



בעזרת

שבת

מסכת

שבת

פרקים: ה ו

במה בהמה - במה אשה

נ"א: - ס"ז:



טל 03-5795243

קדם - מהדורה

בני ברק ט"ו באב תשע"ב לפ"ק

בעזרת השם יתברך

פירוש "עצי השדה" הוא ביאור פשוט ומעמיק על כל הש"ס, בלשון קל השווה לכל נפש, המתפרס על פני כ-22.000 עמודים, הביאור מבוסס על פירושי רבותינו הקדושים רש"י תוס' ראשונים ואחרונים.



כל הזכויות שמורות למחבר:

יואל צבי ערערא

רחוב חזון איש 3

בני ברק 51502

טל. 03-5795243

נייד. 057-3195242

(מחוץ לארץ יש לחייג "972" במקום "0")

דוא"ל: Email: 6130000@gmail.com

קובץ זה מוגש כאן אך ורק לצפייה!

כל המוריד קובץ זה או מדפיס חלק ממנו מתחייב לשלוח

תשלום בסך \$ 5 או 20 ₪ ב PAY PAL ל [6130000@gmail.com]

או בתוך מעטפה לכתובת הנ"ל.

ניתן לרכוש קונטרסים או קבצים דיגיטליים על כל הש"ס בכתובת ובטלפונים הנ"ל (לקבלה מהירה עדיף להזמין בטלפון).

מחיר קובץ למחשב לצפייה ולהדפסה = \$ 5 או 20 ₪

מחיר קובץ מודפס (בממוצע ללא משלוח) = \$ 13

נא לציין מספר קובץ (רשימת הקונטרסים בעמוד הבא).

ניתן לרכוש קובץ דיגיטלי על כל הש"ס בהנחה משמעותית.

לנוחות המשתמש, הדפים מסומנים בסימניות (bookmarks).

רשות השתמשות בקובץ זה ניתן אך ורק למי שרכש אותו כדין,

ולצרכיו הפרטיים בלבד.

[illegible]

תפלת בית המדרש בכניסתו וביציאתו

כתוב בספר ושיע אי"ח סי' קי סעיף ח' הנכנס לבית המדרש יתפלל:

יְהי רַצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱ-לֹהֵי וַא-לֹהֵי אֲבוֹתַי, שְׁלֹא יֵאָרַע דְּבַר תִּקְלָה עַל יָדִי, שְׁלֹא אֶכְשַׁל בְּדַבַּר הַלְכָה חַי' וְיִשְׁמְחוּ בִי חֲבֵרָי, וְלֹא אוֹמֵר עַל טָמֵא טָהוֹר, וְלֹא עַל טָהוֹר טָמֵא, וְלֹא עַל מוֹתֵר אֲסוּר, וְלֹא עַל אֲסוּר מוֹתֵר, וְלֹא יִכְשְׁלוּ חֲבֵרָי בְּדַבַּר הַלְכָה וְאִשְׁמַח בָּהֶם, "כִּי ה' יִתֵּן חֲכָמָה מִפִּי דַעַת וּתְבוּנָה" (משלי ב'). "גַּל עֵינֵי וְאֶבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ" (תהילים קי"ט).

וכתב הסו"י שיש לומר נ"א, וכתב מ"א בשם האר"י ז"ל, יש לאמרה בכל בוקר, ותפלת מודה בכל ערב:

יְהי רַצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱ-לֹהֵי וַא-לֹהֵי אֲבוֹתַי, שֶׁתֵּאִיר עֵינֵי בְּמֹאזֵר תּוֹרַתְךָ, וְתַצִּילֵנִי מִכָּשׁוֹל וְטַעוֹת, הֵן בְּדִינֵי אִיסוּר וְהִיתֵר, הֵן בְּדִינֵי מִזְוָנוֹת, הֵן בְּהוֹרָאָה, הֵן בְּלִימוּד: גַּל עֵינֵי וְאֶבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ: וּמָה שִּׁשְׁנִיתִי בְּכָר הַעֲמִידֵנִי עַל הָאֲמֶת וְאֵל תַּצֵּל מִפִּי דְבַר אֲמֶת עַד מָאֵד כִּי ה' יִתֵּן חֲכָמָה מִפִּי דַעַת וּתְבוּנָה:

כתוב בספר מעבר יבק (מאמר ד' ח"כ פ"ב) שקבלה בידו נ"כ לומר:

יַעֲרוֹף בְּמַטֵּר לִקְחִי, תִּזַּל בְּטַל אֲמֶרְתִּי, כְּשַׁעֲוִירִים עָלִי דָשָׂא, וְכַרְבִּיבִים עָלִי עֵשֶׂב (דברים ל"ב): צוּר תַּעֲוֹדָה חֲתוּם תּוֹרָה בְּלִמְדִּי (ישעיה ח') (כל זה ישר והפוך):

בָּרוּךְ אַתָּה ה', לְמַדְנִי חֻקֶּיךָ (תהילים קי"ט) (ג"פ ישר והפוך): בְּחֻקֶּיךָ אֶשְׁתַּעֲשַׁע, לֹא אֶשְׁכַּח דְּבָרֶיךָ (תהילים קי"ט) (ג"פ ישר והפוך):

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, הִנֵּה בָּרְכוּ אֶת ה', כָּל עַבְדֵי ה' הַעוֹמְדִים בְּבֵית ה' בְּלִילוֹת, שָׂאוּ יָדֵיכֶם קִדְשׁ וּבָרְכוּ אֶת ה', יְבָרְכֶךָ ה' מִצִּיּוֹן עוֹשֶׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ (תהילים קל"ד):

וביציאתו יאמר:

מוֹדָה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱ-לֹהֵי וַא-לֹהֵי אֲבוֹתַי, שֶׁשְּׁמַתְּ חֻלְקֵי מִיּוֹשְׁבֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ, וְלֹא שְׁמַתְּ חֻלְקֵי מִיּוֹשְׁבֵי קְרָנוֹת, שְׁאֲנִי מְשַׁכִּים וְהֵם מְשַׁכִּימִים, אֲנִי מְשַׁכִּים לְדַבְרֵי תּוֹרָה, וְהֵם מְשַׁכִּימִים לְדַבְרֵי בְטָלִים, אֲנִי עֹמֵל וְהֵם עֹמְלִים, אֲנִי עֹמֵל וּמִקְבֵּל שָׂכָר, וְהֵם עֹמְלִים וְאֵינִם מְקַבְּלִים שָׂכָר, אֲנִי רֵץ וְהֵם רָצִים, אֲנִי רֵץ לַחַי הַעוֹלָם הַבָּא, וְהֵם רָצִים לִבְאֵר שַׁחַת, שְׁנֵאֲמַר, "וְאַתָּה אֱ-לֹהִים תּוֹרִידֵם לִבְאֵר שַׁחַת, אֲנִשִּׁי דְמִים וּמִרְמָה לֹא יִחַצְצוּ יְמֵיהֶם, וְאֲנִי אֶבְטַח בְּךָ" (תהילים נ"ח):

מסכת שבת

פרק חמישי – במה בהמה

- דף נ"א ע"ב

משנה.

אומרת המשנה, **במה בהמה יוצאה, ובמה אינה יוצאה**, מסביר רש"י, לפי שהאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, וכמו שכתוב בפסוק "למען ינוח שורך וחמורך" הביאו התוס', ולכן אסור לו לאדם שהבהמה שלו תעשה איזו שהיא מלאכה מהל"ט מלאכות, וגם מלאכת הוצאה בשבת או להעביר ד' אמות ברשות הרבים שהבהמה תעביר במשא שהיא נושאת עליה אסור מצד מצות עשה של שביתת בהמתו, אבל חוץ מזה יש לא תעשה של מחמר, וזה רק אם הוא בעצמו מחמר אחר בהמתו כפי שהסבירו תוס', אז הוא עובר גם על הלאו "לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך", אבל כשהבהמה מאליה בלי שהוא מחמר אחריה, דהיינו בלי שהוא מוביל אותה, הבהמה מאליה עושה מלאכה או שהיא נושאת על גבה משא, אז יש בזה רק את המצות עשה של שביתת בהמתו.

ובתוס' רעק"א המשניות, כאן על המשנה של תחלת פרק ה', רעק"א מסתפק אם נשים מצוות ג"כ על שביתת בהמתן במקום שאין כאן משום מחמר שכפי שתוס' הסבירו אין בזה לאו רק מצות עשה, האם הן מצוות במצות עשה זו של שביתת בהמתן או לא, כי יש לומר שמצוה זאת היא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, ועל אף שנשים חייבות בקידוש היום שזו מצות עשה שהזמן גרמא, הרי יש לנו על זה לימוד מההיקש של "זכור ושמור" מי שישנו בשמירה ישנו בזכירה, אז זה דוקא בקידוש היום שהיא הזכירה היא המצוה של זכור את יום השבת לקדשו נצטוו גם נשים, אבל בשאר מצוות עשה של שבת יש לומר שהם פטורות כי זו מצות עשה שהזמן גרמא, והוא מביא כבר מדברי הר"ן לקמן בפרק כל כתבי שהר"ן אומר שבכל עניני שבת נשים שוות לאנשים, מדובר שם לגבי החיוב של נשים לאכול שלוש סעודות בשבת שזו מצות עשה שהזמן גרמא אעפ"כ גם נשים מחויבות אומר הר"ן, כי הן מצוות בכל עניני שבת כמו האנשים, ולפי הן מצוות גם במצות עשה של שביתת בהמתן, כך דן רעק"א והוא משאיר זאת בצריך עיון.

ושם המגיה מביא כבר, שגם הפרי מגדים באו"ח הסתפק בשאלה זאת, והוא דן להוכיחח שנשים מצוות על שביתת בהמתן ממה שנלמד אצל פרתו של ר' אלעזר בן עזריה שהגמרא אמרה שהיא יצא ברצועה שבין קרניה, והגמרא אח"כ אומרת שלא היתה פרה זו של ר' אלעזר בן עזריה אלא של שכנתו היתה, כפי שנלמד לקמן בדף נ"ד בסוף עמוד ב', ומכיון שהפרה היתה של שכנתו ואעפ"כ היא נקראת על שמו של ר' אלעזר בן עזריה בגלל שלא מיחה בה הרי מוכרח להדיא שנשים מצוות על שביתת בהמתן כסברת הר"ן שבכל עניני שבת נשים מצוות כאנשים גם באותם מצוות שיש בהם רק מצות עשה כמו שביתת בהמתו.

עכ"פ ענין זה של מצות עשה של שביתת בהמתו הוא הקובע את הדין שהבהמה של האדם אסור לה לצאת עם משא

שעליה בשבת, אבל אם היא יוצאת בדברים שיש עליה ודברים אלה מונחים עליה כדי לשמור את הבהמה, דבר שהבהמה נשמרת בו נחשב תכשיט, וזה דבר שהבהמה לצאת בו, וזה לא נחשב משא, מה שאין כן אם זה דבר שאין הבהמה נשמרת בו זה נקרא משא.

וזה מה שהמשנה מפרשת במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה, היינו איזה דברים נחשבים שמירה של הבהמה ומותר לצאת עם זה בשבת, ואיזה הם אינם שמירה לבהמה ואסור לה לצאת בהם בשבת משום שביתת בהמתו.

יוצא הנמל באפסר, אפסר הוא חבל שבצוורה של הבהמה, ו**נאקה בחטם**, נאקה זה גמל ממין נקבה, והנאקה הזאת כך שמה נאקה, הביא התו"ט מהערוך שגמל נקבה כשהיא ראויה למשא קוראים אותה נאקה, אז היא יוצאת בחוטם שהוא שמירה של זממא דפרזלא כפי שיתפרש בדברי הגמרא, ול**ובדקים**, יתפרש בגמרא שזה חמור לובי, שהוא יוצא ב**פרומכיא** רסן העשוי מברזל, ו**סוס בשיר** שיר זה כמו אצודה, כמו טבעת גדולה, שרשרת סביב הצוואר, שבשרשרת הזאת באצודה קבוע בה טבעת ומכניסים בו רצועה או חבל ובזה מושכים את הבהמה, אז הסוס יוצא בשיר, ו**כל בעלי השיר יוצאין בשיר**, מסביר רש"י כגון כלבים של ציידים, ציידים חיות יש להם כלבים, כלבי ציד, וחיות קטנות שנותנים שיר לצוארם לנוי, כך מפרש רש"י, ו**נמשכין בשיר**, את זה מסביר הגמרא מה זה יוצאים בשיר ומה יש לך בענין זה לומר עוד שנמשכים בשיר, ומזין עליהן וטובלן במקומן וגירסת הב"ח ומזין עליהם במקומן וטובלן במקומם, פירושו שאם נטמאו הרי שאפשר להזות עליהם במקומם כמו שהם מונחים על צוואר הבהמה, אם הם נטמאו טומאת מת אפשר להזות עליהם אפר פרה, וטובלן במקומם אם הם נטמאו טומאות אחרות שצריך לטבול את השיר הזה, את האצודה, את השרשרת הזאת צריך לטבול אותה במקוה כדי לטהר אותה, אז הוא מכניס את הבהמה למים כדי להגביל את השיר ולטהר אותו.

גמרא. שואלת הגמרא **מאי נאקה בחטם**.

אמר רבה בר בר חנה נאקתא חיותי היינו גמל נקבה לבן, ומוציאים אותו בחוטם פירושו **בזממא דפרזלא**, משום שהנאקה הזאת היא קשה להשתמר מפני שהיא בורחת, ולכן צריך שמירה יתירה ולא מספיק שישמרו אותה באפסר, אלא עושים לה זממא דפרזלא.

מסביר רש"י הוא נוקב את החוטם של הנאקה, ומכניס לתוכו כמין טבעת, וכך הוא שומר עליה, וזהו הזממא דפרזלא הנקרא נאקה בחוטם כי מכניסים את זה בחוטם של הבהמה.

עוד למדנו ול**ובדקים בפרומכיא**.

אמר רב הונא חמרא לובא, לובדקים הכוונה חמור הבא ממדינת לוב, כמו שכתוב בפסוק בדברי הימים הכושים והלובים, כך כתוב אצל אסא, אז יש מדינה הנקראת לוב.

אבל תוס' אומרים בשם ר"ת שלוב היינו מצרים, יש פסוק

כמו זממא דפרזלא השמירה המיותרת הזאת לא נחשבת
משא.

שואלים התוס' למה לא נפשוט את השאלה הזאת מהמשנה, הרי במשנה כתוב "ולובדקים בפרומביא" אע"פ שלמד לקמן בבביתא שהלובדקין יכולים לצאת באפסר ובהכחך שאלו חמור לובי נשמר היטב גם באפסר, אע"כ מוציאים אותו בפרומביא שזה שמירה יתירה בשבילו ואין אומרים שהפרומביא היא משא.

ועונים תוסי', שפרומביא לא נחשבת נטירותא יתירתא אלא שדרכו גם בזה וזה לא נחשב משא, דרכו גם בפרומביא וגם אפסר ולכן שניהם יכולים להחשב שמירה בשבילו שהוא יכול לצאת בהם, ואין כאן לא בזה ולא בזה משום משא.

אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי יוסי, שאלה זאת הרי נשאלה לפני רבי, ור' ישמעאל בר' יוסי אמר כך אמר אבא (דהיינו ר' יוסי) ארבע בהמות יוצאות באפסר, הסוס, והפרד, והגמל, והחמור, למעוטי מאי מהו בא למעט, לאו למעוטי גמל בחטם שהוא בא לומר ארבעה בהמות הללו מתשמרים באפסר ומספיק לשמור אותם באפסר שהוא חבל רגיל, וממילא אסור להוציא אותם בחוטם, ומזה נפשוט שגם בחוטם אסור לו לצאת.

דוחה הגמרא לא, לְמַעוּטֵי נֶאֱקָה בַּאֲפֶסֶר זה בא למעט שדווקא אלו מספיק להוציא אותם באפסר, משום שהאפסר הוא שמירה מספקת בשבילהם, אבל נאקה באפסר כיון שהאפסר אינו מספיק לשמור את הנאקה הואיל והיא לא נשמרת בהם אז הרי זה משא, אבל נטירותא יתירתא כגון חטם לגמר שאמנם הגמל מספיק לו אפסר אבל הוא יעשה לו שמירה מיותרת ויותר גדולה של חוטם, אולי זה לא משא, ומותר לו לצאת בזה.

אומרת הגמרא **במתניתא תנא** כברייתא למדנו, **ליובדקים**
וגמל ויצאין באפסר, מפרש רש"י שכוונת דברי הבריייתא
לומר, שגם חמור לבודקי גם הוא נשמר באפסר ויכול הוא
לצאת באפסר.

וכפי שכבר הסברנו מדברי התוס' שעל אף שבמשנה כתוב שלובדקין בפרומביא הרי גם אפשר הוא שמירה טובה ללובדקין. וגם הפרומביא היא שמירה טובה ללובדקין ועדיין אין בזה משום שמירה יתירה.

אבל הרי"ף והרא"ש הסבירו שברייתא זאת לובדקים וגמל יוצאין באספר הביאה הגמרא כהוכחה לפשוט את האיבעיא של גמל אם מותר לו לצאת בחוטם או לא, שהברייתא מובאת כאן להוכיח שגמל באפסר מותר לו ואילו בחוטם אסור לו, ומוזה להוכיח שכל נתירותא יתירתא נחשבת משא.

שואל על זה המהרש"א מה יותר מובן לדייק מהברייתא הזאת ממה שבברייתא הקודמת שדחינו שאין להוכיח ממה שכתוב שגמל יוצא באפסר, שאסור לו לגמר לצאת בחטם, שאולי זה בא למעט נאקה באפסר.

מתוך המורש"א את דעתם של הרייף והרא"ש, ששם ר' ישמעאל בר' יוסי הרי אמר ארבע בהמות, אז הוא הזכיר דווקא ארבע, אז מתסבר יותר שהוא בא לומר שדווקא ארבע בהמות אלו יכולות לצאת באפסר משא"כ נאקה אינה יוצאת

בנבואת נחום "פוט ולזבים היו בעזרתך", וכך מביאים תוס' מהירושלמי "גרים הבאים מלוב מה הוא להמתין להם שלשה דורות", משום שיש לדון אם הם מצרים שאצל מצרים כתוב "דור שלישי יבא להם בקהל ה'" ומצרי ראשון, דור ראשון של מצרי שנתגייר, דור שני, עדיין אסורים לבא בקהל, ועל זה הביא הירושלמי על עלם מצראה (היינו נער שבא ממצרים) דצווחין ליה לוב, דהיינו שקוראים לו לובי, הרי שלוב זה מצרים, כר הסבירו תוס' בשם ר"ת.

אז מוצאים את החמרא לובא **בפני דפרולא** ברסן של ברזל, וזה רסן שמלבישים אותו על הראש והלחיים של הבהמה, כך מובילים אותה, וזה השמירה של החומר לובי.

אומרת הגמרא לוי שדר זויי לבי חוזאי לוי שלח כסף למקום שנקרא בי חוזאי שהוא מקום רחוק, למיזבן ליה חמרא לובא כדי שיקנו לו שם חמור לובי, צרו שדרו ליה שערי אז הם צררו חזרה את המעות שהוא שלח להם ושלחו לו בצרור המעות שלו קצת שעורים ולא רצו לקנות לו חמור, אומר רש"י מפני שהמקום הזה הוא רחוק מבבל מהלך חצי שנה כמו שמפורש בגמרא ב"ק דף קי"ב, אז לכן הם רמזו לו לתת לו עצה שלמה לו שהם יקנו לו חמור לובי שהוא חמור חזק, שיקנה לו חמור במקום שהוא נמצא ויאכיל אותו תמיד שעורים ונמצא החמור שלו טוב ומשובח, למימר מה שהם צררו לשלוח לו קצת שעורים רצו לפרש לו ולתת לו עצה דניגרי הפסיעות דחמרא של החמור שערי תלויים בשעורים שהוא אוכל, אם מאכילים אותו טוב עם שעורים אז הוא חזק ומשובח והפסיעות שלו הם חזקות.

אומרת הגמרא, אמר רב יהודה אמר שמואל מחליפין לפני רבי של זו בזו מזה, המילה מחליפין הכוונה שהשאלה ששאלו לפני רבי מה הדין של מחליפין, אם הוא רוצה להוציא את הנאקה באפסר ואת הגמל בחוטם האם מותר להם לצאת או שמא זה משא ואסור להם לצאת.

מסבירה הגמרא נאקה באפסר לא תיבעי לך, כיון דלא מינטרא ביה משאוי הוא, הרי הנאקה היא בורחת וקשה לשמור אותה, אז צריך לשמור אותה דווקא בחוטם שהוא זממא דפרזלא, אבל באפסר שהוא חבל רגיל אין הנאקה נשמרת בזה, אז ודאי אין לך מה לשאול, שמכיון שאי אפשר לשמור עליה בזה ודאי שזה משא, כי רק מה שראוי לשמירה הוא נחשב תכשיט של הבהמה ואפשר לה לצאת, אבל אם היא לא ראויה להשמר בזה בודאי שאי אפשר לה לצאת כי זה משא.

כי תיכעץ לך האיכעיא היא **גמל בחטם מאי** האם גמל מותר לו לצאת בחוטם שהוא שמירה יתירה, כי הגמל הרי אפשר לשמור אותו סתם באספר, סתם בחבל, האם מותר לו לצאת בשמירה גדולה יותר, היינו בשמירה זאת של חוטם ששומרים בה את הנאקה.

ומהו הספק, כיון דכני ליה באפסר משאוי הוא כיון שמשפיק לו לגמל להוציא אותו באפסר ובוהו הוא נשמר אז השמירה יתירה הזאת לעשות לו חוטם שהוא זממא דפרזלא נחשב משא ואסור לו לצאת עם זה, או דילמא נמירותא יתירתא לא אמרינן משאוי הוא או שמא שמירה יתירה לא נחשבת משא, ועל אף שאין לו צורך בשמירה כל כך גדולה

דאיתותב דעתיה כדי שתתישב דעתו שלא יהיה לו חלישות הדעת אני אודיע לו ברמז שיבין שלא מכוונתי ולא נתכוונתי שהחמור שלי יקדים את חמורו הוא, **אמר ליה** אז הוא שאל אותו, **חמור שעסקיו רעים כגון זה** (בזה הוא רמז לו שזה חמור שעסקיו רעים והקשה להשתלט עליו ומזה הוא יבין שמה שהחמור הקדים ללכת זה משום שקשה לשלוט עליו, וזה מה שהוא שולא אותו חמור שעסקיו רעים כגון זה) **מהו לצאת בפרומביא בשבת** האם זה נחשב לגביו נטרותא יתירתא, כי הרי סתם חמור אין לו צורך בפרומביא וזה נטרותא יתירתא ואסור לצאת בפרומביא, או שמא כיון שעסקיו רעים מותר להוציא אותו בפרומביא.

אמר ליה הכי אמר אבון משמיה דשמואל הלכה כחנניא, אביך, רב הונא בר חייא אמר משמו של שמואל שההלכה היא כחנניא, וממילא לא איכפת לנו אפילו אם הפרומביא תחשב נטרותא יתירתא גם לחמור שעסקיו רעים, אע"כ מותר כי הרי הלכה כחנניא שמותר לצאת בנטירותא יתירתא. תוס' בסוף עמוד א', שואלים על עצם הענין שהוא הקפיד על שהקדים אותו חמורו של לוי ששמע מזה שמכבדים בדרכים, וכך הם מביאים גם מהגמרא ביומא שמשמע שמכבדים בדרכים, והקשה ר"ת שבברכות דף מ"ז מסקנת הגמרא שאין מכבדים אלא בפתח הראוי למווה, הרי שאין מכבדים בדרכים, ותיריך ר"ת שם מדובר כשהם אינם הולכים בחבורה אחת, אלא כל אחד הולך לצורך עצמו לא מכבדים בדרכים, אבל כשהם אוכלים בחבורה אחת מכבדים בכל מקום, ולכן חלשה דעתו של רבה בר רב הונא ולוי ראה צורך לפייס אותו.

אומרת הגמרא, **תנא רבי מנשיא, עז שחקק לה בין קרניה** אם הוא עשה לה חקק בקרניים ושם בתוך החקק הזה הוא תחב חבל לתוך החקק, שחבל הוא הנקרא אפסר, **יצאה באפסר בשבת** שאם הוא תחב את האפסר (החבל הזה) בחקיקת קרן אז מותר לה לעז לצאת עם האפסר, אבל אם הוא סתם קשר לה את החבל בצוארה כמו שקושרים בהמות אחרות באפסר בקשירה בעלמא אסור לעז לצאת עם האפסר שמא היא תשלוף את ראשה מתוך החבל הקשור לה, שמתוך שראשה של העז דק והיא מתנתקת לכאן ולכאן ומנסה לשחרר את עצמה מהחבל כשמושכים אותה הרי יתכן שהחבל אמנם יפול והיא תשלוף את ראשה, והוא יבוא לטלטל את החבל ברשות הרבים ארבע אמות.

בעי רב יוסף תחב לה בזקנה מהו, הרי לעז יש זקן, ואם הוא קשר את השיער של זקן העז והוא עשה בו כמין עניבה שיהיה שם כמין נקב, ושם בתוך הנקב שהוא עשה בזקן העז הוא תחב את האפסר לתוכו, האם היא יכולה לצאת באפסר שתחוב לה בזקן או לא?

והגמרא מסבירה את צדדי האיבעיא, **ביון דאי מנתח לה כאיב לה לא אתיא לנתוחה** כיון שהבהמה תנתק ותקפוץ לכאן ולכאן כדי לברוח מידו הרי זה כואב לה, כי זה קשור לה בשער הזקן, וכואב לה שנתלש השיער ע"י שהיא מנסה להתנתק וזה מכאיב לה אז אין לחשוש שהיא תבוא לנתוחה, להתנתק, וממילא לא יפול החבל ואין לנו שום חשש, או דילמא זימנין דרפי ונפיל פעמים שהחבל מעצמו נהיה רפוי והוא נופל מהשיער שבו תחב את החבל, ואתי לאתויי

באפסר, משא"כ כאן שהוא לא נכנס למנינא ואין מקום למעט נאקה באפסר, שהרי הוא לא אמר שדווקא אלו אלא ודאי שכוונתו היתה לומר שהגמל יוצא רק באפסר אבל בחוטם הוא לא יכול לצאת, ומכאן שפשטנו את האיבעיא שנטירותא יתרתא נחשב משא, וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא שכך סובר הרי"ף והרא"ש שכאן הוכרעה ההלכה שנטירותא יתרתא נחשב משא.

אבל המהרש"א משאיר בצריך עיון את פירושם של הרי"ף והרא"ש שפירשו שהגמרא הביאה את הברייתא כדי לפשוט את האיבעיא.

אומרת הגמרא **בתנאי**, שאלה זאת אם נטרותא יתירתא נחשב משא ואסור לה לבהמה לצאת בנטירותא יתירתא או שמא זה לא נחשב משא, זה מחלוקת של תנאים, למדנו בכרייתא **אין חיה יוצאה בסוגר**, סוגר זה סוגר של חבל, כמו שכתוב בפסוק "ויתנהו בסוגר" אומר התרגום בקולרים, היינו חבלים או שלשלאות, יש קולרים שהם שלשלאות של ברזל, דהיינו שהיא קשורה בחבלים, חנניה **אומר יוצאה בסוגר ובכל דבר המשתמר**.

אומרת הגמרא להסביר את המחלוקת, **במאי עסקינן אילימא בחיה גדולה** אומר רש"י כגון דוב שהוא חיה גדולה, **מי סני לה סוגר** וכי מספיר להחזיק את הדוב קשור בחבלים, ודאי שזה לא נחשב שמירה בשבילו, **ואלא בחיה קטנה** כגון נמיה וחולדה, **מי לא סני לה סוגר** וכי אפשר לומר שחיה זאת לא תספיק לה סוגר, **אלא לאו, חתול איכא בינייהו** החתול אינו צריך שמירה אפילו לא כמו נמיה וחולדה שהם חיה קטנה, שאינו תאב לברוח כל כך, החתול אינו רוצה כל כך לברוח ואפשר לשמור אותו סתם בחבל קטן, לא צריך חבלים לקשור אותו, אז בחתול אם קושרים אותו בסוגר איכא בינייהו, בזה נחלקו חנניה והת"ק, **תנא קמא סבר כיון דסני לה במיתנא בעלמא** היינו בחבל קטן, **משאוי הוא** לקשור אותו בסוגר זה משא בשבילו כי זה נטרותא יתירתא, וחנוניה **סבר כל נטרותא יתירתא לא אמרינן משאוי הוא**, חנניה סובר שאמנם נכון שאפשר לשמור אותו במיתנא, אבל אעפ"כ מותר להוציא אותו בסוגר כי גם נטרותא יתירתא לא נחשב משא.

אומרת הגמרא **אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל הלכה כחנניה**, ההלכה היא כחנניה שנטירותא יתירתא לא נחשבת משא, אבל בהמשך הסוגיא בדף נ"ב ע"א יתברר לנו שרב חולק על שמואל, ופסקו הפוסקים כדברי רב שנטירותא יתירתא היא כן נחשבת משא, וכפי שיתבאר שם המחלוקת של רב ושמואל ומחלוקת הראשונים בענין זה.

אומרת הגמרא, **לוי בריה דרב הונא בר חייא ורבה בר רב הונא הוו קאזלי באורחא** הם הלכו בדרך, ושניהם היו רוכבים על חמור, קדמיה חמרא דלוי לחמרא דרבה בר רב הונא חמורו של לוי הקדים את חמורו של רבה בר רב הונא, **חלש דעתיה דרבה בר רב הונא** שהיה גדול ממנו והוא היה סבור שעשה זאת מדעת להקדים אותו, **אמר** היה לוי סבור **אימא ליה מילתא** אני אומר איזה ענין לרבה בר רב הונא כי היכי

- דף נב' ע"א

סובר הלכה כחנניה שנטירותא יתירתא לא נחשבת משא.

אמר ליה אביי אדרבה תסתיים דשמואל הוא דאמר בין לנוי בין לשמר אסור יש לנו להוכיח להיפך, ששמואל הוא זה שסובר שגם לשמר אסור, דאמר רב יהודה אמר שמואל רב יהודה הרי בשם שמואל סיפר את המעשה של מחליפין לפני רבי של זו בזו מהו, שהיה לנו בעמוד הקודם, המילה מחליפין הכוונה שמחליפין להוציא גמל בחטם ונאקה באפסר, במשנה הרי כתוב שיוצא הגמל באפסר ונאקה בחטם, ושאלו לפני רבי מחליפין של זו בזו מהו, האם לגמל מותר לצאת במה שהנאקה יוצאת, היינו בחטם שזה זממא דפרזלא, והאם לנאקה מותר לצאת באפסר שזה השמירה שבה הגמל יוצא, אמר לפניו רבי ישמעאל ברכי יוסי כך אמר אבא ר"י בר' יוסי מעיד שם אביו, ארבע בהמות יוצאות באפסר, חסום הפרד והגמל והחמור, ומזה רצו להוכיח לאו למעוטי גמל בחטם, כשהוא מונה את הארבע בהמות האלו היוצאות באפסר הכוונה שאלו צריכות אפסר ורק עם אפסר מותר להם לצאת שזה השמירה שלהם, ולא בחטם משום שהחטם אין צורך לשמירת הגמל, וזה נטירותא יתירתא, אז הרי שנטירותא יתירתא נחשבת משא, וכיון שרב יהודה בשם שמואל מביא את מעשה זה משמע שכך הוא סובר, שגמל היוצא בחטם אסור לו לצאת בגלל שזה נטירותא יתירתא, לגמל מספיק לשמור אותו באפסר והוא לא צריך את השמירה של חטם שזה זממא דפרזלא.

עונה הגמרא פמי תמחוק הא מקמי הא, היינו תבטל את מה שאתה מביא כאן משמו של שמואל לומר שהוא סובר שגמל בחטם אסור לו לצאת כי הוא סובר שנטירותא יתירתא זה משאוי, אלא כפי ששמואל אמר שהלכה כחנניה שגם נטירותא יתירתא לא נחשבת משא.

שואלת הגמרא ומאי חזית דמסמית הא מקמי הא, פמי הא מקמי הא, [ומה ראית] מי אומר לך למחוק את מה שאתה אומר בשם שמואל לדייק מדבריו שגמל בחטם אסור לו לצאת, מפני המימרא ששמואל אמר הלכה כחנניה, אולי להיפך, אולי נמחק את המימרא של שמואל האומר הלכה כחנניה ונטירותא יתירתא לא נחשבת משאוי מפני המימרא הזאת שהוא מביא שר"י בר' יוסי העיד בשם אביו שארבע בהמות יוצאים באפסר, ומדייקם מזה שרק באפסר הם יוצאות אבל לא בחטם, שמזה יש ללמוד שגם בחטם אינו יוצא כי זו נטירותא יתירתא, (וכאן בסוגריים הגירסא היא (דאשכחן שמואל הוא דאמר לנוי אסור לשמר מותר דאתמר) היינו שזה תירוץ הגמרא למה אנחנו מבטלים את מה שמשמע מדברי שמואל שנטירותא יתירתא נחשבת משא מפני המימרא שהוא אמר הלכה כחנניה שנטירותא יתירתא לא נחשבת משא.

ובצד יש גירסא שגורסים [מאי הוה עלה] בשאלה זאת איך סובר שמואל, אם שמואל הוא זה שסובר לשמר מותר כפי משמע מדבריו שאמר הלכה כחנניא, או שהוא סובר לשמר אסור כפי שמשמע ממה שהביא את המעשה של ר' ישמעאל בר' יוסי שממנה דייקנו שגם ובחטם שזה נטירותא יתירתא אסורה.

על זה באה התשובה [איתמר] שלמדנו מפורש, רב חייא בר

ארבע אמות ברשות הרבים והוא יכול לטלטל את זה ד' אמות ברשות הרבים.

תיקן נשאת הגמרא בספק.

אומרת הגמרא תנן התם למדנו במשנה (לקמן בדף נ"ד) ולא ברצועה שבין קרניה שהפרה לא תצא ברצועה הקשורה לה בין הקרנים.

אומרת הגמרא אמר (ליה) רבי ירמיה בר אבא, פלוגי בה רב ושמואל נחלקו רב ושמואל, ברצועה זאת שהמשנה אוסרת לפרה לצאת איתה, לאיזה מטרה קשרו את הרצועה שאז אסור לפרה לצאת.

חד אמר בין לנוי בין לשמר אסור אחד סובר שבין אם קשרו לה את הרצועה הזאת לנוי, ורש"י מסביר שאת הרצועה פעמים שהוא צובע אותה וקולע אותה וקושר לפרה לנוי בין קרניה כמין קליעה מקרן לקרן, וזה לא עשוי כדי שיאחז בה את הפרה, הוא לא אוחז את הפרה ברצועה הזאת אלא הוא קושר אותה לנוי, אז אם הוא קשר את זה לנוי אסור, ובין לשמר, אם הוא קשר את זה כדי לשמור בזה את הפרה שהוא אוחז ברצועה הזאת כדי להחזיק את הפרה ג"כ אסור, למה, כי המאן דאמר הזה סובר שכיון שפרה אפשר לשמור עליה גם בלי שום אחיזה, שהבעלים אינו צריך לאחוז בה, אלא מספיק שהוא יוליך את הפרה לפניו והוא הולך אחריה, בזה הוא יכול לשמור על הפרה, לכן הרצועה שהוא קשר אפילו שזה בשביל לשמר כדי שיאחז בה לשמור עליה אינה אלא נטירותא יתירתא (שמירה מיותרת), ולכן זה נחשב משא למאן דאמר הזה.

וחד אמר והמאן דאמר השני סובר לנוי אסור ולשמר מותר, שאמנם לנוי אם הוא קשר את הרצועה כדי שיהיה נוי לפרה זה אסור אז לפרה לצאת עם הרצועה, אבל אם לשמר מותר, אם הוא קשר את הרצועה כדי לשמר היינו לאחוז ברצועה לשמור על הפרה מותר, כי המאן דאמר הזה סובר שנטירותא יתירתא (שמירה יתירה) לא נחשבת משאוי.

הרי שהמחלוקת הזאת אם פרה מותר לה לצאת כשהרצועה שבין קרניה היא בשביל לשמר, המחלוקת היא האם נטירותא יתירתא נחשבת משא ואסור או שנטירותא יתירתא לא נחשב משא, וזה כפי שכבר למדנו בגמרא לעיל שזה מחלוקת חנניה והתנא בברייתא, שלדעת חנניה נטירותא יתירתא מותר ואילו לדעת התנא קמא נטירותא יתירתא נחשב משא, ובזה נחלקו רב ושמואל.

ועל זה אומרת הגמרא אמר רב יוסף, תסתיים דשמואל הוא דאמר לנוי אסור לשמר מותר, הרי קודם ר' ירמיה בר אבא לא הזכיר לפרש מי מבין שני המאן דאומרים (רב ושמואל) סובר לשמר מותר ומי סובר לשמר אסור, הוא רק אמר שהם נחלקו שאחד אומר כך ואחד אומר כך, אמר רב יוסף תסתיים, פירושו נוכל לסיים ולדעת היינו לציין לדעת במפורש ששמואל הוא זה שסובר לנוי אסור לשמר מותר, דאמר רב הונא בר חייא אמר שמואל הלכה כחנניא וכפי שלמדנו חנניא הוא זה שסובר שנטירותא יתירתא מותרת ולא נחשבת משא, ואם שמואל אמר הלכה כחנניא בהכרח שהוא זה שאומר שפרה היוצאת ברצועה שבין קרניה רק לנוי אסור אבל לשמר מותר, שעל אף שזה נטירותא יתירתא הרי הוא

ומכאן, וכך נפסק להלכה, שכל הבעלי חיים שאמנם נזקקה להם שמירה מסוימת, כמו אלו היוצאים באפסר ומספיק להם אפסר, אבל אם היא מורדת והיא צריכה שמירה יותר גדולה אז ודאי שכל שמירה שעושים לה כדי לשמור עליה לא נחשבת נטירותא יתירתא, וזה לא משא ומותר.

הרי שלמדנו כאן מחלוקת בין רב ושמואל, וכפי שהמסקנא של הגמרא היתה שרב הוא זה שאומר שגם לשמר אסור ושמואל אומר לשמר מותר, והיינו שרב סובר נטירותא יתירתא נחשבת משא ושמואל סובר נטירותא יתירתא אינה נחשבת משא, ומה ששמואל פסק הלכה כחנניא זה משום שהוא סובר שנטירותא יתירתא היא לא משא והוא פוסק כחנניא, ואילו רב שסובר לשמר אסור זה משום שהוא סובר שנטירותא יתירתא היא כן משא וכדברי התנא קמא החולק על חנניא.

אומרים תוס' בתחלת העמוד ד"ה אמר שמואל הלכה כחנניא שפירש רבינו חננאל שההלכה היא כרב שאמר בין לנוי בין לשמר אסור, שהרי אביי רבא ורבינא שהם היו בתראי (הדורות המאוחרים יותר של האמוראים) הם תירצו את הקושיא ששאלנו מהברייתא של קשרה בעליה במוסרה כשרה שזו קושיא על מי שסובר שנטירותא יתירתא זה משא, היינו על רב והת"ק החולקים על חנניא, אז הרי אם תירצו שלא יהיה קשה, כל אחד תירץ שהברייתא לא תקשה, ומוזה ראייה שהם סוברים ג"כ כמו רב שגם לשמר אסור ונטירותא יתירתא נחשבת משא, ועוד כיון שנחלקו בזה רב ושמואל הרי קי"ל בכל מקום איפה שרב ושמואל נחלקים באיסורים הלכתא כרב באיסורי כדברי הגמרא בבכורות דף מ"ט ע"ב, א"כ כאן שזה מחלוקת לענין איסורים ורב סובר נטירותא יתירתא נחשבת משא ושמואל סובר נטירותא יתירתא לא נחשבת משא אז הלכתא כרב באיסורי, ולכן אומרים תוס' בשם הרב פורת שכל נטירותא יתירתא אסור כגון להוציא פרה באפסר, משום שהפרה אינה זקוקה לאפסר אלא יכול להוליך אותה לפניו וזו השמירה שמספקת לפרה, ולהוציא אותה אסור זה נטירותא יתירתא, וכן כל נוי של בהמה אסור לצאת שהרי רצועה שיש לפרה בין קרניה לצורך נוי ג"כ אסור.

והרי"ף ג"כ הביא את כל הראיות האלו שהביא רבינו חננאל, שאין הלכה כשמואל שאמר הלכה כחנניא, שהרי רב חולק עליו, והקשו קושיות על רב ושום קושיא לא עמדה אלא אדרבה שלשה אמוראי בתראי תירצו את הקושיא, ומכיון שנכפלו כל שלשת האמוראי בתראי האלו אביי ורבא ורבינא ותירצו כולם אליבא דרב ש"מ דהלכתיה כוותיה, ועוד שהרי קי"ל רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי, כך פירש הרי"ף כדבריו של רבינו חננאל, אלא שהרי"ף יש לו עוד ראייה מזה שלדעת הרי"ף כבר הבאנו לעיל שהרי"ף והרא"ש למדנו כשהגמרא הסתפקה בענין זה אם נאקה באפסר שודאי שכיון שלא נשמרת בזה אסור לה לצאת ואילו גמל בחטם הסתפקה הגמרא, ולפני שהבאנו את המימרא של חנניא שחולק עם הת"ק הגמרא הביאה במתניתא תנא לובדקי וגמל יוצאים באפסר, ושם בברייתא הזאת למדנו הרא"ש והרי"ף פשט שהגמרא מזה הוכיחה שרק באפסר מותר להם לצאת ובחוטם לא, ומוזה ראייה שכל נטירותא יתירתא נחשב משא ואסור, וזה שוב ראייה שכך היא באמת ההלכה, כך היא שיטת הרי"ף

אשי אמר רב בין לנוי בין לשמר אסור, הרי שר' חייא בר אשי אומר בשמו של רב, ורב הוא המ"ד שאמר בין לנוי בין לשמר אסור, היינו שגם נטירותא יתירתא נחשבת משא, **ורב חייא בר אבין אמר שמואל ר"ח בר אבין אומר** מפורש משמו של שמואל, **לנוי אסור לשמר מותר**, שרק לנוי אסור שהפרה תצא ברצועה שבין קרניה, רק אם הרצועה קשורה לשם נוי, אבל אם זה נעשה לשמר, היינו שהוא אוחז ברצועה, מותר, כי הוא סובר שהלכה כחנניא שנטירותא יתירתא לא נחשבת משאוי, וכן ברור לנו שרב הוא זה שאומר נטירותא יתירתא נחשבת משא ושמואל הוא זה שסובר שנטירותא יתרתא לא נחשבת משא.

מיתיבי שואלת הגמרא, למדנו בברייתא **קשרה בעליה במוסרה כשרה**, מדובר לגבי פרה אדומה, פרה אדומה כתוב בתורה שהיא צריכה להיות תמימה אשר לא עלה עליה עול, פרה אדומה אם עשו בה מלאכה או שהיא נשאה משא (שהטילו עליה משא) אז היא נפסלת מלהיות פרה אדומה, ואם הבעלים של הפרה קשר אותה במוסרה דהיינו באפסר אז הדין הוא שהיא נשארת כשרה, על זה שואלת הגמרא **ואי סלקא דעתך משאוי הוא** אם כדברי מי שסובר שנטירותא יתירתא גם נחשבת משא, והרצועה שקושרים בה את הפרה (הוא האפסר) נחשב משא כיון שהיא לא צריכה את השמירה הזאת, (במדבר יט) **אשר לא עלה עליה על אמר רחמנא** ואיך הפרה נשארת כשרה כיון שהוא קשר אותה באפסר ואז הרי האפסר הוא משא על הפרה.

אמר אביי במוליכה מעיר לעיר, אם הוא מוליך את הפרה מעיר אחת לעיר שניה, ורש"י מסביר שסתם פרה פונה למקום המרבץ שלה, היינו במקום שהיא רגילה לרבוץ ולרעות, וצריך לאחוז אותה כשהוא מוליך אותה לעיר אחרת שהיא לא תפנה אל השדות (אל המרביצים) איפה שהיא רגילה לפנות, אז שם להוליך פרה עם האפסר מעיר לעיר זה לא נטירותא יתירתא אלא דרכה בכך, כי רק כך אפשר לשמור עליה שלא תפנה ותברח למקום המרבץ שלה, ולכן הפרה אדומה אינה נפסלת במה שהוא קושר לאפסר משום שמדובר במוליכה מעיר לעיר ששם היא צריכה את השמירה הזאת וזה לא נטירותא יתירתא.

רבא אמר שאני פרה דרמיה יקרין, רבא אומר שכיון שפרה אדומה היא יקרה מאד (היא שוה הרבה כסף) לכן היא צריכה נטירותא יתירתא משעה שנולדה, ולכן אצל פרה אדומה אם הוא קושר אותה באפסר לשמור עליה זה דרכו בכך ואין זה נחשב משא, משום שהוא צריך לשמור עליה שמירה יתירה כיון שהיא יקרה מאד.

רבינא אמר במורדת מדובר שהפרה הזאת מורדת, וכל הבעלי חיים שאמרנו שנטירותא יתירתא נחשבת משא זה משום שכבעלי חיים אלו הרגילות הוא להוציא אותם באפסר ומספיק אפסר כדי לשמור עליהם, אבל כשהפרה מורדת והיא מנסה לברוח אז אין לו ברירה אלא לקשור אותה באפסר ואז זה השמירה שלה וזה לא משא, ובזה מדובר בפרה אדומה שפרה אדומה הוא מוביל אותה כשהיא מורדת רק על ידי אפסר וזה לא משא.

ת"ק וחנניא, לדעת הת"ק זו נטירותא יתירתא שג"כ נחשבת משא, וחנניא סובר שזה לא נחשב נטירותא יתירתא וזה לא נחשב משא.

ולדברי הבעל המאור טעמו של חנניא שמכיון שיש העושים נטירותא זו בימות החול, ומכיון שיש בני אדם שכן דרכם לשמור את החתול בסוגר אז מותר לדעת חנניא לצאת בזה בשבת, וכמו כן לובדקים שזה חמור לובי, שבמשנה כתוב שהוא יוצא בפרומביא, ואילו שם בברייתא כתוב שהלובדקים יוצאים באפסר, הרי שפרומביא הוא נטירותא יתירתא ואיך מותר ללובדקים לצאת בפרומביא, תוס' בד"ה או דילמא בדף נ"א ע"ב (כפי שהבאנו אותו לעיל) הם תירצו שבאמת הלובדקים שניהם הם דרכם בכך, אבל הבעל המאור סובר שבלובדקים אפילו הת"ק מודה שעל אף שאפשר לשמור אותו באפסר יש הרבה ששומרים אותו בפרומביא ולכן מותר, הרי שלדעת הבעל המאור המחלוקת של ת"ק וחנניא היא באופן זה של נטירותא יתירתא שיש בני אדם שכן שומרים כך, ובוזה לדעת חנניא זה לא נחשב נטירותא יתירתא ולדעת הת"ק גם זה נחשב נטירותא יתירתא, ובענין זה פסק שמואל שההלכה היא כחנניא, שהנטירותא יתירתא ממין זה שבני אדם אחרים עושים את זה, זה לא נחשב משא, ומשום כך אומר הבעל המאור אין לדחות את דברי שמואל שפסק הלכה כחנניא מההלכה משום שרב חולק עליו, המחלוקת של רב ושמואל אם פרה מותר לה לצאת ברצועה שבין קרניה כשהוא צריך את זה לשמור והוא אוחז ברצועה לשמור עליה, המחלוקת היא למה לדמות את זה, הרי יש שני סוגים של נטירותא יתירתא, יש נטירותא יתירתא ששמואל ג"כ מודה שהוא אסור, והיינו מה שאין דרך בני אדם לעשות כן בחול, ויש נטירותא יתירתא מה שכן דרך מקצת בני אדם לעשות את זה בחול שזה לא נחשב נטירותא יתירתא, רב ושמואל הנחלקים בענין פרה אם היא יכולה לצאת ברצועה שבין קרניה לשמור בזה הם נחלקים למה זה דומה, רב מדמה את זה לגמל בחטם, וגמל בחטם אסור לו לצאת, גם שמואל מודה שגמל בחטם אסור לו לצאת, כי זה נטירותא יתירתא שאין דרך בני אדם לצאת כן בחול, ואילו שמואל מדמה את הרצועה שיש לפרה בין קרניה לשמור הוא מדמה את זה לחתול בסוגר אליבא דחנניא או לובדקים בפרומביא לדברי הכל.

אומר הבעל המאור אמנם במחלוקת זו אם פרה מותר לה לצאת ברצועה שבין קרניה לשמור, ודאי שההלכה היא כרב, כי הלכתא כרב באיסורי וכמו שהרי"ף והריבנו חננאל הביא את הראיה למה שאמוראי בתראי העמידו את הברייתא שלא תקשה על רב, ודאי שההלכה היא כרב שפרה ברצועה שבין קרניה אסור לה לצאת אפילו לשמור, משום שההלכה היא בזה כרב שפרה ברצועה או זה נחשב נטירותא יתירתא כמו גמל בחטם וגם גמל בחטם אסור לו לצאת אפילו לשמואל, אבל במה ששמואל אמר הלכה כחנניא שחתול בסוגר מותר לו לצאת או לובדקים בפרומביא, בזה לא נדחים בכלל דברי שמואל כי דבריו שאומר הלכה כחנניא אינם סותרים את מה שהוא אומר גמל בחטם אסור, כך פירש הבעל המאור.

הרי שלדעת הבעל המאור גמל בחטם אסור לו לצאת, ובוזה הוא סובר ג"כ כהרי"ף זה משום שגמל בחטם זה נטירותא יתירתא שלכו"ע אסור לצאת בה, פרה לשמור ג"כ מסכים

ושיטת רבינו חננאל שההלכה היא כרב שבין לנוי בין לשמור אסור משום שפוסקים שנטירותא יתירתא נחשבת משא.

הבעל המאור חולק על דברי הרי"ף בענין אחד, והבעל המאור מביא את זה בצורת קושיא, שיש מי שקשה לו מדברי שמואל על דברי שמואל, כיון ששמואל אומר שהלכה כחנניא הרי שהוא סובר שנטירותא יתירתא לא נחשבת משא, ואילו רב יהודה אמר שמואל מביא את מה שמחליפין לפני רבי של זו בזה מה הוא, ושמעם משמע שגמל בחטם אסור לו לצאת, ועל אף שבגמרא לעיל בעמוד ב' מובא לדחות את הראיה של ר' ישמעאל בר' יוסי, שהרי אמנם שמואל הביא את המימרא משמע שהוא כך סובר שארבע בהמות אלו יוצאות באפסר, אבל הגמרא דחתה שזה לא בא למעט גמל שלא יוצא בחטם אלא בא למעט נאקה שלא תצא באפסר, אעפ"כ זו היתה דחיה שאתה לא יכול לפשוט מזה את האיבעיא אם נטירותא יתירתא היא משא או לא, אבל אומר הבעל המאור שודאי ששמואל עצמו כשהביא את מעשה של ר' ישמעאל בר' יוסי שמחליפין זו בזה מהו ושהוא אמר שארבע בהמות יוצאות באפסר ודאי כוונתו היתה לפשוט שזה בא למעט שגמל בחטם אסור לו לצאת, הרי שהוא סובר שזה נטירותא יתירתא, והוא מוכיח כך שהדחיה לעיל בדף נ"א ע"ב לא היתה אלא דחיה בעלמא, שהרי אצלנו הגמרא כן מקשה מזה, וזה גופא היתה קושייתו של אביי על מה שרב יוסף הוכיח ששמואל סובר הלכה כחנניא, הוכיח רב יוסף ששמואל הוא זה שסובר לשמור מותר הקשה לו אביי הרי שמואל הוא זה שהביא את המעשה של מחליפין לפני רבי של זו בזה מהו, שמואל משמע שהוא ממעט גמל בחטם שגמל אסור לו לצאת בחטם, הרי ששמואל סובר שנטירותא יתירתא היא משא והגמרא לא דוחה שמא דברי שמואל לא נאמרו אלא שהוא בא למעט נאקה באפסר, הגמרא קיבלה את זה שזה בא למעט גמל בחטם, הרי שזה באמת עיקר ההוכחה ששמואל הביא את המימרא היתה בשביל להוכיח שגמל בחטם אסור, אז הרי יש כאן סתירה מדברי שמואל על דברי שמואל, ששמואל אומר הלכה כחנניא שמואל מבואר שנטירותא יתירתא לא נחשבת משא והוא מביא את מה שר' ישמעאל בר' יוסי אמר שרק באפסר יוצא הגמל ומוזה דייקנו שגמל בחטם אסור לו לצאת כי זה נטירותא יתירתא ונטירותא יתירתא כן נחשבת משא, והוא מביא שיש מי שסובר שזה מחלוקת של שני אמוראים אליבא דשמואל.

אבל אומר הבעל המאור, ולי נראה שיש שני אופנים של נטירותא יתירתא, יש נטירותא יתירתא שאין בני אדם עושים כן בחול בכלל, דהיינו אין שום רגילות שבהמה זאת יעשו לה את השמירה המיותרת הזאת אפילו באמצע השבוע, זו ודאי בשבת נחשבת משא גם לדעת שמואל, ואיפה זה, גמל בחטם, גמל שום אדם לא מוציא אותו בזממא דפרולא שזה חטם בימות החול, ולכן שמואל ג"כ מודה כפי שהוא העיד מר' ישמעאל בר' יוסי שהגמל אינו יוצא אלא באפסר אבל בחטם לא, כי זו נטירותא יתירתא ששום אדם לא עושה לו, אבל יש עוד אופן של נטירותא יתירתא שמקצת בני אדם כן עושים כך בחול, וזה בשבת לא נחשב משא, איזה ציור זה, חתול בסוגר, שזה המחלוקת של חנניא ות"ק כפי שלמדנו בסוף העמוד הקודם, שבוזה שהוא שומר את החתול בסוגר אז בזה נחלקו

רש"י במשנה, רש"י פירש שכל בעלי השיר שהם יוצאים בשיר הכוונה חיות קטנות שנותנים שיר בצוארן לנוי, הרי שרש"י סובר שלנוי ג"כ מותר, ותוס' מקשים קשה לרשב"א ולהרב פורת שלעיל משמע שלנוי לכו"ע אסור כמו שהבאנו דברי הרב פורת בתוס' בתחלת העמוד, שהוכיח ממה שפרה אסור לה לצאת ברצועה שבין קרניה העשויה לנוי, אז הוא הוכיח שכל נוי של בהמה אסור, ואיך נפרש כאן בדברי רב הונא יוצאים כרוכים שעל אף שזה רק לנוי מותר.

לכן מפרש הרב פורת שהמחלוקת של רב ושמואל, רב הונא סובר שגם כשזה כרוכין בצוארן זה ג"כ נחשב נטירותא, שאם תרצה הבהמה לברוח יוכל לתפוס אותה בכריכת האפסר, ומדובר שהאפסר קצת רפוי, כך אומרים הראשונים ונפסק להלכה שהאפסר קצת רפוי ולכן אפשר בקלות להכניס את היד ולתפוס באפסר שקשור וכרוך סביב הצואר שלה, ואילו שמואל סבור שכרוכים לא נחשב נטירותא.

והר"ן ועוד ראשונים כבר הסבירו שלדעת רש"י יש חילוק בין נוי שאין דרכו בכך, לבין נוי שדרכו בכך, וכך הביא זאת המ"ב בסימן ש"ה ס"ק י"ב שמרש"י והר"ן משמע שאע"ג שהאפסר כרוך בחוזק סביב צוארה שאין אדם יכול להכניס ידיו בין האפסר לצואר שיהיה נוח למשוך כשירצה, שזה הדוק כל כך שאם הבהמה תרצה לברוח והוא ירצה לתפוס באפסר הוא לא יוכל להכניס את היד, אע"כ מותר משום שזה נוי, ואע"פ שכל נוי אמרנו אסור היינו דווקא בנוי שאין דרכו בחול, לאפוקי דבר שדרך כל אדם לעשות כן בחול לנוי לבהמה לא נחשב משא, וזה כפי שעכשיו פירשנו את דברי רש"י, אבל התוס' וכן רבינו ירוחם סבירא להו שנוי אסור בכל ענין, וכאן מדובר ברפוי ומקרי ליה שמירה שכיון שהוא יכול לאחוז בחבל כשתרצה לברוח, אז כיון שזה קצת רפוי או מותר.

א"כ לדעת רש"י והר"ן אליבא דרב הונא וכך היא ההלכה מותר שיצאו כרוכין באספר בחבל שסביב צואריו אפילו כשהוא הדוק, כיון שזה נוי שמותר, ויש נוי שמותר, ואילו לדעת התוס' רק בגלל שאפשר לשמור את זה כשזה קצת רפוי והוא יכול להכניס את היד כשהבהמה תרצה לברוח.

אומרת הגמרא **במתניתא תנא** כברייתא למדנו **יוצאין כרוכין לימשך** שהם יוצאים כרוכים בריוח, אומר רש"י שיכול להכניס ידו בין הכרך לצואר או שיניח מעט מן החבל שאם הבהמה תבוא לברוח ימהר ויאחז אותה, באופן כזה מותר להם לצאת, היינו כשהכריכה יכולה להועיל גם לשמירת הבהמה ע"י שהוא יכניס את היד.

אמר רב יוסף חזינא להו **לעיגלי דבי רב הונא** שעגלים של רב הונא **יוצאין באפסריהן כרוכין בשבת** הם היו יוצאים כשהאספרים כרוכים בשבת, כי הרי כך רב הונא סובר שיוצאים כרוכין, **כי אתא רב דימי אמר רבי חנינא** רב דימי כשהוא בא מארץ ישראל אמר בשמו של ר' חנינא שהעיד **מולאות** (היינו פרידות) של בית רבי יוצאות **באפסריהן בשבת**.

איבעיא להו מסתפקת הגמרא **כרוכין או נמשכין** האם רק כשהאספרים יכולים למשוך בהם אז הם יוצאות, או אפילו כרוכין גם כן.

הבעל המאור עם מה שהר"ף פוסק כדברי רב שפרה ברצועה שבין קרניה לשמור אסור, אבל במה שהר"ף מזה הוכיח שאין הלכה כחנניא, בזה אומר הבעל המאור לא נדחו דברי חנניא וחתול בסוגר יהיה מותר לו לצאת כי נטירותא יתרתא מהסוג הזה שיש בני האדם העושים כך לא נחשבת משא, כפי ששמואל פוסק כחנניא.

ולהלכה נפסק כשיטתם של הר"ף ורבינו חננאל, בהלכות שבת סימן ש"ה סעיף א' נאמר הכלל, בהמה יוצאה במה שמשמרת בו (מותר לה לבהמה לצאת במה שהמהוה בשבילה שמירה) אבל אם אינה משמרת בו אז הוה נטירותא יתירתא ביותר, אם היא בכלל לא משמרת בזה, ואז זה משאוי, וכן כל דבר שהוא לנוי ולא לשימור לא תצא בו, כמו שראינו לענין פרה שאסור לה לצאת ברצועה שבין קרניה וכפי דברי הרב פורת שהוכיח מכאן שכל נוי של בהמה אסור לצאת בה, ולכן נאקה יוצאת בזממה דפרזלא, שהיא טבעת של ברזל ונוקב חוטמה ומכניסה בו, וחמרא לובא הוא יוצא בפגי דפרזלא, שזה נקרא פרומביא, והגמל יוצא באפסר, והפרד וחמור וסוס יוצאים באפסר, זה כדברי הבהמה ארבע בהמות יוצאות באפסר, ובסעיף ד' כל בהמה שעסקיה רעים אע"פ שאין בנות מינה צריכות לאותה שמירה והיא צריכה מותר לצאת בה, זה לומדים מהאוקימתא של רבינא בפרה מורדת, שאם בהמה זאת היא אמנם מסוג הבהמות שלא צריכים שמירה כזאת אבל היא מורדת שעסקיה רעים, היא רוצה לברוח וצריך שמירה יתירה או מותר לצאת בשמירה יתירה הזאת, אח"כ כתוב מה שלמדנו במשנה שבעלי השיר כגון כלבים של ציידים וחיות קטנות (כך רש"י פירש במשנה) שיש להם כמי אצודה (טבעת) סביב צוארן שרשרת כזאת וטבעת קבועה בה ומכניסים ברצועה ומושכים אותם בה, מותר שיצאו בשיר הכרוך על צוארן ויכולים למשכן בהם, זה כדברי המשנה, והמשנה ברורה מוסיף בס"ק י"ט שחתול אסור להוציא באצודה, שהרי מספיק לה לחתול בחבל קטן בעלמא וזה לא נטירותא יתירתא, וכדברי הר"ף ורבינו חננאל שפסקו הלכה כרב נטירותא יתירתא נחשבת משא ולכן אין ההלכה כדברי שמואל שאמר הלכה כחנניא, אלא שחתול בסוגר אסור לו לצאת כי החתול מספיק לו במיתנא, שהוא חבל קטן.

למדנו במשנה **הסוס בשיר וכו'** וכל בעלי השיר יוצאים בשיר ונמשכים בשיר.

שואלת הגמרא **מאי יוצאין ומאי נמשכין**.

אמר רב הונא או יוצאין כרוכין או נמשכין, הכוונה של דברי המשנה או שהם יוצאים כרוכים כשהרצועה היא סביב צוארן ואז אע"פ שהוא לא אחוז בהם אע"כ זה לא נחשב משאוי, משום שגם לנוי דרכם בכך, או נמשכין, או שהוא מושך ברצועה שקבועה בטבעת של השיר, כמו שהסברנו מדברי רש"י במשנה.

ושמואל אמר יוצאין נמשכין ואין יוצאין כרוכין, נמשכין מותר כי זה הנטירותא והשמירה של הבהמה ואורחא הוא, וזה דרכה בכך, ואין יוצאין כרוכין כשה סביב צוארן משום שלנוי לא נחשב אורחא, כך פירש רש"י.

והתוס' שואלים על פירושו של רש"י, שלדעת רב הונא יוצאים כרוכים כשהוא עושה את זה לשם נוי מותר, וכך גם פירש

שואלת הגמרא למימרא דבני קבולי טומאה נינהו אז מזה יש ללמוד שאותה שיר, אותו אצעדה שנמצאת על צואר הבהמה בעצם קיבלה טומאה.

שואלת הגמרא והתנן למדנו משנה במסכת כלים מבעת אדם טמאה טבעת של אדם שהוא שם על אצבע לנוי, הרי היא מקבלת טומאה, כי תכשיטי אדם אפילו שזה לא כלים המשמשים, תכשיטי אדם ג"כ מקבלים טומאה, ואמר רש"י לומדים את זה מפרשת מדין, שכתוב בפרשת מטות כשהפסוק מונה תכשיטין אצעדה וצמיד ועל כולם נאמר תתחטאו, היינו תטהרו אתם ושביכם, אבל ומבעת בהמה וכלים ושאר כל המבעות טבעת בהמה כגון שיר, ששמים טבעת כמין שרשרת סביב הצואר, או טבעת כלים כמו שעושים טבעת בראש ידות הכלים, ושאר כל הטבעות כגון טבעות שהם עשויות לדלת,

- דף נ"ב ע"ב

מהורות אינם מקבלים טומאה, שכאן לא שייך שיקבלו טומאה משום תכשיט, משום שאין תכשיט לכלי, וכלי זה ג"כ לא נחשב שהרי זה לא משמש אלא תכשיט של כלי, ולכן זה לא מקבל טומאה, אבל כל זמן שהטבעת מחוברת לכלי ודאי שהיא ג"כ נטמאת יחד עם הכלי, שהרי זה יד לכלי, כי יש לנו כלל כל המחובר לו הרי הוא כמהו, ומכיון שהטבעת מחוברת אל הכלי אז היא נטמאת ביחד עם הכלי. עכ"פ אז הרי למדנו שטבעת של בהמה אינה מקבלת טומאה, ואיך אתה אומר כאן שהשיר צריך להטביל אותו ולהזות עליו, היינו שהוא קיבל טומאה, הרי זה טבעת של בהמה שלא מקבלת טומאה.

מתרצת הגמרא אמר רבי יצחק (נפחא) בבבאין מנוי אדם לנוי בהמה, לומד רש"י, המשנה מדברת כגון ששיר זה נעשה קודם לתכשיט אדם, וזה כבר קיבל טומאה ועוד לא משמש כתכשיט של אדם, ואמרנו תכשיט של אדם מקבל טומאה, ולאחר שהתכשיט הזה נטמא הוא החליט לתת את זה על צואר הבהמה, ואז צריך עדיין להטביל את זה מהטומאה הראשונה כדי שלא יגע בטהרות לטמא אותם.

ורב יוסף אמר הואיל ואדם מושך בהם את הבהמה, רב יוסף סובר שמכיון שהאדם מושך ע"י האצעדה את הבהמה, שהרי באצעדה מכניסים טבעת קטנה ובה קושרים את החבל ומושכים כך את הבהמה כמו שלמדנו, הרי זה נחשב כלי תשמיש של האדם, ולכן זה מקבל טומאה, מי לא תניא וכי לא למדנו בברייתא מקל של בהמה של מתכת מקבל טומאה מקל שמשמש לאדם כדי לרדות בו את הבהמה, שרודים בו אומר רש"י את הגמל או האנקה, אי נמי כעין שעושים להנהיג בו את הדוב, אז אם הוא עשוי ממתכת הוא מקבל טומאה, מה מעם, הואיל ואדם רודה בהן כיון שהוא משתמש במקל הזה לרדות בבהמה ולהכות אותה ולייסר אותה כדי שתנהג כפי שהוא רוצה, הרי זה לא נחשב כלי לצורך הבהמה אלא כלי המשמש לאדם ולכן זה מקבל טומאה, אלא שצריך שזה יהיה של כלי מתכת משום שאם המקל היה עשוי מעץ הוא לא היה מקבל טומאה, כי פשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, כלי עץ אינם מקבלים טומאה אם הם פשוטים (חלקים) בלי שיהיה בהם מקום של בית קיבול לקבל בו דברים, אבל אם הוא עשוי ממתכת הוא

תא שמע, כי אתא רב שמואל בר יהודה אמר רבי חנינא כשרב שמואל בר יהודה העיד בשם ר' חנינא מולאות של בית רבי יוצאות באפסריהן כרוכים בשבת, הרי שהוא העיד במפורש שגם כשהם רק כרוכין בלי שמושכים אותם הם גם יוצאות באפסר בשבת.

אמרו רבנן קמיה דרב אסי, הא דרב שמואל בר יהודה לא צריכא, אין לנו צורך בדברי רב שמואל בר יהודה שהביא עדות מפורשת שיוצאות המולאות של בית רבי באפסריהם כשהם כרוכים בשבת, למה, מדרב דימי נפקא אפשר ללמוד זאת גם מהעדות של רב דימי שהעיד עדות בסתם שהם יוצאות באפסריהם בשבת, ונתספקנו האם הוא ג"כ בא להעיד שהם יוצאות אפילו כשהאפסרים רק כרוכים או לא, יש להוכיח את זה שגם הוא כך כוונתו היתה להעיד, דאי סלקא דעתך דרב דימי נמשכין קאמר שאם רב דימי בא להעיד על הפרידות של בית רבי שהם רק יוצאות עם האפסר כשהם נמשכים באפסר אבל כרוכין לא, וא"כ מה הוא בא להשמעינו, הוא בא להשמיענו את עצם הענין שהמולאות (הפרידות) משתמרות באפסר וזה נחשב בשבילהם שמירה וזה לא נחשב משא, א"כ שואלת הגמרא על זה לא צריך את העדות של רב יהודה, למה, מדרב יהודה אמר שמואל נפקא שנדע כבר שאפסר הוא שמירה לפרידות, דאמר רב יהודה אמר שמואל מחליפין היו לפני רבי של זו בזו מהו, אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי יוסי כך אמר אבא ארבע בהמות יוצאות באפסר, הסוס והפרד והגמל והחמור, אז הרי יש לנו עדות מרב יהודה אמר שמואל, מזה אנחנו גם יודעים שהפרד יוצא באפסר ואין לנו צורך בעדות שמעיד רב דימי שהמולאות של בית רבי יוצאות באפסריהם אם הוא רק בא לומר לנו שזה נחשב שמירה בשביל פרידות ואפשר להם לצאת באפסר.

אמר להו רב אסי איצטריך להו כן צריך את העדות של רב דימי להעיד שרבי באמת קיבל את דברי ר' ישמעאל בר' יוסי שהעיד בשם אביו ר' יוסי שמותר לפרידות לצאת באפסר, דאי מדרב יהודה נפקא אם היינו רוצים ללמוד מדברי רב יהודה אמר שמואל, הוה אמינא אמר לפניו ולא קיבלה מיניה שאמנם ר' ישמעאל בר' יוסי כך העיד שהפרד יוצא באפסר אבל אולי רבי לא קיבל את זה, קמשמע לן דרב דימי על זה צריך את העדות של רב דימי שמעיד בשם ר' חנינא שמוולאות של בית רבי יוצאות באפסריהם בשבת, הרי שהוא קיבל את דברי ר' יוסי שאמר שהפרד יוצא באפסר, ואי דרב דימי הוה אמינא הני מילי נמשכין אולי רק כשהם לשמירה כדי למשוך אותם, אבל כרוכין לא, קמשמע לן דרב שמואל בר (רב) יהודה שהוא העיד בשם ר' חנינא מפורש שהמולאות של בית רבי יוצאות באפסריהם כרוכים בשבת.

למדנו במשנה ומזין עליהן ומובלן במקומן, שאם השיר הזה, האצעדה, השרשרת שמסביב לצואר הבהמה, נטמא בטומאת מת אפשר להזות מאפר פרה על האצעדה, על השיר הזה, במקומן, כמו שהם קשורים לצואר הבהמה, וכמו כן אם צריך להטביל אותם הרי מכניסים את הבהמה למים כדי להטביל את השיר.

שהטבעת שקבוע בשיר קבוע בו בחזוק, ואין המים נכסים שם כי השיר הדוק היטב בחזוקה על הטבעת.

עונה הגמרא **אמר רבי אמי בשריתבן**, מדובר שהוא הכה בפטיש עד שנתפשט ונתרחק הנקב סביב סביב.

אומרת הגמרא **לימא רבי אמי כרב יוסף סבירא** ליה שהוא סובר כדברי רב יוסף שאמר שגם בהיותם של בהמה הם מקבלים טומאה הואיל ואדם מושך בהם, אז גם אם הם מלכתחלה נעשו בשביל בהמה הרי סובר רב יוסף שמקבלים טומאה כי האדם מושך בהם והם נחשבים כלי שהאדם משתמש בו, ולכן גם אם הוא ריתך אותם לאחר שנטמאו עדיין הם עומדים בענינם הראשון ולא פרוחה מהם טומאה, שגם עכשיו הם עדיין ראויים לבהמה, ולכן עדיין הם טמאים וצריך להטביל אותם, **דאי כרבי יצחק (נפחא) דאמר בבבאין מנוי אדם לנוי בהמה ר'** יצחק שאמר שכל מה שהשיר מקבל טומאה זה רק בגלל שמדובר שעשו אותו לנוי אדם ולאחר מכן עשו אותו לנוי בהמה ועדיין נשאר עליו הטומאה שהיתה שהוא קיבל אותה בהיותו תכשיט של אדם (כפי שרש"י פירש), **א"כ כיון דריתבן עבר בהו מעשה ופרחה לה טומאה מינייהו**, כאן כיון שהוא כבר ריתך אותם, היינו הכה בפטיש עד שנתפשטו ונתרחבו, אז א"כ אפילו שכבר היו טמאים בהיותם תכשיט אדם הרי כאן כיון שהוא ריתך אותם הם שוב אינם ראויים לשימוש של האדם והם לא נאים ויפים שיוכל האדם להשתמש בהם כתכשיט להתקטט בו, אז א"כ בטל מהם תורת תכשיט ונטהרו מטומאתם.

דתנן שהרי למדנו משנה, כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה, כל הכלים יורדים לידי טומאה מספיק לזה מחשבה, מאחר שהוא חשב עליהם שהוא יניח את הכלי כמות שהוא ואין ברצונו להשלים את תיקון הכלי ולגמור את מלאכתו, אלא הוא רוצה להשתמש בו כמות שהוא עכשיו, מחשבה זו שהוא החליט בדעתו להשתמש בו כמות שהוא עכשיו נחשב גמר מלאכה של הכלי והוא כבר מקבל טומאה, לזה הועילה גם מחשבה, אבל אין עולין מטומאתן, מסביר רש"י, אם למשל עור שחשב עליו להשתמש בו כשטיח לשטוח אותו על כסא שיוכלו לשבת עליו, או לשטוח אותו על ארבע רגלים שעושים כמין שולחן, אז ירד עליו תורת טומאה כיון שהוא החליט להשתמש בו כמות שהוא, ואם חזר וחשב על העור הזה שהוא רוצה להשתמש בו לעשות ממנו רצועות או לעשות ממנו סנדלים (נעליים) עדיין לא בטל מן העור שם כלי, והוא עדיין מקבל טומאה, ולא נטהר בכך, עד שיעשה שינוי מעשה, שיתן בו איזמל, היינו שיתחיל לחתוך אותו עם סכין, שבזה זה שינוי מעשה, אבל עכ"פ על ידי שינוי מעשה הוא עולה מטומאתו ונטהר, אז הרי גם כאן כיון שריתבן זה שינוי מעשה ששוב אינם ראויים לתכשיט אדם ולמה לא יהיו נטהרים על ידי הריתוך הזה והכאת הפטיש להרחיב את הנקב הטבעת שיהיה חלל בין הטבעת והשיר.

עונה הגמרא **סבר לה כרבי יהודה דאמר מעשה לתקן לאו מעשה הוא**, הוא סובר כדברי ר' יהודה שמעשה שמתקנים אותו בזה, זה לא נחשב מעשה להוציא מידי טומאה,

מקבל טומאה שהרי פשוטי כלי מתכות מקבלים טומאה, עכ"פ אז הרי ראינו הואיל והאדם רודה בהם אז זה נחשב כלי תשמישו של האדם לקבל טומאה, **הכא נמי הואיל ואדם מושך בהן ומכיון שהאדם מושך אז זה משמש לאדם למשוך בו את הבהמה אז זה נחשב כלי תשמיש של האדם שמקבלים טומאה.**

פירשנו א"כ שר' יצחק שהסביר שמדובר בבאים מנוי אדם לנוי בהמה, הסביר רש"י, שהכוונה שזה קיבל טומאה בעודו משמש כתכשיט של אדם, ולכן על אף שהוא עכשיו עשה את זה בשביל הבהמה עדיין צריך לטבול את השיר ולטהר אותו כדי שלא יהיה נוגע בטהרות.

התוס' (ודברי התוס' הם בעמוד א' בד"ה בבאים מנוי אדם לנוי בהמה) מביאים את פירושו של רש"י, ותוס' אומרים בחנם פירש כך, משום שאפילו אם השיר הזה לא קיבל טומאה כשהוא היה עשוי לתכשיט אדם, ואח"כ לפני שהוא נטמא הוא ייחד את זה לבהמה, אעפ"כ זה עדיין מקבל טומאה, שהרי אינו עולה מלקבל טומאה מכאן ואילך אלא בשינוי מעשה, וכפי שמבואר בגמרא בדף י"ג (ונלמד את זה לקמן בדף נ"ח, שם רש"י עצמו מפרש כך) שכך הוא הכלל שכלי שחל עליו תורת כלי לקבל טומאה, כיון שהיה עליו שם כלי של קבלת טומאה אפילו הוא לא נטמא לא מתבטל ממנו השם כלי מלקבל טומאה עד שישנו בו שינוי מעשה, כך גם כאן, כיון שהשיר הזה היה תכשיט של אדם ובתור תכשיט של אדם היה לו שם כלי לקבל טומאה, כי התכשיט של אדם מקבל טומאה, אפילו שעכשיו הוא ייחד את זה לבהמה כיון שלא עשה בו שינוי מעשה הרי הייחוד במחשבה שזה ימשש לבהמה אינו מוציא אותו מתורת קבלת טומאה שהיתה עליו, ולכן סוברים תוס' שאפילו אם לא נטמא בפועל אבל כיון שהיה לו דין לקבל טומאה זה מספיק שישאר עליו דין זה עד שיעשה בו שינוי מעשה, ומכיון שלא שינה אפילו שזה כבר תלוי על צואר הבהמה עדיין יש עליו שם תכשיט של אדם שהוא יקבל טומאה גם מכאן ולהבא.

והפני יהושע תירץ את מה שתוס' מקשים על רש"י, ונביא את דבריו בקצרה, הפני יהושע מתירץ שלדעת רש"י העובדא שהוא לקח את השיר שהיה עשוי לתכשיט אדם וקבע אותו בבהמה או השיר קיבל שם אחר, אז זה נחשב שינוי השם שמוזה פקעה מהשיר הוזה תורת קבלת טומאה שהיתה עליו, ולכן רק אם הוא נטמא בהיותו תכשיט של אדם אז הוא עדיין צריך טהרה, אבל אם הוא לא נטמא גם בלי שינוי מעשה היה לו שינוי השם כי הטבעת נעשתה טפל למתג וזה קונה שם לעצמו שזה נקרא שיר, אז זה ממש כלי אחר שכמו כלי שנשתנה שאין צורתו הראשונה עליו ופנים חדשות באו לכאן כי הוא נהפך לכלי ולחלק מהכלי מתג כמו שהסביר הפנ"י ולכן לדעת רש"י שוב אין לו שם תכשיט אדם לקבל טומאה מכאן להבא, והוצרך רש"י לפרש שמדובר שהוא כבר נטמא בהיות תכשיט אדם.

למדנו במשנה **וטובלן במקומן**, שאם הם נטמאו הוא יכול למשוך את הבהמה למים, והוא טובל את השיר על ידי שהוא הכניס את הבהמה למים.

שואלת הגמרא **והאיכא חציצה**, הרי יש כאן חציצה

עושה אותה באופן כזה שבה הוא קושר את מתניו, היינו קושר את הבגדים לחגור בהם מתניו, או שהוא עשה טבעת לקשור בה בין כתפיו, שהוא לוקח שרוולים ארוכים ויש טבעת שהוא קושר אותה בין כתפיו, **טהורה** אז זה טהור, **ולא אמרו טמאה אלא של אצבע בלבד**, משום שאם זה של אצבע אז הרי עשוי לתכשיט ואז זה באמת מקבל טומאה, אבל אם הוא עשה את זה לחגור בה מתניו ולקשור בה בין כתפיו אז זה נחשב כטבעת הכלים, ועל אף שזה משמש לאדם, אומר רש"י זה לא דומה לטבעת שהאדם מושך בה, משום שכאן אין לו לאדם שום שימוש בה, זה מונח ועומד בשביל רצועה, אלא שאם הרצועה ביחד ודאי זה מקבל טומאה, אבל אם הוא היה מוציא ומחזיר אותה אז לעצמה הטבעת הזאת לא מקבלת טומאה, כי זו טבעת הכלים שלעצמה היא לא מקבלת טומאה והאדם לא משתמש בה אלא היא מונחת ברצועה, אז הרי שיש חילוק בין הטבעות גם המשמשות לאדם שטבעת ששם אותה באצבע היא מקבלת טומאה, וטבעות שהאדם משתמש בהם אבל הם שהתקין אותם לחגור בה מתניו ולקשור בה בין כתפיו לא מקבלים טומאה, הרי שגם בטבעות האדם יש חילוק בין טבעת לטבעת.

עונה הגמרא, **כי קאמר ליה איהו נמי דאצבע קאמר ליה**, מה שר' אליעזר אמר לו, הוא מדבר על הטבעות שאדם לובש על אצבעו, ואלו הטבעות שהוא לובש על האצבע אמר ר' אליעזר אין חילוק דינים ביניהם לענין טומאה, שלענין טומאה דא ודא אחת היא, אבל לענין שבת יש חילוק, כמו שאמרנו שיש חילוק בין טבעת שיש עליה חותם לבין טבעת שאין עליה חותם לענין אם חייבים על הוצאת שבת.

שואלת שוב הגמרא, **ודאצבע דא ודא אחת היא** וכי הטבעות שבאצבע אין בהם חילוק דינים לענין טומאה, וחתנן למדנו במשנה, **טבעת של מתכת וחותרמה של אלמוג טמאה**, אם הטבעת עצמה עשויה ממתכת, אבל החותם של הטבעת עשוי מי של אלמוג, אלמוג זה מין עצים נאים, עצי אלמוגים, והחותם הכוונה כמו שכתוב במגילה "ככתב אשר נכתב ונתחם בטבעת המלך", יש בטבעת חותם שבו חותמים את שמו של בעל החותם או סוגרים דבר או לאיגרת סגורה, הרי שאם הטבעת עצמה היא ממתכת והחותם של אלמוג טמאה, כיון שזה פשוטי כלי מתכת ופשוטי כלי מתכת טמאים, כי לדעת הת"ק הולכים אחרי הטבעת והיא העיקר, ומכיון שהטבעת היא של מתכת אז אמנם זה פשוטי כלי מתכת, כי אין כאן בית קיבול, אבל פשוטי כלי מתכת ג"כ מקבלים טומאה, **היא של אלמוג וחותרמה של מתכת טהורה** אבל אם להיפך, הטבעת עצמה עשויה עץ, מעצי אלמוג, והחותם של מתכת, היא טהורה, כיון שהטבעת היא העיקר והטבעת עצמה היא הרי עשויה מעץ ופשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה כפי שהסברנו שכלי עץ לא מקבלים טומאה אלא א"כ יש להם בית קיבול.

