיר למי שקיבל ממנו, אלא הלולב נדד מספר תחנות עד שחזר לרבן גמליאל. ומדייקים התוס', שמלכתחילה זאת היתה כוונת רבן גמליאל. כי העיקר הוא שהלולב יגיע אליו בסוף, ויוכל לזכות את כל מי שהיה עימו בספינה. ויש שאכן בשל כך צמצמו כי המקבל מתנה מחבירו על מנת להחזיר אינו רשאי להעבירה לאחרים בלא רשות, אף שבסוף תחזור ותגיע לידי הנותן הראשון.

ואמר שמואל סכין וקערה וככר ומעות הרי אלו כיוצא בהן -

אצטריך ליה לשמואל למימר,
דלא תימא דווקא תפילין וס"ת,
דאיכא בזיון כתבי הקודש בנפילתו,
טריד בהו טפי,
ואין דעתו מתיישבת בתפלתו.

האם ניתן להתפלל עם לולב בידו, ולא יחשוש שיפול?

הגמרא מספרת, אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא היתה מצות לולב חביבה עליו עד למאוד, שאפילו בשעת התפילה, צלויי קא מצלי ביה - היה מתפלל כשהלולב בידו. מתיבי [מקשה עליו הגמרא מהא דשנינו בברייתא]: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל, כיון שטרוד במחשבתו שמא יפלו מידו ויבואו לידי בזיון, ואינו יכול לכוון בתפילתו כראוי. ולא ישתין בהן מים, מפני הכבוד.

ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי, שמא יפלו מידו בתוך שנתו.

ואמר על כך שמואל: סכין שחושש הוא שמא יפול מידו וינזק, וקערה מלאה תבשיל שחושש שמא ישפך, ככר שחושש שמא יפול מידו וימאס, ומעות שחושש שיתפזרו, הרי אלו כיוצא בהן. שלא יתפלל כשאוחזן בידו, שלא תטרד כוונתו.

ואם כן קשה, כיצד התפלל אמימר כשהלולב בידו, הרי ודאי היה מקפיד שלא יפול ויפסל, ובמה נשתנה דינו מסכין וכיוצא בזה שאין נוטלים ביד בשעת התפילה שמא תטרד כונתו?! מתרצת הגמרא: התם גבי סכין וכיוצא בזה, לאו מצוה נינהו שאין מצוה באחיזתן [ואפילו בתפילין אין מצוה שהרי איירי כשאוחזן בידו ולא כשמונחות כדין], ולפיכך טריד בהו ששמירתן עליו לטורח ומשא, וחפץ להפטר מאחיזתן. אבל הכא גבי לולב, מצוה נינהו, ושמח הוא לטרוח בשמירתו, ולא טריד בהו.

התוס' באים ומתרצים קושיה שלא נשאלה

יכולנו לומר, כי הברייתא היא בדווקא דנה על תפילין וספר תורה, מפני שהביזיון על נפילה הוא גדול. ולפיכך הוא טרוד בהם יותר, ועל כן לא ניתן להשוות מהם ללולב. ונאמר את הדברים בסגנון מעט שונה, בנפילת התפילין וספר התורה יש בחינת איסור, ואילו בנפילת הלולב יש יותר בעיה ממונית שהוא יפסיד מכך. ולכן רק בתפילין וספר תורה ממש אסרו עליו להתפלל, כי כל מה שהוא מרוכז הוא בחשש הגדול של האיסור. אבל אם הלולב יפול, זה אינו כה נורא, ומשום כך התירו לו להתפלל עם הלולב. ולכן בלולב יש צד שונה, מצד אחד זה מצווה ולכן הוא כה מייקר אותה, וזה מה שימנע את הנפילה, והיות ומצווה הוא דבר חיובי, הרי כל התפילה אף היא התחברות לבורא ועניין חיובי, וזה החידוש. פירש הריטב"א, כיון שמצות היום היא וחביבה עליו, אף שיתן ליבו עליה, מכל מקום לא יפנה ליבו לבטלה, אלא להיפך חיבוב המצוה - יעוררו לכוון בתפילתו יותר.

ובשפת אמת תמה, מאי קושיא? הרי ברייתא מפורשת היא שמנהגם של אנשי ירושלים היה לאחוז את הלולב בשעת התפילה ולא היה זה מנהגו של אמימר בלבד?! ותירץ, דאנשי

ירושלים היו נוהגים לאחוז את הלולב בידם כל היום, ועל כן לא היתה כוונתם נטרדת על ידי כך. אבל אמימר היה נוהג לאחוז את הלולב רק בשעת התפילה, ומשום כך הקשו מאי שנא מכל הני שאסרו לאוחזם בידו בתפילה.