ותוס' כאן הסבירו שהעובדא שזה מקבל את החותם עצמו, זה לא נקרא בית קיבול, כי זה בית קיבול העשוי למלאות, בית קיבול צריך להיות שאפשר להכניס ולהוציא, את החותם מושיבים בפנים והוא קבוע שם לתמיד, או זה לא נקרא בית

והמעשה הזה של ריתוך הוא הרי מעשה שהוא מתקן את זה לצורך הבהמה וזה לא נחשב מעשה לבטל ממנו תורת כלי. **דתניא** כי למדנו בברייתא, **רבי יהודה אומר לא אמר שינוי מעשה לתקן אלא לקלקל**, שדווקא אם השינוי מעשה היה לקלקל, שבמעשה שהוא עושה הוא מקלקל את הכלי, אז הוא מאבד את צורת הכלי, ושוב הוא נטהר כי שוב אין לו תורת כלי, אבל מעשה שנעשה לתיקון כמו כאן להתקין את זה לצורך הבהמה זה לא נחשב מעשה להוציא אותו מטומאתו.

במתניתא תני במחוללין בברייתא למדנו שמה שאמרנו שטובלן במקומן מדובר במחוללין, שלכתחלה הם נעשו חלולים, רחבים, שיש חלל במקום שדבוק הטבעת אל השיר, אז הוא נתן את הטבעת בתוך הטבעת כמו שהוא רחב, וזה מעולם לא היה הדוק ומחוזק, אז לכן אין כאן חציצה ובזה אמרה המשנה טובלן במקומן, שאין כאן חציצה והוא יכול לטבול.

אומרת הגמרא (וזה ברייתא כפי שמצויין בצד), **שאל תלמיד אחד מגליל העליון את רבי אליעזר, שמעתי שחולקין בין טבעת לטבעת** אני שמעתי שיש חילוק בהלכותיהן של הטבעות, שיש חילוק הלכות בין סוג טבעת אחד לסוג השני, והוא שאל את ר' אליעזר שאינו יודע מה הוא החילוק שלהם, **אמר לו שמא לא שמעת אלא לענין שבת** לענין הוצאת שבת יש חילוק, שיש טבעת שחייבים עליה חטאת אם מוציאים אותו בשבת לרשות הרבים, לבין טבעת אחרת שלא חייבים עליה, וכמו שנלמד לקמן בדף נ"ט לגבי שבת יש חילוק בין טבעת שיש עליה חותם לבין טבעת שאין עליה חותם, **דאי לענין טומאה דא ודא חדא היא** מה שאין כן לענין טומאה כל הטבעות דין אחד להם שהם מקבלים טומאה.

שואלת הגמרא **ולענין טומאה דא ודא אחת היא** וכי לענין טומאה כל הטבעות שווים, וחתנן למדנו במשנה במסכת כלים, **טבעת אדם טמאה** (זו המשנה שהובאה קודם) שטבעת של אדם העשויה לתכשיט אדם, שהוא שם אותה באצבע, היא טמאה, **ומטבעת בהמה וכלים ושאר כל הטבעות טהורות**, אז א"כ הרי שיש חילוקי דינים בין טבעות, שיש טבעת המקבלת טומאה ויש טבעת שאינה מקבלת טומאה, ואיך אמר ר' אליעזר שלענין טומאה דא ודא אחת היא.

עונה הגמרא **כי קאמר ליה, איהו נמי דאדם קאמר ליה**, מה שר' אליעזר אמר לו שלענין טומאה אין חילוק וכל הטבעות שווים, הכוונה בטבעות של אדם, אבל ודאי שיש טבעות שהם לא טבעות של אדם, כמו טבעת בהמה בכלים וכשאר כל הטבעות כמו טבעת שעושים לדלת, שהם טהורות ולא מקבלות טומאה, אבל הטבעות של האדם כולם שווין בדינם ודא ודא אחת היא.

שואלת שוב הגמרא **ודאדם דא ודא אחת היא** וכי טבעות של אדם כולם שוות, **והתניא** והרי למדנו בברייתא **טבעת שהתקנה לחגור בה מתניו ולקשר בה בין כתפיו** אם הוא התקין לעצמו טבעת שהוא קובע אותה בראש הרצועה, והוא

קיבול.

עכ"פ אז הרי אנחנו רואים שיש בטבעות שמים באצבע חילוקי דינים גם לענין טומאה.

עונה הגמרא כי **קאמר ליה איהו נמי, כולה של מתבת קאמר ליה**, הוא דיבר על טבעת שמניחים אותה באצבע האדם והיא כולה עשויה ממתכת, שבה אין חילוק אם יש בה חותם או לא, כי איך שלא יהיה היא מקבל טומאה, ושם לענין שבת יש כן חילוק בין טבעת שיש עליה חותם לבין טבעת שאין עליה חותם, על אחת חייבים חטאת אם הוציא את זה בשבת ועל אחת לא חייבים.

אומרת הגמרא, **ועוד שאל** אותו תלמיד שאל עוד שאלה את ר' אליעזר, **שמעתני שחולקין בין מחט למחט** הוא גם שמע שיש חילוקי דינים בין מחט למחט, ואינו יודע, כוונת שאלתו שהוא לא יודע מה הם החילוקי דינים שנאמרו בין מחט למחט.

אמר ליה ענה לו ר' אליעזר, שמא לא שמעת אלא לענין שבת, שוב, לענין שבת היינו להתחייב על הוצאה בשבת, יש חילוק בין מחט נקובה לבין מחט שאינה נקובה, אם המחט היא נקובה, דהיינו שבראש המחט יש נקב שבו משחילים את החוט וזו מחט המשמשת לתפירה, אז חייב חטאת, משא"כ אם המחט אינה נקובה, אלא היא משמשת כמו סיכה, אז בזה אם הוא מוציא אותה לרשות הרבים לא חייבים משום שזה תכשיט, ונלמד לקמן בדף נ"ז שעל הוצאת תכשיטין לא חייבים חטאת, וגם המחט הזאת שאינה נקובה היא משמשת כתכשיט כי זו סיכה ולא מחט לתפירה, הרי שיש לענין שבת חילוק בין מחט נקובה שזו מחט המשמשת לתפירה ואותה אם מוציאים בשבת לרשות הרבים חייבים, זו סתם משא, משא"כ אם זו מחט שאינה נקובה ומשמשת כסיכה, כתכשיט, לא חייבים על הוצאתה בשבת, אבל לענין טומאה הם כולם שווים **דאי לענין טומאה דא ודא אחת היא** דינם שוה.

שואלת שוב הגמרא **ולענין טומאה דא ודא אחת היא**, וכי אין חילוקי דינים בין מחט למחט לענין טומאה, והתנן והרי למדנו במשנה במסכת כלים, **מחט שניטל חורה או עוקצה מהורה, מחט שהחור שלה בו משחילים את החוט, החור הזה ניטל ממנה, או העוקץ, הצד החד של המחט ניטל, טהורה כיון ששוב לא ראוי להשתמש בה ככלי, הרי אי אפשר לתפור בה, אין לה חור ואי אפשר להשחיל בה חוט, אין לה עוקץ דהיינו אין לה חוד אז אי אפשר לתפור בה, אז לכן היא שוב לא מקבלת טומאה**, אז הרי אנחנו רואים שיש מחט שאינה מקבלת טומאה ויש מחט שכן מקבלת, אז הרי גם לענין טומאה יש חילוקי דינים בין מחט למחט.

עונה הגמרא, כי **קאמר ליה בשלימה** מה שר' אליעזר אמר לו שאין חילוקי דינים ולענין טומאה דא ודא אחת היא, הכוונה כשהמחט היא שלימה, אבל ודאי שאם המחט נשברה ואינה ראויה לשימוש היא טהורה, אבל במחט שלימה אין חילוקי דינים.

שואלת שוב הגמרא **ובשלימה דא ודא אחת היא** וכי במחט שלימה אין חילוקי דינים, והתנן והרי למדנו במשנה **מחט**

שהעלתה חלודה אם יש למחט חלודה, אם מעכב את התפירה מהורה ואם לאו טמאה, כי אם זה מעכב את התפירה ואי אפשר לתפור במחט הזאת היא טהורה, ואם זה לא מעכב עדיין היא טמאה, **ואמרי דבי רבי ינאי והוא שרישומה ניכר**, מביא ר"י שני פירושים, פירוש אחד, רישומה של המחט ניכר ואז זה נחשב כלי ועדיין היא טמאה, פירוש שני רישומה ניכר הכוונה החלודה שיש במחט היא כל כך שהרישום של החלודה ניכר, שאם הוא יתפור אז מכירים בבגד שהיה כאן מחט חלודה, כי זה משאיר סימנים בבגד, ולכן זה נחשב שזה מעכב את התפירה כי הוא לא יכול לתפור עם מחט כזאת שמשאירה סימני חלודה בבגד, ולכן אז המחט שוב אינה ראויה לשימוש כי היא מעכבת את התפירה והיא טהורה, עכ"פ אז הרי שוב ראינו שעל אף שהמחט היא שלימה אעפ"כ יש חילוקי דינים לענין טומאה.

עונה הגמרא, כי **קאמר ליה, בשיפא קאמר ליה**, הוא מדבר בשיפא, היינו במחט שנישופת, ששפים אותה ומחליקים אותה שלא יהיה בה חלודה, במחט כזאת שאין בה חלודה אמר ר' אליעזר שלענין טומאה דא ודא אחת היא ואין חילוקי דינים לענין המחט הנוגע לענין טומאה.

שואלת שוב הגמרא, **ובשיפא דא ודא אחת היא** וכי במחט שמשופע ואין לה חלודה אין חילוקי דינים לענין טומאה, והתניא למדנו בברייתא **מחט בין נקובה בין אינה נקובה מותר לטלטלה בשבת**, המחט בין אם היא נקובה, היינו שראויה כבר לשימוש לתפירה אז זה כלי, בין אם אינה נקובה, מותר לטלטל אותה בשבת, ואין כאן איסור מוקצה, ומדובר כאן לטלטל אותה בשבת בחצר איפה שאין איסור של הוצאה, אלא שלענין מוקצה אין איסור לטלטל, למה, שהרי בין אם המחט נקובה בין אם היא אינה נקובה היא ראויה ליטול את הקוץ, אדם שנתקע לו קוץ משתמש במחט להוציא מעצמו את הכוס, אז יש עליה תורת כלי והיא לא מוקצה ומותר לטלטל אותה, והברייתא מסיימת **ולא אמרינן נקובה אלא לענין טומאה בלבד**, ולא אמרנו חילוקי דינים בין אם המחט נקובה או לא אלא לענין טומאה בלבד, שאם המחט נקובה, יש לה כבר נקב שמשחילים בו את החוט, היא מקבלת טומאה, ואם היא אינה נקובה אז הרי היא לא ראויה לשמש לתפירה אז אין עליה שם כלי והיא לא מקבלת טומאה, הרי מפורש להדיא בברייתא שגם במחט שעל אף שהיא שלימה ואין בה חלודה יש חילוקי דינים לענין טומאה אם יש נקב במחט היא מקבלת טומאה, ואם אין נקב במחט היא לא מקבלת טומאה, ואיך אמר ר' אליעזר שלענין טומאה דא ודא אחת היא.

עונה הגמרא **הא תרגמא אביי אליבא דרבא בגלמי**, לקמן בפרק כל הכלים יש מחלוקת בין אביי ורבא האם יש לדמות טומאה לענין שבת או לא, וכשהגמרא מקשה על רבא מהענין הזה של מחט שמותר לטלטל אותה בשבת בין אם יש בה נקב בין אם אין בה נקב מה שאין כן לענין טומאה, אביי פירש שלא יהיה קשה על רבא כפי שהגמרא מביאה כאן, שמדובר בגלמי, היינו בגלמי זה מלשון גולם, שנקצץ המחט מהחוט ברזל כדי לעשות ממנו מחט, וזה עומד להנקה, היינו עומדים לעשות מהחתיכת ברזל הזאת מחט שניקבו אותה

לחלב, מסביר רש"י שר' יהודה סובר גם כן כדברי הת"ק שהכיס שקושרים אותו לדדי העזים אינו נחשב משא, ומדאורייתא היה מותר לה לצאת עם זה, אלא שהוא סובר שרק אם קשרו את זה כדי לייבש את חלב הבהמה שאז כפי שאמרנו מהדקים את זה חזק, ואין לחשוש שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אז לכן גם אין איסור מדרבנן, אבל לחלב, שאז לא מהדקים חזק את הכיס על דדי העזים, אז חוששים שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, הרי שכפי מה שרש"י מפרש בפירוש המשנה, ר' יהודה מדאורייתא סובר כדברי הת"ק שאין חילוק בין להדק בין לחלב זה לא נחשב משא ומותר לה לצאת, אלא שהוא סובר שאם זה לחלב כשזה לא מהדוק יש לחשוש שזה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים ולכן אסור מדרבנן.

- דף נ"ג ע"א

גמרא.

אמר שמואל והוא שקשורה לו מערב שבת מה שאמרנו שהחמור יוצא במרדעת כשהמרדעת קשורה לו, הכוונה שזה קשור לו עוד מערב שבת, משא"כ אם בערב שבת לא קשרו את זה אסור לו לצאת עם זה.

אמר רב נחמן מתניתין נמי דיקא, יש להוכיח את זה גם מהמשנה, דקתני לקמן בדף נ"ד כתוב במשנה, **אין החמור יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו**, שאם המרדעת לא קשורה לחמור אז אסור לו לצאת.

ונשאלת השאלה היכי דמי, **אילימא שאינה קשורה לו כלל** שהמרדעת סתם מונחת על החמור בלי שהיא תהיה קשורה בו בכלל, **פשיטא** ודאי שאסור לו לצאת אתה, **דילמא נפלה ליה ואתי לאתויי** הרי אם המרדעת אינה קשורה לחמור אז היא עלולה ליפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אז ודאי פשוט שאם המרדעת רק מונחת בלי שתהיה קשורה אסור לחמור לצאת אתה לרשות הרבים.

אלא לאו שאינה קשורה מערב שבת שאמנם עכשיו בשבת זה קשור, אבל לא הספיקו לקשור את זה מלפני שבת, ואז אמרה המשנה שאעפ"כ על אף שהמרדעת קשורה לחמור כיון שלא קשור מערב שבת אסור לו לחמור לצאת עם המרדעת, אז הרי מכלל דרישא שקשורה לו **מערב שבת שמע מינה**, אז הרי הרישא, היינו המשנה שלנו שמתירה לחמור לצאת עם מרדעת הקשורה לו, הכוונה שהיא קשורה לו מערב שבת.

תניא נמי הכי למדנו כן בברייתא חמור יוצא במרדעת בזמן שקשורה לו מערב שבת, אם קשרו לו את המרדעת עוד מערב שבת מותר לו לצאת אתה, **ולא באוכף**, אוכף הוא יותר קטן מאשר מרדעת, באוכף אסור לחמור לצאת **אף על פי שקשורה לו מערב שבת**, שאפילו אם קשרו לו מערב שבת אבל עם האוכף אסור לו לצאת, **רבן שמעון בן גמליאל אומר אף באוכף בזמן שקשורה לו מערב שבת**, רשב"ג סובר שגם באוכף מותר לחמור לצאת, אם קשרו לו את זה מערב שבת, **ובלבד שלא יקשור לו מסריבן**, ובלבד שלא יפשוט לו רצועה תחת זנבו.

מסביר רש"י, מסריבן זה מין חבלים שקושרים אותם לחמור

שיהיה לה נקב להשחיל את החור, שם כל זמן שלא ניקבה אינה מקבלת טומאה, שהרי לא נגמרה מלאכתה, ולענין טומאה לומדים מהאמור בפרשת מדין "כלי מעשה" שנגמר כל מעשהו, ולכן חוט זה שכבר קצצו אותו בשביל לעשות אותו מחט ועדיין לא גמרו את מלאכתו, כי גמר מלאכת המחט זה כשעושים בה נקב להשחיל בה את החוט וזה לא נעשה בה נקב, אז לכן היא עדיין לא מקבל טומאה, ואעפ"כ לענין שבת זה נחשב כלי ולא מוקצה שמותר לטלטל את זה, למה, שהרי פעמים שהוא נמלך בדעתו והוא מניח את החוט ברזל הזה כמות שהוא בלי לעשות בו נקב, והוא משאיר את זה שישמש לו ככלי לנטילת קוץ, אז לכן לענין שבת יש לזה שם כלי ואין איסור לטלטל, משא"כ לענין טומאה כל זמן שלא נגמרה מלאכתו לעשות בה נקב עדיין זה לא כלי שיקבל טומאה, אבל מחט שנגמרה מלאכתו גם בלי נקב, כמו שלמדנו סיכה, סיכה משמשת היטב גם בלי הנקב, כיון שהיא לא עומדת להנקב אז באמת לענין טומאה דא ודא אחת היא, שלענין טומאה אין חילוק אם זה מחט שרוצים אותה לתפירה וכבר עשו בה נקב, הרי נגמר מלאכתה ויש לה שם כלי לקבל טומאה, וגם אם במחט אין נקב אבל גם לא עודמדים לעשות בה נקב כי זו מחט שתשמש כסיכה, שלא צריך נקב להשחיל חוט, אז גם היא מקבלת טומאה, משא"כ לענין שבת שניהם אינם נחשבים כלי לענין שמותר לטלטל אותם, אבל לענין הוצאה בשבת יש חילוקים ביניהם, מחט נקובה אם מוציאים אותה בשבת חייבים עליה חטאת, ומחט שאינה נקובה נחשבת תכשיט ולא חייבים עליה אם מוציאים אותה לרשות הרבים.

משנה. אומרת המשנה חמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה בו, החמור רשאי לצאת לרשות הרבים כשהמרדעת שעליו קשורה בו, ורש"י מסביר שמניחים את המרדעת על החמור כל היום כדי לחמם אותו, וכפי שנלמד בגמרא שאמרי אינשי חמרא אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה, החמור קר לו אפילו בתקופת תמוז שזה חם הרי לחמור קר ולכן מניחים עליו מרדעת כדי לחמם אותו, אבל מותר לו לצאת אתה רק בזמן שהיא קשורה בו, או כפי שהגמרא תפרש שהכוונה שהיא קשורה בו מערב שבת, **זכרים היינו אילים, יוצאין לבובין, רחלות יוצאות שחוזות כבולות וכבונות**, שכל אלו הגמרא תפרש את ענינם, עוד אומרת המשנה **העזים יוצאות צרורות**, מסביר רש"י, צוררים היינו קושרים את דדי העזים, פעמים שקושרים אותם כדי לייבש אותם, שאז הוא מהדק את הכיס שהוא תולה על דדי הבהמה, הוא מהדק אותו כדי שלא יחלבו עוד, וממילא כשיפסיקו לתת חלב הם יתעברו, או כדי שלא יחלבו אותם ואז הם יהיו שמנות והבשר שלהם יהיה שמן לאכילה, ופעמים שצוררים אותם לחלב, מפרש רש"י שפירושו לשמור את החלב שלא יטפטף ויפול לארץ, וקושרים להם כיס בדדיהן לקבל את החלב המטפטף מדדי העז, אז העזים האלה יוצאות צרורות, רבי יוסי **אוסר בבולין** בכל אלו שהמשנה מנתה שמותר לצאת ר' יוסי אוסר, חוץ מן הרחלין הכבונות שזה נעשה בשביל לשמור את הצמר של הרחלים שלא יטנף, הרי זה נחשב תכשיט ומותר לכבש לצאת עם הכבונות האלו.

רבי יהודה אומר עזים יוצאות צרורות לייבש אבל לא

קשורה מערב שבת, ומערב שבת כבר החמור יצא עם המרדעת מוכרח שזהו מלבוש של החמור ואינו משא, אבל כשהיא קשורה לו בשבת ולא היתה מלבושו של החמור קודם זה אינו מוכרח שהוא לבושו של החמור, א"כ זה משא כיון שאין הכרח שזה לבוש.

והתוס' בפירושם השני אומרים שזה נראה כמתכוון להוצאת המרדעת, כוונתם שנראה שאינו קושר בכלל את המרדעת על החמור לצורך החמור, אלא להוציא את המרדעת לרשות הרבים, והוא קושר בה כדי שלהוציאו ולכן זה אסור, כך הסבירו התוס'.

ובעוד ראשונים כמו ברא"ש, וכך הביא גם הרשב"א לפרש, שהטעם שצריך שיהיה קשור לו מערב שבת זה כדי שלא ישתמש בצדדי הבהמה, שאם הוא יבוא לקשור את המרדעת לבהמה בשבת עצמו נמצא שהוא משתמש בצדדי הבהמה כי הוא צריך להשען על הבהמה כשהוא קושר את המרדעת, ולכן צריך שתהיה קשורה לו מערב שבת.

ועצם הנידון של ההשתמשות בצדדי הבהמה אם יהיה בזה איסור כי זה נחשב משתמש בבעלי חיים, גם התוס' הזכירו מזה בתוס' ישנים לקמן בד"ה תולין טרסקל.

אומרת הגמרא, **בעא מיניה רב אסי בר נתן מרבי חייה בר רב אשי, מהו ליתן מרדעת על גבי חמור בשבת**, האם מותר להניח את המרדעת על גבי חמור בשבת, ומסביר רש"י וכאן לא מדובר לגבי לצאת לרשות הרבים, אלא להניח את זה עליו בחצר מפני הצינה, משום שכפי שהסברנו לחמור קר האם מותר להניח עליו מרדעת כדי שלא יהיה לו כל כך קר. **אמר לי מותר** שמותר להניח את המרדעת על גבי החמור. **אמר ליה וכי מה בין זה לאוכף** איזה חילוק יש בין מרדעת שאתה מתיר להניח על החמור לבין אוכף שאסור להניח, **אישתיק** והוא שתק.

איתיביה, מסביר רש"י הוא סבור היה שהשתיקה שהוא שותק משום שלא השגיח ולא היה איכפת לו מהקושיא שלו משום שהוא סובר שגם אוכף מותר להניח על החמור, אז מה אתה שואל אותי מה יש חילוק בין מרדעת לאוכף, גם אוכף מותר, ועל זה הוא בא להקשות לו מברייטא, שבברייטא כפי שנלמד מתבאר שאפילו ליטול ולהוריד את האוכף אסור א"כ בודאי שלהניח ודאי אסור, שהרי כשהוא מניח את האוכף זה דומה כמי שרוצה להטעין אותה במשא, וא"כ אם אוכף אסור להניח למה מרדעת כן מותר להניח, וזו היא הקושיא שהוא רוצה לשאול אותו מהברייטא, אז הוא שואל מאותו מברייטא, **אוכף שעל גבי חמור לא יטלטלנה בידו, אלא מוליכה ומביאה בחצר והוא נופל מאיליו**, אם החמור יש עליו אוכף והוא רוצה להוריד את האוכף מעל גבי החמור אז הוא לא מוריד אותו כמו ידי, אלא הוא מוליך ומביא את החמור בחצר עד שהאוכף נופל מאיליו, ומזה הוא מוכיח להקשות **השתא ליטול אמרת לא** אם להוריד ממנו את האוכף אתה אומר שאסור, **להניח מיבעיא** להניח ודאי שאסור, וא"כ כיון שאוכף אנחנו רואים שאסור להניח למה מרדעת מותר ואיזה חילוק יש בין מרדעת ואוכף.

אמר ליה רבי זירא, שבקיה [הנה אותן], כרביה סבירא ליה הוא סובר כרבו, **דאמר רב חייה בר אשי אמר רב**

כדי שהמשא לא תרד על הזנב כשהחמור עולה על ההרים, כשהחמור הולך בעליה והוא עולה על הר הרי המשא שעל הגב שלו עלול לרדת למטה וליפול על צד הזנב, אז קושרים את המשא בחבלים אל הראש של החמור כך שהקשר שהחבל קשור על הראש מונע ממשא הבהמה מלרדת לצד הזנב, והקשירה הזאת והחבלים האלו נקראים מסריכן.

וגם לא יפשוט לו רצועה תחת זנבו, זה עושים להיפך, שנותנים רצועה מתחת לזנב החמור, מאחורי הרגלים האחוריות קושרים חבל שקשור אל המשא כדי שהאוכף והמשא שעליו לא ירדו על צווארה של הבהמה כשהיא יורדת לעמק, והיינו שבירידה המשא עלול להתחלק על הצוואר של הבהמה אז קושרים את המשא בחבל שקשור מתחת לזנב אחורי רגליה האחוריות של בהמה ואז הוא מחזיק חזק את המשא.

אז לא יקשור לו מסריכן וגם לא יפשוט רצועה תחת זנבו, משום שבשני אלו זה נראה כמי שרוצה להטעין אותו משא וזה אסור.

והחילוק שבין מרדעת ואוכף שהוזכר כאן בגמרא, אז המשנה ברורה בסימן ש"ה ס"ק כ"ו הסביר שהמרדעת בעצם זה אוכף גדול, זה גם כן מין אוכף אבל הוא גדול יותר שמכסה את כל גופו של החמור, ואילו האוכף הוא קטן יותר והוא מכסה רק חלק של החמור.

למדנו א"כ את דברי שמואל, והגמרא הביאה על כך ברייתא, שדווקא אם קשרו את המרדעת מערב שבת אז מותר לחמור לצאת במרדעת, אבל אם לא קשרו את זה מערב שבת אסור לו לצאת עם המרדעת אע"פ שקשרו אותה בשבת, ובטעם הדבר מה החילוק אם קשרו את זה מערב שבת או לא, מביאים תוס' את מה שרש"י פירש לקמן (וזה נמצא בדברי רש"י בדף נ"ד ע"ב) שאם זה קשור מערב שבת הרי זה נחשב מלבוש של החמור, ולכן מותר לחמור לצאת עם המרדעת אם קשרו לו את זה מערב שבת, אבל אם זה לא קשור מערב שבת הרי זה נחשב כמו משא ולכן אם לא קשרו מערב שבת אסור לחמור לצאת עם המרדעת.

ותוס' מביאים פירוש שני, ועוד יש לפרש, שאם זה לא קשור מערב שבת אז זה נראה כאילו הוא מתכוון בעצם להוציא את המרדעת, זה לא בשביל לבוש של החמור אלא כך דרכו להוציא את המרדעת, והרב פורת פירש שזה נראה כאילו הוא מתכוון להוליך את הבהמה למקום רחוק.

והמהרש"א כבר העיר שצריך עיון לחלק בין פירוש רש"י לבין הפירוש השני של תוס', שהרי גם לפי הפירוש השני של תוס' שאסור אם זה לא קשור מערב שבת כי זה נראה כאילו הוא מתכוון להוציא את המרדעת, איזה איסור יש בזה אם הוא מתכוון להוציא את המרדעת, האיסור הוא משום שזה מהווה משא על הבהמה ולא תכשיט ומלבוש, אז הרי זה דומה לסברת רש"י שאם זה לא קשור מערב שבת אז זה כמשא.

והמהרש"א אומר שדוחק לומר שלפי פירושו של רש"י אם קושרים את זה בשבת אז זה ודאי משא, כי לא גילה את דעתו מאתמול שהיא צריכה לכך שיהיה לה למלבוש אז זה ודאי משא, ואילו לפירושם של התוס' אינו ודאי משא רק נראה כהוצאת משא בשבת, זה נראה לו למהרש"א דוחק.

ואילו המהר"ם מסביר שלפי פירושו של רש"י אז אם היא

ששמו היה ר' יהודה, כך גם לרב על אף ששמו הוא אבא לרוב חשיבותו כולם היו קוראים לו בשם רב, רק שמואל שהיה חבירו היה קורא לו בשמו הפרטי אבא.

והתוס' שם דנים בזה מכמה מקומות, ובסוף דבריהם הם מביאים גמרא ביומא דף פ"ז, שם אמר רב הונא תלמידו של רב, הוא אמר על רב קאזיל אבא למקטל גברא, ולפי פירושו של הערוך קשה כיון שהוא תלמידו איך הוא יקרא אותו בשמו הפרטי, הרי אסור לתלמיד לקרוא לרבו בשמו, שהרי מפני כך נענש גיחוי מפני שהוא קרא לאלישע בשמו, ואילו לפירושו של רש"י שאבא הוא לשון חשיבות נחא, שהוא אמר אבא בלשון חשיבות.

אומרת הגמרא, **כי סליק רבי זירא כר' זירא עלה מבבל לארץ ישראל, אשכחיה לרבי בנימין בר יפת דיתיב וקאמר ליה משמיה דרבי יוחנן נותנין מרדעת על גבי חמור בשבת** הוא פגש את ר' בנימין בר יפת שאומר משמו של ר' יוחנן שמותר לתת מרדעת על גבי חמור בשבת, **אמר ליה יישר פירושו ישרים הדברים, וכן תרגמה אריוך בבבלי שקם אריוך, החכם ששמו אריוך, גם תרגם כך ואמר כך בבבלי.**

שואלת מיד הגמרא, **אריוך מנו שמואל** מי הוא החכם הנקרא אריוך, זה שמואל, וא"כ איך הוא אומר זאת בשם שמואל, **והא רב נמי אמרה** וכי רק שמואל אמר זה, רב הרי גם סובר שמותר להניח מרדעת על גבי חמור.

אלא שמעיה דהוה מסיים ביה ואין תולין טרסקל בשבת הוא שמע אותו שהוא מסיים בשמו של ר' יוחנן לומר שרק מרדעת מותר לשים על החמור אבל לתלות טרסקל בשבת אסור, **אמר ליה יישר וכן תרגמה אריוך בבבלי** שגם שמואל סובר שרק מרדעת מותר וטרסקל אסור, וזה לא כדברי רב, שהרי רב סובר שטרסקל ג"כ מותר.

ולמה נקרא שמואל אריוך, אומר רש"י את שמואל קוראים אריוך על שם שהיה בקי בדינים ושופט, כמלך השופט על הארץ, והמילה אריוך היא מלשון ריכא, וריכא זה מלך מביא רש"י מהגמרא ב"ב בדף ד'.

ותוס' אומרים אריוך הוא שמו של מלך, כמו שנאמר אצל ארבעת המלכים "אריוך מלך אלסר", ולמה הוא נוקט יותר משאר המלכים, לפי שמובלע בו לשון ארי.

והוסיף המהרש"ל להסביר שלשון ארי הוא ג"כ לשון מלך, כיון שכתוב "גור אריה יהודה" ויהודה הרי היה מלך, ודינא דמלכותא דינא, והלכתא כשמואל בדינא, כך מצטט המהרש"ל מדברי רש"י בפרק התכלת, הרי ש"אריוך מלך אלסר" המילה והשם "אריוך" כוללים בתוכם אריה ולכן קוראים לו אריוך.

ובצד כבר מובאים דברי רש"י בחולין, שפירש ג"כ שזה על שם אריוך מלך אלסר, ומה שהמהרש"ל מצטט מרש"י במנחות דף ל"ח כמו "גור אריה יהודה", זה משום שק"ל הלכתא כשמואל בדינא, אז לכן הוא מלך כי דינא דמלכותא דינא.

עוד מובא בצד טעם אחר, "אריוך מלך אלסר" זה משום ששמואל נקרא אריוך שהוא מן לענין שדינא דמלכותא דינא והלכה כמותו בדיני ממונות, "אלסר" זה נוטריקון כמו שני מילים "אל אסר", כלומר בדינים דינא דמלכותא דינא אז באמת הוא מלך והלכה כמותו בדיני ממונות, חוץ מלענין איסורי שאין הלכה כמותו אלא כרב, שהרי רב ושמואל

תולין טרסקל לבהמה בשבת, טרסקל זה סל מלא שעורים, תולים לה לבהמה על הצואר והפה של הבהמה נתון לתוכו ואז היא אוכלת מהשעורים שנמצאים באותו טרסקל (באותו סל) שתלו לו בצואר, ואין זה אלא תענוג בעלמא, שמונע מן הבהמה שהיא לא תטרח לשוח את צוארה, היינו להתכופף ולכופף את הצואר עד לארץ, אז מזה ש' חייא בר אשי אומר בשם רב שתולים טרסקל וקל וחומר למרדעת שמרדעת ודאי מותר.

ומהו הק"ו, מסבירא הגמרא, ומה התם דמשום תענוג שרי הרי הטרסקל אינו אלא לתענוג לבהמה שלא תצטרך לטרוח לכופף את הצואר עד לארץ, ואעפ"כ מותר, א"כ **הכא דמשום צער לא כל שכן** את המרדעת הרי שמים על החמור למנוע ממנו צער של צינה, צער של קור, אז ודאי שמותר, והרי ש' חייא בר אשי ענה לרב אסי בר נתן כדברי רבו רב שמתיר להניח מרדעת, ומה שקשה מה זה שונה מאוכף, את זה הגמרא תתרץ בהמשך הסוגיא.

שמואל אמר מרדעת מותר, טרסקל אסור, שמואל סובר שמרדעת מותר משום שזה למנוע צער מהבהמה, כי בלי המרדעת קר לה וזה בא למנוע את הצער, לכן מותר, וזה אורחה בהכי (דרכה בכך) וזה לא משא שמים לה את המרדעת, מה שאין כן טרסקל שאינו אלא לענג את הבהמה שלא תצטרך להתכופף לארץ, לתענוג אסור, ולדעת רש"י הנידון הוא אם זה נחשב כמשא, וכפי שרש"י הסביר שכיון שהמרדעת באה למנוע צער צינה אז זה לא נראה משאוי, ואילו אוכף או השאלה שהוא שאל אותו אם מותר לתת מרדעת השאלה היתה האם זה דומה למשא או לא, ובאוכף אמרנו שאסור להניח משום שזה דומה כאילו הוא צריך להטעין אותה משא.

אבל תוס' בד"ה מהו ליתן מרדעת אומרים, נראה לר"י שהטעם שיהיה אסור זה משום טירחא של שבת, ועל זה אנחנו אומרים שלטרוח בשבת שלבהמה לא יהיה צער מותר, ולכן לשים מרדעת אומר שמואל מותר, אבל טרסקל שזה רק לענג את הבהמה הטיירחא הזאת לדעת שמואל אסורה ולדעת רב גם זה מותר.

אזל רבי חייא בר יוסף אמרה לשמעיתא דרב קמיה דשמואל ר' חייא בר יוסף אמר את אותה הלכה של רב שמתיר להניח טרסקל לפני שמואל, **אמר ליה** אמר לו שמואל, **אי הכי אמר אבא לא ידע במילי דשבתא ולא כלום** אז אין הוא יודע בהלכות שבת ולא כלום, ואבא כוונתו לאמורא הקדוש רב, ורש"י מסביר "אבא" חבירי, כמו "אברך" אבא למלכא.

מסביר המהרש"ל בחכמת שלמה, שכמו שאברך זה אבא למלכא, גם כאן פירושו אבא לכל החבירים, פירושו ראש החכמים.

ובתוס' בחולין בדף ל"ח ע"א בד"ה איצטריך ליה לאבא, מביאים את הפירוש שרש"י שם מפרש, ששמואל קורא כך לרב בלשון כבוד, ומביאים את פירושו של הערוך שכך היה שמו הפרטי של האמורא הקדוש רב, שמו היה אבא, ולכן כולם היו קוראים לו רב על שם חשיבותו, כמו שבבבלי מקום קוראים לר' יהודה הנשיא (רבינו הקדוש) קוראים לו רבי, על

לא סובל מחום אלא אדרבה הוא סובל מקור.
הרי שלהלכה נפסק בהלכות שבת סימן ש"ה סעיף ה', מותר ליתן מרדעת על החמור מפני הצינה, מותר לשים עליו מרדעת, והיינו לא כדי לצאת ברשות הרבים, שזה אסור, רק אם החמור היה קשור מערב שבת, אבל להניח עליו מרדעת כשהוא בחצר מותר כי הוא סובל מקור, ובלבד שלא יקשרנו בו (שלא יקשור את זה על החמור) מפני שכשקושר צריך ליקרב אליו (הרי הוא צריך להתקרב כדי לקשור) ונמצא משתמש בבעלי חיים (ואז יוצא שהוא משתמש בבעלי חיים) וזה כסברת הרא"ש והרשב"א שלכן אסור לקשור בשבת כדי שלא ישתמש בבעלי חיים, אבל על הסוס, כיון דלית ליה צער צינה אסור ליתן עליו מרדעת כלל, (שהרי זו היתה הסברא כפי שגם רש"י פירש במשנה שהחמור הולך כל היום עם מרדעת ולכן מותר אמרנו בגמרא להטיל עליו מרדעת כי הוא סובל מקור, משא"כ בעלי חיים אחרים שלא סובלים כל כך מקור אסור לתת עליהם מרדעת), ולהסיר מרדעת (להוריד אותה) בשבת בין מן החמור ובין מן הסוס אסור כיון דלית ליה צער אם לא יסירנה (אין לו צער אם הוא לא יסיר אותה), ואוכף אסור בין ליטול בין להניח בין לחמור בין לסוס (את האוכף אסור לא לקחת, דהיינו לא להוריד אותה, וגם לא להניח עליו, זה אסור גם לחמור, ולמה אסור להניח אוכף על החמור, הטעם הוא כיון שהאוכף אינו מחמם רק מעט, אז זה נחשב טירחא שלא לצורך, המרדעת מכסה את כולו אז לכן מותר, אבל האוכף אינו מכסה את כולו, כי האוכף הוא הרי קטן, אז מכיון שהוא לא מכסה את כולו אז זה לא מחמם רק קצת ממנו, הרי זו טירחא שהיא לא לצורך ולכן אסור).
והמשנה ברורה הביא כבר מהביאור הגר"א, שלדעת רש"י גם על הסוס ועל כל הבהמות מותר ליתן מרדעת בחצר משום שגם להם יש צער צינה ומועיל להם החימום ששמים עליהם מרדעת.

ולאחר מכן כתוב בסעיף ט', אוכף שעל גבי החמור שבא מן הדרך ונתייגע וצריך להסירו לצננו, לא יטלנו בידו אלא מתיר החבל מתחתיו ומוליכו ומביאו בחצר והוא נופל מאיליו.
וכבר הזכרנו שלדעת רש"י שהטעם של חמרא בתקופת תמוז קריא ליה נאמר בענין שלכן לא צריך להוריד ממנו את האוכף, לפי זה אומר המשנה ברורה בביאור הלכה שמהגאון מבואר שלדעת רש"י מן הסוס וכן מכל הבהמות מותר להסיר את המרדעת, וכן האוכף, משום שדווקא מן החמור שיש לו קרירות ביותר והוא יצטנן ממילא אפילו אם לא נסיר מעליו לכן לא מורידים ממנו את האוכף, משא"כ בשאר בהמות וזה תלוי בפירוש הסוגיא, שאם הטעם בסוגיא של חמרא בתקופת תמוז קריא ליה כפי שמשמע מרש"י שזה נאמר בעיקר שלכן לא מורידים את האוכף, א"כ משאר הבהמות כן מורידים את האוכף, ואדרבה, להניח מרדעת יהיה מותר לרש"י על כל הבהמות, אבל אם הטעם של חמרא בתקופת תמוז נאמר לגבי שלכן מותר לשים את המרדעת על החמור, אז לשים את המרדעת מותר רק על החמור ולא על שאר בהמות, ולהוריד את האוכף אסור מן החמור ואסור גם משאר הבהמות.

מיתבי שואלת הגמרא, לא יצא הסוס בונב שועל, לוקחים זנב של שועל ותולים לסוס בין העינים כדי שלא תשלוט בו

שנחלקים בכל הש"ס בדיני ממונות הלכתא כשמואל בדינא ובאיסורים הלכתא כוותיה דרב, וזהו מלך אלסר, אל אסר, לא באיסורים, באיסורים אין הלכה כשמואל אלא כרב.
הרי שלמדנו כאן שר' יוחנן ג"כ סובר כשמואל שרק מרדעת מותר להשים כדי למנוע צער, ואילו טרסקל שזה רק לתענוג של הבהמה אסור, אומרים תוס' שאע"ג דק"ל כרב באיסורי (הרי עכשיו הזכרנו וזה מדברי הגמרא בבכורות דף מ"ט וגם היה לנו את זה לעיל), שרב ושמואל הנחלקים באיסורים הלכתא כרב באיסורי, זה רק כשרב נחלק עם שמואל ולא יותר, אבל כאן שר' יוחנן גם סובר כשמואל ר' יוחנן כשהוא חולק עם רב ההלכה היא כר' יוחנן, וא"כ ק"ל כדברי ר' יוחנן. ועוד מביאים תוס' שתי ראיות, שמבארות מדברי רש"י כפי שנלמד בהמשך הסוגיא.

שואלת עכשיו הגמרא, **דכולי עלמא מיהת מרדעת מותר** נחלקו רק בענין אם מותר טרסקל לשים על גבי החמור בשבת, אבל לגבי מרדעת כולי עלמא מודים שמותר, א"כ **מאי שנא מאוכף**, כאן הגמרא חוזרת להקשות את הקושיא שהקשו מהברייתא שבה כתוב שאוכף שעל גבי חמור לא יטלטנה כדי להוריד אותו אלא הוא מוליך ומביא את הבהמה בחצר והוא נופל מאיליו, ואם ליטול אסור אז כ"ש שאסור להניח אוכף ומהו החילוק בין המרדעת והאוכף שאת המרדעת לכולי עלמא מותר להניח על גבי חמור.
עונה הגמרא **שאני התם דאפשר דנפיל ממילא**, שם כדי להוריד את האוכף הרי יש לנו עצה שיכולים על ידי שהוא מוליך ומביא אותה על ידי זה הוא נופל מאיליו, אז לכן כיון שיש לי עצה להפיל אותו ממילא ולא ליטול אותו בידיים אנחנו עושים עצה זאת, אבל באמת כשאין לנו עצה כמו להניח את המרדעת, אז בהיתר מניחים את המרדעת, ומותר לכולי עלמא.

רב פפא אמר, כאן לחממה, כאן לצננה, ההבדל הוא שבמה שמניחים את המרדעת צריך להניח אותה על החמור כדי לחמם את החמור, וזה מותר משום הצער של צינה (של קור) שהחמור סובר מקור, אבל נתינת האוכף אינו אלא כדי שהחמור יצטנן, שעל ידי שהוא סחב משאות כבדים נתחממה הבהמה, על ידי משא שהיא נשאה מבעוד יום מלפני שבת, ואם הוא לא יוריד עכשיו את האוכף אמנם בינתיים חם לבהמה אבל לא איכפת לו, שהרי הוא יצטנן מאיליו, אז לכן **לחממה אית לה צערא** ולכן מותר להטיל מרדעת עליה כדי למנוע ממנה את הצער של קור, **לצננה** מה שצריך להוריד את האוכף כדי לצנן אותה **לית לה צערא**, והיינו **דאמרי אינשי חמרא אפילו בתקופת תמוז קריא ליה** שהחמור אפילו בתקופת תמוז הוא סובל מקור, ולכן למנוע את הצער שלו מותר להניח עליו את המרדעת.

ולענין אם מותר להניח עליו אוכף כמו שמותר להניח עליו ג"כ מרדעת, וכן בנוגע האם בבעלי חיים אחרים מותר להוריד מהם את האוכף, שהרי מפירושו של רש"י משמע שגם מה שאין מורידים את האוכף מעל גבי החמור זה גם תלוי באותה סברא שחמרא אפילו בתקופת תמוז קריא ליה, ולכן לא איכפת לנו במה שהאוכף נשאר על החמור אפילו שעכשיו חם לו כי הוא יצטנן מזה ולאט לאט הוא יתקרר והוא הרי בין כה

המדולדלת בה, שיליא זה העור שבו נמצא העובר, אז השיליא שהיא מדולדלת, היינו שיצתה מקצתה, מותר לה לצאת עם זה, ופוקקין לה זוג בצוארה ומטיילת עמו בחצר, לוקחים זוג (פעמון) שתולים בצואר הבהמה, ופוקקים אותה בצמר גפן או במוכין באופן שלא יוכל הענבל לקשקש בתוכה ולהשמיע קול, ולכן דווקא כשפוקקים לזוג, משום שאם אינו פקוק אז אפילו בחצר לא תצא הבהמה עם אותו פעמון, מפני שהענבל שבתוכה מקשקש ומצלצל ומוליד קול וזה אסור, אז לכן הוא פוקק בצמר או במוכין שזה בגדים רכים וכדומה, הוא סותם את זה שלא יקשקש הענבל שבתוכה, ואז מותר להוציא אותה לחצר, אבל לא תצא בו לרשות הרבים, כפי שנלמד בהמשך הגמרא בדף נ"ד ע"ב שאם הוא מוציא אותה עם זוג אפילו כשהוא סגור אם הוא מוציא אותו לרשות הרבים זה נראה כמאן דאזיל לחינגא, כמי שהולך לשוג למכור אותה, שאז הוא מביא את הבהמה ותולה זוג בצוארה כדי ליפות ולנאות אותה, אז אם הזוג אינו פקוק אסור להוציא אותה אפילו לחצר כי אז הפעמון מצלצל ומוליד קול, אבל אם הזוג הוא פקוק לחצר מותר לה לצאת עם זה ואע"פ שהוא פקוק אסור לצאת עם זה לרשות הרבים כי זה נראה כמטייל לחינגא, כמי שמוליך אותה לשוק למכורה אותה.

א"כ שואלת הגמרא, קתני מיהת עכ"פ כתוב בברייתא זאת ולא סייחין בטרסקלים שבפיהם לרשות הרבים, והבינה הגמרא לרשות הרבים הוא דלא, כיון שכתוב בברייתא שרק לרשות הרבים אסור לצאת עם הטרסקלין כי זה משא, הא בחצר שפיר דמי מותר לתלות טרסקל שבפיהם ולהוציא אותם לחצר, מאי לאו בגדולים ומשום תענוג מסתבר שמדובר בסייחים גדולים, שהצואר שלהם ארוך ואין להם צער לכופף את הצואר ולאכול מעל גבי הקרקע, וא"כ תליית הטרסקל שתולים להם הוא לא למנוע מהם צער, כי גם בלי טרסקל אין להם צער, הם יש להם צואר ארוך והם יכולים לכופף את הצואר עד לקרקע לאכול, אלא שהוא תולה להם טרסקל בשביל תענוג, ואעפ"כ מותר קשה א"כ לשמואל שאמר שאסור לתלות טרסקל כיון שזה לא בא למנוע צער אלא זה רק לתענוג לבהמה ואין טורחים בשבת טירחא יתירא בשביל תענוג של הבהמה.

עונה הגמרא, לא, בקטנים ומשום צער, מדובר בסייחים קטנים שארכובותיהן גבוהין, היינו הרגלים שלהם גבוהים וא"כ הצואר מוגבה מעל גבי הקרקע, והצואר עדיין קטן ולא ארוך, ויש להם צער לשוח, היינו לכופף את הצואר עד על גבי הקרקע כדי לאכול, ובתליית הטרסקל הוא מונע מהם צער, ובשעה שזה טירחא כדי למנוע צער זה הרי גם לשמואל מותר כמו מרדעת על גבי חמור, גם כאן הטרסקל על סייחים קטנים בא למנוע צער.

ועצם השאלה שהגמרא הבינה בדברי הברייתא שמותר לתלות את הטרסקל, התוס' בסוף העמוד ד"ה מאי לאו בגדולים, כבר הקשו מה בכלל מקשה הגמרא מהברייתא, אמנם מדויק מדברי הברייתא שמותר להם הסייחים לצאת עם טרסקל לחצר, כי רק לרשות הרבים הברייתא אמרה שאסור, אבל איפה כתוב שתולים להם את הטרסקל בשבת, אולי מדובר שאם היה להם טרסקל שתלו להם מערב שבת לרשות

עין הרע, ולא בזהרורית שבין עיניו וזהרורית שמים לו לנוי, ובצד מפורש מהערוך שזה לשון של זהרורית שתולים לסוס משום נוי, לא יצא חוב בכים שלו (ענין זה כבר למדנו לעיל בדף י"א ע"ב) שהוא תולה לו כיס באמתו כדי לקבל טיפת זוב ולבדוק את עצמו את מנין ראיות הזוב שהוא צריך לדעת כמה פעמים הוא ראה זיבה לדעת את דיני הטומאה שלו, משום שאין זה תכשיט לו ולכן אסור לו לצאת עם זה, ולא עוים בכים שבדדיהן אסור להם לעזים לצאת בכים שבדדיהם, שעושים כיס על הדדים לקבל את החלב הנוטף, אי נמי אומר רש"י שלא ישרטו הדדים שלהם כהדדים הם גדולים על הקוצים שהם נסרכים עליהם, אז לכן שמים כיס להגן עליהם מפני הקוצים, ולא פרה בחסום שבפיה, שחוסמים את הפה שלא תרעה בשדות אחרים, וכשמגיעים למקום המרעה שלהם אז נוטלים אותה הימנה ומורידים לה את החסום, וזה מלשון הפסוק "לא תחסום שור בדישו", ולא סייחים בטרסקלין שבפיהם לרשות הרבים כמו כן הסייחים (שזה חמורים קטנים) אינם יוצאים לרשות הרבים בטרסקלים שבפיהם, כבר אמרנו שטרסקלים זה סל מלא בשעורים שטולים על צואר הבהמה והראש של הבהמה מוכנס בו ואז היא אוכלת בלי שתצטרך להתכופף ולהוריד את הצואר עד לארץ כדי לאכול, ולא בהמה בסנדל שברגליה עושים סנדל של מתכת לרגלי הבהמה שהאבנים עליהם היא הולכת ודורכת לא יזיקו לה, ולא בקמיע אף על פי שהוא מומחה קמיע זה כתב לרפואת חולי, אסור לצאת עם הקמיע אע"פ שהוא מומחה שריפא כבר שלשה פעמים, זה נקרא מומחה, מומחה פירושו מנוסה, שניסו אותו ונבדק ונבחן והוחזק שהוא מרפא שלשה פעמים, אעפ"כ אסור לצאת בקמיע.

וזה חומר בבהמה מבאדם, הבינה עכשיו הגמרא שזה מתייחס למה שאמרנו שאסור לבהמה לצאת עם קמיע אפילו שהוא מומחה, בזה דיני הבהמה חמורים מדיני האדם, שהרי לגבי אדם נלמד לקמן בדף ס"א שהאדם יוצא בקמיע מומחה ואילו הבהמה אינה יוצאת בקמיע אפילו שהוא מומחה, הרי שזה חומר בבהמה מבאדם.

וכל אלו שלמדנו כאן בברייתא לא תצא, מסביר רש"י אלו לא נעשים לשמירת גופה אלא הם משא עליה, ולכן אסור לה לצאת אתם לרשות הרבים שהרי אסור לה לבהמה לצאת לרשות הרבים כשיש עליה משא משום שביתת בהמתו, ומה שאסור לבהמה לצאת בסנדל על אף שהסנדל הרי נעשה לשמור על רגלי הבהמה שלא ינזקו מהאבנים, אבל בזה חוששים שמא משתליף (שמא זה יפול) והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים.

אבל יוצא הוא באגד שעל גבי המכה, בזה, אם זה אגד ששמים לה לבהמה על גבי המכה, אין לחשוש שמא יבוא לטלטל את זה ולכן מותר לה לבהמה לצאת עם זה, ובקשישין שעל גבי השבר, מסביר רש"י שבהמה שנשבר לה עצם עושים לה דפים מכאן ומכאן, דהיינו חתיכות עץ, קרש חלק, משני הצדדים של העצם, וקושרים אותם שם, והם מעמידים את העצם שלא יתנדנד לכאן ולכאן עד שזה מתחבר, היינו עד שזה מבריא ומתחבר, אז מותר להוציא את בהמה כשיש לה את הקשישים שעל גבי השבר, ובשיליא

לבהמה, אבל אם הקמיע היתה מומחה לבהמה, היינו שניסו אותה והיא ריפאה שלשה פעמים בהמה, אם זה קמיע מומחה לבהמה מותר גם לבהמה לצאת עם הקמיע שמומחה בשבילה, א"כ מאי זה חומר בבהמה מבאדם, וכי שהזכרנו ההוה אמינא בגמרא היתה שהברייתא שאמרה "זה חומר בבהמה מבאדם" הכוונה לענין קמיע, שהבהמה אסור לה לצאת בקמיע מומחה והאדם מותר, הרי עכשיו אתה מפרש שגם בהמה מותר לה לצאת בקמיע שמומחה לבהמה, וכל מה שהברייתא אמרה שאסור זה אע"פ שהוא מומחה לאדם זה עוד לא מוכיח שזה מומחה לבהמה, אבל קמיע שכן מומחה לבהמה מותר לבהמה לצאת, אז הרי בהמה לא חמורה יותר מאדם, אדם מותר לו לצאת בקמיע שמומחה לאדם ובהמה מותר לה לצאת בקמיע שמומחה לבהמה.

עונה הגמרא מי סברת אקמיע קאי, אסנדל קאי, אתה סבור שהברייתא שנטקה "זה חומר בבהמה מבאדם" מדובר לגבי שבהמה חמורה יותר לדין אם היא יכולה לצאת עם קמיע, לא, לא על זה זה נאמר, אלא זה נאמר על סנדל, על מה שנאמר בברייתא "ולא בהמה בסנדל שברגליה" על זה אמרה הברייתא שבוזה חומר בהמה מבאדם, האדם ודאי מותר לו לצאת בסנדלים שברגליו, ואילו הבהמה אסור לה לצאת בסנדל שברגליה.

אומרת הגמרא, תא שמע, למדנו בברייתא סכין ומפרכסין לאדם סכין שמן, ומפרכסין את גלדי המכה, היינו מייפס אותה על ידי שמסירים ומורידים את הגלד שנהיה על גבי המכה, כשהמכה מתייבש מעליה העור אז זה כמו קליפה הנקרא גלד, אז אפשר לסוך שמן ולפרכס את גלדי המכה, אבל זה רק לאדם, ואין סכין ומפרכסין לבהמה.

א"כ שואלת הגמרא, מאי לאו דאיכא מכה ומשום צער מדובר שעדיין יש מכה, והסיכה של שמן והפירכוס של גלד המכה הוא בשביל למנוע צער, ואעפ"כ אסור לעשות את זה לבהמה, א"כ קשה בין לרב בין לשמואל, ששניהם מתירים עכ"פ במרדעת שבאה למנוע את הצער של צינה מהחמור, וכאן אפילו למנוע צער ג"כ אסור.

דוחה הגמרא, לא, דגמר מכה ומשום תענוג, מדובר שהמכה נתרפאה, והסיכה והפירכוס אינם באים אלא משום תענוג, ולכן לאדם מותר ואילו לבהמה אסור, כי אסור טירחא בבהמה על דבר שהיא רק מתענגת ולא בא למנוע צער.

אומר רש"י, שלרב ודאי קשה מברייתא זאת, וכמו כן קשה גם מהברייתא ראשונה של אוכף, שאפילו אם אמרנו שלצינה אין צער לחמור במה שלא מורידים ממנו את האוכף, אבל תענוג לפחות יש לו כשהוא מחומם מכובד המשא שהוא נשא מלפני שבת והוא מחומם ודאי שיש לו תענוג שיורידו ממנו את האוכף, ואעפ"כ אמרה הברייתא שאסור להוריד ממנו את האוכף על אף שזה לתענוג, אלא ודאי שלרב אמנם קשה גם מהברייתא הזאת של סכין וגם מהברייתא של אוכף. וזה מה שתוס' הזכירו בעמוד א' והבאנו את דברי תוס' שאמרו שמלשון רש"י כאן מבואר שיש שתי ברייתות נגד מה שרב אמר שמותר לתלות טרסקל, ולכן אמרו תוס' שההלכה היא כשמואל שאסור לתלות טרסקל גם משום שר' יוחנן חולק על רב וסובר כשמואל, וגם שמשתי הברייתות האלו אומר רש"י

הרבים אסור לצאת עם הטרסקל הזה ואילו לחצר מותר להם לצאת עם הטרסקל.

מתרצים תוס', שהגמרא מדייקת את זה מזה שהדין לרשות הרבים הוזכר בברייתא בדווקא בענין הסייחים, ולא סייחים בטרסקל שבפיהם לרשות הרבים, וזה הוזכר יותר מאשר בשאר הדברים שהברייתא מנתה שהבהמה לא תצא בהן, אז מזה הבינה הגמרא שהוא נקט רשות הרבים כדי לומר שבחצר מותר בכל ענין אפילו לתלות את הטרסקל על גבי הבהמה, וא"כ קשה לשמואל שאמר שלתענוג אסור לתלות טרסקל, והגמרא תירצה שמדובר בקטנים שזה למנוע צער ובוזה שמואל מודה שמותר.

אומרת הגמרא דיקא נמי שמדובר בקטנים, ומשום צער מותר, דקתני

- דף נ"ג ע"ב

דומיא דקמיע, שמע מינה, כמו שהקמיע שתולים על הבהמה זה משום חולי, כמו כן את הטרסקל צריכים לתלות כדי למנוע חולי, היינו למנוע את הצער של הבהמה שהיא שיח קטן שקשה לו לכופף את הראש על גבי הקרקע, ואז מותר לתלות לו את הטרסקל.

אומרת הגמרא, אמר מר ולא בקמיע אף על פי שהוא מומחה, שאסור לה לבהמה לצאת בקמיע אע"פ שהוא מומחה.

שואלת הגמרא והא אנן תנן ולא בקמיע שאינו מומחה, זה נאמר לגבי אדם שאסור לו לאדם לצאת בקמיע שאינו מומחה, ומזה יש לדייק הא מומחה שפיר דמי שאם הקמיע מומחה מותר לצאת, וא"כ מאי שנא בהמה מאדם, למה שיהיה אסור לבהמה לצאת בקמיע שהוא מומחה ואילו לאדם מותר לצאת בקמיע מומחה.

עונה הגמרא חכא נמי שאינו מומחה, מה שנאמר כאן שאסור לבהמה לצאת בקמיע הכוונה בקמיע שאינו מומחה, שלא ניסו אותו.

שואלת הגמרא והא אף על פי שהוא מומחה קתני, הרי כתוב שהוא כן מומחה, ואיך אתה מפרש שזה קמיע שאינו מומחה.

עונה הגמרא מומחה לאדם ואינו מומחה לבהמה, הקמיעה הזה אמנם ריפא שלשה פעמים בני אדם, הרי שזה נעשה קמיע שהוא מומחה לבני אדם, אבל לא ניסו את הקמיע הזאת אם זה מועיל לבהמה, ולכן כיון שזה לא נוסה לדעת אם זה מועיל לבהמה אסור לה לבהמה לצאת עם זה.

שואלת הגמרא, ומי איכא מומחה לאדם ולא הוי מומחה לבהמה וכי יתכן הדבר שזה היה מומחה לאדם ולבהמה לא. עונה הגמרא אין, כך הוא זה, אדם דאית ליה מזל לאדם יש מלאך שלו ומליץ עליו, מסייע ליה המזל מסייע לו, שהקמיע תרפא אותו, בהמה דלית לה מזל לאדם אין להם מלאך מליץ מן השמים, לא מסייע לה אז הקמיע לא תסייע, ולכן אפילו שזה קמיע מומחה לאדם אין זה ראייה שזה יועיל לרפא בהמה ולכן לבהמה אסור לצאת בקמיע הזה.

שואלת הגמרא אי הכי, אם מדובר שהבהמה אמנם אינה יוצאת בקמיע רק בגלל שזה מומחה לאדם ולא מומחה

כי זה חוץ לתחום), **קורא לה והיא באה** מותר לו לקרוא לבהמה והיא נכנסת ע"י שהוא קורא לה, **ולא גורין דילמא אתי לאתויי** ולא גזרו שמא הוא יצא חוץ לתחום כדי להביא את הבהמה,

אמר רבינא כגון שהיה תחום שלה מובלע בתוך תחום שלו, תירץ רבינא שמדובר לא שהבהמה עומדת חוץ לתחום של בעל הבית, זה עומד חוץ לתחום של רגלי הבהמה, ואיך יש לבהמה תחום לעצמה, משום שמדובר שאת הבהמה הזאת הוא מסר לרועה המיוחד, שיש רועה המיוחד לרעות את הבהמה, ולכן דינה של הבהמה כרגלי הרועה, עד לאותו מקום שבו הרועה יכול לצאת בשבת, עד לאותו מקום אפשר להוביל את הבהמה, ואם הבהמה יצאה מחוץ לתחום הזה הבעלים יכול לקרוא לה, ומדובר שזה בתוך התחום של הבעלים, הבעלים יכול ללכת עד למקום שבו הבהמה נמצאת, בגלל שזה עדיין בתוך התחום שבת שלו, ואעפ"כ לא יגש עד למקום שבו הבהמה נמצאת כדי להביא אותה ממש בידיו, הואיל והיא יוצאת חוץ לתחומה אין לה אלא ארבע אמות, כמו שהאדם היוצא חוץ לתחום אז אין לו אלא ארבע אמות כך הבהמה אין לה אלא ארבע אמות ואין זה נכון שהבעלים על אף שהוא יכול להגיע אליה יכניס אותה ויוציא אותה חוץ מהארבע אמותיה שהיא שם עומדת, כיון שהיא נמצאת חוץ לתחום, ולכן הוא קורא לה והיא באה, משום שהוא לא הוזהר על תחום בהמתו, אין לו אזהרה לדאוג שהבהמה לא תצא חוץ לתחום, ובלבד שלא יביא אותה ממש בידיו, אז לכן הוא קורא לה והיא באה ולא שייך לגזור שהוא לא יגיע אליה כיון שאפילו אם יגיע הוא לא יצא מחוץ לתחום שבת שלו.

רבי נחמן בר יצחק אמר, שחיקת סממנין גופה תנאי היא, עצם הדין של שחיקת סממנים האם גוזרים שאר הרפואות אטו שחיקת סממנים או לא זה מחלוקת של תנאים, **דתניא** שלמדנו בברייתא **בהמה שאכלה כרשינין לא ירצינה בחצר בשביל שתתרפה** אם הבהמה אכלה כרשינין, כרשינין זה מאכל בהמה, והיא אכלה הרבה, ועל ידי אכילה מרובה אחז אותה חולי שקוראים מיניזונ"א, ולפי מה שהמתרגם פירש פירושו כאבי בטן קשים וצריך לשלשל אותה ולהוציא את הרעי, ולכן הוא מריץ אותה בחצר בשביל שתתרפה, מלשון רפוי, שיהיו המעינים שלה רפויים בשילשול ותוציא רעי, (וזה לא מלשון תתרפה שזה מלשון רפואה), סובר הת"ק שאסור לו לעשות את זה בשבת, למה, גזירה שגזרו לא לעשות שום רפואה אטו שחיקת סממנים, **ורבי (אושעיא) [יאשיה] (כך הגירסא הנכונה) מתיר** שהוא לא חושש שמא יבוא לשחוק סממנים.

דרש רבא הלכה כרבי (אושעיא) [יאשיה].

הרי שפסקנו הלכה כר' יאשיה, שמותר לרפא בהמה, לעשות לה רפואה כמו להריץ אותה בחצר, כמו כן יהיה מותר גם להעמיד אותה במים כדי שתצטנן, ולא גוזרים משום שחיק סממנים.

וביאר בזה הרי"ף שבוה נפסקה ההלכה כר' יאשיה שהוא לא גזור משום שחיקת סממנים, אבל לא נאמרו הדברים אלא בבהמה, משום שאין האדם בהול כל כך על רפואת בהמתו

קשה על רב, אלא רב תנא הוא ופליג, רב הוא תנא ובכחו לחלוק על שתי הברייתות האלו, אבל כיון ששתי הברייתות האלו אמנם סוברות ומוכחות כשמואל שלתענוג עכ"פ אסור לטרוח בשביל בהמה, הרי שההלכה היא כשמואל כפי שהזכרנו שתוס' בעמוד א' הביא את הראיה הזאת.

אומרת הגמרא, **תא שמע**, למדנו בברייתא **בהמה שאחזה דם בהמה** שקיבלה שטף דם, **אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן** אז לא מעמידים אותה במים ועל ידי שמעמידים במים זה מועיל לצנן ולקרר את השטף דם, לא עושים את זה לבהמה, **אדם שאחז דם מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן** אבל אם לאדם יש שטף דם כן מעמידים אותו במים כדי שהאדם שהאדם יצטנן.

אז הרי שגם למנוע צער ג"כ אסור, שהרי כאן ע"י אחיזת הדם יש צער לבהמה ואעפ"כ אסור להעמיד אותה במים כדי שתצטנן.

אמר עולא גזירה משום שחיקת סממנין, כל עניני הרפואה אסרו אותם רבנן משום גזירה זו של שחיקת סממנים, (וגמרא זו כאן זו הגמרא שממנה מקור הדין שמוזכר תמיד בגמרא שבת (לעיל ולקמן) שאסור לעשות רפואה בשבת גזירה משום שחיקת סממנים), שאם תתיר לעשות רפואה הוא יבוא להתיר את השחיקת הסממנים שהם התרופות להכין אותם, שבשחיקת וטחינת הסממנים יש איסור דאורייתא כי זה מלאכת טוחן.

שואלת הגמרא, **אי הכי אדם נמי**, הרי גם לאדם אסור לעשות רפואה בשבת אם אין בו סכנה משום גזירה זו משום שחיקת סממנים אסור מדרבנן לעשות רפואה, ולמה א"כ מותר להכניס את האדם שאחז דם במים בשביל שיצטנן.

עונה הגמרא **אדם נראה כמיקר**, כשאדם נכנס למים הוא נראה כמי שסתם נכנס להצטנן ולהתקרר קצת, ואין כאן שום הוכחה שזה נעשה לצורך רפואה, ולכן אין לגזור לאסור עליו כי לא רואים בזה שהוא עושה את זה לרפואה.

שואלת הגמרא **אי הכי בהמה נמי נראה כמיקר** שנתיר גם להכניס את הבהמה למים כדי לצנן אותה, ואף אחד לא יחשוב שזה רפואה כי זה יראה שזה לקרר.

עונה הגמרא **אין מיקר לבהמה**, אצל בהמה לא שייך הסברה הזאת "למיקר", כי לא מכניסים בהמה למים כדי לקרר אותה, ולכן כולם יודעים שלמה הוא הכניס אותה למים, לרפואה הוא מכוון, כי אף אחד לא יחשוב שהוא בא לקרר את הבהמה, אין הדרך להקרר את הבהמה, ולכן בהכרח כולם יבינו שהוא בא לעשות את זה לרפואה ויבואו להתיר שחיקת סממנים.

שואלת הגמרא, **ולבהמה מי גורין** וכי גוזרים על בהמה את הדבר הזה במקום פסידא כפי שעכשו למדנו, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **היתה עומדת חוץ לתחום**, (והגמרא עכשו הבינה שהבהמה עומדת חוץ לתחום שלו, היינו חוץ לתחום של הבעל הבית, שם עומדת הבהמה, התחום זה תחום שבת עד היכן הבעל הבית יכול ללכת, עד אלפים אמה, והבהמה עומדת חוץ מהאלפים אמה, שלשם הוא כבר לא יכול ללכת

שבדדיהן היא אליבא דר"מ ומה קשה לה.

ואיבעית אימא, הא והא רבי יהודה, אמנם שתי הבריות הם אליבא דר' יהודה, ולא קשיא, כאן ליבש כאן ליחלב, מסביר רש"י, כשהוא קושר את הכיס על הדד כדי לייבש את החלב, אז הוא מהודק היטב, ולענין משא זה ג"כ לא נחשב משא, למה, כי הכיס שקשור כדי להדק ולייבש את החלב הוא לצורך גופה, משום שהחלב מכחיש את הבהמה, על ידי שהיא מוציאה את החלב שלה היא נכחשת ועכשיו היא תשמין, אז זה לצורך גופה לכן זה לא משא, משא"כ כשהוא קושר את הדד בכיס כדי ליחלב אז זה משא שהיא טוענת את החלב בכיס, כך פירש רש"י.

והמהרש"א כבר עמד על כך, שלמה רש"י פירש אחרת מאשר הוא פירש במשנה, הרי במשנה רש"י פירש שהחילוק בין לייבש ובין ליחלב הוא שאם זה לייבש שזה מהודק היטב אין לחשוש שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, משא"כ כשהוא קושר את הכיס ליחלב וזה לא מהודק היטב כן חוששים שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אז הרי שהחילוק הוא אם חוששים שזה יפול או לא, אבל לענין משא הרי רש"י הסביר שלענין משא בשניהם לדעת ר' יהודה הוא סובר כמו הת"ק ר"מ שזה לא נחשב משא, ולמה הוצרך רש"י לשנות כאן בפירושו ולפרש שהחילוק שבין לייבש לבין ליחלב זה בעצם הענין שאם זה לייבש או זה לצורך גופה וזה לא משא ואם זה ליחלב אז זה משא כי זה טוען את החלב בכיס, היינו בכיס שקושרים נכנס חלב ובוה יש משא.

מסביר המהרש"א שרש"י במשנה אמנם פירש לפום ריהטא, כמו שרב יהודה תירץ את שתי הבריות שהוא מעמיד אחת דמיהדק ואחת דלא מיהדק, ולכן באותו אופן הסביר רש"י את דברי המשנה בדברי ר' יהודה התנא במשנה, שרב יהודה האמורא שחילק בין מיהדק ולא מיהדק בודאי שהוא כך פירש את החילוק של ר' יהודה במשנה אם לייבש או ליחלב, שאם לייבש זה מיהדק ואין לחשוש שזה יפול והוא יבוא לטלטל את זה, אם זה ליחלב זה לא מיהדק ויש לחשוש שזה יפול והוא יבוא לטלטל את זה, משא"כ עכשיו שכאן בסוגיא הגמרא אחרי התירוץ הוזה של רב יהודה שמחלק בין מיהדק ללא מיהדק הגמרא אומרת עוד איבעית אימא כאן לייבש כאן ליחלב, כאן לא שייך לומר שהחילוק בין לייבש וליחלב זה מיהדק או לא מיהדק, א"כ זה הרי אותו תירוץ שתירץ רב יהודה, שהחילוק בין שתי הבריות שזה להדק וזה לא להדק, ומה אתה מביא לי עוד תירוץ ואיבעית אימא ליישב וליחלב, מה זה לייבש להדק, בגלל שאם זה לייבש הוא מהדק את זה ואם זה ליחלב הוא לא מהדק, אז הרי אין כאן עוד תירוץ, לכן הוצרך רש"י לפרש שהתירוץ של ואי בעית אימא כאן לייבש כאן ליחלב הוא תירוץ שהחילוק הוא לא אם זה מהודק או לא, לא זה מה שקובע, אלא שאם זה לייבש וזה לצורך גופה או זה לא משא ומותר לה לצאת עם זה, אם זה ליחלב הרי שזה משא ואסור לה לצאת עם זה, לכן הוצרך רש"י לשנות את פירושו כאן ממה שהוא פירש במשנה, כך הסביר המהרש"א.

והתוס' בד"ה כאן לייבש כאן ליחלב, הביאו את הפירוש של רש"י, שלחלב פירושו שיקבל בכיס שתולין בדדי הבהמה את

שהוא יבוא לעשות שחיקת סממנים, לאדם אסור לעשות רפואה בשבת, גזירה משום שחיקת סממנים, מתוך שהוא בהול על המחלה שלו אז הוא יבוא לשחוק סממנים שזה מלאכה דאורייתא, אבל על רפואת הבהמה אין האדם בהול כל כך וגם את תתיר לו לעשות את הרפואה כמו להעמיד אותה במים בשביל שתצטנן שלדעת ר' יאשיה מותר, או להריץ אותה בחצר כדי לרפות את מעיה לשלשל אותה הוא לא יבוא לעשות שחיקת סממנים.

ולחלכה נפסק במה שלמדנו עכשיו בסוגיא, בסימן של"ב סעיף ב', אין מפרכסין לבהמה גילדי מכה, ולא שחין אותה בשמן, והני מילי בגמר מכה דליכא אלא משום תענוג, שהרי כך נבררה ההלכה כדברי שמואל ור' יוחנן וכמו שמוכרח משתי הבריות שמהם קשה על דברי רב, שרק למנוע צער מותר לעשות טירחא לבהמה ולא לתענוג, אבל בתחלת מכה דאיכא צערא שרי, כדי למנוע צער מותר.

ובסעיף ג', אם אכלה כרשינין הרבה ומצטערת, יכול להריצה בחצר כדי שתייגע ותתרפה, וא"כ נפסקה ההלכה כר' יאשיה. ובסעיף ד', אם אחזה דם יכול להעמידה במים כדי שתצטנן, שהרי כל מה שלמדנו בברייתא שאסור להעמיד את הבהמה במים כדי שתצטנן לא היה אלא לדעת מי שסובר שגוזרים משום שחיקת סממנים ולא כר' יאשיה, משא"כ אליבא דר' יאשיה שהלכה כמותו שמותר להריץ אותה בחצר כדי שתתרפו המעים שלה הוא הדין שמותר להעמיד בהמה במים כדי שתצטנן כשאחזה דם, משום שאצל בהמה לא גוזרים משום שחיקת סממנים, שאין האדם בהול כל כך לרפואת בהמתו עד שיבוא מזה לשחיקת סממנים.

אומרת הגמרא אמר מר, למדנו בברייתא לא יצא חוב בכיס שלו ולא עזים שבדדיהן.

שואלת הגמרא והתניא למדנו בברייתא, יוצאות עזים בכיס שבדדיהן.

אמר רב יהודה לא קשיא, הא דמיהדק, הא דלא מיהדק, אם הכיס קשור היטב ומהודק לדדין אין לחשוש שמא הוא יפול ויבוא לטלטל את זה, ולכן מותר לצאת עם זה, אבל אם לא מיהדק, אם זה לא מהודק היטב, יש לחשוש שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים ולכן אסור.

רב יוסף אמר תנאי שקלת מעלמא, זה לשון שהוא משתמש בו לומר וכי איבדת את כולם, שאין אתה מוצא תנאים שנחלקו בכך ואתה צריך להעמיד ששתי הבריות הם מדברות זה מיהדק וזה לא מיהדק, תנאי היא, הרי יש בזה מחלוקות של תנאים ותוכל בקלות ליישב את הבריות, זו סוברת כמי שסובר מותר וזו סוברת כמי שסובר אסור, דתנן שלמדנו אצלנו במשנה העזים יוצאות צרורות שמותר לעזים לצאת כשהם צרורות, היינו כשיש כיס תלוי בדדיהן, רבי יוסי אוסר בכלן חוץ מן הרחילות הכבונות, רבי יהודה אומר עזים יוצאות צרורות ליבש אבל לא ליחלב, אז הרי שיש לך מחלוקת של תנאים במשנה, ר"מ הוא הת"ק מתיר לעזים לצאת צרורות, ור' יוסי אוסר, א"כ הברייתא שאומרת ולא עזים בכיסים שבדדיהן שאסור להם לצאת היא כר' יוסי, ואילו הברייתא שאומרת יוצאות עזין בכיסים

ואומרת הגמרא תנו רבנן למדנו בברייתא מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה בן לינק הניחה לו בן קטן שצריך להניק אותו, ולא היה לו שכר מניקה ליתן לא היה לו שכר לשלם למינקת שתניק את הבן, ונעשה לו נס, ונפתחו לו דין כשני דדי אשה והניק את בנו והוא עצמו יכול היה להניק אותו.

אמר רב יוסף בא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה שהוא יכול להניק אותו.
אמר לו אביי אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית, אומר רש"י והוא לא זכה שיפתחו לו שערי שכר שיוכל לשלם למינקת.

ובצד מובא מהתוס' ישנים שבמדרש בבראשית רבה על הפסוק שנאמר אצל מרדכי הצדיק "ויהי אומן את הדסה היא אסתר" שנפתחו למרדכי שני דדים כדדי אשה להניק את אסתר, ואין א"כ להקשות שכאן אנחנו אומרים שגרוע אדם זה שנשתנו עליו סדרי בראשית, משום ששם החסרון לא היה בגלל שלא היה לו שכר, ודאי שלמרדכי היה שכר, רק הוא לא מצא מיניקה, אז לא היתה ברירה אלא לפתוח לו שני דדים, אבל כאן שכל החסרון היה שלא היה לו שכר לשלם למינקת אז הוא נחשב גרוע שלא נפתחו לו שערי שכר.

אומר המהרש"א שעל אף שבודאי היה לו לאדם זה זכות גדולה שנעשה לו נס כזה, מ"מ הוא גרוע שמנקים לו מזכויותיו, כמו שלמדנו לעיל בפרק במה מדליקין כשעושים לו נס מנקים לו מזכויותיו.

ואולי יש להוסיף כאן את מה שביארנו שם בשם המפרשת דרכים שהביא מדברי היפה תואר (כך ביארנו שם על אותה גמרא בדף ל"ב) שאם עושים לו נס למעלה מדרך הטבע אז מנקים לו מזכויותיו, משא"כ אם זה בדרך הטבע אין מנקים לו מזכויותיו, ולכן גרוע אדם זה, שאמנם יש לו זכות שנעשה לו נס אבל מנקים לו מזכויותיו, כי נס כזה מה שהיה לו שנעשה לו דדים כשני דדי אשה זה ודאי נס למעלה מדרך הטבע, משא"כ אם היו נפתחים לו שערי שכר שזה בדרך הטבע לא היו מנקים לו מזכויותיו.

((ואולי אפשר לפרש בפשיטות, שגם אם היו פותחים לו שערי שכר היו קצת מפחיתים לו מזכויותיו כי גם זה נס, ובפרט אם נגזר עליו להיות עני, אלא שכל מה שהנס יותר גדול כך מנקים לו יותר, ועל זה אמר אביי שאדם זה גרוע, שאם היה יותר צדיק היו עושים לו נס פחות גדול וכך היו מנקים לו פחות זכויות, י"צ)).

ואומרת הגמרא **אמר רב יהודה בא וראה כמה קשים מזונותיו של אדם,** כמה קשה היא הפרנסה של האדם, שנשתנו עליו סדרי בראשית נשתנו עליו סדרי בראשית ולא היה לו שכר לשלם, על אף שיש לו זכויות כאלה גדולות שישתנו עליו סדרי בראשית.

אמר רב נחמן תדע, דמתרחיש ניסא ולא אכרו מזוני, הרי רבות פעמים מתרחש נס מן השמים לכמה הצלות ונפשות אדם, ואעפ"כ לא נבראים מזונות, אין זה נס רגיל שיבראו מזונות לצדיקים בתוכם בבית, למשל שימצאו חטין שגדלים באוצרותיהם, זה לא קורה, אז הרי שיש ראייה כמה קשים מזונותיו של אדם.

החלב, ועל זה שואלים תוס' ודאי שזה משא כיון שהכיס יש בתוכו את החלב ולכולי עלמא חייב, שזו מלאכה הצריכה לגופה.

ואומרים התוס' לכן פירש הרב פורת שליחלב פירושו לשמור את החלב בדדיהן שלא יזוב לארץ, והת"ק מתיר שזה כמו רחלים כבונות, שזה נחשב מלבוש, אע"פ שאינו עשוי לצורך הבהמה אלא לשמור על הצמר או זה נחשב מלבוש, וכמו כן לשמור את החלב שלא יזוב לארץ גם נחשב מלבוש על אף שזה לא לצורך גופה של הבהמה.

ור"י פירש שבין לייבש ובין ליחלב בשניהם עושים את זה רק כדי שלא ישרטו דדיהן, וכמו שמיד נלמד בברייתא בגמרא שהטעם שקושרים את הכיס זה כדי שלא ישרטו דדיהן, ולכן לייבש פירושו שבזמן שאינו חפץ בחלב מותר כי אז הוא מהדק את זה ואין לחשוש שמא זה יפול והוא יבוא להעביר את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אבל ליחלב, היינו שהוא לא רוצה שיתייבשו הדדים והוא לא מהדק, א"כ יש לומר ולחשוש שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות, וזהו מה שהגמרא אומרת תניא וכו'.

תניא למדנו בברייתא, אמר רבי יהודה מעשה בעזים בית אנטיכיא זה שם של מקום, שהיו דדיהן גסין גדולים ועשו להן כיסין כדי שלא יפלטו דדיהן עשו להם כיסים כיון שהדדים הגדולים שלהם היו נגררים על הקוצים ועושים שריטות בדדים אז לכן עשו להם כיסים ומותר להם לצאת עם זה.

הרי שנתבאר לנו שהחילוק בין לייבש לבין ליחלב יש לנו בו כמה פירושים, רש"י במשנה פירש, וכפי שהמהרש"א הסביר, זה אליבא דרב יהודה בגמרא שהחילוק הוא אם זה מהודק או לא מהודק, לייבש זה מהודק, כי אז מהדקים היטב ואין לחשוש שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות, ליחלב, ולדעת רש"י ליחלב פירושו לקבל את החלב שלא יזוב לארץ (כדי לשמור על החלב שלא יטפטף לארץ) אז בזה כיון שלא מהדקים את זה היטב אז באמת יש לחשוש שזה יפול ויבוא לטלטל את זה ארבע אמות.

וכמו כן ר"י בתוס' בעצם החילוק בין לייבש בין ליחלב שהחשש הוא אם זה יפול או לא, הוא מפרש כמו שרש"י פירש במשנה.

א שכאן לייבש וליחלב שניהם בעצם עושים את זה כדי שלא ישרטו דדיהן, וליבש וליחלב זה לא הכוונה למה הוא קושר את הכיס, את הכיס הוא קושר רק שלא ישרטו דדיהן, רק אם זה מצב של ליבש ולא איכפת לו מה שהבהמה תתיבש ממנה החלב אז מותר כי הוא מהדק את זה.

אם זה ליחלב שהוא רוצה שישאר חלב הוא לא מהדק, יש לחשוש שזה יפול, רש"י אצלנו פירש את האיבעית אימא שאם הוא מהדק את זה כדי לייבש אותה זה לצורך גופה וזה לא משא, אם זה ליחלב או זה משא שזה מונח החבלב בתוכו. ואילו הרב פורת פירש שליחלב פירושו לשמור את החלב בדדיהן שלא יזוב לארץ, לא שיטפטף החלב לתוך הכיס אלא למנוע שהחלב לא יצא, אז מותר אפילו שזה לא לצורך הבהמה כמו שמותר ברחלים כבונות אפילו שזה לצורך לשמור על הצמר ולא לצורך גופה של הבהמה.

כדי שלא יעלו על הנקבות.

שואלת הגמרא ממאי מהיכן לוקח רב נחמן בר יצחק לפרש כך את המילה לבובין.

מדקתני סיפא והרחלים יוצאות שחוות, מאי שחוות האליה שלהן למעלה כדי שיעלו עליהן זכרים, האליה זה הזנב, שקושרים את הזנב של הכבשים כלפי הגב שלא יכסה ערותן, אז רישא כדי שלא יעלו על הנקבות וזהו לבובין כדי שלא יעלו, וסיפא שהרחלים יוצאים שחוות זה כדי שיעלו עליהם זכרים.

שואלת הגמרא מאי משמע דהאי שחוות לישנא דגלויי הוא, שזה לשון של גילוי.

דכתיב כתוב בפסוק (משלי ז) והנה אשה לקראתו

- דף נ"ד ע"א

שית זונה ונצרת לב, אז שחוות זה נוטריקות כמו שני מילים, שית זונה, שית זה בית הבושת, אז מזה למדנו ששחוות פירושו גילוי.

למדנו במשנה הרחלים יוצאות כבולות.

אומרת הגמרא מאי כבולות.

שמכבלין אליה שלהן למטה, כאן להיפך, קושרים את האליה, (ומכבלין זה מלשון "כבלי ברזל"), שקושרים את הזנב למטה כדי שלא יעלו עליהן הזכרים.

אומרת הגמרא מאי משמע דהאי כבול לישנא דלא עביר פירי הוא, שעל ידי שקושרים את הזנב שלהם למטה אז הם אינם עושים פירות, אינם מתעברות ללדת.

דכתיב כתוב בפסוק מה הערים [האלה] אשר נתת לי אחי, אומר כבר רש"י פסוק זה נאמר על אותם עשרים ושנים ערים ששלמה המלך נתן לחירם מלך צור, והוא אמר לו מה הם הערים האלה שנתת לי, ויקרא [להן] [להם] ארץ כבול עד היום הזה.

מאי ארץ כבול.

אמר רב הונא שהיו בה בני אדם שמכובלין בכסף ובוזהב, מכובלין פירושו מעוטפים ומקושרים בכסף ובוזהב.

אמר ליה רבא אי הכי, היינו דכתיב (מלכים א' ט) (כי לא) [ולא] ישרו בעיניו, שבעיני חירם לא מצאו חן הערים שנתן לו שלמה, מפני שמכובלין בכסף ובוזהב לא ישרו בעיניו וכי איזה חסרון יש בזה שהיה להם הרבה כסף והרבה זהב.

אמר ליה אין, באמת בגלל זה לא מצאו חן בעיניו, כיון דעתיירי ומפנקי כיון שהם עשירים ומפונקים לא עבדי עבירותא אז הם אינם עושים את עבודת אנגריא של המלך, שהמלך היה לוקח מכל עיר ועיר לצורך עבודתו, והם כיון שהם עשירים ומפונקים הם לא יעשו את עבודת המלך.

רב נחמן בר יצחק אמר ארץ חומטון חיתה, המילה "חומטון" פירושו מליחה, ארץ מלוחה ומתבקעת, ואמאי קרי לה כבול, דמשתרנא בה כרעא עד כבלא משום שהרגל טובעת באותו חומטון, באותו עפר, בקרקע שלהם הרגל טובעת עד הפרק התחתון שקוראים כבילא, כך פירש רש"י שפירושו עד לקרסול, ותוס' אומרים שהמילה כבלא כאן הכוונה עד השוק, שגם הוא תחתו של העצם שבין הברך לבין הקרסול, אומרת הגמרא ואמרי אינשי ארעא מכבילא דלא עבד פירי, אנשים אומרים במשל שזה ארץ מכבילא דלא

אומרת הגמרא תנו רבנן למדנו בברייתא, מעשה באדם אחד שנשא אשה נידמת, גידמת פירושו שהיד שלה היתה קטועה, ולא הכיר בה עד יום מותה עד שנפטרה לא הכיר הבעל לדעת שחסר לה יד.

אמר רב בא וראה כמה צנועה אשה זו שלא הכיר בה בעלה, אמר לו רבי חייא זו דרכה בכך הרי כל אשה דרכה בכך להתנהג בצניעות לכסות את עצמה, וכל שכן זו שהיתה צריכה לכך שלא יבחינו שחסר לה יד, אלא כמה צנוע אדם זה שלא הכיר באשתו שלא ידע עד יום מותה שהיא היתה גידמת, כך גדולה היתה מעלת הצניעות של האדם הזה.

במשנה למדנו זכרים (ושם רש"י פירש אילים) יוצאין לבובין.

שואלת הגמרא מאי לבובין.

אמר רב הונא תותרי פירושו זוגות, שמחברים אותם בקשר שנים שנים כדי שהם לא יברחו.

מאי משמע דהאי לבובין לישנא דקרוכי הוא שמקרבם אותם לקשור אותם שנים שנים כזוגות.

דכתיב כתוב בפסוק (שיר השירים ד) לבבתי אחתי בלה, לבבתי פירושו קרבתני, הקב"ה אומר לכנסת ישראל לבבתי, קרבתני אצלך, מחמת נוי מעשייך, מעשיה הנאים של כנסת ישראל.

עולא אמר, עור שקושרין להם כנגד לבם כדי שלא יפלו עליהן זאבים, הזאב כשהוא מתנפל על הבהמה דרכם של הזאבים לאחוז את הבהמה בלב, אז קושרים להם עור כנגד הלב כדי שהזאב לא יוכל לאחוז בלב.

שואלת הגמרא זאבים אוזרים נפלי, אנקיבות לא נפלי, למה א"כ דווקא על הזכרים לשים את העור, וכי הזאבים מתנפלים רק על הזכרים ולא על הנקבות.

עונה הגמרא משום דמסנו בריש עדרא משום שהם מהלכים בתחתו של העדר לכן עליהם הזאבים מתנפלים.

שואלת שוב הגמרא וזאבין בריש עדרא נפלי בסוף עדרא לא נפלי, וכי הזאבים מתנפלים רק דווקא בראש העדר שנים נמצאים הזכרים ולא בסוף העדר שם נמצאים הנקבות.

אלא משום דשמני משום שהם שמנים אז הזאבים בוחרים להתנפל עליהם והם צריכים את השמירה לשים להם עור כנגד הלב.

שואלת שוב הגמרא ובנקבות ליכא שמני וכי אין כבשים נקבות שהם שמנות, ותו מי ידעי בין הני להני וכי הזאבים מבחינים לדעת אם זה זכר או נקבה.

אלא משום דוקפי חוממיהו ומסני כי דוו, הם מרימים את חוטמם (את האף שלהם) והם הולכים כי דוו, דוו פירושו מביטים, שהם מביטים לכאן ולכאן, לפיכך מתקנאים בהם הזאבים כי סבורים הזאבים שהם רוצים להלחם בהם, כי התנועה שהם עושים להסתכל לכאן ולכאן נדמת להם לזאבים שהם רוצים להלחם בהם, ולכן הזאבים מקנאים בהם ואז עליהם הם דווקא מתנפלים, ולכן צריך לקשור להם עור כנגד הלב.

רב נחמן בר יצחק אמר עור שקושרין להן תחת זכרותן

עבד פירי, כי היתה ארץ מלוחה ומבקעת שאינה עושה פירות, אז זה ראייה שמשמעות של הלשון ככול הוא לשון של לא עבד פירי.

למדנו כבונות, שהרחלים יוצאות כבונות.

מאי כבונות, שמכבנין אותו למילת, בדתנן שאת בצמר לבן, במראות הנגעים המראה של השאת הוא לבן כמו צמר לבן, והגמרא מסבירה **מאי צמר לבן, אמר רב כיבי בר אבבי בצמר נקי בן יומו שמכבנין אותו למילת,** כמו צמר נקי של כבש בן יומו, שאז הצמר לגמרי לבן, ואז באותו יום שנולד הכבש מכבנים אותו, פירושו קושרים בגד סביב הצמר לשמור עליו שלא יטנף הצמר, עושים לו את זה ביום שהוא נולד, שאז הצמר נקי, והבגד שקושרים סביבו שומר את הצמר שלא יטנף, וזה הצמר הזה משמש למילת, לעשות מהצמר כלי מילת שהם בגדים מאד חשובים.

ולמה זה נקרא מכבנים, אומר רש"י שכדי לחבר את אותו מלבוש שבו עוטפים את הכבש מיום שנולד צריך לעשות כמו קרסי מתכת, כפי שלשון הפסוק שעשו קרסים למשכן כדי לחבר את היריעות, וגם כאן עושים קרסים לחבר את הבגד, וזהו הלשון מכבנין, כמו נתנן כבינתי לביתי, שהכוונה למין תכשיט שמחבר כמו קרסים את שני צדי הבגד, וגם כאן מכבנין פירושו מקשרים ועוטפים ומחברים בקרסים את הבגד הזה סביב הכבש מיום שהוא נולד כדי לשמור על הצמר שיהיה נקי, אז הרחלות יוצאות כשם מכובנות גם בשבת.

עוד למדנו במשנה **והעוים יוצאות צרורות,** כך סובר הת"ק, וכפי שלמדנו בדף נ"ג ע"ב שזה ר' מאיר, ר' יוסי אוסר בכולן חוץ מן הרחלים הכבונות שהוא אוסר לצאת צרורות, ור' יהודה אומר עוים יוצאות צרורות ליבש אבל לא ליחלב.

איתמר למדנו, רב אמר הלכה כרבי יהודה שמחלק בין ליבש ובין ליחלב, שליבש מותר וליחלב אסור, ושמואל אמר הלכה כרבי יוסי שסובר שלגמרי אסור לעזים לצאת כשהם צרורות.

ואיכא דמתני להא שמעתא באפי נפשיה, שהמחלוקת של רב ושמואל לא מתייחסת למחלוקת של התנאים במשנה ואיך לפסוק הלכה אם כר' יהודה או כר' יוסי, אלא מחלוקת בפני עצמה, **רב אמר ליבש מותר ולא לחלב,** וזה באמת כדברי ר' יהודה במשנה, שאם זה ליבש מותר ואם זה ליחלב אסור, **ושמואל אמר אחד זה ואחד זה אסור.**

ואיכא דמתני להא אהא, ויש שמביאים את המחלוקת של רב ושמואל על ברייתא, שלמדנו בברייתא **עוים יוצאות צרורות ליבש אבל לא לחלב** כך סובר הת"ק, **משום רבי יהודה בן בתירא אמרו כך הלכה אבל מי מפים איזו ליבש ואיזו לחלב,** המילה מפים פירושה גורל, מי מטיל גורל, היינו מי יכול להבחין ולהטיל גורל כדי לדעת ולהבחין איזו מהעוים יוצאת כשהיא צרורה בכיס שבדדיה כדי ליבש ואיזו היא לחלב, ומי שרואה אותם כשהם יוצאות צרורות שאמנם קשרו את זה ליבש הוא יחשוב שבאמת קשרו את זה ליחלב ויסבור שגם זה מותר, ויבוא להתיר את שניהם, שהוא יחשוב שיהיה מותר גם לצאת בעזים שהם צרורות כדי

ליחלב, **ומתוך שאין מכירים אחד זה ואחד זה אסור.** הרי שר' יהודה בן בתירא גם סובר שמעיקר הדין אמנם היה מקום לחלק בין ליחלב לבין ליבש ולומר שליבש מותר, וכיון שאף אחד לא ידע אם העז הזאת יוצאת ליחלב או ליבש ויבואו לחשוב שהיא יוצאת ליחלב ולהתיר גם ליחלב, לכן אסור בין ליבש ובין ליחלב.

אמר שמואל ואמרי לה אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יהודה בן בתירא, א"כ דברי שמואל שסובר אחד זה ואחד זה אסור נאמרו בזה שהוא פוסק הלכה כר' יהודה בן בתירא בברייתא.

והגירסא עכשיו שלפנינו בגמרא, **כי אתא רבין אמר רבי יוחנן הלכה כתנא קמא,** ורש"י מסביר הלכה כת"ק הכוונה כמו הת"ק במשנה שמתיר בשניהם, שהרי הת"ק במשנה סובר שמותר בין ליחלב ובין ליבש, כך הגירסא של רש"י בדברי ר' יוחנן הלכה כת"ק שהכוונה כמו הת"ק של המשנה.

לפי זה מבואר שיש לנו כאן שלשה דעות של תנאים אם מותר לעזים לצאת צרורות, דעת הת"ק במשנה שבין ליחלב בין ליבש מותר, דעת ר' יהודה במשנה שליחלב אסור אבל ליבש מותר, דעת ר' יוסי במשנה שבין כך ובין כך אסור וכן היא דעת ר' יהודה בן בתירא בברייתא בבין כך ובין כך אסור, ונחלקו שלשה אמוראים איך לפסוק הלכה, רב סובר שההלכה היא כר' יהודה שליחלב אסור וליבש מותר, שמואל סובר הלכה כר' יוסי או הלכה כר' יהודה בן בתירא שאחד זה ואחד זה אסור, ור' יוחנן סובר הלכה כת"ק שאחד זה ואחד זה מותר, וא"כ יש לפסוק הלכה כר' יוחנן לפי הכלל שרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן וכן שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, א"כ ההלכה היא כדברי הת"ק שבשניהם מותר, כך צריך להיות לפי פירושו של רש"י שר' יוחנן פסק הלכה כת"ק של המשנה.

וכך ביאר הרא"ש להדיא, שלדעת רש"י צריך לומר שההלכה היא כר' יוחנן לגבי רב ושמואל ומותר בין ליבש בין ליחלב. אבל הרשב"א הביא בשם רב האי גאון, וכך מובאים דברי רב האי גאון גם במגיד משנה בפרק כ' מהלכות שבת הלכה י"ב, שרב האי גאון פירש את דברי ר' יוחנן הלכה כת"ק שהכוונה היא לת"ק של הברייתא החולק עם ר' יהודה בן בתירא והוא גם מתיר אלא ליבש אבל לא ליחלב, וא"כ לפי זה ר' יוחנן סובר כדברי רב שליבש מותר וליחלב אסור, וכך האי ההלכה שליבש מותר וליחלב אסור, וכך גם פוסק הרי"ף שההלכה היא כר' יהודה במשנה, והוא מסביר שהרי קי"ל רב ושמואל הלכה כרב באיסורי, ומכיון שמחלוקת זאת נוגעת לאיסורין אז ההלכה היא כרב באיסורי.

משמע שלדעת הרי"ף אין כאן בכלל דעה של ר' יוחנן החולקת עם רב ושמואל, הרי לרש"י ר' יוחנן חולק גם על רב גם על שמואל, וגם לפירושו של רב האי גאון ר' יוחנן אמנם סובר כרב אבל לזה לא צריך את הכלל של רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי, מספיק לומר שההלכה היא כר' יוחנן שפסק כדברי הת"ק של הברייתא שהם דברי ר' יהודה במשנה שליבש מותר וליחלב אסור.

אלא נראה שגירסתו של הרי"ף היתה כגירסתם של התוס' שרבינו תם גורס "אמר רב הלכה כת"ק ושמואל אמר וכו', וכן כי אתא רבין אמר ר' יוחנן הלכה כת"ק", שדברי רבין הם לא

ודיהן ולא יחלבו (זה ליבש) דאז מהדק שפיר (ואין לחשוש שזה יפול). אבל אם קשר כדי לשמור חלבן שלא יפול לארץ אסור, דלא מהדק שפיר וחישינן דלמא נפל ואתי לאתויי.

משנה. אומרת המשנה ובמה אינה יוצאה באיזה דברים הבהמה אינה יוצאה בשבת, לא יצא נמל במטולטלת מביא רש"י שני פירושים, פירוש אחד יש מפרשים שזה פושל"א שתחת זנבו, וכפי שלמדנו לעיל בדף נ"ג ע"א שיש הקושרים לבהמה רצועה תחת הזנב כדי שהאוכף שעליו מונח המשא לא ירד על הצואר שלה כשהבהמה יורדת לעמק, אז בזה קושרים לה את המשא ברצועה ואת הרצועה קושרים מתחת לזנב ואז המשא אינו גולש, אינו יורד על צואר הבהמה. ופירוש שני מביא רש"י, שהכוונה למרדעת.

ורש"י מסכים אם הפירוש האחרון, ואומר והאחרון נראה בעיני, שאם זה רצועה שתחת הזנב הרי היא קשורה ומחוברת לסרגא (היינו לאוכף) ואיך היא תפול, והטעם של המשנה הרי הוא בגלל שכל אלו שהמשנה אומרת שהבהמה לא תצא בהם זה רק בגלל שחוששים שמא הדבר הזה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות, ואם זה פושל"א אז הרי אין לחשוש שזה יפול כי זה קשור היטב לאוכף של הבהמה.

עוד אומרת המשנה לא עקוד ולא רגול, ואת זה הגמרא תפרש שהיו אוגדים את הידים עם הרגלים בכבלים שלא יברחו, אז אסור כך להוציא את הבהמה, וכן שאר כל הבהמות גם כן אסורות כך.

עוד אומרת המשנה לא יקשור גמלים זה בזה וימשוך אסור לו לקשור את הגמלים יחד אחד עם השני וימשוך את האחד, כפי שהגמרא תפרש, אבל מכנים חבלים לתוך ידו מותר לו להכניס כמה חבלים הקשורים לכמה גמלים לתוך ידו וימשוך, ובלבד שלא יכרוך שלא יכרוך את החבלים בכרך אחד כפי שהגמרא תפרש את הטעם.

גמרא. אומרת הגמרא תנא למדנו בברייתא לא יצא הנמל במטולטלת הקשורה לו בונבוף אבל יוצא הוא במטולטלת הקשורה בונבו ובחומרותו, אם המטולטלת קשורה גם בזנב וגם בחטוטרת שזהו מה שיש לגמל על הגב, חטוטרת שיש לכל הגמלים על גביהם, כיון שהיא קשורה בשניהם, גם בזנב וגם בחטוטרת זזה לא יפול, ואין לחשוש שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים.

אמר רבה בר רב הונא יוצא הנמל במטולטלת הקשורה לה בשילייתה, שמכיון שזה כואב לה אם היא מנסה לנתק את עצמה מהקשירה הזאת, אז לכן אין לחשוש שהיא תנתק ושזה יפול.

ורש"י אומר ולי נראה שמטולטלת הכוונה לכר קטן שהוא מלא מוכין, מלא צמר גפן או בלאי בגדים בלויים, שנותנים לו תחת הזנב כדי שלא תשחית הרצועה את הבשר, שאמנם הרצועה שאמרנו שקושרים אותה מאחורי הרגלים האחוריות כדי שהמשא לא יפול אבל כיון שהמשא שעל גבו כשגמל יורד והוא מכביד ויורד כלפי הצואר, אלא שהרצועה הקשורה מאחורי הרגלים האחוריות מעכבת את המשא מליפול, אבל אז הרצועה חותכת בבשר, שמים א"כ מין כר קטן מלא מוכין כדי שהרצועה לא תחתוך בבשר, וזו היא המטולטלת

כפי הגירסא שלנו "כי אתא רבין אמר ר' יוחנן הלכה כת"ק", אלא גורסים "וכן כי אתא רבין אמר ר' יוחנן הלכה כת"ק", ואם גירסת הגמרא היא "וכן כי אתא רבין אמר ר' יוחנן" הרי שר' יוחנן ג"כ סובר כדברי רב שהלכה כת"ק של הברייתא ולא כשמואל שאומר שההלכה היא כר' יהודה בן בתירא, שמואל הוא זה שאמר שהלכה כר' יהודה בן בתירא ואילו רב אומר שהלכה כת"ק, ועל זה מובאים דברי רבא בשם ר' יוחנן שגם הוא אמר כדברי רב שהלכה כת"ק, היינו הת"ק של הברייתא, וכמו שפירש רב האי גאון.

והמהרש"א כבר הסביר למה רש"י פירש כת"ק שר' יוחנן אומר הכוונה כמו הת"ק של המשנה שמתיר בשניהם, ולמה רש"י לא ניחא ליה לפרש שזה מדובר על הברייתא ודברי ר' יוחנן הם שהלכה כת"ק של הברייתא שמתיר לייבש אבל לא ליחלב, משום שלרש"י משמע שהגירסא שהיתה לפניו "כי אתא רבין אמר ר' יוחנן" שזה ענין בפני עצמו וזה לא מתייחס למה ששמואל אמר קודם שההלכה היא כר' יהודה בן בתירא ועל זה בא רבין לומר בשם ר' יוחנן שההלכה היא כת"ק, זה ענין בפני עצמו, וא"כ לא היה צריך לנקוט את הת"ק של הברייתא, אם הכוונה לת"ק של הברייתא שליבש מותר וליחלב אסור היה צריך לומר כמו ר' יהודה במשנה, אז לכן רש"י פירש כיון שבגירסתו דברי רבין בשם ר' יוחנן הם ענין בפני עצמו פירש רש"י שזה מתייחס לדברי הת"ק של המשנה, אבל לפי הגירסא של תוס' שדברי רב ושמואל מתייחסים לברייתא הזאת שרב אומר הלכה כת"ק הכוונה כדברי הת"ק של הברייתא, וא"כ גם ר' יוחנן שזה "וכן אתא רבין אמר ר' יוחנן" גם הוא מתייחס לדברי הת"ק של הברייתא ולא לר' יהודה במשנה, שמכיון ששמואל בר פלוגתא הרי ודאי מדבר על הברייתא כמו שתוס' אומרים שהוא נקט ר' יהודה בן בתירא ולא ר' יוסי כי מדובר על הברייתא, ולפי אותה גירסא הרי גורסים "וכן אמר רבין אמר ר' יוחנן", שה"יכן" הולך על רב וזה מתייחס לברייתא, ולכן מתפרש הלכה כת"ק שהכוונה הת"ק של הברייתא.

וא"כ רש"י לפי גירסתו שגורס "כי אתא רבין" שזה ענין בפני עצמו, בהכרח פירש רש"י שהלכה כת"ק הכוונה הת"ק של המשנה שמתיר בשניהם, בין ליבש ובין ליחלב, ולדברי רש"י אומר הרא"ש שההלכה היא כדברי ר' יוחנן שכשר' יוחנן חולק עם רב ושמואל ההלכה היא כר' יוחנן, ומותר בין ליבש בין ליחלב.

לדעת ר' האי גאון מתפרש מה שר' יוחנן אומר הלכה כת"ק שהכוונה לת"ק של הברייתא, וכך היא גם לפי גירסת ר"ת שגורס "וכן כי אתא רבין אמר ר' יוחנן" אז מתפרש הלכה כת"ק הכוונה לת"ק של הברייתא שזה בעצם ר' יהודה במשנה, וכן פסק הר"ף שכיון שרב פוסק הלכה כר' יהודה הלכה כוותיה כיון שרב ושמואל הלכתא כרב באיסורי.

וכן נפסק ההלכה במה שלמדנו, בשו"ע הלכות שבת סימן ש"ה סעיף ו', אילים יוצאים לכובים והוא עור שקושרים להם תחת זכרותם שלא יעלו על הנקבות, והרחלות יוצאות שחוזות והוא שקושרין אליתן (את הזנב שלהם) כלפי מעלה כדי שיעלו עליהן הזכרים, ויוצאות כבונות והוא שקושרים בגד סביבן לשמור הצמר שיהיה נקי, והעוזים צרורות והוא שקושרים ראשי דדיהן, ודוקא כשקושרים אותם כדי שיצמקו

שמדובר עליה.

חינגא זה ריקודים, מחולות, על שם שסובבים את שוק מחולות מחולות עגולות של בני אדם שמסתובבים סביב סביב לכן השוק נקרא חינגא, ואם הוא קושר את הגמלים זה בזה אז זה נראה כמי שמוביל אותם לשוק למכירה.

אמרה המשנה, אבל מכנים חבלים לתוך ידו וימשוך ובלבד שלא יכרוך.

אמר רב אשי לא שנו אלא לענין בלאים רב אשי מסביר שמה שהמשנה אמרה "ובלבד שלא יכרוך" אינו שייך לאיסור שבת, אלא משום איסור כלאים אמרה המשנה שלא יכרוך. ומהו האיסור כלאים, מפרשת עכשיו הגמרא, בלאים דמאי. אילימא בלאים דאדם אם מה שנאמר שלא יכרוך הכוונה משום כלאים דאדם, שאם החבלים האלה כרוכים לו סביב היד נמצא שהאדם עצמו קשור עם הגמלים, ורש"י מוסיף ופעמים שהם מושכים שום דבר (דהיינו הם מושכים יחד איזה שהוא משא) ונמצא אדם וגמל מנהיגים יחד, והרי יש איסור של "לא תחרש בשור וחמור יחדו", ששני מינים של בעלי חיים אסור לחרוש אתם יחד, היינו לשים עול המחרישה ולחרוש עם שניהם יחד, והוא הדין שאסור להכניס אותם למרכבה או לעגלה שהם ימשכו אותה יחד או להנהיג אותם יחד, אז א"כ כשהאדם יחזיק את החבלים כרוכים על היד והגמל ג"כ יש עליו איזה שהוא משא שצריך להוביל נמצא שהאדם והגמל מנהיגים יחד ומושכים יחד את הדבר וזהו האסור.

על זה שואלת הגמרא, והתנן, אדם מותר עם כולם לחרוש ולמשוך, כך מבואר במשנה בכלאים, שעם כך הבהמות מותר לו לאדם לחרוש יחד עם הבהמה ולמשוך יחד עם הבהמה, שלא אסרה תורה אלא שני מיני בהמות יחד כגון שור וחמור, וזו משנה במסכת כלאים שהאדם מותר עם כולם וא"כ אפילו אם כשהוא קושר את החבלים סביב היד שלו הוא ימשוך יחד עם הגמל איזה שהוא דבר עדיין אין בזה שום איסור כלאים, זה מה שרש"י אמר שהם מושכים שום דבר.

התוס' בד"ה והתנן אדם מותר שואלים באמת מה היה בכלל ההוה אמינא של הגמרא, אפילו אם לאדם היה איסור של כלאים לחרוש או להנהיג יחד עם בהמה אבל איזה כלאים יש בזה, הוא הרי לא מושך לא בעגלה לא בקרון, הרי מדובר בשבת שהאדם לא מושך שום דבר, ואין לומר שאסור להנהיג בכלאים אפילו אם הוא לא מושך שום דבר, שא"כ יהיה אסור להוליך ולהזיז ממקומו שור פסולי המקודשים שמבואר בגמרא מכות דף כ"ב שהוא נחשב כלאים כמו שני מינים.

ולכן אומרים תוס' שכך הכוונה של הגמרא, אילימא שמדובר בכלאים לאדם ומה שנאמר ובלבד שלא יכרוך הכוונה בחול, וזה כדברי רש"י באופן שהם מושכים איזה שהוא דבר יחד ואז האדם והגמרא מנהיגים יחד וזה אסור, על זה שאלה הגמרא שהרי כתוב במשנה בכלאים שמותר לו לאדם לחרוש עם כל מיני הבהמות או למשוך עם כולם.

אלא כלאים דחבלים, החבלים שבהם הגמלים קשורים יש בהם חבלים של צמר ויש בהם חבלים של פשתן, וכשהוא כורך את החבלים האלו יחד על היד הרי הם כלאים שזה "צמר ופשתים יחדו", והיד שלו מתחממת באחיזתם, וקסבר התנא במשנה כפי שרב אשי מפרש אותו סובר דבר שאין

למדנו במשנה לא עקוד ולא רגול, אמר רב יהודה, עקוד, עקידת יד ורגל כיצחק בן אברהם, אחת מן הידים ואחת מן הרגלים כובלים ביחד, וזה כעקידת יצחק בן אברהם, יצחק אבינו כשאברהם אבינו עקד אותו על המזבח בעקידה כתוב "ויעקד" פירושו שהוא כפף את הידים והרגלים שלו לאחוריו וקשר יד ורגל יחד, ועל ידי זה נפשט צוארו של יצחק אבינו לאחוריו, אז לכן קשירה הזאת שקושרים יד ורגל נקרא עקידה וזה נקרא עקוד כעקידת יצחק בן אברהם, רגול מה שאמרנו לא יצא רגול, הכוונה שלא יכוף ידו על גבי זרועו ויקשור, כשהוא לוקח אחת מהידיים, הידים זה הרגלים הקדמיות של הבהמה, ואחת מן הרגלים הוא לוקח וכופף אותו על גב זרועו, כופף אותו כלפי מעלה, והוא קושר, ואז הוא לא יכול לברוח שהרי כיון שרגל אחת קשורה לו ללמעלה אין לו אלא שלשה רגלים והוא לא יכול לברוח.

מיתיבי, שואלת הגמרא, למדנו בברייתא, עקוד, שתי ידיים ושתי רגלים, המילה עקוד כוונתה שתי ידיים כאחד, שקושרים את שתי הרגלים הקדמיות הנקראות ידיים יחד, או את שתי הרגלים כאחד, רגול, שלא יכוף ידו על גבי זרועו ויקשור, אז בנוגע איך לפרש רגול כתוב בברייתא כמו שפירש רב יהודה, אבל עקוד שרב יהודה מפרש שזה קשירה של יד ורגל כאן בברייתא מפורש שזה קשירה של שתי ידיים או של שתי רגלים.

עונה הגמרא הוא דאמר כי האי תנא, רב יהודה שפירש כפי שהוא פירש זה כדברי התנא בברייתא הבאה, דתניא למדנו בברייתא, עקוד, עקידת יד ורגל או שתי ידיים ושתי רגלים, הרי שהתנא סובר שגם עקידת יד ורגל ג"כ נחשב עקוד, רגול, שלא יכוף ידו על גבי זרועו ויקשור.

שואלת הגמרא ואכתי לא דמי, בשלמא רישא וסיפא ניחא, הרישא זה הפירוש הראשון שהברייתא אומרת על עקוד שזה עקידת יד ורגל, ניחא, זה כדברי רב יהודה, הסיפא שמפרשת רגול שלא יכוף ידו על גבי זרועו ויקשור זה ג"כ ניחא, זה כדברי רב יהודה, אבל מציעתא קשיא הרי מציעתא כתוב או שתי ידיים או שתי רגלים, זה קשה לו לרב יהודה, הרי רב יהודה לא קורא עקוד אלא דווקא יד ורגל כיצחק בן אברהם ואילו לדעת הברייתא גם שתי ידיים כאחד או שתי רגלים כאחד נקרא עקוד.

עונה הגמרא אלא הוא דאמר כי האי תנא, רב יהודה שפירש שעקוד זה רק קשירת יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם סובר כמו התנא בברייתא הבאה, כי למדנו בברייתא עקוד זה עקידת יד ורגל כיצחק בן אברהם, רגול, שלא יכוף ידו על גבי זרועו ויקשור, הרי שהברייתא היא מפורש כדברי רב יהודה.

עוד למדנו במשנה ולא יקשור גמלים.

אומרת הגמרא מאי טעמא למה אסור לקשור גמלים זה בזה וימשוך אחד מהם.

אמר רב אשי משום דמיחוי כמאן דאזיל לחינגא כמי שהולך לשוק למכור אותם, והשוק נקרא חינגא, מסביר רש"י

- דף נ"ד ע"ב

שואלת הגמרא והתניא ובלבד שיגביה מן הקרקע טפח שמספיק שהוא יגביה מן הקרקע טפח, משמע אבל אם החבל גבוה מן הקרקע טפח לא איכפת לנו כמה מהחבל יוצא מתחת ידו, ואפילו אם יוצא מתחת ידו יותר מטפח ואפילו יותר מטפחים אם זה רק גבוה מן הקרקע טפח שוב אין להקפיד בזה.

עונה הגמרא כי תניא ההיא בחבלא דביני בני, שם מדובר באותו חבל הנמתח בין היד של האדם המחזיק בחבל לבין הגמל, שם ארכו של החבל יכול להיות כמה שלא יהיה ובלבד שהחבל תמיד יהיה מוגבה מן הקרקע טפח, כדי שעדיין יהיה נראה שהבהמה נמשכת בחבל הזה, משום שאם החבל נמצא על הארץ עכ"פ אם הוא לא בגובה של טפח מעל פני הקרקע אז זה בכלל לא נראה שהחבל הזה נעשה לשמירת הבהמה, הוא נראה כמו משא בעלמא, שהרי לא רואים שהוא אוזח את ראש החבל בידו, אז לגבי אותו חלק של החבל שהוא מחזיק ביד והחבל שהוא מחזיק ביד לא יכלוט מתחת ידו יותר מטפחים כי עד טפחים מותר מעיקר הדין, והלכה למעשה הורה שמואל להחמיר עוד יותר שאפילו לא יכלוט ולא יצא הראש חבל שהוא מחזיק ביד אילו לא טפח מתחת ידו, ואילו לגבי החבל שיש בין הגמל לבין היד של האדם המחזיק בחבל, החבל הזה יכול להיות ארוך כמה שלא יהיה אבל כל כולו של החבל צריך להקפיד שיגביה אותו מן הקרקע טפח, שבזה זה נראה שהוא מחזיק חבל העשוי לשמירת הבהמה.

משנת. אומרת המשנה אין חמור יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו, החמור אינו יוצא עם המרדעת אם היא לא קשורה לו, וכפי שלמדנו לעיל והגמרא תביא את זה כאן, הכוונה אפילו אם זה קשור לו אבל זה לא נקשר לו מערב שבת, ולא בזוג אף על פי שהוא פקוק זוג הסברנו שזה פעמון, אע"פ שחלל הפעמון פקוק, היינו סתום, אם בצמר גפן או במוכין שזה בגדים בלואים, באופן שאין הענבל שלו מקשקש להשמיע קול, אעפ"כ אסור לו להוציא את החמור כשיש לו זוג אע"פ שהוא פקוק, והגמרא תפרש את הטעם למה אסור לו לצאת בזוג שבצוארו, ולא בסולם שבצוארו, ולא ברצועה שברגלו, והגמרא תפרש את כל אלו, מה זה הסולם שעושים לו בצוארו, מה זה הרצועה.

ובכל אלו אומר רש"י הטעם במשנה למה אסור לצאת אתם, כי הם חשובים בעיניו והוא חס עליהם, ואם הם יפלו הוא יבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, משום כך אסור על הבהמה לצאת אתם.

ואין התרנגולים יוצאין בחומין, גם את זה תפרש הגמרא לאיזה צורך קושרים חוטים לתרנגולים, ולא ברצועה שברגליהם כפי שהגמרא תפרש.

ואין הזכרים יוצאין בעגלה שתחת האליה שלהן, מסביר רש"י שעושים כמו קרון קטן שעושים תחת הזנב של הכבשים שראש הזנב של אותם זכרים (אותם אילים) רחב כמין כר קטן ואין בו עצם אלא שומן, והזנב שיש בו שומן הוא עבה וכבד, וכשנגרר לארץ הרי הוא נשרט ונשחת, ולכן עושים לו עגלה המתגלגלת אחריה כשהוא הולך והזנב קשור

מתכוון אסור, שהרי ודאי אין לו שום כוונה כאן לחמם את ידו בכלאים, אבל אפילו דבר שאינו מתכוון אסור כדברי ר' יהודה.

ורעק"א מציין כבר לדברי רש"י לקמן בדף ק"מ ע"א בד"ה אבל נוטל, שם רש"י פירש סתם משנה שהיא אדרבה כר"ש הסובר דבר שאינו מתכוון מותר, ורעק"א מתכוון להעיר בזה שכך לפי מה שרש"י כאן מפרש הרי המשנה סוברת סתם משנה כר' יהודה שדבר שאינו מתכוון אסור ושם אומר רש"י שסתם משנה הוא כר"ש שאמר דבר שאינו מתכוון מותר, זו כוונת רעק"א במה שהוא מציין לדברי רש"י לקמן בדף ק"מ.

שואלת שוב הגמרא, **(והתניא)** צריך לומר **(והתנן)** שהרי זו משנה במסכת כלאים פרק ט' משנה י', **התוכף תכיפה אחת אינה חיבור,** אם הוא מחבר את הבגדי צמר ופשתים בתכיפה אחת כגון ע"י מחט שהוא תכף אותה לא יותר מאשר פעם אחת, או שהוא קשר קשר אחד זה לא נחשב חיבור, כי באיסור כלאים כתוב בתורה "צמר ופשתים יחדו", לא אסרה תורה כלאים של צמר ופשתים אלא חיבור יפה המתקיים ולא בתכיפה אחת, וא"כ הרי גם כאן הכלאים של החבלים איזה כלאים יש כאן הרי הם לא מחוברים.

עונה הגמרא, **לעולם כלאים דחבלים, וחבי קאמר, ובלבד שלא יכרוך ויקשור,** שהרי אם הוא יכרוך את זה סביב היד וגם יקשור את זה בשתי תכיפות אז נהיה בזה משום איסור כלאים, הרי שרב אשי פירש את מה שהמשנה אומרת ובלבד שלא יכרוך שזה בכלל לא נוגע לאיסור שבת אלא לאיסור כלאים כפי שלמדנו עכשיו הכלאים של החבלים שיש ביניהם חבלים של צמר ויש חבלים של פשתן, ואם הוא כורך וקושר אותם יחד ביד הרי היד שלו מתחממת באחיזתם ונמצא שהוא מתחמם ונהנה מן הכלאים על אף שהוא לא מתכוון לזה ודבר שאינו מתכוון אסור.

אומרת הגמרא, **אמר שמואל, ובלבד שלא יצא [חבל] מתחת ידו טפח,** שלא יצא ראש החבל מתחת היד שלו טפח למטה, משום שאם הוא יוצא טפח למטה מן היד שלו אז זה דומה כאילו הוא מחזיק את החבל ונושא את זה ביד ואין זה בכלל נראה שהחבל הזה הוא מהאפסר של הגמלים, לכן אומר שמואל שיש להקפיד שלא יצא כשחבל יוצאת מתחת ידו טפח.

שואלת הגמרא **והא תנא דבי שמואל טפחים,** משמע שעד טפחים עדיין מותר.

אמר אביי השתא דאמר שמואל טפח מדברי שמואל עצמו אנחנו לומדים טפח, **ותנא דבי שמואל טפחים, שמואל הלכה למעשה אתא לאשמעינן,** שמואל כשהוא אמר טפח בא להורות הלכה למעשה שאם אחד יבוא לשאול אותנו איך לנהוג עם החבל שהוא מחזיק בידו חבל שבראש הגמל, אנחנו אומרים לו שהוא לא יוציא את החבל מתחת ידו טפח, כדי שלא להקל באיסורים, אבל האמת היא שעד טפחים עדיין אין איסור כדברי התנא דבי שמואל, ותנא דבי שמואל אומר להלכה שעד טפחים אין איסור, אבל למעשה מחמירים על מי שבא לשאול לפנינו ומורים לו הלכה למעשה שיקפיד שלא יצא מתחת ידו אפילו לא טפח.

עוד למדנו במשנה, ולא בזוג אף על פי שהוא פקוק. אומרת הגמרא למה אסור להוציא את החמור כשיש לו זוג, משום דמיחוי כמאן דאזיל לחיננא, וכבר הסברנו בעמוד א' ש"לחיננא" הכוונה לשוק למכור, וכשמוציאים את החמור לשוק כדי למכור אותו תולים לו זוג (פעמון) לנאותו כדי שהוא יהיה נאה ולקשט אותו, ולכן אפילו אם הוא פקוק וסתום ואין חשש שהעינבל יקשקש וישמיע קול, אבל כיון שזה נראה כמי שמוליך אותו לשוק למכור לכן אסור לו לצאת בזוג אע"פ שהוא פקוק.

עוד למדנו במשנה, ולא בסולם שבצוארו. אמר רב חונא כי לועא מה שכתוב כאן בצוארו הכוונה שקושרים אצל הלחי. אומרת הגמרא למאי עבדי ליה לאיזה צורך קושרים לחמור סולם ליד הלחי, להיכא דאית ליה מכה שאם יש לו מכה אז לכן קושרים לו את זה דלא הדר חיך ביה כדי שלא יוכל להחזיר את צוארו לצד המכה לחכך בשיניים את המכה, קושרים לו בצוארו את אותם סולמות כדי שלא יוכל לסובב את הצואר, ואלו הסולמות מסביר רש"י הם חשובים בעיניו יותר מאשר הקשישין שעל גבי השבר, הרי בקשישין שעל גבי השבר למדנו בבביתא לעיל בדף נ"ג ע"א שקשישים שעל גבי השבר הם כמו קרשים שלבהמה שנשבר בה עצם עושים לה דפים של עץ מכאן ומכאן וקושרים אותם שם והם מעמידים את העצם שהעצם לא תתנודד לכאן ולכאן עד שמתחבר, והקשישים האלה מותר לה לבהמה לצאת אתם, ולמה כאן אנחנו אומרים שאסור לבהמה לצאת אתם, משום שאלו הסולמות חשובים יותר בעיניו, ולכן אם הם יפלו הוא חס עליהם והוא יבוא לקבל אותם בשגגה ולטלטל אותם ברשות הרבים.

ולא ברצועה שברגלו. מסבירה הגמרא לאיזה צורך עושים לו רצועה, דעבדי ליה לגיורא, בהמה שהפסיעות שלה קצרים, היא לא מרחיבה את פסיעותיה, ואז היא מכה את רגליה זה בזה, אז עושים לה כמין טבעת של עקלים, המילה "עקלים" זה שעושים מענפי הדקל, מהלולב, עושים כמו חבל, או רצועות עבות וקושרים אותם למעלה מפרסות החבל במקום שמנקשים זו בזו כדי שבהמה לא תכה ברגליה זו בזו, אז אסור לה לצאת באותה רצועה שברגלו.

ואין התרנגולין יוצאין בחוטיין. מסבירה הגמרא לאיזה צורך עושים את החוטים, דעבדי ליה סימנא כי היכי דלא ליחלפו קושרים חוט לתרנגול כדי שלא יבואו להחליף אותו בתרנגול של חבירו, ואלו הם החוטים שיש לתרנגולים כסימנים אסור שהתרנגולים יצאו בחוטים האלה.

עוד למדנו במשנה ולא ברצועה, שגם ברצועה לא מוציאים את התרנגולים, והגמרא באה להסביר מה זה ולא ברצועה. דעבדי ליה כי היכי דלא ליתברו מאני, דרכם של התרנגולים שכשהם מקפצים הם מתיזים אבנים, צרורות, ויכולים לשבור כלים, אז קושרים את שני הרגלים של התרנגולת ביחד ברצועה קצרה, כדי שלא תוכל להרים את

אל העגלה כך שזה מוגבה מן הקרקע שלא יהיה נגרר על הארץ, אז אין הזכרים יוצאים בעגלה הזאת שתחת האליה שלהם.

ואין הרחלים יוצאות חנונות, גם את זה תפרש הגמרא מה זה החנונות, ואין העגל יוצא בנימון תפרש הגמרא שנימון זה עול, שמרגילים את העגל לכופף את ראשו, ולא פרה בעור הקופר זו גירסא אחת, ובצד מובאת גירסתו של הארוך הקופר זה מה שאנחנו קוראים קיפוד, שזה שרץ שהנימים שלו (השערות שלו) הם חדים כמו מחט, וקושרים את העור שלו בדדי הפרה שלא יניקו ממנה השרצים, וזה נקרא עור הקיפוד, ולא ברצועה שבין קרניה שבזה למדנו כבר מחלוקת בין רב ושמואל אם הכוונה רצועה שנעשתה רק לנוי ולשמר מותר או שגם לשמר אסור, וכפי שהגמרא גם כן תזכיר את המחלוקת שהיתה לנו לעיל בדף נ"ב. והמשנה אומרת פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאה ברצועה שבין קרניה, שלא ברצון חכמים, שהרי אמרנו שאסור לה לפרה לצאת ברצועה שבין קרניה כי זה משא בשבילה, וכפי שנלמד בגמרא.

גמרא. אומרת הגמרא מאי טעמא, כדאמרן, זו הגירסא של רש"י, שהגמרא מסבירה למה החמור לא יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו כדאמרן, כפי שלמדנו כבר לעיל שהטעם הוא שאם לא קשרו לו את זה מערב שבת אומר רש"י הרי שלא גילה מאתמול שתהא הבהמה צריכה לכך ושיהיה המרדעת לה כמו מלבוש, אז לכן אסור לה לצאת, ומה שלמדנו במשנה בסוף דף נ"ב ע"ב שהחמור יוצא במרדעת בזמן שהיא קשורה בו, אמר שמואל לעיל בדף נ"ג שהכוונה שזה קשורה לו מערב שבת, ואם קשורה לו מערב שבת רש"י מסביר אז בזה זה נראה כמו מלבוש, אבל כיון שהוא לא קשר את זה מערב שבת ולא גילה דעתו שהוא צריך את המרדעת בשביל החמור שיהיה נחשב לו כמלבוש לכן אסור. ושם בדף נ"ג התוס' הביאו עוד שני פירושים, האחד, שאם זה לא קשור מערב שבת אז זה נראה כמתכוון להוצאת המרדעת, ורב פורת פירש שזה נראה כאילו הוא מתכוון להוליך את הבהמה למקום רחוק.

א"כ כך היא הגירסא שלפנינו מאי טעמא כדאמרן, אבל גירסתם של התוס' היתה "מאי טעמא" שלמה אין החמור יוצא במרדעת בזמן שאינה קשורה לו "דלמא נפיל ואתי לאתויי", וכפי שרש"י במשנה הסביר שכל אלו המבוארים במשנה הטעם הוא שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות, ועל זה תוס' שואלים על גירסתם, הרי למדנו לעיל בדף נ"ג שמדובר שזה כן קשור ואעפ"כ אסור כיון שלא קשרו את זה מערב שבת, ואילו כאן הוא מפרש שזה בגלל שזה בכלל לא קשור ולכן יש חשש שזה יפול.

אומרים תוס' לגירסתם שכאן הגמרא מפרשת לפי המשמעות של הריהטא של המשנה ומשום שהוא האריך לעיל להוכיח שבאמת הכוונה שאפילו אם זה קשור לו אסור כיון שלא נקשר מערב שבת לא האריך כאן.

ותוס' עצמם אומרים שמפירושו של רש"י משמע שבכלל לא גורסים מאי טעמא דילמא נפיל ואתי לאתויי, וכפי שהסברנו שגירסתו של רש"י "מאי טעמא, כדאמרן".

רגליה ולהתז צורות ולשבר כלים, זהו כי היכי דלא ליתברו מאני, שלא ישברו כלים.

עוד למדנו במשנה, ואין הזכרים יוצאין בעגלה, ורש"י כבר הסביר את זה במשנה שזו עגלה ששמים תחת האליה כדי שהזנב לא יהיה נגרר לארץ ויהיה נשרט ונשחת. וזה מה שהגמרא גם אומרת, כי היכי דלא לחמטן אלייתה, ש"אלייתה" הזנב, לא ילקו בסלעים ובתרשים, תרשים זה ג"כ קרקע סלעית קשה.

עוד למדנו ואין הרחלים יוצאות חנונות.

ייתיב רב אחא בר עולא קמיה דרב חסדא רב אחא בר עולא ישב לפני רב חסדא, וייתיב וקאמר והוא פירש מה זה חנונות שעל זה אמרה המשנה שהרחלים אינם יוצאות חנונות, משעה שגוזזין אותה משעה שגוזזים את הרחלות, היינו את הכבשים, גוזזים מהם את הצמר, מומנין לה עזק בשמן ומניחין לה על פדחתה כדי שלא תצטנן, המילה "עזק" הכוונה צמר גפן או כל דבר רך, וטומנין את זה בשמן עד שיגדל הצמר שלה, וזה מועיל כשמניחים לה את זה על פדחת כדי שלא תצטנן, (על הפדחת הכוונה על המצח של הבהמה).

אמר ליה רב חסדא, אם בן עשיתה מר עוקבא, אם אתה נוהג ברחל זו, היינו בכבש הזה, חשיבות כזאת שמכיון שגוזז לה את הצמר ובכדי שלא יהיה לה קר ולא תצטנן אז לוקחים צמר גפן רך שטובלים אותו בשמן ומניחים לה על המצח, נתת לה ונהגת בה חשיבות של מר עוקבא, מר עוקבא היה עשיר ואב בית דין, היינו שרב חסדא פורק את דבריו ואומר לו, וכי דרך חשיבותה של כבש שיעשו לה דברים חשובים כאלו שאתה מפרש כך את המילה חנונות.

אלא אומרת הגמרא ייתיב רב פפא בר שמואל (קמיה דרב חסדא) ובצד גירסת המהרש"ל [קמיה דרב נחמן] שהרי רב נחמן הוא זה ששואל עליו, וייתיב וקאמר הוא ישב ופירש מה זה חנונות, בשעה שבורעת לילד כשהכבש כורעת לילד מומנין לה שני עזקין של שמן שני עזקין כבר אמרנו זה מין צמר גפן או כל דבר רך שטובלים את זה בשמן ומניחין לה אחד על פדחתה אחד על המצח ואחד על הרחם כדי שתתחמם כך עושים לה בשעה שהיא יולדת.

אמר לו רב נחמן אם בן עשיתה ילתא, "ילתא" זה שמה של אשתו של רב נחמן שהיתה אשה חשובה, היא היתה בתו של הנשיא, רב נחמן כתוב שהוא היה חתנא דבי נשיאה, וא"כ אתה עושה אותה כל כך חשובה שאתה נוהג בה חשיבות זו, ולא יתכן שזה הפירוש של חנונות. וא"כ מהו הפירוש של חנונות.

אומרת הגמרא אלא אמר רב הונא, עין אחד יש בכרכי הים וחזון שמו יש עין בכרכי הים, ששמו של העין חזון, ומביאין קיסם מביאים קיסם מן העין הזה, ומניחין לה בחוטמה מכניסים לה את זה באף כדי שתתעטש ויפלו דרני ראשה, דרני זה תולעים, ויפלו התולעים שיש לה בראש, וזה הוא חנונות.

שואלת הגמרא אי הכי זכרים נמי, למה אתה אומר שעושים

את זה רק לרחלים, למה לא יעשו את זה גם לזכרים. עונה הגמרא כיון דמננחי זכרים בהדרי כיון שדרכם של הזכרים שהם מנגחים זה את זה ונלחמים זה בזה, ממילא נפלן אז הדרנא, התולעים שבראש, ממילא נופלים, אבל הנקבות שהן אינן נלחמות זו בזו צריך לשים להם את הקיסם הזה כדי שתתעטש ויפלו דרני ראשה.

שמעון נזירא אמר קיסמא דריתמא שזה קיסם של רותן, זהו הקיסם שמניחים לה בחוטמה.

שואלת הגמרא בשלמא דרב הונא, היינו דקתני חנונות, שהרי לפירושו של רב הונא העין שמכניסים לה לתוך החוטם נקרא חנון, אז לכן מובן מה שזה נקרא חנונות, אלא לרבנן מאי חנונות כל הדברים האלה שהם פירשו שעושים לרחלים, למה קוראים לזה חנונות, אומרת הגמרא דעבדינן לחו מילתא דמרחמינן עליהו, זה מלשון רחום וחנון, שעושים להם דבר שמרחמים עליהם לכן זה נקרא חנונות.

עוד למדנו במשנה, ואין העגל יוצא בנימון. מסבירה הגמרא, מאי עגל בנימון.

אמר רב הונא בר נירא, בר נירא פירשו עול קטן, ניר זה עול גדול, בר נירא זה כמו בן שהוא קטן, עול קטן, שמניחים על העגל בצוארו כדי שיהיה מורגל (המילה "למוד" ברש"י הכוונה מורגל) לכוף את הראש לכשיגדל, אז מרגילים אותו מקטנותו בהיותו עגל כדי שיוכלו אח"כ בקלות להטיל עליו עול לחרוש אז מרגילים אותו בקטנותו, וזה נקרא גימון.

אמר רבי אלעזר מאי משמע דחאי נימון לישנא דמיכא, הרי הסברנו שזה נעשה בשביל להרגיל אותו לכוף את ראשו, ואין היא המשמעות של גימון ששייכת לכפיפה שכופפים את ראשו, דבתיב כתוב בפסוק (ישעיהו נח) חלכף (הלכוף) כאנמון ראשו, הרי שהכפיפה של הראש מתייחסת לאגמון, וא"כ לכן קוראים לכפיפה שמרגילים אותו לכפוף את ראשון בלשון גימון.

עוד למדנו ולא פרה בעור הקופר והסברנו כבר מדברי רש"י במשנה שהכוונה עור של קיפוד שהוא שרץ שהשערות שלו הם חדים כמו מחט.

אומרת הגמרא דעבדי לה כי היכי דלא למצויה יאלי, כדי שלא ינקו ממנה עלוקות, כך פירש רש"י, עלוקה שקוראים שנשוא"ש.

והתוס' שואלים על פירושו של רש"י, שהעלוקה אינה מוצצת אלא דם, ואילו כאן הרי רוצים למנוע שלא ינקו חלב מן הפרה, וזה לא דרכם של העלוקות, העלוקות מוצצות דם, ועוד למה הגמרא לא אומרת כי היכי דלא למצויה, שלא ינקו ממנה עלוקות, ולא מצאנו אומרים תוס' בשום מקום שהעלוקות נקראות "יאלי".

אומרים תוס' שיאלי זהו אותו קופר, ותוס' מביאים על זה את הגמרא בב"ב דף ד' אצל הורדוס המלך שהיה רוצה לשמוע את דעתו של בבא בן בוטא, אז הוא רצה להתחפש, אז הוא הלביש כלילא דיאלי, ונקרינהו לעיניה, הוא את העינים שלו כיסה עם כלילא דיאלי, ורש"י במשנה מפרש במשנה שקופר קוראים לו בלע"ז הריצון, ותוס' אומרים ש"האנקנה"

בינינו) או שתעביר את הרצועה מבין קרניה, ועל זה אומר אח"כ הירושלמי, אמר ר' יוסי בר' בון, שהיה מתריס כנגדן, שמזה לומדים שהיה עומד בדעתו לחלוק על החכמים ולכן הוא לא רצה להוציא את הרצועה כי הוא סבור היה שיותר. לשון אחר מפרשים שם המפרשים, שזה מלשון בתמיה, וכי יתכן הדבר שר' אלעזר בן עזריה מתריס כנגד החכמים לומר שלא איפכת לו שהיא תצא ברצועה עד שהוצרכו חכמים לומר לו או עמוד מבינותינו או העבר רצועה מבין קרניה, לא יתכן שר' אלעזר בן עזריה כך יאמר לחכמים שהוא לא רוצה להוציא את הרצועה מבין קרני הפרה, אמר ר' חנניה פעם אחת יצאה והשחירו שיניו מן הצומות, בסך הכל אף פעם חלילה לא התריס כנגד החכמים, אלא היא יצאה שלא מדעתו, ועל המכשול הזה שיצא מתחת ידו שהפרה יצאה ברצועה שבין קרניה הרי ר' אלעזר בן עזריה התנא הקודש השחירו שיניו מן הצומות על כשלוך כזה מה שקרה לפרה שלו.

אח"כ מביא הירושלמי אמר ר' אידי דחוטרא אשתו היתה, שזה היה בכלל של אשתו, וגם בזה יש שני פירושים, או שהפרה היתה של אשתו, ולכן אשתו ששמה חוטרא היתה שלה ואי אפשר לומר שזה היה של ר' אלעזר בן עזריה כפי שהגמרא אצלנו בבבלי אמרה שהרי יש הרבה פרות לר' אלעזר בן עזריה, אלא שזה היה של אשתו, ופירוש שני מפרשים שם המפרשים, שהכוונה שאשתו יצאה בתכשיט שאסרו חכמים לאשה לצאת ברצועה שבראשה, ומשום כבודו של ר' אלעזר בן עזריה לא רצו לומר שאשתו יצאה ולכן אמרו פרה יוצאת, ועל זה אומר הירושלמי ומנין שאשתו קרוי עגלה שאתה אומר פרתו זה הכוונה לאשתו, משום שכתוב אצל שמשון הגבור "לולי חרשתם בעגלתי לא מצאתם חידתי".

אח"כ אומר הירושלמי, תמן אמרין, הכוונה בבבלי, היינו בתלמוד בבלי כתוב, שכנתו היתה, שזו היתה פרה של שכנתו, ושוב שואל הירושלמי, ויש אדם נענש על שכנתו, ומתריך ללמדך שכל מי שיש ספק בידו (סיפק בידו), היינו שיש לו את האפשרות) למחות ואינו ממחה, קלקלתו תלויה בו, וזה כדברי הגמרא אצלנו שמתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו, כך הירושלמי הסביר את דברי הבבלי.

הרי שלמדנו על גודל העשירות של ר' אלעזר בן עזריה, שהוא היה מעשר מהעדר שלו כל שנה ושנה שנים עשר אלף עגלים, שואלים תוס' כאן, הקשה רבינו תם, שהרי בגמרא בבכורות בדף נ"ג מבואר שאין מעשר בהמה נוהג אחר חורבן הבית, אחרי חורבן הבית לא מעשרים מעשר בהמה, מפני התקלה, משום שאותה בהמה של "עשירי יהיה קודש" שהיא מעשר בהמה זה קרבן קדשים שצריך להקריב אותה על המזבח, ובזמן הזה שחרב הבית ואין לנו בעונותינו הרבים מזבח להקריב עליו קרבנות, אז הרי הבהמה הזאת שהיא קדשים יכולה להביא לידי תקלה שיכשלו לעבוד בה וכדומה, הרי שרק בזמן הבית היו מעשרים מעשר בהמה ולא אחרי חורבן הבית, ובהכרח שהמעשה שר' אלעזר בן עזריה היה מעשר שנים עשרה אלף עגלים מעשר בהמה זה היה בזמן הבית, ומסתמא הוא כבר היה בן י"ג כשהוא עישר, שהרי אם הוא היה קטן איך הוא עישר, אלא ודאי הוא היה כבר גדול לפחות בן י"ג שנה, א"כ שואל רבינו תם, איך הגמרא משתמשת בלשון "הוי מעשר כל

מתרגמין יאלי, והוא שקוראים הירצון, אז היאלי הזה הוא באמת אותו שרץ שהוא נקרא קופר, הוא נקרא קיפוד, ובכדי ששרצים אלו עצמם לא ינקו מעור הפרה (זה לא ינקו ממנה את החלב) לכן מכסים את דדי הפרה בעור זה של אותו שרץ כדי שהשרצים האלה לא יוכלו לינוק ממנה.

עוד למדנו במשנה ולא ברצועה שבין קרניה. מסבירה הגמרא אי לרב (ראמר) בין לנוי בין לשמר אסור, אי לשמואל (ראמר) לנוי אסור לשמר מותר, וכמו שלמדנו כבר לעיל בדף נ"ב את המחלוקת, רב סובר שבין לנוי בין לשמר אסור, בין שהרצועה הזאת נעשתה לנוי בין שהיא נעשתה לשמר, היינו שהוא בשביל שיאחז בתוך הרצועה בזה הוא יחזיק את הפרה לשמור עליה אעפ"כ אסור, למה, שהרי זה נטירותא יתירתא, ולדעת רב כל נטירותא יתירתא נחשבת משא, והרצועה לשמור את הפרה זו שמירה מיותרת, כי את הפרה לא צריך לשמור אפילו ברצועה אלא יכול להוליך אותה לפניו והוא מהלך אחריה, ולכן גם לשמר אסור, אי לשמואל, שמואל הרי סובר שרק לנוי אסור אבל לשמר מותר.

עוד למדנו במשנה, פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים. על זה שואלת הגמרא וחדא פרה הויא ליה, פרתו משמע שהיתה לו פרה אחת והיא זו שהיתה יוצאת עם רצועה שבין קרניה, וכי לר' אלעזר בן עזריה לא היתה אלא פרה אחת, והא אמר רב, ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב, תריסר אלפי עגלי הוה מעשר רבי אלעזר בן עזריה מעדריה כל שתא ושתא, ר' אלעזר בן עזריה היה מאד עשיר, והיה העדר שלו בכמות כל כך גדולה של בהמות שהיה צריך לעשר שנים עשר אלף עגלים בכל שנה, ובפשטות הכונה למעשר בהמה (כפי שנלמד מיד בדברי התוס'), והרי מעשר בהמה הדין הוא שבכל שנה כשנולדים לו בהמות חדשות הוא צריך להכניס לדיר ולעשר אותם, שהוא מכניס אותם לדיר והוא מוציא אותם אחד אחד עד ש"העשירי יהיה קודש", הרי שהיה לו עדר כל כך גדול שבכל שנה הוא היה צריך לעשר שנים עשר אלף עגלים, ואתה אומר שהיתה לו פרה אחת.

תנא למדנו בברייתא, לא שלו היתה, אלא של שכינתו היתה, שבעצם הפרה הזאת בכלל לא היתה של ר' אלעזר בן עזריה, וכפי שאמרנו שאצל ר' אלעזר בן עזריה לא שייך לייחס בכלל שיש לו פרה אחת, היו לו הרבה הרבה פרות, אלא שזו היתה פרה של השכינה שלו, ומתוך שלא מיחה בה כיון שלא מיחה בה שלא תצא הפרה שלה עם רצועה, נקראת על שמו, וכפי שהגמרא תמשיך בהמשך הסוגיא לדון על הענין הזה של מי שיש בידו למחות ולא מוחה הרי הוא נתפס בעון זה שעבר את העבירה כיון שהוא יכול היה למנוע ממנו לעבור את העבירה, ומטעם זה שלא מיחה בה היא נקראת על שמו.

ומעניין להביא כאן את דברי הירושלמי על המשנה שלנו, דברי הירושלמי הם במסכת שבת בסוף פרק חמישי (בירושלמים רגילים, בדפוס וילנא זה בסוף דף ל"ב ע"ב), שם מובא ג"כ שזה היה שלא ברצון חכמים, ואומר הירושלמי שאמרו לו או עמוד מבינותינו (או שאתה עומד ולא תהיה

ורעק"א מציין כאן לדברי המשנה למלך בתחלת פרק ו' מהלכות בכורות, שם המשנה למלך מביא קושיא על דברי רבינו חננאל שהביא אותם הרשב"א שסובר שכהנים פטורים ממעשר בהמה, והרשב"א חולק על זה, ואחת הקושיות היא מר' אלעזר בן עזריה, שהרי ר' אלעזר בן עזריה היה כהן והוא היה דור עשירי לעזרא וכאן מפורש שהוא היה מעשר מעשר בהמה, וזה קושיא גדולה על מי שסובר שכהנים פטורים ממעשר בהמה, כי ר"א בן עזריה הוא כהן והוא מעשר מעשר בהמה, כך שואל שם המשנה למלך.

וכוונת רעק"א במה שהוא מציין לדברי הרב ר' אלחנן, שלפירושו של הר"ר אלחנן בכלל אין כאן שום קושיא, שהרי הר"ר אלחנן מפרש שלא מדובר בכלל במעשר בהמה אלא בבהמת ארנונה שהוא היה מעשר למלך ולא במעשר בהמה, אז אין כאן שום ראייה שהכהנים חייבים במעשר בהמה, כי לא מדובר כאן במעשר בהמה, זו כוונת הציון שרעק"א מציין לדברי המשנה למלך פ"ו מהל' בכורות.

אומרת הגמרא, **רב, ורבי חנינא, ורבי יוחנן, ורב חביבא, מתנו פירוש הדברים, הם אלו שאמרו את השמעתתא שלפנינו, והגמרא מפסיקה ואומרת בכוליה דסדר מועד בכל סדר מועד כל כי האי זוגא כשמזדמן ארבעת החכמים האלו יחד, חלופי רבי יוחנן ומעיל רבי יונתן יש המחליפים את ר' יוחנן ומכניסים במקומו את ר' יונתן.**

כך פירוש התוס' את דברי הגמרא והם אומרים כך קיבל רבינו שמואל (דהיינו הרשב"ם) בשם רבינו שלמה (זה רש"י הקדוש) ששמע מר' אליעזר רבו שכך זה מתפרש, שהמילה "מתנו" זה לא מתנו בכוליה דסדר מועד, אלא הם מתנו את מה שנלמד לקמן, והגמרא מפסיקה לומר שבכוליה סדר מועד יש המחליפים ר' יוחנן ומכניסים במקומו את ר' יונתן.

מה הם אמרו, **כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה מי שיכול היה למחות באנשי ביתו שלא יעברו עבירה ולא מיחה בהם, נתפס על אנשי ביתו** אז הוא נענש על עבירות שבידם כיון שיכול היה למחות, **באנשי עירו** אם יש בכחו למחות באנשי עירו **נתפס על אנשי עירו** הוא נענש על עבירות שבידם, **בכל העולם כולו** היינו בכל ישראל, כגון שהוא מלך או נשיא שאפשר לו למחות בכל עם ישראל וכולם יראים מפניו ומקיימים את דבריו, **נתפס על כל העולם כולו.**

אמר רב פפא, והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא הם יענשו על מה שלא מחו בכל עם ישראל, כי היה בכחם השלטון והשררה והיה בכחם למחות כי היו יראים מפניהם ומקיימים את דבריהם.

כי הא דאמר רבי חנינא, מאי דכתיב כתוב פסוק (ישעיהו ג') ה' במשפט יבא עם זקני עמו ושריו, ונשאלת השאלה אם שרים חמאו

- דף נ"ה ע"א

זקנים מה חמאו, זקנים הכוונה לסנהדרין, איזה חטא יש לסנהדרין, אלא אימא על זקנים שלא מיחו בשרים על מה שהזקנים לא מיחו בשרים מלעשות את העבירות אז זה נחשב גם עליהם החטא הזה.

מספרת הגמרא **רב יהודה הוה יתיב קמיה דשמואל רב**

שתא ושתא" הרי על כרחך ר' אלעזר בן עזריה לא היה בשעת חורבן הבית לכל היותר היה הגיל שלו אולי בן י"ד או בן ט"ו אבל לא יותר.

ומהו החשבון, שהרי ר' יוחנן בן זכאי שהוא היה בזמן חורבן הבית משך את נשיאותו אחרי חרבן הבית שנה או שנתיים, מנין, הרי מצאנו כמה תקנות שתיקן ר' יוחנן בן זכאי אחרי החורבן, כמו שהמשנה אומרת בראש השנה משחרב בית המקדש התקין ר' יוחנן בן זכאי, ואחריו היה הנשיא רבן גמליאל, וגם הוא היה נשיא שנתיים או שלוש שנים לפני שמינו את ר' אלעזר בן עזריה להיות נשיא, שהרי כך למדנו בסוגיא בגמרא ברכות בפרק תפילת השחר בדף כ"ז ע"ב, ששם כשהוא ציער את ר' יהושע אז אמרו כולם אשתקד (היינו שנה שעברה) הוא ציער את ר' יהושע במעשה של ר' צדוק, וקודם לכן הוא ציער את ר' יהושע על תקנת המועדות, ולכן העבירו אז את רבן גמליאל מנשיאותו והעמידו את ר' אלעזר בן עזריה להיות נשיא.

הרי שאז כשהעמידו את ר' אלעזר בן עזריה להיות נשיא זה כבר היה כמה שנים אחרי חורבן הבית, שהרי ר' יוחנן בן זכאי משך את נשיאותו שנה או שנים אחרי חורבן הבית, ואחריו היה רבן גמליאל שנתיים או שלוש אחרי חורבן הבית, ואם ננקוט את המרובה יותר אז הרי ריב"ז היה לו שנים ור"ג אחרי שלוש שנים אז זה כבר חמש שנים אחרי חורבן הבית, ואז היה המעשה שהעבירו את ר"ג מנשיאותו ור"א בן עזריה נתמנה להיות נשיא במקומו, והוא היה רק בן שמונה עשרה כפי שמפורש שם שהוא היה בן י"ח שנה ונעשה לו נס וגדלו לו י"ח שורות שער לכן בזקן ועל זה הוא אמר הריני כבן שבעים שנה, אבל הוא היה בסך הכל בן שמונה עשרה, א"כ תוריד מהי"ח את החמש שנים, אז הוא היה בסך הכל בן י"ג בשעת חורבן הבית.

ואם תרצה לקצר ולמעט, שריב"ז נגיד היה רק שנה אחת נשיא אחרי חורבן הבית, ור"ג אחרי היה רק שנים נשיא עד אותו מעשה שהעבירו אותו מנשיאותו, אז הרי גם עברו שלש שנים, הרי שר"א בן עזריה ביום שנתמנה לנשיאות בן שמונה עשרה כבר היה לפחות ג' שנים אחרי חורבן הבית אז הוא היה בן ט"ו, או שמא הוא רק היה בן י"ד.

אז הרי כיון שהוא רק היה בן י"ד ובין ט"ו איך אתה אומר "שכל שנה ושנה" הוא עישר, וכי הוא היה כך כך הרבה שנים אחרי גיל בר מצוה שהוא יספיק לעשר כל שנה ושנה שנים עשרה אלף עגלים מעשר בהמה.

מתרצים תוס', שאמנם גזרו אחרי חורבן הבית לא לעשר מעשר בהמה אבל זה לא היה מיד בשעת החורבן, וקודם גזירה הוא היה מעשר, באמת אחרי החורבן אבל קודם הגזירה. אי נמי, שהאפוסטרפוס שהיה ממונה על הנכסים שלו היה מעשר בקטנותו מן העדר שלו שנים עשרה אלף עגלים. אכ"כ אומרים תוס' שהרב ר' אלחנן מפרש שהוא היה מעשר אחרי חורבן בהמת ארנונה למלך.

עד לפירושו של ר' אלחנן תוס' לומדים שהמעשר היה מעשר בהמה, ור' אלחנן בא לומר שבכלל לא מדובר במעשר בהמה אלא מדובר במעשר שהוא היה צריך לתת עשירית מהעדר שלו בהמת ארנונה למלך, וזה היה שנים עשרה אלף עגלים וזה בכלל לא קשור עם מעשר בהמה.

והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה, הם אלו הצדיקים שהם נאנחים על התועבות שנעשות, ועוד הוא אמר לו ועל מצחם של רשעים תיו של דם כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה.

אומרים תוס', שהרישום של תי"ו של דם על מצחם של הרשעים לא הוזכר בפסוק, בפסוק כתוב רק להתוות תי"ו על מצחם של הנאנחים שזה הצדיקים, אלא מסברא לומדת את זה הגמרא, שאם על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים שהם הצדיקים גמורים עליהם מתווים תי"ו אז ודאי שגם לרשעים מתווים תי"ו של דם.

ואילו המהרש"א שואל איזה סברא יש בכך, אם הצדיקים יש להם תי"ו זה כדי שלא יוגשו בהם המלאכי חבלה כמו שמפורש בפסוק, אבל הרשעים למה הם צריכים תי"ו, מי שאין תי"ו ממילא ניתן הוא למשחית.

ואומר המהרש"א אפשר משום שהיו ביניהם גם בינונים, שאמנם לא היו ראויים להנצל אבל גם לא היו ראויים להשחית, וכך משמע הלשון של מדת הדין המקטרגת כפי שנלמד בהמשך הגמרא, הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים, הרי שהיו גם בינונים, ולכן היו צריכים לציין את הצדיקים בתי"ו של דיו כדי שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה, ואת הרשעים בתי"ו של דם שכן ישלטו בהם מלאכי חבלה, ולאפוקי את הבינונים.

(וממשיכה הגמרא לפרש), אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מה נשתנו אלו מאלו, אמר לה הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים, אמרה לפניו רבונו של עולם היה בידם למחות ולא מיחו הרי הם היו צריכים למחות והיה בידם למחות והם לא מיחו, אמר לה ענה הקב"ה למדת הדין גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם שאם היו מוחים בהם לא יקבלו מהם אז הם בין כה לא היו מקבלים, כך שלא מגיע להם להענש על מה שהם לא הוכיחו, (אמר) [אמרה] לפניו טענה לפניו מדת הדין רבונו של עולם אם לפניך גלוי, להם מי גלוי, אמנם לפניך גלוי שהם לא היו מקבלים תוכחה, אבל אלו הצדיקים לא היו יודעים שלא יקבלו מהם תוכחה, וא"כ היה בידם למחות והם לא מיחו ולמה שהם ינצלו מעונש, והיינו דכתיב וזה מה שכתוב (יחזקאל ט בפסוק ו) זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית, ועל כל איש אשר עליו התו אל תגשו, ואח"כ כתוב וממקדשי תחלו.

ובכתיב בהמשכו של הפסוק ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני חבית, ומזה לומדת הגמרא שאמנם לכתחלה יצאה מהקב"ה דיבור לטובה, שבאמת לא ישלו המשחיתים בצדיקים גמורים, שהרי מעיקרא כתוב "ועל כל איש אשר עליו התו אל תגשו", ולבסוף כתוב "וממקדשי תחלו" [שעל זה] תני רב יוסף אל תקרי מקדשי אלא מקודשי, אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף ועד תיו, והקב"ה הודה למדת הדין המקטרגת וחזר בו מן הטוב במה שאמר שאלו אשר עליהם התו אל תגשו, אלא אדרבה אמר "וממקדשי תחלו", ומיד כתוב שם (יחזקאל ט בפסוק ב) והנה ששה אנשים באים מדרך שער העליון אשר מפנה צפונה דהיינו השער העליון אשר פונה צפונה ואיש כלי מפצו בידו כלי מפצו זה מלשון נפץ, שהוא משבר את הכל,

יהודה היה יושב לפני שמואל רבו, אתאי החיא אתתא קא צווחה קמיה באה אשה וצעקה לפניו על עול שנעשה לה, שהוא ידון לה דין, ולא הוה משגח בה ולא השגיח עליה, אמר ליה אמר לו רב יהודה לא סבר ליה מר וכי אינך סבור (משלי כא) אטם אוזנו מועקת דל גם הוא יקרא ולא יענה, הפסוק במשלי אומר שמי שסותם את אזניו מלשמע את זעקתו של דל להושיע אותו אז גם הוא כשיקרא אל הקב"ה לא יענה, אמר ליה אמר לו שמואל, שיננא (המילה שיננא מפורשת בכל מקום שפירושו ראש חריף, כך שמואל מכנה הרבה פעמים רב יהודה), רישך בקירי, רישך פירושו הראש שלך, היינו שמואל, אז הוא אמר לו אני שאני הרבי שלך איני נכוה אלא במים קרים, רישך דרישך בחמימי רישך דרישך פירושו מי שהוא ראש גם לי וגם לך, היינו מר עוקבא שהיה אב בית דין, הוא זה שיכוה בחמימא, כי עליו מוטל לעשות משפט, הא יתיב מר עוקבא אב בית דין הרי יש את מר עוקבא אב ב"ד והוא זה שמוטל עליו לעשות משפט, דכתיב כתוב בפסוק (ירמיהו כא) בית דוד, בה אמר ה' דינו לבקר (לבוקר) משפט, והצילו גזול מיד עושק, פן תצא כאש חמתי ובערה ואין מכבה מפני רע מעלליהם וגו', הרי שהפסוק אומר שבית דוד שבידם לשפוט, אותם אומר הפסוק יענישו אם הם לא יצילו את הגזול מיד עושק ואם הם לא ידונו לבוקר משפט, אף תצא חלילה כאש חמתי ובערה ואין מכבה מפני רוע מעלליהם, אז מר עוקבא שהוא אב בית דין עליו מוטל לדון את הדינים של האשה הזאת שזועקת שיצילו אותה מיד העושקים אותה.

אומרת הגמרא אמר ליה רבי זירא לרבי סימון ר' זירא אמר שר' סימון לובחינהו מר להני דבי ריש גלותא שיוכיח את אלו שדבי ריש גלותא שלא היו נוהגים כשורה, אמר ליה לא מקבלי מינאי הם לא יקבלו ממני תוכחה, אמר ליה אמר לו ר' זירא אף על גב דלא מקבלי לובחינהו מר אפילו שהם אינם מקבלים את התוכה צריך אתה להוכיח אותם, דאמר רבי אחא ברבי חנינא מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה מדה טובה שהקב"ה כביכול אמר הוא לא חזר בו חלילה לרעה, חוץ מדבר זה שלומדים מהפסוק שהקב"ה כביכול הוציא דיבור לטובה ומפני העונש של תוכחה שלא היו מוכיחים ובידם היה למחות אז הרי הם נענשו בעונש זה שהקב"ה חזר בו מדיבור לטובה הוא חזר בו לרעה.

דכתיב (יחזקאל ט) ויאמר ה' אליו עבר בתוך העיר שם מסופר בפסוק שיחזקאל הנביא ראה איך שאיש אחד בתוכם לבוש בדים וקסת הסופר במתניו, זה היה המלאך גבריאל, והקב"ה קרא אל האיש הלבוש הבדים אשר קסת הסופר במתניו, ויאמר ה' אליו עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תו (שתכתוב את האות תי"ו) על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה וגו'.

מסבירה הגמרא, אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל (כפי שהזכרנו שהאיש לבוש הבדים זה גבריאל) לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו את האות תי"ו תרשום אותה בדיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה שמלאכי חבלה לא ישלטו בהם, ולו הם הצדיקים שעליהם נאמר הנאנחים

מזידין, מביאים אותו התוס' מהגמרא בביצה דף ל', ולכן לקמן בדף קמ"ח, לענין תוספת יום הכיפורים, שאלו הנשים שאינן זהירות בתוספת יום הכיפורים אנחנו אומרים הנח להם לא להוכיח אותם, מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים, ומה הוכיחה הגמרא שאפילו אם זה דבר שהוא דאורייתא גם אומרים הנח להם מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

אבל הראשונים שם הביאו בשם בעל העיטור, כמו שהר"ן במסכת ביצה דף ל' וכן הרא"ש והרשב"א העתיקו שם מדברי בעל העיטור שלא נאמרו הדברים אלא באיסור דאורייתא שאינו מפורש בתורה, ואע"פ שהוא מדאורייתא אומרים הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, אבל אם זה מפורש בתורה מוחין בידם.

וכך הביא זאת להלכה הרמ"א בהלכות יוה"כ סימן תר"ח סעיף ב', על מה שנאמר שם בסעיף ב' בדברי המחבר מאותה גמרא בביצה, נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש (היינו תוספת יוה"כ) אין ממחין בידם, כדי שלא תבואו לעשות בזדון, אומר הרמ"א והוא הדין בכל דברי איסור אמרין מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, ודווקא שאינו מפורש בתורה אע"פ שדאורייתא, אבל אם הוא מפורש בתורה מוחין בידן, זו היא שיטת הראשונים שמקורה בדברי בעל העיטור.

ושואל כבר המשנה ברורה שם בביאור הלכה, שלכאורה יש להקשות על שיטה זאת מהסוגיא שאנחנו עומדים בה, הרי כאן כתוב שהאנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות האלה, משמע שהם עברו גם דבר המפורש בתורה, שהרי כתוב "על כל התועבות", ואעפ"כ משמע בגמרא שאם היה ברור שלא ישמעו לא היו נענשים, והרי שעל אף שזה דבר המפורש בתורה לא היו נענשים אם הם לא מיחו בהם כשהם היה ברור להם שלא יקבלו את התוכחה שלהם, אז הרי שנאמר הכלל של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין שאין צורך להוכיח אותם אם הם לא יקבלו אפילו בדברים המפורשים בתורה, וזה לא כדברי בעל העיטור שהראשונים הביאו שבדבר המפורש בתורה כן צריך למחות.

מתרץ קודם המשנה ברורה שיש לומר שזה רק לענין עונש, מה שנאמר כאן בגמרא שאם היה ברור להם שהם לא יקבלו את התוכחה שלהם הם לא היו נענשים, וזה היה הקיטרוג של מדת הדין "לפניך גלוי", אבל אם לפניהם היה גלוי שהם לא יקבלו הם לא היו נענשים, אבל אע"פ נאשר בזה מצות תוכחה שהוא מחוייב בכל גוונא כיון שזה דבר המפורש בתורה.

והמשנה ברורה כבר הזכיר שכך הוא באמת דעת הר"א ממיץ (הוא היראים), שמביאים אותו הסמ"ג והסמ"ק, והמג"א העתיק אותם, אלא שהסמ"ג בעצמו משמע שם שהוא סובר שאם ברור לו שלא יקבל אינו מחוייב להוכיח.

ונוסיף כאן, שגם השל"ה הקדוש בהקדמה לספר האריך בסוגיא זאת שאנחנו עוסקים בה בענין תוכחה, וביאר שם את כל הגדרים של תוכחה ובתוך הדברים ג"כ הוא מביא את שיטתו של היראים שאפילו אם לא נענשים כשברור להם שהם לא יקבלו אעפ"כ יש מצוה של תוכחה.