[דף מב עמוד א]

אמר אביי כשהפכו -

מדאיצטריך לשנויי הכי,
משמע דסבירא ליה, דמצות אינן צריכות כוונה,
דהא קאי אמוציא לרשות הרבים,
והתם - **אין שייך מתכוין לצאת,**
כל כמה דלא בירך,
ועוד,
דאיירי בהולך אצל בקי ללמוד.

ותימה,
דבסוף ראוהו ב"ד (ר"ה כח:),
דאמר רבא, מצות - אינן צריכות כוונה,
קא מותיב ליה אביי טובא?

ושמא,
אביי קיבלה מיניה.

הטעם שפטור בהוצאת הלולב בשבת

שנינו במשנה: רבי יוסי אומר, יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור מפני שהוציאו ברשות. אמר אביי: לא שנו שפטור, אלא אם הוציאו בשעה שעדיין לא יצא בו, שאז יש לפוטרו, הואיל וטרדתו בדבר מצוה אנסתו ושכח. אבל אם הוציאו לאחר שכבר יצא בו - חייב חטאת, מפני שאינו טרוד עוד בדבר מצוה.

ומקשה הגמרא: היאך יתכן שיוציאנו לרשות הרבים ועדיין לא יצא בו ידי חובה, הא [הרי] משעה דאגבהיה ללולב ברשות היחיד, כדי ליטלו ולצאת עמו לרשות היחיד, כבר נפק ביה! שהרי בעצם הגבהת הלולב ממקומו מתקיימת מצותו?! מתרצת הגמרא: אמר אביי: כגון שהפכו ללולב בשעה שלקחו, שאין יוצא בו עד שיטלנו כדרך גדילתו, כמבואר לעיל.

הלימוד מכאן לגבי מצוות צריכות כוונה

בכך שהוא מגביה את הלולב, הרי הוא מכוון כבר לצאת בו. ועונה על כך אביי, שהפכו. והרי כל כוונתו היא לצאת רק כאשר בירך על הלולב, ומאחר ולפי אביי נדרש הוא לבצע פעולה נגדית שיוציאו באופן שאינו יוצא בו, נמצא כי לא הכוונה שלו לצאת בברכות מועילה, אלא עצם המעשה, אלמלא שכאן הוא עושה מעשה הפוך. עוד סיבה, שהוא מעצמו לא כיוון לצאת כי כל מגמתו היא ליקח את הלולב לבקי על מנת שילמדנו, ובוודאי שלא יצא בעצם ההגבהה, שהרי הוא מכוון לצאת לפי הוראות הבקי.

התוס' מביאים סתירה מדברי אביי

כאן מסקנת התוס' מתירוצו של אביי, שמצוות אינן צריכות כוונה. ואילו במסכת ראש השנה, זו דווקא סברת רבא (ותוס' הרא"ש גורסים רבה), ואילו שם אביי הוא מקשה עליו, משמע שסובר הפוך. ועם היות ואצלנו מובא שחלוק רק בדבר אחד, כנראה היתה לתוס' גירסא אחרת. על כל פנים מאחר וזו סתירה בדברי אביי, לכן התוס' מקשים בלשון תימה. עונים בתוס' בדרך אפשר, כי אולי אביי חזר וקיבל את דברי רבא. וממילא אין סתירה שכאן סובר הפוך.

יש לחלק בגוף הדיון של מצוות צריכות כוונה

הפני יהושע תירץ קושיית התוס', דאף למ"ד מצות צריכות כונה, היינו לאפוקי תוקע לשיר, שלא נתכוין למצוה כלל, אבל הכא נתכוין לעשות מצוה, ואע"פ שלא נתכוין לעשות מצוה עד שיכנס לבהכ"נ, סוף סוף נתכוין לעשות מצוה, ובזה סבירא ליה דיצא מצוה.

ונראה קושייתו תלוי במה שדנו האחרונים בגדר מצות צריכות כונה, אם הוא דין כונה בעלמא או הוא חלק צורת עשיית המצוה עצמה. דדבריו אינם אלא אם הוא דין כונה בעלמא, דבזה יש לחלק אם הוא נתכוין לעשות מצוה לאח"כ או שלא נתכוין לעשות מצוה כלל. אבל אם הוא צורת המצוה עצמה, אי אפשר לחלק בזה. דשסוף סוף מאחר שלא נתכוין עכשיו, על כורחך אין זה מצוה כלל, ודלא כמו שכתב הפני יהושע.

עולת העוף שנמצאת בין אגפיים -

למאי דאמרינן בשילהי אלו דברים (פסחים עב:),
דלא פטר רבי יוסי בלולב,
אלא משום דזמנו בהול,
צריך לומר,
דהאי - נמי זמנו בהול,
כדי שלא תבא חטאת לידי נותר.