הרי שתירוצי ראשון יש לתרץ שאמנם מהגמרא מבואר שאם היו יודעים שלא יקבלו את התוכחה הם אל היו חייבים להוכיח

כמו "וניפץ את עולליך אל הסלע" כך מסביר רש"י שם ביחזקאל, ואיש אחד בתוכם לבש הכדים וקסת הספר במתניו ויבאו ויעמדו אצל מזבח הנחשת, והגמרא שואלת **מזבח הנחשת מי הוה וכי כאן היה מזבח הנחושת, מזבח הנחושת זה המזבח העולה שעשה משה רבינו, והמזבח הזה וכי הוא היה עדיין בימי יחזקאל הנביא, הלא שלמה המלך כשהוא בנה את הבית הראשון גנז את המזבח הנחושת שעשה משה ועשה במקומו מזבח אבנים להקריב עליו את הקרבנות, והמזבח הבנים היה של שלשים ושתים אמה כמו שנאמר בפסוק במלכים א' פרק ח' "כי מזבח הנחושת אשר לפני ה' קטון מהכיל כאדם האומר לחבירו ננס פלוני" היינו הוא קטן ופסול לעבודה, כך מזבח הנחושת של משה היה קטן מדי מלהכיל את ריבוי הקרבנות שרצו להקריב בימי שלמה המלך ואז הוא גנז אותו ועשה במקומו מזבח אבנים, אז הרי בכלל לא היה אז מזבח הנחושת.**

וכך גם מפרשים התוס' בפירושו של רש"י, אלא שתוס' מוסיפים כאן קושיא מפסוק שכתוב דברי הימים ב' פרק ד' "ויעש שלמה את מזבח הנחושת" וא"כ הרי ששלמה עושה מזבח הנחושת, אומרים תוס' שצריך לדרוש שם מזבח הנחושת הכוונה מזבח שאומרים לפניו שירה בכלי נחושת, כמו שכאן הגמרא תפרש שזו הכוונה למזבח הנחושת.

והגמרא מפרשת, **אמר להו הקדוש ברוך הוא התחילו ממקום שאומרים שירה לפני תתחילו מן הנביאים שהם אומרים שיר בכלי נחושת, אז הרי שחזר הקב"ה מהמדה טובה שיצאה לטובה, מהדיבור שיצא לטובה, וחזר בו לרעה בגלל קטרוג מדת הדין על שלא היו מוכיחים.**

והמהרש"א מסביר שעל אף שהפסוק הזה "והנה ששה אנשים" כפי שאמרנו כתוב בפסוק ב' עוד לפני שחזר בו [כביכול] מהמדה טובה שהוא אמר, מסביר המהרש"א שכוונת הפסוק הזה לומר שהם כבר היו מוכנים מראש לקיים מיד את הגזירה שנאמרה אחריה.

וא"כ ר' זירא הביא כאן ראיה לר' סימון שצריך הוא להוכיח את אלו דבי ריש גלותא על אף שהם לא יקבלו ממנו את התוכחה, משום שגדול עונשו של מי שבידו למחות ולא מוחה כפי שראינו שבגלל עונש שלא הוכיחו חזר בו הקב"ה כביכול מהמדה טובה.

והתוס' בתחלת העמוד בד"ה ואע"ג דלא מקבלי לוכחינהו מר, מסבירים שהכוונה איפה שיש ספק אם הם מקבלים או לא, ולא שהיה ברור שבי ריש גלותא לא יקבלו את התוכחה מר' סימון, משום שאם היה ברור ודאי שבאמת אין צורך להוכיח, שהרי כך הוא לומד להוכיח את זה ממה שהיה נבואת יחזקאל, ושם מדת הדין קיטרגה לומר "לפניהם מי גלוי", משמע מזה שאם גם היו גלויים לפני המוכיחים שבודאי לא יקבלו מהם אז באמת לא היו צריכים להוכיח אותם, ולכן בודאי שמה שר' סימון היה צריך להוכיח כפי שר' זירא טוען אליו, זה בגלל שיש ספק שמא הם יקבלו.

והתוס' הסבירו שלמה באמת אם ודאי שהם לא יקבלו אין צורך להוכיח, כי הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

והמקור לענין זה של הנח להם מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו

כאן שהם ששה אנשים.

והתוס' עומדים על כך, שקשה לרשב"א על מה שמוזכר כאן "חימה", הרי הגמרא בע"ז דף ד' אומרת על הפסוק "חימה אין לי", שואלת הגמרא ויש פסוק אחר שכתוב "נוקם ה' ובעל חימה", והגמרא עונה כאן לישראל כאן לנכרים, שלנכרים יש לו להקב"ה חימה, ואילו על ישראל אין להקב"ה חימה, א"כ איך כאן כתוב שיש "חימה" חלילה על ישראל.

ותוס' אומרים שגם על מה שכתוב בגמרא ע"ז יש עוד קושיא, שבגמרא בארבעה נדרים (נדרים דף ל"ב) שם כתוב ש"חימה", משה הרג אותו, שהרי כתוב "חימה אין לי", שואלת הגמרא, כתוב "כי יגרתי מפני האף והחימה" הרי שמשם פחד מה"חימה", עונה הגמרא תרי חימה הו, ולמה א"כ הגמרא בע"ז לא ענתה שתרי חימה הו והיא עונה כאן לישראל כאן לעובדי כוכבים, כך שואלים התוס'.

אומרת הגמרא **ומאי שנא תיו**, למה את הרושם לעשות על מצחו של האנשים היה צריך להיות בתי"ו.

אמר רב, תיו תחיה, תיו תמות, האות תיו יכולה להתפרש כראשי תיבות של המילה "תחיה", וזה לצדיקים, וגם כראשי תיבות של המילה "תמות" שזה לרשעים.

מסביר המהרש"א, ואיך נפרש שתי"ו הזאת היא תחיה והתי"ו הזאת היא תמות, משום שמכיון שעל מצח הצדיקים היה רשום בדיו אז מתפרש התי"ו תחיה, ואילו על הרשעים שזה כתוב בדם התי"ו שרשומה בדם מתפרשת "תמות" לרשעים.

ושמואל אמר תמה זכות אבות, שהתי"ו היא לעשות רושם שתמה זכות אבות.

ורבי יוחנן אמר תחון זכות אבות.

ובזה שתמה זכות אבות אומר המהרש"א איך זה מתפרש לשניהם, לצדיקים זה מתפרש שתמה זכות אבות ובצדקתם וזכותם יצילו, זה לא בזכות אבות אלא בזכות הצדיקים עצמם, ולרשעים שאין להם זכות עצמם ובאמת זכות אבות תמה לכן הם יכולים להיות נענשים, וכן גם למה שעכשיו נלמד 'ור' יוחנן אמר תחון זכות אבות' מפרש ג"כ המהרש"א היינו לצדיקים שמעשה אבותיהן בידיהם להם תועיל הזכות אבות, משא"כ לרשעים זה לא מועיל.

אבל המהרש"א כבר אומר שמדברי התוס' משמע ששמואל שאמר תמה זכות אבות, זה רק לפרש את התי"ו שזה לרשעים, והוא סובר שרק לרשעים תמה זכות אבות ואילו לצדיקים עדיין יש זכות אבות, וממילא אומרים תוס' ששמואל ור' יוחנן אינם חולקים, שמואל שאמר תמה זכות אבות פירושו לרשעים, ור' יוחנן שאמר תחון זכות אבות דהיינו שהזכות אבות תחון אותם זה נאמר לצדיקים, כך למדו התוס'.

וריש לקיש אמר תיו סוף חותמו של הקדוש ברוך הוא, זו האות האחרונה מחותמו של הקב"ה, דאמר רבי חנינא חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת.

מסביר רש"י, משום שהאותיות "אמת" האל"ף היא הראשונה לאותיות של הא"ב, והתי"ו היא האחרונה לאותיות הא"ב, ואילו האות מ"ם היא האמצעית.

ואיך החשבון שהאות מ"ם היא האמצעית, לכאורה היא לא האמצעית בין עשרים ושתים האותיות.

על אף שזה דברים המפורשים בתורה התועבות שהם עשו, זה רק לענין שהם לא היו נענשים, אבל יש עליהם חיוב להוכיח, וזו היא שיטת היראים, אבל הסמ"ג חולק על כך (אומר המ"ב) וסובר שגם אין חיוב להוכיח.

ואומר המ"ב שכך משמע לכאורה מתוס' שהם סוברים כהסמ"ג, שהרי התוס' הסבירו שרק איפה שיש ספק אם הם יקבלו תוכחה או לא אז יש טענה שהיו צריכים להוכיח, משא"כ היכא דודאי לא מקבלו הנח להם מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, הרי שלדעת התוס' אם ברור שלא יקבלו בכלל אין צורך אפילו להוכיח, הרי זה כשיטת הסמ"ג שבמקום שודאי שהם לא יקבלו אין צורך אפילו להוכיח, ולכאורה בפשטות אומר המשנה ברורה אפילו בדברים המפורשים בתורה ג"כ אין חיוב להוכיח.

אלא שהמשנה ברורה דוחה שאין ראייה מדברי התוס', הרי התוס' מתייחסים למה שר' זירא אמר לר' סימון למה הוא לא מוכיח את אנשי ריש גלותא, בזה אומר המשנה ברורה הרי בהחלט יכול להיות שמה שאנשי ריש גלותא לא נהגו כשורה זה לא היה בדבר המפורש בתורה, ולכן באמת אם היה לר' סימון ברור שלא ישמעו לו ולא יקבלו את התוכחה הוא באמת לא היה מחוייב להוכיח, משום שהנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידיים ולא חייבים להוכיח כיון שזה דבר שאינו מפורש בתורה, אמנם במה שהגמרא הביאה הוכחה ממה שהיה כפי שיחזקאל הנביא אומר ששם ודאי היו תועבות שמפורשות בתורה, שם אפשר לומר שרק לא היו נענשים, ואילו תוס' מתייחסים למה שר' זירא אומר לר' סימון שהוא חייב להוכיח, ועל זה הם אמרו שלמה הוא חייב להוכיח בגלל שזה ספק, אבל אם היה ברור שלא יקבלו הוא אפילו לא חייב להוכיח משום שלא היה המעשים של אנשי ריש גלותא בדברים המפורשים בתורה, משא"כ אם היו דברים המפורשים בתורה אולי גם התוס' מודים לשיטת היראים שאפילו אם לא נענשים כשברור לא שלא יקבלו אבל עכ"פ יש חיוב להוכיח, כך דן בזה המשנה ברורה.

אומר על כך המשנה ברורה, שמתסבא שמה שפסק הרמ"א שבדבר המפורש בתורה חייב למחות ורק אם זה לא מפורש בתורה בזה נאמר הנח להם שיהיו שוגגין, זה דווקא שאם האדם הוזה עובר את העבירה הזאת באקראי, אבל אלו הפורקי עול לגמרי, כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבלות להכעיס, כבר יצא מכלל "עמיתך" ואינו מחוייב להוכיחו, כי המצוה של תוכחה נאמר "הוכח תוכיח את עמיתך", ואילו זה כבר לא נחשב עמיתך כי אין הוא חבר עמך בתורה ובמצוות, ולכן אתה לא חייב להוכיח אותו.

وهוא מוכיח שכך מבואר בתנא דבי אליהו רבה, שלרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו, מי שמחלל שבת בפרהסיא או שאוכל נבלות להכעיס לא חייבים להוכיחו, ולענין אוכל נבלות לתאבון או מחלל שבת שלא בפרהסיא אומר המשנה ברורה יש לעיין בדבר.

אומרת הגמרא **ומאן נינהו ששה אנשים, הרי הבאנו שבפסוק כתוב ביחזקאל "והנה ששה אנשים באים", מי הם הששה אנשים.**

אמר רב חסדא, קצף, אף, וחימה, ומשחית, ומשכר, ומבלה, כל אלו הם תנות של מלאכי חבלה שהם המוזכרים

זכות לאבות שאת הזכות אבות אכלו כבר ותמה זכות אבות, וזה היה בימי יהושע בן בארי, כך אומר רב. ושמואל אמר, מימי חזאל (חזאל היה מלך ארם), שנאמר כי כתוב בפסוק (מלכים ב' יג) וחזאל מלך ארם לחץ את ישראל כל ימי יהואחז (יהואחז היה מלך ישראל), וכתוב (מלכים ב' יג) ויחן ה' אותם, וירחמם, ויפן אליהם, למען בריתו את אברהם יצחק ויעקב, ולא אבה השחיתם, ולא השליכם מעל פניו עד עתה, ומכיון שכתוב "עד עתה" משמע שרק עד עכשיו הועילה הברית אבות, הזכות אבות, אבל מכאן ואילך השליכן ולא פנה יותר אל ברית אבות, כך לומד רש"י.

ובהמשך יתבאר לנו שהתוס' יש להם ביאור אחר בדרשה ששמואל דורש שזה מימי חזאל.

רבי יהושע בן לוי אמר, מימי אליהו, שנאמר כי כתוב אצל אליהו הנביא (מלכים א' יח) לגבי הנסיון שעשה אליהו בהר הכרמל להוכיח שה' הוא האלקים, שהוא הקריב קרבן על המזבח, כתוב שם, ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא, ויאמר ה' אלהי אברהם יצחק וישראל, היום יודע כי אתה אלהים בישראל, ואני עבדך, ובדברך עשיתי [את] כל הדברים האלה וגו', ומכיון שהזכיר כאן את ברית אברהם יצחק וישראל, שהרי הוא אומר ה' אלקי אברהם ואלקי יצחק וישראל, והוא אומר "היום יודע", משמע היום ושוב לא יותר, ומזה משמע שאמנם תמה זכות אבות.

אלא שא"כ איך היא הוזכרה להם עדיין בימי חזאל, אומר רש"י ע"י רחמים הוזכרה להם בימי חזאל שזה כבר היה אחרי אליהו הנביא.

ורבי יוחנן אמר מימי חזקיהו, שנאמר כי כתוב בפסוק (ישעיהו ט) למרבה המשרה ולשלום אין קץ, על כסא דוד ועל ממלכתו, להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם קנאת ה' צבאות תעשה זאת וגו', וזה היה בימי חזקיהו, ומכיון שכתוב "מעתה ועד עולם קנאת ה' צבאות תעשה זאת" משמע שקנאת ה' תעשה זאת ולא זכות אבות, שאז בימי חזקיהו תמה זכות אבות.

אומרים תוס' בד"ה ושמואל אמר תמה זכות אבות, אומר רבינו תם, שאמנם זכות אבות תמה אבל זכות אבות לא תמה, משום שרבינו תם מפרש שיש ענין אחד הנקרא זכות אבות והוא באמת נשלם, וכלשון רש"י שאכלו כבר את הזכות אבות, משא"כ ברית אבות, זה קיים לעולם, ור"ת מוכיח את זה ממה שכתוב בסוף פרשת התוכחה בפרשת בחוקותי "וזכרתי את בריתי יעקב" וזה מדובר על אחרי הגלות, הרי שבריתי יעקב דהיינו ברית אבות קיימת לעולם, ומה שאנחנו מזכירים בתפילה את האבות הקדושים אין אנו מזכירים זכות אבות אלא מזכירים את הברית אבות, ור"ת מפרש ששמואל שלומד שמימי חזאל שם נסתיימה ותמה זכות אבות, ששמואל דייק את זה ממה שכתוב שם בפסוק "ויפן עליהם למען בריתו את אברהם יצחק ויעקב", שמאז כבר לא הוזכרה זכות אבות אלא רק "בריתו", ברית אבות הוזכרה, ומכאן הוא למד שתמה זכות אבות.

אבל תוס' אומרים, ואומר ר"י שבמדרש בויקרא רבה מדויק מפורש שלומדים את זה ממה שרש"י פירש שכתוב "עד עתה" משמע שעד עכשיו הועיל הזכות אבות ומעכשיו והלאה תמה

פירשו המפרשים, וכך כתוב בספרי חסידות, שהפירוש הוא, כך, ידוע שישנם חמש אותיות מנצפ"ך שהם אותיות כפולות, כי יש כ"ף סופית מ"ם סופית נר"ן סופית פ"א סופית וצד"י סופית, אם נבוא לחשבן את הכ"ב אותיות עם עוד חמש אותיות כפולות יש לנו עשרים ושבע אותיות, בעשרים ושבע אותיות האות הארבע עשרה היא האות האמצעית, כי עשרים ושש מתחלק לשנים זה שלש עשרה מכאן ושלש עשרה מכאן והאות הארבע עשרה היא האמצעית, עכשיו אם נעשה חשבון האותיות מ"ם היא בדיוק האות האמצעית, שהיא האות הארבע עשרה, כי עד י' יש עשר אותיות ואחריו כ' ל' מ'.

וזהו מה שחותמו של הקב"ה אמת אומר רש"י, ועל שם אני ראשון ואני אחרון ואני דהיינו "ומבלעדו אין אלקים", שהקב"ה ראשון הקב"ה אחרון והקב"ה באמצע, אין עוד מלבדו.

וא"כ למה דווקא אות תי"ו שזה סוף חותמו של הקב"ה, אומר על זה המהרש"א שזה רמז שהוא הסוף וגזר דין של חותם של הגזירה, בין לצדיקים ובין לרשעים, לצדיקים גזר דין לטובה ולרשעים גזר דין לרעה.

ועכשיו אומרת הגמרא (אמר) רבי שמואל בר נחמני [אמר], אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף ועד תיו, וזהו התי"ו שסימן להם שהם קיימו את התורה מראש ועד סוף.

מסביר שוב המהרש"א שזה נאמר על התי"ו של דיו של הצדיקים שהיא רמיזה שהם קיימו את כל התורה כולה, ואילו התי"ו של דם לרשעים הוא בהיפך, שאילו הרשעים רשמו עליהם אות תי"ו של דם לומר שלא קיימו את התורה מאל"ף ועד תי"ו, ולפי דברי המהרש"א לא חולקים כל האמוראים רק בפירוש רמז התי"ו בין לצדיקים ובין לרשעים.

וענין זה שפירשנו מדברי רש"י שחותמו של הקב"ה אמת, מובא כאן ברב ניסים גאון ביותר אריכות, שעיקר דברי ר' חנינא שחותמו של הקב"ה אמת נמצאים בגמרא יומא דף ס"ט ובסנהדרין דף ס"ד, כשהם התפללו ונפלה פתקא מן שמיא "אמת", שחותמו של הקב"ה אמת, והוא מביא מהירושלמי במסכת סנהדרין תחלת פרק א', שם אמרו בדבר זה טעם נאה ביותר (כך לשונו של ר"ג גאון) ונראה לי לכתבו, שהם אמרו מהו חתמו של הקב"ה, רב ביבי בשם ר' ראובן אמר אמת, מהו אמת, אמר ר' אבין (שם הגירסא ר' בון) שהוא אלקים חיים ומלך עולם, אמר ר' שמעון בן לקיש אל"ף רישיה דאלפא ביתא (זה האות הראשונה באל"ף בית) מ"ם באצמעתה תי"ו בסופה, לומר "אני ה' ראשון" פירשו שלא קבלתי מלכותי מאחר, "ומבלעדי אין אלקים" שאין לי שותף, "ואת אחרונים אני הוא" שאין אני עתיד למוסרה לאחר, זה מה שנרמז בחותמו של הקב"ה אמת שזו האות הראשונה האות האמצעית והאות תי"ו, שאין עוד מלבדו ואני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים.

אומרת הגמרא מאימתי תמה זכות אבות.

אמר רב, מימות יהושע בן בארי שם בימי יהושע בן בארי תמה זכות אבות, שנאמר כי כתוב בפסוק (יהושע ב) אגלה את נבלתה לעיני מאהביה ואיש לא יצילנה מידי, אז הרי שאין מי שיציל אותה (את כנסת ישראל) מידי, שאין עוד

זכות אבות.

ועוד אומרים תוס' שלר"י נראה כפי שהזכרנו קודם ששמואל ור' יוחנן בכלל אינם חולקים אלא שלרשעים תמה זכות אבות ואילו לצדיקים לא תמה, והתוס' מוכיחים את זה, שהרי ר' יוחנן עצמו אומר שמימי חזקיה תמה זכות אבות, זה מה שלמדנו כאן, זה דעת ר' יוחנן, וא"כ איך הוא אומר שגם בשעת החורבן שזה בימי יחזקאל שזה אחרי ימי חזקיהו, איך עדיין ר' יוחנן אומר "תחון זכות אבות", היינו שעדיין יכולים להיות מחוננים מהקב"ה בזכות אבות, הרי הוא אומר בעצמו שתמה זכות אבות בימי חזקיהו, אלא על כרחך שלצדיקים מועיל עדיין זכות אבות, ועל זה אנחנו סומכים להזכיר זכות אבות.

עוד אומרים תוס' שבמדרש בסוף ויקרא רבה כתוב רבי אחא אומר לעולם זכות אבות קיימת ולעולם אנו מזכירים אותם, וכן הוא אומר "אל רחום ה' אלקיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב", אבל לדברי ר"ת ודאי שלא קשה כי כאן כתוב "ולא ישכח את ברית אבותיך", ברית אבות היא זו שקיימת לעולם, ואילו לדעת ר"י גם זכות אבות לצדיקים קיימת לעולם.

אומרת הגמרא, **אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא**, אין האדם מת בלי שיהיה חטא בידו, והחטא של האדם הוא הגורם לו מיתה, ואין יסורין בלא עון, וכל יסורין שבאים על האדם הם מחמת עוונות שהוא חטא.

והגמרא מפרשת, **אין מיתה בלא חטא**, דכתיב כי כתוב בפסוק (יחזקאל יח) **הנפש החטאת היא תמות**, אז הרי מפורש בפסוק להדיא שרק הנפש החוטאת בחטא שהיא חטאה היא תמות, **בן לא ישא בעון האב, ואב לא ישא בעון הבן**, אין הבן נושא (היינו סובל בגלל) העון של האב, ולא האב בעון הבן, צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה וגו', אז הרי שרשעת הרשע היא המביאה אותו לידי מיתה.

אין יסורין בלא עון, דכתיב כי כתוב בפסוק (תהלים פט) **ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם**, שבט ונגעים הם יסורים, וזה כתוב שזה רק בא על מה שהקב"ה פוקד עון שלהם, שהנגעים באים על העון שהם נפקדו, והשבט, שהוא יסורים באים על הפקידה של פשעם.

והתוס' מסבירים את מה שלענין מיתה הוזכר חטא, בגלל שהגזירה באה גם על שגגה, כי חטא פירושו בשוגג, ואין יסורין בלא עון הכוונה בלי עון של מזיד, שהרי עונות אלו הודונות, ואע"ג שאנחנו מוצאים שצריך להגן מן היסורים גם בשוגג, משמע שיסורים באים על שוגג, אבל כאן מדובר בנגעים שהן יסורין מכווערין על זה צריך דווקא עונם, שזה בא על חטא של מזיד.

- דף נ"ה ע"ב

מיתבי, שואלת הגמרא, **אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון**, למה נגזרה מיתה על אדם הראשון, **אמר להם מצוה קלה צויתיו ועבר עליה צויתי לו מצוה קלה שלא לאכול מעץ הדעת והוא עבר עליה, ולכן נגזרה עליו מיתה, אמרו לו אז מלאכי השרת טענו לפני הרבונו של עולם וחלא**

משה ואהרן שקיימו כל התורה כולה ומתו, הרי משה ואהרן קיימו כל התורה כולה ואעפ"כ הם גם כן מתו, **אמר להם ענה להם הקב"ה** (זה לשון של פסוק בקהלת ט) **מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב וגו'** ולאשר איננו טוב, הרי שמוכרז כאן בברייתא שמה ואהרן נפטרו על אף שלא היה שום חטא בידם, וזה קשה על מה שר' אמי אומר אין מיתה בלא חטא.

עונה הגמרא **הוא דאמר כי האי תנא**, הוא סובר כמו התנא שלך הברייתא הבאה, דתניא למדנו בברייתא רבי שמעון בן אלעזר אומר אף משה ואהרן בחטאם מתו גם משה ואהרן מתו בגלל חטא, שנאמר (במדבר כ) **יען לא האמנתם בי לכן נגזר עליהם, הא האמנתם בי עדיין לא הניע זמנכם ליפטר מן העולם** אז לא הייתם נפטרים מן העולם, סובר ר' אמי שגם משה ואהרן המיתה שנגזרה עליהם היתה (בגלל) "יען לא האמתתם בי".

מיתבי שואלת הגמרא, למדנו בברייתא אחרת, **ארבעה מתו בעטיו של נחש המילה "עטיו"** הכוונה בעצה, כמו שכתוב "עטא וטעם" בדניאל, שהכוונה עצה, ורש"י מסיבר בעטיו של נחש, בעצתו של נחש, בעצה של הנחש שהוא השיא (פיתה) את חבה, וזו היתה הסיבה שהם מתו ולא בחטא אחר, שלא חטאו, ואלו הן מונה הברייתא את הארבעה, **בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד**, וכולהו גמרא על כולם יש לנו רק קבלה שקבלנו כך שהם מתו בעטיו של נחש, לבר מישי אבי דוד דמפרש ביה קרא על ישי אביו של דוד יש לנו לימוד מפורש מהפסוק שהוא מת בעטיו של נחש, דכתיב כתוב בפסוק (שמואל ב' יז) **ואת עמשא שם אבשלום תחת יואב (שר) [על] הצבא**, הוא מינה אותה להיות על הצבא, ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי אשר בא אל אביגיל בת נחש אחות צרויה אם יואב, היא אביגיל היתה בתו של נחש, והיא היתה אחות של צרויה שהיא אמו של יואב.

ומזה שואלת הגמרא ובי בת נחש הוא, וחלא בת ישי הוא, אותה אביגיל אחות צרויה היא ג"כ בת של ישי, דכתיב כתוב בפסוק אצל הבנים של ישי (דברי הימים א' ב) **ואחיותיהן האחיות שלהם היו צרויה ואביגיל**, הרי שאביגיל זו היא בתו של ישי ואיך הפסוק אומר שהיא בת נחש.

אלא בת מי שמת בעטיו של נחש, לכן ישי אבי דוד מכונה כאן נחש, בגלל שגם הוא מת בעטיו של נחש, אז יש לנו לימוד מפסוק מפורש שהוא מת בעטיו של נחש.

ומזה שואלת הגמרא מני, ברייתא זאת של ארבעה שמתו בעטיו של נחש אליבא דאיהו מ"ד זה מדובר. **אילימא תנא דמלאכי השרת** שזה התנא של הברייתא שהובאה בתחלת העמוד שמלאכי השרת טענו על משה ואהרן למה הם מתו, אז הרי והא איבא משה ואהרן הוא הרי סובר שגם משה ואהרן מתו רק בעטיו של נחש ולא היה בהם שום חטא, ואיך הוא מונה כאן רק ארבעה.

אלא לאו, רבי שמעון בן אלעזר היא, שהוא סובר שמה ואהרן בחטאם מתו ואעפ"כ הוא מודה בארבעה אלו שהם מתו בעטיו של נחש, ושמע מינה, יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, אז הרי מזה יש ללמוד דלא כדברי ר' אמי,

אומרת הגמרא תניא למדנו בבביתא, רבי שמעון בן אלעזר אומר מוצל אותו צדיק מאותו עון הצדיק ראובן ודאי מוצל מן העון הזה, ולא בא מעשה זה לידו ומעשה זה שכתוב ודאי שלא בא לידו, אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר (דברים כז) ארור שכב עם אשת אביו ויבא חטא זה לידו, וכי היה הקב"ה גוזר שיהיה שבט ראובן מן המקללים שגם "ארור שכב עם אשת אביו" היא אחת מן הקללות, וראובן אביהם יבוא חטא זה לידו, לא יתכן הדבר, אלא מה אני מקיים וישכב את בלחה פילגש אביו, עלבון אמו תבע הוא תבע את העלבון של אמו, אמר, אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, שלאחר שנסתלקה רחל אמנו אז הוא העביר את המטה אל האהל של בלחה, ואת זה תבע ראובן את עלבון אמו, שאם אחות אמי היינו רחל היתה צרה לאמי שיעקב קבע את מטתו באהל רחל ולא באהל לאה, אבל עכשיו שנפטרה אז גם שפחת אחות אמי תהיה צרה שהמטה של יעקב תהיה קבועה באהל של בלחה, עמד ובלבל את מצעה (אז על זה הוא בלבל את מצעו של אביו).

אחרים אומרים שתי מצעות בלבל אחת של שכינה ואחת של אביו, והיינו דכתיב (בראשית מט) אז חללת יצועי עלה, ובסוגריים כתוב (אל תקרי יצועי אלא יצועי) משמע שהדרשה היא משום שקוראים לזה יצועי בלשון רבים, אבל ברש"י כתוב לא כך, רש"י מסביר שהילפותא והלימוד מהפסוק "אז חללת יצועי עלה" זה משום שלא כתוב "יצועי עלית" אלא כתוב "יצועי עלה", אלא ודאי הכוונה שחללת את השם שעלה על יצועי, שהיינו השכינה.

מסביר רש"י שכך היה יעקב עושה, בארבעה אהלי נשיו (נשותיו של יעקב רחל ולאה בלחה וזלפה, בארבעת האהלים) הוא היה מעמיד מטה לשכינה, ובאותו אהל שהוא רואה בו השכינה הוא בא ולן אותו הלילה. פירוש שני אומר רש"י טעם אחר, עד שלא נבנה אלה מועד היתה השכינה מצויה באהלי הצדיקים.

מסביר המהרש"ל בחכמת שלמה, שכך מבואר מדברי רש"י שפירש בחומש שהמטה של יעקב היתה קבועה באהל רחל (כפי שהבאנו קודם), ומסביר המהרש"ל והיתה לו מטה אחת של שכינה, ובעבור שרחל היתה חביבה עליו קבעה אותה באהל, ולאחר מותה קבעה באהל בלחה, ולכן ראובן תבע את עלבון אמו.

אומרת הגמרא כתנאי, זה מחלוקת של תנאים בענין זה אם ראובן חטא או לא, כתוב בפסוק פחו כמים אל תותר זה אומר יעקב לראובן בברכות שהוא בירך את הבנים לפני מותו, רבי אליעזר אומר שהמלה פחו היא ראשי תיבות, פזתה, חבתה, זלתה, מסביר המהרש"א משום שבלשון הפסוק יש קושיא, שהיה צריך להיות כתוב "פחות" ולמה כתוב "פחו", לכן דורשים את זה התנאים שזה ראשי תיבות, שזה ראשי תיבות, פ' הכוונה "פזתה", מסביר רש"י "פזתה" זה לשון עמא פזיזא, היינו מהרת בעצמך וחטאת, ח' "חבתה", נתחייבת, והז' זה "זלתה", זולתה.

ואילו המהרש"א מסביר שהכוונה היא כך, "פזתה" שמהרת לעבור בשתים, וזהו "חבתה" באיסור אשת איש, ו"זלתה" בכבוד אביו, משום שבאיסור אשת איש וכיוצא בזה יש כאן

שיש מיתה בלא חטא כמו שארבעה אלו מתו בעטיו של נחש, ויש יסורים בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא יש לנו כאן קושיא ופירכא על דבריו של ר' אמי.

והתוס' אומרים שאע"ג שבמה שהוא אמר אין יסורין בלא עון לא איתותב, כי כל הקושיא היא רק ממה שהבביתא אמרה ארבעה מתו בעטיו של נחש שיש מיתה בלא חטא, אבל לא אמרה יש יסורין בלא עון, אעפ"כ הגמרא לומדת שאם יש מיתה בלא חטא גם יש יסורין בלא עון.

ועל מה שהוזכר כאן שארבעה מתו בעטיו של נחש, מציין רעק"א בגליון הש"ס, שבזהר הקדוש בפרשת בראשית הוזכר ש"ועל דא יהושע לא מת אלא בעטיו דנחש", הרי שהזוה"ק מונה גם את יהושע, שגם הוא לא מת אלא בעטיו של נחש, ואח"כ הוא מביא שיש עוד בזה"ק בפרשת בראשית ששלשה נסתלקו בגלל עטיו של נחש, זה עמרם לוי בנימין, ואית דאמרי אף יש.

ובענין זה של יהושע בן נון שהוזכר בזה"ק שגם הוא לא מת אלא בעטיו של נחש מבואר בתשובות לחמי תורה (זה ספר תשובות של ר' ישעיה בסאן שהיה רבו של הרמ"ל בעל מסילת ישרים) שם בסימן ט"ז (דף פ"ב מדפי הספר) בסוף התשובה הוא מביא את מי שהקשה כבר על מה שכתוב בזהר בראשית (בדף נ"ג ע"א) שיהושע לא מת אלא בעטיו של נחש, (והזהר השני שהביא רעק"א הוא בדף נ"ז ע"ב), אז הוא שואל את השאלה שהגמרא אצלנו לא מונה את יהושע בין אלו שמתו בעטיו של נחש.

ומביא לו הלחמי תורה את מה שכתוב מדברי האר"י הקדוש, שמה שנאמר על יהושע שלא מת אלא בעטיו של נחש אין זה מאותו ענין של ארבעה שמתו בעטיו של נחש, וכפי שהוא ביאר שם שהכוונה שסיבת החטא של אדם הראשון, שהיא היתה הסיבה למיתת האדם ע"י הנחש, ומצידו באה טומאת מת, והיינו עצה של נחש דייקא שלא ניצול ממנו יהושע, ואינו מענין ארבעה שמתו בעטיו של נחש.

והוא מביא כבר שבספר אמרי בינה פירש שיהושע לא מת בחטאו כי לא היה לו חטא כלל, אבל מדברי האר"י הקדוש הוא מבאר שאין כוונת הזהר כך אלא כפי שהוא פירש שזה ענין אחר, כך ביאר ר' ישעיה בסאן בספרו תשובות לחמי תורה בסוף סימן ט"ז.

אומרת הגמרא אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, מי שאומר שראובן חטא כמעשה של בלחה אינו אלא טועה, שנאמר כתוב בפסוק (בראשית לה) ויהיו בני יעקב שנים עשר, מלמד שכולן שקולים כאחת, פסוק זה הרי נאמר שם באותו ענין של מעשה בלחה, מיד כתוב "ויהיו בני יעקב", אומר רש"י, להוציא מלבך שלא תחשדנו מיד אומר הפסוק שהיו בני יעקב שנים עשר, שכולם שקולים כאחת, [וא"כ] בודאי גם ראובן לא חטא, אלא מה אני מקיים (בראשית לה) וישכב את בלחה פילגש אביו, מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה, וכפי שהגמרא בעצמה תפרש בהמשך מה היה הענין שהוא בלבל מצעו של אביו, אלא שבגלל זה הפסוק כותב עליו כאילו שכב עמה, וזו הכוונה בפסוק.

גם זלזול בכבוד האב.

ואילו **רבי יהושע אומר** שזה ראשי תיבות **פסעתה על דת, חטאת, זנית, אומר רש"י הרי שגם לר' אליעזר וגם לר' יהושע הוא חטא.**

והמהרש"א מסביר את דברי ר' יהושע, "פסעתה על דת" שאע"פ שאין בן נח מוזהר על אשת אב (כך מסביר המהרש"א, ויש בזה אריכות בפרשת דרכים בסוף דרוש א' שהוא דן בזה אם בלהה לדעת ראובן לא היתה אולי באיסור אשת אב עליו, וגם אם אשת אב נאסרת לבני נח, ואין כאן המקום להאריך בזה) ומ"מ עברת על דת התורה שעתידיה לאסור אשת אב, וזהו שנקרא "פסעתה על דת", "חטאת" פירושו חטאת נגד אביך, ו"זנית" דהיינו באיסור אשת אב.

הרי שלדעת המהרש"א כאן מתפרש שהיו כאן תמיד שני חטאים, בין לר' אליעזר בין לר' יהושע, אחד מצד עצם עבירה של עריות ואחד מצד זלזול בכבוד אב.

רבן גמליאל אומר שזה ראשי תיבות **פיללתה, חלתה, זרחה תפלתך**, מסביר רש"י "פיללתה" זה לשון תפילה, שהוא התפלל להנצל מן החטא, "חלתה" זה מלשון "ויחל משה", שהוא ג"כ לשון של תפילה, ו"זרחה תפלתך" התפילה שלך זרחה, היינו נתקבלה התפילה שנצלת מן החטא.

אמר רבן גמליאל עדיין צריכין אנו למודעי אנחנו עדיין צריכים לדרשה שדרש ר' אליעזר המודעי, **רבי אלעזר המודעי אומר הפוך את התיבה ודורשה דורשים את הראשי תיבות של המילה "פחז" להיפך, היינו ז' ח' פ', איך הוא הלימוד, זעזעתה, הרתעתה** (כתוב בצד זה לשון רטט, שג"כ רעדת), **פרחה חטא ממך על ידי שירתא לחטוא פרח החטא ממך ולא חטאת.**

הרי שלדעת רבן גמליאל ולדעת ר' אלעזר המודעי ביקש לחטוא ולא חטא, וזהו מה שאמרנו כתנאי, שזה מחלוקת של תנאים.

אומרת הגמרא **רבא אמר, ואמרי לה רבי ירמיה בר אבא**, שהם גם דורשים את הפסוק כמו ר' אלעזר המודעי, שדורשים אותו להיפך, **זכרת עונשו של דבר, חלית עצמך חולי גדול** שהוא החלה את עצמו חולי גדול להתאפק לכבוש יצרן (כלשון רש"י), **פירשת מלחטוא** שפרשת מלחטוא, כך פירשו רבא ואמרי לה ר' ירמיה בר אבא.

וכפי שהזכרנו שהמהרש"א כבר עמד על כך, שהיה כאן נידון אצל ראובן, בלהה וזלפה שהיו שפחות האם הם נשתחררו או לא, וראובן לדעת המהרש"א טעה בזה, והוא חשב שלא נשתחררו בלהה וזלפה, ולכן אמרו שמצאנו שהשבתים קראו לבני השפחות עבדים, משום שהם סברו שבלהה וזלפה לא נשתחררו וולד שפחה כמותה, ולזה לפי דעתו שבלהה היתה שפחת רחל ולא נשתחררה הוא תבע עלבון אמו שתהא שפחת אחות אמי צרה לאמי, ולזה הוא אמר שלפי דעתו שבלהה עדיין שפחה ולא נשתחררה אז הרי בכלל היא לא אשת אביו שאין קידושין תופסין בה והיא לא אסורה לראובן באשת אביו, ומעלה לו הכתוב כאילו שכב עמה, שלפי דעתו הותר לשכיבתו עמה.

ובספר פרשת דרכים לבעל המשנה למלך בסוף דרוש א', שם

באותו דרוש הוא מאריך במחלוקת המפורסמת מתי ישראל יצאו מכלל בני נח, האם עוד קודם מתן תורה או שרק בשעת מתן תורה הם יצאו מכלל בני נח, ושם זה בדף י"א מדפי הספר הוא מסביר את המחלוקת של התנאים האם חטא ראובן או לא, שגם הם נחלקו בשאלה זאת אם הם יצאו מכלל בני נח לגמרי או לא יצאו, מי שסובר שחטא סובר שהם לא יצאו מכלל בני נח, ומי שסובר שלא חטא סובר שהם יצאו מכלל בני נח.

ובאופן אחר, שכולם סוברים שיצאו מכלל בני נח, אלא שהם חולקים באותה מחלוקת שנחלקו בה רש"י והרמב"ם, שמי שסובר חטא סובר כשיטת רש"י שפילגשים זה בקידושין ובלא כתובה, ומי שסובר לא חטא סובר כשיטת הרמב"ם שפילגשים זה בלא קידושין, וכפי שהאריך בזה להסביר את כל הענין שם בספר פרשת דרכים.

כאן יש סימן **ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד, ושלמה, (ויואש)** (זה טעות וצריך לומר) **[ויאשיהו] סימן**, שעל כל אלו הגמרא דרשה שכל האומר עליהם שחטאו אינו אלא טועה, ועל ראובן כבר למדנו, ועכשיו אנחנו ניגשים ללמוד על בני עלי.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר בני עלי חטאו, מסביר רש"י מי שאומר עליהם שהם חטאו באשת איש, **אינו אלא טועה**, כי בבזיון קדשים ודאי שהם חטאו כמו שמפורש בפסוק, אבל מי שסובר ללמוד את הפשוטו של מקרא שמשמע מזה שהם חטאו באשת איש אינו אלא טועה, **שנאמר כתוב בפסוק (שמואל א' א) ושם שני בני עלי (עם ארון ברית האלהים) חפני ופנחס כהנים לה', סבר לה כרב דאמר רב פנחס לא חטא חפני ופנחס הם הבנים של עלי, ורב אמר כפי שנלמד לקמן איך הוא לומד את זה, שפינחס הבן של עלי לא חטא, והפסוק הזכיר את חפני ופנחס יחד, מקיש יש ללמוד כאן היקש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא אף חפני לא חטא, אלא מה אני מקיים (שמואל א' ב) אשר ישכבון את הנשים שמשמע מזה שהיה חטא של אשת איש, מתוך ששהו את קניניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום, כיון שהם היו מסרבים להקריב שום קרבן אלא בקושי.**

כמו שכתוב מפורש בפסוק בשמואל א' פרק ב' גם בטרם יקטירון את החלב היה נער הכהן בא לדרוש את חלקו, ולכן כשהיו זבות ויולדות באות ממקום אחר למשכן שילו כדי להקריב את קניהם, שהזבה והיולדת צריכות להביא קן להקריב כדי להטהר, והם הכהנים היו משהים מלהקריב להם את הקרבנות, והנשים לא היו יכולות לסמוך עליהם שהם ודאי כבר יקריבו את זה, ולכן הם היו צריכים לשהות שם כדי להיות בטוחות שכבר הקריבו את הקרבנות שלהם, ולא היו הנשים חוזרות אצל בעליהן עד שהם ראו שהקריבו את הקינים שהם הביאו להקריב קרבן, ושעל ידי שהם מביאים את הקינים להקריב הם נהיות טהורות לאכול קדשים ולהכנס לעזרה, שהרי כך הוא דינה של זבה ויודלת שאפילו אם כבר עברו ימי הטומאה שלה והיא נטהרה עדיין היא מחוסרת כפורים ומחוסר כפורים אסור לו להכנס לעזרה, מחוסר כפורים אסור לאכול בקדשים, עד שיקריבו את הקרבנות,

ושאלת שוב הגמרא והכתיב בני בליעל משמע בלשון רבים, שגם פנחס חטא.

עונה הגמרא מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני והוא היה צריך למחות במעשיו ולא מיחה, מעלה עליו הכתוב כאילו חטא ולכן הוזכר גם פנחס יחד עם חפני, רק בגלל שפנחס לא מיחה בחפני.

הרי שלפי גירסתנו היתה לנו קושיא ממה שכתוב מעבירים, בלשון רבים, ורב הונא בריה דרב יהושע הוא זה שמתרץ שהכתיב הוא "מעבירים" בלי יו"ד שזה משתמע לשון יחיד. רש"י שולל את כל הקושיא הזאת וגם את התירוץ, ולשון רש"י הוא, קשה בעיני שם החכם הנזכר כאן, משום שרש"י סובר שזו טעות גדול, ולא גורסים בכלל לא את הקושיא ולא את התירוץ, שהרי בספרים מוגהים באמת כתוב מפורש "מעבירים" בלשון רבים עם יו"ד ואין אתה יכול לתרץ "מעבירים" שזה בלי יו"ד בין הרי"ש והמ"ם, וגם במסורה הגדולה מקום שמנויים שם כל התיבות שלא כתוב בהם יו"ד, המסורה הגדולה זה ספר שבו בעלי מסורה סידרו את כל הסוגי מילים כמו כאן שנמנים שם כל התיבות שלא כתוב בהם יו"ד וקוראים יו"ד, כמו "מעבירים", אבל לא נמנה שם מעבירים, שם הם המנויים על פי החשבון לומר כמה הם במדויק, ו"מעבירים" לא הוזכר במסורה הגדולה שהוא ג"כ מאלו שלא כתוב יו"ד בין הרי"ש והמ"ם וקוראים מעבירים כאילו כתוב עם יו"ד.

ולכן אומר רש"י שזו בכלל טעות לענות שכתוב "מעבירים", אם כן כשזה כתוב מעבירים אז הרי באמת קשה שאין הפסוק אומר מעבירים משמע ששניהם חטאו, אומר רש"י הקושיא בכלל מעיקרא ליתא (לא מתחילה הקושיא כלל), המילה מעבירים זה לא מלשון עבירה שתשאל מזה קושיא שאין הפסוק אומר מעבירים ששניהם עברו את העבירה, ה"מעבירים" הכוונה לשון "ויעבירו קול במחנה", היינו שהם העבירו את הקול, וזה בכלל לא מתייחס לחפני ופנחס, אלא זה מתייחס לבני ישראל, וכך עלי אומר לבניו, "אל בני, לא טובה השמועה אשר אנכי שומע את עם ה' מעבירים", עלי אומר לבנים שלו שלא טובה השמועה שאני שומע שם ה' מעבירים, פירושו מכריזים וקובלים ומתלוננים עליכם, ונכון שה"מעבירים" הוא לשון רבים, אבל זה לא מתייחס לבני עלי אלא זה מתייחס לעם ה' שהם אלו המעבירים היינו מכריזים ומתלוננים עליכם על המעשים שאתם עושים, ואילו על בני עלי היה צריך להיות כתוב "עוברים" ולא "מעבירים" שמשמע מעבירים את אחרים, ובהכרח שהמעבירים מתייחס לא לבני עלי אלא לעם ה', א"כ שוב אין מקום בכלל לקושיא ולא צריך את התירוץ והתירוץ הוא לא נכון לדעת רש"י, שהרי באמת מעבירים כן כתוב עם יו"ד בין הרי"ש ומ"ם שזה לשון רבים, ולא כתוב "מעבירים", כך הסביר רש"י.

אבל התוס' כן היתה להם את הגירסא הזאת, ומה שהיה קשה לרש"י שבמסורה הגדולה המילה "מעבירים" כתובה עם יו"ד בין הרי"ש והמ"ם, אומרים התוס' שהגמרא שלנו חולקת על הספרים שלנו, על המסורה, שכאן כתוב שאומרים "מעבירים" ואילו המסורה אומרת "מעבירים", והם מביאים גם שגם כך כתוב בירושלמי לגבי שמשמון כתוב לשון פסוק אחרת ממה שהוא נמצא אצלנו, ורעק"א בגליון הש"ס מנה רשימה ארוכה

ומכיון שלא היו יכולים לסמוך על הכהנים שהם יקריבו את הקינים היו צריכים לשהות ולהתעכב עד שיראו במו עיניהם שהקירבו להם את הקרבנות ועל ידי זה הם יוכלו לאכול קדשים ולהכנס לעזרה, ובכל הזמן הזה הם היו צריכות לשהות בשילו ולא חזרו אצל בעליהן, לפיכך מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבוס, שהיו מונעים אותם מפריה ורביה.

אומרת הגמרא גופא למדנו אמר רב, פנחס לא חטא שפנחס לא חטא באשת איש, ומה שנאמר "וישכבו העם את הנשים" אינו אלא חפני לבדו, שנאמר (שמואל א' יד) ואחיה בן אחיטוב אחי אי כבוד בן פנחס בן עלי כהן ה' וגו', וכתוב שם שהוא היה בשילו נושא אפוד, הרי שהפסוק מייחס אותו לשבח, שהוא היה כהן לה' נשא אפוד, והוא מזכיר עליו את שם פנחס אבי אביו לייחס אותו אחריו, ומזה לומד רב אפשר חטא בא לידו והכתוב מייחסו וכי יתכן שיבוא חטא לידו והפסוק ייחס אותו לשבח ואת בן בנו הוא מייחס אחריו, והלא כבר נאמר והרי כבר כתוב פסוק בעבירה של המועדים כתוב בפסוק (מלאכי ב) יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה מאחלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות, והגמרא דורשת לפרש את הפסוק, אם ישראל הוא, לא יהיה לו ער בחכמים, ולא עונה בתלמידים, ער פירושו חריף להבין ולהורות בין החכמים, ורש"י מביא על כך גמרא בעירובין דף מ"ג שכתוב אחרוני עירנית, שעוררה אותו, וזה הכוונה לסוגיא קשה שהיא מעוררת אותו, אז לא יהיה לו ער בחכמים ולא מי שיענה בתלמידים, ואם כהן הוא לא יהיה לו בן מגיש מנחה, וזה נאמר שם על הפסוק שנאמר "כי חילל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר", הרי שנאמר "כי חלל יהודה קודש" זו זונה, וכן הוא אומר "לא תהיה קדשה", אז הרי שעל חטא הנואפים אומר הפסוק שהעונש שלו יהיה שאם הוא כהן לא יהיה לו בן מגיש מנחה, וכאן הוא מייחס כהן מגיש מנחה אחרי אבי אביו פנחס לייחס ואתו לשבח, בהכרח שפנחס זה שהיה לו נכד מגיש מנחה שעובד עבודה במקדש במשכן שילו, בהכרח שהוא לא חטא, שהרי אם הוא היה חוטא לא יתכן שישאר לו בן מגיש מנחה, ומזה למדנו שפנחס לא חטא, אלא לאו שמע מינה פנחס לא חטא.

ושאלת הגמרא אלא הא כתיב אשר ישכבן (ישכבון), והמילה ישכבון משמע לשון רבים שזה מתייחס גם לחפני וגם לפנחס.

עונה הגמרא ישכבן כתיב, וכתוב בלי וי"ו, שמשמע לשון יחיד.

ושאלת שוב הגמרא והכתיב (שמואל א' ב) אל בני כי לא טובה השמועה (השמועה), כך עלי מדבר אל הבנים שלו "אל בני כי לא טובה השמועה", אז הרי הוא מדבר לשני הבנים. אמר רב נחמן בר יצחק בני כתיב, שהוא דיבר רק אל חפני ולא אל פינחס.

ושאלת שוב הגמרא (זו הגירסא שלפנינו) והכתיב מעבירים שהוא לשון רבים, משמע ששניהם חטאו.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע מעבירים כתיב כתוב בלשון יחיד.

של הקצה לפנים במשורת הדין, מ"מ אומר המאירי מי שנתפרסמו אבותיו במדה זו באיזה ענין שהם נוהגים בנטיה אל קצה האחרון של החסידות ובא הבן למלא מקומו באותו ענין, הרי אותה מדה חוזרת להיות אצל הבן מדה בינונית וממוצעת שכל אדם ראוי לאחוז בה, עד שאם יניחנה ראוי לו להעניש עליה, ולכן נאמר על בני שמואל שהם לא חטאו בעון שנאמר אצליהם "ויטו אחרי הבצע", אלא מתוך שלא עשו כמעשה אביהם שהיה שמואל מחזר בכל מקומות ישראל ודן אותם, ובניו לא עשו כן אלא ישבו בבתייהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם אז זה גופא נקרא ונחשב עליהם חטא, שעל אף שהם לא נהגו במדת חסידות ששמואל אביהם היה נוהג, כיון שהם היו ממלא מקום אבותיהם ואצל אביהם מדה זו של חסידות כך הוא נהג בה, אז אצליהם זו מדה ממוצעת שהם חייבים לנהוג בה עד שראוי להעניש אם הם לא נוהגים בה, כך הסביר כאן המאירי.

אומרת הגמרא **כתנאי**, למדנו על הפסוק **ויטו אחרי הבצע** שנאמר אצל בניו של שמואל, **רבי מאיר אומר חלקם שאלו בפיהם**, מסביר רש"י שהם היו לויים, שמואל הנביא היה לוי ובניו הם לויים, והיה מגיע אליהם מעשר ראשון שהוא המעשר שניתן ללויים, והם היו מבקשים ודורשים שיתנו להם מעשר ראשון, ומתוך שהם היו גדולי הדור והם היו שופטים אז האנשים לא היו מונעים את עצמם מלתת להם את המעשר ראשון שהם מבקשים, ונמצאו שאר הלויים העניים מצטערים, כך סובר ר"מ שזהו מה שנאמר "ויטו אחרי הבצע" שהיה להם נטיה אחרי ממון לדרוש כמו פיהם את חלקם במעשר ראשון המגיע ללויים, ולדעת ר"מ הם בכלל לא חטאו בהטיית משפט.

רבי יהודה אומר מלאי הטילו על בעלי בתים, מסביר רש"י מלאי זה פרגמטיא (סחורה), הם היו נותנים סחורה לבעלי בתים שיעסקו בסחורה, ולתת להם שכר וריח מהסחורה שהם עסקו בה, ומתוך כך שהבעלי בתים עסקו בסחורה שלהם והם היו מרויחים מזה היה נמשך לבם להטות את הדין כשאותם בעלי בתים שהיו עוסקים בסחורה עבורם היו באים לפניהם לדין, וזה היה החטא, כך מסביר רש"י לדעת ר' יהודה.

המהרש"א לומד שדברי ר"מ שאמר חלקם שאלו בפיהם הכוונה שהם ביקשו שכר כדי לדון את הדין, ומבואר בגמרא בכתובות בראש פרק דייני גזירות (שזה הפרק האחרון) שאסור לו לדיין ליטול שכר כדי לדון, ואם הוא נוטל שכר כדי לדון הוא בכלל מקבלי שוחד, אלא א"כ מגיע לו שכר בטלה, וזה דבר מוכרח שיש לו לאדם זה עבודה והוא מתבטל ממנה כדי לדון את הדין, אז מגיע לו שכר בטלה כיון שזה מוכרח, אבל אם לא כן הרי זה נחשב כמו קבלת שוחד, והם שאלו חלקם, כך מסביר המהרש"א בדברי ר"מ, ששאלו חלקם ושכרם מן הדין שהם דנו במו פיהם, גם כשזה לא היה מוכרח שמגיע להם שכר בטלה.

ור' יהודה שאומר מלאי הטילו, גם על זה מסביר המהרש"א שלמה נאמר על זה "ויקחו שוחד ויטו משפט" שהרי כך מבואר בגמרא בסוף סוטה, אומרת הגמרא משרבו מטילי מלאים על בעלי בתים, משנתרבו אלו המטילים מלאי על בעלי בתים שיעסקו עבורם בסחורה רבה השוחד והוטה המשפט, וזה מה

ממקומות שהנוסח והגירסא של הגמרא שלנו חולקת על המסורה כמו שהוא האריך להביא כאן כמה וכמה ענינים ששם מבואר איך גירסת הבבלי חולקת על הספרים שלנו, היינו על המסורה שיש לנו.

אומרת הגמרא **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר**

- דף נ"ו ע"א

בני שמואל חטאו אינו אלא מועה, מי שאומר לפרש את הפסוקים שבניו של שמואל הנביא חטאו בלקיחת שוחד ובהטיית דין אינו אלא טעה, **שנאמר** שהרי כתוב בפסוק (שמואל א' כח) **ויהי (כי זקן שמואל ובניו לא הלכו) [ויהי כאשר זקן שמואל ולא הלכו בניו] בדרכיו**, יש לדייק מהפסוק **בדרכיו הוא דלא הלכו** שהם לא הלכו בדרכיו של אביהם שמואל הנביא, **מיחטא נמי לא חטאו** אבל הם גם לא חטאו, **אלא מה אני מקיים** (שמואל א' כח) **ויטו אחרי הבצע** שמשמע מזה שהם נטו אחרי בצע ממון, **שלא עשו כמעשה אביהם** שהם לא נהגו כמו אביהם שמואל הנביא, **שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודן אותם בעריהם** שמואל הצדיק (הוא שמואל הנביא) היה מחזר בכל מקומותיהם של ישראל היה הולך מעיר לעיר כדי לדון את ישראל ולשפוט אותם, **שנאמר** שכתוב בפסוק (שמואל א' ז) **והלך מדי שנה בשנה, וסבב בית אל והגלגל והמצפה, ושפט את ישראל, והם הבנים של שמואל שנהיו שופטים לא עשו כן הם לא היו הולכים לערי ישראל לדון אותם, אלא ישבו בעריהם הם נשארו יושבים בעריהם הם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם**, אומר רש"י להרבות שכר לחזניהם, שהיו שוכרים את השמשים שילכו לקרוא ולהזמין את אלה שנקראים ומוזמנים לדון דין, ולסופריהם שצריכים לכתוב שטרי בירורין (שטרי בוררות) ואגרות שום (זה שטרות שבהם כותבים שומא, שהב"ד שמו קרקעותיו של מי שהוא מה היא השומא שלהם כדי לגבות מהם את החוב).

מוסיף המהרש"א ומסביר, שאם הם היו סובבים בערים כמו אביהם שמואל הרי השכר של חזניהם וסופריהם היה יותר ההוצאות מאשר השכר, וגם בעיר שלהם אפשר (אומר המהרש"א) שהם שאלו וביקשו שכר יותר ממה שמגיע להם, ולכן הם טענו שמגיע להם יותר שאין להם פנאי כשהם יושבים בעיר שלהם מפני שיש להם עסקי עירם (העסקים שיש להם המוטל עליהם), וזהו מה שנאמר עליהם "ויטו אחרי הבצע" להרבות להם ממון דרך איסור, ומה שנאמר בפסוק "ויקחו שוחד" היינו שעל ידי שהיו מרבים להם שכר היו באים השמשים והחזונים שלהם לקחת שוחד, דהיינו לקחת מאחד מהם שכר הרבה יותר מאשר חבירו, ועל ידי זה נאמר "ויטו משפט", שהשמשים והסופרים הם היו משנים להטות את המשפט, וזה ג"כ נקרא קלקול הדין, כך הסביר המהרש"א.

והמאירי ביאר כאן, שעל אף שענין זה ששמואל היה מהלך ומחזר סביב ערי ישראל, דהיינו הוא היה הולך אל אלו הצריכים שידון אותם והוא לא היה מחכה שהם יבואו אליו, אז הרי זו מדת חסידות, ומדת חסידות בנטיה אל הקצה האחרון מדה יתירה היא ולא ניתנה לכל אדם עד שנאמר שמגיע עונש למי שנמנע מללכת במדת חסידות שהיא המדה

עגונה, כי לא יהיה מי שיעיד שהבעל נהרג במלחמה, או שמא הוא יהיה שבו אצל האויבים ושוב היא תתעגן לחכות עליו, וכפי שנלמד לקמן שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו.

אז מלשון רש"י שאומר שאת הגט היה הבעל שולח מן המלחמה, המהרש"א מעיר שפשטות לשון הגמרא שכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו משמע שעוד לפני יציאתו למלחמה הוא היה כותב את הגט, ואמנם כך נלמד לקמן בדברי רש"י בעצמו, וכפי שהענין יתפרש בהמשך הסוגיא מדברי רש"י וא"כ היה כאן ביקש לעשות ולא עשה.

ושואל הפרשת דרכים שפסוק זה "וה' עמו" נאמר הרבה לפני המעשה שהיה עם בת שבע, ומה הראיה, הרי אפשר שבתחלה היתה שכינה עמו ולאחר שחטא נסתלקה שכינה ממנו, ואולי סובר המ"ד הוזה שמי שזכה שתשרה עליו שכינה שוב אין חטא בא על ידו, שאם הוא היה בא לידי חטא אז מעיקרא לא היתה שכינה שורה עליו.

אבל עוד הוא חוזר ושואל שכאן מבואר שהפירוש של המילים "וה' עמו" ששכינה עמו, ואילו בגמרא סנהדרין בפרק חלק על הפסוק "ויען אחד מן הנערים (זה מבואר על דואג האדומי) ויאמר (שהוא אמר לשאול) הנה ראיתי בן ליש"י, ואחד הדברים שהוא אומר על דוד "וה' עמו" דורשת הגמרא שההלכה כמותו בכל מקום, ולמה כאן אצלנו במסכת שבת דורשים את הפסוק "וה' עמו" על שהיתה שכינה עמו, ושם דורשים על שהלכה כמותו בכל מקום.

מבאר הפרשת דרכים שזה בעצם ענין אחד, ודאי שפשטות הפסוק "וה' עמו" הכוונה שהשכינה עמו, אלא מי שזוכה לזה שהשכינה תשרה אתו הלכה כמותו בכל מקום, כי סלקא לי שמעתתא אליבא דהלכתא, ובוה גופא הוא מבאר את דברי המ"ד ש"וה' עמו" זה שהשכינה אתו, שבאמת הכוונה על מה שסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא, והענין הוא לפי המבואר בגמרא סוטה בדף כ"א, הגיע לפרשת דרכים ניצול מכולם, והגמרא מבארת מאי פרשת דרכים, מר זוטרא אמר זה תלמיד חכם דסלקיה ליה שמעתתא אליבא דהלכתא, שהוא זוכה לכון שמעתתא אליבא דהלכתא, נמצא שמי שזוכה שהלכה כמותו שוב אינו חוטא, ועל זה אמר ר' יונתן כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה שנאמר "וה' עמו" אפשר חטא בא על ידו ושכינה עמו, הרי כיון ששכינה עמו ובהכרח שסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא או הרי הוא הגיע לפרשת דרכים ששוב אינו חוטא וא"כ נאמר שהוא חטא, אלא בהכרח שכל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, כך ביאר המשנה למלך בספרו פרשת דרכים סוף דרוש י"ג.

אומרת הגמרא **אמר רב רבי דאיתי מדוד רבינו הקדוש שהיה מצאצאיו של דוד המלך מהפך ודריש בזכותיה דדוד** היה מהפך לדרוש בזכותו של דוד, וכך הוא דורש את הפסוק **מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע** (זהו לשון הפסוק), **רבי אומר משונה רעה זו מכל רעות שבתורה גם בכתיבה שלה וגם בלשון של הענין של רע שנאמר על דוד המלך, הוא משונה מכל המקומות שכתוב מעשים רעים, שכל רעות שבתורה כתיב בהו ויעש כתוב שפלוני עשה את הרע, וכאן**

שנאמר אצליהם שגם הם לקחו שוחד והטו את הדין. **רבי עקיבא אומר קופה יתירה של מעשר נטלו בזרוע, מסביר רש"י, שהם היו לוקחים מן המעשר ראשון יותר מן הראוי להם.**

ואילו המהרש"א מסביר שכוונת דברי ר"ע שמכיון שקי"ל שטובת הנאה שייכת לבעלים, היינו הבעלים הישראל יכול לברור לעצמו לאיזה מן הלויים הוא רוצה לתת את המעשר ראשון, והוא הבעלים בטובת הנאה שלו לתת למי שהוא רוצה את המעשר ראשון, ומכיון שהם היו לוקחים בזרוע, זה מה שהוא אומר אותה קופה יתירה, היינו המעשר שהיו בעלים בתים מפרישים מהגורן כדי לתת לאיזה לוי שהם ירצו, אז הם נטלו בזרוע, כך הסביר המהרש"א את דברי ר"ע.

רבי יוסי אומר מתנות נטלו בזרוע, מסביר רש"י שני פירושים, בפירוש ראשון הוא מסביר שמתנות הכוונה לזרוע לחיים וקיבה, שצריך לתת זרוע לחיים וקיבה מכל בהמה ששוחטים, אבל צריך לתת את זה לכהנים, והם לא היו כהנים אלא לקחו לעצמם את המתנות ששייכים לכהנים.

וגם בזה מוסיף המהרש"א על פי דברי הגמרא בחולין שבמתנות כהונה אלו נאמר מאת העם זובחי הזבח, שיתנו את הזרוע לחיים וקיבה, והגמרא מסתפקת אם הלויים נקראים "עם" או לא, ולכן אין נוטלין מהם וגם הם אינם נוטלים, ושם מבואר בגמרא שההוא לוי שהיה חוטף מתנות כהונה, וזהו מה שאמר ר' יוסי בפני שמואל שהם היו חוטפים מתנות כהונה של זרוע לחיים והקיבה והם היו נוטלים אותם מאחרים.

פירוש שני אומר רש"י, שבאמת המתנות שמדובר כאן זה מתנות לויה, כגון מעשר ראשון השייך ללוים, אלא שכיון שכתוב אצל מתנות כהונה כמו זרוע לחיים וקיבה כתוב "ונתן לכהן" והגמרא דורשת בחולין קל"ג "ונתן לכהן" שהבעלים הישראל צריך לתת את זה לכהן ולא שהכהן יטול את הזרוע לחיים וקיבה את המתנות כהונה מעצמו, והוא הדין לכן מתנות כהונה שצריך הבעלים לתת לכהן ולא שהכהן יטול מעצמו, והוא הדין במתנות לויה שנותנים ללוים צריך שהבעלים יתן את זה ללווי ולא שהוא יטול מעצמו, וזה מה שר' יוסי אומר מתנות נטלו בזרוע.

אומרת הגמרא **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר דוד חטא מי שאומר שדוד חטא במעשה של בת שבע ושהיה לפני שהיא קיבלה גט, אינו אלא טועה, שנאמר כתוב בפסוק (שמואל א' יח) ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו וכי יתכן שיכשל בחטא זה של בת שבע ויהיה כתוב עליו "וה' עמו" שהשכינה תהיה אתו, אז ודאי שהוא לא חטא, אלא מה אני מקיים (שמואל ב' יב) מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע, כך כתוב על דוד המלך, שביקש לעשות ולא עשה שאמנם הוא ביקש לחיות עמה קודם שהיא קבלה גט.**

ורש"י מסביר שהיה בעלה שולח לה גט מן המלחמה שאם הוא ימות לא תזדקק ליבום, הרי אם הוא ימות בלי בנים האשה תשאר זקוקה ליבם להתייבם לו, ולכן הוא היה שולח לה גט מן המלחמה שאם הוא ימות לא תזדקק יותר להתייבם, שהרי היא מגורשת עוד לפני שהוא מת, או שמא הוא יהרג ואין מי שיעיד עליו, ותתעגן אשתו, היא תשאר

ערכתם מה פירוש "ערוכתם", תני רב יוסף דברים המעורבים בינו לבינה היינו הקידושין שהם המערכים בין הבעל והאשה, שבוזה הם מתאחדים להיות איש ואשה שמקודשים, אז את הקידושין תקח מהם, ומה פירוש לקחת את הקידושין שזה המערכ אותם, היינו תבטל את הקידושין על ידי גט שתביא להם מן המלחמה, וכאן אמנם המעשה היה אצל שאול המלך אבל כיון שאנחנו רואים שכך אמר ישי לדוד שיקח גט מהאחים שלו עבור נשותיהם מזה למדנו שודאי דוד גם הוא הנהיג כך בצבא שלו שהיוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו.

והמהרש"א מסביר שאמנם בניו של ישי לא נהגו נכון, כי אמנם הם היו צריכים לתת את הגט לנשותיהם עוד לפני שיצאו למלחמה, אבל כיון שלא הספיקו לצאת מטעם כל שהוא אז ישי דאג שהם עכשיו לפחות יתנו על ידי דוד את הערובה, היינו את הגט כדי שנשותיהם לא תתענגנה אם הם ימותו במלחמה או יפלו בשבי או שיהרגו ולא יהיה מי שיעיד להם.

הרי שרש"י פירש שאת הגט כריתות היה נותן על תנאי, שאם הוא ימות היא תהיה מגורשת, ואומרים תוס' בד"ה גט כריתות, שצריך לומר לפירושו של רש"י שאע"ג שאוריה חזר מן המלחמה, ואין א"כ הועיל הגט שהוא שלח לה כיון שזה היה על תנאי אם הוא ימות במלחמה והוא הרי חזר לראשונה מהמלחמה, אבל התנאי היה אם הוא לא ישוב בסוף המלחמה שאז הגט יחול ויהיה גט מעכשיו, והרי כך היה המעשה עם אוריה, שאמנם פעם ראשונה הוא חזר מן המלחמה ולאחר מכן דוד שלח אותו עוד פעם למלחמה עם בני עמון ושם הוא נהרג בחרב, ונמצא שלאחר שהוא נהרג הגט שהוא נתן לאשתו חל משעה שהוא נתן לה את הגט ונמצא שהמעשה שדוד חי עם בת שבע היה לאחר שכבר חלו בה הגירושין שאותם היא קיבלה מאוריה בעלה על תנאי שאם הוא ימות היא תהיה מגורשת, ומכיון שנתקיים התנאי והוא מת במלחמה אז היא נהייתה מגורשת מעכשיו, היינו מאותו זמן שהוא נתן לה את הגט, שזה היה לפני המעשה שדוד חי עם בת שבע.

ולשיטת רש"י מסביר המהרש"א, מה שאמרנו על דוד שביקש לעשות ולא עשה, שפירושו שלפי מחשבתו שדוד המלך הרי לא ידע שאוריה ימות במלחמה ויתקיים התנאי והיא תהיה מגורשת למפרע שהיא כבר עכשיו תחשב שהיא איננה אשת איש, ולכן זה נחשב ביקש לעשות, אבל למעשה ובפועל לא עשה, שלא חטא, כי לפי האמת נתקיים התנאי ואוריה מת במלחמה, ונתברר למפרע שבאותה שעה היא כבר לא היתה אשת איש.

תוס' אבל שואלים על פירושו של רש"י מהמבואר במשנה בגיטין דף ע"ג, על אדם שנתן גט לאשתו על תנאי מה היא באותם הימים לפני שנגמר קיומו של התנאי, שר' יהודה אומר הרי היא כאשת איש לכל דבריה, וא"כ שואלים תוס' לר' יהודה בת שבע היתה אשת איש גמורה מכיון שזה היה לפני שנתקיים התנאי, ולכן אומרים תוס' ונראה לרבינו תם שהגט כריתות של היוצא למלחמת בית דוד היה כותב לאשתו הוא היה כותב לה גט ומגרש אותה לגמרי בלא שום תנאי, מה שכתוב בגמרא בב"מ בסוף פרק הוזהב מוטב שיבעול אדם ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים ולומדים את זה מדוד

כתיב לעשות בלשון עתיד ולא כתוב שהוא עשה, שביקש לעשות ולא עשה כפי שהסברנו שהוא רק ביקש לעשות אבל למעשה הוא בפועל לא עשה לפני שקיבלה גט.

כתוב בפסוק (שמואל ב' יב) שנתן הנביא אמר לדוד המלך **את אוריה החתי הכית בחרב**, ששם מסופר איך שדוד שלח את אוריה למלחמה בבני עמון ועל ידי זה הוא אמר להעמיד אותו במקום שהם יהרגו אותו והוא נהרג בחרבם של בני עמון, אז מהי התביעה עליו, שאמר לו **שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת** שבאמת היה צריך לדון אותו בסנהדרין על שהיה מורד במלכות והוא היה חייב מיתה, ורק היתה תביעה על דוד למה הוא לא דן אותו בסנהדרין וכפי שגם זה יתבאר בהמשך, וכאן אומרת הגמרא שהמשכו של הפסוק **ואת אשתו לקחת לך לאשה** שאין כוונת הנביא לומר שיש עוד תביעה עליו למה הוא לקח את אשתו של אוריה לאשה, אלא הנביא אומר לו **"לקחת לך לאשה" ליקוחין יש לך בה** היה לך בה תפיסת קידושין, משום שהיא באמת אינה אשת איש.

ואיך אנחנו אומרים שהיה לו בה תפיסת קידושין שזה לקוחין מלשון **"כי יקח איש אשה"**, והרי היא היתה אשתו של אוריה.

על זה מסבירה הגמרא **דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד כל אלו שהיו יוצאים למלחמה במלחמותיו של בית דוד, כותב גט כריתות לאשתו** היה כותב גט כריתות, ולשיטת רש"י הוא היה כותב את הגט על תנאי, ש הוא נותן לה גט כתנאי שאם הוא ימות במלחמה היא תהיה מגורשת כבר מעכשיו, ובאמת אומר רש"י פעמים שהוא טרוד בצאתו ושולחו מן המלחמה, משום שכפי שהזכרנו כבר מדברי המהרש"א פשטות הלשון כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו הכוונה שהוא כותב לה לפני שהוא יוצא למלחמה, אלא פעמים שהוא טרוד כשהוא יוצא למלחמה והוא לא נתן לה את הגט, אז הוא שולח לה את הגט מן המלחמה, וזהו כוונת דברי רש"י שאמר קודם שהיה בעלה שולח לה מן המלחמה משום שהוא היה טרוד בצאתו ולא שלח לה את הגט.

ומהיכן למדנו זאת שהיוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, **שנאמר** כתוב בפסוק (שמואל א' יז) **ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף**, פסוק זה נאמר אצל המלחמה שנהלו הפלישתים נגד עם ישראל בימי של שאול המלך, ושם היה גלית הפלשתי שנעמד ארבעים יום והיה מתיצב השכם והערב לחרף מערכות אלקים חיים, ומסופר שם שבניו של ישי שלשת בניו הגדולים יצאו גם הם למלחמה והיו במערכה ובמלחמה שמחנה ישראל היה ערוך נגד מחנה הפלשתים, ואילו דוד היה הקטן שבניו של ישי והוא היה רועה את צאן אבין בבית לחם, ומספר הפסוק שישי אביו של דוד אמר לדוד שהוא ישלח אותו אל המערכה, והוא אמר לו **"את עשרת חריצי החלב האלה" היינו גבינות**, אז הוא ישלח שיביא אותם **"לשר האלף"**, ובפשטות **"שר האלף"** הכוונה השר שהיה ממונה על אלף בני חיל שבניו של ישי היו נמנים על האלף של השר הזה, ויש במפרשים שם על הפסוק עוד פירושים, **ואת אחיך תפקד לשלום** (כל זה אומר ישי לדוד), **ואת ערכתם תקח, מאי**

עונים תוס' שבודאי צריך לדון אותו בסנהדרין כדי לדעת האם הוא באמת מורד במלכות או לא, לקבוע את העובדה הזאת עצמה שהוא מורד במלכות צריך לקבוע את זה בסנהדרין, אבל לעיין בדינו ולעשות הלנת דין כמו שנוהגים אצל כל הרוגי ב"ד ולהמתין עד למחר אין צורך, אז באמת שמורד במלכות כתוב לא בעי למדייני, אבל הכוונה היא רק שאין צורך לדון אותו באותו סדר שדנים את כל ההרוגי ב"ד, אבל את עצם הקביעה לקבוע שהוא מורד במלכות צריך לקבוע ע"י שדנים אותו בסנהדרין, וזה מה שהנביא אמר לו היה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת.

ותוס' אומרים שכך משמע בגמרא סנהדרין בדף ל"ו על נבל הכרמלי, שעליו אמרנו בגמרא מגילה שהוא מורד במלכות ולא צריך לדון אותו, כתוב בגמרא שם שבאמת דוד דן את דינו של נבל בסנהדרין, כי הגמרא דורשת "ויחגרו איש חרבו" שהם ישבו לדון אותו בסנהדרין, אז הרי שנבל הכרמלי כן דנו בסנהדרין, אלא התירוץ הוא כדברי התוס', דנו אותו בסנהדרין לתבוע האם הוא מורד במלכות או לא, אבל סדר הדין לא היה באותו סדר שדנים את כל ההרוגי ב"ד כיון שהוא מורד במלכות.

אומרת הגמרא **אמר רב כי מעיינת ביה בדוד** אם תעיין במעשיו ובעניניו של דוד **לא משכחת ביה** לא תמצא בו חטא, **בר מדרוריה, דכתיב (מלכים א' טו) רק בדבר אוריה החתי**, זו היא הגירסא שלפנינו שמביאים את זה ראה מהפסוק, אבל הב"ח תיקן את הגירסא שאומרים **[משכחת ביה רק בדבר אוריה החתי]** שזה הלשון שרב אמר את זה, כך משמע ברש"י שהביא על "רק בדבר אוריה" שמקרא כתוב כך "בדבר אוריה" שגרם לו שיהרג, אבל בבת שבע לא חטא, הרי שזה לשונו של רב לומר רק בדבר אוריה אלא שבאמת זה פסוק כפי שרש"י פירש.

אומרת הגמרא **אבי קשישא רמי דרב אדרב**, הוא הקשה קושיא מרב על רב, **מי אמר רב הכי** שלא היה לו לדוד רק את אותו ענין של אוריה החתי שהוא גרם לו ליהרג, **והאמר רב קיבל דוד לשון הרע** שדוד קיבל לשון הרע, כפי שהגמרא תפרש לקמן את המעשה עם ציבה עבדו של מפכשת שממנו קיבל דוד לשון הרע.

אומר הגמרא **קשיא, הגמרא נשאת בקושיא**.

מסביר כאן הענף יוסף על העין יעקב דבר נפלא, שמה שנאמר כאן "קשיא" בודאי צריך לומר שבאמת מי שאמר את זה לא אמר את זה, וזו מחלוקת אליבא דרב, אלא שלחסידי את הלשון כד מעיינת ביה בדוד הוא מקדים לפרש על פי מה שיש לדייק שבדברי הימים כתוב שמו של דוד המלך דויד מלא עם יו"ד, רק שאנחנו כותבים דוד בלי יו"ד לפי שכתוב כן בתהילים, כשדוד עצמו אמר הוא אומר דוד בלי יו"ד, והוא מביא שבתרומת הדשן סימן רל"ג מביא את הטעם, לפי שהגמטריא של שמו של דוד היא בגמטריה י"ד (ארבע עשרה), וגם דואג האדומי המילה והשם "דואג" גם הוא בגמטריא ארבע עשרה, וכדי להבדיל בין הקודש וכו' הוסיפו אות יו"ד בדברי הימים בשמו של דוד שלא יהיה שמו של דוד באותה גמטריה שהיה בשמו של דואג, ועל פי זה הוא מפרש את כוונת דוד שאמר "עשה עמי אות לטובה ויראו שונאיו

המלך, הרי שבת שבע נקרא ספק אשת איש, ובשלמא לשיטתו של רש"י מובן היטב למה היא ספק אשת איש, שהרי כל זמן שלא נתקיים התנאי שאוריה בעלה מת במלחמה הרי היא בספק שמא היא תהיה לא מגורשת אם הוא לא ימות במלחמה, אז היא ספק אשת איש, אבל לדברי ר"ת שבעצם הוא נתן לה גט כריתות גמור וגירש אותה למה קוראים לה ספק אשת איש שהרי היא בודאי לא היתה אשת איש בכלל. אומרים התוס', לפי שהם היו מגרשים בצנעה והעולם היו סבורים שהיא אשת איש.

מסביר המהרש"א שלפירושו של ר"ת שהיה מגרש אותה לגמרי בלשון תנאי איך מתפרש מה שאמרנו שדוד ביקש לעשות ולא עשה, ביקש לעשות היינו לפי מחשבתו של דוד שלא ידע שאוריה היה מגרש אותה, כפי שתוס' עצמם אמרו שלר"ת היא נקראת ספק אשת איש בגלל שהיה מגרש אותה בצנעה, וגם דוד לא ידע שהוא גירש אותה, הרי שביקש לעשות אבל למעשה האמת היא שלא עשה כיון שלמעשה אוריה בעלה גירש אותה מלפני כן והיא כבר לא היתה אשת איש.

כתוב בפסוק (שמואל ב' יב) **ואתו הרגת בחרב בני עמון**, היינו במה שהוא גרם שהוא נהרג בחרב בני עמון, דורשת הגמרא **מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו** הרי מי שנפל במלחמה והבני עמון הרגו אותם שלא מדעתו של דוד אז הרי ודאי כיון שזה לא מדעתך אין אתה נענש עליו, **אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו** שעל אף שדוד אמר שיעמיד אותו במקום שבו בני עמון יוכלו להרוג אותו אעפ"כ הוא לא נענש, **מאי טעמא, מורד במלכות** הוה הוא היה מורד במלכות שהוא חייב מיתה.

והגמרא מסבירה מה היתה המרידה שלו, **דאמר ליה** הוא אמר לדוד המלך (שמואל ב' יא) **ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים**, לומד רש"י שמכיון שהוא אמר על יואב את המילה "אדוני" דהיינו קבלת מרות, אין זה דרך ארץ לקבל מרות של אחרים בפניו של המלך, וזה שאמר אוריה על יואב אדני יואב והוא קיבל את מרותו של יואב על עצמו בפניו של דוד זה נקרא שהוא מורד במלכות.

התוס' בד"ה דאמר ליה, שואלים על רש"י שאין נראה שבגלל זה הוא יחשב מורד, שהרי לא היה בלבו להמליך את יואב למלך וגם לא לקרוא לו מלך, ולכן זה לא נחשב מרידה לדעת התוס', אלא כמו שפירש רבינו מאיר שהוא נחשב מורד משום שכך מבואר בסיומו של הפסוק שהוא אמר לדוד כיון שאדני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חונים, וכי אני אבוא אל ביתי לאכול ולשתות ולשכב עם אשתי, שכל זה אמר לו דוד לעשות את זה והוא התלונן איך הוא יכול לעשות ללכת הביתה לאכול ולשתות, ומכיון שדוד אמר לו לעשות ולא רצה לעשות הוא בזה שהוא לא רצה לעשות הוא היה מורד במלכות.

שואלים תוס' בתחלת העמוד על מה שאמרנו לעיל על הפסוק "את אוריה החתי הכית בחרב שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת", שואלים תוס' כיון שלמדנו עכשיו שאוריה בעצם היה מחוייב מיתה כמורד במלכות א"כ הרי מבואר בגמרא מגילה בדף י"ד על נבל הכרמלי שהיה מורד במלכות ולא צריך לדון אותו, וכאן אתה אומר שעל אף שאוריה היה מורד במלכות שנתייב מיתה היה לך לדונו בסנהדרין.

ציבא איה [ואיה] **בן אדוניך**, זה מדובר כשהיה דוד בורח מפני אבשלום ואז דוד המלך שאל לציבה "איה בן אדוניך" היינו איפה הוא הבן של יהונתן שהוא מפיכוש, ויאמר **ציבא אל המלך הנה** (הוא) **יושב בירושלים ונו'** שהוא יושב בירושלים, והוא מוסיף לומר כפי שרש"י מביא שלמה הוא נשאר יושב בירושלים, כי אמר היום ישיבו את ממלכת אבי, ציבה הלשין על מפיכוש שהוא נשאר לשבת בירושלים כשדוד ברח מפני אבשלום בנו שמרד בו משום שסבור היה מפיכוש שיחזירו לו את המלוכה של בית שאול.

ומנא לן דקיבל מיניה מנין לנו שדוד קיבל את הלשון הרע הזאת שמפיכוש מצפה שיחזירו לו את המלוכה.

דכתיב כי כתוב בפסוק (שמואל ב' טז) **ויאמר המלך הנה לך כל אשר למפיכוש** שהוא הבטיח לתת לו את כל שיש למפיכוש שהוא נותן את זה לציבה העבד, ויאמר **ציבא השתחויתי, אמצא חן** (בעיני) [בעיניך אדוני] **המלך**, אז הרי מזה למדנו שדוד קיבל, ויש לגמרא קושיא כיון שהוא כבר מצא פעם אחת שציבה הלשין על מפיכוש והוא היה שקרן וזה לא היה נכון, (אם כדברי המהרש"א שהוא הלשין עליו ממש ולכן הסביר המהרש"א כפירושו, משום שפשוט יותר שאלת הגמרא שהוא כבר הרי מצא שהוא מלשין עליו לשון הרע בחנם דברים שאינם נכונים, וגם לפירושו של רש"י שסתם הוא מצא שהוא שיקר במה שאמר עליו שהוא רק ואין בו תורה).

ושמואל אמר לא קיבל דוד לשון הרע שמואל סובר שלא קיבל דוד לשון הרע.

עכ"פ הקושיא עומדת למה הוא קיבל את הלשון הרע של ציבה כיון שהוא מצא אותו כבר שקרן פעם אחת.

עונה הגמרא **דברים הניכרים חזא ביה**, הוא ראה בו דברים הניכרים שמזה הבין דוד שהפעם דברי ציבה בהלשנה שהוא מלשין עליו שמפיכוש מצפה שתחזור אליו המלוכה הם נכונים, למה, **דכתיב כי כתוב בפסוק** (שמואל ב' יט) **ומפיכוש בן שאול ירד** (לפני) [לקראת] **המלך**, זה היה כשדוד חזר אחרי שאבשלום נהרג, ואז דוד חזר למלכותו, ומפיכוש בא לפניו, וכתוב **ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו ואת בגדיו לא כבס ונו'**, היינו שמפיכוש לא הסתפר לא התגלח ולא כיבס את בגדיו, כי סבור היה דוד שניכרים בזה שדברי ציבה הם אמת, שמצטער מפיכוש על שחזר דוד ולא קישט את עצמו והיה מצפה (כך לפי גירסתו של המהרש"ל בפירושו של רש"י) שלאחר שתחזור אליו המלוכה כשישיבו אותו במלכות אז הוא יתנאה ויסתפר, ולכן לא קיבל את דבריו שמפיכוש התנצל כפי שנלמד עכשיו בהמשך סוגית הגמרא מדברי הפוסקים, והוא אמר לו אתה וציבה תחלקו את השדה.

והגמרא מספרת את המשך הפסוקים, ו**כתיב כתוב בפסוק ויהי כי בא ירושלים לקראת המלך** כשמפיכוש בא לקראתו של המלך דוד שחזר אחרי מרד אבשלום למלכותו, ויאמר לו המלך למה לא הלכת עמי מפיכוש למה אתה לא הלכת אתי יחד לאחר שברחתי מחמת המרד של אבשלום, ויאמר **אדני המלך עבדי רמני** העבד שלי רימה אותה, כי

ויבושו" שעל ידי זה האות יו"ד שנתווסף בשמו של דוד יראו שונאי ויבושו, שהם יראו שהקב"ה חפץ שלא יהיה שמו של דוד דומה לשמו של דואג, משום שלא יהיה טוב כחוטא, (כך הוא לשונו של הענף יוסף כשהוא מעתיק את זה מהספר "עיר בנימין" השני), וזהו מה שאומרת הגמרא שרב אומר "כד מעיינת בדוד" פירושו כשתעיין בשמו של דוד שנמצא בדברי הימים "דוד" מלא ביו"ד כדי שלא יהיה שמו באותו מספר ובאותה גמטריה עם דואג שהוא בעל לשון הרע, וזה הרי נודע שהמספר לשון הרע והמקבל לשון הרע שניהם שווים, על כרחך צריך אתה לומר שניצלו אותו צדיק דוד מאותו עון של לשון הרע ולא תמצא בו רק בדבר אוריה, אז זה גופא מה שהוא אומר "כד מעיינת ביה בדוד" כיון שיש יו"ד נוספת בדברי הימים על שמו של דוד שזה בא להבדיל בין דוד לבין דואג, בהכרח שאין בו אלא ענין זה של אוריה החתי ולא קיבל דוד לשון הרע, שמשום כך הוסיפו לו יו"ד לעשות הבדלה בין הגמטריא של שמו של דוד לבין הגמטריא של שמו של דואג, כך פירש הענף יוסף.

אומרת הגמרא, **גופא רב אמר קיבל דוד לשון הרע**, מה היתה הקבלת לשון הרע, **דכתיב כתוב בפסוק** (שמואל ב' ט) **ויאמר לו המלך אפוא הוא**, פסוק זה נאמר שדוד המלך התענין לדעת אם יש מי שהוא שנוטר מבית שאול ויעשה עמו חסד בעבור יהונתן שנפשו היתה קשורה בנפשו של דוד, והפסוק מספר "ולבית שאול עבד ושמו ציבה ויקראו לו אל דוד, ויאמר המלך האפס עוד איש לבית שאול ואעשה עמו חסד אלקים, ויאמר ציבה אל המלך עוד בן ליהונתן נכה רגלים", יש לו ליהונתן בן נכה רגלים, וזהו מפיכוש, שאל דוד את ציבה "ויאמר לו המלך אפוא הוא, ויאמר **ציבא אל המלך הנה הוא בית מכיר בן עמיאל** (בלא) [בלו] **דבר**, כאן כתוב "בלא" ומצויין בצד שצריך לומר "בלו", אבל רש"י אומר שדרשת הגמרא היא כאילו כתוב "בלא" והכוונה שהוא אמר עליו "בלא דבר" היינו אין בו שום דבר, הוא אינו חכם בתורה, ולאחר מכן כתוב **וכתיב וישלח המלך ויקחהו מבית מכיר בן עמיאל** (מלא) [מלו] **דבר**, וגם כאן בסוגריים כתוב "מלא" ובצד מתוקן שכתוב בפסוק "מלו", ואילו רש"י אומר שכוונת דרשת הגמרא לומר שהוא מצא אותו "מלא דבר" היינו שהוא מלא דבר וחכם בתורה.

ואילו המהרש"א מפרש שבאמת הכוונה של הגמרא "בלו דבר" כפי שכתוב בפסוק עם וי"ו, והיינו שהוא דיבר לשון הרע על מפיכוש שיש לו בלב דברים על דוד, ולאחר מכן מצא דוד שאין הדברים נכונים אלא "מלו דבר" גם כן בוי"ו, שאין לו שום דבר על דוד, כך הסביר המהרש"א.

שואלת הגמרא **מכדי חזייה דשקרא הוא** כיון שראה שציבה הוא שקרן, שלפי רש"י הוא העיד עליו על מפיכוש שהוא ריק ולא חכם בתורה, והוא מצא שזה לא נכון והוא מלא בתורה, ולפי המהרש"א הוא הרי הלשין עליו שיש בלבו של מפיכוש על דוד והוא מצא שזה לא נכון, א"כ כי הדר אלשין עילויה כשציבה חזר והלשין עוד פעם על מפיכוש כפי שנלמד לקמן, **מאי טעמא קיבלה מיניה למה** דוד קיבל את זה, ואיפה הוא הלשון הרע הנוספת שהוא הלשין עליו, **דכתיב כי כתוב בפסוק** (שמואל ב' טז) **ויאמר המלך** (אל

נצא, נכדו של שאול.

והגמרא מסבירה **נצא** **הא דאמרן**, שהוא עשה מריבה עם בעליו, והיה לו תערומת על מי שהביא דוד בשלום, על הקב"ה כביכול, **בר נצא**, **דכתיב** (שמואל א' טו) פסוק אצל שאול במלחמת עמלק, **ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל**, **אמר רבי מני על עסקי נחל**.

מסביר רש"י (וזה מדברי הגמרא ביומא דף כ"ב) ששאול המלך כשאמרו לו להרוג את כל העמלקים מנשים ועד טף אז הוא היה מריב על עסקי נחל, היינו עשה לעצמו ק"ו, ומה על נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה בנחל, הרי הדין הוא "כי ימצא חלל בקרבך באחת שעריך ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל, והעיר הקרובה אל החלל צריכה להביא עגלה ערופה שמורידים אותה לנחל איתן ושם עורפים אותה", אז אם על נפש אחת אמרה התורה להביא עגלה ערופה, היינו להביא עגלה ערופה בנחל, נפשות הללו על אחת כמה וכמה, אם גדולים חטאו קטנים מה חטאו, זו היתה המריבה של שאול עליה כתוב "וירב בנחל", ולכן אמרו חז"ל שיצאה בת קול ואמרה על מפיבושת "נצא בר נצא".

הרי שנתבאר לנו מהלך הדברים איך שדוד קיבל לשון הרע מציבה, שציבה אמר על אדונו מפיבושת שהוא מחכה שתשוב אליו ממלכת בית שאול, ולמה דוד קיבל לשון הרע על אף שהוא כבר מצא פעם אחת שציבה דיבר שקר, משום שראה בו דברים הניכרים שהוא לא עשה את שפמו וסבור היה דוד שזה מוכיח שציבה צודק שלכן מפיבושת לא התגלח ולא כיבס את בגדיו בציפיה שתחזור אליו מלכות בית שאול ואז כשהוא ישוב על כסא מלכות הוא יתגלח ויתנאה ויכבס את בגדיו, ולכן דוד אמר אתה וציבה תחלקו השדה ועל זה מפיבושת ענה לו קשה (כלשונו של רש"י בסוף עמוד א') אין לי לצעוק אלא על מי שהביאך הלן, הנה שמצטער על שובו, ואם לא שדוד ראה בו דברים הניכרים היה חוזר ממה שאמר קודם "הנה לך כל אשר למפיבושת", ואע"פ שמיהר ואמר לו לציבה מתחלה שהוא נותן לו את כל אשר למפיבושת, הרי כל זמן שלא היה דוד שב למלכותו כי אבשלום מרד בו יודע היה דוד שאין מתנתו מתנה והמתנה שהוא נתן לציבה לא חלה, ולא אמר לו שהוא נותן לו את כל אשר למפיבושת אלא על תנאי, שאם יראה אמת בדבריו אז הוא יתן לו, ויכול היה דוד לחזור בו אם הוא לא היה מקבל את הלשון הרע שציבה אמר על מפיבושת, וכיון שהוא ראה בו דברים הניכרים לכן הוא לא חזר בו מהמתנה שהוא נתן לציבה את נכסיו של מפיבושת אלא אמר "אתה וציבה תחלקו את השדה", הרי שנתבארו דבריו של רב שאמר שדוד קיבל לשון הרע, שהוא קיבל לשון הרע מציבה שדיבר על מפיבושת.

אומרת הגמרא **אמר רב יהודה אמר רב**, **כשעה שאמר דוד למפיבושת אתה וציבה תחלקו את השדה**, **יצתה בת קול ואמרה לו רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה**, רחבעם הוא בנו של שלמה המלך, וירבעם זה ירבעם בן נבט, שהם חלקו ביניהם את המלוכה, שנחלקה מלכותו של בית דוד ושוב לא מלכו מלכי יהודה רק על שבט יהודה ובשבט בנימין, ואילו עשרת השבטים ירבעם בן נבט מלך עליהם, וכך עד לגלותם של עשרת השבטים היתה מלכות יהודה

אמר עבדך אני הייתי סבור **אחבשה לי החמור וארכב עליה ואלך את המלך** ורצתי לחבוש חמור לרכוב עליו וללכת עם המלך **כי פסח** - **דף נ"ו ע"ב**

עבדך, וירגל **בעבדך אל אדני המלך**, המילה "מרגל" פירושו אותה המפרשים שם שהכוונה שהוא דיבר עלי לשון הרע, זה מלשון "לא תלך רכיל", (ואילו המהרש"א פירש באופן אחר את כל מהלך הדברים, ולא נאריך בזה), **ואדני המלך כמלאך האלהים ועשה הטוב בעיניך**.

והמשכו של הפסוק **ויאמר לו המלך למה תדבר עוד דברך**, **אמרתי אתה וציבה תחלקו את השדה**, הרי שדוד המלך עדיין נשאר באותה מתנה שהוא נתן לציבה את כל נכסיו של מפיבושת, וכאן אחרי שמפיבושת מתנצל שהעבד רימה אותה ומשום כך הוא לא הלך עם דוד, הרי שדוד לא קיבל את דבריו של מפיבושת ואמר לו אתה וציבה תחלקו את השדה, ואילו דוד היה מקבל את ההתנצלות של מפיבושת ולא מאמין ללשון הרע של ציבה אז הוא הרי לא היה משאיר שציבה יקבל מחצית השדה, אלא היה חוזר בו ממה שאמר קודם לתת לציבה.

וכאן כשהוא נשאר ואמר אתה וציבה תחלקו את השדה כתוב בהמשך הפסוק **ויאמר מפיבושת אל המלך גם את הכל יקח אחרי אשר בא אדני המלך בשלום אל ביתו**, והגמרא מסבירה שכך אמר מפיבושת לדוד, **אמר לו אני אמרתי מתי תבא בשלום משום שאמיתות המחשבה של מפיבושת למה הוא לא הסתפר ולא כיבס את בגדיו**, אמיתות המחשבה שלו היתה כי הוא ציפה שדוד המלך יחזור למלכותו, לא כפי שציבה הלשין עליו שמפיבושת היה מצפה שהמלכות של בית שאול תחזור אליו ואז הוא יסתפר ויתנאה, אלא מחשבתו והדעה האמיתית של מפיבושת שלא קישט את עצמו משום שהוא עוד היה מצפה שכשיבואו להושיב את דוד להחזיר אותו למלכותו אז הוא יתנאה ויסתפר ויכבס את בגדיו.

וכך מפורש בגליון בצד בדף נ"ו סוף עמוד א' בפירושו של רש"י וכך מתפרשים דברי רש"י, האחד מה היה הלשון הרע שציבה אמר על מפיבושת ולדעת רש"י קיבל דוד לשון הרע, ראה בו דברים הניכרים, שדוד היה סבור באמת שלמה הוא לא גילח את עצמו ולא כיבס את הבגדיו הוא מפני שהוא חיכה שתשוב אליו ממלכת בית שאול וימליכו אותו (את מפיבושת) ואז הוא יתנאה בשעה שישב על כסא המלכות, ואילו המחשבה האמיתית של מפיבושת היתה שהוא מחכה שדוד יחזור למלכותו ואז הוא יתנאה כשדוד יחזור למלכות.

ולכן מפיבושת לפי מה שהוא באמת היה צודק בטענתו אמר לו "אני אמרתי מתי תבוא בשלום", אני כל הזמן הצטערתי וחכיתי מתי תחזור בשלום, ואתה עושה לי כך לקחת את מחצית השדה, לא עליך יש לי תרעומות, אלא על מי שהביאך בשלום יש לו תערובת ומריבה כביכול על הקב"ה שהביא אותם בשלום, היינו דכתיב (דברי הימים א' ח) **ובן יהונתן מריב בעל**, והגמרא שואלת **וכי מריב בעל שמו**, ו**חלא מפיבושת שמו**, הרי אמרנו שהבן של יהונתן שמו מפיבושת ולא מריב בעל, אלא מתוך שעשה מריבה עם בעליו יצתה בת קול ואמרה לו **נצא בר נצא** (נצא היינו לשון מריבה ומחלוקת), אתה מריב עם בעליו וגם אתה בר

עתיד, שהוא רק ביקש לבנות, אבל למעשה הוא לא בנה כי הוא לא חטא בע"ז.

שואלת הגמרא **אלא מעתה**, אם כשכתוב "יבנה שלמה" אין הכוונה שהוא בנה אלא כיון שכתוב בלשון עתיד הכוונה שביקש לבנות ולא בנה, כשכתוב בפסוק (יהושע ח) **אז יבנה יהושע מזבח לה'** האם נפרש גם כן **שבקש לבנות ולא בנה**, שהוא רק בקש לבנות אבל למעשה הוא לא בנה, **אלא דבנה** הרי שכתוב "יבנה" ובהכרח אתה מפרש שהוא כן בנה, א"כ **הבא נמי דבנה** אז גם כאן יש לפרש "יבנה" שפירושו שהוא בנה, ואיך אתה אומר שיבנה הכוונה שהוא רק רצה וביקש לבנות.

אלא מנין לנו ללמוד שהוא לא בנה, את זה לומדים לא ממה שכתוב "יבנה" בלשון עתיד, כי זה באמת לא הוכחה, אלא **כדתניא** כמו שלמדנו בברייתא **רבי יוסי אומר** כתוב בפסוק **אצל יאשיהו מלך יהודה** (מלכים ב' כג) **ואת הבמות אשר על פני ירושלים אשר מימין להר המשחה**, וכאן מתוקן כבר בצד שבפסוק כתוב "להר המשחית", ורש"י במלכים כפי שמצויין בצד פירש שבעצם זה הכוונה להר המשחה, והר המשחה הוא הר הזיתים כמו שרש"י אצלנו מפרש שהר המשחה נקרא כך הר הזיתים כי "משחה" זה לשון "שמן", כמו שהתרגום מתרגם "משחה" על המילה שמן, והוא הר הזיתים, ולמה הפסוק קורא לו הר המשחית, כיון שהזכיר את שמו על ידי ע"ז שהיו שם ע"ז לכן שינו שמו לגנאי שהפסוק קורא לו "הר המשחית", אבל בעצם הכוונה להר המשחה, הוא הר הזיתים, וכתוב שם ש"את הבמות אשר על פני ירושלים אשר מימין להר המשחה אשר בנה שלמה מלך ישראל לעשתרת שקוץ צדונים וגו', אז הרי משמע מזה שיאשיהו הוא זה שביאר את כל הע"ז האלו שהיו עוד מימי שלמה המלך, ועל זה שואל ר' יוסי בברייתא **אפשר בא אסא ולא ביערם**, אסא מלך יהודה כתוב עליו בפסוק שהוא ביער את כל הע"ז, **יהושפט ולא ביערם**, וגם יהושפט מלך יהודה כתוב עליו שהוא ביער את כל הע"ז, אז איך יתכן שאסא לא ביער אותם, יהושפט לא ביער אותם, **עד שבא יאשיהו וביערם**, כפי שמשמע שרק יאשיהו הוא שביער אותם, **והלא כל עבודה זרה שנאריך ישראל אסא ויהושפט ביערום**.

אלא מקיש ראשונים לאחרונים, הפסוק בא להקיש לנו את בנינו של שלמה שנאמר כאן ששלמה בנה לעשתרות שיקוץ צידונים, להקיש ולדמות את זה לאחרונים, היינו לדורות האחרונים שזהו יאשיהו מלך יהודה במה שהוא ביער את הע"ז, **מה לאחרונים לא עשו** הרי ודאי ופשוט שלא יאשיהו הוא שביער את הע"ז, שהרי ודאי אסא ויהושפט כבר ביערו אותם ותלה **בחן לשבח**, אלא שתלו בו מן השמים לומר בפסוק עליו שהוא ביער לשבח אותו הואיל והוא ביער את השאר ע"ז שנעשו משמת יהושפט עד לזמנו של יאשיהו ושוב עשו עוד ע"ז, אז את זה יאשיהו ביער, ולכן כיון שהוא ביער את כל הע"ז תולים בו גם את הע"ז שיהושפט ואסא ביערו להחשיב את זה כאילו הוא ביער אותם לתלות בו לשבח, **אף ראשונים לא עשו ותלה בחן לגנאי**, גם הראשונים, היינו אצל שלמה המלך, הוא לא עשה את הבנין הזה שכתוב עליו שהוא עשה, אלא שתלו בו לגנות, להחשיב

חלוקה לשנים שלא היו מולכים אלא על שבט יהודה ושבט בנימין, וזה היה כי בת קול יצאה ואמרה כשדוד אמר למפיבוסת אתה וציבה תחלקו את השדה אמרה הבת קול רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה.

אמר רב יהודה אמר רב אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע אם דוד לא היה מקבל את הלשון הרע שציבה אמר על מפיבוסת, **לא נחלקה מלכות בית דוד** היתה מלכות בית דוד נשארת בשלמותה כיון שראינו שזה היה עונש על שאמר "תחלקו את השדה" יצאה בת קול לומר יחלקו את המלוכה, אז הרי בגלל שהלשון הרע שהוא קיבל נחלקה מלכות בית דוד, **ולא עבדו ישראל עבודה זרה** שעל ידי שנחלקה המלכות העמיד ירבעם בן נבט את העגלים שאת האחד מהם הוא העמיד בבית אל ואת האחד מהם הוא העמיד בדן, ומפורש בפסוקים שזה היה כשירבעם התייעץ מה לעשות כדי שישראל לא יעלו לירושלים לממשלתו של רחבעם, ומסופר בגמרא בסנהדרין בארוכה שהוא חשש שכשיבואו כולם לעלות לרגל ואז רק רחבעם שהוא ממלכות בית דוד יושב בעזרה, שהרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכות בית דוד, והוא לא ישב, אז יאמרו שרחבעם הוא מולך והוא לא מלך ולכן הוא העמיד את העגלים כדי שלא יעלו לירושלים, ומענין זה של עגלים נתפשטה ע"ז בישראל, אז אילמלא שלא נחלקה מלכות בית דוד לא היה ירבעם מעמיד עגלים ולא עבדו ישראל ע"ז ולא גלינו מארצנו.

אומרת הגמרא, **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן**, כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה, מי שאומר ששלמה המלך חטא בחטא של ע"ז אינו אלא טועה, שנאמר כי כתוב בפסוק (מלכים א' יא) **ולא היה לבבו שלם עם ה' אלהיו כלבב דוד אביו**, ומזה יש ללמוד **כלבב דוד אביו הוא דלא הוה** שאמנם לא היה לבבו שלם כלבב אביו דוד המלך, **מיחטא נמי לא חטא** אבל לחטוא הוא ג"כ לא חטא בע"ז.

אלא מה אני מקיים (מלכים א' יא) **ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו**, שמשמע מזה שהם הטו את לבבו לעבוד וללכת אחרי אלהים אחרים, לחטא של ע"ז. **ההיא כרבי נתן** צריך ליישב את זה כדברי רב נתן, **דרבי נתן רמי ר' נתן** כבר שאל את הסתירה בפסוקים, **כתיב** כתוב בפסוק **ויהי לעת זקנת שלמה** דהיינו לעת זקנתו נשיו הטו את לבבו, אז משמע מזה שהם הטו את לבבו ללכת אחרי אלהים אחרים, **והכתיב** כתוב בפסוק **כלבב דוד אביו** שמזה משמע **כלבב דוד אביו הוא דלא הוה**, שרק לא היה כלבב דוד אביו **מיחטא נמי לא חטא** אבל הוא לא חטא, ותיירץ ר' נתן ליישב את סתירת הפסוקים, **הכי קאמר**, **ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו ללכת אחרי אלהים אחרים**, שאמנם נשיו הטו את לבבו, היינו ניסו להטות לבבו ללכת אחרי אלהים אחרים, **ולא הלך** אבל הוא לא הלך אחרי אלהים אחרים לעבוד ע"ז.

שואלת הגמרא **והכתיב** כתוב בפסוק (מלכים א' יא) **אז יבנה שלמה במה לכמוש שקין** (שיקוץ) **מואב**, הרי שהוא בנה במה לע"ז. ומתרת הגמרא **שבקש לבנות ולא בנה**, כתוב "יבנה" לשון

יהודה לא חטא, ולמה היינו אומרים שהוא חטא, משום שכתוב אצלו "שב אל ה'" שהוא חזר בתשובה, משמע שהוא חטא מעיקרא, אבל האמת היא שהוא לא חטא, שנאמר כי כתוב בפסוק (מלכים ב' כב) ויעש הישר בעיני ה' וילך בכל דרך דוד אביו, הרי שהוא עשה הישר בעיני ה', אלא מה אני מקיים (מלכים ב' כג) וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב וגו' שמשמע מזה שהוא שב מחטא, על זה הוא מפרש שכל דין שדן מבין שמנה עד שמנה עשרה, יאשיהו נמנה להיות מלך כשהוא היה בן שמונה, אז הוא ישב על כסא מלכותו, וכל דין שהוא היה דן עד שהוא נהיה בן שמונה עשרה שאז מצא חלקיהו את הספר ועיין ודקדק בתורה ובדיניה, בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבעל פה, ואז יאשיהו הבין שמא הוא טעה באיזה דין מהדינים שהוא פסק, ואם הוא מצא שהוא טעה באיזה דין החזירין לחן אז הוא החזיר את מה שהוא חייב מי שהוא שלא כדן, שמא תאמר נמל מזה ונתן לזה שהוא נטל מזה שהוא זיכה אותו שלא כדי כדי להחזיר למי שהוא חייב אותו שלא כדן, תלמוד לומר כתוב שם בכל מאדו (מאדו זה מלשון ממון כמו "בכל מאדך"), שנתן להם משלו, הוא לא לקח ממי שהוא נתן לו בתחלה שלא כדן, אלא מכיסו וממונו הוא נתן למי שחייב אותו שלא כדן.

וכאן אנחנו מסיימים את הסוגיות שהסימן שלהם הוזכר בתחלת הענין בדף נ"ה ע"ב "ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד, ושלמה, ויאשיהו", שעל כל אלו מי שאומר שהם חטאו אינו אלא טועה, ואומרים בשם הצדיק מרוזין זי"ע שדייק את לשון הגמרא מה זה אינו אלא טועה, היה צריך לומר כל האומר על פלוני שהוא חטא טועה, אלא כוונת דברי חז"ל לומר שלא רק שהוא טועה בענין זה, אינו אלא טועה, שכל במהותו הוא טועה, מכיון שהוא מפרש את הפסוקים לא כפי קבלתם של חז"ל, שאין לנו לפרש את פסוקי המקראות רק לפי מה שקבלנו מרבתינו מחז"ל הקדושים שהם קיבלו את האמת איך לפרש את הפסוקים, ולכן מי שאומר על פלוני שחז"ל קיבלו עליו שלא חטא והוא מפרש את פשוטם של המקראות שמשמע שהם חטאו, אינו אלא טועה, בכל מהותו הוא טועה, במה שהוא מפרש את הפסוקים לא כדברי חז"ל.

ממשיכה הגמרא ואומרת ופליגא דרב מימרא זאת של ר' יונתן שיאשיהו לא שב בתשובה כי הוא לא חטא אלא הכוונה שהוא החזיר את מה שהוא טעה בדין חולק על דברי רב, דאמר רב אין לך גדול בבעלי תשובה יותר מיאשיהו בדורו שיאשיהו המלך בדורו היה גדול בעלי התשובה, ואחד בדורו היינו בדורו של רב, ומנו אבא אבא דרבי ירמיה בר אבא, ואמרי לה אחא אחא דאבא אבא דרב ירמיה בר אבא, בר אבא שהוא אחיו של אביו של ר' ירמיה בר אבא, דאמר מר רבי אבא ואחא אחי הוו שהם היו שני אחים.

אמר רב יוסף ועוד אחד בדורנו, רב יוסף אומר שבדורו הוא, בדורו של רב יוסף יש עוד אחד שהוא גדול בעלי התשובה, ומנו, עוקבן בר נחמיה ריש גלותא, והיינו נתן דצוציתא, מסביר רש"י, על שם ניצוצין דנורא, על שם ניצוצות של אור שהמלאך פשט את ידו וקיבל את תשובתו, שהוא קיבל את התשובה שלו, לשון שני אומר רש"י, על

כאילו הוא עשה את זה, אומר רש"י מתוך שלא מיחה בנשיו, הנשים שלו עשו את זה, אלא מתוך שהוא לא מיחה בנשותיו שלא יעשו זאת לכן הפסוק תלה בו לגנאי כאילו שהוא עשה את זה.

שואלת הגמרא והכתיב (מלכים א' יא) ויעש שלמה הרע בעיני ה'.

אלא מפני שהיה לו למחות בנשיו ולא מיחה, מעלה עליו הכתוב כאילו חטא, כיון שהוא יכול היה וצריך היה למחות בנשותיו שלא יעשו זאת והוא לא מחה בהם לכן מעלה עליו הכתוב כאילו הוא חטא לומר "ויעש שלמה הרע בעיני ה'".

אמר רב יהודה אמר שמואל נוח לו לאותו צדיק שיהא שמש לרב אחר, היה נוח יותר לשלמה המלך שיזכיר את עצמו להיות שמש לדבר אחר לע"ז לחטוב עצים ולשאוב מים בשכר לע"ז, ואל יכתב בו ויעש הרע בעיני ה' ועדיף ונוח היה לו מאשר שיהיה כתוב עליו "ויעש הרע בעיני ה'", ורש"י מסביר שזה בא ללמדך שקשה התוכחה במי שבידו למחות, מה גודל העונש של מי שבידו למחות ולא מוחה, שלכן כתוב עליו "ויעש הרע בעיני ה'".

אומרת הגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל, בשעה שנשא שלמה את בת פרעה כששלמה המלך התחתן עם בתו של פרעה, הכניסה לו אלה מיני זמר אלה כלי שיר, ואמרה לו כך עושין לעבודה זרה פלונית וכך עושים לעבודה זרה פלונית, ולא מיחה בה והוא לא מחה בה.

אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה כששלמה נשא את בת פרעה לאשה, ירד גבריאל המלאך ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון, מסביר רש"י שבקנה הזה שנעץ גבריאל היה נדבק בו שירטון, היינו שהיה הולך וגדל, ו"שירטון" פירושו חול ורפש וטיט שהים גורש, שהים מוציא חול רפש וטיט וזה היה נדבק בקנה הזה, וכך זה היה גדל והולך ומוסיף, ועליו נבנה כרך גדול [של רומי], על אותו שירטון זה נעשה כמו אי בים שעליו נבנה כרך גדול של רומי, והכרך גדול של רומי אומר רש"י שהוא מיצר לישראל והוא איטליה של יון כמפורש במסכת מגילה בדף ו'.

אומרת הגמרא, במתניתא תנא בברייתא למדנו, אותו היום שהכנים ירבעם שני עגלי זהב אחד בבית אל ואחד ברן כמו שלמדנו קודם שירבעם העמיד שני עגלים, נבנה צריף אחד על אותו שירטון שכבר מימיו של שלמה כשהוא נשא את בת פרעה נעץ גבריאל קנה בים והעלה שירטון, על אותו שירטון שגדל שם בימי שלמה העמידו ונבנה צריף אחד, צריף אומר רש"י זה כוך קטן של ציידים שהם עושים מקנים ומערכות, ומאז נתווספו בתים על בתים בכרך זה, וזהו איטליה של יון שהוא הכרך גדול שהזכרנו קודם שהוא מיצר לישראל, ורש"י מסביר איטליה זה שם העיר, והיא ממדינת יון, וכשנטלה רומי את מלכות היונים לכדוהו, אז הם כבשו את זה, ונהפך להם שרומי היא העיר של הרומיים.

אומרת הגמרא אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר יאשיהו חטא אינו אלא טועה, כי יאשיהו מלך

שאחזו המלאך בציצית ראשו לכן הוא נקרא נתן דצוציתא.

ותוס' מביאים שרבינו תם אומר שבמדרש כתוב שהיה נר דולק על ראשו.

המהרש"א מביא מפירושו של הערוך שפירש שהיה לובש מלבוש (חלוק) העשוי משיער של עזים על בשרו כדי לשרוט את בשרו, ואת זה הוא עשה שיהיה לו כפרה שהיה בעל תשובה, כך הביא המהרש"א מהערוך.

ורעק"א בגליון הש"ס, וכך בגליון למטה מצויין, לדבריו של רש"י בסנהדרין דף ל"א סוף עמוד ב' בד"ה לדויו ליה, ונביא שם את דברי רש"י, שם כתוב בגמרא "שלחו ליה למר עוקבא לדויו ליה כבר בתיה, שלם", אומר רש"י מהו התואר הזה "לדויו ליה כבר בתיה", ומדובר על מר עוקבא שהוא היה אב בית דין, ומה הוא הלשון הזה, כמשה שהוא בנה של בתיה, למי שמקרין עור פניו כמשה רבינו, שקרנו עור פניו של מר עוקבא כמו שאצל משה רבינו כתוב שקרן עור הפנים, והוא נקרא בר בתיה, בנה של בתיה, כיון שגידלתו בתיה בת פרעה,

לשון אחר, שלא כבר בתיה אלא כבר בתיה, כמשה שהוא בן בית, שכתוב אצלו "בכל ביתי נאמן הוא", "לדויו ליה" על שם שהוא היה חכם, שכתוב "חכמת אדם תאיר פניו", אומר רש"י ומצאתי בספר אגדה שהיה מר עוקבא בעל תשובה, שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא ונפל בחולי ואשת איש היתה, לימים נצרכה ללות ממנו, אשה זו היתה צריכה הלואה ממר עוקבא, ומתוך דוחקה נתרצית לו, וכבש יצרו ופטרה לשלום ונתרפא, (ומכיון שהוא כבש כל כך את היצר וחזר בתשובה) וכשהיה יוצא לשוק היה נר דולק בראשו מן השמים, ועל שם כך קראו ליה ר' נתן דצוציתא, לכן כאן כתבו לו על שם האור שהיה זורח עליו, כך פירש שם רש"י.

אומרת הגמרא אמר רב יוסף הוה יתיבנא בפירקא וחיה קא מנמנמ, ישבתי בפירקא, היינו במקום שלומדים, והיה מנמנם, וחזאי בחילמא וראיתי בחלום דקא פשט ידיה וקבליה שהמלאך פשט את ידו וקיבל את תשובתו.

הדרן עלך במה בהמה

מסכת שבת

פרק שישי – במה אשה

- דף נ"ז ע"א

משנה.

אומרת המשנה **במה אשה יוצאה, ובמה אינה יוצאה**, באיזה תכשיטין מותר לה לאשה לצאת אפילו לרשות הרבים, ובאיזה תכשיטים אסור עליה לצאת.

כיון שאם זה תכשיט מעיקר הדין התכשיט נחשב כמו מלבוש לאשה שמותר לה לצאת אתו לרשות הרבים וזה לא נקרא שהיא נושאת משא, אלא תכשיר הוא לבוש, אלא שישנם תכשיטים שעל אף שמדאורייתא מותר לצאת בהם כי הם תכשיטים ולא משא, גזרו בהם רבנן שהאשה לא תצא בהם שמא היא תשלוף להוציא את התכשיט הזה כדי להראות אותו לחברותיה מתוך החשיבות של התכשיט, וחששו שכשהיא תבוא להראות את התכשיט היא תשא אותו ותטלטל אותו בידה ארבע אמות ברשות הרבים שזו מלאכה דאורייתא, וזהו מה שהמשנה מפרשת איזה הם התכשיטים שמותר כן לאשה לצאת כיון שלא גזרו בהם שמא היא תשלוף להראות את זה לחברותיה ואיזה מן התכשיטים שלא תצא האשה בהם.

אומרת המשנה **לא תצא אשה, לא בחוטי צמר, ולא בחוטי פשתן, ולא ברצועות שבראשה**, לומד רש"י שמדובר כאן שהיא קלעה בהם את השיער של הראש, היא עשתה בהם צמות, בחוטי צמר בחוטי הפשטן או ברצועות היא קולעת בהם את השיער, ובאלה אסור לה לצאת לרשות הרבים, וכפי שיתבאר בהמשך המשנה גם לחצר אסור לה לצאת אתם כי גזרו שמא היא תוציא אותם, ומהטעם שיבואר בסוגית הגמרא, ושם יבואר שהתוס' ועוד ראשונים חולקים על רש"י במה שהוא מפרש שחוטים אלה הם חוטים שהיא קולעת בהם את השיער.

ולא תטבול בהן עד שתתפס, אם היא צריכה לטבול, אסור לה לטבול כשחוטים אלה עדיין נמצאים בשיער הראש שלה משום חציצה עד שהיא תרפה אותם, פירושו שהיא תתיר אותם במקצת כדי שהם יהיו רפויין, ואז יכנסו המים בין החוטים האלה לבין השיער וזה לא יהיה חציצה.

ולא בטוטפת ולא בסרביטין בזמן שאינן תפורים, איזה תכשיטים הם הטוטפת והסרביטין, זה יתפרש בגמרא, אבל הם תכשיטים חשובים שחוששים שמא היא תוציא אותם כדי להראות לחברותיה והרי היא תשא אותם, דלמא אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים, שמא היא תבוא להביא אותם כשהיא מחזיקה אותם ונושאת אותם ביד ארבע אמות ברשות הרבים, אבל גזרו זאת רק בזמן שאינם תפורים.

מסביר רש"י, האשה היתה הולכת לבוש שבכה (סבכה), שהיא כמין כיפה על הראש, וכזה היא היתה תופרת את הסרביטין או את הטוטפת שהם התכשיטין האלה, וכשהם תפורים לשבכה אין לנו לחשוש שהיא תוציא כדי להראות לחברותיה, שהרי להוריד את התכשיטין לבד היא לא יכולה כיון שהם קשורים לשבכה, להוריד וליטול את השבכה מראשה ברשות הרבים אין לחשוש, שהרי אז יתגלה כל

שערה כי זה הכיסוי ראש שלה, והיא לא תוציא את הכיסוי שמכסה את ראשה כיון שהיא לא תגלה את שערה ברשות הרבים, אז אם הטוטפת והסרביטין תפורים לשבכה לא גזרו שלא תצא בהם, אבל כשהם אינם תפורים ואז היא יכולה להוריד את התכשיט עצמו ולהראות אותו וכיון שיש לתכשיט זה חשיבות שהיא רוצה להראות לחברותיה את התכשיט החשוב שיש לה, גזרו שלא תצא בו שמא תבוא לטלטל אותו ארבע אמות ברשות הרבים.

ולא בכבול והגמרא תפרש מה זה כבול, שכבול היא לא יוצאת לרשות הרבים.

אומר רש"י, כאן המשנה אמרה שרק לרשות הרבים אסור על האשה לצאת בכבול, משא"כ כל התכשיטין שהוזכרו למעלה שהיא אינה יוצאת בהם אז גם אל החצר אסור לה לצאת בהם, כבול אמרה המשנה שרק לרשות הרבים אסור לצאת בו אבל לחצר מותר, ואילו כל הנזכרים למעלה שאסור לצאת בהם הם אסורים אף לחצר, שמא תרגיל לצאת בהם גם לרשות הרבים.

ורש"י מסביר שלא תאמר שזה נחשב גזירה לגזירה, הרי גם אם היא תצא עמהם לרשות הרבים אין זה אלא גזירה דרבנן שמא תוציא אותם ותטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, ואין אתה גוזר שגם לא יצאו אתם לחצר גזירה שמא יבואו לצאת לרשות הרבים, זה הרי דומה לגזירה לגזירה.

אומר רש"י לא, זה נקרא חדא גזירה היא, זו גזירה אחת, הגזירה שגזרו בהם היתה שלא תתקשט האשה בהם בשבת בכלל, וזה כל הגזירה, שהיתה גזירה אחת שאשה לא תתקשט בכל אלו שיש לחשוש שהיא תצא אתם לרשות הרבים ואז היא תוציא אותם ותטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים כיון שמתוך חשיבותם היא תרצה להראות אותם לחברותיה, ורק בכבול התירו לצאת אתו לחצר ואסור רק לצאת לרשות הרבים, מביא רש"י את מה שיתבאר בגמרא לקמן בדף ס"ד, שחכמים לא רצו לאסור את כל תכשיטיה של האשה, כדי שלא תתגנה על בעלה.

עוד אומרת המשנה **ולא בעיר של זהב**, אז רש"י מפרש עיר של זהב זה כמין נושקא, דהיינו כמו סיכה שבה מהדקים יחד שני חלקים של חלוק ומפתחי החלוק קושרים אותם יחד באותו תכשיט הנקרא נושקא, והוא נקרא עיר של זהב כי מציירים בה כמין עיר, ובגמרא מפורש שהכוונה לעיר ירושלים.

אבל התוס' בדף נ"ט ע"א חולקים על פירושו של רש"י, ובסוף עמוד א' ד"ה ולא בעיר של זהב (ותוס') זה שייך למשנה אצלנו), אומר רבינו תם שזה לא נושקא כפירושו של רש"י, שהרי הגמרא אומרת בסוטה דף מ"ט מאי עטרות כלות, אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן עיר של זהב, אז הרי משמע שזה עשוי כעין עטרה, ואע"פ ששם מבואר שבפולמוס של טיטוס (היינו בזמן בית שני), גזרו חכמים על עטרות חתנים וכלות שאסור לצאת בכלל בעטרה כזאת שהיא עיר של זהב, ואילו אצלנו במשנה הרי משמע שלא אסרו זאת אלא בשבת דווקא מחש

לאתוניהו ארבע אמות ברשות הרבים והיא תבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים.

ורש"י כבר מסביר שבשבת מותר לו לאדם לטבול כדי להטהר, על אף שכלי שנטמא אסור להטביל אותו בשבת כדי לטהר אותו משום שזה דומה למתקן כלי, כמו כשאדם מתקן כלי זה מלאכה דאורייתא, וכלי זה שהיה קודם טמא ולא יכלו להשתמש בו לטהרות, ועל ידי שמטבילים אותו ומטהרים אותו הוא נהיה ראוי לשימוש לטהרות אז זה נראה כמתקן כלי ואסור לטבול כלי בשבת כדי לטהר אותו, אבל האדם מותר לו לטבול את עצמו בשבת כדי להטהר, שעל הטבילה לא גזרו כי האדם כשהוא טובל הוא נראה כמיקר, כמי שיריד לטבול כדי לקרר את עצמו, ואינו נראה כמי שמתקן את עצמו להיות טהור, ולכן מותר לו לאדם לטבול, ומכיון שיותר לטבול אז אם תזדמן טבילה של מצוה בהכרח היא תצטרך להתיר ולהרפות את החוטאים הקלועים לה בשיעור.

מוסיפים תוס', שמכיון שרגילות הוא בחול שגם כשמתירים את זה וזה דברים קטנים שאין האדם מקפיד אם הם אינם נמצאים עליו, אז פעמים הוא נושא אותם בידו עד ביתו, וחששו שהיא תטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, משא"כ לאסור מטעם זה שלא תצא אשה בכגד עליון, זה לא חששו, משום שאפילו בחול אין דרך האדם ללכת ממקומו עד שהוא ילבש את כל בגדיו, גם את בגדיו העליונים, אבל הדברים הקטנים האלה כמו חוטי הצמר, פעמים שהוא לא מקפיד עליהם והוא מחזיק אותם ביד עד שהוא מגיע לביתו וגם היא לאחר שהיא הרפתה אותה היא תחזיק אותם ביד עד שתגיע לביתה ונמצא שהיא טלטלה אותם ארבע עמות ברשות הרבים.

למדנו א"כ כפירוש רש"י במשנה שחוטי הצמר וחוטי הפשתן והרצועות בראשם מדובר שהיא קולעת בהם את השיער. ותוס' מקשים על כך, שאם מדובר בחוטאים שהיא קלעה בהם את השיער למה שיהיה אסור לה לצאת בהם, באלה לא שייך לגזור שמא היא תתיר אותם, שהרי לקמן במשנה בדף צ"ד מבואר מחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים לענין אשה הקולעת את שיערה, שמי שקולע את השיער לעשות ממנו צמות לדעת ר' אליעזר הוא חייב חטאת כי זה מלאכת בונה, ולדעת רבנן על כל פנים אסור משום שבות, היינו יש בזה איסור דרבנן, וכלל הוא בדינו שכל דבר שיש בו איסור לבנות יש איסור לסתור על מנת לבנות, וא"כ כמו שיש לפחות איסור דרבנן בקליעת השיער (וזה נקרא גודלת), אז כמו שיש איסור דרבנן בעשיית קליעת השיער כמו כן יש איסור בסתירת הקליעה, והרא"ש מסיים להוסיף וא"כ ודאי שהיא תצטרך להתיר את הקליעה שלה עוד מלפני שבת, ואיך נחשוש שהיא תתיר את זה בשבת ותבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים. ובראשונים אחרים כמו ברשב"א כאן ובעוד ראשונים מוזכרת הקושיא בלשון זו, שמכיון שהיא סותרת והסותרת חייבת משום סותר, אז למה הוצרכה הגמרא לגזירה שמא יודמן לה טבילה של מצוה והיא תבוא לטלטל אותם, למה לא נחשוש שהיא תסתור את השיער ויש בזה איסור דרבנן, אלא ודאי שמכיון שאסור לסתור את קליעת השיער היא לא תסתור, אז שוב אין לך לחשוש מטבילה של מצוה כיון שודאי היא לא תסתור את השיער, דבר שיש בו איסור דרבנן, לכן סוברים

שמא היא תוציא את זה להראות לחברותיה ותטלטל ארבע אמות ברשות הרבים, ואילו אם זה עטרות של זהב אז הרי מפורש שם בגמרא סוטה שגזרו על זה בכלל לא לצאת עם זה, על זה אומר ר"ת דווקא לחתנים וכלות גזרו משום שיש בהם שמחה יתירה, ומזמן חורבן הבית גזרו שלא יהיה השמחה היתירה בזה שכלה לא תצא בעטרת הזהב הזאת, משא"כ בשאר בני אדם לא אסרו, אלא שבשבת אסור לה לצאת בעיר של זהב מאותה גזירה שאמרנו שמתוך חשיבותו של התכשיט היא תבוא להראות אותו לחברותיה ונמצאת מטלטלת אותו ארבע אמות ברשות הרבים.

ולא בקטלא, אסור לה לצאת בקטלא כפי שיתפרש בגמרא מהו התכשיט הזה הנקרא קטלא.

ולא בנומים, נזם זה מה שמלבישים תכשיט על האף.
ולא במכעת שאין עליה חותם, הטבעות היו עשויות עם חותם בתוך הטבעת, שבחותם היתה צורה שבו היו חוטמים איגרת או כל דבר סגור כדי שלא יוכלו לפתוח אותו, אז אם הטבעת אין עליה חותם אסור לו לצאת עם זה.

ולא במחט שאינה נקובה, מחט נקובה זו מחט שיש נקב בראש המחט בו משחילים את החוט, זו מחט שתופרים בה, וכאן מדובר במחט מה שאנחנו קוראים כמו סיכה שזה תכשיט שהיא לובשת אותו.

ואם יצאת אינה חייבת חטאת, זה מתייחס לכל מה שלמדנו במשנה שאסור לה לאשה לצאת אתם, אבל אם היא יצאה אתם לרשות הרבים היא לא חייבת חטאת, משום שכפי שהסברנו בעצם כל אלו שהוזכרו במשנה הם תכשיטים שאין בהם משא להיות חייב מדאורייתא אם מטלטלים אותם ברשות הרבים, כי התכשיט הזה הוא כמו מלבוש לאשה ושמותר לה לצאת עם זה מן התורה, אלא שרבנן גזרו לאסור לא לצאת שמא היא תוציא ותראה לחברותיה ונמצאת מטלטלת ד' אמות ברשות הרבים, אז יש איסור דרבנן, אבל בדיעבד אם היא יצאה אינה חייבת חטאת כי לא היה כאן מלאכה דאורייתא.

נמרא.

שואלת הגמרא, **טבילה מאן דבר שמה, הרי התנא עוסק כאן בהלכות שבת, ומה ענין טבילה אצל הלכות שבת שהתנא יפרש לומר את ההלכה של "לא תטבול בהם עד שתרפם, מי עוסק כאן בהלכות טבילה.**

אמר רב נחמן בר יצחק אמר רבה בר אבונה מה טעם קאמר, התנא מסביר את עצמו להסביר את הטעם, מה טעם לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן, מפני שאמרו חכמים בחול לא תטבול בהן עד שתרפם כיון שחכמים אמרו שבחול אם היא צריכה לטבול אסור לה לטבול בהם עד שהיא תרפה אותם כפי שהסברנו במשנה שהיא תתיר אותם במקצת שלא יהיו מהודקים כל כך בחוזקה ויהיו קצת רפויים כדי שהמים יכנסו בין החוטים לשיער, וכיון דבחול לא תטבול בהן עד שתרפם אז הרי אם היא צריכה לטבול היא צריכה להתיר אותם, בשבת לא תצא אז אסור לה לכן מדרבנן לצאת אתם בשבת, דילמא מיתרמי לה טבילה של מצוה שמא יודמן לה טבילה של מצוה, ושריא להו והיא תתיר אותם כדי שתוכל לטבול, ואתי

אומרת הגמרא **איכא בינייהו, דמניפן**, כשהתיכי חלילי האלה מטונפים, שהם נטנפו והם נתלכלכו בטיט (בבוץ), אז בזה תהיה נפקא מינה בין שתי הלשונות כפי שהגמרא מסבירה.

לחך לישנא דאמר כל שהוא אריג לא גזרו, הני נמי ארוג, שהרי כך הוא לשונו, שלא גזרו כלל לצאת בדבר שהוא ארוג, וגם אלו הם ארוגים, ולכן מותר לצאת בהם אפילו שהם מטונפים בטיט.

ולחך **לישנא דאמרת משום קפידא, כיון דמניפא מקפד קפדא עלייהו**, כיון שהם נתלכלכו בטיט אז מקפידים להוריד את זה מהראש כשהן רוחצות ויהיה אסור לצאת בהן בשבת, ואע"פ שלענין חציצה זה לא נחשב חציצה שלא תוכל לטבול בהם ולצאת ידי טבילה, כי לענין איהדוקי סוף סוף הם לא הדוקות על הראש כי אי אפשר למתוח אותם ולהדק אותם על השיער, אז הם לא חציצה ומותר לטבול בהם, אלא כיון שהן מטונפות מקפידים עליהן שזה לא יהיה על ראשם בשעה שהם טובלים, למה, מפני שהמים ממחים את הטיט, המים מטבען כשהבוץ באה במגע עם המים אז הבוץ נהיה נמחה והוא נהיה נוזלי, ואז הוא מלכלך את הבשר, את הגוף כשהן עולות מן הטבילה, אז אע"פ שזה לא נחשב לחציצה כיון שהמים נכנסים היטב, אבל כיון שהן יצטרכו להוריד את התיכי חלילי האלה כדי לא להתלכלך בבוץ ובטיט שיש על התיכי חלילי, אז כיון שהם יורידו את זה מהראש שוב חוששים שהיא תבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים ואסור לצאת בהם.

נמצא שהנפקא מינה בין שתי הלשונות היא, שהלישנא קמא סובר שלא גזרו גזירה שלא לצאת לרשות הרבים רק בדבר שחוצץ לענין טבילה, בזה גזרו שאם תזדמן טבילה של מצוה אז היא תצטרך להוריד את זה כדי שלא יהיה חציצה, אבל מה שהיא תצטרך להוריד אולי בגלל שלא תתלכלך זו לא היתה גזירה, משא"כ הלישנא אחרינא אומר שבכל ענין שיש לחשוש שהיא תצטרך להוריד את זה מהראש, וכמו שזה מטונף ומלולכך בטיט שאם היא תטבול יחד עם זה אז הרי הטיט יהיה נמחה במים והיא תתלכלך כשהיא תעלה מהטבילה, אז הרי היא תוריד את זה מהראש, ומכיון ששוב יש לחשוש שהיא תוריד את זה מהראש יש לחשוש שהיא תטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים ואסור לה לצאת עם התיכי חלילי כשהם מטונפים.

מביא רש"י כשם שרבותי מפרשים, שקפידא זו שדיברו כאן בסוגיא, זה לא כפירושו של רש"י שהקפידה היא לענין שלא תתלכלך, אלא לענין חציצה, ורבותי של רש"י פירשו שקפידא זאת היא לענין חציצה כדק"ל רובו ומקפיד עליו חוצץ, אם יש על האדם חציצה ברובו של הגוף או ברובו של השיער אז אם הוא מקפיד עליו זה חוצץ.

שואל על זה רש"י, חדא (שאלה אחת), הרי הדין של רובו ומקפיד עליו חוצץ לא נאמר אלא בדבר שהוא מהודק, אדם שיש לו על הגוף לכלוך שמהודק והמים לא יכולים להכנס בין הכלוך לבין הגוף, אז יש כאן חציצה, אעפ"כ כל זמן שזה לא רובו ומקפיד עליו אם הוא לא מקפיד אז זה לא נחשב חציצה, שמכיון שהוא לא מקפיד אז גם החציצה, זאת אומרת הדבר הזה שנמצא על הגוף זה חוצץ בינו לבין המים,

ותוס' וכל הראשונים האלה שהזכרנו שבאמת אין לאסור לצאת כשהחוטאים האלה משמשים לקליעת השיער, כי היא לא תסתור אותם כי יש בזה איסור דרבנן, ומה שמבואר במשנה שאסור לה לצאת בחוטי פשתן ובחוטי צמר וברצועות שבראשה מדובר כשהם סתם קשורים בראש ולא נתונים בקליעת השיער, ובוה אסרו כיון שאם תזדמן לה טבילה של מצוה היא תבוא להתיר אותם.

וביישוב שיטתו של רש"י, יש בדברי אחרונים אריכות בזה, ונביא בקצרה את מה שתירץ הפני יהושע, ושתירץ זה נמצא גם בתוס' רי"ד ובאור זרוע, לבאר את שיטתו של רש"י שרש"י סובר שכיון שגודלת (היינו קולעת את השיער) אינו אלא איסור מדרבנן, ולכן כשהיא סותרת את הקליעה שלא על מנת לגדול אז מותר אפילו לכתחלה ויהיה מותר לה לסתור את קליעת השיער שלה, ושוב יש לחשוש שכשזדמן לה טבילה של מצוה היא תסתור את קליעת השיער שלה כדי שתוכל לטבול, ושוב היא תטלטל ארבע אמות ברשות הרבים.

אומרת הגמרא, **בעא מיניה רב כהנא מרב רב כהנא שואל מרב, תיכי חלילתא**, תיכי חלילתא פירושו שרשרות של חוטים שהם עגולות וחלולות, **מאי**, האם מותר לקלוע בהם את השיער ולצאת בשבת, שהרי תיכי חלילי היא לא יכולה למתוח אותם ולדחוק ואתם ולהדק אותם על השיער בחזקה, והמים נכנסים בה, וזוהי האיבעיא ששאל רב כהנא, האם זה נחשב חציצה ואסור לה לצאת בהן בשבת משום גזירה זאת שמא יזדמן לה טבילה של מצוה והיא תצטרך להתיר את זה כיון שזה חציצה, או שמא זה לא נחשב חציצה כיון שהיא לא יכולה למתוח ולהדק את התיכי חלילי שלה.

אמר ליה אריג קאמרת, אתה שואל מדבר שהוא ארוג, **כל שהוא אריג לא גזרו** כיון שהוא לא מתהדק על השיער אז זה לא חציצה ולא גזרו שלא לצאת בזה בשבת.

איתמר נמי, אמר רב הונא בריה דרב יהושע כל שהוא אריג לא גזרו, וזה כלשונו של רב.

ואיכא דאמרי, אמר רב הונא בריה דרב יהושע, חוינא לאחוותי דלא קפדן עלייהו, הלשון השני אומר בשם רב הונא בריה דרב יהושע, שהוא מביא שהוא ראה את אחיותיו כשהן רוצות לרחוץ את עצמן בחמין אז הן בכלל לא מקפידות להוריד מהראש את התיכי חלילי שבראשן, אז מזה הוא מוכיח שזה לא מפריע לכניסת המים, שהרי גם להנאת רחיצה לא צריכים להוריד את זה והמים נכנסים לכדי שיוכלו להתרחץ, ומכיון שכן א גם לענין טבילה אין צורך להתיר את התיכי חלילי כיון שהמים נכנסים ואין כאן שום חציצה, וממילא מותר לצאת בהם בשבת, שהרי גם אם יזדמן טבילה לא יצטרכו להתיר את זה, לא משום חציצה ולא משום קפידא ולכן מותר לצאת בהם בשבת.

שואלת הגמרא **מאי איכא בין חך לישנא ובין חך לישנא**, מה החילוק בין הלשון הראשון שרב הונא בריה דרב יהושע אמר "כל שהוא אריג לא גזרו" לבין הלשון השני שהוא רק הוכיח מאחיותיו שלא מקפידות על התיכי חלילי כשהן רוחצות.

אומר שזה מהווה חציצה שהרי כתוב בראשי הבנות, פירושו בשיער שבראשי הבנות שם הם קושרים חוט של צמר שהוא רך, זה כן מהווה חציצה על אף שזה רך על גבי קשה, רך על גבי רך **מיבעיא** אז כשקושרים חוט של צמר שהוא רך על גבי הצואר שבשר הצואר הוא רך יותר מיבעיא שזה מהווה חציצה, הרי ודאי שרך על גבי רך מתהדק הרבה יותר, משום שכך הוא טבע הדברים שדבר רך ברך כשאתה קושר את שניהם אז הם נהדקים היטב היטב, הם נהיים מהודקים, משא"כ רך על גבי קשה פחות מתהדק, ואם רך על גבי קשה אתה אומר שזה חציצה כי זה מתהדק כל שכן שרך על גבי רך ודאי מתהדק וזה מהווה חציצה, אז איך תאמר שזה בא למעט שחוט צמר בצואר הבנות לא יהווה חציצה.

ואלא למעוטי דחומי פשתן, ואם זה בא למעט חוטי פשתן שנקשרו על צואר הבנות, וחוטי פשתן כבר אמרנו הם יותר קשים מאשר חוטי צמר אבל עדיין קשה, **השתא קשה על גבי קשה חוצין** אם חוט של פשתן שהוא עצמו קשה, כשכורכים אותו על השיער שהם קשים אעפ"כ זה חוצין, **קשה על גבי רך מיבעיא**, ודאי שהקשה כשקושרים אותו על גבי רך הוא יותר מהודק מאשר קשה על גבי קשה, ואם החוטי פשתן שהם קשים כשהם קשורים לשיער הבנות שהוא קשה אתה אומר שזה חציצה כי זה מהודק ולא יכנסו המים, כל שכן אם קושרים את חוטי הפשתן שהם קשים על בשר הצואר שהוא רך שבדאי זה מהודק ולא יוכלו להכנס המים וזה חציצה.

אלא אמר רב יוסף, היינו **מעמא דרב הונא לפי שאין אשה חונקת את עצמה**, ודאי שקל יותר להדק את החוטים אם של צמר או של פשתן, אפשר להדק אותם על הצואר והם מתהדקים על הבשר הרך יותר מהודק מאשר בראשי הבנות ששם זה השיער הקשה, אבל אין האשה חונקת עצמה להדק את החוטים שהיא קושרת בצוארה, כיון שזה יחנוק אותה אם קושרים חוט סביב הצואר ומהדקים אותו אפשר להחנק, ולכן היא קושרת אותם בריוח כדי שיהיו רפויים, ולכן זה לא מהווה חציצה, כי הקשירה שקושרים בצואר הבנות היא תמיד רפויה יותר והמים יכולים להכנס, וזה מה שרב הונא אמר וכולן בראשי הבנות, שגם החוטי פשתן וגם החוטי צמר מהווים חציצה רק בגלל שהם נקשרו בשיער שבראש הבנות, אבל אם היו קושרים אותם על הצואר כיון שעל הצואר לא מהדקים את החוטים שקושרים כדי לא לחנוק את עצמה אלא קושרים אותם רפויים יותר, אז לכן זה באמת לא מהווה חציצה.

איתיביה אביי, למדנו בבבלייתא **הבנות יוצאות בחומין שבאזניהן**, חוטין שבאזניהם היה תמיד כשהיו מנקבים את אוזן הבנות הקטנות כדי שיהיה שם נקב מוכן שיוכלו לתלות לאחר מכן שם עגילים על האזניים, אז היו מנקבים בצעירותן נקב, ולאחר מכן כדי שהנקב הזה לא יחזור ויסתם על ידי שהבשר יגדל לסתום הנקב, היו מכניסים חוטים לשמור על הנקב, זה נקרא חוטין שבאזניהם, **אבל לא בחבקין שבצואריהן**, המילה "חבקין" מביא רש"י מלקמן דף ס"ד לשון קילקלי וחבק, שזו מין רצועה שאוסרים בהם את הסוס, וגם הבנות כשהן קושרין לעצמן חבקין בצואריהן, ורש"י

לא נחשב חציצה, כי הוא נחשב כחלק בלתי נפרד מהגוף והוא בטל לגבי השיער, אבל בדבר שלא מיהדק, שהוא לא הדוק והוא לא מתוח על השיער ונכנסים מים מה שייך בכלל חוצין, הרי זה לא חוצין במציאות, והרי אנחנו רואים כמו עינינו מסביר המהר"ם שזה לא חוצין, ואיך נסביר שבזה חלוקים שתי הלשונות.

ואם נסביר שרובו ומקפיד עליו חוצין אין באמת הכוונה למילה חוצין כי לא נכנסים המים, אלא אפילו אם באמת זה לא מפריע לכניסת המים ואין כאן חציצה במציאות, נאמרה הלכה למשה מסיני שעצם העובדה שמונח עליו דבר שהוא מכסה את רובו והוא מקפיד, זה גופא מהווה חציצה אפילו שזה לא מעכב את המים, וזו היא ההלכה למשה מסיני שכל דבר שמקפיד מהווה חציצה, אז איך אפשר לומר ללישנא קמא של רב הונא בריה דרב יהושע אריג הוא ומותר כיון שפשיטא לן שבמקום שזה מטנף ומלוכלך מקפידים על זה על כרחך זה חוצין, כי זה הלכה למשה מסיני, וכי נאמר ללישנא קמא של רב הונא בריה דרב יהושע שהוא בא לחלוק על הלכה למשה מסיני שדבר שמקפידים עליו חוצין. לכן הפריך רש"י פירוש זה של רבותיו, ופירש כמו שהסברנו לפירושו של רש"י.

אומרת הגמרא **תנן חתם**, למדנו משנה במסכת מקוואות, **ואלו חוצצין באדם**, לשון המשנה ואלו חוצצים באדם מסביר רש"י, שלפני זה ישנה משנה העוסקת בדיני חציצה בכלים, כלים שצריך לטבול אותם כדי לטהר אותם יש בהם ג"כ דינים של חציצה ואיזה דברים חוצצים בכלים, ועל זה אומרת המשנה הזאת ואלו חוצצים באדם, שלענין טבילת אדם אלו הם החוצצים, **חומי צמר**, ו**חומי פשתן**, ו**הרצועות**, **שבראשי הבנות**, כל אלו חוצצים באדם, **רבי יהודה אומר של צמר ושל שער אין חוצצין**, **מפני שהמים באין בהן**, ר' יהודה סובר שאלו החוטים שהם מצמר או של שיער אז הם אינם חוצצים כיון שהם לא מהדקים על גבי השיער ומכיון שהם לא מהדקים אז הם לא מעכבים את המים מלהכנס ואין כאן חציצה.

אומרת הגמרא, **אמר רב הונא**, ו**כולן בראשי הבנות שנינו**, כל אלו שהמשנה אמרה שהם חוצצים, מדובר בכולם בראשי הבנות, דהיינו שלא תאמר לפרש שמה שנאמר במשנה "שבראשי הבנות" מתייחס רק לרצועות שהרצועות הן שנקשרו בראשי הבנות, אלא גם חוטי צמר וחוטי פשתן שהוזכרו גם הם נקשרו בראשי הבנות.

מתקיף לה רב יוסף, **למעוטי מאי**, מה התכוון רב הונא לפרש במה שהוסיף לומר לנו שגם חוטי צמר וחוטי פשתן מדובר שהם בראשי הבנות לומר שרק בגלל שהם בראשי הבנות הם מהווים חציצה, ואילו אם זה היה נמצא קשור במקום אחר אז זה לא מהווה חציצה, מה זה בא למעט. **אילמא למעוטי דצואר**, שזה בא למעט שחוטים הקשורים בצואר הבנות זה לא נחשב חציצה, על זה הוא שואל, ו**דמאי אילמא למעוטי דצמר**, **השתא רך על גבי קשה חוצין**, החוטים של צמר נחשבים רך לגבי השיער, וכמו כן גם לגבי חוטי הפשתן שהם יותר קשים, ואם החוטי צמר שהם רכים כשהם נקשרים על גבי קשה, היינו על גבי השיער, אז אתה

ושואלים תוס', שמסוגית הגמרא מבואר שקטלא זה כל האיסור למה אסור לאשה לצאת עם הקטלא, זה משום חציצה, שמא יזדמן לה טבילה של מצוה, ומכיון שהקטלא קושרים את זה כשזה מהודק חזק על הצואר והיא חוקנת את עצמה כי נחא לה שהיא תיראה כבעל בשר וכשיזדמן לה טבילה של מצוה בהכרח היא תצטרך להתיר את הקטלא הזה, כדי שלא יהיו המים מעוכבים מלהכנס שלא תהיה כאן חציצה והיא תבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, א"כ שואלים תוס' הרי במשנה ג"כ נמנה קטלא בין אלו שאסור לצאת בהם, והמשנה לא מונה את זה ברישא, ואם הטעם של קטלא הוא משום חציצה המשנה היתה צריכה למנות את האיסור לצאת בקטלא ברישא, כשהמשנה אמרה לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא ברצועות שבראשה ולא בטבול בהם עד שתפרם, שפירשנו שזה מה טעם קאמר, שאסור לה לצאת בחוטי צמר שמא היא תצטרך לטבול טבילה של מצוה והיא תצטרך להתיר אותם ותבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, שם המשנה היתה צריכה לומר שמטעם זה אסור לצאת עם קטלא שמא תזדמן לה טבילה של מצוה, ואילו המשנה הזכירה שאסור לצאת בקטלא היא מונה את זה יחד עם עיר של זהב ונומים ששם הטעם הוא כמו בתכשיטין שמא היא תרצה להוציא אותם לשלוק אותם ולהראות לחבירתה ובינתיים היא תטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, משמע שזהו הטעם של קטלא.

עונים תוס', ואומר רשב"א שקטלא אמנם יש בזה גם דבר שהוא של נוי, ויש גם לחשוש שמא היא תוציא את זה והיא תראה את זה לחברותיה, והמשנה מדברת באופן שזה רפוי, לא קשור מהודק, ואין כאן חציצה, ולכן אין לאסור את היציאה עם הקטלא משום חציצה, שהרי זה לא קשור מהודק, ורק אוסרים לצאת משום תכשיט כמו שהמשנה מונה את זה יחד עם עיר של זהב ועם נומים, משא"כ הברייטא בחבקיין שבצואריהן מדובר הרי כפי שהגמרא העמידה במפורש בקטלא שהיא כן קושרת מהודק לצואר, כי האשה חונקת עצמה שניחא לה שתראה כבעל בשר, ושם להיפך, משום חציצה יש לחשוש שמא תזדמן טבילה של מצוה והיא תצטרך להתיר את הקטלא הזה כדי שלא יהיה לה חציצה, ואילו מחשש שמא היא תבוא להסיר את הקטלא כדי להראות לחברותיה, בזה אין חוששים, שמכיון שהיא מהדקת את זה וחונקת את עצמה שניחא לה שתראה כבעל בשר או היא לא תוריד את זה, שאז היא לא תראה כבעל בשר, או במשנה מדובר באופן שזה רפוי ושם אין חשש שמא תצטרך להוריד את זה משום חציצה כי באופן שזה רפוי זה לא חוצץ, וכל החשש הוא משום שזה תכשיט והיא תבוא להראות את זה לחברותיה ותוך כדי כך היא תטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, ואילו הברייטא מדברת באופן שהיא מהדקת את עצמה, ובוזה שהיא חונקת את עצמה הרי אין לחשוש שהיא תסיר את זה להראות לחברותיה ורק יש לחשוש משום חציצה.

וחוזרים תוס' ושואלים א"כ למה הוצרכה הגמרא להעמיד את זה בקטלא שהיא חונקת את עצמה, הרי הגמרא יכלה לפרש שהברייטא מדברת באופן שזה רפוי ולכן אסור לצאת בחבקיין

מסביר את זה, זה מין ענק (היינו כמו שרשרת) סביב הצואר, רצועות שאינן מוזהבות ואינן רחבות, (המילה רחבות שרש"י הזכיר גם עליה נאמר שאינן רחבות, כך הסביר הרש"ש), משום שגם אינן מוזהבות וגם אינן רחבות והן לא עשויות לתכשיט כמו חוטיין שבאזניהם, ולכן בחבקים שבצואריהן אסור להן לצאת.

ועל זה שואל אביי, ואי אמרת אין אשה חונקת עצמה, חבקיין שבצואריהן אמאי לא.

מסביר המהר"ם את פירוש הקושיא, שאם תאמר שאשה חונקת את עצמה וא"כ חבקיין אלו מהווים חציצה, אז מובן למה אי אפשר לצאת אתם לרשות הרבים "ואין יוצאין בחבקיין" שמא יזדמן לה טבילה של מצוה ותצטרך לפתוח את הרצועה הקשורה ומהדוקת כדי שתוכל לטבול בלי חציצה ותבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אבל אם אתה אומר שאין האשה חונקת עצמה, חבקיין שבצואריהן אמאי לא, למה שלא יוכלו לצאת עם החבקיין שבצוריהן, הרי היא קושרת את זה באופן שזה רפוי ובודאי המים נכנסים וזה לא מהוה חציצה.

אמר רבינא,

- דף נ"ז ע"ב

הבא בקטלא עסקינן, זו היא גירסתו של רש"י והגירסא שלפנינו, "בקטלא", ורש"י מסביר ש"קטלא" זה בגד חשוב לתלות בצואר כנגד הלב שלא יפול מה שהיא אוכלת על בגדיה, כמין סינור, מפית, שקושרים לצואר כדי שלא יפול האוכל על הבגדים, וה"קטלא" הזאת יש לה מקום ששבו מכניסים רצועה, ומכניסים רצועה רחבה, משחילים אותה לתוכך הקטלא הזאת, סביב הקטלא, ומוללים את הקטלא סביב הרצועה, משום שהבגד הוא רחב הרבה, הרבה יותר מהצואר, וכשרוצים לקשור את זה קושרים את הרצועה סביב הצואר וכך מהדקים את זה, וקטלא זאת כשקושרים אותה סביב הצואר היא קושרת את זה מהודק וחזק וחונקת את עצמה.

והטעם, מסבירה הגמרא, ראשה חונקת את עצמה דניחא לה שתראה כבעלת בשר, מתוך שקושרים את הרצועה הזאת סביב הצואר בחוזק ובהידוק אז היא חונקת את עצמה דווקא בחוזק כדי שתהא בשרה בוטלת ותראה בעלת בשר, ומתוך שהרצועה הזאת היא חלקה והיא רחבה היא לא מזיקה אותה, חוטים של צמר שהם חוטים דקים יותר, אז אם קושרים אותם סביב הצואר בחוזק היא תבוא לחנוק את עצמה ולכן החוטים שבצוארי הבנות אינם מהודקים כיון שהיא לא יכולה לחנוק את עצמה, אבל בקטלא זה אותו אופן שעליו נאמר חבקיין שבצואריהן, קטלא זו שהרצועה שלה חלקה ורחבה לא מזיקה גם אם היא חונקת את עצמה ואדרבה היא מעוניינת להדק ולקשור את הרצועה הזאת של הקטלא בחוזק כדי שתראה בעלת בשר, ובקטלא זאת כיון שהיא מהודקת אם יזדמן לה טבילה של מצוה הרי היא תצטרך לפתוח את זה ולהתיר ולרפות את זה כדי שתוכל לטבול בלי שיהיה חציצה, לכן אסור לה לצאת לרשות הרבים שמא תזדמן לה טבילה של מצוה והיא תבוא להרפות את הקשרים ותוכל לטבול, ומתוך כך היא תבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים.

שבצואריהן דילמא מישלפא ואתי לאחווי.

הבנות, על שיער הוא בכלל לא דיבר, ומכיון שהוא לא הזכיר שיער משמע מזה שבשיער הוא מודה שהוא לא מתהדק על גבי השיער והוא לא מהווה חציצה, ואין הוא חולק בכלל עם ר' יהודה, ולמה הוצרכת לפסוק הלכה כר' יהודה בחוטי שיער.

ובי תימא אי לאו דשמעינן מתנא קמא דאיירי בחוטי שער, איהו נמי לא הוה מיירי, שודאי אם ר' יהודה מצא לנכון לומר לנו שחוטי שיער אינן חוצצים מן הסתם הוא יודע ושמע שהת"ק סובר שחוטי שיער כן מהווים חציצה ועל זה הוצרך ר' יהודה לחלוק עליו שחוטי שיער הם לא מהווים חציצה, ומשום כך הוצרך ר' יהודה אמר שמואל לפסוק הלכה כר' יהודה שבחוטי שיער זה לא מהווה חציצה כי הת"ק חולק.

על זה הוא חוזר לשאול ודילמא כשם קאמר לחו, מה שר' יהודה הזכיר חוטי שיער זה לא משום שהוא שמע שהת"ק סובר שגם חוטי שיער הם ג"כ מהווים חציצה, אלא הוא אומר להם "כשם", פירושו כי היכי דמודיתו ל' בחוטי שער אודו ל' נמי בחוטי צמר, כך הוא אומר להם, כשם שבחוטי שיער אתם הרי מודים לי שהם לא מהווים חציצה כי הם לא מהודקים יפה, וא"כ גם בחוטי צמר תודו לי שהם לא מהווים חציצה מכיון שהם לא מהודקים היטב, ושוב אין לך להוכיח שיש מחלוקת בין ר' יהודה ות"ק בחוטי שיער שנצטרך לפסוק הלכה כר' יהודה בחוטי שיער.

אומרת הגמרא איתמר, אמר רב נחמן אמר שמואל, מודים חכמים לרבי יהודה בחוטי שער שכן באמת אומר רב נחמן בשם שמואל, ובצד יש גירסא "אלא מודה איתמר", פירושו שרב יוסף זה שאמר בשם רב יהודה בשם שמואל אומר "מודה חכמים לר' יהודה" שחכמים מודים לר' יהודה בחוטי שיער, שעל אף שבחוטי צמר הם חולקים, שלדעת ת"ק חכמים חוטי צמר מהווים חציצה ואילו ר' יהודה סובר חוטי צמר הם לא חציצה, אבל בחוטי שיער חכמים מודים לר' יהודה.

אומרת הגמרא תניא נמי הכי כך למדנו בברייתא, חוטי צמר חוצצין חוטי שער אין חוצצין, כך מפורש בברייתא שחכמים אומרים שעל אף שחוטי צמר כן חוצצים חוטי שיער לא חוצצים, רבי יהודה אומר של צמר ושל שער אין חוצצין שגם של צמר לא חוצץ.

אמר רב נחמן בר יצחק מתניתין נמי דיקא, יש גם להוכיח מהמשנה שהחכמים מודים לר' יהודה בענין חוטי שיער שהם אינם חוצצים, דקתני למדנו במשנה לקמן בדף ס"ד, 'וצאה אשה בחוטי שער בין משלה בין משל חברתה, וזה לא הכוונה לפאה נכרית, אלא סתם חוטי שיער שהיא קושרת לראש, בין אם החוטים הם משלה, היינו חוטי שיער של עצמה שהיא גזזה אותם ועכשיו היא קושרת אותם, ובין אם זה חוטי שיער משל חברתה, ומזה מוכיח רב נחמן בר יצחק מני, אליבא דאיזה תנא המשנה אמרה דין זה, אילימא רבי יהודה והוא זה שמתיר בחוטי שיער כיון שהם לא מהווים חציצה, א"כ אפילו חוטי צמר נמי, הוא הרי סובר שגם חוטי צמר לא מהווים חציצה ומותר לצאת בהם, אלא לאו רבנן היא ולכן הוזכר רק חוטי שיער כי בחוטי צמר הם

עונים תוס' שלגמרא היה משמע מלשון הברייתא שהטעם הוא משום חציצה, כמו שברישא הבנות יוצאות בחוטין שבאזניהם שם ודאי הברייתא לא הוצרכה לומר לנו שאין חוששים שמא היא תשלוף להראות את החוטים, איהו יופי ונוי יש בחוטין אלה שתבוא להראות אותם, פשיטא שאין לחשוש לזה, אלא כל חידושה של הברייתא שהבנות יוצאות בחוטין שבאזניהם זה רק שזה לא מהווה חציצה ולא חוששים שמא תודמן טבילה של מצוה ותצטרך להוציא את החוטין כי החוטין שבאזניהם הם לא חציצה והיא לא צריכה להוריד אותם, ועל זה סיימה הברייתא אבל בחבקינן שבצואריהן אסור להם לצאת, בהכרח שמדובר גם בחבקינן שבצואריהן שהחשש שאסור לצאת זה משום חציצה, וזה מה שהוקשה לגמרא מכיון שהיא לא חונקת את עצמה איך אתה חושש משום חציצה, והגמרא תירצה שבקטלא שהרצועה רחבה וחלקה וזה לא מזיק לה היא כן קושרת את עצמה מהודק וחונקת את עצמה שתראה כבעלת בשר.

ראשונים אחרים, הרשב"א כאן ועוד ראשונים תירצו שבאמת יש שני סוגי קטלא, יש קטלא העשויה ממתכת כסף או זהב, וזה הקטלא שעליו מדברת המשנה, והמשנה מדברת בקטלא שהיא מנסכא, מנסכא פירושו ממתכת, ושם אין לחשוש משום חציצה, שמכיון שזה מתכת וקשה היא לא יכולה להדק את זה על הצואר, זה יכאב לה, וזה מה שהמשנה אומרת שהטעם למה אסור לצאת בזה זה משום שזה תכשיט שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה ותטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, משא"כ הברייתא מדברת בקטלא שזה רצועה ואת זה היא מהדקת כדי שתראה בעלת בשר, שמתוך שהרצועה היא רכה אין זה כואב לה, ושם אין בזה משום תכשיט כי זה לא תכשיט, ויש בזה רק משום חציצה, ועל זה תירצה הגמרא שזה חוצץ משום שהאשה כן חונקת את עצמה שניחא לה שתראה כבעלת בשר, כך תירצו ראשונים אחרים, כפי שהרשב"א במקום, שזה שני סוגים של קטלא, קטלא של מתכת עליו מדברת המשנה הוא תכשיט והאיסור הוא דילמא מישלפא ואתי לאחווי, וקטלא שמדובר בברייתא "חבקינן שבצואריהן" זה כמין רצועות שהם לא תכשיט ואין לחשוש דילמא מישלפי כדי להראות לחברותיה, אלא שיש לחשוש שהיא תצטרך להתיר אותם כשיודמן לה טבילה של מצוה.

למדנו במשנה שבמסכת מקואות (בעמוד א'), רבי יהודה אומר של צמר ושל שער, היינו חוטין של צמר חוטין של שיער אין חוצצין, מפני שהמים באין בהן, המים נכנסים והם לא מהווים חציצה.

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יהודה בחוטי שער בחוטי שיער ההלכה היא כר' יהודה שהם לא מהווים חציצה.

אמר ליה אביי, הלכה, מכלל דפליגי, כיון שהוצרכת לפסוק הלכה כדברי ר' יהודה משמע שחכמים חולקים עליו, והוא שואל את זה בלשון בתמיה, הרי הת"ק באותה משנה לא הזכיר בכלל חוטי שיער, הרי הת"ק רק אמר שאלו חוצצים באדם, חוטי צמר חוטי פשתן והרצועות שבראשי

שזהו ציץ כמו שהסברנו, זה פירוש שר' אבהו פירש, ואילו כאן אמרנו תניא נמי הכי שמעצם הברייתא יוצא כפירוש של אביי שזה אפוזיינו, אומרים תוס' שזה מוכח אמנם מהברייתא עצמה, שמכיון שכתוב בטוטפת ובסרביטין הקבועים בה ואם הטוטפת מתפרשת כדברי אביי שזה אפוזיינו, זה הדרך לקבוע את זה בסבכה, אבל אם כדברי רב יוסף שפירש "חומרתא דקטיפתא" חומרתא דקטיפתא לא קושרים, לא תופרים, לתוך הסבכה, אז ודאי שהברייתא פירשה טוטפת כדברי אביי שזה אפוזיינו, וכפי שבאמת ר' אבהו ג"כ פירש שזהו טוטפת שמוקפת לה מאזן לאזן.

אמר רב הונא עניות, אלו שאין להן כסף, עושין אותן של מיני צבעונין את התכשיטין האלו, ואילו עשירות עושין אותן של כסף ושל זהב.

למדנו במשנה ולא בכבול, שאסור לה לאשה לצאת בכבול לרשות הרבים, וכפי שרש"י כבר פירש, אבל בחצר מותר כפי שנלמד גם במשנה לקמן שבכבול מותר לצאת לחצר.

אומרת הגמרא **אמר רבי ינאי כבול זה איני יודע מהו, איני יודע באיזה כבול מדובר, אי כבול דעבדא תנן אבל כיפה של צמר שפיר דמי, או דילמא כיפה של צמר תנן וכל שכן כבול דעבדא, המילה כבול יש לה שני פירושים, היינו יש שני דברים הנקראים כבול, אחד הוא כבול של עבדים, כבול של עבדים פירושו חותם שהיו חותמים בו את בגדי העבדים, היו עושים לעבד חותם בכסותו לסימן ולהוכחה שהוא עבד, וזה כבול של עבדים, וישנו כבול שזה כיפה של צמר, כמו כובע ששמים אותו תחת הסבכה, גם הוא נקרא כבול והאשה מתקשטת בו, ורק ינאי מסתפק, כבול זה שנאמר במשנה על מה מדובר, האם מדובר בכבול דעבדא, והמשנה מדברת על שפחה ששפחה לא תצא באותו כבול, היינו בחותם העבדים שעושים להם בכסות, ואילו כיפה של צמר שהיא מתחת לסבכה מותר לצאת בה, שמכיון שאם היא תצטרך להוציא את זה יש חשש שיתגלה השיער שלה והיא לא תוציא את זה כדי להראות את זה לחברותיה כדי שלא יתגלה שערך ומותר לה לצאת עם זה, או דלמא כיפה של צמר תנן וכל שכן כבול דעבדא, שאפילו כיפה של צמר ג"כ אסור לה לצאת כי חוששים שמא היא תוציא את זה ותראה מתחת לסבכה, באופן שגם כשהיא תלשוף את הכבול הזה לא יתגלה השיער שלה כי הוא נשאר מכוסה עם הסבכה, ולכן אסור לצאת, וכל שכן שאסור לצאת עם הכבול שהוא כבול דעבדא.**

ולפי הגירסא שלפנינו **(אמר רבי אבהו מסתברא כמאן דאמר כיפה של צמר תנן)**, משמע שיש מי שאומר כך, הרי ר' ינאי רק מסתפק, אז בצד מובאת גירסא והיא גירסתו של הרי"ף שבספק זה של ר' ינאי נחלקו האמוראים, **[איתמר רב אמר כיפה של צמר תנן, ושמואל אמר כבול דעבדא תנן, אבל כיפה של צמר שפיר דמי]** כי אין חוששים שהיא תוציא את זה כדי להראות כיון שלא תגלה את שערך, ועל זה בא ההמשך **[אמר רבי אבהו מסתברא כמאן דאמר כיפה של צמר תנן]**.