השוואת שני פטורים מחמת טעות הנובעת בשל שזמנו בהול – המקרה הראשון הוצאת הלולב בשבת ביום טוב הראשון

הגמרא מביאה פטור אחד של רבי יוסי הקשור בלולב. הוצאת הלולב נועדה לשם מצווה, וזו הסיבה למה שפטר רבי יוסי. שהרי שנינו במשנה: רבי יוסי אומר, יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור מפני שהוציאו ברשות. אמר אביי: לא שנו שפטור, אלא אם הוציאו בשעה שעדיין לא יצא בו, שאז יש לפוטרו הואיל וטרדתו בדבר מצוה אנסתו ושכח. אבל אם הוציאו לאחר שכבר יצא בו - חייב חטאת, מפני שאינו טרוד עוד בדבר מצוה. כלומר רצונו לצאת במצוות הלולב היא הגורמת לו את השיבוש ולכן טעה והוציאו אף בשבת האסורה בהוצאה.

פטור נוסף המובא בגמרא הוא בדבר שעושה הוא טעות, ואפילו אינו מקיים מצווה

הגמרא מביאה טעות נוספת, והחידוש בהבאת טעות זו, כי הבהלה לקיים את המצווה, גורמת לו לטעות, וזה מה שמביא לו את הפטור. אמר רב הונא: אומר היה רבי יוסי, הפוטר טעה בדבר מצוה ועבר בלא תעשה מלהביא קרבן חטאת: עולת העוף שדינה להיות מוקטרת כולה על גבי המזבח, שנמצאת בין אגפיים, בין עופות שנמלקו כעופות חטאת,

ומשום כך טעה וכסבור שחטאת העוף היא הנאכלת לכהנים, ואכלה - פטור מלהביא קרבן אשם מעילות, הואיל ואכילת עוף החטאת היא מצוה, והטועה בדבר מצוה פטור מקרבן. מקשה הגמרא: מאי קא משמע לן רב הונא, דטעה בדבר מצוה פטור מקרבן לפי רבי יוסי? והרי היינו הך האמור במשנתנו, שאם שכח והוציא את הלולב בשבת לרשות הרבים פטור מקרבן?! כלומר, מה התחדש לנו בעיקרון בו כבר מכירים אנו.

מתרצת הגמרא: מהו דתימא: התם במשנתנו הוא דטעה בדבר מצוה פטור - היינו דעבד מצוה, שהרי לבסוף קיים בנטילתו מצות לולב, ונמצא שנתקיימה המצוה על ידי הוצאה זו. אבל הכא גבי עולת העוף שסבר שהיא חטאת ואכלה, דטעה בדבר מצוה ולא עבד מצוה שהרי אכילתה אסורה, אימא לא יפטר מקרבן. לכן קא משמע לן רב הונא, שאף בזה פטר רבי יוסי מקרבן, הואיל וסוף סוף מחמת שהיה טרוד לדבר מצוה בא מכשול זה לידו.

התוס' מבארים על פי טעם הפטור בלולב שנתבאר בפסחים, מה אופן הפטור באכילת עולת העוף

מבארת הגמרא בפסחים מהו טעמו של רבי יוסי לפטור דווקא בלולב. והיינו שהיה טרוד בדבר מצוה, שהעיסוק בדבר מצוה נותן לו, כאילו, "רשות" לטעות. והוא הדין לכל מי שטרוד בדבר מצוה ועשה מצוה כמו הבא על יבמתו. הרי יש לחלק: שאני התם, במוציא לולב לרשות הרבים דזמנו בהול, שהוא טרוד למהר ולקיים את מצותו שחולפת בסוף היום, והוא טרוד למהר ללכת אל בקי בהלכות לולב שילמדנו כיצד נוטלים לולב. כלומר אין אנו אומרים ומרחיבים את הכלל של טועה בהיותו טרוד בדבר מצווה, אלא כשיש גורם נוסף שהוא זמנו בהול, שהוא נלחץ מאחר ועמידה בזמנים על מנת לבצע את המצווה היא הגורמת לטעות.

אלא שכאן מרחיבים התוס' את הדוגמא שרב הונא הביא, שגם כאן יש בדיוק טעות הקשורה בזמנו בהול. כי גם חטאת זמן אכילתה מוגבל, ולאחר זמן זה שעובר הקרבן הופך להיות נותר, כך שהמצווה באכילתה, אם היה זה חטאת בטעות שלו - גם היא מצווה התחומה בזמן, וחזרנו לכלל של זמנו בהול. שהרי זמן אכילת הקורבן הוא ביום הקרבתה ובלילה רק עד חצות.