ותניא נמי הכי ולמדנו גם כך בברייתא, **יוצאה אשה בכבול ובאיסטמא לחצר והגמרא תפרש בהמשך מה זה איסטמא,**

סוברים שזה חציצה ואסור לצאת בהם, **ושמע מינה בחומי שער לא פליגי שמע מינה שבחוטי שיער חכמים אינם חולקים אלא מודים לר' יהודה, ולא צריך לפסוק הלכה כר' יהודה בחוטי שיער, אלא צריך לגרוס שמודים חכמים לר' יהודה בחוטי שיער.**

למדנו במשנה לא בטוטפת, שהאשה לא תצא לא בטוטפת ולא בסרביטין בזמן שאינן תפורין.

אומרת הגמרא, **מאי טוטפת.**

אמר רב יוסף חומרתא דקטיפתא, המילה חומרתא פירושו קשר, קשר שעושים לרפואת קיטוף לעין הרע שלא תשלוט. אמר ליה אביי תהוי כקמיע מומחה ותשתרי, למה שיהיה אסור לצאת באותו חומרתא דקטיפתא, למה לא נחשיב את זה כקמיע מומחה, פירושו שנתמחה ונבחן ונמצא שהוא מועיל, שאז מותר לצאת בו כי הרי המשנה אמרה שאסור לצאת בקמיע בזמן שאינו מן המומחה, אבל אם הוא מומחה, מומחה פירושו מנוסה ויודעים שזה מועיל, שפיר דמי ומותר ולצאת בו, אז גם בחומרתא דקטיפתא שיהיה מותר לצאת כמו בקמיע מומחה.

אלא אמר רב יהודה משמיה דאביי, אפוזיינו, ובצד מובא מהערוך פירוש "אב זייני" ומובא פירוש "ציץ", וכך פירש את זה הרי"ף שאפוזיינו פירושו ציץ, וכך גם פירושו של רש"י שאומר פרונטי"ל של הזהב, הכוונה פרונטי"ל הכוונה מ'קדימה, שזה תכשיט של זהב המונח מקדימה על מצח האשה כפי שהגמרא תפרש מאזן לאזן שזהו כמו ציץ, (בדרך אגב נראה לי שהמקור של המילה פרונטי"ל היא דווקא מצח, ועל כן קוראים קדימה גם פרונטי"ל, ואם כך מובן בפשיטות מה שקוראים לתכשיט ששמים על המצח פרונטי"ל, י"ץ).

אומרת הגמרא **תניא נמי הכי** כך גם למדנו בברייתא, **יוצאה אשה בסבכה המוזהבת מותר לה לאשה לצאת בסבכה המוזהבת, וכפי שפירשנו במשנה שהיא כעין כובע על הראש, כי ודאי שהיא לא תוריד אותה מהראש כדי להראות לחברותיה, שהרי היא תגלה את שער ראשה ברשות הרבים, ובטוטפת ובסרביטין הקבועין בה גם אם יש לה טוטפת וסרביטין והם קבועים בסבכה ג"כ מותר לצאת אתם, כפי שלמדנו במשנה שאוסרת לצאת בטוטפת ובסרביטין בזמן שאינן תפורין, אבל כאן שהם קבועים פירושו שהם קבועים לתוך הסבכה, אז ודאי שאין לנו לחשוש, שהרי להוציא אותם בלי להוריד את הסבכה היא לא יכולה כי הם תפורים וקבועים בה, ולהוציא את הסבכה כבר אמרנו כדי להראות היא לא תוציא, שאז היא מגלה את שיער ראשה, אז לכן מותר לה לצאת.**

והגמרא אומרת **איוז טוטפת ואיוז סרביטין.**

אמר רבי אבהו טוטפת המוקפת לה מאזן לאזן, שזה מונח לה על הראש, על המצח, כמו הציץ וזה מקיף מאזן לאזן, סרביטין המניעין לה עד לחייה הם מגיעים שכורכים את זה (קושרים את זה על הראש) וזה תולה יורד על הלחיים מכאן ומכאן, זה נקרא סרביטין.

ועל אף שהפירוש של טוטפת שהכוונה המוקפת לה מאזן לאזן

רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בכבול לרשות הרבים
 ר"ש בן אלעזר סובר שמותר לה בכבול לצאת אפילו לרשות הרבים, כלל **אמר רבי שמעון בן אלעזר, כל שהוא למטה מן השכבה יוצאין בו, כל שהוא למעלה מן השכבה אין יוצאין בו**, ומכיון שהוא מזכיר את ההסבר שהכבול הוא למטה מן השכבה ולכן יוצאים בו משמע מזה שזה כיפה של צמר שהיא הנמצאת מתחת לסככה כדבריו של ר' אבהו.

ותוס' בד"ה אי כבלא דעבדא תנן, שואלים, אם הכבול שמדובר עליו במשנה זה כבלא דעבדא כפי שר' ינאי הסתפק, וכפי שראינו ששמואל לפי גירסתו של הרי"ף אומר כבלא דעבדא תנן, וכך נמצא לקמן דף נ"ח ע"א גם בגירסתנו אנו, ששמואל חולק על ר' אבהו שאמר שזה כיפה של צמר, אלא הוא סובר שזה כבלא דעבדא, איך אפשר לפרש שזה כבלא דעבדא, א"כ למה הזכירה המשנה את הדין אצל אשה, ורש"י אמנם הסביר שאם זה כבלא דעבדא הכוונה ששפחה לא תצא בו, אבל כוונת התוס' להקשות למה אתה מזכיר את החותם של העבדים דווקא בשפחה, הרי זה שייך גם בעבד זכר שיהיה אסור לו לצאת בכבול לרשות הרבים.

עונים תוס', כיון שבסיפא של המשנה (הכוונה במשנה הבאה לקמן בדף ס"ד ע"ב) שם כתוב שמותר לה לאשה לצאת בכבול ובפאה נכרית לחצר, שהרי אצלנו כבר הוזכרנו שרש"י פירש במשנה שרק לרשות הרבים אסור לצאת בכבול ואילו לחצר מותר, והמשנה תאמר זאת לקמן, וזה הסיפא של משנה שלנו, או שם כתוב גם בפאה נכרית, ופאה נכרית לא שייך אלא באשה, לכן גם את הדין של כבול נקטו באשה על אף שזה שייך גם בעבד כי הרי זה חותם העבדים למי שמפרש כבלא דעבדא תנן.

שואלים תוס' א"כ למה באמת ברישא לא הוזכר פאה נכרית שאמנם לרשות הרבים אסור לצאת בה.

אומרים תוס' משום שזה דבר ומילתא בפשיטא שלא תצא בה לרשות הרבים, כי מכיון שיבואו לצחוק עליה או ודאי שהיא תבוא לשלוק את זה ולהוציא את זה מראשה.

חוזרים תוס' ושואלים, אם כבלא דעבדא תנן, למה התירו לצאת לחצר יותר משאר דברים שלא התירו לצאת לחצר, בשלמא למי שמפרש כיפה של צמר תנן ניהא, שהרי הסברנו ורש"י אמר זאת בפירוש המשנה מהגמרא לקמן בדף ס"ד, שלמה התירו לצאת בכבול לחצר, כדי שלא תתנגד על בעלה לא רצו לאסור את כל תכשיטיה, או אם זה כיפה של צמר זה תכשיט שהאשה מתקשטת בו ואת התכשיט הזה לא רצו לאסור ולכן התירו לה לצאת לחצר, אבל אם זה חותם העבדים "כבלא דעבדא" למה שיתירו לצאת לחצר עם זה.

אומרים תוס' ומתרגמים שגם בכבלא דעבדא מותר לחצר כדי לעשות בו קורת רוח לרבו, שאם העבד או השפחה היו כל יום השבת מסתובבים בלא כבול אפילו בחצר או בכל דבר מועט שהעבד יעשה כנגד רבו יהיה רבו סבור שדעתו למרוד בו ויבואו לידי קטטא ומריבה, אבל כיון שהוא הולך עם הכבול וחותם העבדים שמוכיח שהוא עבד מוטל בכסותו לא יבואו לידי קטטה.

הרי ששיטת התוס', שגם מי שמפרש כבלא דעבדא תנן אומר שרק לרשות הרבים אסור לצאת בכבול, והסיפא בדף ס"ד

שאומרת שבכבול מותר לצאת לחצר גם בכבלא דעבדא מותר לצאת לחצר, וגם שם הוא מפרש שזה כבלא דעבדא, אלא שתוס' אומרים שרש"י במשנה שם אומר שלמשה האומרת שמותר לצאת בכבול לחצר כולי עלמא מודים שהכבול הוא כיפה של צמר, אלא שתוס' שואלים שכאן משמע שמי שסובר כבלא דעבדא תנן מתיר בכיפה של צמר אפילו לרשות הרבים, או איך אתה אומר שהמ"ד כבלא של עבדא מודה שבסיפא (שהתירו לצאת לחצר ולא לרשות הרבים) שלחצר התירו רק בכיפה של צמר, הוא הרי סובר מוכח כאן בגמרא שבכיפה של צמר מותר לצאת אפילו לרשות הרבים, ואיך תפרש שהוא מתיר בכיפה של צמר רק לחצר, כך שואלים תוס' על פירושו של רש"י לקמן בדף ס"ד.

אומרת הגמרא **מאי איסטמא**, הוזכר כאן שאשה מותר לה לצאת בכבול ובאיסטמא, ומה זה איסטמא.

אמר רבי אבהו ביזיוני.

מאי ביזיוני.

אמר אביי אמר רב כליא פרוחי, מסביר רש"י, מצנפת קטנה שלאחר קישוריה (לאחר שהאשה קולעת את ראשה, היינו היא קולעת צמות מהשיער, והיא גם מכסה את השיער) יש שערות קטנות שיוצאים חוץ מהקישורים שהיא קולעת בהם את הצמות, והם נקראים פרוחי על שם שהם מפריחים, פורחים ויוצאים לחוץ, והיא אוגדת אותם לתחת הקישורים על ידי מצנפת קצרה, וזו היא הנקראת איסטמא ביזיוני והיא כליא פרוחי, והמילה "כליא" פירושו מונעת, שהיא מונעת פרוחי, מונעת את השערות הפורחות מלצאת מתחת לקישוריה.

אומרת הגמרא **תנו רבנן**, למדנו בבביתא, **שלושה דברים נאמרו באיסטמא**, באיסטמא זו שהסברנו עכשיו שהיא כליא פרוחי נאמרו בה שלשה דברים, **אין בה משום כלאים** מסביר רש"י שהטעם הוא שהיא עשויה כמין לבד, שקורים פולטר"א, כמין פילץ, היינו שזה נעשה מקשה אחת ולא נעשה מחוטטים שנטוו טווים, ולכן מכיון שאינה טוויה לכן אין בה משום כלאים.

אבל תוס' בשם ריב"א חולקים על רש"י ואומרים שמשום הכי אין להתיר, כי יש משנה מפורשת הם מביאים שגם לבדים אסורים, והטעם למה באיסטמא אין משום כלאים, זה משום שזה דבר קשה ובדבר קשה לא אסרו רבנן משום כלאים, וכפי שתוס' מביאים מהגמרא ביצה שם כתוב אמר רב הונא בריה דרב יהושע האי נטמא גמדה דנרש מותר, ("נמטא גמדה" פירושו לבד קשה, כך הסביר המהרש"ל). אע"פ ששאר לבדים אסורים אבל הנמטא גמדה מותר לפי שהיא קשה, כך מפרש ריב"א את הטעם למה אין בה משום כלאים.

ותוס' בשם ר"ת מקשים על פירוש זה של הריב"א, ואומר ר"ת שדבר שהוא שוע טווי ונוז ובדרך מלבוש והעלאה שאסור מן התורה באמת אין בו חילוק בין רך לקשה, שבכל ענין אסור מן התורה, ורק בכלאים דרבנן כגון לבדין, שלבד שאינם אלא שוע והם אינם טווים מותר בקשין אפילו ללבוש כיון שכלאים אלו אינם אלא מדרבנן, ולכן מותר, (ואין כאן המקום להאריך בזה בענין זה של כלאים).

אז זהו הדבר הראשון מהשלשה באיסטמא שאין בה משום

כלאים, ואינה מטמאה בנגעים, אומר רש"י מטעם זה עצמו, שמכיון שאצל נגעים כתוב שטומאת נגעי בגדים היא רק בבגד ולומדים מכלאים שצריך יהיה שוע וטווי, ואילו אלו הם לבדים שהם לא טווים, והדבר השלישי, ואין יוצאין בה לרשות הרבים שאסור לצאת אתה לרשות הרבים.

משום רבי שמעון אמרו, אף

- דף נ"ח ע"א

אין בה משום עטרת כלות, הרי גזרו על הכלות שלא יצאו בעטרת מאז זמן החורבן ואילך משום צער, וכפי שהזכרנו במשנה מדברי הגמרא בסוטה דף מ"ט שהבאנו מהתוס' דף נ"ט סוף עמוד א', שבפולמוס של טיטוס (היינו בחורבן בית שני) גזרו על עטרת חתנים וכלות, אז גם כאן אין בה משום עטרת כלות ואין בה את האיסור של עטרת כלות שגזרו עליהם שלא תצאן בעטרת.

ונביא כאן בקצרה את מה שנפסק להלכה בהלכות שבת סימן ש"ג, בענינים אלו של הדברים שאסור לנשים לצאת בהם כפי שנתבאר בסוגיא ואין שהם נפסקים להלכה.

בסעיף א', לא תצא אשה בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא ברצועות שבראשה, מפני שצריכה להסירם בשעת תבילה חיישנן שמא תוליכם ד' אמות ברשות הרבים, ואומר המשנה ברורה בשם האחרונים שלא פלוג רבנן בתקנתא זו, וגם בזקנה או בתולה שלא שייך בהם טבילה של מצוה אעפ"כ לא תצא בהם, ואם הם קלועות בשערה מותר כשיטתם של התוס', ויש מי שאוסר שגם כשזה קלוע אסור כשיטתו של רש"י, ואם הם מעשה אריגה מותר שאין צורך להסירם בשעת טבילה (זה כהלשנא קמא של רב הונא בריה דרב יהושע שכל שהוא משום אריג לא גזרו), אומר הרמ"א ובלבד שלא יהיו מטונפות, משום שאם הם מטונפות או מוזהבים שאז מסירם כדי שלא יטנפו במים (זה כפי הלשנא בתרא של רב הונא בריה דרב יהושע).

סעיף ב', מותר לצאת בחוטים שבצוארה שהם רפויים, ואין צורך להסירם בשעת טבילה, (כפי שהזכרנו שהיא לא חונקת את עצמה בחוטים אלו), אבל בקטלא שבצוארה אסור, מפני שהיא צריכה להסירה בשעת הטבילה, לפי שהיא מהדקת אותה כדי שתראה בעלת בשר, וזהו הפירוש של דברי הברייתא חבקים שבצוארה, ומכיון שתצטרך להסיר אותם וחיישנן דילמא אתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים.

ולא תצא בטוטפת, והיא כמין ציץ ומגיע מאוזן לאוזן, ולא בסרביטין והוא ג"כ ציץ ואינו מגיע (אלא) עד לחיים, (כך מפרש המחבר שהסרביטין הם ציץ אלא שזה יורד הלחיים), שכורכתו על ראשו (כפי שפירשנו מרש"י) ותולה לה על לחיה מכאן ומכאן, (ואסור לצאת בהם), והוא שאינם תפורים בשבכה, דחיישנן דלמא שלפא לאחוויי ואתי לאתויי ארבע אמות ברה"ר, אבל אם תפורים ליכא למיחש להכי ומותר, (כיון שהיא לא תוכל לגלות את שערה על ידי הורדת השבכה), ועל זה אומר הרמ"א, הגה וי"א דבתולה שאינה חוששת לגילוי ראשה (שהרי הבתולות מותר להן ללכת בגילוי ראש) אפילו תפורה (אם השרביטין האלה תפורין) בשבכה אסור, דחיישנן שמא תסירה (שמא היא תסיר אותם) עם השבכה ואתי לאתויי (והיא תבוא לטלטל את זה ד' אמות ברשות הרבים), א"ז.

ובסעיף ג', לא תצא בכיפה של צמר, דהיינו חוטי דעמרא, דגדילין ועבידי כי הוצא (פי' ככלים העשויים מעלי לולבי הדקלים שהם באריגה משא"כ איצטמא העשויה כמין לבד כדאיתא בגמרא שם) (היינו חוטים של צמר, שהם עשויים קלועים מחוטי צמר), ורחבים כשתי אצבעות כשיעור ציץ, (אז אסור לצאת בהם, זה כמי שסובר שכבול שאמרנו שלא תצא לרשות הרבים בו הכוונה לכיפה של צמר, והמחבר הסביר זאת כפי שהסביר זאת הר"ף שהם רחבים כשתי אצבעות כשיעור ציץ וזהו התכשיט הנקרא כיפה של צמר), ולא באיצטמא, דהיינו מטלית שתולין בו חוטין של צבעונין, ותולין אותו לכלה ולהפריח ממנה הזובכים (זה גם כן כפירושו של הר"ף שמפרש כך כליא פרוחי, לא כפי שרש"י פירש כליא פרוחי שזה למנוע את השערות הפורחות מתחת לקליעות השיער, אלא הכוונה להפריח ממנה את הזובכים).

ובסעיף ד', לא תצא בקטלא, דהיינו בגד שיש לו שנצים כעין מכנסים ומכניסים בו רצועה רחבה וקושרה סביב צוארה, והבגד תלוי על לבה, והוא חשוב ומצוייר בזהב, (הרי שבסעיף ב' הוא הביא את הדין שחוטים שבצוארה שגם כן הביא בקטלא שבצוארה אסור בגלל שהיא צריכה להסיר אותם בשעת הטבילה, ושם מדובר שהיא מהדקת אותה, וכאן מדובר שאפילו היא לא מהדקת אסור משום שזה תכשיט ומדובר שהוא חשוב ומצוייר בזהב ואז היא תבוא להוריד אותו כדי להראות לחברותיה.

ובסעיף ט"ו, יוצאת בקשר שעושין לרפואת קיטוף עין הרע שלא ישלוט, (שזהו הדין שרב יוסף אמר חומרתא דקטיפתא, ואביי אמר שזה כמו קמיע מומחה שמותר לצאת בה), זה מה שנתבאר בשו"ע כפי שהבאנו בקצרה אין נפסק להלכה את מה שלמדנו מהסוגיא.

למדנו במשנה לא תצא בכבול לרשות הרבים, והגמרא הסבירה בדף נ"ז ע"ב כפי שלמדנו שיש שני דברים הנקראים כבול, האחד זה כבול דעבדא, חותם שעושים לעבד בכסותו לסימן ולהוכחה שהוא עבד, ויש עוד כבול שזה כיפה של צמר, וכפי שרש"י הסביר זה כובע קטן של צמר שנמצא תחת הסבכה שגם הוא נקרא כבול והאשה מתקשטת בו, וזה נעשה לאחר שהאשה קושרת וקולעת את שערות ראשה ומכסה, עדיין יש שערות קטנות שיוצאים חוץ לקישוריה, והם הנקראים פרוחי על שם שהם מפריחים ויוצאים לחוץ, והיא קושרת עם המצנפת הקצרה הזאת את השערות הקטנות האלו הפורחות אל תוך ומתחת לקישורים, וזה מה שנקרא כיפה של צמר, והגמרא הביאה שר' ינאי אמר כבול זה שהוזכר במשנה איני יודע מהו, האם הכוונה כבול דעבדא, זו כוונת המשנה, שהשפחה לא תצא בחותם העבדים לרשות הרבים אבל כיפה של צמר מותר לצאת בה כיון שהיא לא תראה את זה לחברותיה כי בזה יתגלו שערות ראשה, או שמא כיפה של צמר תנן, שגם בכיפה של צמר אסור לה לצאת וכל שכן כבול דעבדא, שבחותם העבדים אסור לצאת.

ולפי גריסתו של הר"ף יש בזה מחלוקת רב ושמואל, רב אמר כיפה של צמר תנן ושמואל אמר כבול דעבדא תנן אבל כיפה של צמר שפיר דמי, ועל זה סיים ר' אבהו ואמר מסתברא כמאן דאמר כיפה של צמר תנן. אבל לפי גירסתנו אנו, והמהרש"ל אומר שכן משמע מרש"י,

של הגמרא "הא דעבד ליה רביה הא דעבד איהו לנפשיה", אלא כפי שהמהרש"א מסביר הגמרא ניחא לה יותר לשאול ישירות סתירה מדברי שמואל על דברי שמואל.

הרי שתירצנו שהמשנה שאומרת שאסור לצאת בכבול שהוא כבלא דעבדא (חותם העבדים), זה רק בדעבד איהו לנפשיה שעשה את זה לעצמו.

שואלים תוס', קשה לרשב"א א"כ למה המשנה מתירה כשהוא עשה את זה לעצמו לצאת עם זה לחצר, הרי במשנה כתוב שאסור לצאת בכבול לרשות הרבים, וכבר הסברנו מדברי רש"י על המשנה שרק לרשות הרבים אסור לצאת בכבול אבל לחצר מותר, וכפי שמפורש לקמן במשנה בדף ס"ד ע"ב, והתוס' לעיל בדף נ"ז ע"ב (והבאנו זאת לעיל) בד"ה אי כבלא דעבדא תנן כבר הסבירו שגם הסיפא שכתוב שמותר לצאת בכבול לחצר מתפרשת לפי שמואל שמפרש את הרישא שאסור לצאת ברשות הרבים בכבול שזה כבלא דעבדא, אז גם הסיפא שאומרת שלחצר מותר לצאת בכבול הכוונה בכבלא דעבדא, וכפי שהגמרא עכשיו העמידה שכבלא דעבדא שמדובר שמותר לצאת בו לחצר זה חותם העבדים שהעבד עשה לעצמו, א"כ למה נתיר לו לצאת לחצר, תוס' הרי הסבירו שם בדף נ"ז ע"ב ד"ה אי כבלא דעבדא תנן, שהטעם למה התירו לו לצאת לחצר, כדי שהאדון לא יקפיד עליו כשהוא יראה אותו כל היום הולך בלי חותם אז מכל דבר קטן שהעבד יעשה כנגד רבו רבו יהיה סבור שדעתו של העבד למרוד בו ויבוא לידי קטטה, אבל אם את החותם הזה עשה העבד מעצמו איזה הקפדה תהיה לאדון עליו, הרי אמרנו שהאדון לא מקפיד אם הוא הולך ברשות הרבים בלי החותם שבגלל זה אסור לו לצאת עם החותם הזה לרשות הרבים כיון שהוא אמור להוריד את זה כדי שלא יראה כעבד והוא לא מפחד מהאדון, אז הרי שהאדון אינו מקפיד על זה.

מתרצים התוס' שיש קצת קפידא אבל לא כל כך כמו שהאדון עושה לו, דהיינו כשהאדון עושה לו את החותם לעבד אז בזה הוא לא יוריד את החותם הזה להסתובב ברשות הרבים בלי החותם כיון שהאדון מקפיד אם הוא יוריד את זה כי הוא עשה לו את החותם להוכחה על עבדות, אבל כשהוא עושה את זה לעצמו האדון לא יקפיד אם הוא יראה אותו ברשות הרבים בלי החותם, כי האדון לא עשה לו את החותם, אבל אם הוא יראה אותו כל היום בלי חותם הוא עלול לבוא לידי קטטה מכל דבר מועט שהעבד יעשה כנגד רבו יסבור רבו שדעתו למרוד, ומשום כך התירו לו לצאת לחצר בחותם זה שהעבד עשה את זה לעצמו.

שואלת הגמרא, **במאי אוקימתא להא דשמואל דעבד ליה רביה**, הרי שהעמדנו את דברי שמואל שהעבד יוצא בחותם שבצוארו זה כשהאדון עשה לו את זה כי הוא מפחד מלהוריד את זה כי האדון עשה לו את זה ויש עליו אימת ופחד האדון, א"כ בחותם שבכסותו **אמאי לא**, למה אסור לו לצאת בחותם שבכסותו, הרי הוא יפחד להוריד את זה כיון שהאדון עשה לו את החותם הזה.

עונה הגמרא **דילמא מיפסכ**, שמא ישבר החותם שהאדון עשה לו בכסות, ומירתת והוא יפחד, ומיקפל ליה והוא יקפל את הטלית, ומחית ליה אכתפיה והוא ישים את זה

אז היה לנו רק שר' אבהו סובר ואמר מסתברא כמ"ד כיפה של צמר תנן שהוא מפרש כבול זה שהוזכר במשנה שזה כיפה של צמר.

ועל זה אומרת עכשיו הגמרא, **ושמואל אמר כבלא דעבדא תנן**, כבול המוזכר במשנה מדובר בכבלא דעבדא, חותם העבדים, והוא זה שאסור לצאת אתו, והוא חולק אל ר' אבהו.

על זה שואלת הגמרא, **ומי אמר שמואל הכי, והאמר שמואל יוצא העבד בחותם שבצוארו אבל לא בחותם שבכסותו**, חותם שבצוארו הוא זה ה"כבלא דעבדא", והיו עושים אותו משל טיט, ושמואל אומר שמותר לו לעבד לצאת בחותם זה שבצוארו, רק בחותם שבכסותו אסור לו לצאת, ותוס' כבר אומרים שהגמרא לא רצתה לתרץ שהמשנה מדברת מחותם שבכסותו שלכן אסור לצאת בו כי כך אומר שמואל, ועל אף שאמרנו שרש"י אמנם כך פירש בדף נ"ז ע"ב כשהגמרא אומרת "כבלא דעבדא תנן" אומר רש"י חותם שעושים לעבד בכסותו לסימן הוכחה שהוא עבד, אבל כאן הגמרא לא רצתה לתרץ כך כי הגמרא רוצה יותר טוב לתרץ שמדובר אפילו בכל החותמות ואעפ"כ אסור לה לצאת בהם כשהוא עושה אותם לעצמו.

א"כ שואלת הגמרא איך שמואל מפרש את המשנה "כבלא דעבדא תנן" ומובאר שאסור לו לעבד או לשפחה לצאת בחותם העבדים שבצוארו שזה חותם שעושים משל טיט והוא תלוי בצוארו של העבד, ואילו שמואל עצמו הרי אומר יוצא העבד בחותם שבצוארו.

עונה הגמרא **לא קשיא, הא דעבד ליה רביה, הא דעבד איהו לנפשיה**, החותם שהאדון עשה לו את זה הוא החותם שמותר לו לצאת אתו לרשות הרבים, על זה אמר שמואל יוצא העבד בחותם שבצוארו, למה, כיון שיש לו אימה (יש לו פחד) מהאדון להוריד את החותם מהצואר, אז הוא לא יוריד את זה כדי להוליך אותו בידו, שהרי האדון עשה לו את החותם הזה כדי שכולם ידעו שהוא עבד, אז הוא מפחד מלהוריד את זה נגד רצונו של האדון, ואילו כשהוא עושה את החותם לעצמו בזה אמרה המשנה שאסור לו לצאת לרשות הרבים עם החותם, מכיון שכבול זה שהוא חותם העבדים כיון שהוא עשה את זה לעצמו אז הוא יוריד את זה כדי להראות בשוק שהוא בן חורין והוא יחזיק את זה והוא יטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים.

אומרים המהרש"א והמהר"ם שקושיית הגמרא ששאלו סתירה על דברי שמואל שאמר "כבלא דעבדא תנן", איך שמואל אומר כך, הרי הוא אומר יוצא העבד בחותם שבצוארו, שבעצם קושיא זאת מהמשנה יכלו לשאול ישר על שמואל גם בלי להקדים ששמואל סובר לפרש את המשנה "כבלא דעבדא תנן", שמכיון ששמואל אומר יוצא העבד בחותם בצוארו איך שלא יהיה קשה עליו מהמשנה, אם הוא מפרש את המשנה שזה כבלא דעבדא ודאי קשה, וגם אם הוא יפרש כמו ר' אבהו שזה כיפה של צמר גם יהיה קשה מהמשנה, שהרי לדעת ר' אבהו שאומר כיפה של צמר אמרנו וכל שכן שכבלא דעבדא אסור לצאת בו, אז איך שלא יהיה מהמשנה קשה על שמואל שאומר יוצא העבד בחותם שבצוארו וצריך להגיע לתירוצם

ולא שילם מכס, ולכן מתיירא כל אדם לצאת בטלית שתלו עליה חותם כי הוא חושש שמא ישבר החותם הזה ואז מפני פחד מן המוכס הוא יסיר את החותם מעליו ויקפל אותו וישא את זה על כתיפו כמשא, ולכן אסור לכל אדם לצאת בטלית שיש עליה חותם כי שמא החותם הזה ישבר ומפחד שלא יחשדו בו שהוא לא שילם את המכס הוא יקפל את זה וישא את זה על כתיפו, רק רב חנינא בר שילא שיש לו נשיאות פנים והוא אינו חושש מן המוכס ולא מזולתו, כי לא היה עליו אימת המלכות, הוא מותר לו לצאת עם זה שהרי אינו חושש אם ישבר החותם כי הוא לא מפחד מהמוכס, ואת זה הביאה הגמרא ראייה שכמו כן כששמואל אומר שאסור לעבד לצאת בחותם שבכסותו אפילו אם האדון עשה לו את החותם, זה משום שאם החותם ישבר הוא יבוא לקפל את הטלית ולהניח אותה על הכתף כדי שהאדון לא יבחין ולא יראה שאין לו את החותם בכסותו.

אומרת הגמרא **נופא** למדנו לעיל, **אמר שמואל יוצא העבד בחותם שבצוארו, אבל לא בחותם שבכסותו.**

תניא נמי הכי כך למדנו גם בבבלי **יוצא העבד בחותם שבצוארו, אבל לא בחותם שבכסותו.**

מסביר רש"י, שבחותם שבצוארו מותר לו לעבד לצאת כפי שלמדנו לעיל, כי מדובר בחותם של טיט שאין העבד מקפיד להביא אותו לאדונו כיון שהטיט כשהוא נשבר אין לו שום ערך שבגללו הוא יצטרך להביא את זה לאדון, ואם שאמנם מדובר שהאדון עשה לו את החותם הזה ולכן אין לחשוש שהעבד כמו ידי יוריד את החותם ממנו מכיון שהוא מפחד מהאדון להוריד את החותם, ואם משום שאם החותם ישבר לו הוא הרי יפחד, כפי שאמרנו שמשום כך אסור לו לצאת בחותם שבכסותו שמא החותם ישבר לו ואפילו שהאדון עשה לו את זה אבל כיון שהחותם ישבר לו מרוב פחד הוא יקפל את הטלית וישים אותה על הכתף כדי שלא יבחין לראות שאין כאן חותם, אבל בחותם התלוי לו בצוארו לא שייך לומר שאם הוא ישבר אז הוא יעשה אתו משהו, מה יש לו לעשות ואיזה קלקול, וכלשון רש"י "מאי חורבא נפקא מינה", נכון שאם ישבר לו החותם הוא מאד יפחד מהאדון שמא האדון יחשוד בו שהוא כמו ידי במזיד שבר את חותם כדי למרוד בו ולהראות שהוא בן חורין, אבל אעפ"כ לא יהיה לו שום תקנה איך לעשות מה שהוא נגדד זה, כיון שאפילו אם הוא יקח את זה ביד אין זה מועיל, כי החותם הזה כשחזיקים אותו ביד הוא לא נחשב הוכחה של עבדות רק אם הוא נמצא על צוארו או בכסותו, אז נכון שאם הוא חותם שבכסותו חששו שאם זה ישבר מאליה יש לחשוש שיש לו תקנה, מה היא התקנה, הוא יקפל את הטלית שלא יבחין לראות שאין כאן חותם והוא ישים אותה על הכתף כפי שלמדנו, אבל אם זה חותם שבצוארו מותר לו לצאת, הוא הרי לא יוריד את זה כיון שהאדון עשה לו את החותם, ואם זה ישבר אפילו שבאמת הוא מאד מפחד מהאדון אבל אין לו שום תקנה לעשות לזה, כי להחזיק את זה ביד זה לא יועיל, ולהביא את זה הביתה אין שום צורך בזה כיון ששברי חותם של טיט אין להם שום ערך, אז לכן מותר לו לצאת בחותם שבצוארו.

על כתיפו וכך הוא ילך עם זה ברשות הרבים, והרי כשהטלית מקופלת על הכתף הרי זה משא שחייבים חטאת אם הולכים כך ברשות הרבים כפי שהגמרא תביא.

ורש"י כבר הסביר, אם החותם שהאדון עשה לו ישבר והוא הרי מפחד מהאדון שלא יחשוד בו ולא יאמר שהוא הוריד את זה בידים ובמזיד כדי להראות את עצמו בשוק שהוא בן חורין, (והוא יסבור כפי שתוס' הוסיפו, שהוא בא למרוד בו ולכן הוא שבר את החותם הזה במזיד), ומפחד מהאדון הוא יקפל את הטלית שממנה נשבר החותם, הוא יקפל אותה על כתיפו כדי שלא יראה מקום החותם ולא יבינו שאין כאן חותם ושהוא נפל, וכשהטלית מוטלת מקופלת על הכתף שלו זה דומה למשא שהוא חייב חטאת כי אין הטלית נחשבת תכשיט אלא בזמן שהוא לובש את זה בדרך מלבוש.

והגמרא אומרת **כדרב יצחק בר יוסף**, שעל זה מביאה הגמרא ראייה מדברי רב יצחק בר יוסף שאדם הנושא טלית כשהיא מקופלת על כתיפו בשבת הוא חייב חטאת, **דאמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן היוצא בטלית מקופלת ומונחת לו על כתפו בשבת חייב חטאת**, כיון שהטלית לא נחשבת מלבוש ותכשיט בזמן שהוא לובש אותו כדרך מלבוש ולא כשהוא מקפל אותו ומניח אותו על הכתף.

וכי הא דאמר ליה שמואל לרב חנינא בר שילא את זה מביאה הגמרא ראייה שמפחד מהאדון הוא עלול לקפל את הטלית ולשים אותו על הכתף, ואז אם הוא ילך כך ברשות הרבים הוא חייב חטאת, שהרי אמר שמואל לרב חנינא בר שילא **כולהו רבנן דבי ריש גלותא לא ליפקו בסרבלי חתימי, לבר מינך דלא קפדי עליך דבי ריש גלותא.**

מסביר רש"י, הרבנן של בי ריש גלותא היו עושים לעצמם חותמות בטליתות שלהם כעין עבדים, לא שהיו עבדים, אלא הם עשו את עצמם כמו עבדים לשים חותמות בטליתות להראות שהם כפופים לריש גלותא, ושמואל אמר שכל הרבנן אסור להם לצאת בסרבלי אלה (סרבלי זה מעיל עליון, כמו טלית) עם החותם שעליהם, שהרי אם החותם ישבר הם יפחדו שהריש גלותא יחשוב (צ"ל שאלו דבי ריש גלותא יחשבו, י"ץ) שהם רוצים להשתחרר, ואז הם מקפלים את הטליתות האלה והם מניחים אותם על הכתף וכך הם ילכו עם זה לרשות הרבים שחייבים חטאת, לבר מינך, חוץ ממך, שבני ריש גלותא אינם מקפידים עליך אם אתה תלך בלי חותם בסרבלי, במעיל העליון שלך, ולכן לך מותר לצאת לרשות הרבים, שאם זה ישבר ויפול החותם הרי לא תבוא לקפל את זה להניח על הכתף כיון שאינם מקפידים עליך ואתה לא מפחד מהם, כך פירש רש"י.

בראשונים מובא פירוש אחר בשם רב האי גאון, והוא נמצא גם בגליון הגמרא בפירושו של רבינו חננאל, ומשם נביא את הפירוש, שהגאונים וכך ר"ח מפרשים את המימרא שאמרו לרב חנינא בר שילא שרבנן כולו לא ליפקו בסרבלי, פירושו דת המלך (היה חוק מהמלכות) באותו זמן שכל הקונה סרבלי צריך להביא את המעיל הזה (את הסרבלי) למוכס ולשלם מכס למלך, ואז המוכס היה חותם על זה במבטע של אינך כדי לדעת שהמוכס נטל מכס מהטלית הזאת, (היה חותמת של המכס, שלקחו מכס מהסרבלי הזה), וכל טלית שנמצאת בלי חותמת אז היה נתפס מי שלווש אותה כגנב שגנב את המכס

לימא הא דעבד ליה רביה, הא דעבד איהו לנפשיה, שגם כאן נתרץ את אותו חילוק שאמרנו קודם, שהברייתא הראשונה שאומרת שהעבד יוצא בחותם שבצוארו מדובר שאת החותם הזה עשה לו האדון, ולכן הוא יכול לצאת אתו כי מכיון שהאדון עשה לו את זה והוא מפחד מהאדון אז הוא לא יבוא להוריד את החותם מעל צוארו בפחד שהוא מפחד מהאדון, אז לכן מותר לו לצאת עם החותם שבצוארו, ואילו הברייתא השניה מדברת כשהוא העבד עשה לו את זה לנפשיה, לעצמו, וכיון שהוא עשה לו את זה בעצמו אז יש לחשוש שהוא יצא עם זה לרשות הרבים הוא יוריד את זה החותם כיון שהוא לא מפחד מהאדון כי לא האדון עשה לו את זה, הוא יוריד את החותם כדי להראות כבן חורין, ולכן אמרה הברייתא השניה לא יצא בחותם שבצוארו.

אומרת הגמרא, לא, אידי ואידי דעבד ליה רביה, אפשר לפרש ששתי הברייתות מדובר בחותם שהאדון עשה לו, וכאן בשל מתכת וכאן בשל טיט.

וכפי שהגמרא מסבירה את החילוק, וכדרך נחמן אמר רבה בר אבהו, דבר המקפיד עליו רבו אין יוצאין בו, אם זה דבר שהאדון מקפיד עליו שלא יפסד ולא ילך לאיבוד אז אין יוצאים בו, אסור לו לצאת עם זה לרשות הרבים, שהרי אם זה ישבר הוא יקח את זה את השברים שנשברו בידים להחזיר אותם לבית האדון כיון שהוא יודע שהאדון מקפיד עליהם שהם לא יפסדו והם לא יאבדו, דבר שאין מקפיד עליו אבל אם זה דבר שאין האדון מקפיד עליו יוצאין בו אז הוא כן יכול לצאת בו, כיון שאפילו אם זה ישבר הוא לא יקח את זה ביד כדי להחזיר את זה לאדון כיון שהאדון אינו מקפיד על האיבוד וההפסד של הדבר כי אין לו שוויות, וזהו החילוק בין חותם העשוי מטיט לבין חותם העשוי ממתכת, החותם שהוא עשוי מטיט גם כשהאדון עשה לו את זה הרי אם זה ישבר אין האדון מקפיד על השברים של טיט שיחזיר לו אותם הביתה, כיון שהשברים של טיט אינם שויים שום דבר ואין הוא חושש להחזיר אותם לביתו, ולכן כיון שהאדון עשה לו את החותם של טיט אז בזה הוא לא יוריד במו ידיו את החותם שהאדון עשה לו, שכיון שהאדון עשה לו את החותם הוא מפחד להוריד אותו, ואם החותם ישבר כפי שרש"י כבר הסביר לעיל אין לו שום תקנה, שמה הוא יעשה, אם הוא יחזיק את זה ביד כדי להוכיח שהוא עבד, חותם של טיט שנשבר אם מחזיקים אותו ביד הוא לא נחשב חותם כהוכחה של עבדות ולכן אין שום תועלת במה שהוא מחזיק את זה ביד, לקחת את זה ביד כדי להביא את זה הביתה הוא גם לא יעשה, מכיון שאין האדון מקפיד להביא את השברים של החותם העשוי מטיט שיביא אותם הביתה כיון שזה לא שווה שום דבר, ולכן מותר לו לצאת בחותם שבצוארו העשוי מטיט, אבל חותם העשוי ממתכת אפילו אם האדון עשה לו את החותם הזה, נכון שהוא בעצמו לא יוריד את החותם שהאדון עשה לו את זה והוא מפחד ממנו, אבל אם החותם ישבר והרי החותם של מתכת הוא דבר שהאדון מקפיד עליו שלא ילך לאיבוד כי יש לזה שוויות וזה שווה, ואם החותם הזה ישבר העבד מפחד האדון יקח את זה ביד ויביא את זה לביתו להראות את השברים שלא נאבדו ולא נפסדו, אז לכן אמרה הברייתא השניה שאסור לו לעבד לצאת בחותם

ורמינהו, שואלת הגמרא מברייאתא, לא יצא העבד בחותם שבצוארו ולא בחותם שבכסותו, אז הרי בברייתא זאת כתוב מפורש שהעבד לא יצא בחותם שבצוארו, וזה קשה על שמואל, ועל הברייתא שלומדת ג"כ כשמואל שהעבד מותר לו לצאת בחותם שבצוארו, והגמרא בהמשך לאחר שנלמד את כל הברייתא תתרץ את הקושיא שמדובר כאן בחותם של מתכת, אבל קודם נלמד את המשכה של הברייתא, א"כ ממשיכה הברייתא זה וזה בין אם החותם הזה הוא בצוארו של העבד בין אם הוא בכסותו אין מקבלין טומאה, אז הם לא מקבלים טומאה משום שהחותם לא עשוי לנוי שיהיה לו חשיבות ושם תכשיט כדי לקבל טומאה, ואע"פ שבאמת הברייתא מדברת בחותם העשוי ממתכת כפי שנלמד בהמשך, אבל מתכת זו אין המתכת מקבלת טומאה אלא א"כ זה כלי שעשו אותו ולהשתמשות, כלי העשוי ממתכת מקבל טומאה, או שזה תכשיט וגם תכשיט מקבל טומאה כמו שלומדים ממצעה מדין שתכשיט מקבל טומאה, אבל החותם של העבדים לא נעשה לנוי ולקישוט בשביל העבד, אלא אדרבה זה נעשה לגנאי, אז לכן אין על החותם של העבד לא שם כלי תשמיש ולא שם תכשיט ולכן זה לא מקבל טומאה, ולא בזוג שבצוארו אסור לו לעבד לצאת בזוג (זה פעמון) שתלוי לו בצוארו, אבל יוצא הוא בזוג שבכסותו, אם יש לו פעמון התלוי בכסות מותר לו בזוג הזה כן לצאת, וכפי שהגמרא תפרש לקמן את הטעם למה בזוג שבצוארו אסור לו לצאת ובזוג שבכסותו מותר לו לצאת, זה וזה מקבלין טומאה, כאן הזוג הזה (הפעמון) שתלוי לו אם בצוארו אם בכסותו נעשה לנוי ולקישוט, ויש על זה שם תכשיט, ולכן זה וזה בין אם זה זוג שבכסותו בין אם זה זוג שבצוארו הם מקבלים טומאה כשתכשיט הוא.

עוד אומרת הברייתא ולא תצא בהמה לא תצא, לא שבצוארה ולא בחותם שבכסותה, גם בהמה לא תצא, לא בחותם שיש לה בצואר, ולא בחותם שיש לה בכסות, איזה כסות יש לבהמה, אומר רש"י עושים לסוסים מעילים שלא יטנפו, ובכגד הזה (בכסות) אם תלו בזה חותם אז אסור לה לבהמה לצאת עם זה, ולא בזוג שבכסותה ולא בזוג שבצוארה, לבהמה אם תלו זוג בכסות או זוג בצואר אסור לה לצאת אתם, וכפי שלמדנו את הטעם לעיל בדף נ"ד ע"ב, משום שכשיש זוג תלוי בבהמה אז זה נראה כאילו כמי שהולך אתה לחינגא (כמי שהולך אתה לשוק למכור אותה) ולכן הוא תולה לה זוג כדי לקשט אותה, אז לכן כשיש לבהמה זוג אם בצוארו אם בכסותו אסור לה לצאת עם זה, זה וזה אין מקבלין טומאה בין אם הזוג של הבהמה הוא בכסות בין אם הזוג הוא בצואר הם לא מקבלים טומאה, שאמנם אמרנו שזוג נעשה לנוי ולקישוט ויש על זה שם תכשיט, תכשיט זה רק כשזה לתכשיט של אדם, אבל תכשיט לבהמה אין, ומכיון שזוג זה הוא לקישוט לבהמה אין על הזוג שם תכשיט כי אין תכשיט לבהמה שבגללו היא תקבל טומאה, אז לכן הזוג הזה לא מקבל טומאה בין אם זה זוג שבכסותה בין אם זה זוג שבצוארה.

עכ"פ הרי למדנו ברישא של ברייתא זאת "לא יצא העבד בחותם שבצוארו", וזה סותר את הברייתא הקודמת שאמרה כדברי שמואל יוצא העבד בחותם שבצוארו.

ולא בגלל שזה חותם.
אלא שמע מינה של מתכת, שמע מינה, למדנו מזה
 שהברייתא מדברת בחותם העשוי ממתכת ולכן רק בגלל שזה
 חותם וזה לא כלי ולא תכשיט כי זה לא עשוי לנוי זה לא
 מקבל טומאה, אבל אם היו עושים כלים ממה שעשו את
 החותם, היינו כלים העשויים ממתכת כן מקבלים טומאה.
 מסביר רש"י, שאע"פ שמה שהמשנה אמרה לא תצא בכבול
 הרי העמדנו לעיל שמדובר כשהעבד עשה את זה לעצמו,
 ולמה לא אמרנו שמדובר בכבול העשוי ממתכת, משום
 שהמשנה ודאי יש להעמיד אותה בסתם חותמות שהם
 חותמות של טיט, שהרי סתם חותמות הם של טיט ואם הם
 נשברים אין העבד מקפיד להביא את השברים לבית אדונו,
 ולכן אי אפשר להעמיד בחותם של טיט שהמשנה תאמר שגם
 אם האדון עשה את זה יהיה אסור לו ולעבד לצאת, שהרי
 אם האדון עשה את זה לא נאסר על העבד לצאת עם זה,
 שכל זמן שהוא לא נפסק מאליו הוא כמו ידיו לא יוריד את
 זה משום פחד שמפחד מרבו, ואם זה ישבר הבעלים אינו
 מקפיד שיחזיר לו את שברים משום פסידא, כי אין כאן שום
 פסידא ושם הפסד ואבדון במה שהשברים של הטיט לא
 יוחזרו אליו, כי אין להם שום שוי, ולכן הוצרכנו להעמיד את
 המשנה שבפשטות מדברת בחותמות של טיט, ואם היא
 אמרה שאסור לו לצאת בחותם שבצוארו בהכרח שמדובר
 שהעבד עשה את זה לעצמו וכאן חוששים שהוא פשוט
 יוריד את זה כמו ידיו להראות שהוא בן חורין כי הוא לא
 מפחד מהאדון כי לא האדון עשה לו את החותם, משא"כ
 בברייתא שהוכחנו עכשיו מהסיפא שמדובר בודאי בחותם
 שעשוי ממתכת ולכן אפילו אם האדון עשה לו ג"כ אסור לו
 לעבד לצאת עם זה, שהרי אם זה ישבר מאליו אז האדון
 מקפיד משום פסידא של המתכת והעבד מפחד ומביא את
 השברים של החותם בידי לבית אדונו.

הרי שנתבאר ממה שלמדנו כאן בסוגיא בדין חותם העבדים,
 שאם החותם עשוי מטיט יש חילוק אם האדון עשה לו את
 החותם שאז מותר לו לצאת עם החותם, ואם הוא עשה לעצמו
 את החותם אסור לו לצאת עם החותם, זה בחותם שבצוארו,
 ואילו החותם שבכסותו גם אם האדון עשה לו חותם של טיט
 בכסותו ג"כ אסור לו לצאת מחשש שאם זה ישבר הוא יקפל
 את הטלית כדי שלא יראו שהחותם נשבר ואין כאן חותם
 והוא ישים את זה על הכתף, וכשהוא נושא את הטלית על
 הכתף הוא חייב חטאת, וגם כשזה חותם של מתכת אין חילוק
 בין אם זה חותם שבצוארו בין אם זה חותם שבכסותו, בין אם
 הוא עשה את זה מחמת עצמו בין אם האדון עשה לו את זה,
 תמיד אסור לו לצאת עם זה, כי גם כשהאדון עשה לו את זה
 יתכן שזה ישבר מאליו והוא יקח את השברים כדי להחזיר
 אותם לאדון.

וכך נפסק להלכה בהלכות שבת סימן ש"ד סעיף א', שם אומר
 הרמ"א שהעבד המצווה על שביתתו, דהיינו עבד כנעני
 שנצטוונו שישבות בשבת אסור לו לעבד לצאת בחותם שעשה
 לו רבו להראות בו שהוא עבד, אסור לו לצאת עם החותם,
 ואם הוא של טיט מותר לצאת בו כשתלוי בצוארו, היינו אם
 האדון עשה לו את החותם וגם שזה עשוי מטיט אז מותר לו
 לצאת בו אם זה תלוי בצוארו, אבל לא בכסותו, כי אם זה

שבצוארו, כי הברייתא מדברת בחותם של מתכת שגם אם
 האדון עשה לו את זה והוא לא יוריד את זה בעצמו, אבל
 אם זה ישבר הוא יבוא את זה לטלטל במו ידיו כדי להראות
 שיש לו את השברים והם לא נאבדו.

אומרת הגמרא **חבי נמי מסתברא**, מסתבר כך לומר
 שברייתא זאת שאמרה שלא יצא העבד בחותם שבצוארו
 מדברת בחותם העשוי ממתכת, **מדקתני זה וזה אין מקבלין**
טומאה, הברייתא הרי אמרה שבין החותם שבצוארו של
 העבד בין החותם שבכסותו שניהם אינם מקבלים טומאה, **אי**
אמרת בשלמא של מתכת שמדובר בחותם שעשוי ממתכת
 מובן לשון הברייתא שהם לא מקבלים טומאה, **הני הוא דלא**
מקבלי טומאה רק אלו החותמות לא מקבלים טומאה
 והטעם הוא משום שהם אינם עשויים לנוי ואין עליהם שם
 תכשיט, וכלי ודאי שהם לא שוים כלי תשמיש (כלי להשתמש
 בו), וגם הם לא עשויים לנוי כיון שזה גנאי לעבד ולא
 תכשיט עבורו אז אין עליהם שם תכשיט, ולכן הם לא
 מקבלים טומאה, **הא כלים דידהו מקבלי טומאה** אבל
 הכלים העשויים ממה שהחותם עשוי, היינו כלים העשויים
 ממתכת הם כן מקבלים טומאה.

אלא אי אמרת בשל טיט תנן אבל אם היה מדובר בחותם
 העשוי מטיט, משמע אם כן **הני הוא דלא מקבלי טומאה**,
 שרק בגלל שזה חותם העשוי מטיט לכן הם לא מקבלים
 טומאה משום שזה לא תכשיט וזה לא כלי, **הא כלים דידהו**
 אבל כלים שלהם, אם היו עושים כלים מאותו חומר שהיו
 עושים את החותם, היינו מטיט, **מקבלי טומאה** הם כן היו
 מקבלים טומאה.

וזה ודאי קשה כי **והא תניא** הרי למדנו בברייתא (ובצד
 מצויין שזו בעצם משנה במסכת כלים, ובשם מקום אחר
 במנחות מובא דבר זה בשם אמר מר שכלי אבנים, עכ"פ כך
 הוא הדין) **כלי אבנים כלים שעושים מאבן בלי גללים**
 מפרש כאן רש"י צפיעי בקר, היינו שמצואה של בקר הוא
 עשה מהם כלי, (וכבר הבאנו לעיל בדף ט"ז ע"ב ברש"י ד"ה
 גללים את תשובת התשב"ץ שציין רעק"א שרש"י פעמים
 מפרש שכלי גללים הם כלים העשויים משיש, וכאן רש"י
 מפרש שהם צפיעי בקר, ושם הארכנו בענין זה), **וכלי אדמה**
 כאן מפרש רש"י שהם כלים העשויים מטיט אבל לא מצרפין
 אותם בכבשן, כלי חרס הם כלים העשויים מטיט שהיוצר
 (האומן עושה קדרות) מצרף אותם בכבשן ועל ידי זה הם
 נהיים כלי חרס ויש להם את כל דיני הטומאה של כלי חרס,
 אבל הכלים שעשויים מטיט ולא מצרפים אותם בכבשן הם
 הנקראים כלי אדמה, ולמדנו שכלי אדמה הם כמו כלי אבנים
 כלי גללים שהם **אין מקבליים טומאה לא מדברי תורה ולא**
מדברי סופרים, אין להם שום טומאה לקבל לא מדאורייתא
 ולא מדרבנן, הרי שהכלים העשויים מטיט כיון שהוא לא
 צירף אותם בכבשן האש אז הוא לא צרף אותם והם לא
 נחשבים כלי חרס אלא כלי אדמה שלא מקבלים טומאה, אז
 איך הברייתא אמרה שהחותם שבצוארו והחותם שבכסותו
 אינם מקבלים טומאה, משמע בגלל שזה חותם וזה לא
 תכשיט ולא כלי זה מקבל טומאה אבל אם זה היה כמו כלי
 זה כן היה מקבל טומאה, אם היה מדובר בחותם העשוי
 מטיט אז גם הכלים העשויים מטיט אינם מקבלים טומאה,

גם הזוג העשוי לו ג"כ אינו מקבל טומאה, של דלת ועשאו לבהמה טמאה אם זה היה זוג העשוי לדלת והוא הוריד את זה מהדלת כדי לעשות את זה בשביל זוג של בהמה, שזה ישמש כפעמון לבהמה ובוזה מכאן ולהבא זה מקבל טומאה, כי הרי זה הפך להיות זוג של בהמה שמקבל טומאה, ואע"פ שלא עשה בו שום מעשה בגופו של הזוג לשנות אותו, אלא רק חשב עליו שזה יהיה מעשיו כפעמון של בהמה והוא תלה אותו על הבהמה, תליה זאת אינה נחשבת מעשה שנשתנה בו הכלי, ואע"פ"כ זה כבר מקבל טומאה מכאן ולהבא כי כל הכלים יורדים לידי תורת טומאה במחשבה שלו, כלי מקבל את התורת כלי שמכאן ואילך הוא יקבל טומאה רק במחשבה גרידא שהוא חשב וייחד אותו לשימוש זה של כלי, ומכיון שזוג זה הוא ייחד אותו ותלה אותו בצואר הבהמה שמכאן ולהבא זה ישמש לבהמה הרי שזה נחשב כלי ובמחשבה לבד זה מקבל תורת כלי לקבל טומאה מכאן ולהבא, של בהמה ועשאו לדלת אבל אם זה היה זוג של בהמה שבהיותו זוג של בהמה הרי זה כן מקבל טומאה, והוא עשה את זה בשביל דלת, היינו הוריד את זה מהבהמה ותלה את זה בדלת, אף על פי שחיברו לדלת וקבעו במסמרים ואף שהוא חיבר את זה לדלת וגם קבע את זה במסמרים לדלת, אע"פ"כ טמא עדיין יש לו תורת כלי לקבל טומאה אפילו מכאן ולהבא, דהיינו לא מיבעיא שאם הזה כבר קיבל טומאה בהיותו זוג של הבהמה אז זה לא נטהר מהטומאה שהיתה בו על ידי שהוא חיבר את זה לדלת, אלא אפילו שזה עדיין לא קיבל טומאה אבל כיון שלא עשה שום שינוי מעשה בגוף הכלי, בגוף הזוג לשנות אותו מכמות שהיה, אלא רק שהוא תלה את זה בדלת, אע"פ שהוא חיבר את זה לדלת וקבע אותו במסמרים הרי שעדיין יש על זה את השם כלי שהיה לו כשהוא היה זוג של בהמה, והוא יקבל טומאה מכאן ולהבא, (וכפי שאנחנו מסבירים את ההמשך), שכל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, ואין עולין מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה, לרדת לטומאתם, היינו שתרד עליהם ותחול עליהם תורת קבלת טומאה של כלי, זה מספיק במחשבה לבד שתחול עליהם תורת כלי לקבל טומאה, ולכן אפילו אם הזוג הזה היה של דלת בזה שהוא עשה את זה לבהמה ותלה את זה בבהמה שזה רק בגדר מחשבה שהוא ייחד את זה לבהמה זה מספיק כדי שירד לזה תורת טומאה, כי במחשבה לבד יורדים לידי טומאה, אבל לעלות מידי טומאה, כיון שהיה בזה תורת כלי לקבל טומאה בהיותו זוג של בהמה, ולעלות מידי טומאה, דהיינו שיפסק מזה ויפקע מזה השם כלי ושוב זה לא יקבל טומאה, צריך שיהיה שינוי מעשה, ואין הכלים עולים מידי טומאתם, שאע"פ שעדיין לא נטמאו רק היה לה בהם תורת כלי לקבל טומאה, גם משנמלך עליהם הם אינם עולים לקבל טומאה רק על ידי שינוי מעשה, ומה שהוא חיבר את זה לדלת אפילו קבע במסמרים אינו נחשב שינוי מעשה ולכן זה עדיין טמא.

עכ"פ אז הרי מפורש בברייתא זאת שזוג של בהמה כן טמא, ואילו אנחנו אומרים שזוג של בהמה אינו מקבל טומאה.

עונה הגמרא לא קשיא, הא דאית ליה עינבל הא דלית ליה עינבל, עינבל זה החלק הפנימי של הפעמון שמקשקש ודופק בדפנות הפעמון ומשמיע את הקול, וזוג זה שבצואר

בכסותו אפילו אם זה טיט ואפילו האדון עשה לו אסור לו לצאת עם החותם, ובשל מתכת בכל ענין אסור אפילו אם האדון עשה לו את זה ואפילו אם זה תלוי בצוארו, ואם העבד עשה החותם לעצמו אפילו בשל טיט בכל ענין אסור אפילו כשזה תלוי בצוארו כיון שהוא יבוא להוריד את זה במו ידיו.

אומרת הגמרא אמר מר, למדנו בברייתא ולא בזוג שבצוארו אבל יוצא הוא בזוג שבכסותו, העבד שתלוי לו זוג בצוארו אז אין הוא יוצא בו אבל הוא יוצא בזוג שתלוי לו בכסותו.

שואלת הגמרא זוג שבצוארו אמאי לא (או לפי גירסת המהרש"ל מאי שנא זוג שבצוארו דלא), דילמא מיפסיק ואתא לאיתויי שמא יפסק ויחתך הזוג הזה ויפול והוא יבוא לטלטל אותו ארבע אמות ברשות הרבים, זוג שבכסותו נמי ליחוש דילמא מיפסיק ואתי לאיתויי אז גם בזוג שבכסותו נחשוש שמא הוא יפסק ויחתך והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים.

עונה הגמרא, הכא במאי עסקינן, דמיחא ביה מומחא, מדובר שזה ארוג בתוך הבגד ומכיון שהוא ארג אותו בתוך הבגד שוב זה לא יפסק ואין לחשוש שזה יפול.

וכדרך הונא בריה דרב יהושע, דאמר רב הונא בריה דרב יהושע כפי שלמדנו לעיל בדף נ"ז כל שהוא ארוג לא גזרו, כל דבר שהוא ארוג בתוך הבגד לא גזרו לצאת בו, ודברי רב הונא נאמרו לענין אריג גם בענין זה, ובא להשמיענו שאין חוששים שוב שמא זה יפסק ויפול, ותוס' הסבירו שאע"ג שלמדנו את דברי רב הונא לגבי חציצה לעיל בדף נ"ז, אבל כוונת דבריו כל שהוא אריג משמע שכך הוא אומר, בין לענין חציצה בין לענין החשש דילמא מפסיק לעולם לא חוששים באריג ולא גזרו על שום דבר שהוא ארוג שיהיה אסור לצאת בו לרשות הרבים.

אומרת הגמרא אמר מר, למדנו בברייתא לא תצא בהמה לא בחותם שבצוארה ולא בחותם שבכסותה, ולא בזוג שבצוארה ולא בזוג שבכסותה, זה וזה אין מקבלין טומאה, והסברנו כבר מדברי רש"י שמכיון שזוג עשוי לתכשיט אז כשהוא עשוי לאדם והוא תכשיט של אדם הוא מקבל טומאה, אבל כשזה עשוי לתכשיט לבהמה אין תכשיט לבהמה, אין תורת תכשיט על דבר שמקשטים בו בהמה וזה לא מקבל טומאה.

שואלת הגמרא זוג דבהמה אין מקבלין טומאה, ורמינהו, למדנו בברייתא זוג של בהמה טמאה, זוג פירושו פעמון שתלוי בבהמה זה כן מקבל טומאה,

- דף נ"ח ע"ב

ושל דלת מחורה אם זה זוג פעמון שעשו לדלת הרי זה טהור מלקבל טומאה, כי הדלת מחובר לבית שהוא חיבור לקרקע, ואינו כלי לקבל טומאה, כי כל המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה, וגם הזוג (הפעמון) שעשוי לחבר אותו לדלת, גם הוא בטל לגבי הדלת, וכפי שלמדנו לעיל בדף נ"ב ע"ב כל המחובר לו הרי הוא כמהו, וגם הזוג (הפעמון) שעשוי לדלת הוא ג"כ טהור כיון שהדלת אינה מקבלת טומאה כי היא מחוברת לבית וחיבור לקרקע אינו כלי לקבל טומאה, אז

הבהמה שלו עומדת ובקלות הוא מוצא אותה על ידי כך, אז כיון שהוא תולה את הזוג כי הוא צריך שהיא תשמיע קול שהוא ידע היכן היא נמצאת אז הרי זה ככלי תשמיש של האדם, וכמו שלמדנו שם (בדף נ"ב ע"ב) שמקל של בהמה אם הוא עשוי של מתכת כיון שזה עשוי כדי שהאדם יהיה רודה בבהמה במקל זה הרי זה מקבל טומאה כי זה נחשב כלי תשמיש של האדם, וגם הזוג הזה כשיש לו עינבל והוא תולה את זה בבהמה כדי שזה ישמיע קול ויצלצל שידע היכן הבהמה נמצאת אז זה נחשב כלי תשמיש של אדם שמקבל טומאה, אז זה מקבל טומאה מתורת תשמיש, אבל זה רק כשיש עינבל שמשמיע קול.

שואלת הגמרא במאי אוקימתא, בדלית ליה עינבל, אז הרי העמדת את הברייתא שאמרה שהזוג של בהמה בין אם זה זוג שבצואר הבהמה בין אם זה זוג שבכסות הבהמה אינו מקבל טומאה שמדובר בזוג שאין לו עינבל, אימא מציעתא אז נשאל ממה שכתוב בדין האמצעי של המשנה בזוג של אדם, למדנו שם ולא בזוג שבצוארו אבל יוצא הוא בזוג שבכסותו וזה וזה מקבלין טומאה, אז הרי כתוב שזוג העשוי לאדם כן מקבל טומאה, כי זה נחשב תכשיט, ולפי מה שהעמדת עכשיו את הברייתא שמדובר בזוג שאין בו את העינבל אז הרי הזוג שבאדם המקבל טומאה זה גם כשאין בו עינבל.

א"כ שואלת הגמרא, אי דלית ליה עינבל, מי מקבלי טומאה, פעמון אפילו אם הוא עשוי לאדם וכי הוא מקבל טומאה אם אין בו עינבל, ורמינהו מברייתא העושה זגין (פעמונים) למכתשת, מכתשת היא כלי שבה היו כותשים את הסממנים כדי שיקטירו אותם לריח, אז היו תולים במכתשת פעמונים להשמיע קול, כי כך למדנו בכריתות דף ו' לגבי פיטום הקטורת שהקול יפה לבשמים, לבשמים יפה השמעת קול, אז היו עושים זגין למכתשת, ולעריסת, עריסה זו מטה קטנה שהתינוק שוכב בתוכה ותולה זגין (פעמונים קטנים) בעריסה הזאת לקשקש בהם כדי שישמע התינוק ועל ידי זה הוא נרגע והוא יושן, ולמטפחות ספרים, הספרים היו מלבישים אותם מטפחות כמו שאנחנו עושים מטפחות, היינו כמו מעילים להלביש בהם את ספרי התורה, אז גם הספרים שלהם היו להם מטפחות, והיו שמים פעמונים סביב המטפחות של הספרים כשנושאים אותם לבית הכנסת שם היה התלמוד תורה שבו למדו התינוקות של בית רבן, אז כשהיו נושאים את הספרים לבית הכנסת היו הזגין מקשקשין והתינוקות, הילדים, היו שומעים ובאים ללמוד, ולמטפחות תינוקות, כמין סינורים שתולים להם בצוארם וגם בהם היו עושים זגין, פעמונים קטנים, על כל אלה אמרה הברייתא יש להם עינבל טמאין, אם יש לפעמונים האלה עינבל המקשקש ומשמיע קול אז הם מקבלים טומאה, אין להם עינבל מחורין, נישלו עינבליהן עדיין מומאנת עליהם. עכ"פ אז הרי כתוב שגם פעמנים אלו העשויים לתינוקות (לעריסה של תינוקות), שעשויים לאדם, אעפ"כ הם אינם מקבלים טומאה אלא א"כ יש בהם עינבל, ואם אין בהם עינבל אז הם טהורים, ואיך אמרת בברייתא שזוג שצוארו של העבד זוג העשוי לאדם שמדובר בלי עינבל שהוא מקבל טומאה.

הבהמה, אם יש לו עינבל הוא מקבל טומאה, ואם אין לו עינבל הוא לא מקבל טומאה, והברייתא שאמרה שזוג של בהמה מקבל טומאה מדובר שיש לו עינבל.

שואלת הגמרא, מה נפשך, אי מנא הוא אם הפעמון הזוג נחשב כלי, היינו פירושו שהוא נחשב תכשיט על אף שהוא עשוי לבהמה יש לו תורת תכשיט ותכשיט הרי מקבל טומאה, א"כ אף על פי דלית ליה עינבל כי הרי זה נחשב תכשיט גם בלי עינבל ג"כ ולמה לא יקבל טומאה, אי לאו מנא הוא אם נאמר שזה לא נחשב תכשיט כי אין תכשיט לבהמה, עינבל משוי ליה מנא, בתמיה, וכי בגלל שיש בזה עינבל זה יעשה מזה כלי, וכי העינבל נחשב בגלל זה תכשיט, בגלל שיש בו עינבל זה נחשב כעין תכשיט שיקבל טומאה.

עונה הגמרא אין, כן בגלל העינבל זה נחשב כלי לקבל טומאה, כדרכי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מנין למשמיע קול בכלי מתכות שהוא טמא, היינו זוג (פעמון) זה שמשמיע קול בכלי מתכות מנן שהוא טמא, שנאמר בפסוק לגבי פרשת מדין (כמדבר לא) כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש, אפילו דיבור יבא באש.

ותוס' כבר הסבירו בד"ה כל דבר שאע"פ שפסוק זה לא נאמר לענין טומאה אלא לגבי הגעלה, לגבי גיעולי עכו"ם שצריך להגעיל ולהכשיר את הכלים, אבל מסתברא שכיון שלגבי גיעולי עכו"ם ולגבי דיני הגעלה אין הדיבור מעלה ומוריד ואם אינו ענין להגעלה תנהו ענין לטומאה ללמוד מזה שכלי שכל כולו אינו אלא דיבור בגלל שהוא רק משמיע קול בכלי מתכות גם הוא מקבל טומאה, והפסוק הזה מדבר בכלי מתכות שם במעשה מדין, ולכן הזוג כשיש בו עינבל הוא כן מקבל טומאה על ידי העינבל הוא הרי משמיע קול כשאפשר לצלצל בו, ולכן הוא מקבל טומאה, ולא משום שהוא נהיה על ידי העינבל תכשיט, עד עכשיו דננו האם יש לזוג הזה שם ודין תכשיט לקבל טומאה מתורת תכשיט או לא, שהרי לקבלת טומאה יכול להיות שזה יקבל טומאה משום כלי תשמיש, אם זה כלי תשמיש (לשימוש של האדם) אז זה כלי שמקבל טומאה בתורת כלי, ואם זה תכשיט זה מקבל טומאה בתורת תכשיט, והגמרא התקשתה שאם הזוג של הבהמה אין לו שם תכשיט כי אין תכשיט לבהמה ולכן כשאין לו עינבל הוא לא מקבל טומאה, למה אם יש לו עינבל הוא כן מקבל טומאה, וכי על ידי העינבל הוא נהיה תכשיט, והגמרא תירצה על ידי העינבל אמנם הוא לא נהיה תכשיט אבל על ידי העינבל הוא נהיה כלי שהוא משמש על ידי שהוא משמיע קול כשיש לו עינבל, וכלי המשמיע קול במתכת גם הוא נחשב טמא כמו שלומדים מהפסוק.

והתוס' כבר הסבירו בד"ה "אין" בתחלת העמוד שזה נחשב כלי תשמיש של האדם, שהרי למדנו כבר לעיל בדף נ"ב ע"ב שכלי תשמיש של בהמה גם הם אינם מקבלים טומאה, דווקא כלים המשמשים לאדם (כלי תשמיש של אדם) הם מקבלים טומאה אבל הפעמון התלוי בצוארה של הבהמה ובכסותה של הבהמה (דהיינו הזוג של בהמה), כשיש לו עינבל שאפשר לקשקש בו ולצלצל בו הרי זה נחשב כלי תשמיש לאדם, משום שעל ידי שהכלי הזוג הזה משמיע קול יודע האדם היכן

למה שמבואר בדברי רש"י בסוגריים שמבואר להדיא שגם לענין זה עדיין יש עליו שם ותורת כלי מאחר שכבר נגמרה מלאכתו והיה בו עינבל שאפילו שניטל העינבל עדיין יש עליו שם כלי שיקבל טומאה גם מכאן ולהבא, והמהר"ם מביא שגם בסיומם של דברי רש"י בסוף הסוגיא ג"כ מבואר כך.

על כל פנים דין זה שלמדנו בברייתא ניטלו עינבליהן עדיין טומאתם עליהם, לענין שאם כבר הזוג הזה הפעמון קיבל טומאה כשהיה בו עינבל ודאי שלא פורחת ממנו הטומאה והוא לא נחשב כלי שנשבר להטהר מהטומאה שכבר היתה בו, ולענין כשעדיין לא קיבל טומאה רק היה בו על ידי שהיה כבר עינבל גמר מלאכה שתרד עליו תורת כלי שיהיה ראוי לקבל טומאה, עכשיו כשהעינבל ניטל האם עדיין נשאר עליו שם כלי שיקבל טומאה גם מכאן ולהבא או לא, זה תלוי אם גורסים את הסוגריים ברש"י כפי שהסברנו.

אומרת הגמרא, אמר מר, למדנו בברייתא, ניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן.

שואלת הגמרא למה חזו, לאיזה ענין הכלי הזה עדיין ראוי שאתה אומר שבגלל זה נשארה הטומאה וזה לא נחשב כלי שנשבר.

אמר אביי הואיל שההדיוט יכול להחזירו, כיון שגם הדיוט שאינו בעל מקצוע (שאינו אומן) יכול להחזיר את העינבל לתוך הזוג ואין צריך אומן לכך אז לכן זה עדיין נחשב כלי.

מתיב רבא, שואל רבא ממשנה במסכת פרה, הזוג והעינבל חיבור כשהם יחד הם נחשבים כמו כלי אחד, שהם מחוברים, שאם נטמא האחד מהם נטמא גם השני, והם הזו מאפר פרה כשהם היו טמאים טומאת מת על האחד מהם נטהר גם השני, וכמו שבכלי אחד ודאי שבכל מקום מהכלי שהטומאה נוגעת נטמא כל הכלי, כך גם כאן בין אם הטומאה נגעה בעינבל בין אם היא נגעה בפעמון החיצון הרי שניהם טמאים וכמו כן לגבי הטהרה שאם מזים מאפר פרה (ממי חטאת) על הכלי, באיזה מקום מהכלי שהאפר פרה נוגע כל הכלי נטהר, גם כאן באיזה מקום שנוגע, אם בפעמון העגול החצוני, אם בעינבל, הרי שכשהזהר על זה נטהר גם השני.

ומלשון זה שהמשנה אמרה חיבור, כיון שהמשנה קוראת לזה חיבור, שמע מינה לומד רש"י את פירוש קושיתו של אביי שמזה יש ללמוד שרק כשהם יחד אז הם חיבור, אבל כיון שהם נתפרדו הרי הם נחשבים כמו כלי שניטל מקצתו, ואף על גב שההדיוט יכול להחזיר את העינבל כל זמן שהוא לא החזיר אותו אין הכלי נחשב כלי שלם, ואיך אתה אומר שבגלל הסברה שההדיוט יכול להחזירו זה לבד מספיק שהוא עדיין יחשב כלי שלם.

וכי תימא הכי קאמר אף על גב דלא מחבר כמאן דמחבר דמי, שכוונת דברי המשנה שאמרה חיבור כך כוונתה, שאפילו הם מפורדים זה נקרא חיבור, וזה גופא הוא בא להשמיענו שגם אם נתפרדו משנטמאו עדיין לא עלו מטומאתן ונשארו בטומאתן משום סברא זאת שההדיוט יכול להחזירו.

על זה הוא שואל והתניא מספורה מספריים של פרכים שהיא עשויה משני חלקים, ששני סכינים של המספריים

עונה הגמרא, **הני מילי בתינוק דלקלא עבירי ליה, הפעמונים שעושים אצל תינוקות עושים אותם רק כדי שישמיעו קול ויצלצלו ויקשקשו, ולכן רק אם יש להם עינבל והם ראויים להשמעת קול הם מקבלים טומאה, אבל אם אין להם עינבל והם אינם ראויים להשמעת קול הם לא מקבלים טומאה, אבל גדול תכשיט הוא ליה אף על גב דלית ליה עינבל אבל פעמון הנעשה בשביל אדם גדול הוא נעשה לקישוט ולתכשיט וגם בלי העינבל הוא מהווה תכשיט ולכן הוא מקבל טומאה בתורת תכשיט, א"כ הפעמון בלי עינבל העשוי לאדם מקבל טומאה בתורת תכשיט אבל הפעמון אם הוא עשוי לבהמה לא שייך שיקבל טומאה בתורת תכשיט כי אין תכשיט לבהמה והוא לא מקבל טומאה אלא א"כ יש לו עינבל והוא מקבל טומאה בתורת כלי תשמיש של האדם שעל ידי העינבל הוא משמיע קול וזה משמש לאדם ככלי לדעת בו היכן הבהמה שלו נמצאת, וכמו כן כשעושים פעמונים לתינוקות שאת זה עושים כדי שהפעמון יצלצל (יקשקש) וישמיע קול, אז רק כשיש להם עינבל אז הם טמאים, אין להם עינבל הם טהורים.**

ובענין שלמדנו בברייתא שאם ניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן, מפרש רש"י, שגם אם הם קיבלו טומאה וכבר היו טמאים כשהיה בהם העינבל הרי הם נשארים בטומאתם, ואם ניטל העינבל לאחר שנטמאו עדיין טומאתם עליהם ואין זה נחשב כמו כלי שנשבר ובטל ממנו תורת כלי להטהר מטומאתו, כך הוא הרי הכלל שכלי אם הוא נשבר אז הוא מאבד את התורת כלי ואת השם כלי והוא נטהר על ידי זה מהטומאה, אבל הפעמון (הזוג) שניטל ממנו העינבל לא נחשב ככלי שנשבר להטהר מהטומאה שלו, כך אומר רש"י.

ואילו בסוגריים ישנו לשון של רש"י שהמהרש"ל מוחק אותו, ובלשון זה הנמצא בסוגריים מבואר שגם לענין תורת קבלת טומאה ולא רק לענין אם הוא כבר נטמא, אלא גם לענין קבלת טומאה, דהיינו כשכלי הזה היה בו עינבל, הזוג עם העינבל הרי יש בו תורת כלי לקבל טומאה, וגם אם ניטל העינבל ועדיין לא קיבל טומאה עדיין הם בטומאתן, פירושו נשאר עליו שם כלי לקבל טומאה גם מכאן ולהבא לאחר שניטל העינבל, משום שעל אף שאם בזוג הזה לא נעשה מעולם עינבל אז הרי הוא לא מקבל טומאה, זה משום שלא נגמרה מלאכתו כל זמן שלא היה לו עינבל, אבל מכיון שכבר היה לו עינבל ונגמרה מלאכתו משירדה להם תורת טומאה לא בטל שם כלי מעליהם בנטילת העינבל, כך מבואר בסוגריים של רש"י, והמהרש"ל מוחק את זה, ומדברי תוס' בד"ה אלא אמר רבא (בסוף העמוד) כבר ביאר המהר"ם שהתוס' הבינו בפירושו של רש"י שהדין שנאמר שגם אם ניטל העינבל עדיין טומאתם עליהם לא נאמר אלא לענין שאם הזוג הזה הפעמון נטמא כשהיה בו עינבל אז גם על ידי שניטל העינבל הטומאה אינה פורחת הימנו, היינו זה לא נחשב כמו כלי שנשבר ונטהר, ואומרים תוס' ומשמע שרש"י רוצה לפרש שמכאן ואילך לא מקבל טומאה, שאם עדיין לא נטמא ורק היה לו תורת כלי לקבל טומאה הרי על ידי שניטל העינבל שוב זה לא יקבל טומאה כי בטל ממנו שם כלי לגבי שלא יקבל טומאה מכאן ולהבא, והתוס' מקשים על זה, והמהר"ם אומר שלפלא על התוס' שהרי בדברי רש"י מפורש להדיא וכוונתו

השני, ומשמע ששלא בחיבורין אפילו גזירה דרבנן אין בזה, ואם נטמא האחד לא נטמא השני, ואין חוששין למה שההדיוט יכול להחזיר אותו להחשיב את זה שעדיין יש בזה תורת כלי, כך היתה קושיתו של רבא.

[בבדי להבין את המשך הגמרא, נחזור קצת על מה שלמדנו, למדנו בברייתא ששם כתוב לענין זוג שהיא פעמון, ועינבל שהוא כמין פטיש המכה על הפעמון להשמיע קול ולצלצל ולקשקש בו, שהזוג והעינבל יחד נחשבים כלי לקבל טומאה, כי לומדים מהפסוק "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש" אפילו דיבור יבוא באש, שמשמיע קול בכלי מתכות הוא טמא. וכבר למדנו שם בסוגיא ורש"י מסכם את זה גם אצלנו, שיש שני דינים בזוג למה הוא יקבל טומאה, האחד מדין תכשיט, ולאדם גדול שהזוג משמש לו כתכשיט אפילו אם אין בו עינבל הוא ג"כ מקבל טומאה בהיות תכשיט ותכשיט של אדם מקבל טומאה, ודין שני שהוא מדין כלי שעל ידי שמשמיע קול הוא נחשב כלי שמתשמים בו וכלי מקבל טומאה, אבל אם הזוג עדיין לא היה בו עינבל לא נגמרה מלאכתו והוא לא מקבל טומאה, אבל אם הזוג היה לו כבר עינבל וניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן.

והסברנו שלגירסתו של רש"י כפי שהיא לפנינו אז נאמרו הדברים לגבי בין אם הזוג הזה עדיין מעולם לא קיבל טומאה אבל מכיון שהיה בו את העינבל וירדה עליו תורת קבלת טומאה כי היה לו שם כלי שראוי הוא לקבל טומאה, או גם לאחר שהעינבל ניטל ממנו עדיין נשאר עליו שם כלי לקבל טומאה גם מכאן ולהבא, ובין לענין שאם הזוג כבר נטמא בהיות העינבל בתוכו שבוה שלקחו ממנו את העינבל הוא לא נטהר מטומאתו, ועל אף שכלי שנשבר או פורחת ממנו הטומאה כי מכיון שהוא נשבר שוב אין עליו שם כלי והוא בטל מתורת כלי והוא נטהר מטומאתו, הזוג שנטלו ממנו את העינבל לא נטהר מטומאתו ולא נאבד ממנו שהם טומאה שיהיה עכשיו נטהר מהטומאה שהיתה בו.