יש המלבישים כי המקשן ששאל על רב הונא מאי קא משמע לן, מלכתחילה כבר ידע את התשובה, שיש כאן זמנו בהול, ולכן כלל לא הקשה על כך. ואם כן מטרת התוס' היא לבאר מדוע לא היה צורך לשאול ולנסות לחלק, כי אכן גם בפרט זה אין כל חילוק.

מהו דתימא התם הוא דטעה בדבר מצוה ועבד מצוה אבל הכא טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה אימא לא קא משמע לן -

פלוגתא היא בפסחים,
פרק אלו דברים (שם),
דאיכא דמחייב התם, בנתחלף לו שפוד של נותר, בשפוד של צלי ואכלו,
ואית ספרים דגרסי,
מהו דתימא, **הני מילי מצוה דרמי עליה,**
אבל מצוה דלא רמי עליה - אימא לא,
כלומר, **לולב** דלא סגי ליה דלא שקיל,
דאי אפשר על ידי אחרים,
אבל חטאת - אפשר שיאכלנה אחר.

באיזה טעויות חל הפטור של טועה בדבר מצווה?

הגמרא בפסחים דנה באריכות על מחלוקות תנאים בטועה בדבר מצווה. ולאחר מכן מביאה מחלוקת אמוראים, ומובאת דעת ריש לקיש המצמצם ואומר, כי כל ההיתר של טועה בדבר מצווה כמו הלולב שבמסכת סוכה, הוא מאחר ובסופו של דבר כן ביצע מצווה, אבל טועה בדבר מצווה במקום בו לא ביצע מצווה, וכמקרה שהביא רב הונא שאכל עולה במקום חטאת - מאחר ולא קיים מצווה - אינו פטור.

וכך מובא בפסחים יתיב רבי זירא ורבי שמואל בר רב יצחק אקילעא, בפתח [כעין "בית שער"] דרב שמואל בר רב יצחק. ויתבי וקא אמרי: אמר רבי שמעון בן לקיש: אם נתחלף לו שפוד של בשר נותר [שחייבים כרת על אכילתו במזיד] בשפוד של צלי בשר קודש כשר [שמצוה לאוכלו, מדין אכילת קדשים], ואכלו לבשר הנותר בטעות במקום בשר הצלי - חייב, שעל אף שטעה בדבר מצוה, בכל זאת, הרי לא עשה מצוה, וחייב עליו קרבן חטאת. ולאחר מכן מובאת שיטת רבי יוחנן, שיש שתי דעות האם נחלק על ריש לקיש. ונביא את השיטה שלמרות שלא ביצע מצווה - ובכל זאת הוא פטור.

אך אית דאמרי שרבי יוחנן חולק על ריש לקיש, וסובר שבההיא שהתחלף לו בשר נותר בבשר צלי ואכלו - פטור. ומבארת הגמרא: מאי טעמא חולק רבי יוחנן [לפי שיטה זו] ופוטר את האוכל מן הנותר שהתחלף בבשר צלי? כי התם, בבא על אשתו נדה חייב חטאת, הוא משום דהוי ליה לבעל לשיולי, לשאול את אשתו לפני שבא עליה אם היא טהורה. וכיון שלא שאל אותה [למרות שהיה יכול לשאלה] אין הוא נחשב כטועה בדבר מצוה. אבל הכא, בנתחלף לו בשר בבשר, דלא הווי ליה לשיולי - לא מיחייב, לפי שהוא טועה בדבר מצוה של אכילת קדשים, ופטור, למרות שלא עשה מצוה.

התוס' מביאים גירסא אחרת של חילוק נוסף בין לולב לשאר הדברים

הגמרא שם מביאה כי יש סברא שרבי יוחנן פטר את הבא על יבמתו נידה, בסוברו כרבי יוסי כאן בלולב שהוציאו בשבת, אלא שדחתה שלא ניתן לומר כך כי בלולב זמנו בהול, וזה היה הגורם לטעותו ולכן פטרו אותו. אבל הגירסא האחרת מחלקת כי לולב מחוייב הוא לקחת וליטול אותו, שהיא מצווה שאינה יכולה להתבצע בשליחות על ידי אחרים, כמו שלא ניתן להעביר מצוות הנחת תפילין ולומר לחבירו תניח בשבילי. אבל כאן בחטאת, החיוב של האכילה כלל אינו עליו, ולא הוא שהיה צריך להידחק ולאוכלה.