אבל המהרש"ל מתקן את הגירסא ברש"י באופן שהוא מוחק בכל מקום שמשמע מרש"י שגם אם הזוג עוד לא קיבל טומאה גם לאחר שניטל העינבל עדיין יש לו שם כלי לקבל טומאה מכאן ולהבא, כי גם התוס' בד"ה אלא אמר רבא בסוף דף נ"ח ע"ב הבינו מדברי רש"י שרק נאמרו הדברים לענין שאם הזוג כבר היה טמא מלפני כן אז בזה שהעינבל ניטל מן הזוג אין זה נחשב שנשבר הכלי והוא לא נטהר מטומאתו, אבל לגבי שהזוג הזה היה לו תורת כלי כשהיה בו את העינבל והוא היה ראוי לקבל טומאה, אבל אם הוא לא קיבל טומאה בפועל אז כשניטל העינבל ממנו שוב אין לו שם כלי והוא לא יקבל טומאה מכאן ולהבא, והתוס' חולקים על רש"י לפי מה שהם הבינו מדברי רש"י, והם מוכיחים וסוברים שגם אם עדיין לא קיבל הזוג טומאה הרי גם בנטילת העינבל לא פוקע מהזוג הזה שם כלי, ומכיון שהיה לו תורת כלי שיהיה ראוי לקבל טומאה, גם לאחר שניטל ממנו העינבל עדיין יש עליו שם כלי והוא ראוי לקבל טומאה מכאן ולהבא.

הרי שלדעת התוס', וכך היא גם גירסת רש"י לפנינו, וכפי שהעירו כבר המהר"ם כפי שהזכרנו וכן הפני יהושע, שלגירסת רש"י שלפנינו הם ג"כ סוברים במפורש שרש"י סובר

מתפרדים, ואיזמל של רהיטני, כבר הסברנו לעיל בדף נ"ח ע"ב שזה מין מהקצע שהנגע משתמש בו להחליק כלי עץ ובוזה הוא לוקח איזמל (סכין חדה) והוא מכניס אותה לתוך (בין) שני העצים העשויים לכך, ובשעת המלאכה הוא משתמש כך עם הסכין כשהיא נמצאת בתוך שני העצים, וגם לאחר שהוא גומר את מלאכתו הוא נוטל את הסכין מתוך העצים והוא מצניע אותו, אז הרי זה עשוי להתפרק שלא בשעת מלאכה, אז מספורת של פרקים ואיזמל של רהיטני שעשויים להיות מחוברים בשעה שעושים בהם את המלאכה ולאחר מכן מפרקים ומפרדים אותם, אז בזה חיבור לטומאה ואין חיבור להזאה, לענין טומאה הם נחשבים מחוברים, שאם נטמא זה נטמא זה, אבל לענין הזה הם לא נחשבים מחוברים, ואמרין וכבר למדנו להסביר לעיל בדף מ"ח, שהגמרא שאלה מה נפשך, אי חיבור הוא, אפילו להזאה [נמי], אם הם נחשבים מחוברים אז אפילו לענין הזאה זה יחשב חיבור שאם מזים על האחד יטהר השני, ואי (לא) (גירסת הב"ח) [לאן] חיבור הוא ואם זה לא חיבור, אפילו לטומאה נמי לא, שזה גם לא יחשב חיבור לטומאה ואם נטמא האחד לא יטמא השני, ואמר רבה, דבר תורה, בשעת מלאכה חיבור, בין לטומאה בין להזאה, מן התורה בשעת מלאכה היינו בשעה שהוא עושה בזה את המלאכה, מכיון שאז הוא צריך שהם יהיו מחוברים אז זה נחשב בעצם חיבור גם לטומאה, שאם נטמא זה נטמא זה, וגם נחשב חיבור מן התורה להזאה שאם מזה על זה נטהר גם השני, שלא בשעת מלאכה, אינו חיבור לא לטומאה ולא להזאה, הואיל ושללא בשעת מלאכה הם לא צריכים להיות מחוברים אז הם כמו שני כלים נפרדים והחיבור שהם מחוברים עכשיו והם כן נמצאים יחד אבל כיון שזה שלא בשעת מלאכה הם לא חיבור, שודאי שמדובר כאן שלא בשעת מלאכה שהכלי נמצא באותה צורה שהוא נמצא בשעת המלאכה היינו במחברים], ואף על פי כן כיון שזה שלא בשעת מלאכה וזה עומד כדי להפריד את זה ולא כדי שזה ישאר מחובר אז מן התורה זה לא נחשב חיבור לא לענין טומאה ולא לענין הזאה, וגזרו על טומאה שלא בשעת מלאכה משום טומאה שהיא בשעת מלאכה, גזרו שגם שלא בשעת המלאכה כשהכלי מחובר אם נטמא האחד יטמא השני, גזרו לחומרא שזה יחשב חיבור, כדי שלא יבואו לטעות שגם בשעת המלאכה זה לא חיבור ואם נטמא האחד לא נטמא השני, ועל הזאה שהיא בשעת מלאכה משום הזאה שלא בשעת מלאכה, על הזאה גזרו להיפך, שאפילו בשעת המלאכה לא יועיל הזאה שמזים על האחד לטהר את השני כדי שלא יבואו לטעות שגם שלא בשעת מלאכה אם מזים על האחד נטהר השני, ולכן כתוב הזוג והעינבל חיבור, פירושו שזה חיבור לטומאה לעולם ואינו חיבור להזאה לעולם, כי מדרבנן גזרו שלענין טומאה לעולם זה יהיה חיבור אפילו שלא בשעת מלאכה, ולענין הזאה גזרו שאפילו בשעת מלאכה זה לא יחשב חיבור, אז הרי מפורש להדיא שרק כשזה מחובר ורק אז יש חילוק אם זה בשעת מלאכה או שלא בשעת מלאכה זה החילוק מן התורה ומדרבנן אין חילוק ותמיד זה נחשב חיבור לענין טומאה ולא חיבור לענין הזאה, אבל לא כשבאמת נפרדו הפרקים והם לא מחוברים אחד עם

ועל אף שניטל העינבל, אומר רש"י זה דומה לכלי שניקב בפחות ממוציא רמון, שקי"ל שלא נטהר מטומאתו משום שהוא ראוי למלאכתו הראשונה, הרי אמרנו שכל כלי שנשבר הוא נטהר מהטומאה שהיתה בו, אבל השיעור שצריך שהכלי יהיה בו נקב שיהיה כמוציא רמון, נקב כל כך גדול שרמונים ג"כ יוציא, היינו שיפלו מתוכו, ואם בכלי יש נקב שהוא פחות ממוציא רמון אז הכלי לא נטהר, שהרי גם עכשיו הוא עדיין ראוי לאותה השתמשות שהוא היה ראוי קודם, למה הכלי ראוי, להיות בית קיבול להכניס בו דברים, ואמנם אחרי שיש בו חור הוא לא ראוי להכניס בו דברים קטנים ודקים שהם יפלו דרך החור, אבל להחזיק רמונים הוא ראוי, אז כיון שהוא עדיין ראוי למלאכה הראשונה שבה היה ראוי להשתמש בו ככלי לקבל בו דברים אז לכן הוא עדיין לא נטהר מטומאתו, וגם כאן הזוג שהיה עומד למלאכת עינבל שעם העינבל יחד הוא משמיע קול, גם עכשיו לאחר שניטל העינבל עדיין הוא יכול להשמיע קול וראוי להקיש אותו על גבי חרש להשמיע קול כבתחלה, ולכן הזוג לא נטהר מטומאתו.

אומר רש"י, שבזה מתורצת כל הסוגיא שלמדנו לעיל, באיזה אופן זוג מקבל טומאה, ובאיזה אופן הוא לא מקבל טומאה, מה שלמדנו בברייתא ראשונה בדף נ"ח ע"א שזוג העשוי לבהמה, היינו פעמונים שעושים אותם לבהמה שהם טהורים, זה מדובר בלי עינבל, וכלי של פעמון בלי עינבל הרי אינו ראוי להשמיע קול, אלא שהוא צריך לקבל טומאה בתורת תכשיט, כי להיות תכשיט הזוג משמש כתכשיט גם בלי העינבל, אבל כיון שזה עשוי לבהמה ואין תכשיט לבהמה, מה שנאמר שתכשיט מקבל טומאה זה רק תכשיט העשוי לנוי לאדם, ולא תכשיט שעשוי לנוי לבהמה, אז העינבל בלי זוג שהוא תכשיט לבהמה בתורת תכשיט, הוא לא יכול לקבל טומאה, מכיון שהוא תכשיט לבהמה ואין תכשיט לבהמה.

ובתורת כלי הוא לא יכול לקבל טומאה שהרי אין לו את העינבל והוא לא יכול להשמיע קול, ואילו אם יש לו עינבל אז אפילו אם עשו אותו לבהמה הוא כן מקבל טומאה, כי על ידי שעשו בו עינבל אז הוא עושה אותו לכלי כי בזה זה משמיע קול, וכפי שלמדנו מדברי התוס' בדף נ"ח תחלת עמוד ב' שזה משמש כלי השתמשות של האדם, שבזה שיש על הבהמה פעמון שמשמיע קול יודע בעל הבהמה היכן הבמה שלו נמצאת ובקלות הוא מוצא אותה, אז זה כלי שמשמש לאדם ולכן זה מקבל טומאה.

ואם הזוג הזה נעשה לאדם שהוא גדול, לא תינוק קטן, אפילו בלי עינבל זה ג"כ מקבל טומאה, שהרי זה תכשיט העשוי לאדם, ולאדם מבוגר (אדם גדול) עושים פעמון כתכשיט והוא מקבל טומאה גם בלי העינבל, כי בתורת תכשיט של אדם הוא מקבל טומאה, אבל אם זה עשוי לתינוקת, שלתינוקות עושים את הפעמונים כדי שיקשקשו וישמיעו קול, אז בלי שיהיה בו עינבל הוא לא מקבל טומאה, שמכיון שזה עומד להכניס בו את העינבל אז עדיין לא נגמרה מלאכתו ועדיין לא היה גמר מלאכה של הזוג, כי גמר מלאכתו של הזוג הזה כשהוא יכניסו באותו עינבל, אז הוא ראוי למלאכה.

כתוס', שגם אם הזוג עוד לא קיבל טומאה, אבל מכיון שהיה עליו תורת כלי להיות ראוי לקבל טומאה, גם בזה נאמר שאם ניטל העינבל עדיין יש עליו את השם כלי והוא ראוי לקבל טומאה מכאן ולהבא, אבל לפי מה שתוס' הבינו ברש"י והמהרש"ל כפי שאמרנו מתקן בכל מקום את לשונו של רש"י שיהיה תואם עם מה שהתוס' הבינו בדבריו, שרק אם הכלי נטמא בפועל ועל ידי שהכלי שנטמא נשבר הוא הרי נטהר, זוג שקיבל טומאה לא נטהר במה שנוטלים ממנו את העינבל, אבל אם לא קיבל עדיין טומאה אלא היה כלי שראוי לקבל טומאה, בזה אם ניטל העינבל שוב אין לו שם כלי והוא לא יקבל טומאה מכאן ולהבא.

והגמרא שאלה אם ניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן, למאי חזי, לאיזה השתמשות הם ראויים ולמה באמת זה לא יחשב ככלי שנשבר להיות נטהר ולאבד את השם כלי שיהיה פוקע ממנו הטומאה, ואב"י תירץ הואיל שההדיוט יכול להחזירו, כיון שאפילו הדיט שהוא לא אומן (בעל מקצוע) יכול להחזיר את העינבל לזוג, אז לכן זה לא נחשב שהזוג נשבר להיות נטהר מטומאתו, ור"ב שאל על אב"י והוכיח שסברא זאת "בגלל שההדיוט יכול להחזירו" אינה מספקת, וכעת נתחיל את הגמרא שלפנינו.]

אלא אמר רבא שלא תאמר שהטעם למה זוג שניטל ממנו העינבל עדיין טומאתם עליהם, זה הואיל וההדיוט יכול להחזיר, שבדאי הזוג והעינבל אינם נחשבים כלי אחד כשהם נפרדים האחד מן השני, והם נחשבים כלי שניטל מקצתו ושוב העינבל לעצמו בודאי אינו מקבל טומאה, זו הגירסא שלפנינו שלפי גירסא זאת כבר למדנו שרש"י סובר שגם לגבי קבלת טומאה מכאן ולהבא נידון הענין, ואילו המהרש"א שוב תיקן שלענין מפרח טומאה אין הטומאה פורחת משקיבל טומאה, והטעם הוא משום שהזוג עצמו יכול עדיין לשמש בתורת כלי ולא בטל ממנו תורת כלי,

דף נ"ט ע"א

הואיל וראוי להקישו על גבי חרס כיון שהזוג ראוי לקחת אותו ולהקיש בו על גבי חרס ואז הוא משמיע קול כבתחלה, וכל השתמשות של הזוג היתה כדי שעל ידי העינבל הוא מקשקש ומשמיע קול, אפילו שהעינבל ניטל ממנו עדיין הזוג ראוי לאותה השתמשות עצמה כמו בתחלה להשמיע קול על ידי הקשה על גבי חרש, ואין הוא בטל מהמלאכה הראשונה, מה היתה מלאכתו הראשונה של הזוג, לקשקש בו ולהשמיע קול, א"כ גם לאחר שניטל העינבל עדיין הוא ראוי למלאכה זו, להקיש בו על גבי חרס ולהשמיע קול.

([קטע מהשיעור הקודם] **הואיל וראוי להקישו על גבי חרס**, הטעם למה זה עדיין מקבל טומאה, זה לא משום שההדיוט יכול להחזיר את זה, אלא הטעם הוא בגלל שזה עדיין ראוי למלאכה להשמיע קול כמו בתחלה ולא בטל מזה השם מלאכה ראשונה שהיה בו להשמיע קול, ולכן כיון שזה ראוי להקישו על גבי חרס להשתמש בו כדי להקיש על גבי חרס ולהשמיע קול לכן זה עדיין שייך שיהיה בו שם כלי לקבל טומאה.)

איתמר נמי אמר רב יוסי ברבי חנינא **הואיל וראוי להקישו על גבי חרס**.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימוש הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ניטל או זה כאילו מעולם לא היה בו עינבל, ומסבירת הואיל וראוי להקישו על גבי חרש אין לו שם כלי לקבל טומאה מכאן ולהבא.

אבל תוס' אומרים שאינו דומה, וכבר הבאנו את הסברא של תוס', שבדאי אם לא היה בו עינבל מעולם הוא טהור כיון שהוא עומד לתת בו עינבל אז זה עומד שעוד יכניסו בו עינבל אז הוא לא נגמר מלאכתו וזה נחשב כמו גולמי כלי מתכות שזה כמו גולם שעדיין לא נגמרה מלאכתו, אבל אם נגמרה מלאכתו של הזוג, שהיה בו כבר עינבל, אע"פ שהעינבל ניטל הוא מקבל טומאה שלא בטל מתורת כלי שהיה עליו קודם לכן.

ותוס' מביאים ראיה מחמת (חמת זה נוד של מים או של יין), שחמת שהוא תפר אותה והוא שייר פחות ממוציא רמון שהוא עדיין לא תפר, שנשאר לו נקב חור פחות ממוציא רמון, היא טהורה, אע"ג שחמת שלם, היינו שכבר היה נוד תפור היטב, שהוא ניקב פחות ממוציא רמון מקבל טומאה, אבל כיון שהוא עדיין לא נגמרה מלאכתו, אז הוא לא מקבל טומאה, הוא הדין לגבי עינבל שרש"י עצמו מדמה את זה לכלי שניקב בפחות ממוציא רמון במה שניטל העינבל, אז כמו שבכלי שאם הוא כבר היה כלי שלם ולאחר מכן הוא ניקב בפחות ממוציא רמון הוא נשאר כלי לקבל טומאה, ואעפ"כ בתחלת עשייתו של הכלי כמו חמת שהוא תפר אותה והוא שייר פחות ממוציא רמון נחשב שהכלי לא נשלם ולא נגמרה מלאכתו והוא טהור, כמו כן כאן על אף שאם מוציאים את העינבל לאחר שהוא כבר היה בו ונגמרה מלאכת הכלי אז הוא ישאר כלי לקבל טומאה, אבל מלכתחלה אם עדין לא עשו בו את העינבל הרי שלא נגמרה מלאכתו והוא אינו נחשב כלי שראוי לקבל טומאה.

אז ודאי שהתוס' סוברים שגם אם הזוג לא קיבל טומאה, אבל כיון שהיה בו עינבל וירדה עליו תורת כלי שיהיה ראוי לקבל טומאה, זה ישאר כלי שראוי יקבל טומאה מכאן ולהבא גם לאחר שניטל העינבל.

ובגירסת רש"י שלפנינו גם רש"י סובר כך, אלא שהתוס' כנראה היתה להם גירסא אחרת ברש"י וכפי שהמהרש"ל תיקן את הגירסאות ברש"י שיהיו תואמים עם דברי התוס' בהבנתם את פירושו של רש"י, שרק אם זה כבר היה טמא בפועל לא פורחת הטומאה על ידי נטילת העינבל, אבל אם הכלי עדיין לא קיבל טומאה אז בזה שניטל העינבל לא יקבל טומאה מכאן ולהבא.

רבי יוחנן אמר, הואיל וראוי לגמע בו מים לתינוק, ר' יוחנן חולק על מה שרבי יוסי בר חנינא אומרים שדווקא בגלל שראוי להקיש אותו על גבי חרס ועדיין הזוג עומד להשתמש בו את אותו השתמשות שהוא ראוי למעין מלאכתו הראשונה, מה מלאכתו הראשונה היתה כשהיה בו עינבל, הוא היה ראוי להשמיע בו קול, גם עכשיו הזוג עדיין ראוי לאותו ענין עצמו להשמיע קול כבתחלה, ורק בגלל כך עדיין יש עליו שם כלי, ר' יוחנן אומר שכזה שהזוג עדיין ראוי שישתמשו בו ככלי לתת מים לתינוק לשתות בו אז זה לבד מספיק שישאר עליו שם כלי על אף שניטל ממנו העינבל, הרי שר' יוחנן אינו מצריך שישאר על הכלי האפשרות להשתמש בו למעין מלאכתו הראשונה למה שהכלי היה

ועל אף שאמרנו שראוי להקישו על גבי חרס, תוס' מסבירים כבר בדף נ"ח ע"ב שבדאי הסברא של הואיל וראוי להקישו על גבי חרס היא רק לאחר שהיה בו שם כלי ונגמרה מלאכתו על ידי שהיה בו עינבל, ועל אף שניטל העינבל הוא לא מאבד את השם כלי שהיה בו, הואיל והקישו על גבי חרס, אבל שהוא קיבל כלי לפני שמכניסים בו את העינבל בגלל סברא זאת שראוי להקישו על גבי חרס, זה לא אומרים, משום שהזוג עומד שיכניסו בו את העינבל אז הרי כל זמן שלא הכניסו את העינבל לא נגמרה מלאכתו ולכן הוא עדיין לא מקבל טומאה, אבל אם כבר היה בו עינבל והוא כבר היה כלי שראוי לקבל טומאה, בזה למדנו בברייתא שאם ניטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהן, ושוב יש לנו לפי הגירסא שלנו ברש"י, שבין אם העינבלין ניטלו לפני הטומאה, לפני הזוג קיבל טומאה, נשאר עליו שם כלי לקבל טומאה מכאן ולהבא, בין לאחר טומאה, היינו לאחר שהזוג נטמא כבר נשאר עליו הטומאה כי השבירה של הוצאת העינבל נחשבת של נשתברו כשיעור הצריך לטהר את הכלי, ועדיין הוא נשאר כלי שהוא טמא. וגם כאן מתקן המהרש"ל את גירסת רש"י שזה יהיה תואם עם ההבנה שתוס' הבינו ברש"י, שאם ניטלו העינבלים אחרי טומאתם, שהם כבר היו טמאים, אז אנחנו אומרים שהם לא נטהרים מן הטומאה שהיתה בהם, אבל אם ניטלו העינבלים לפני שקיבל הזוג טומאה אז הזוג לא יקבל טומאה מכאן ולהבא כיון שאין לו כבר את העינבל.

הרי שלמדנו איך רש"י מסדר את ישוב הסוגיות והברייתות איזה זוג מקבל טומאה, איזה זוג לא מקבל טומאה, וגם כאן יש לנו את חילופי הגירסאות ברש"י, האם רש"י לומד כמו שתוס' סוברים שגם אם הכלי הזוג הזה עדיין לא קיבל טומאה אבל כיון שירדה עליו תורת כלי על ידי שהיה בו עינבל הוא קיבל שם כלי שראוי לקבל טומאה, ואפילו אם הוא עדיין לא קיבל טומאה וניטל ממנו העינבל לא בטל ממנו השם כלי והוא ימשיך להיות כלי הראוי לקבל טומאה גם מכאן ולהבא, או שמא רק אם הוא נטמא בפועל והוא כבר היה טמא אז אנחנו אומרים שנטילת העינבל אינה נחשבת שבירת הכלי כשיעור הנצרך כדי לטהר את הכלי, אבל אם העינבל ניטל לפני שהזוג קיבל טומאה, אז בזה שניטל ממנו העינבל הוא מאבד את התורת כלי ושוב הוא לא יקבל טומאה מכאן ולהבא.

והתוס' בסוף דף נ"ח ע"ב ד"ה אלא אמר רבא בסוף העמוד מביאים את הפירוש כפי שהם הבינו מרש"י שרק לא פורחת ממנו הטומאה כשנפרד העינבל מן הזוג כיון שהוא כבר קיבל טומאה על זה מועיל הסברא הואיל וראוי להקיש אותו על גבי חרס, וזה נחשב כמו כלי שניקב בפחות ממוציא רמון שלא טהור מן הטומאה, ותוס' כבר שואלים שמשמע שרש"י סובר שמכאן ואילך הוא לא מקבל טומאה, דהיינו אם עדיין הוא לא קיבל טומאה וניטל העינבל אין לו כבר שם כלי להיות ראוי לקבל טומאה מכאן ולהבא, ותוס' שואלים למה הוא לא יקבל טומאה כיון שהוא נפחת פחות מכשיעור המטהר את הכלי להיות נחשב כלי שנשבר הרי הוא כאילו שהוא כלי שלם לגמרי ובדאי הוא גם מקבל טומאה מכאן ולהבא.

ואמנם תוס' מסבירים שסברת רש"י היתה שהזוג כשאין לו עינבל הוא הרי טהור והוא לא מקבל טומאה בגלל הסברא שראוי להקיש אותו על גבי חרש, אז גם כשהיה בו עינבל והוא

עומד לכך בשעה שעשו אותו.

ועל זה שואלת הגמרא ורבי יוחנן לא בעי מעין מלאכה ראשונה, וכי ר' יוחנן אינו מצריך שהכלי תשאר בו האפשרות להשתמש בו מעין המלאכה הראשונה שבה היו צריכים להשתמש בכלי, והתניא והרי למדנו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא טו ד) "כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא וכל כלי אשר ישב עליו יטמא וגו'", זהו הדין של מדרס הזב, זב אם הוא שוכב על משכב שראוי לשכב עליו הרי שהמשכב נהיה מדרס הזב, המילה מדרס מלשון דריסת רגלים, דהיינו שהזב גופו נשען לשכב על המשכב הזה, הרי המשכב נטמא להיות מדרס הזב שהוא אב הטומאה, "וכל הכלי אשר ישב עליו" אומר הפסוק "יטמא", אם זה מושב הזב שזה כלי שהזב ישב עליו גם הוא נטמא להיות מדרס הזב שהוא אב הטומאה, כל כלי הנוגע בו אז הרי אינו אלא ראשון לטומאה, אבל מדרס הזב המדרס עצמו הוא אב הטומאה, ועל זה אומרת הברייתא כשכתוב בפסוק "וכל כלי אשר ישב עליו הזב" יכול כפה סאה וישב עליה, כפה תרקב וישב עליה יהא טמא, שהרי המשמעות "וכל הכלי" משמע כל כלי במשמע, אפילו אינו עשוי לשיבה, דהיינו אם הוא לקח סאה, סאה זו מדה שיש בה ששה קבים, והכלי הזה עומד למדוד בו תבואה ופירות, ואם הוא הפך אותו כדי ששולי הכלי יהיו למעלה כדי לשבת עליהם, ו"תרכב" זו מדה שאפשר למדוד בה חצי סאה, הרי אמרנו שסאה יש בה ששה קבים, ותרכב זה כמו שני מילים "תרי וקב" שנים ועוד קב, דהיינו מדה שיש בה שלשה קבים, שזה מחצית הסאה, והוא כפה אותה על פיה והשולים הם למעלה כדי לשבת עליהם, והייתי סבור שאם הוא ישיבה עליה היא תהיה טמא, תלמוד לומר כתוב בפסוק "וכל הכלי אשר ישב עליו הזב" אז הרי כתוב המילה "ישב" (עם צירי תחת ה"ו"ד) בלשון עתיד, מי שמיוחד לשיבה, יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו.

ורש"י מסביר, גם בתחלתו של הפסוק שמדובר על משכב הזב נאמר "אשר ישכב" ולא כתוב "אשר שכב", במושב כתוב "אשר ישב" (עם צירי) בלשון עתיד ולא כתוב "ישב" (עם קמץ) לשון עבר, משמע שזה צריך להיות כלי אשר ישכב עליו בלשון עתיד, שהוא תמיד עומד לענין זה שהזב ישכב עליו, כלי אשר ישב עליו הזב, שהוא תמיד מיוחד לזה שהזב ישב עליו, ואין הכלי נעשה מדרס להיות אב הטומאה אלא א"כ זה כלי המיוחד לשיבה שהוא עוד שישכב עליו תמיד, כלי המיוחד לשיבה הוא עומד לכך שישב עליו תמיד, ועל אף שכאן בברייתא זה נדרש על "ישב" שמדובר במושב הזב, אומר רש"י גם לגבי משכב זה ג"כ נדרש מאותו פסוק שכתוב "אשר ישכב עליו הזב", שצריך שכלי זה כדי שיקבל טומאה של משכב הזב או מושב הזב שהם מדרס הזב שהוא אב הטומאה, זה דווקא אם הכלי מיוחד לשיבה או מיוחד לשיבה, יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, אפילו אם הוא התיישב על זה כיון שזה לא עומד לשיבה אז הרי אומרים לו לזב עמוד ממקומך כדי שנעשה מלאכתנו, שנוכל להשתמש בכלי למה שהוא ראוי לשימוש ולא בשביל ישיבה.

אומרת הגמרא, רבי אלעזר אומר במדרסות אומרים עמוד

ונעשה מלאכתנו, ואין אומרים בטמא מת עמוד ונעשה מלאכתנו.

מסביר רש"י, לענין מדרסות כבר למדנו מדרס הזב שהוא אב הטומאה זה משכב או מושב הזב, שנאמר בו בין בתחלת הטומאה כפי שעכשיו למדנו להסביר את הברייתא, שכתוב "אשר ישב", שדווקא אם הכלי עליו הוא ישב הוא כלי המיוחד לשיבה, אז אנחנו אומרים שהוא מקבל טומאה, ואם הכלי אינו מיוחד לשיבה אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, היינו עמוד ממקומך כדי שנוכל להשתמש בכלי למה שהוא עומד וזה לא עומד לשיבה, אז הוא טהור והוא אינו טמא מדרס, אז אין הכלי הזה שאינו ראוי ומיוחד לשיבה מטמא מדרס להיות אב הטומאה, אבל יש עוד הלכה של עמוד ונעשה מלאכתנו שעליה מדבר ר' אלעזר בסוף הטומאה, כגון, הכלל הוא שבגד אינו מקבל טומאת מדרס הזב להיות אב הטומאה אלא א"כ יש בו גודל של שלשה טפחים על שלשה טפחים, בזה שיש בגד גודל של שלשה טפחים על שלשה טפחים זה ראוי שהזב ישב עליו, ולכן אם זב ישב עליו הוא נהיה טמא מדרס הזב שהוא אב הטומאה, משא"כ לענין שאר טומאות גם אם יש בגד רק שלוש אצבעות על שלוש אצבעות זה שיעור מספיק שזה יחשב כלי לקבל טומאה, אם זה נוגע במת או נוגע בשרץ, אז זה כלי לקבל טומאה, עכשיו אם היה לנו בגד של שלשה טפחים על שלשה טפחים, והזב התיישב עליו אמרנו הבגד נהיה מדרס שהוא אב הטומאה, אם הבגד הזה נחלק לשנים ושוב בכל חלק מהבגד שנקרע נחתך ונחלק לשנים, אין שיעור של שלשה טפחים על שלשה טפחים, אז הם נהיו טהורים מן המדרס, שגם בזה אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו, וכאן זה מתפרש אחרת, עמוד ונעשה מלאכתנו הראשונה, האם נוכל לעשות את המלאכה הראשונה שזה היה ראוי לשיבה ומכיון ששוב אין בגד הזה שלשה טפחים על שלשה טפחים וזה לא ראוי לשיבה אז לכן זה טהור מהטומאת מדרס שהיתה בו להיות אב הטומאה.

ואע"ג שעדיין יש בכל אחד מהחלקים של הבגד שנחתך לשנים שלוש אצבעות על שלוש אצבעות, והוא נחשב כלי לקבל טומאה, אבל מתורת אב הטומאה שהוא היה טמא מדרס שזה אב הטומאה, טיהר לו.

ואין אומרים בטמא מת עמוד ונעשה מלאכתנו, כאן מסביר רש"י לענין אב הטומאה של טומאת מת, הרי כלי הנוגע במת הכלי נהיה אב הטומאה, כי המת הוא אבי אבות הטומאה והכלי או האדם הנוגעים בו נהיים אב הטומאה, אז לענין אב הטומאה של טומאת מת, היינו במה שכלי נגע במת לא אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו, זה מדובר לדין השני של "עמוד ונעשה מלאכתנו", כלומר, אם הכלי הזה נטמא בהיותו כלי שלם ולאחר מכן הוא נשבר, והוא עדיין ראוי למלאכה אפילו אם זה לא מעין המלאכה הראשונה, אלא שנשאר בו אפשרות שהוא ראוי לשימוש לאיזה שהיא מלאכה, הוא עדיין טמא ולא נטהר, ולא אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו הראשונה, שמכיון שהוא נשבר ואינו ראוי למלאכה הראשונה נאמר ששוב אינו נחשב כלי והוא יהיה טהור, לענין מדרס הזב אמרנו שאם אין בו שלשה טפחים על שלשה טפחים שהם השיעור שצריך שיהיה ראוי להיות מושב הזב,

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימוש הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

קיבל טומאת מדרס ולאחר מכן הוא נשבר או נחלק באופן ששוב אינו ראוי להיות מדרס או פורחת ממנו הטומאת מדרס הזב והוא נטהר מהאב הטומאה של מדרס הזב. ולענין טומאת מת נחלקו ר' אלעזר ור' יוחנן, ר' אלעזר סובר שבטומאת מת אפילו אם אינו ראוי לעשות בו מלאכתו הראשונה כל זמן שהוא ראוי לאיזו שהיא מלאכה עדיין זה לא נחשב שהכלי נשבר ואינו נטהר, ואילו ר' יוחנן סובר שגם בטומאת מת נאמרו הדברים שאם הכלי נשבר אפילו שהוא עדיין ראוי לאיזו שהיא מלאכה כיון שאינו ראוי שוב לעשות בו מעין מלאכה הראשונה הוא נטהר מטומאתו. הרי שר' יוחנן מצריך שבדוקא אם זה ראוי להיות מעין מלאכה ראשונה אז הכלי עדיין טמא, ואילו כאן אמרנו שר' יוחנן אומר שהזוג שניטל ממנו העינבל על אף שאינו ראוי למלאכתו הראשונה הוא עדיין טמא ולא נטהר מטומאתו, כיון שהוא ראוי לגמע בו מים תנינוק שזה בכלל לא מעין המלאכה הראשונה.

עונה הגמרא, **איפוך קמייתא**, את מה שלמדנו ברישא שר' יוסי בר' חנינא הוא זה שאמר הואיל וראוי להקישו על גבי חרס והוא המצריך שזה יהיה מעין המלאכה הראשונה ור' יוחנן הוא זה שאמר הואיל וראוי לגמע בו מים תנינוק צריך להחליף שר' יוסי בר' חנינא הוא שאמר הואיל וראוי לגמע בו מים תנינוק, שזה מספיק כיון שזה ראוי למלאכה אפילו שזה לא מעין מלאכה ראשונה, ר' יוסי בר' חנינא הוא שסובר כך, ואילו ר' יוחנן הוא זה שאמר כדברי רבא שלמה הזוג שניטל ממנו העינבל עדיין מקבל טומאה הואיל וראוי להקישו על גבי חרס והוא ראוי למעין מלאכתו הראשונה.

שואלת הגמרא, **ומאי חזית דאפכת קמייתא, איפוך בתרייתא**, למה אתה מהפך את הענין הראשון לענין זוג שניטל ממנו עינבל שיתאמו ר' יוחנן שהוא זה שיגיד הואיל וראוי להקישו על גבי חרס, אולי איפוך בתרייתא, את המחלוקת שבין ר' אלעזר ור' יוחנן, שם נהפך את הדברים ונאמר שר' אלעזר הוא זה שאמר שגם בטמא מת אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו הראשונה שצריך שיהיה בו השתמשות מעין מלאכה הראשונה, ור' יוחנן הוא שאמר שבטמא מת אין אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו ואפילו אם זה ראוי למלאכה אחרת ולהשתמשות אחרת עדיין זה טמא ולא נטהר מטומאתו.

עונה הגמרא, **הא שמעינן ליה לרבי יוחנן**, אי אפשר להחליף את דברי ר' אלעזר עם דברי ר' יוחנן ושר' יוחנן יהיה זה שסובר שלא צריך שיהיה בכלי אפשרות להשתמש בו מעין מלאכה הראשונה, שהרי שמענו ולמדנו על ר' יוחנן **דבעי מעין מלאכה ראשונה** שהוא כן מצריך שעדיין יהיה בכלי שימוש מעין המלאכה הראשונה.

(דתניא) [דתנן] כי למדנו משנה במסכת כלים, **סנדל של ברהמה**, סנדל שעושים לרגלי הברהמה שלא תנוק בפרסותיה כשהיא מהלכת באבנים, **של מתבת טמא** אם הוא עשוי ממתכת אז הוא מקבל טומאה.

והגמרא שואלת **למאי חזי**, לאיזה השתמשות הסנדל הזה ראוי שבגללו יקבל טומאה, אם בגלל שהוא משמש לברהמה, אין תכשיט לברהמה, וסנדל זה שעשוי להלביש על רגלי

אבל אם הוא נקרע ואין בו שלשה טפחים על שלשה טפחים על אף שנשאר בו שלוש אצבעות על שלוש אצבעות שזה שם כלי לענין שאר השתמשויות, אבל כיון שאי אפשר להשתמש בו מלאכה ראשונה שהוא היה ראוי לשיבה להיות מושב הזב, אז שוב אין בו טומאת מדרס הזב והוא טהר מהטומאת מדרס שהיא אב הטומאה, אבל לענין טומאת מת אפילו אם הכלי שנגע במת ונטמא ונהיה אב הטומאה, אפילו אם הוא נשבר כל זמן שיש לכלי איזה שהיא אפשרות להשתמש בו למלאכה אפילו אם זה לא מעין המלאכה הראשונה לא אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו הראשונה, האם אפשר לעשות מלאכה הראשונה ואז יהיה טמא ואם לא זה טהור, אלא אפילו אם לא ראוי כבר להשתמש בו את המלאכה הראשונה הוא עדיין טמא.

אומר רש"י, וכל שכן שבדין עמוד ונעשה מלאכתנו שנאמר בזב בתחלת הטומאה, זה ודאי שלא שייך לומר בטמא מת עמוד ונעשה מלאכתנו, מה תאמר, עמוד ונעשה מלאכתנו הראשונה, היינו שצריך הוא יהיה מיוחד למת, ואם הכלי הזה אינו מיוחד למת הוא לא יקבל טומאת מת, זה ודאי אי אפשר לומר, "כלי מעשה" כתוב, שכל כלי הראוי להשתמשות הוא כלי המקבל טומאה, אלא מדובר לדין השני של מדרס, שבסוף טומאה, היינו לאחר שכבר הכלי נטמא ובמדרס אם הוא נשבר באופן שאינו ראוי יותר למושב הרי טהר ממדרס הזב, וטומאת מת אפילו אם שוב הוא לא ראוי למלאכה הראשונה לא נטהר ממה שהיה אב הטומאה כיון שהוא נגע במת, כך סובר ר' אלעזר.

ורבי יוחנן אמר אף אומר בטמא מת עמוד ונעשה מלאכתנו, ר' יוחנן סובר שגם בטמא מת אם הכלי נגע במת ונהיה אב הטומאה, ולאחר מכן הוא נשבר באופן שאי אפשר כבר להשתמש בו שום השתמשות שהיא מעין המלאכה הראשונה, על אף שהוא עדיין ראוי למלאכה אחרת ולהשתמשות אחרת הוא נהיה טהור, כי בטמא מת ג"כ אומרים עמוד ונעשה מלאכתנו הראשונה, אם אפשר להשתמש בו את המלאכה הראשונה שזה ראוי היה לשימוש אז עדיין זה טמא, ואם אינו ראוי להשתמש בו מעין המלאכה הראשונה אפילו שראוי להשתמש בו השתמשויות אחרות אין לו שם כלי והוא טהור מטומאתו.

וכפי שרש"י מוסיף להסביר, על כרחך לא נאמרו דבריו של ר' יוחנן אלא לענין דין זה, שאם הכלי שננטמא באמת ונהיה אב הטומאה נשבר, הוא נטהר אם אינו ראוי למלאכתו הראשונה, שהרי אי אפשר לפרש את דברי ר' יוחנן כמו שפירשנו במדרסות לענין תחלת הטומאה לומר שכמו שבמדרס הזב צריך כלי המיוחד למדרס, משכב המיוחד לשכיבה, מושב המיוחד לשיבה, ורק אז הוא נהיה מדרס הזב.

ונאמר גם כאן שצריך שהוא יהיה כלי המיוחד למת, וכלי שאינו עשוי למת לא יטמא כי נאמר לו עמוד ונעשה מלאכתנו, תוציא מכאן את המת כדי שנשתמש בכלי, זה אי אפשר לומר, שהרי כתוב בפסוק "וזהה על האהל ועל כל הכלים", אז הרי מפורש להדיא שכל הכלים מקבלים טומאת מת.

אלא ודאי מדובר לענין של סוף טומאה, שבמדרס הזב אם

והגמרא שואלת מאי בעיר של זהב.

רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ירושלים דדהבא, זה היה תכשיט שבו היו מציירים בזהב את העיר ירושלים,

- דף נ"ט ע"ב

כדעבד ליה רבי עקיבא לדביתהו כפי שר"ע עשה לאשתו. אומר רש"י שכך מבואר בגמרא נדרים דף נ', שם מסופר על גודל העניות שהיתה לו לר"ע בשעה שהתחתן עם בתו של כלבא שבוע, כי אביה כלבא שבוע שהיה עשיר גדול הדיר אותם מנכסיו, והבטיח לה ר"ע שכשיהיה לו את האפשרות הוא יעשה לה ירושלים דדהבא, וזו היא העיר של זהב "ירושלים דדהבא".

התוס' בעמוד א', והזכרנו זאת במשנה, מביא את מה שרש"י פירש במשנה שעיר של זהב פירושו נושקא, שזה כמין סיכת בטחון (בלשונינו) שבו מתחבר אל הבגד, וכפי שנראה זאת בהמשך מלשון המחבר.

והתוס' מוכחים מהגמרא בסוטה שעטרת כלות כתוב שם בגמרא זה עיר של זהב, ומשמע שזה עשוי כעין עטרה, כך לומדים תוס' בשם ר"ת, ותוס' שואלים שאע"ג ששם מבואר בגמרא שבפולמוס של טיטוס (היינו בחורבן בית שני) גזרו על עטרת חתנים וכלות שכלה לא תצא בעטרה כזאת אפילו לא בימות החול, ואילו כאן מבואר שלא אסרו על האשה לצאת בעיר של זהב שזה ירושלים של זהב רק בשבת, אומר ר"ת שדווקא לחתנים ולכלות גזרו מפני שיש להם שמחה ולא לשאר בני אדם, וכפי שביארנו זאת במשנה.

הרש"ש מביא כאן פירוש מענין שהוא שמע לפרש את קושית הגמרא, שהגמרא ששאלה מאי בעיר של זהב אז עצם קושית הגמרא לא היתה מה זה עיר של זהב, זה הגמרא יודעת שאפשר לפרש שזה תכשיט שמצוייר בו כמין עיר, אלא קושית הגמרא היתה הלא גם בחול זה אסור וא"כ איך אתה אומר שרק בשבת אסור לצאת, הרי בפולמוס של טיטוס גזרו על זה שאפילו בחול גם לא יצאו, ועל זה תירצה הגמרא "ירושלים דדהבא", כוונת הגמרא לומר שצורת ירושלים מותרת, והוא מוסיף שאולי הסברא בגלל הפסוק "אם אשכח ירושלים", ועל זה הביאה הגמרא ראייה כדעבד ליה ר"ע לדביתהו, שמכיון שמצאנו שר"ע התנא הקדוש עשה זאת לאשתו מזה ראייה שמותר לצאת בעיר (ירושלים) של זהב, שהרי ר"ע כך עשה, ורק בשבת אסור לצאת, כך הסביר הרש"ש, והוא אומר על הפירוש הזה "ושפתים ישק".

אומרת הגמרא תנו רבנן למדנו בברייתא, לא תצא אשה בעיר של זהב אסור לה לאשה לצאת בעיר של זהב, ואם יצתה אם היא יצאה בעיר של זהב חייבת חטאת דברי רבי מאיר, כי ר"מ סובר שיש כאן מלאכה דאורייתא במה שהיא יצאה כשהיא מקושטת בעיר של זהב, וחכמים אומרים לא תצא ואם יצתה פטורה, חכמים סוברים שאין כאן מלאכה דאורייתא אלא שאסרו מדרבנן, רבי אליעזר אומר יוצאה אשה בעיר של זהב לכתחלה, שאפילו לכתחלה גם מותר. והגמרא מסבירה במאי קמיפלגי על מה נחלקו שלשת התנאים האלו.

רבי מאיר סבר משוי הוא, ר"מ סובר שעיר של זהב נחשב

הבהמה אין לו שם תכשיט או כלי שיקבל טומאה בגלל השימוש שהוא משמש לבהמה, בהכרח שיש איזה שהוא שימוש שהוא משמש שבגללו הוא מקבל טומאה, ולמה זה ראוי.

אמר רב ראוי לשתות בו מים במלחמה, כשהם נמצאים במלחמה ראוי לקחת את הסנדל הזה ולשאוב בו מים כדי לשתות.

ורבי חנינא אמר ראוי לסוך בו שמן במלחמה, אפשר להשתמש בו לשמן לסיכה.

ורבי יוחנן אמר בשעה שבורח מן הקרב כשהוא בורח מן המלחמה, מניחו ברגליו אז הוא מניח את סנדל הבהמה על הרגלים, ורץ על קוצין ועל הברקנים, הרי שר' יוחנן סובר שרק בגלל שהוא בעצמו יכול להשתמש בו מעין אותה השתמשות שלה עשו את הסנדל הזה, הרי הסנדל נעשה כשביל שהבהמה לא תנזק ברגליה ותוכל להלך על גבי האבנים, ומכיון שגם האדם עצמו עשוי להשתמש בזה בשעה שהוא בורח מן הקרב באותה התשתמשות עצמה להניח את זה על הרגלים שלו כדי לרוץ בזה על קוצים וברקנים לכן זה מקבל טומאה, אז הרי אנחנו רואים, שהואיל ועשו את זה לשם סנדל, אם לא שזה היה ראוי לנעילה על רגלי האדם ר' יוחנן לא היה מטמא, הרי שר' יוחנן סובר שצריך שיהיה כאן מעין מלאכתו הראשונה, ולא מספיק במה שהוא ראוי לשתות בו מים כדברי רב או במה שהוא ראוי לסוך בו שמן כדברי ר' חנינא, כי זה השתמשות שזה לא מעין המלאכה הראשונה שנעשה כסנדל לנעול על הרגלים.

שואלת הגמרא מאי בין רב לרבי חנינא, איזה חילוק לדינא יש בין הטעם שרב אמר כי ראוי לשתות בו מים ובין הטעם של ר' חנינא כי ראוי לסוך בו שמן.

עונה הגמרא, איכא בינייהו דמאים, אם הסנדל הזה הוא מאוס, אז לרב הוא לא מטמא, כי אינו ראוי לשתות מים, בכלי שהוא מאוס הוא לא יוכל להכניס מים לשתיה, ורב אינו סובר שהוא נחשב כלי בגלל שראוי לסוך בו שמן, למה, מסביר רש"י שהוא סובר שאין מוליכין שמן למלחמה לסוך בו, והוא הדין שבין רב לר' יוחנן יהיה ג"כ הנפקא מינה דמאים, שהרי לר' יוחנן שהטעם שזה מטמא בגלל שהוא שם את זה על הרגלים כדי לרוץ על הקוצים ועל הברקנים אז הוא יכול לשים גם סנדל שהוא מאוס, אז רב יסבור שבסנדל שהוא מאוס לא יקבל טומאה, ואילו ר' חנינא ור' יוחנן כל אחד מהטעם שלו יסבור שגם כשהסנדל מאוס הוא מקבל טומאה.

בין רבי יוחנן לרבי חנינא, איכא בינייהו דיקור, כשזה הסנדל הוא מאד כבד ואין ראוי בו לברוח, אז לדעת ר' חנינא עדיין יש לו שם כלי כי ראוי לסוך בו שמן, ואילו לדעת ר' יוחנן שכל הטעם שזה נחשב כלי בגלל שהוא בקרב מניח אותו ברגליו כדי לברוח לרוץ על הקוצים ועל הברקנים אם זה סנדלים (נעלים) כבדות אז אין ראו בהם לברוח אז זה לא משמש לו לברוח בהם מהקרב, אז ודאי שזה לא מקבל טומאה.

למדנו במשנה, ולא בעיר של זהב, שאין האשה יוצאת בעיר של זהב.

ומתוך הפני יהושע, על פי מה שהוא ביאר בתחלת הפרק, שהענין שמותר לה לאשה מן התורה לצאת בתכשיטים שעליה, משום שהתכשיטים נחשבים כמו המלבושים, ולפי זה כיון שעיר של זהב לדעת ר"מ אינו תכשיט ואינו דומה למלבוש ולכן הוא נחשב כמשאוי, אבל כיון שהיא הוציאה את זה בדרך התכשיטים אז זה נחשב שהיא כן הוציאה בדרך המוציאים להתחייב חטאת, כך הסביר הפני יהושע.

אומרת הגמרא, כלילא, רב אמר רב אוסר לצאת עם כלילא, ושמואל שרי שמואל מתיר לצאת עם כלילא.

מסביר רש"י שיש כלילא בשני אופנים, כפי שנלמד בהמשך הגמרא, כלילא זה מין תכשיט שקושרים אותו על המצח, ועל ידי הרצועות שיש לו קושרים אותו מאוזן לאוזן, ויש כלילא שכולו טס של זהב, ויש שעושים אותו ממשי טווי אם זהב, דהיינו טווים את חוטי המשי יחד עם הזהב ומזה עושים את הכלילא.

והגמרא מסבירה, דאניסכא (אניסכא זה מתכת), פירוש מדבר הניתך, כמו כשזה עשוי או מזהב או מכסף, אז אם זה עשוי טס שכולו עשוי או זהב או כסף זה נקרא אניסכא, היינו מתכת ניתכת, כולי עלמא לא פליגי דאסור בזה כולם סוברים שאסור, שמתוך שתכשיט כזה העשוי כולו זהב או כסף יש לו חשיבות, אז גזרו שלא תהיה האשה יוצאת עם זה שמא היא תשלוף להוציא את זה להראות לחברותיה ותבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אז בזה גם שמואל מודה שאסור.

כי פליגי, דארוקתא, ארוקתא פירושו רצועה שמצוירת בזהב ובאבנים טובות, בזה הם נחלקו, מר סבר רב סובר דאניסכא עיקר שגם ברצועה זאת הזהב הוא העיקר אם כן יש לתכשיט הזה חשיבות שהיא תוציא אותו כדי להראות לחברותיה, ולכן אסרו לה לצאת אתו לרשות הרבים, ומר סבר ואילו שמואל סובר דארוקתא עיקר שהרצועה היא העיקר, וא"כ אין לזה כל כך חשיבות והיא לא תראה את זה לחברותיה, ולכן הוא סובר שמותר לצאת עם זה.

רב אשי מתני לקולא רב אשי לומד את החילוק הזה בין אניסכא לארוקתא לקולא, דארוקתא דכולי עלמא לא פליגי דשרי שמכיון שזה ארוקתא וזה רצועה אז שם זה לא כל כך תכשיט חשוב ולכונ"ע מותר וגם רב מתיר, כי פליגי דאניסכא שאם זה עשוי טס שכולו זהב או כולו כסף בזה היתה המחלוקת, מר סבר דילמא שלפא ומחויא ואתי לאתויי רב סובר שכיון שזה אניסכא יש לזה חשיבות ויש לחשוש שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה והיא תבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, ומר סבר מאן דרכה למיפק בכלילא מי היא האשה שדרכה לצאת בתכשיט כזה הנקרא כלילא, אשה חשובה, ואשה חשובה לא שלפא ומחויא, אשה חשובה לא תוציא כדי להראות אין האשה החשובה מוציאה את תכשיטיה כדי להראות לחברותיה.

אומרים תוס' בתחלת עמוד ב', אומר ר"י שדווקא בכלילא מתיר שמואל, וכן ר' אליעזר דווקא בעיר של זהב הוא מתיר, משום שאין כל הנשים רגילות בהם, זה תכשיט שנשים בדרך

משא ולכן היא חייבת חטאת כמי שנושא משא ברשות הרבים.

ורבנן סברי תכשיט הוא, שבעצם זה תכשיט, ומן התורה אין שום איסור לצאת באותו עיר של זהב שהרי זה תכשיט, וכבר אמרנו שהתכשיט מותר לה לאשה לצאת בו מן התורה, אלא שמדברנן אמרו לא תצא, זה גזירה, דילמא שלפא ומחויא ליה שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה את התכשיט החשוב הזה, ואתיא לאתויי והיא תבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, לכן גזרו מדברנן, אבל אם בדיעבד היא יצאה עם זה היא לא חייבת חטאת כיון שזה תכשיט ולא משא.

ורבי אליעזר, הוא שמתיר אפילו לכתחלה לצאת בזה ולא גוזרים דלמא שלפא ומחויא ליה, סבר הוא סובר, מאן דרכה למיפק בעיר של זהב, מי היא זו האשה היוצאת בעיר של זהב, אשה חשובה זו רק אשה חשובה, היא יש לה תכשיט כזה, ואשה חשובה לא משלפא ומחויא אשה חשובה לא שולפת את התכשיט שלה כדי להראות אותו לחברותיה, אז אצלה לא שייך בכלל לגזור את הגזירה הזאת שמא היא תוציא ותבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים.

ולא נתפרש בגמרא למה ר"מ סובר שזה משא, והרש"ש כבר העיר, מה הטעם של ר"מ שהוא סובר שזה משא, הלא ודאי זה תכשיט, ולמה להחשיב את זה כמשא.

עונה הרש"ש שר"מ סובר שמאחר שרבנן אסרו על האשה להתקשט בעיר של זהב בשבת שמא היא תבוא להראות את זה לחברותיה ותטלטל ארבע אמות ברשות הרבים, אז כיון שלרבנן אסור בשבת לכתחלה להתקשט בזה כדברי חכמים ממילא סובר ר"מ שניטל ביום השבת השם תכשיט מעיר של זהב, ושוב זה נחשב כמין משא שגם היא חייבת חטאת עליו, כך הסביר הרש"ש.

ובאמת שהנידון הזה הסביר אותו הרשב"א מה טעמו של ר"מ שאומר שזה נחשב כמשא, על זה אומר הרשב"א שני טעמים. האחד, מתוך כובדו, כיון שזה תכשיט מאד כבד אז לדעת ר"מ זה משא.

אי נמי, שאין עשוי לתכשיטות, אלא להראות עושר, ומכיון שזה לא בא להתקשט בו אלא כדי להראות את העשירות שיש לעיר של זהב לכן סובר ר"מ שזה משא.

אבל עדיין קשה, ושואל זאת הפני יהושע, איך אפשר לומר שהיא חייבת חטאת כיון שאת העיר של זהב היא הרי לובשת לדעת ר"ת כעטרה על ראשה, או לדעת רש"י זה מתחבר אל הבגד, עכ"פ הרי היא לא מוציאה את זה בדרך המוצאים וכשל מוציאים בדרך המוציאים לא מתחייבים חטאת, והרי ר"מ שכאן אומר שהיא חייבת חטאת על מה שהיא יצאה עם העיר של זהב, הוא עצמו סובר לעיל בדף י"א ע"ב אפילו לגבי אומן דרך אומנותו כמו נגר שיצא בקיסם (שזה סרגל שהוא מחזיק אותו מאחורי האוזן), שולחני בדינר שבצארו, סובר ר"מ שפטור אבל אסור, שזה רק איסור דרבנן ואין כאן מלאכה דאורייתא כיון שהוא לא הוציא את זה בדרך המוציאים, כל שכן שעיר של זהב ודאי שאין זה דרך משא להניח אותו על המצח או על הראש ולהחשיב את זה כמי שמוציא את זה בדרך המוציאים, כך שואל הפני יהושע.

שיוצאת בזה, אשה חשובה, והיא לא שלפא ומחויא. ואילו לגבי עיר של זהב פוסק המחבר שם בסעיף ד', לא תצא בעיר של זהב, (והמחבר מביא את שני הפירושי של רש"י ור"ת מה זה עיר של זהב), ופירש רש"י שהוא תכשיט עגול ומציירים בו כמין עיר ויש באמצע לשון שמחברים אותו למלבוש, ור"ת פירש שהוא כעין עטרה לראש.

הרי שבעיר של זהב לא פוסקים כר' אליעזר שמותר לצאת, אלא כמו המשנה ודעת חכמים בברייתא שאסור לצאת בעיר של זהב, על אף שפוסקים הלכה כשמואל, מוכח מזה ששמואל שאמר כלילא שרי, זה לא בגלל שהוא סובר כר' אליעזר שגם בעיר של זהב מותר, בעיר של זהב הוא מודה שאסור כדברי חכמים, ורק בכלילא מותר.

ומה הסברא לחלק בין כלילא לעיר של זהב, הרי שמואל אומר את אותה סברא כמו ר' אליעזר כי ר' אשה חשובה דרכה לצאת בתכשיט כזה ואין דרכה של אשה חשובה לשלוח ולהראות לחברותיה את התכשיטין שעליה.

מסביר הרשב"א שער של זהב זה תכשיט מאד חשוב, שלדעת חכמים אפילו אשה חשובה שרק היא דרכה לצאת בתכשיט כזה, אבל היא כן תבוא להראות לחברותיה, מתוך גודל החשיבות של התכשיט הנקרא עיר של זהב, משא"כ כלילא זה לא תכשיט כל כך חשוב שאשה חשובה תוציא אותו כדי להראות לחברותיה, ולכן כלילא סובר שמואל שמותר ואמרנו פוסקים הלכה כדברי שמואל שכלילא מותר משום שאין דרכה של אשה רגילה לצאת בכלילא רק אשה חשובה, ואין הכלילא תכשיט כל כך חשוב שאשה חשובה תבוא להראות אותו לחברותיה, אז מכיון שאשה חשובה תכשיטים כאלו אינה מראה לחברותיה, ונשים אחרות אינן לובשות את התכשיט הזה, לכן מותר לה לאשה החשובה לצאת בכלילא, משא"כ עיר של זהב שאפילו אצל אשה חשובה יתכן שהיא תבוא להראות את זה לחברותיה מתוך גודל החשיבות המיוחדת שיש בתכשיט הזה הנקרא עיר של זהב, לכן אוסרים חכמים לצאת בעיר של זהב, וגם שמואל מודה שאסור לצאת בעיר של זהב כדברי חכמים, וזו היא דעת הרמב"ם והפוסקים שעל אף שהם פוסקים הלכה כשמואל שכלילא מותר לצאת בו, בעיר של זהב לא פוסקים כדברי ר' אליעזר שמותר לצאת, אלא כדברי חכמים בברייתא שזה גם דעת המשנה שלא תצא בעיר של זהב.

אומרת הגמרא, **אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף, בפירוש אמרת לן משמיה רב כלילא שרי**, הרי אמרת לנו משמו של רב כלילא שרי, ורש"י מסביר על פי דברי הגמרא שאומרת הרבה פעמים, שרב יוסף חלה (נהיה חולה) ושכח (את) תלמודו, והיו מזכירים לו את מה שהוא לימד לפני שהוא נהיה חולה, וכך גם אומר רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף שבפירוש אמרת לנו משמו של רב לפני חולך (לפני שהיית חולה, ששכחת תלמודך) שרב סובר כלילא שרי.

אומר רש"י, ומזה יש להוכיח שעיקר הוא כדברי רב אשי שסובר שרק באניסכא נחלקו רב ושמואל ולדעת רב אסור ולשמואל אפילו באניסכא מותר, אבל בארוקתא גם רב מתיר, שהרי כאן רב יוסף אמר שרב סובר שמותר לצאת בכלילא,

כלל אינם רגילות בתכשיט זה, רק נשים חשובות, ומכיון שרק אשה חשובה לובשת תכשיט כזה לכן סובר שמואל שאשה חשובה אין דרכה להוציא את התכשיטים להראות לחברותיה לכן לא גזרו עליה שיחיה אסור לה לצאת, וכמו כן ר' אליעזר סובר בעיר של זהב, אבל שאר תכשיטי נשים אסורים אפילו לאשה חשובה, שאין לחלק בין הנשים, היינו כיון שזה תכשיט שכל הנשים רגילות לצאת בו, ואם תתיר לאשה חשובה לצאת עם התכשיט מתוך כך שהיא לא תוציא להראות לחברותיה כי אין דרכה של אשה חשובה להוציא ולהראות לחברותיה, אז יבואו נשים אחרות ג"כ לצאת עם התכשיט הזה, ואצליהן הרי יש את החשש שמא הם תרצנה להראות את התכשיט להראות לחברותיהן, לכן רק בתכשיט שכל הנשים אינן רגילות בו ואין זה תכשיט אלא לאשה חשובה, שם מתיר שמואל לצאת בו ור' אליעזר מתיר לצאת בעיר של זהב מטעם זה, כי כיון שזה רק שייך לנשים חשובות והן הרי לא מוציאות להראות לחברותיהן, משא"כ אם זה תכשיט שכל הנשים רגילות בו וגם אשה חשובה לובשת תכשיט כזה על אף שאצל האשה החשובה אצלה עצמה לא שייך לגזור את הגזירה שמא תוציא להראות לחברותיה שהרי אין דרכה של אשה חשובה להוציא ולהראות לחברותיה, אבל כיון שכל הנשים לובשות תכשיט זה לא חילקו רבנן בין נשים אלו לנשים אלו, וכל הנשים אסורות לצאת בתכשיטים כאלו, אפילו אשה חשובה גם.

ומדברי התוס' שאמרנו שדווקא בכלילא מתיר שמואל וכן ר' אליעזר דווקא בעיר של זהב, משמע מדברי התוס' ששמואל שמתיר לצאת בכלילא מהטעם שרק אשה חשובה לובשת את זה ואין דרכה להוציא להראות לחברותיה משמע שזה לא בגלל ששמואל סובר כר' אליעזר, שהרי תוס' חילקו את דברי שמואל לעצמם ואת דברי ר' אליעזר לעצמם.

ובאמת שיש בזה מחלוקת בין הראשונים, המאירי מביא בשם גדולי המפרשים, וכך זה מבואר בעוד ראשונים, בפסקי הרי"ד, ששמואל סובר כמו ר' אליעזר שגם בעיר של זהב מותר לה לאשה לצאת, שהרי הוא מתיר לצאת בכלילא מאותו טעם שר' אליעזר מתיר לצאת בעיר של זהב, שהטעם הוא בגלל שרק אשה חשובה דרכה בכך ואין דרכה של אשה חשובה לשלופה ולמחויא, היא לא תבוא להוציא כדי להראות לחברותיה.

אבל ראשונים אחרים, הרשב"א כאן במקום, וכך מוכח מדברי הרמב"ם ומדברי המחבר בשו"ע, ששניהם הביאו לפסוק הלכה כדברי שמואל, הרמב"ם נמצא בפרק י"ט מהלכות שבת הלכה י' ושם הסביר זאת המגיד משנה, ואנחנו נביא את הדין הזה מהמחבר בהלכות שבת סימן ש"ג סעיף ה'.

אומר המחבר כלילא והוא תכשיט שמניחתו על פדחתה (על המצח) מאוזן לאוזן, וקושרתו (והיא קושרת אותו) ברצועות התליות, מותרת לצאת בו (מותר לה לצאת בו) בין שהיא עשויה מחתיכות של זהב חרוזות בחוט (לוקחים חתיכות של זהב ומשחילים אותם לחרוז אותם כמו מחרוזת בחוט), בין שאותן חתיכות קבועות במטלית.

הרי שהוא פוסק כדברי שמואל שבכלילא מותר לה לאשה לצאת, והסבירו הפוסקים כפי שמשנה ברורה שם בס"ק ט"ז מסביר, שהטעם הוא כי מאן דרכו למפיק בזה, מי היא האשה

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימוש הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

ר"ח נפטר, לוי לרבי אפס מיכא הוה בי"ף ליה לוי היה כפוף להכנס לבית מדרשו של ר' אפס, שהרי הוא היה מבוגר ממנו בשנתיים ומחצה, שהרי כך הסברנו קודם שלוי היה בדיוק בגיל ובשנים של ר"ח בר חמא, וא"כ ר' אפס שהיה מבוגר בשנתיים ומחצה מר"ח בר חמא היה גם מבוגר מלוי בשנתיים ומחצה, ומכיון שהוא גדול ממנו בשנים אז ודאי שלוי היה מכופף עצמו לר' אפס להכנס לבית המדרש שהרי זקן היה ממנו והוא לא היה מונעל את עמו של ר' אפס, אלא על כרחך שר' אפס נפטר ור"ח נהיה ראש הישיבה ולר"ח לוי אינו כפוף כיון שר"ח לא היה גדול מלוי לא בתורה ולא בשנים.

ותו, עוד דבר אומרת הגמרא איך רב הבין את זה, דרבי חנינא לא סגי דלא מליך כי הבין רב שלא יתכן שר"ח לא ימלוך, (המילה מלך מתייחסת למי שמתמנה להיות ראש הישיבה, כך כתוב תמיד בגמרא, מלך רבה, מלך רב יוסף, כי ראש הישיבה גם היה כמו מלך), לא יתכן שר"ח לא ימלוך להיות ראש ישיבה, דכי הוה קא נחא נפשיה דרבי כי כשרבינו הקדוש נתסלק לעולמו, אמר, חנינא ברבי חמא יתיב בראש שחנינא ישב בראש, שהוא יהיה ראש הישיבה, וכתוב בהו בצדיקים (איוב כב) ותגור אמר ויקם לך וגו' אז לא יתכן שלא יתקיימו דבריו של רבי שר"ח יהיה ראש הישיבה.

דרש לוי בנהרדעא כלילא שרי, כפי שכבר למדנו, שהוא דרש שמותר לצאת בכלילא, נפיק עשרין וארבע כלילי מכולה נהרדעא מכל העיר נהרדעא יצאו עשרים וארבע נשים עם כלילי.

דרש רבה בר אבוב במחוזא בעיר מחוזא כלילא שרי שמותר לצאת בכלילא, ונפקו תמני סרי כלילי מחדא מבואה ממבוי אחד, מרחוב אחד יצאו שמונה עשרה נשים עם כלילי.

(אולי כוונת הגמרא להראות לנו ההבדל בין בני מחוזא לבני נהרדעא, שבמבוי אחד של בני מחוזא היה כמעט אותו סכום של כלילי (שהם תכשיטים יקרים כפי שלמדנו שרק אשה חשובה יוצאת בו) כפי שהיה בכל העיר נהרדעא, שבני מחוזא היו עשירים גדולים, כפי שרואים בהרבה מקומות, ושיש בזה הרבה נפק"מ, כגון בב"ק דף ק"ט ע"א "הני לבני מחוזא דבר מועט הוא" ומסביר רש"י עשירים הם, י"ץ).

אמר רב יהודה אמר רב שמואל, קמרא שרי, מסביר רש"י קמרא זה אבנט, חגור חשוב שחוגרים בו את הבגדים, ויש שעושים אותו טס של זהב ויש שעושים אותו רצועה עם משבצות זהב ואבנים קבועות בו.

איכא דאמרי ויש מסבירים שקמרא שמותר לצאת בו מדובר דארוקתא, ארוקתא למדנו לעיל שזו רצועה שמשוּבצת ומצוירת בזהב ובאבנים טובות, ואמר רב ספרא ורב ספרא הסביר למה מותר לצאת בזה, מידי דהוה אמלית מוזהבת כמו שבטלית מוזהבת מותר לצאת בזה כי זה תכשיט ומותר ואין לחשוש שמא הוא יוצא את האבנט הזה מתוך חשיבותו להראות אותו, שהרי אין דרך להתיר את החגור, את האבנט שלו בשוק ויפלו הבגדים שלו.

ואיכא דאמרי דאניסכא שהוא נעשה מטס של זהב, ואמר רב ספרא מידי דהוה אאבנט של מלכים המלכים עושים

אז לדברי רב אשי אפשר להעמיד את זה שהכוונה בארוקתא, שבזה רב באמת מתיר כדברי רב אשי, משא"כ לפי הלישנא קמא, הרי גם בארוקתא רב אוסר ובאניסכא כולי עלמא אוסרים, אז איך אפשר לומר משמו של רב שכלילא מותר, אלא על כרחך שהעיקר הוא כדברי רב אשי שבארוקתא גם רב מודה שמותר ולא נחלק עם שמואל לאסור כלילא רק באניסכא.

אומרת הגמרא, אמרו ליה לרב, אתא הגיע גברא רבה אדם גדול אריכא שהוא ארוך (גבוה) והוא בא לנהרדעא לנהרדעא, ומטלע והוא צולע, ודרש כלילא שרי והוא דורש שמותר לצאת בכלילא, אמר מאן גברא רבה אריכא [דאיטלע] לוי מי הוא אותו אדם גדול שהוא ארוך (גבוה) שהוא גם צולע, זה לוי, שעליו מסופר בגמרא סוכה דף נ"ג שהוא נהיה צולע כשהוא היה מראה איך עושים קידה על אפים לפני רבי, ומוזה הבין רב שזה לוי, ועוד שמע מינה (הוא הבין מזה) נח נפשיה דרבי אפס שר' אפס נפטר וייתיב רבי חנינא ברישא ור' חנינא בר חמא נהיה ראש הישיבה, ולא הוה ליה איניש ללוי למיתב נביה ולא היה לו ללוי אדם (חברותא) לשבת אתו, ולכן [וקם] (ב"ח) וקאתי להכא והוא בא לכאן לבבל.

מסביר רש"י את הענין, שמסופר בגמרא כתובות בדף ק"ג ע"ב שרבינו הקדוש בשעה שהוא נפטר לעולמו אז הוא אמר שר' חנינא בר חמא ישב בראש, שיתמנה במקומו להיות ראש הישיבה, ולא קיבל עליו ר"ח בר חמא להיות ראש הישיבה משום שר' אפס היה גדול מר' חנינא בשתי שנים ומחצה (בשנתיים וחצי), ור' אפס נהיה ראש הישיבה, ומתוך שהיה ר' חנינא חשוב הוא לא נכנס לבית מדרשו של ר' אפס והיה יושב בחוץ, ומשום כבודו של ר' חנינא שיושב בחוץ ישב לוי ג"כ אצל ר' חנינא בחוץ, ואמר רב שמכיון שהוא שומע שלוי הגיע לנהרדעא אז הוא מבין מזה שר' אפס נפטר ור"ח בר חמא נהיה ראש הישיבה, ולכן אין לו ללוי עם מי להיות בחוץ כמו שהיה קודם יחד עם ר' חנינא ולכן הוא בא לבבל. ולמה שלא יכנס לוי לבית מדרשו של ר"ח בר חמא לאחר שר"ח בר חמא נתמנה לראש הישיבה, את זה מסביר רש"י, שלא היה ר' חנינא גדול ממנו (מלוי) לא בתורה ולא בשנים, ולוי אינו כפוף לר"ח ולכן הוא היה צריך לבוא לבבל.

(ואולי אפשר לומר שאף שהיה יכול להכניע את עצמו לפני ר"ח מ"מ כיון שהוא גדול ממנו אם הוא היה יושב שם התלמידים לא היו יכולים להיות כפופים רק לר"ח כשלוי שהוא גדול ממנו יושב שם ולכן הוא היה מוכרח ללכת למקום אחר, י"ץ).

שואלת הגמרא, ודילמא נח נפשיה דרבי חנינא, ורבי אפס בדקאי קאי, ולא הוה ליה איניש ללוי למיתב נביה, וקאתי להכא, הגמרא שואלת מנין הבין רב שכך היה המעשה שר' אפס נפטר ור' חנינא נהיה ראש הישיבה ומתוך שללוי אין עם מי להיות אז הוא בא לבבל, אולי ר' אפס נשאר יושב במקומו להיות ראש הישיבה, אלא שר"ח אתו ישב לוי בחוץ הוא זה שנפטר, ולא היה לו עם מי לשבת, ולכן הוא בא לבבל.

עונה הגמרא, אם איתא דרבי חנינא שכיב רב הבין שאם

תכשיט העשוי של זהב, כך פירש רש"י בפירושו השני.

למדנו במשנה נזמים, שהאשה לא תצא בנזמים.

ואומרת הגמרא נזמי האף, זה נזם שהוא תכשיט ללבוש אותו על האף, אבל נזמים שלובשים אותם על האזניים (היינו עגילים) על זה אומר רש"י מותר לכתחלה לצאת בנזמי האוזן, שהרי טריחא לה מילתא (זה טריחא בשבילה להוציא אותם כדי להראות) ושוב אין לנו לחשוש שהיא תוציא אותם להראות אותה לחברותיה ותטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, מכיון שקשה להוציא אותם, מפני שהאזניים שלה מכוסות בקישורין.

וכך אמרו תוס' ג"כ בדברי רש"י, שהכוונה של הגמרא לומר שנזמי האף הם אלו הנזמים שאסור לה לאשה לצאת בהם בשבת בדברי המשנה ונזמי האף אסורים ונזמי האוזן מותרים. וכך נפסק גם להלכה בהלכות שבת סימן ש"ג סעיף ח', לא תצא בנזמי האף אבל יוצאה בנזמי האוזן, והרמ"א מוסיף את מה שלמדנו מדברי רש"י מפני שאזניה מכוסות.

ומוסיף הרמ"א ובמקום שנוהגים לגלות האזניים, אסור לצאת בנזמים שבאוזן היכא דדרך להוציא משם. אם בקלות היא יכולה להוציא אותם מן האזניים אז גם נזמי האזניים אסורים לצאת בהם, כי יש לחשוש שמא תשלוף אותם כדי להראות לחברותיה ותבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים.

עוד למדנו במשנה ולא בטבעת שאין עליה חותם, הטבעות יש כאלה טבעות שיש בהם חותם שבו חותמים לסגור איגרת סגורה או איזה שהוא דבר סגול שמשלחים אותו ממקום למקום ולא רוצים שיתחתו אותו, אז חותמים אותו בטבעת, וכמו שכתוב במגילה "כתב אשר נכתב ונחתם בטבעת המלך", המשנה אמרה שאסור לה לאשה לצאת כשהיא לובשת טבעת שאין עליה חותם ואם יצאה פטור, משום שכמו כל התכשיטים שהוזכרו במשנה שאסור לה לאשה לצאת בהם אז האיסור אינו אלא איסור דרבנן גזירה שמא היא תוציא אותם כדי להראות לחברותיה ותבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, אבל בעצם זה תכשיטים שאם היא יוצאת בהם היא לא חייבת חטאת, כיון שזה לא משא אלא תכשיט.

שואלת הגמרא הא יש עליה חותם חייבת, משמע מזה שדווקא בגלל שלטבעת אין חותם אז היא תכשיט, שבדיעבד אם יצאה בזה אז היא פטורה כי זה לא משא אלא תכשיט, אבל אם זו טבעת שיש עליה חותם אז היא חייבת כיון שזה משא וזה לא תכשיט, אלמלא לאו תכשיט הוא שטבעת שיש עליה חותם לא נחשבת תכשיט לומר שהיא תהיה פטורה כשהיא יוצאת כשהטבעת הזאת באצבעה, אלא היא תהיה חייבת.

על זה שואלת הגמרא ורמינהו, למדנו משנה במסכתא כלים תכשיטי נשים טמאים, אנחנו יודעים שיש לקבלת טומאה שני אופנים, או שזה כלי שלומדים מהפסוק כלי מעשה, כל כלי שמשתמשים בו הוא כלי לקבל טומאה, וגם תכשיטים הם ג"כ מקבלים טומאה, ותכשיטי נשים טמאים, והמשנה מונה, ואלו הן תכשיטי נשים, קטלאות זו הקטלא שלמדנו שהיא תכשיט, נזמים הכוונה לנזמי האוזן, וטבעות וגם

אבנט לעצמם שעשוי כולו דניסכא, כולו זהב או כסף, וכל ישראל בני מלכים ראויים לו לאבנט כזה ולכן הם יכולים לצאת אתו, כפי שמסביר רש"י.

אמר ליה רבינא לרב אשי, קמרא עילוי המיינא מאי, המיינא זה חגור רגיל, ורבינא שאל האם מותר ללבוש את הקמרא הזה שהוא ג"כ חגורה מעל חגורה רגילה.

אמר ליה רב אשי, תרי המייני קאמרת האתה שואל אותי אם מותר ללבוש שתי חגורות זו על גבי זו, הרי ודאי שזה משא כיון שהחגורה השניה (העליונה) היא מיותרת ואסור לצאת בזה, כך מביא רש"י לשון ראשון בשם תלמידי רבינו יצחק בר' יהודה.

ולאחר מכן הביא רש"י פירוש שני בשם תלמידי רבינו הלוי שמותר, שכן אפשר לצאת עם שניהם, וזה מה שהוא אמר "תרי המייני קאמרת", ודאי שמותר.

ורש"י אומר שהראשון נראה לו, משום שלגבי הצלת דליקה לקמן בדף ק"כ, מבואר שאם נפלה דליקה מותר להציל כלים, ור' יוסי מונה שמונה עשר כלים שמותר להציל אותם והוא מונה רק חגור אחד, ואם שני חגורות ג"כ מותר אפילו לכתחלה למה הוא לא מונה שני חגורות, אלא ודאי שתרי המייני קאמרת זה בלשון בתמיה, אתה שואל על שני חגורות, ודאי שאסור.

אמר רב אשי, האי רסוקא, אי אית ליה מפרחיתא שרי, ואי לא אסיר, מפרש רש"י, רסוקא זה חתיכת מעיל רחבה, אז אם יש לה מפרחיתא, פירושו רצועות קצרות שתלויות בה לקשור בהם ולהדק אותו סביבותיו מותר לצאת אתם כיון שזה מהודק היטב ואין לחשוש שמא הקשרים יותרו ויפול והוא יבוא לטלטל את זה, אבל אם אין לו מפרחיתא אסור שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ברשות הרבים.

למדנו במשנה ולא בקטלא, שהאשה לא תצא בתכשיט הנקרא קטלא.

והגמרא מסבירה מאי קטלא, מנקמא פארי, מסביר רש"י שזה בגד שיש לו שנצים, שנצים זו מין רצועה רחבה שמשחילים אותה בתוך לולאות של אותו בגד, כמו שמשחילים חגורה לתוך מכנסים, והרצועה הרחבה הזאת היא קושרת את זה סביב הצוואר והבגד הזה תלוי על הלב של האשה והוא בגד חשוב ומצוייר בזהב.

ותוס' מסבירים שהלשון מנקמא פארי פירושו מלקט את פארי, פירוור הפת, וזה תכשיט, וכזה כפי שלמדנו מדברי רש"י בדף נ"ז תחלת ע"ב, והב"ח כבר מציין להם, שרש"י כך פירש שם קטלא שזה בגד חשוב לתלות בצווארה כנגד לבה שלא יפול מה שהיא אוכלת על הבגדים, ויש רצועה רחבה שהיא קושרת אותה סביב הצוואר, אז זה הוא הקטלא.

אבל רש"י מביא פירוש שני, שיש מפרשים שזה מין חצי עיגול עשוי כמין כלבוס שמצויין בצד צורתו של הכלבוס הזה, ובב"ח באות ה' מצייר גם כן את הכלבוס, וכך נראה לקמן בדף ס' ע"ב את הציור של הכלבוס, עכ"פ זה כמין חצי ירח, חצי עיגול שבו היא אוחת את מפתחי חלוקה, היינו את שני הפתחים של החלוקה היא סוגרת בהם, והפגם, היינו אותו חלק הפגום והחסר בין שתי הקצוות, הוא נכנס לתוך הצוואר, היינו מתלבש על הצוואר והצוואר נבלע בתוכו וזה

מתכות, וכלי מתכות גם כשהם פשוטים (היינו בלי בית קיבול) הם גם כן מקבלים טומאה, אבל **היא של אלמוג וחותרמה של מתכת טהורה**, אם הטבעת עצמה עשויה מאלמוג שזה עץ, על אף שהחותם עשוי של מתכת, הרי הטבעת הזאת טהורה מלקבל טומאה שהרי הטבעת היא העיקר וזה עשוי מעץ ופשוטי כלי עץ (היינו כלי עץ שאין להם בית קיבול) אינם מקבלים טומאה.

ורבי נחמיה מטמא.

ר' נחמיה מטמא, שהיה רבי נחמיה **אומר במטבעת הלך אחר חותרמה**, ומכיון שהחותם עשוי ממתכת זה נחשב כלי מתכת שפשוטי כלי מתכת טמאים, (והוא הדין שברישא אומרים תוס' שאם הטבעת עשויה ממתכת והחותם עשוי מאלמוג שהוא עץ יסבור ר' נחמיה שהטבעת הזאת טהורה, מכיון שלדבריו עיקרה של הטבעת זה החותם והחותם עשוי מאלמוג שהוא עץ, ופשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, ואין לומר שכוונת דברי ר' נחמיה שהלך אף אחר חותרמה, כפי שתוס' מוכיחים, אלא שהולכים רק אחרי חותרמה, ואם החותם הוא ממתכת זה כלי מתכת שמקבל טומאה, ואם החותם הוא מאלמוג הרי זה פשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה.

בעול הלך אחר סמלוניו, בעול שמניחים על השור כדי לחרוש, אז הולכים אחרי סמלוניו, שאם הם עשויים של מתכת הרי זה טמא, ורש"י מסביר מה זה סמלוניו, העול שלהם לא היה פגום כשלנו אומר רש"י, אלא זה היה עץ חלק שנוקבים בו שני נקבים ובין שני הנקבים היה מקום ריוח כעובי העורף של השור, ואת העול הזה, את העץ הזה, היו מניחים על השור, ובתוך שני הנקבים היו תוחבים שתי יתידות, והם הסמלוניו, אז אם הסמלוניו עשויים ממתכת הרי זה כלי מתכת שמקבל טומאה.

- דף ס' ע"א

בקולב הלך אחר מסמרותיו, קולב, מסביר רש"י שזה עמוד שעושים אותו כדי לתלות בו דברים, וזה כמין עמוד רחב מלמטה, והוא דק מלמעלה, וזה דבר המיטלטל והחנוני מעמיד אותו לפני החלון של החנות שלו, ובתוך הקולב, בתוך העמוד הזה הנקרא קולב, הוא תוקע מסמרים, שהמסמרים האלה הם מהווים כמין ווים לתלות בהם והוא תולה בהם אבנטים ורצועות שהוא עומד למכור אותם, אז בקולב הולכים אחרי מסמרותיו, ומכיון שהמסמרות עשויים מתכת הוא נחשב כלי מתכת שמקבל טומאה.

בסולם הלך אחר שליבותיו בסולם מסתכלים ממה עשויים השליבות של הסולם בהם עולים משלב לשלב מדרגה לדרגה.

בערסא הלך אחר שלשותיו, ערסא, מסביר רש"י הן מאוזנים גדולות שבהם שוקלים דברים עם נפח גדול, שיש בהם הרבה מקום, כמו לשקול צמר שעוה ונחושת, והם עשויים של עץ, אז הולכים בהם אחרי שלשותיו שהוא תלוי בהם, ואם השלשלאות שבהם תלוי המאוזניים הם של מתכת הרי הם טמאות.

וחכמים אומרים הכל הולך אחר המעמיד, לדעת חכמים בכל דבר מסתכלים על הדבר שמעמיד.

בטבעת מה מעמיד את החותם, הטבעת עצמה, אז היא הקובעת, אם זו טבעת של מתכת זה פשוטי כלי מתכת

טבעות הם תכשיטי נשים, ועל זה המשנה מפרשת טבעות אלו שאמרנו שהם תכשיטי נשים, **ומטבעת בין שיש עליה חותם בין שאין עליה חותם** הרי זו תכשיט, ונומי האף גם הם תכשיטים.

והרי שבמשנה הזאת גם טבעת שיש עליה חותם מקבלת טומאה בתורת תכשיט, אז הרי אנחנו רואים שטבעת בין אם יש עליה חותם בין אין עליה חותם יש לה שם תכשיט, ואילו מהמשנה שלנו מבואר שרק טבעת שאין עליה חותם נקראת תכשיט ואילו טבעת שיש עליה חותם לא נקראת תכשיט.