החידוש בדברי רב הונא, שאפילו שאין לו חובה עליו לאוכלה – פטר בטועה בדבר מצווה

נראה קצת מלשונם, דלאית דגרסי, אין אנו צריכין לאוקמי מילתא דרב הונא בפלוגתא, ואינו כן, דהא איכא מאן דמחייב התם בלא עשה מצוה, ורב הונא - פוטר הכא. ונראה לפרש, דמשמע להו דוחק דרב דינא אשמעינן הכא מילתא דתליא בפלוגתא, אבל לאית דגרסי, אף שהוא פוטר אפילו בלא

שעשה מצוה, מ״מ לא נחית לאשמעינן הך מילתא, אלא מילתא אחרינא אשמעינן דפוטר אפילו במצוה דלא רמיא עליה.

שאינו מבוקר כהלכתו -

ואפילו נמצא תם,
משום דטעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה,
דבפרק מי שהיה טמא (שם דף צו.),
יליף לה מפסח בגזרה שוה.

שחיטת תמיד שלא היה מבוקר כהלכתו

שנינו בברייתא: רבי יוסי אומר: השוחט בטעות את קרבן התמיד שאינו מבוקר כהלכתו לידע אם אין בו מום וכדומה, [שהלכה זו של ביקור מומין מעכבת בהכשר הקרבן], בשבת, משום שטעה וחשב שהוא מבוקר, חייב חטאת. כיון שלא עלה לשם קרבן נמצא שעבר באיסור דנטילת נשמה בשבת. וצריך להביא תמיד אחר המבוקר מן המומין.

ומבואר, כי על אף שטעה בדבר מצוה, חייב חטאת, וכנראה הטעם בזה הוא, משום שלא נתקיימה המצוה, ומוכח שלא אמר רבי יוסי דטעה בדבר מצוה פטור אלא במקום שנעשתה המצוה לבסוף, ולא בעולה שנמצאה בין אגפיים, ודלא כרב הונא?!

החילוק בין שהקרבן נמצא פסול, לעצם זה שרק חסרה עליו ביקורת

רצונם לומר, דאין כוונת הברייתא דהשוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת - חייב חטאת, דמיירי דוקא בנמצא הקרבן בעל מום, שפסול משום מומו למזבח, ולכן חייב חטאת, על שחילל את השבת בשחיטתו בשוגג. אבל אם נמצא הקרבן תם, אע״פ שלא ביקרו - הקרבן כשר בדיעבד, וא״כ לא חילל שבת, ואינו חייב חטאת. אלא כוונת הברייתא היא, דאפילו אם לבסוף נמצא הקרבן תם, בלי מום - חייב חטאת. כיון ביקור הוא לעיכובא, וקרבן שלא בוקר - הרי הוא פסול, וממילא המקריבו חילל שבת.

וכתב הכפות תמרים שההכרח של תוס׳ לומר כן, הוא מדברי הברייתא, שכתבה שאינו מבוקר ולא כתבה שנמצא בעל מום. ועוד, שאם כוונת הברייתא לפסלו משום שנמצא בעל מום, אין בזה חידוש, שכבר מבואר כן במשנה בפסחים. ולכן כתבו התוס׳, שהבהמה נמצאה תמימה, ואעפ״כ נפסלה משום שלא ביקרו אותה כדין.

התוס׳ שולחים למסכת פסחים למצוא את הדין של חובת הביקור של התמיד

במסכת פסחים יש ברייתא המלמדת זאת מגזירה שווה. והתניא והרי שנו בברייתא: בן בג בג אומר: מנין לתמיד שטעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה? שנאמר [במדבר כח] בענין קרבן תמיד: ״תשמרו להקריב לי במועדו״. ולהלן בענין פסח מצרים הוא [הכתוב] אומר ״והיה לכם למשמרת״. ודרשו חכמים לשון שמירה בגזירה שוה: מה להלן, לשון שמירה שנאמר בפסח מצרים, טעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה, אף כאן בתמיד טעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה.

היודע לישאל ברשות היחיד ספקו טמא -

אבל אינו יודע לישאל,
אפילו ברשות היחיד - ספקו טהור,
כדדרשינן בסוטה פרק כשם (כח:).

מה שקובע אינו עצם יכולתו להישאל, אלא האם היה זה רשות היחיד

מאחר ודנים אנו לגבי קטן. מדייקת הגמרא, כי קטן היודע לישאל, כלומר, שיודע לענות על השאלה האם נגע בדבר טמא, אזי, אם היה זה ספק טומאה הנמצא ברשות היחיד ושאלו את הקטן האם נגע בו או לא, ואמר איני יודע, ספיקו טמא. אבל, אם היה הספק ברשות הרבים ושאלוהו האם נגע ולא ידע להשיב - ספיקו טהור. הלכה זו שספק טומאה ברשות היחיד טמא נלמדת בקל וחומר מסוטה, כמבואר במסכת סוטה דף כח א, וכיון שסוטה מקומה הוא רשות היחיד למדנו שבכל ספק טומאה - יש להחמיר רק ברשות היחיד.

הברייתא לא מנתה את מה שנדרש מהקטן לפי גיל ואדרבא נראה שקודם הוא יודע לשמור להיזהר מטומאה, ורק לאחר מכן הוא יודע להישאל. ולמדו מסוטה, שאף היא יודעת להישאל.

יש להביא את הלימוד מסוטה, כפי שנתבאר שם בגמרא

מה כמו שבסוטה, מדובר בה ברשות היחיד, שהוא מקום הראוי לסתירה, אף שרץ, רק ברשות היחיד ספיקו טמא, אבל אם אירע ספק טומאה ברה״ר, הרי הוא טהור. ומה סוטה הוא דבר שיש בו דעת לישאל, שאפשר לשאול את האשה אם נטמאת או לא, אף שרץ דוקא דבר שיש בו דעת לישאל, שהנידון הוא לגבי אדם, שספק אם נגע בשרץ או לגבי טהרות שעסק בהם אדם בשעה שנולד הספק אם נגעו בשרץ, שאפשר לשאול את האדם אם נגע או לא, ואם הוא אומר שאינו יודע, הרי הם טמאים מספק.

ומכאן אמרו: דבר שיש בו דעת לישאל והוא עומד ברשות היחיד, ספיקו טמא. אבל אם הוא ברשות הרבים, ספיקו טהור. ושאין בו דעת לישאל, כגון שרץ מת שהועבר ליד הטהרות, וספק אם נגע בהם או לא, שאי אפשר לשאול את הטהרות אם נגעו בו או לא, בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים, ספיקו טהור.

היודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה בבית הגרנות -

מקמי הכא, אין חולקין לו בגורן,
אבל משגרין לו לביתו,
אם יודע לשומרה בטהרה,
והכי תניא בגמרא,
דנושאין על האנוסה ביבמות (צט: ושם),
עשרה אין חולקין להן תרומה בבית הגרנות,
וקא חשיב חרש שוטה וקטן,
וקתני סיפא,
משגרין להן בבתיהן, **ובבית הגרנות - אין חולקין לו,**

שבזיון תרומה היא,
שאין כל רואיו בקיאין בו, שיודע לשומרה בטהרה,
אבל לביתו, משגרין לו, הבקיאין בו,
ומי שיודע לפרוס כפיו ופורס בצבור,
הכל יודעין שהביא שתי שערות,
שאין קטן פורס את כפיו,
כדתנן במגילה (דף כד.),
כך פירש בקונטרס,
ולא משמע הכי,
אלא בקטן ממש איירי,
דומיא דהיודע לדבר אביו מלמדו תורה,
והיודע לשחוט, וכן כולהו אחריני.

והא דאמר בנושאין על האנוסה (יבמות דף צט: ושם),

דאין חולקין [דף מב עמוד ב],
תרומה לקטן בבית הגרנות,
היינו כשאינו יודע לישא את כפיו.

והא דתנן,
בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה כד. ושם),
דקטן - אינו נושא את כפיו,
היינו בפני עצמו, אבל עם הגדולים נושא,
כדאשכחן, גבי שיר של מקדש,
פרק אין נערכין (ערכין דף יג:),
דתנן בין רגלי [הלוים] היו עומדים,
וצעירי הלוים היו נקראים.

והא דאמרינן בשילהי פרק קמא דחולין (כד: ושם),
נתמלא זקנו,
ראוי ליעשות שליח צבור ולירד לפני התיבה,
ולישא את כפיו - עד שיתמלא זקנו,
איכא לאוקומה ביחידי, שאין עמו אחר.

אי נמי,
לישא את כפיו **בקביעות, ובשעה שמרבים ברחמים,**
כגון ביום הכפורים ובתעניות ובמעמדות.

וכן צריך לחלק נמי,
משום לירד לפני התיבה,
דבהקורא את המגילה עומד (מגילה כד.),
תנן,
קטן קורא בתורה,
אבל לא פורס על שמע ולא יורד לפני התיבה,
ולא נושא את כפיו,
משמע, **הא גדול - יורד לפני התיבה,**
ואף על פי שלא נתמלא זקנו,
אלא על כרחך צריך לאוקומה ההיא דחולין,
כגון ליעשות שליח צבור **קבוע,**
ולירד לפני התיבה **ביום הכפורים ובתעניות ובמעמדות.**

איזה קטן מדובר במי שפורס כפיו או קודם לעניין קבלת תרומה בבית הגרנות

המשנה ציינה כי קטן היודע לנענע - חייב בלולב. ובברייתא ביארו גדר חיוב זה ואת טעמו. תנו רבנן: קטן היודע לנענע, חייב בלולב מדרבנן משום מצות חינוך. וממשיכה הגמרא בגדרים שונים של קטן, מרגע שיודע לדבר קטן היודע לדבר, אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה שמלמדו אביו תחילה, מאי היא? אמר רב המנונא: מלמדו תחילה את הפסוק [דברים לג]: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. קריאת שמע שמלמדו אביו תחילה מאי היא? פסוק ראשון של קריאת שמע. ואגב אלו שני הפסוקים הראשונים בתקנת י"ב הפסוקים לילדים שתיקן הרבי מליובאוויטש.

כהן קטן היודע לפרוס כפיו, הכל יודעים שהגדיל כבר והביא ב' שערות, שכן קטן אינו נושא כפיו, ולכן חולקין לו תרומה בבית הגרנות. אבל קודם לכן אין חולקין לו תרומה בבית הגרנות, אפילו אם יודע המחלק שקטן זה יודע לשומרה. והטעם בזה הוא, כיון שאין הכל מכירין אותו לידע שמשמר את התרומה, אם יראו שמוסרין לו אותה זהו בזיון לתרומה, שיהיו סבורים שאינו משמרה.

התוס' הביאו שיטת רש"י וחלק עליו

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "פרש"י דכיון שפירש כפיו הכל יודעין שהביא שתי שערות שאין קטן פורש כפיו כדאמרינן במגילה ולא משמע הכי אלא בקטן ממש איירי דומיא דהיודע לדבר אביו מלמדו תורה היודע לשחוט וכולהו אחריני, ועוד הוה ליה לפרושי בהדיא הביא שתי שערות ולמה תלה הדבר בנשיאות כפים. הילכך נראה לפרש דבקטן ממש איירי וכיון שיודע לפרוש כפיו חולקים לו תרומה בבית הגרנות."

במסכת יבמות הקטן הוא חלק מהרשימה של אלו שאינם מקבלים בבית הגרנות

כך שנינו בברייתא ביבמות "ת"ר: עשרה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות, ואלו הן: חרש, שוטה, וקטן, טומטום, ואנדרוגינוס, והעבד, והאשה, והערל, והטמא, ונושא אשה שאינה הוגנת לו; וכולן משגרין להם לבתיהם, חוץ מטמא ונושא אשה שאינה הוגנת לו." ולמדנו מכאן שני דברים. הראשון שאינם ברשימת החלוקה, והדבר השני שכן משגרים להם לבתיהם. וגם שם בתוס' העמידוהו שמי שלא חולקים לו בבית הגרנות הוא קטן ממש. "היינו דוקא בקטן שאינו יודע לישא כפיו דבסוף לולב הגזול (סוכה מב. ושם) תניא יודע לישא את כפיו חולקין לו תרומה ואקטן - קאי התם, קטן היודע לישא את כפיו - עולה עם הגדולים, אבל בפני עצמו עד שיביא ב' שערות, כדאמר בפ"ג דמגילה (דף כד. ושם) לישא בקביעות, עד שיתמלא זקנו."

אופן תפילתו של הקטן ונשיאת כפיו, וכן מי רשאי להיות שליח ציבור ובאיזה אופן

מרגע שהקטן יודע לישא את כפיו, הרי יש כאן חילוק איכותי, שלבדו אכן אינו נושא, אבל כאשר גם הגדולים עולים - הרי הוא רשאי. וכמובא שהלויים הקטנים היו חלק מרכזי

ומשמעותי בתפילה, ואדרבא הם יכלו לעלות לקול כה גבוה, שהגדולים לא יכלו ובכך ציערו אותם.

התוס׳ מביאים עוד חילוק איכותי בגדול. כי מצד אחד אם כל הבעיה בנשיאת הכפיים הינה רק בקטן, הרי כל גדול יכול לישא. אלא שאנו מגבילים מי שאלא נתמלא זקנו, שנראה כמו קטן. וגם כאן אנו נזקקים לחילוק האיכותי, שזה מדובר כיחידי, או בימים ייחודיים כמו יום כיפור, בו התפילה משמעותית ומרבים ברחמים בהיותו בעל תפקיד כשליח ציבור, או שליח ציבור קבוע. כלומר, וודאי שבאופן אקראי מרגע שנהיה גדול - רשאי הוא להתפלל כשליח ציבור, אבל להתמנות קבוע יכול הוא רק בהיותו בשלב שנתמלא זקנו. ומינוי לתפילות משמעותיות - הרי זה בדוגמת מינוי של קבע.

והיודע לשחוט -

לאמן ידיו לשחיטה,
אף על פי שאינו בקי בהלכות שחיטה,
מותר לאכול משחיטתו,
כדמפרש רב הונא,
והוא שגדול עומד על גביו,
וראה שלא שהה ולא דרס,
כך פירש בקונטרס.

משמע,
דאם אין יודע לאמן ידיו לשחיטה,
אף על פי שראהו גדול מתחילה ועד סוף,
שלא שהה ולא דרס,
אסור לאכול משחיטתו.

הגמרא מביאה כמה דברים שקטן עושה, ואיך ראוי להתייחס לכך

קטן היודע לשחוט, אוכלין משחיטתו אף על פי שאינו בקי בהלכות שחיטה וכפי שיתבאר בסמוך. אמר רב הונא: והוא שגדול עומד על גביו, ומשגיח עליו שישחט כראוי, שלא ישהה בשחיטתו, ולא ילחץ את הסכין על צואר הבהמה, שעל ידי זה תאסר משום ״דרוסה״, לפי שלא מתה רק על ידי חיתוך הסכין אלא גם מחמת הלחץ. אלא מוליך ומביא את הסכין בתנועה של חיתוך בלבד.

התוס׳ מדייקים מפירוש רש״י לגבי המציאות מתי יהיה מותר

על מנת ששחיטה תהיה מותרת, נדרשת פעולת השחיטה, ובפעולת הבדיקה. אלא שיש לשים לב כי הבדיקה יכולה להתבצע רק אם מלכתחילה קיימת פעולת שחיטה. ולכן על מנת להכשיר את מעשה הקטן בשחיטה, לכל לראש הוא חייב לידע את מלאכת הזביחה היטב, ורק לאחר שיש את הבסיס, הגדול העומד על גביו, רק בא לשלול שלא היתה בעיה במהלך ביצועו. כי היתה כאן שחיטה, והגדול לא בא ליצור פעולת שחיטה, אלא לוודא שאין כאן טעויות של שהייה או דריסה.

ומכלל הן הינך שומע גם לגבי הלאו, שאם אינו יודע לשחוט כראוי, אין בכוח הגדול ליצור יש מאין. כי הגדול רק מוודא שלא היתה כאן שחיטה או דריסה, שהוא הצד השלילי, אבל חייבת שתהיה כאן הפעולה החיובית.

תוספת מעניינת של תוס׳ הרא״ש, להעמיד את הגמרא בחולין

מוסיף תוס׳ הרא״ש ״והא דאמרינן פ״ק דחולין, וכולם ששחטו ואחרים רואין אותם - שחיטתן כשירה, מיירי שיודע לאמן ידיו לשחיטה.״

התוס׳ מדייקים ממה שלא נאמר

[מילות המפתח כאן הן ״משמע דאם אין״ וכן זה יכול להופיע כ״משמע דאם לא״ ומילות המפתח הללו מצויות למעלה מעשר פעמים בתוספות. והם חשיבת הדיוק ללכת לכיוון השני, וכאן הדבר התבצע אפילו על פירוש רש״י, שעד כדי כך ראוי לדייק בדבריו.]

יכול לאכול כזית צלי -

יש שיכול לאכול כזית מבושל,
ואינו יכול לאכול כזית צלי,
ומשערין בצלי, **לפי שדינו של פסח - צלי.**

הגמרא נותנת מבחן למי שיכול להימנות על בפסח, אף בהיותו קטן

לומדת הגמרא דין נוסף לגבי קטן. קטן היכול לאכול כזית צלי ממנים אותו עם בני החבורה, ושוחטין עליו את הפסח, שנאמר [שמות יב]: ״איש לפי אכלו״, שיהיה ראוי לאכול. רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר להבחין מהו הדבר הראוי לאכילה. כיצד? אם כאשר נותנין לו צרור [אבן] מכיר הוא בכך שאין הצרור ראוי לכלום וזורקו, ואילו כאשר נותנים לו אגוז מכיר הוא בערכו ונוטלו לאוכלו, ראוי הוא להמנות על קרבן הפסח.

מדייקים התוס׳ מדוע בחרו במבחן של צלי

התוס׳ מדייקים כי גם בנוגע לאכילת בשר קיימים שני מצבים. יותר קל לאכול מבושל, שאז הבשר רך, מאשר צלי. ואעפ״כ הבחירה אינה האם הוא מבין מה הוא אוכל, אלא שצריך שלאחר שעבר את מבחן הידיעה, יהיה מסוגל להצטרף ולאכול זית צלי. שאם לא כן, מה הועילה הצטרפותו לבני החבורה?

ויש שביאר כי בזית צלי יש יותר בשר, כי הצלייה מצמקת את הבשר, ואילו הבישול מנפח את כמות הבשר ומוסיף לחתיכה מים.