[ומתרתצ הגמרא תירוץ ראשון] **ואמר רבי זירא לא קשיא הא רבי נחמיה הא רבנן** זה מחלוקת בין ר' נחמיה ורבנן, ר' נחמיה סובר שעיקרה של הטבעת עשויה על דעת החותם שבתוכה, ולכן אם זו טבעת שיש עליה חותם והיא יוצאת בו, לדעת ר' נחמיה היא תהיה חייבת חטאת כי זה משא, משום שמכיון שאין דרכה של האשה להשתמש בחותרמות, כפי שמסביר רש"י, כי החותם אינו עשוי אלא לאדם גדול וממונה (היינו פקיד בכיר וכדומה שהוא ממונה) לשלוח אגרות ודברים לאחרים, שהוא צריך חותם כדי לחתום ולסגור את הדברים הסגורים, אבל אין דרכה של האשה לחתום ולשלוח שלוחים, והרי שבשבילה הטבעת הזאת שבה יש חותם ועיקר הטבעת לר' נחמיה הוא על דעת החותם, הרי זה משא בשבילה, ואילו מה שכתוב במשנה במסכת כלים שתכשיטי נשים כולל גם טבעת שיש עליה חותם, גם היא נחשבת תכשיט של אשה, זה לדעת רבנן, רבנן סוברים שגופה של הטבעת היא העיקר ולא החותם שיש בטבעת וכשהיא יוצאת עם הטבעת הזאת שיש בה חותם על דעת הטבעת היא יוצאת בזה, והטבעת ודאי היא תכשיט, ולדעת רבנן באמת טבעת שיש עליה חותם אם היא תצא בזה בשבת הרי היא לא תהיה חייבת חטאת כיון שגם טבעת שיש עליה חותם נחשב תכשיט.

כך שזה מחלוקת בין ר' נחמיה ורבנן ואין חילוק בין שבת וטומאה, בשניהם או שגם טבעת שיש עליה חותם היא נחשבת תכשיט לענין לקבל טומאה, כך סוברים רבנן ולדבריהם גם לענין שבת אם היא תצא בטבעת שיש עליה חותם היא לא תהיה חייבת חטאת, כיון שבשבילה זה תכשיט לדעת רבנן, ולדעת ר' נחמיה הוא זה שסובר שטבעת שיש עליה חותם זה לא תכשיט לאשה ואם היא יוצאת בזה אז זה נחשב משא, ולדבריו זה גם לא יקבל טומאה כיון שזה לא תכשיט, כך תירץ ר' זירא.

והיכן היא המחלוקת של ר' נחמיה ורבנן, **דתניא** למדנו בבביריתא, (כך מצויין בצד שהיא הגירסא הנכונה, שעל אף שדין זה מובא במשנה במסכת כלים אבל המחלוקת של ר' נחמיה לא מוזכרת שם, ולכן נכונה הגירסא דתניא שזו ברייתא תוספתא במסכת כלים כפי שמצויין בצד בגליון), **היא של מתכת וחותרמה של אלמוג** אם הטבעת עצמה עשויה ממתכת והחותם של הטבעת עשוי מאלמוג, עצי אלמוג פירש רש"י לעיל בדף נ"ב שזה מין עצים נאים ומשובחים, ומזה עשו את החותם, **טמאה**, אז הטבעת הזאת מקבלת טומאה, למה, בגלל שלדעת רבנן כיון שהטבעת היא של מתכת ועיקר הטבעת זה הטבעת עצמה ולא החותם, אז הרי זה פשוטי כלי

חותם זה מקבל טומאה לא בתורת תכשיט, כי זה באמת לא תכשיט, אלא זה תורת כלי מעשה, שהרי זה כלי לשימוש שהוא חותם בו את החותמות שלו, אז הרי זה כלי מעשה שמקבל טומאה, ובין שאין עליה חותם גם הטבעת מקבלת טומאה אז היא מקבל טומאה בתורת תכשיט, וכשכתוב ברישא תכשיטי נשים ועל זה נאמר טבעות, איזה טבעת היא תכשיט, טבעת שאין עליה חותם, אבל גם טבעת שיש עליה חותם מקבלת טומאה משום שזה נחשב כלי מעשה, משא"כ לענין שבת להיות פטור על נשיאה ברשות הרבים זה צריך שזה יהיה תכשיט, אז טבעת שאין עליה חותם היא תכשיט, שאם היא נושאת את זה בשבת היא פטורה, וטבעת שיש עליה חותם זה משא שאם היא נושאת את זה בשבת היא חייבת חטאת כמו שדייקנו מהמשנה.

למדנו במשנה, ולא במחט שאינה נקובה, שאין האשה יוצאת בשבת במחט שאינה נקובה.

שואלת הגמרא למאי חזיא, לומד רש"י ששאלת הגמרא לאיזה ענין זה נחשב תכשיט, ולאיזה קישוט ולאיזה תכשיט זה שעל זה כתוב במשנה שבדיעבד אם היא יצאה עם המחט שאינה נקובה היא לא חייבת חטאת.

אמר רב יוסף, הואיל ואשה אוגרת בה שיערה, האשה משתמשת במחט הזאת לאגור (לאסוף) את השיער שיוצא חוץ לקישוריה לאחר שהיא קשרה את השיער שלה והיא כיסתה את השער, יש שערות קטנות שיוצאות, אז היא כורכת את השערות היוצאות מחוץ לקישורים סביב המחט הזו, והיא תוחבת את המחט בשבכה (סבכה) מתחתיה שלא יראה השיער שלה.

תוס' בד"ה הואיל ואשה חורגת בה שיערה אומרים, נראה לר"י שהיא תוחבת את המחט בתוך הסבכה (היא המטפחת שעל הראש) ודוחקת את הסבכה כדי שלא יפלו שערותיה חוץ לקישוריה, כך פירשו התוס'.

אמר ליה אביי ותהוי כבירית מהורה ותשתרי, מפרש רש"י, בירית, נלמד לקמן בשמנה שהבירית היא טהורה מלטמא ויוצאים בה בשבת, מה היא אותה בירית, אומר רש"י הבירית היא כמין אצודה, אצדעה זה כמו טבעת גדולה שעושים סביב היד או סביב הרגל, אז האצודה, היינו הטבעת הגדולה שהיא עושה לשוקיים מעל בתי השוקיים, היינו מעל הגרביים להדק אותם שלא יפלו על הרגלים שלה, טהורה היא, שזה לא תכשיט, שאין זה תכשיט להתקשט בו אלא זה משמש לבתי השוקיים, אז הטבעת הזאת נחשבת כמטבעת הכלים שלמדנו לעיל בדף נ"ב שטבעת הכלים אינה מקבלת טומאה כיון שזה משמש לכלי, וגם הטבעת הזאת, האצודה, הבירית, אינה משמשת אלא להחזקת הגרביים, בתי השוקיים, ולכן היא טהורה כמו שטבעת הכלים הם טהורות, והיא יוצאת בה, היינו מותר לו לצאת בזה בשבת, שצריך לה את הטבעת עם הבתי שוקיים אז זה משמש לה וזה נחשב כמו מלבוש, וזה לא משא, ומותר לה לצאת ואין חוששים שהיא תוציא את זה כדי להראות שכיון שזה עשוי לצניעות היא לא תוציא את זה כדי להראות כיון שזה לצניעות, א"כ שואל אביי מחט זו כיון שהיא אוגרת בה את שיערה לצניעות כיון

שמקבלים טומאה, טבעת של אלמוג אז זה פשוטי כלי עץ שלא מקבלים טומאה, כי הטבעת היא מעמידה את החותם. העול מעמיד את סלמוניו, ועל אף שהסלמונים היתידות האלה עשויים ממתכת אבל העול עשוי מעץ על כן לא יקבל טומאה.

הקולב מעמיד את מסמורתיו והקולב הרי עשוי עץ על כן לא יקבל טומאה.

והסולם מעמיד את שליבותיו, שהרי השליבות של הסולם במה הם קבועים ומי מעמיד אותם, מי מחזיק אותם, הסולם עצמו, היינו שני הקרשים שמן הצד שבו תקועים השליבות, (וכמו שבמסמרים אמרנו שהרי תקועים בקולב והקולב הוא שמעמיד אותם).

ועריסה הוא עץ ארוך שהלשון תחוב בו והשלשלאות קבועות בקנה, וכולן העץ הארוך הזה ממעמיד ואתם שבו הם תלויים, ששתי כפות המאזנים תלויות בשני ראשים (בשני הצדדים), הרי שהעץ הוא זה שמחזיק את השלשלאות עם כפות המאזנים והולכים אחרי המעמיד.

[ומתרתצת הגמרא תירוצן שני] רבא אמר לצדדים קתני, מה שכתוב שטבעת נחשבת תכשיט בין שיש עליה חותם בין שאין עליה חותם, זה לא מתייחס לרישא של תכשיטי נשים טמאים לומר שגם טבעת שיש עליה חותם נחשבת תכשיט של נשים, ומה הקשית על מה שהמשנה מבואר שרק טבעת שאין עליה חותם היא נחשבת תכשיט של אשה, לא על זה אמרנו שגם טבעת שיש עליה חותם זה תכשיט, רק אמרנו שגם הטבעת שיש עליה חותם נחשבת תכשיט אבל לא של אשה, אבל כך צריך לומר, יש עליה חותם אם זו טבעת שיש בה חותם תכשיט דאיש כי האיש דרכו לשלוח שלוחים והוא זה שצריך חותם כדי לסגור בהם דברים שהוא שולח אותם, אז בשבילו זה תכשיט, אין עליה חותם, תכשיט דאשה, וכך פירוש דברי הברייטא (כך לשון רש"י, ולכאורה זו משנה במסכת כלים) שכתכשיטי נשים טמאים, ואלו הם תכשיטי נשים מנתה המשנה שיש טבעות שהם גם תכשיטי נשים, אבל טבעות כולן הן תכשיטין, בין שיש עליה חותם זה נחשב תכשיט לקבל טומאה כיון שזו טבעת של איש ואצלו אם יש עליה חותם זה תכשיט, ובין שאין עליה חותם ואז זה תכשיט של אשה, והמשנה שאמרה אצלנו שרק טבעת שאין עליה חותם נחשב תכשיט היינו כי מדובר שאשה יוצאת עם זה, ואצל האשה רק טבעת שאין עליה חותם נחשבת תכשיט.

[תירוצן שלישי] רב נחמן בר יצחק אמר מומאה אשבת קרמית, אתה שואל קושיא מהדין של טומאה על הדינים של שבת, מומאה, (במדבר לא) בלי מעשה אמר רחמנא, וכלי הוא, בטומאה לא רק תכשיט מקבל טומאה, גם כלי מעשה, כל כלי שראוי לשימוש, מקבל טומאה, וכלי הוא, וגם זה נחשב כלי, כשזה טבעת שיש עליה חותם, שבת, משום משוי אמר רחמנא, אין עליה חותם תכשיט, יש עליה חותם משוי, רב נחמן בר יצחק מתיר, שמה שכתוב טבעת בין שיש עליה חותם בין שאין עליה חותם לא מתייחס למה שכתוב ברישא תכשיטי נשים לומר שגם טבעת שיש עליה חותם נחשב בין התכשיטים של נשים, אלא כך הכוונה, טבעת שאמרנו שזה נטמא ומקבל טומאה, בין שיש עליה

אבל אעפ"כ שבשבת זה עדיין יחשב משא כיון שאינו לא מלבוש ולא תכשיט.

ולא כפי מה שרש"י פירש שבשבת למאי חזיא שהשאלה היתה הלא בשבת היא אינה חולקת את שיערה, שעל זה שואלים תוס' על פירוש זה של רש"י מנא ליה שאסור לחלק בה שיער בשבת.

ועוד שואלים תוס' מה היא הקושיא שבגלל שאסור לחלק בה שיער לכן מובן השאלה למה היא לא חייבת חטאת, ונניח שהיה מותר לחלק בה את השיער, עדיין יהיה קשה לך שזה משוי שכיון שזה לא משמש לה לא כתכשיט ולא כמלבוש, נכון שהיא צריכה את זה והיא יכולה לחלק בזה את השיער גם בשבת, אבל סוף סוף זה משוי שהיא תהיה חייבת חטאת. לכן פירשו תוס' שהשאלה "בשבת למאי חזיא" היתה סוף סוף כיון שזה לא מלבוש ולא תכשיט אז הרי זה משא שהיא צריכה להיות חייבת על זה, ועל זה תירץ רבא שטס של זהב יש לה על ראשה בחול חולקת בה שיערה ובשבת מניחתה כנגד פדחתה.

ובעצם השאלה שתוס' שאלו על רש"י מנין לה לגמרא שאסור לה לחלק את השיער בשבת, על זה כבר תירצו האחרונים כפי שהעיר בזה המגיה בחידושי הרשב"א החדשים על מסכת שבת, שרש"י הוא לשיטתו שהוא מפרש לקמן במשנה בדף צ"ד ע"ב, שם מובא במשנה לענין פוקסת מחלוקת בין ר' אליעזר לרבנן, שלדעת ר' אליעזר זו מלאכה דאורייתא ולדעת רבנן אין בזה אלא איסור שבות, ורש"י מפרש שמה זה פוקסת, אומר רש"י יש מרבתי אומרים מתקנת שיערה במסרק או בידיה, שזה שהיא חולקת את השיער לכאן ולכאן זה נקרא פוקסת, הרי שלדעת רש"י (וכך פירש שם הברטנא) פוקסת זהו פירושו חולקת שיערה לכאן ולכאן, שלדעת ר' אליעזר יש בזה חיוב חטאת, ולרבנן עכ"פ אסור באיסור שבות, אז מזה ידע רש"י לומר בפשיטות שבשבת אין האשה חולקת בה את השיער.

משנה.

אומרת המשנה, **לא יצא האיש בסנדל המסומר, סנדל המסומר זה סנדל העשוי עץ ותוחבים מסמרות לחזק את העור (את הרצועות) שמעל הרגל לחזק אותם עם החלק התחתון העשוי עץ, זהו סנדל המסומר שאסור לצאת בו בשבת כפי שהגמרא תפרש את הטעם למה גזרו ואסרו לצאת עם סנדל המסומר.**

ולא ביחיד, אסור לו לצאת בסנדל יחיד, היינו ללבוש סנדל אחד על רגל אחת, בזמן שאין ברגלו מכה, והטעם, אומר רש"י בשם הירושלמי, כדי שלא יחשדו אותו, שכשיראו שהוא יוצא ונועל רק סנדל אחד יחשדו אותו שאת הסנדל השני הוא מחזיק תחת כנפיו (היינו שהוא מחזיק את זה בחיקו), אז יחשדו בו שהוא מטלטל נעל, סנדל, בשבת.

ולשון רבתי אומר רש"י, שמא יצחקו עליו בזה שהוא הולך רק בסנדל אחד, והוא יבוא להוציא את זה כדי שלא יצחקו עליו, והוא יטלטל את זה בידים כשהוא שוכח שזה שבת. אבל אם יש ברגלו מכה מותר לו לצאת גם בסנדל יחיד, והגמרא תפרש על איזה מהרגלים הוא יוצא עם הסנדל, אם הוא נועל את הסנדל על הרגל שיש לו מכה או שהוא נועל

ששיער באשה ערוה, אז היא הרי ודאי לא תוציא את המחט להראות לחברותיה כיון שבוזה יתגלה שיערה, ולמה אמרה המשנה שאסור לה לכתחלה לצאת עם המחט שאינה נקובה, הרי אין לחשוש שהיא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה.

אלא תרנמה רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף, הואיל ואשה חולקת בה שיערה, לומד רש"י, הואיל והאשה משתמשת במחט הזאת לחלק את שיערה חלק לכאן וחלק לכאן, כמו שעושים קו באמצע הראש ומחלקים את השיער לכאן ולכאן, אז המחט הזאת משמשת לזה, וזהו השימוש של המחט שהיא חולקת לכאן ולכאן באמצע ראשה.

שואלת הגמרא בשבת למאי חזיא, לאיזה דבר ראוייה המחט הזאת בשבת, הרי בשבת היא אינה חולקת את שיערה, (כך נוקט רש"י בפשיטות).

עונה הגמרא, אמר רבא, טס של זהב יש לה על ראשה, בצד האחד של אותה מחט שאינה נקובה יש כמין טס רחב של זהב על ראשה האחת של המחט, והצד השני יש לו עוקץ, היינו מחודד, ולכל בחול חולקת בה שיערה, בחול היא משתמשת עם המחט הזאת בצד של העוקץ כדי לחלק את שיערה לכאן ולכאן, ובשבת שהיא לא יכולה לחלק את שיערה מה משמש לה התכשיט הזה, מניחתה כנגד פדחתה היא תוחבת את העוקץ בשבכה, והטס שבראשה השני, היינו אותה חתיכת זהב שבצד השני של המחט מונח לה על הפחדת (על המצח), וזהו התכשיט שהיא לובשת אותו, ולכן כיון שזה תכשיט אז הרי שבדיעבד אם היא יצאה בו היא לא חייבת חטאת כי זה לא משא אלא תכשיט, ואסור לה לכתחלה לצאת בזה כיון שהיא עלולה להוציא את זה כדי להראות לחברותיה, כך למד רש"י את כל מהלך הגמרא.

ותוס' כבר אומרים שלפי זה שהמחט הזאת משמשת בצד הזה של הטס, שיש טס של זהב כדי להניח אותה נגד פדחתה, אז א"כ הגמרא בכלל לא צריכה לומר שבחול היא חולקת בה שיערה, אלא הוא מפרש את האמת שיש במחט שאינה נקובה שני צדדים, צד אחד רחב כמין טס של זהב שהוא משמש לה כתכשיט על המצח, והצד השני מחודד כמו עוקץ שהוא משמש לה בחול לחלוק בו את שיערה.

תוס' בד"ה למאי חזיא הביא את פירושו של רש"י, שפירש את השאלה הראשונה של הגמרא למאי חזיא, שהשאלה היתה למה זה בכלל נחשב תכשיט שלא חייבים אם היא יוצאת בו בשבת הרי זה משא, שואלים תוס' א"כ מה היה תירוץ הגמרא הואיל והאשה חולקת בה את שיערה, וכי משום שזה משמש לה לחלק את שיערה לכאן ולכאן זה לא יחשב משוי להיות חייב עליה חטאת, הרי זה לא מלבוש ולא תכשיט.

לכן מפרשים תוס' ששאלת הגמרא "למאי חזיא" היתה, למה הרי רגילה לצאת בזה בחול, בכלל למה זה משמש לה, ועל זה קודם תירץ רב יוסף שהיא אוגרת בה את שיערה, ואביי שאל אותו שא"כ יהיה מותר לצאת בזה לכתחלה בשבת, אחר כך הוא תירץ שזה משמש לחלוק בה את שיערה, והגמרא חוזרת לשאול בשבת למאי חזיא, אז השאלה היתה שנכון שהיא רגילה לשאת את זה בשביל שהיא צריכה לחלק בה את שיערה

חשבו אחד מהן יצא שאחד מהם יצא וראוהו אויבים והשונאים ראו אותו ועכשיו באין עליהן והם פחדו שעכשיו הם יבואו עליהם להרוג אותם, דחקו זה בזה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהן אויבים, אומר רש"י שהם הרגו זה את זה בדחיקתם שדחקו אותם, שהיו הסנדלים שלהם מסומרים כעין אותם שעושים לרגלי הסוסים ראשיהן עבים, שעושים לרגלי הסוס מין מתכת שתוקעים את זה ברגלי הסוס שהראש מתכת (הצד של המתכת) הוא עבה, כך היו הסנדלים המסומרים עם מסמרים כאלה עבים בראשי הסנדלים, ובשעה שדחקו זה את זה או בסנדל המסומר הזה האחד דחק את חברו והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהם אויבים.

רבי אילעאי בן אלעזר אומר במערה היו יושבין שהם היו יושבים במערה, ושמעו קול מעל גבי המערה, (ותוס') אומרים שזה היה קול של סנדל המסומר שהילך על גבי המערה וזה נשמע להם בפנים), כסבורין היו שכאן עליהם אויבים, דחקו זה בזה, והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהן אויבים.

רמי בר יחזקאל אמר, בבית הכנסת היו יושבין, ושמעו קול מאחורי בית הכנסת, כסבורין היו שכאן עליהם אויבים, דחקו זה בזה, והרגו זה את זה, יותר ממה שהרגו בהן אויבים.

באותה שעה כשקרה המאורע הזה, אמרו, אל יצא אדם בסנדל המסומר.

ומדברי רש"י ביארנו שהמאורע היה עם סנדל המסומר, שהדוחק שדחקו זה את זה והרגו זה את זה והיה מחמת שהסנדלים שלהם היו מסומרים, אז בדוחק שהם דחקו זה את זה והיה להם סנדלים המסומרים אז לכן הם יכלו לדחוק זה את זה ולהרוג זה את זה יותר מאשר הרגו בהם האויבים.

אבל תוס' שפירשו שהקול שנשמע ממי שהילך על המערה היה קול של סנדל המסומר, פירשו המהרש"ל והמהר"ם שלדעת התוס' המאורע שבגללו גזרו שלא ללבוש סנדל המסומר זה לא משום שההריגה שדחקו זה את זה היה בסנדליהם המסומרים, לדעת התוס' מחמת הדחיקה עצמה הרגו אפילו אם לא היו מסומרים כלל, אלא התקלה באה מכח המסומר, שאם לא היה מי שהולך על המערה בסנדל המסומר לא היה נדמה ביניהם כקול אויבים.

וכמו כן ברישא שאמרו היוצא אל יצא ולאחד נהפך הסנדל ולכן היו סבורים שאחד מהם יצא, לפירוש התוס' צריך לומר שאם לא היה הסנדל שלו עם מסמרים לא היה ניכר שהמנעל שלו הפוך, ולכן לא היו מגיעים לידי אותה סכנה ואותו מעשה שדחקו זה את זה.

הרי שלדעת רש"י המאורע שבגללו גזרו על סנדל המסומר, זה במה שדחקו את עצמם בסנדליהם המסומרים וכך הם הרגו זה את זה, ולדעת התוס' פירשו המהרש"ל והמהר"ם שהדוחק עצמו היה הסיבה שהרגו זה את זה, והגזירה שגזרו על סנדל המסומר זה משום שהסיבה למה הם נבחרו היתה בגלל סנדל המסומר.

[ולכאורה נראה מהגמרא כאן שגזרו על סנדל המסומר שלשה פעמים, אבל השפת אמת כותב שיכול להיות שרק אחרי שקרו שלשה המקרים האלה גזרו חכמים על סנדל

את הסנדל על הרגל שאין לו מכה.

ולא בתפילין, אסור לו לצאת עם התפילין, כפי שהגמרא תפרש את הטעם.

ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה, קמיע זה כתב שכתובים סגולה, ואדם לובש את זה וטוען את זה על עצמו לרפואה, אז בזמן שאינו מן המומחה, היינו שלא נתנסה ולא ידוע ולא נבחן שתהיה הקמיע הזאת מועיל אז אסור לו לצאת עם זה, אבל אם זה קמיע מומחה מותר לו לטלטל את זה ולצאת עם זה בשבת, שהרי זה תכשיט לחולה הלובש את הקמיע שנתמחה ונבדק שהוא מועיל כאחד ממלבושיו.

עוד אומרת המשנה ולא בשריון, ולא בקסדא, ולא במגפיים, שכל אלו הם כלים ומלבושים שלובשים אותם בחול למלחמה, והגמרא תפרש שהשריון זה ידוע שריון שהוא עושה עליו מגן שעושי מטבעות קטנות, וקסדא תפרש הגמרא שזה מן עור שמכניסים מתחת לכובע המתכת שהחייל לובש בשעת המלחמה (ומה שהיום קוראים קסדא זה מהלשון הזה של המשנה), וגם לא במגפיים, זה מין אנפלאות של ברזל, מין מגפיים של ברזל שהיו לובשים אותם במלחמה.

ואם יצא אינו חייב חטאת, בכל אלו אם הוא יצא הוא לא חייב חטאת, שהרי זה מין מלבושים שבחול יוצאים בהם למלחמה.

נמרא.

שואלת הגמרא סנדל המסומר מאי טעמא, למדה אסור לצאת בסנדל המסומר.

אמר שמואל שלפי (הגזירה) (השמטת הצנזורה) [חשמד] היו, המילה "שלפי" פירושו מלשון שלוף, שכולם היו בני אדם שנשמטין מן הגזירה שגזרו עליהם השונאים, והיו נחבאין במערה הם כולם היו מתחבאים במערה אחת, ואמרו הם סיכמו ביניהם הנכנס יבנם מי שרוצה להכנס רשאי להכנס, שהרי הרוצה להכנס יכול לראות, לפני שהוא נכנס הוא מסתכל תחלה לצדדים לראות שאין שום אדם רואה אותו, וכשיראה שלא רואים אותו אז הוא נכנס, אז מותר לו להכנס, והיוצא אל יצא מי שירצה לצאת מאלו המתחבאים לא יצא, שמא יש אויבים מבחוץ והוא לא ידע ולא ישים לב לדעת שיש מי שהוא מסתכל לראות איך שהוא יוצא, וכשיראו שהוא יוצא יבינו שאנו כאן שאנחנו מתחבאים כאן, לכן אמרו שהיוצא אל יצא, נהפך סנדלו של אחד מהן, הסנדלים האלו של סנדל המסומר הם לא כמו הנעליים שלנו שיש להם צד אחד שאפשר להכניס בו את הרגל והצד השני סגור, אלא יש להם שתי פיות, משני הצדדים אפשר לנעול את הסנדל, אלא שניכר הוא איזה חלק הוא מלפנים, דהיינו החלק הקדמי של הסנדל, ואיזה חלק הוא מאחור, וכשהוא נועל את זה הפוך אז רואים ויודעים שהחלק הקדמי כשנועלים את זה בצורה הישרה נמצא מאחורה והחלק האחורי נמצא מקדימה, אז אדם זה שנכנס נכנס בסנדל שהוא לבש אותו הפוך, והיה נראה להם כאילו אחד מהם יצא, שהרי הצעדים של הסנדל הזה היו ניכרים במקומו והיו רואים את החלק שמלפנים ראו אותו בצורה של יציאה, מכיון שהוא לבש את הסנדל הפוך, אז בעצם על אף שהוא נכנס היה נראה לאנשים שזה מי שהוא שיצא, אז כסבורין הם הם

שאם גזרו שלא לצאת בסנדל המסומר בשבת משום המעשה שהיה בשבת גם גזרו שלא לצאת ביו"ט כי הוא דומה לגמרי לשבת, משא"כ הכנופיה של תענית ציבור זה כנופיה דהתיירא שבתענית ציבור מותר בעשיית מלאכה אז זה לא דומה למאורע שהיה בשבת.

אומרת הגמרא, ואפילו לרבי חנינא בן עקיבא (או בצד יש גירסא לר' חנינא בן עקיבא) דאמר, לא אסרו אלא בירדן ובספינה וכמעשה שהיה, הני מילי ירדן, דשאני משאר נהרות, אבל יום טוב ושבת כי הדדי נינהו, דתנן אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

מסביר רש"י, ר' חנינא בן עקיבא סובר כפי שמבואר בגמרא חגיגה בפרק חומר בקודש, אצל המעשה שהיה אדם שנושא מי חטאת, מי חטאת הם המים המקודשים באפר פרה להזות בהם על מי שהוא טמא מת, והם נקראים מי חטאת כי פרה אדומה נקראת חטאת היא, וכמו כן אפר חטאת זה האפר של פרה אדומה, ומי שנושא מי חטאת ואפר חטאת היה מעשה שהוא נשא אותם בירדן בספינה, והיה מעביר אותם את נהר ירדן בספינה, את המי חטאת, ולאחר מכן נמצא כזית מן המת תחוב בקרקעית של הספינה, ונטמאו ונפסלו המי חטאת והאפר חטאת שאותם הוא העביר בספינה, ואומרים רבנן, שגזרו באותה שעה בגלל המאורע הזה, שלא יעביר אדם מי חטאת בספינה בשום ספינה ובשום נהר ולא על הגשר, אפילו בגשר שהוא מעל המים ג"כ לא יעבירו מי חטאת, וגם שלא ישיט אותם על פני המים, אחד ירדן ואחד שאר נהרות, שאין לחלק בגזירה לדעת רבנן, שגזרו לא רק על ירדן אלא גם על שאר הנהרות.

ואילו ר' חנינא בן עקיבא חולק, ואומר לא אסרו אלא בירדן ולא בשאר נהרות, ור' בספינה ולא על גבי גשר, כיון שהמעשה שהיה היה שהעבירו את זה בספינה בעבר הירדן שם היה המאורע שנמצא כזית מן המת תחוב בקרקעית הספינה ונפסלו ונטמאו המי חטאת והאפר חטאת.

א"כ סובר ר' חנינא בן עקיבא שגזירות שגזרו מחמת מאורע אין להם לגזור אלא מעין המאורע ממש, ומכיון שהמאורע היה בספינה גזרו רק בספינה ולא על הגשר, כיון שזה היה בירדן גזרו רק על הירדן ולא בשאר הנהרות, ואילו לרבנן גזרו בכל אופן של העברת מי חטאת מעל פני המים, אם זה מעל גשר או בספינה בשאר הנהרות שזה דומה למה שהיה. אז אומרת הגמרא שאפילו לר' חנינא בן עקיבא (או ר' חנינא בן עקיבא) שסובר שלא אסרו אלא בירדן ולא בשאר נהרות, בספינה ולא בגשר, וכמעשה שהיה, אז הרי שהוא סובר שלעולם לא גוזרים רק על דבר שהוא מעין המאורע ממש, הני מילי, ירדן שהוא שונה משאר הנהרות, הרי כל הנהרות אינם דומות לירדן לגמרי, או ברוחב, שהם רחבות יותר מהירדן או פחות מהירדן, או בעומק, עמוקות יותר מהירדן או פחות מהירדן, אין נהר המשתווה לגמרי לירדן, ולכן סובר ר' חנינא בן עקיבא שלא גזרו אלא מעין המאורע, דווקא בירדן ולא בשאר נהרות.

משא"כ יו"ט ושבת על אף שהמאורע היה בשבת גם לדבריו גזרו את הגזירה שלא לצאת בסנדל המסומר לא רק בשבת אלא גם ביו"ט, כי יו"ט ושבת כי הדדי נינהו, לגמרי דומים ושונים, שהרי למדנו משנה במסכת מגילה "אין בין יו"ט

המסומר, ולפי זה האמוראים האלו לא נחלקו כלל, אלא כל אחד הביא מקרה אחד שגרם לגזירה, י"ץ.]

שואלת הגמרא, אי הכי אם זו הסיבה שגזרו לא לצאת בסנדל המסומר, בחול נמי ליתסר שגם בחול יהיה אסור לצאת בסנדל המסומר כיון שיכולים לבוא לידי אותה סכנה ובגלל אותו מאורע גזרו שלא לצאת בסנדל המסומר.

עונה הגמרא, מעשה כי הוה, בשבת הוה, המעשה היה בשבת, ולכן גזרו שאל יצא האיש בשבת משום שמעין המאורע אסרו וזה היה דווקא בשבת.

שואלת הגמרא ביום טוב לישתרי, א"כ ביו"ט שהיה מותר לצאת בסנדל המסומר כיון שהמאורע היה בשבת ולא גזרו אלא מעין המאורע, אלמה תנן, למה למדנו משנה במסכת ביצה,

- דף ס' ע"ב

והמהרש"ל מוחק את הסוגריים (משלחין בליום ביום טוב בין תפורין בין שאינן תפורין, יכול אדם לשלוח לחבירו בבגדים כאלו), אבל לא סנדל המסומר, ולא מנעל שאינו תפור (ביום טוב), הרי שביו"ט אסור לו לאדם לשלוח לחבירו סנדל המסומר, זה בגלל שאסור לנעול אותו ביו"ט, שהרי אם סנדל המסומר יכולים לנעול אותו ביו"ט הרי שם כתוב במשנה בביצה כל שנאותים בו ביו"ט, היינו כל שהוא יכול להנות ממנו ולהשתמש בו ביו"ט, משלחים אותו, מותר לו לשלוח לחבירו, ואם אתה אומר שסנדל המסומר אסור לו לשלוח לחבירו ביו"ט בהכרח שחבירו לא יכול להנות ולהשתמש מהסנדל המסומר הזה, הרי שאסור גם ביו"ט לצאת בסנדל המסומר, ולמה אסור ביו"ט, הרי המאורע היה בשבת ואמרת שלא גזרו אלא מעין המאורע.

עונה הגמרא, בשבת מאי מעמא, דאיכא כינופיה, למה גזרו על שבת, כי המעשה היה בשבת שיש כינופיה, התאספות, קיבוץ, של הציבור, בגלל שהם אינם עושים מתקבצים כולם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, כך היה המעשה של אותה כינופיה, ולכן אסרו לצאת בסנדל המסומר במצב של כנופיה כמו המאורע שהיה בשבת, וכל שבת יש מצב של כנופיה, מטעם זה עצמו גם ביו"ט אסור מסבירה הגמרא, כי ביום טוב נמי איכא כינופיה, גם ביו"ט אסור לעשות מלאכה ומתקבצים כולם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, אז זה דומה למעשה שאירע וזה דומה לשבת, ולכן גם ביו"ט אסור וגזרו שלא לצאת בסנדל המסומר.

שואלת הגמרא, תענית ציבור איכא כינופיה ליתסר, הרי גם בתענית ציבור מתאספים כולם ומתקבצים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות כדי להתפלל תפילת תענית, אז שהיה אסור לצאת בסנדל המסומר בתענית ציבור כיון שגם זה יום של כנופיה.

עונה הגמרא מעשה כי הוה בכינופיה דאיסורא, הכא כינופיה דהתיירא הוה, המעשה שהיה במאורע היה בשבת, שזה היה יום שמתכנסים בו ומתקבצים בו לבתי כנסיות, יום של איסור עשיית מלאכה, ויו"ט הוא ג"כ התקבצות של יום של שאסור לעשות בו מלאכה, ולכן יו"ט דומה לגמרי לשבת

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימוש הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

נתן, שהרי גם כשעושים בסנדל הנוטה זה כמו לנוי, היינו שזה מסמרים שלא נעשו בשביל לחזק, אז הוא מתיר שבבע כמו ר' נתן.

אלא רבי יוחנן דאמר כמאן, הרי הוא מחמיר יותר, הרי ר' נתן אומר שבע ורבי אומר אפילו שלוש עשרה, ואילו ר' יוחנן אומר רק חמש מותר ויותר מזה אסור, אז כמו איזה מ"ד סובר ר' יוחנן.

עונה הגמרא, **הוא דאמר כרבי נהוראי**, דתניא למדנו בכרייתא **רבי נהוראי אומר חמש מותר ושבע אסור**, אז ר' יוחנן אמר את דבריו כר' נהוראי שרק חמש מותר.

אמר ליה איפה לרבה בר בר חנה, "איפה" הוא שם של חכם, ורש"י מזכיר שהוא בנו של ר' רחבא מפומבדיתא כפי שמבואר בגמרא סנהדרין דף י"ז שאיפה ואבימי היו שני בניו של רחבא דפומבדיתא, אז איפה שמו של החכם הזה אמר לרבה בר בר חנה **אתון תלמידי רבי יוחנן** אתם שאתם תלמידי ר' יוחנן, **עבירו כרבי יוחנן** שלא התיר אלא לעשות חמשה מסמרים לשם נוי ולא יותר, **אנן נעביר כרבי חנינא** אנחנו נעשה כר' חנינא שהתיר לעשות שבע.

בעא מיניה רב הונא מרב אשי, חמש מהו, האם מותר לעשות חמש מסמרים או לא, **אמר ליה אפילו שבע מותר**, הוא שאל **תשע מאי** האם תשע מותר, **אמר ליה אפילו שמונה אסור**, למה, כי הוא סובר כמו ר' חנינא שבדיק שבע מותר אבל יותר משבע אסור.

בעא מיניה ההוא רצענא, רצען זה אדם העושה את מלאכתו בעור, והוא כמו סנדלר, אז הוא שאל **מרב אמי**, **תפרו מבפנים מהו**, אם הוא נתן מנעל של עור לפנים מן הסנדל, והוא תפר אותו וחבר אותו בפנים שיחפה את הרגל, כשמכסים את הרגל אז זה יכנס בתוך המנעל עור הזה שהוא נמצא בתוך הסנדל, האם מותר ללכת בו כשיש בו מסמרים או לא.

אמר ליה מותר, פירושו שמעתי מר' יוחנן שמותר, ולא **ידענא מאי טעמא** ואיני יודע את הטעם.

אמר [ליה] רב אשי, ולא ידע מר מאי טעמא, וכי אין אתה יודע מה הטעם, כיון דתפרו מבפנים הוי ליה מנעל, בסנדל גזרו ביה רבנן, במנעל לא גזרו ביה רבנן, מכיון שהוא חיפה אותה במנעל של עור שהוא נתן מבפנים הרי זה לא דומה לסנדל, והגזירה היתה רק על סנדל כעין המאורע שסנדל המסומר אסור אבל לא מנעל, וזה כבר נקרא מנעל, ולכן מותר לקבוע בו מסמרים מבחוץ.

בעא מיניה רבי אבא בר זבדא מרבי אבא בר אבינא, **עשאו כמין כלבוס מהו**, (וכבר הסברנו את כלבוס לעיל וכאן גם מצויר כלבוס), ורש"י מסביר, הוא עשה את המסמר שהוא תוקע בסנדל כמין כלבוס שזה שני ראשים חדים, כמו שמצויר כאן בצד, וכפופין, והוא נועץ את שני הראשים של הכלבוס הוא תוקע אותם בעץ של הסנדל, (והלשון "כלבוס" מביא רש"י שבגמרא סוטה מוזכר בדף י"ט ע"ב לענין אשה סוטה שצריך להקשות אותה במים המאירים שמטילים כלבוס של ברזל לתוך פיה ומשקים אותה בעל כרחיה), אז

לשבת אלא אוכל נפש בלבד", רק שביו"ט מותר לעשות מלאכת אוכל נפש דבר שצריך לאכילה ואילו בשבת גם זה אסור, אבל כך יו"ט ושבת דומים לגמרי, אז גם הוא מודה שעל אף שהמאורע היה בשבת כשגזרו שלא יצאו בסנדל המסומר בשבת כללה הגזירה גם שלא יצאו בסנדל המסומר ביו"ט.

אומרת הגמרא, **אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא לחזק**, מה שהיתה גזירה שלא לצאת בסנדל המסומר זה רק אם המסמרות של אותו סנדל נעשו לחזק את העקב עם הפנטא, העקב זה העקב של הסנדל, הפנטא זה הרצועות שמעל הרגל, שבו הרגל נכנסת מתחת לרצועות האלו, משא"כ **אבל לנוי מותר** אם הוא עשה את זה לשם נוי מותר. אומר רש"י שוב הטעם הוא שלא גזרו אלא מעין המאורע, והמאורע של סנדל המסומר שבגללו גזרו את הגזירה היה בסנדל שהמסמרות נעשו בו כדי לחזק, כי סתם מסמרים של סנדל הרי בדרך כלל המסמרים שתוקעים בסנדלים זה כדי לחזק אותם עם הרצועות שעל גבי רגליהם.

אומרת הגמרא **ובמה לנוי**, כמה מסמרים מותר להיות בסנדל כשעושים לנוי.

רבי יוחנן אמר חמש בזה, וחמש בזה, חמש בסנדל זה וחמש בסנדל זה.

ורבי חנינא אמר שבע בזה, ושבע בזה, שבע בסנדל זה ושבע בסנדל זה.

אמר ליה רבי יוחנן לרב שמן בר אבא, אסברא לך אני אסביר לך איך עושים את החמש בזה ובזה שאני אומר, ואיך השבע לדעת ר' חנינא.

לדידי, שתים מכאן ושתים מכאן ואחת בתרסיותיו, אני שסובר חמש, עושים שתים מכאן, פירושו מהצד החיצון של הסנדל, היינו הצד הפונה כלפי הצד החיצוני של הרגל, כלפי חוץ, עושים שתים, אחד בתחתית הסנדל כלפי האצבעות, לצד האצבעות, בראשו האחד, ובצד השני של הסנדל לצד העקב, ושתים מכאן, בצד השני של הסנדל שזה לצד הפנימי לעבר הרגל השניה, ואחד בתרסיותיו, עושים ברצועות, כך עושים חמש בסנדל זה וגך חמש בסנדל השני.

לרבי חנינא, שלוש מכאן ושלוש מכאן ואחת בתרסיותיו, עושים שלוש מצד זה של הסנדל, שלוש מצד זה, ואחד ברצועות.

מיתבי, שואלת הגמרא, למדנו בברייתא **סנדל הנוטה**, מסביר רש"י סנדל הנוטה, שהתחתון שלו אינו שוה, היינו התחתון של הסנדל שדורכים בו ושהוא נמצא על הקרקע אינו שוה, בגלל שהוא יוצא עבה מצד אחד ודק מצד שני, ולכן כשהוא דורס, המנעל (הסנדל) נוטה לצד הדק, וצריך להגביה אותו כדי שיהיה שוה לצד שכנגדו, אז תוקעים בו מסמרים להגביה אותו, אז בזה אומרת הברייתא **עושה לו שבע דברי רבי נתן**, ר' נתן אומר שהוא יכול לעשות לו שבע מסמרים כדי להגביה אותו, ורבי מתיר **בשלוש עשרה**, רבי מתיר לעשות שלוש עשרה מסמרים.

ומזה שואלת הגמרא **בשלמא לרבי חנינא הוא דאמר כרבי נתן**, ר' חנינא שאומר שלנוי מותר שבע, דבריו הם כדברי ר'

ורש"י שהסביר בדעת ר' אלעזר בר"ש שהטעם שהוא אוסר לטלטל אותו זה בגלל דילמא אתי לנועלו, שמא הוא יבוא לנועל את הסנדל, רש"י גם פירש במסכת ביצה למה אסור לשלוח סנדל המסומר על אף שהוא ראוי לשימוש בחול, פירש שם רש"י שהטעם הוא שמא הוא יבוא לנועל אותו, שאם תתיר לו לשלוח את זה ביו"ט הוא יבוא לנועל אותו.

הרי שגם לרש"י וגם לתוס' הדין שאסרו לשלוח סנדל המסומר ביו"ט על אף שהוא ראוי לשימוש בחול דומה לדין של ר' אלעזר בר"ש שאוסר לטלטל אותו על אף שצריך אותו לצורך גופו.

לדעת רש"י בשניהם הטעם הוא דילמא אתי לנועלו, ולדעת התוס' בשניהם הטעם הוא כי החמירו בו יותר משום שאירע תקלה בסנדל המסומר.

עוד אומרת הברייתא, **נשרו רוב מסמרותיו אם רוב המסמרים שהיו בסנדל המסומר נשרו ונשתייר בו ארבע או חמש, מותר**, והגמרא תפרש את פירוש דברי הברייתא בענין זה, ולמה מותר, מסביר רש"י הואיל ונשתנה מכמו שהיה שהרי גזרו מעין המאורע, שסנדל שהוא מסומר כפי שעשו אותו בשעה שעשו אותו, אבל אם נשרו רוב מסמרותיו והוא לא כפי מה שעשו אותו אז לכן כבר מותר כי זה לא מעין המאורע, ורבי מתיר עד שבע, רבי מתיר אפילו נשאר בו שבע מסמרים, חיפהו בעור מלמטה וקבע לו מסמרות מלמעלה מותר, אז ג"כ מותר לצאת בו, עשאו (והב"ח אומר שהמילים **כמין כלבוס או מיתרות**) **כמין טס** פירושו שאת ראש המסמר הוא עשה רחב כמין טס, או כמין יתד דהיינו או להיפך הוא עשה אותו חד, מחודד מאד כמין יתד, או שחיפהו כולו במסמרות כדי שלא תהא קרקע אוכלתו, מותר, אז הרי בברייתא זאת למדנו כדברי רב ששת, כאן כתוב בברייתא מפורש חיפהו כולו במסמרות כדי שלא תהא קרקע אוכלתו מותר זה כדברי רב ששת.

עכשיו הגמרא ניגשת להסביר את דברי הברייתא, **הא גופה קשיא**, בברייתא זאת יש לנו קושיא מיניה וביה, **אמרת קודם אתה אומר, נשרו רוב מסמרותיו, משמע אף על גב דנשתיירו ביה טובא**, שאם נשרו רוב המסמרות שהיו בסנדל ונשאר רק מיעוט מן המסמרות, אפילו אם המיעוט הזה הוא הרבה, לא חשוב כמה, כל זמן שזה רק מיעוט ממה שהיה ורוב המסמרות נשרו, אז זה לבד מתיר ללכת עם הסנדל הזה, וכפי שאמרנו הואיל ונשתנה מכמו שהיה ולא גזרו אלא מעין המאורע, וכאן שנשרו רוב המסמרות לא חשוב לי כמה נשאר, העיקר שלא נשאר אלא המיעוט, אז זה מספיק להתיר את היצאה בסנדל המסומר הזה, והדר תני ומיד אחרי זה אתה אומר **ארבע או חמש**, משמע מזה ארבע או חמש אין, **טפי לא**, שרק אם נשאר רק ארבע מסמרים או חמש אז מותר לצאת בו אבל אם נשאר יותר מזה, אפילו אם הם רק מיעוט מן המסמרות שהיו כאן, ורוב המסמרות נשרו, אבל כיון שזה יותר מארבע או חמש אסור לצאת בו, וא"כ הרי הברייתא קשה מיניה וביה.

אמר רב ששת לא קשיא, כאן שננממו, כאן שנעקרו, מסביר רש"י, כשננממו פירושו נחתכו מלמעלה, אבל עדיין ניכר, רישומם של המסמרות שנחתכו ונשרו ניכר עדיין בתוך

הוא שאל אותה האם מסמר הזה כמין כלבוס מותר או לא. **אמר ליה מותר**, הואיל וכלבוס זה הוא מסמר שנשתנה משאר מסמרים הרגילים אז מותר, כי לא גזרו אלא מעין המאורע, במסמרים שרגילים לתקוע אותם בסנדל, ולא בכלבוס.

אומרת הגמרא, **איתמר נמי, אמר רבי יוסי ברבי חנינא עשאו כמין כלבוס מותר**.

אמר רב ששת, חיפהו כולו במסמרות כדי שלא תהא קרקע אוכלתו, מותר, אם את הסנדל הזה הוא חיפה, היינו כיסה אותו מלמטה והוא תקע בו המון מסמרים כדי שיהיה כולו עם מסמרים שלא יאכל הסנדל מחמת הקרקע, סנדל של עץ מרוב הליכה שהולכים בו בקרקע הסנדל נאכל, ואם תוקעים בו מסמרים אז הוא לא נאכל, אז אם הוא תקע וחיפה את כולו במסמרות מלמטה כדי שלא תהא קרקע אוכלתו מותר.

אומרת הגמרא **תניא כוותיה דרב ששת**, למדנו בברייתא כדברי רב ששת, **לא יצא האיש בסנדל המסומר ולא יטייל מבית לבית** שהוא לא ילבוש את הסנדלים המסומרים כדי לטייל אתם מבית לבית, **אפילו מלמטה למטה** גם כן אסור לו לטייל, משום שאסור לו לגמרי ללבוש ולנועל את הסנדל המסומר, אבל מטלמלין אותו לכסות בו את הכלי ולסמוך בו כרעי המטה, זה לא מוקצה שאסור לטלטל אותו, מותר לטלטל אותו, כי יש עליו תורת כלי, והוא יכול לטלטל אותו כדי לסמוך בו את כרעי המטה או לכסות בו את הכלי, ורבי אלעזר ברבי שמעון אוסר, הוא אוסר אפילו לטלטל אותו, אומר רש"י דילמא אתי לנועלו, שמא הוא יבוא לנועל את הסנדל המסומר הזה אם תתיר לו לטלטל.

והתוס' בדף ס' סוף עמוד א' ד"ה לא סנדל המסומר ולא מנעל שאינו תפור, בתוך דבריהם הם הסבירו שסנדל המסומר אמנם הוא כן מוקצה, משום שהוא נחשב כלי שמלאכתו לאיסור, הרי זה סנדל שמלאכתו לאיסור שאי אפשר להתשמש בו בשבת רק בדרך איסור, אבל אעפ"כ מותר לדעת הת"ק לטלטל אותו, שהרי כך הוא דינו של כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטל אותם לצורך גופן או לצורך מקומן, ולצורך גופן פירושו כשצריך את גופו של הכלי להתשמש בו שימוש של היתר, לכן מותר לטלטל את הסנדל המסומר לצורך גופו לכסות בו כלי או לסמוך בו כרעי המטה.

וטעמו של ר' אלעזר בר"ש שאוסר, ורש"י אמר שמא הוא יבוא לנועל אותו, התוס' הסבירו שהוא סובר שמכיון שהיה בסנדל המסומר תקלה באה על ידו החמירו בו לאסור אותו לגמרי אפילו בטילטול, והתוס' מדמים את זה לענין מה שהם דנים שם לענין של סנדל המסומר שאמרנו שאסור לאדם לשלוח את זה לחבירו ביו"ט, היה קשה להם שם לתוס' הרי כתוב במשנה שאם זה דבר שנאותים בו בחול אפילו אם אפשר רק להשתמש בו בחול מותר לשלוח אותו ביו"ט, וסנדל המסומר הרי אמרנו בחול מותר ללבוש אותו ולמה לא יהיה מותר לשלוח אותו ביו"ט כיון שבחול הוא ראוי לשימוש.

תירצו התוס' שהחמירו בו לפי שבאה תקלה על ידו, כמו שר' אלעזר בר"ש מחמיר לאסור לטלטל אותו כי באה תקלה על ידו.

מותר, אבל עכשיו שהגעת לחילוק הזה שיש בין נוטה לשאינו נוטה, אז באמת אפשר לתרץ שר' יוחנן סובר כר' נתן, שר' נתן מתיר שבע וגם ר' יוחנן סובר שבנוטה מתיירים שבע, ושם הברייאא הרי מדברת על סנדל הנוטה, כיון שצריך את כל השבע מסמרות כדי ליישר אותם ולהשוות את שני הצדדים של הסנדל ואין אחד מהם אפילו לחזק לכן מותר אפילו שבע, ומתי ר' יוחנן אמר שרק חמש מותר זה כשזה לא נוטה, אז מותר רק חמש ולא יותר, הרי שאפשר לתרץ שר' יוחנן סובר באמת כר' נתן ויש לחלק בין נוטה לשאינו נוטה.

אומרת הגמרא, **אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רב אחרבוי בר מתנה אמר רב מתנה, אין הלכה כרבי אלעזר ברבי שמעון**, ההלכה היא לא כדברי ר' אלעזר בר' שמעון שאמר שאסור לטלטל סנדל המסומר.

שואלת הגמרא **פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים**, כיון שר' אלעזר בר"ש הוא יחיד וחכמים שהם רבים חולקים עליו, יש לנו כלל יחיד ורבים הלכה כרבים, פשוט הדבר שאין הלכה כהיחיד ר' אלעזר בר"ש.

עונה הגמרא, **מהו דתימא הייתי סבור לומר, מסתברא מעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון בהא** שבזה מסתבר טעמו של ר' אלעזר בר"ש שאסור לטלטל סנדל המסומר שמא יבוא לנעול אותו, כך הסביר רש"י כפי שהסברנו שכך היא שיטתו של רש"י בטעמו של ר' אלעזר בר"ש, **קמשמע לן** שאין הלכה כר' אלעזר בר"ש ומותר לטלטל סנדל המסומר.

אומרת הגמרא, **אמר רבי חייא, אי לאו דקרו לי בבליאי שרי איסורי, ר' חייא עלה מבבל**, מזכיר רש"י מהגמרא בסוכה דף כ', שם כתוב כשנשתכחה תורה עלו ר' חייא ובניו יהודה וחזקיה מבבל ויסדו אותה, הרי שר' חייא היה בבלי (הוא בא מבבל), אמר ר' חייא על עצמו אם לא שאני חושש שיקראו לי בבלי מתיר איסורים **שרינא ביה טובא** הייתי מתיר יותר מסמרים ממה שלמדנו עד עכשיו להתיר. שואלת הגמרא, **ובמה**, כמה מסמרים היה בדעתו של ר' חייא להתיר.

בפומבדיתא אמרין עשרין וארבע, בפומבדיתא אמרו שהוא היה אמור להתיר עשרים וארבע מסמרות, **בסורא אמרין עשרין ותרתין** בסורא אמרו רק עשרים ושנים.

אמר רב נחמן בר יצחק, וסימניך סימן לזכור שבסורא אמרו עשרים ושנים ובפומבדיתא עשרים וארבע, **עד דאתא מפומבדיתא לסורא חסר תרתי**, ר' חייא הרי עלה מבבל לארץ ישראל, וכשעולה מבבל לארץ ישראל הוא עובר בדרכו מפומבדיתא דרך סורא ומשם לארץ ישראל, אז בדרך זה משל ומליצה כדי שזה יהיה סימן, שבדרך נפלו לר' חייא שנים מהמסמרות שלו, דהיינו מפומבדיתא ששם אמרו עשרים וארבע עד שהוא הגיע לסורא, בסורא כבר אמרו רק עשרים ושנים, כאילו במשל אומרים שנפלו לו שנים מהמסמרות, ורש"י גם אומר שהמילה סורא עם המילה חסר זה דומה אצל דומה, כי גם סורא יש בזה סמ"ך ורש"י שחסר יש בזה סמ"ך ורש"י וזה דומה בביטוי הלשון האחד לשני אז ניתן לזכור שכשהגיע לסורא נחסר שנים ובה תזכור לסימן

הסנדל, וזה ניכר בתוך העץ, ואז אפילו אם נשארו הרבה מסמרות, יותר מארבע או חמש אלא שהם המיעוט מן המסמרות, מותר לו לצאת, שהרי ניכר שסנדל זה אינו כברייתו, הוא לא כפי שעשו אותו, כי ניכר שהיו פה עוד הרבה מסמרות שנשרו, שהרי הם נגממו רק מלמעלה ושורשי המסמרים עדיין ניכרים בתוך העץ, אז כיון שרישמן ניכר וכולם יכירו לדעת שבאמת הסנדל הזה היה בו הרבה יותר מסמרים ולא נשארו אלא מעט מן המסמרים, מותר לצאת בו, כי רואים שזה לא כברייתו, ולא גזרו על סנדל שנשתנה מכברייתו, היינו מכמות שהוא היה עשוי מלכתחלה, אבל כאן שנעקרו אם הם נעקרו לגמרי ואין ניכר רישומם בסנדל ובעץ לא מכירים בכלל שהיה כאן יותר מסמרים, בזה אמרנו שרק אם נשארו ארבע או חמשה ולא יותר אז מותר לצאת בו, ואם נשארו יותר אסור כי אף אחד לא ידע שהיו כאן יותר מסמרים ונשרו, כך מביא רש"י פירוש ראשון בשם לוי"ה, ואיפה שרש"י אומר לוי"ה הכוונה תלמידי רבינו יצחק הלוי. ורש"י אומר "ולשון חבירו איפכא", שיש לשון הלומד בדיוק הפוך, כאן שנגממו ואז הדין הוא שאסור לצאת בסנדל המסומר רק אם נשארו ארבע או חמשה, אבל אם נשארו יותר מארבע או חמשה אסור לצאת כיון שהם לא נעקרו לגמרי אלו שנשרו רק נגממו, כאן שנעקרו והם נעקרו לגמרי אז אפילו אם נשארו יותר מארבע או חמש אבל כיון שלא נשארו אלא המיעוט מן המסמרות ורוב המסמרות נשרו ונעקרו מותר לצאת בו, זה לפי הפירוש השני שלומד הפוך פירוש של רבינו יצחק הלוי.

למדנו בברייתא **ארבע או חמש מותר**.

שואלת הגמרא, **השתא חמש שרי, ארבע מיבעיא**, אם אמרת שגם אם נשארו חמש מסמרות מותר אז וכי אתה צריך לומר לי שאם נשארו ארבע מותר.

אמר רב חסדא, ארבע מסנדל קמן, וחמש מסנדל גדול, הארבע וחמש לא מדובר באותו סנדל עצמו, אם זה סנדל קטן אז רק אם נשארו ארבע מותר, ואם נשארו חמש אסור, אם זה סנדל גדול גם אם נשארו חמש ג"כ מותר.

למדנו ורבי מתיר עד שבע.

שואלת הגמרא, **והתניא רבי מתיר עד שלש עשרה**, בברייתא לעיל למדנו שר' נתן הוא זה שאומר שבע, אבל רבי מתיר אפילו שלוש עשרה מסמרות אם הם לנוי ולא לחזק.

עונה הגמרא, **נוטה שאני**, שם מדובר בסנדל הנוטה, שכולם, כל המסמרים, צריכים אותם להשוות ואין אחד מהם עשוי לחזק, שם אמר רבי שמותר אפילו שלוש עשרה, אבל כאן רק אם נשארו שבע מותר אבל אם יש יותר משבע אסור.

אומרת הגמרא, **השתא דאתית להבי לאחר שהגעת לחילוק** זה, שיש לחלק בין נוטה לשאינו נוטה, **לרבי יוחנן נמי לא קשיא, נוטה שאני**, מה שהקשינו לעיל על רק יוחנן שאמר שלנוי מותר רק אם זה חמש בזה וחמש בזה ולא יותר, והקשינו ר' יוחנן דאמר כמאן, שזה לא כרבי שאומר שלוש עשרה ולא כר' נתן שאומר שבע ואילו הוא אומר רק חמש, ותיירצנו הוא סובר כר' נהוראי שר' נהוראי אומר שרק חמש

שיש לו נעל יש לו מכה ושאדם זה ברגל הבריאה לא איכפת לו שאין נעליים, כי הוא לא סובר מיתידות הדרכים, הוא לא מצטער כי יש לו עור קשה, אז לכן לא יחדשו בו שמטלטל אתו את הנעל השניה.

ולפי הפירוש השני של רבותיו של רש"י שהטעם שבזמן שאין ברגלו מכה אסור לצאת בסנדל יחיד שמא יצחקו עליו ואז הוא יבוא לשלוף ולהוציא את הסנדל ולטלטל אותו בידו, כאן אפילו אם יצחקו עליו הוא לא יוצא את הנעל הסנדל שלבש על רגלו שיש לו בה מכה, שהרי אם הוא יוציא את הנעל ברגל הזאת שיש לו מכה, הוא ודאי יצטער מחמת המכה מיתידות הדרכים, אז אפילו אם יצחקו עליו הוא לא יבוא להוציא את אותו סנדל יחיד שהוא לובש על רגלו על אותה רגל שיש לו בה מכה, כך סובר רב הונא.

וחי"א בר רב, אמר, באותה שאין בה מכה, שאת הסנדל היחיד הוא לובש דווקא על הרגל שם אין לו מכה, על הרגל הבריאה.

אלמא קסבר לשום תענוג עבד, וזו שיש בה מכה מכתה מוכחת עליה, חייא בר רב סובר שאדם נועל סנדלים כשהוא הולך זה משום שהוא איסתניס, ואדם רך ומפונק, ומכירים אותו מתוך מעשיו שאת הנעל האחת שהוא לבש זה משום שהוא איסתניס וקשה לו ללכת מחמת צער יתידות הדרכים, אז הוא לא יכול ללכת בלי סנדלים ונעלים, וברגל השניה הרי כולם רואים שיש לו מכה, אז המכה מוכחת עליה ומבינים שבגלל שיש לו מכה ברגל זה מונע אותו מלנעול את הסנדל ברגל השניה, ומשום כך אף אחד לא יחשוש בו שאת הנעל השניה הוא מטלטל בו.

ולפי פירושו של הירושלמי שהטעם כשאין ברגלו מכה אסור לצאת בסנדל יחיד שמא יחדשו בו שאת הנעל השניה הוא נוטל אתו והוא נושא אותה, כאן לא יחדשו בו, כי כולם רואים שלמה הוא לא לובש את הנעל השניה, כי יש לו מכה ברגל, וגם לא יבואו לצחוק עליו כיון שזה לא מצחיק, שכיון שהוא לא לובש את הנעל על הרגל השניה כולם רואים שזה מחמת מכה שיש לו.

הרי שלפירוש רבותיו של רש"י, לפי דברי רב הונא שהוא לובש את הסנדל על אותה רגל שיש לו בה מכה, אז אמנם יחייבו עליו כשיראו שהוא לובש רק נעל אחת, כי הרי לא רואים שיש לו מכה כי הוא מסתיר את זה והוא לובש נעל, אבל אפילו אם יחייבו עליו הוא לא יבוא להוציא את זה כיון שקשה לו ללכת בלי הנעל, ואילו לפי חייא בר רב אמנם לא יצחקו עליו בכלל, כיון שכולם רואים שהוא לובש רק נעל אחת על הרגל הבריאה וברגל השניה כולם רואים שיש לו מכה ולא יבואו בכלל לצחוק ממנו כשיראו שהוא נועל רק סנדל יחיד.

אומרת הגמרא, ואף רבי יוחנן סבר לה להא דרב הונא, גם ר' יוחנן סובר כדברי רב הונא שהנעל (הסנדל) היחיד הוא לובש אותו על אותה רגל שיש בה מכה.

דאמר ליה רבי יוחנן לרב שמן בר אבא, ר' יוחנן אמר פעם לרב שמן בר אבא, הב לי מסנאי תן לי את הנעלים שלי לנעול אותם, יהב ליה דימין אז רב שמן בר אבא נתן לו קודם את נעל ימי, **אמר ליה עשיתו מכה ר' יוחנן היה סבור**

שבפומבדיתא אמרו שהוא היה אמור להתיר עשרים וארבע ובסורא החסירו שתיים והם אמרו שהוא היה אמור להתיר רק עשרים ושתיים.

והמהרש"ל בחכמת שלמה מסביר את דברי רש"י, חסר תרתי דומה אצל דומה, שכוונתו שאם אדם בא מפומבדיתא שם התירו לו עשרים וארבע מסמרות ואח"כ הוא בא לסורא א"כ הרי נפלו לו שתיים בדרך, אז הרי שהוא נוהג כמותם, כמו אנשי סורא, שהוא הולך רק עם עשרים ושתיים מסמרות ולא עם עשרים וארבע, אז הרי זה דרך משל שדומה בא אצל דומה, זו כוונת רש"י.

למדנו במשנה, **ולא ביחיד בזמן שאין ברגלו מכה, לא יצא אדם כשהוא נעול בסנדל יחיד** (שהוא לובש רק סנדל אחד לרגל אחת).

ורש"י הסביר במשנה שני טעמים, האחד הביא רש"י בשם ש"ס ירושלמי שמפרש שאם יראו שהוא הולך נעול סנדל אחד יבואו לחשוש בו שאת הסנדל השני הוא נושא אתו תחת כנפיו, ובכדי שלא יחדשו בו שהוא נושא אתו ומטלטל ברשות הרבים את הנעל השניה אסור לו לצאת כשהוא נעול בסנדל יחיד בזמן שאין ברגלו מכה.

ובשם רבותיו אומר רש"י, ולשון רבותי שמא יחייבו עליו (היינו יצחקו עליו שהוא הולך רק בסנדל אחד) ואז הוא יוציא את זה כדי שלא יצחקו לו, והוא יטלטל בידו ארבע אמות ברשות הרבים כשהוא שוכח שזה שבת.

- דף ס"א ע"א

מדייקת הגמרא מלשון המשנה שאמרה שאסור לו לצאת בסנדל יחיד בזמן שאין ברגלו מכה, **הא יש ברגלו מכה נפיק, אבל אם יש ברגלו מכה מותר לו לצאת בסנדל יחיד.** ומסתפקת הגמרא **בהי מינייהו נפיק**, באיזה מן הרגלים הוא לובש את הסנדל היחיד, האם הוא לובש אותו על אותה רגל שיש לה מכה, שם הוא לובש את הסנדל היחיד, או שמא אדרבה הוא לובש את הסנדל היחיד על אותה רגל שאין לה מכה.

אמר רב הונא, באותה שיש בה מכה, את הסנדל היחיד הוא מלביש על אותה רגל שיש שם מכה, אלמא קסבר סנדל לשום צער עבד שאת הסנדל לובש אדם כדי למנוע מעצמו את הצער ואת הכאב שלא ינגף לקבל מכה ביתידות הדרכים, יתדות הדרכים הכוונה כשהקרקע מתייבשת בימות החמה אז היא נהיית בקעים בקעים הנקראים יתידות הדרכים, ולכן הוא לובש נעליים (סנדלים) שלא יקבל מכה ברגל ויצטער, וכשרואים אדם זה כשהוא צולע הרי יודעים שיש ברגליו מכה, ואין לחשוש אותו שהוא טוען את הנעל השניה בידו ומחזיק בזה, אלא כולם מכירים לפי מעשיו שפרסותיו (היינו פרסת הרגל שלו) היא קשה (יש לו עור קשה), ואינו מצטער ביתידות הדרכים, זה לא מפריע לו, והוא לא נועל את הנעל על אותה רגל יחידה רק משום שיש לו מכה ודי בזה לבד שהוא לובש, זה לפי הטעם הראשון שרש"י אמר מהירושלמי שאם אין ברגלו מכה אסור לו לצאת בנעל יחיד שמא יבואו לחשוש בו שהוא נושא אתו את הנעל השניה, אבל כאן כשרואים שאדם זה אינו מפקיד אלא ללכת נעל אחת ורואים שהוא צולע אז כולם מבינים שעל אותה רגל

מסבירים תוס', דעבד הכי עבד, פירושו שרב יוסף בא לומר שהברייתא אינה חולקת על ר' יוחנן ור' יוחנן אינו חולק על הברייתא, אלא ר' יוחנן כשהוא אמר כתפילין כוונתו היתה לומר שאע"ג שמצאנו בכל מקום שימין חשובה יותר, לענין מצורע שצריך לתת עליו על בהן ידו ובהן רגלו מדם האשם ומלוג שמן של מצורע או שמים על בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית, הרי שהימין חשובה יותר, וכן לענין חליצה, כשהיבמה חולצת את הנעל מרגלו היא חולצת מרגלו הימנית, הרי שתמיד הימין חשוב יותר, אמר ר' יוחנן אעפ"כ בלבישת נעלים הוא יכול לנעול את הנעל של שמאל תחלה כיון שבתפילין מצאנו את החשיבות של יד שמאל, וגם הברייתא באה לומר לנו שאע"פ שהשמאל חשובה לענין תפילין יכול הוא לנעול של ימין, שהרי בכמה ענינים מצאנו שהימין חשובה יותר, כך הסבירו תוס'.

והמהרש"א הוסיף להסביר, למה התוס' הוצרכו להסביר כך את דברי רב יוסף, למה לא נלמד מדברי רב יוסף כפי שהיה משתמע בפשטות, שרב יוסף בא לומר שכיון שלא הוכרעה ההלכה אם כר' יוחנן אם כהברייתא, אז מי שרוצה יכול לנהוג כר' יוחנן וללבוש את נעל שמאל תחלה ומי שרוצה יכול לנהוג כדברי הברייתא לנעול את נעל ימין תחלה, אבל לא שהוא בא לומר שאין כאן מחלוקת, ולמה הוצרכו תוס' לפרש בכוונת דברי רב יוסף שאמר "דעבד הכי עבד" שכוונתו שאין כאן מחלוקת בין ר' יוחנן והברייתא. ומסביר המהרש"א שלתוס' היה הכרח מהמשך הגמרא שעכשיו נלמד.

אמר ליה אבבי אבבי שואל את רב יוסף, דילמא רבי יוחנן הא מתניתא לא הוה שמיע ליה הוה שמיע ליה הוה הדר ביה ומדברי הברייתא הזאת, **ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה** ואם היה שומע מהברייתא שהיא אומרת שצריך לנעול של ימין תחלה היה חוזר בו ממה שהוא אמר שצריך לנעול של שמאל תחלה, אומר רש"י וא"כ אין לעשות כדבריו של ר' יוחנן, שהרי אם ר' יוחנן היה יודע מהברייתא היה חוזר בו. **ואי נמי שמיע ליה**, אולי הוא כן שמע מהברייתא, **וקסבר אין הלכה באותה משנה**, שאין הלכה כן, וא"כ אין לעשות כדברי הברייתא שהרי ר' יוחנן חולק וסובר שאין הלכה כדברי הברייתא ואי אפשר לעשות כדברי הברייתא ללבוש של ימין תחלה.

אומר המהרש"א שמוזה הכריחו התוס' שאם רב יוסף כוונתו היתה לומר שיש לנו ספק איך להכריע את ההלכה אם כר' יוחנן או כהברייתא ולכן דעבד הכי עבד, כל אחד יכול לנהוג כפי שהוא רוצה, וכפי שמצאנו במקומות שלא הוכרעה ההלכה שהגמרא אומרת דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, א"כ מה שואל אותו אבבי, הרי גם לדברי אבבי לא הוכרעה ההלכה כי אין אנו יודעים אם ר' יוחנן ידע מהברייתא ופסק שאין ההלכה כדברי הברייתא או שמא לא ידע מהברייתא ואם היה יודע ממנה היה חוזר בו, הרי שגם אבבי אומר שיש ספק איך לפסוק את ההלכה, ובמה הוא מקשה על רב יוסף. ועל כן פירשו תוס' שרב יוסף לא בא להגיד שלא הוכרעה ההלכה, אלא שאין מחלוקת בין ר' יוחנן והברייתא, וזו היתה קושיתו של אבבי, מי אומר לך שאין מחלוקת, אולי הם כן

שהנעול סנדלים (הנעול מנעלים) נועל קודם את הנעל השמאלית בתחלה ואח"כ של ימין, כפי שנלמד בהשמן הגמרא, והבינה הגמרא שכוונת דברי ר' יוחנן במה שאמר לב שמן בר אבא כוונתו היתה כך, שאם אתה מושיט לי את הנעל הימנית, אם אני אנעל את הנעל של ימין קודם (על רגל ימין) שוב לא אוכל לנעול את של שמאל כיון שצריך להקדים קודם את של שמאל, ואם הקדמתי ללבוש את של ימין לא אוכל לנעול את הנעל של שמאל, אז הרי אצטרך לצאת במנעל יחיד שלבשתי על רגל ימין, עשית את הרגל הזו של ימין עליה אני לובש סנדל עשיתה אותה כאילו היתה בה מכה, ומכאן תפסה הגמרא להוכיח שר' יוחנן ג"כ סובר שאת הסנדל היחיד הוא לובש על אותה רגל שיש לו מכה ברגל, ולכן הוא אמר על הרגל ימין שהוא ילבוש עלה את הנעל שהיא תחשב ותראה כרגל שיש בה מכה.

דוחה הגמרא, **ודילמא כחייא בר רב סבירא ליה**, והכי **קאמר, עשית של שמאל מכה**, אולי כוונת דברי ר' יוחנן הם, שאמנם הוא ינעל את הנעל הימין כי הוא נתן לו נעל ימין תחלה ושוב הוא יצטרך לצאת בנעל יחידה זאת שהוא לבש על ימין ולא יוכל ללבוש כבר את הנעל של שמאל, כיון שלדעת ר' יוחנן צריך ללבוש קודם נעל שמאל ואם הוא לובש נעל ימין לא יוכל שוב ללבוש נעל שמאל, ובזה שהוא יצא בנעל יחידה שהוא לובש על רגל ימין עשית את הרגל השמאלית כאילו יש בה מכה, משום שהוא יצא בנעל יחידה על אותה רגל שאין בה מכה, וכוונתו היתה לומר שהרגל השנייה עליה לא יהיה מנעל היא תראה כרגל שיש בה מכה, וזה כדברי חייא בר רב.

אומרת הגמרא **ואזדא רבי יוחנן לטעמיה**, ר' יוחנן שאמר עשית מכה שמזה למדנו שאם הוא היה לובש קודם את נעל ימין שוב לא היה נועל את הנעל של שמאל אחריה הולך לטעמו.

דאמר רבי יוחנן כתפילין כך מנעלין, מה תפילין בשמאל הרי תפילין של יד צריך להניח על יד שמאל, מביא רש"י שהגמרא במנחות דף ל"ז לומדת את זה ממה שכתוב בפסוק "והיה לאות על ידכה", המילה "ידכה" כתובה מלא (לא "ידך"), וזה כשני מילים "יד כהה", היינו היד השמאלית שהיא כהה, חלשה לענין תשמיש, שכל מלאכה ותשמיש שאדם עושה הוא עושה ביד ימין, והיד השמאלית כהה וחלשה יותר להשתמש בה, ועל היד הזאת מניחים תפילין על יד שמאל, **אף מנעלין בשמאל** אז גם את המנעלים צריך ללבוש ראשונה את הנעל שמאל, לכן הוא אמר לו שאם הוא יתן לו נעל ימין שוב לא יוכל ללבוש את הנעל השמאלית.

מיתבי, שואלת הגמרא, למדנו בברייתא, כשהוא נועל, נועל של ימין, כשהוא נועל את המנעלים הוא נועל קודם של ימין, **ואחר כך נועל של שמאל**, אז הרי כתוב כאן שקודם נועלים נעל ימין.

אמר רב יוסף, השתא דתניא הכי, בברייתא למדנו שקודם צריך לנעול נעל ימין, **ואמר רבי יוחנן הכי ור' יוחנן אמר שקודם צריך ללבוש נעל של שמאל, דעבד הכי עבד, ודעבד הכי עבד**.

מביאים תוס', אומר ריב"א, שדוקא לענין קשירה יש חשיבות לקשור את נעל שמאל קודם, ולכן אם מי שהוא רוצה כדברי רב נחמן בר יצחק שהוא ירא שמים והוא רוצה לצאת ידי שניהם, עליו לעשות כדברי הברייטא בנעילת הנעל של ימין קודם, ולעשות בדווקא כדברי ר' יוחנן בקשירת קשר הסרוך של נעל שמאל קודם, אבל להיפך, הוא ינעל קודם את נעל שמאל ויקשור קודם את נעל ימין הוא לא יכול לעשות, ולפי טעם זה אומרים תוס' שאם הוא לובש נעלים שאין להם סרוכים ואין בהם קשירה הוא צריך לנעול את של ימין תחלה, כי רק בקשירה יש חשיבות להקדים את של שמאל כיון שהחשיבות של התפילין היא ג"כ בקשירה.

ובהגהות רעק"א על שו"ע או"ח סימן ב' על דברי הט"ז בסעיף קטן ג' שהביא את דברי התוס' שחשיבות התפילין היא בקשירה אומר רעק"א בשם ספר עמק המלך בפרשת לך לך טעם לשבח על פי מה שאמרו חז"ל בגמרא חולין דף פ"ט בשכר שאמר אברהם אם מחוט ועד סרוך נעל שהוא אמר את זה למלך סדום שהוא לא יקח ממנו מחוט ועד סרוך נעל זכו בניו לשתי מצוות, חוט של תכלת ורצועות של תפילין, ולכן כיון שזכו ישראל לתפילין נגד מה שאברהם אבינו אמר "עד סרוך נעל" לכן ניתן חשיבות לסרוך של נעל לקשור אותו תחלה בשמאל שביד שמאל קושרים את התפילין תחלה, שהרי הרצועות של תפילין ניתנו לנו בזכות זה שאברהם אבינו אמר "עד סרוך נעל".

אמר רב אשי, חזינא לרב כהנא דלא קפיד, הוא ראה שרב כהנא לא הקפיד אם ללבוש את של ימין קודם או את של שמאל קודם.

תנו רבנן למדנו בברייטא, כשהוא נועל כשהוא נועל את הנעלים, נועל של ימין ואחר כך נועל של שמאל, כשהוא חולץ כשהוא בא לחלוץ את הנעלים חולץ של שמאל ואחר כך חולץ של ימין, אומר רש"י שכשהוא חולץ את השמאל קודם זהו כבודו של הימין, שקודם הוא חולץ את השמאל ועדיין הוא נעול בנעל ימין, כשהוא רוחץ רוחץ של ימין ואחר כך רוחץ של שמאל, כשהוא סך כשהוא סך עצמו בשמן, סך של ימין ואחר כך של שמאל, והרצאה לסוך כל גופו כשהוא רוצה לסוך את כל הגוף בשמן, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו, כיון שהראש הוא מלך על כל האיברים.

וכך נפסק להלכה כפי שלמדנו כאן, בשו"ע או"ח בסימן ב' בסעיף ד', ינעול מנעל ימין תחלה (קודם הוא נועל נעל ימין) ולא יקשרנו (ולא יקשור את הנעל) ואח"כ ינעול של שמאל, ויקשרנו (ויקשור את הנעל שמאל) ויחזור ויקשור של ימין (כדברי רב נחמן בר יצחק שירא שמים יוצא ידי שתייהם), והרמ"א אומר, הגה, ובמנעלים שלנו שאין להם קשירה ינעול של ימין תחלה (כפי שמובא שם שזה מדברי התוס' כאן פ' במה אשה דף ס"א).

ושם הביא המשנה ברורה, שאיתר יד שמניח תפילין בימין של כל אדם, מי שהוא שמאלי ואת התפילין הוא מניח אותם ביד ימין, אז הוא מקדים את קשירת נעל ימין, לא רק את נעילת נעל ימין, אלא הוא מקדים ימין רק לקשירה. ובסעיף ה', כשהוא חולץ מנעליו חולץ של שמאל תחלה, ושם

חולקים, ור' יוחנן לא ידע מהברייתא לכן הוא אמר מה אמר, ואם הוא היה יודע מהברייתא היה חוזר בו, או להיפך, הוא ידע מהברייתא וחשב לפסוק שאין הלכה כדברי הברייטא, ומי אמר לך שאין כאן מחלוקת ביניהם, כך הסביר המהרש"א אל את ההכרח של פירושם של התוס'.

ולפי זה, חוזרים תוס' ושואלים, א"כ שרב יוסף אמר שאין כאן מחלוקת ואפשר לנהוג כך ואפשר לנהוג כך, משום שגם הברייטא מודה לדברי ר' יוחנן שמותר ללבוש של שמאל תחלה, וגם ר' יוחנן מודה לדברי הברייטא שאפשר גם ללבוש של ימין תחלה, א"כ מה הקפיד ר' יוחנן על רב שמן שנתן לו את של ימין תחלה כיון שבין כה הוא יכול לנעול איזה שירצה תחלה או מותר לו לנעול את של ימין, וגם אח"כ הוא יוכל ללבוש את של שמאל.

מתרצים תוס', ונראה לר"י שכך פירוש הדברים, מה שאומרים דעבד הכי עבד, פירושו מי שרוצה לחבב של שמאל משום מצות תפילין הרשות בידו, ומי שרוצה לחבב ללבוש קודם של ימין משום החשיבות של ימין הרשות בידו, ור' יוחנן היה דרכו לחבב כל שעה של שמאל יותר, זה היה דרכו של ר' יוחנן, ורב שמן בר אבא לפי הגירסא שגורסים "לא היה יודע מנהגו זה", זו גירסתו של המהרש"ל, לא ידע את מנהגו של ר' יוחנן שהוא מקפיד ומכבד את של שמאל תחלה, והמהרש"א אומר להיפך, שרב שמן בר אבא היה יודע מנהגו שהוא נוהג תמיד לכבד את של שמאל תחלה, ולכן הקפיד עליו ר' יוחנן למה הוא נתן לו את של ימין תחלה כיון שהיה דרכו לעולם בשמאל.

וכוונת דברי התוס' כפי שהסביר המהרש"ל שסוף סוף נשמע שצריך לנהוג כאחד מהם, ויכוון לאחד, אבל לא היום בימין ולמחר בשמאל, שהוא מכוון לשניהם, ולכן כיון שר' יוחנן היה מחבב תמיד את של שמאל אז הוא צריך ללבוש את של שמאל תחלה, כך הם הסבירו בתוס'.

אבל מדברי רש"י שהסברנו שקושינו של אביי היתה שמה אי אפשר בכלל לעשות כדברי ר' יוחנן, או שמה אדרבה אי אפשר בכלל כדברי הברייטא כי ר' יוחנן ידע מהברייתא ופסק שאין הלכה כדברי הברייטא, משמע שזהו היתה קושינו של אביי, ומשמע שהוא למד בדברי רב יוסף שכוונתו שמי שרוצה לנהוג כר' יוחנן יכול לנהוג כר' יוחנן ומי שרוצה לנהוג כהברייטא יכול לנהוג כהברייטא, וקושינו של אביי היתה פירש רש"י אולי ר' יוחנן היה חוזר בו אילו היה יודע מהברייתא ולכן אי אפשר לנהוג כר' יוחנן, או שמה להיפך, ר' יוחנן פסק שאין הלכה כהברייטא ואי אפשר לנהוג כהברייטא.

אומרת הגמרא, אמר רב נחמן בר יצחק, ירא שמים יוצא ידי שתייהן, ומנו מר בריה דרבנא.

היכי עבד איך הוא היה עושה, סיים דימיניה הוא היה נועל את הנעל של ימין ולא קטר ולא היה קושר אותה, וסיים דשמאליה ולאחר מכן הוא היה נועל את הנעל השמאלית וקטר והוא היה קושר אותה, והדר קטר דימיניה ואח"כ הוא קשר את הימנית, כך שבנעילת הנעלים הוא הקדים את של ימין, ובקשירת הסרוכים של הנעלים הוא הקדים את של שמאל, אז בנעילת הימין הוא קיים את דברי הברייטא ובקשירת של שמאל שקדם לשל ימין הוא קיים את דברי ר' יוחנן.

השי"ן של תפילין הוא הלכה למשה מסיני אבל הדלי"ת שיש בקשר של תפילין של ראש, והי"ד שיש בתפילין של יד, הם אינם הלכה למשה מסיני.

וכפי שנראה להלן שלגירסת רש"י כן גורסים שגם הדלי"ת והי"ד הם הלכה למשה מסיני, אבל תוס' אומרים שדלי"ת וי"ד הם לא הלכה למשה מסיני.

אומר הפני יהושע שזו שיטתו של הקדוש מקורבי"ל שלכן הוא סובר שבתפילין של יד מותר להכנס לבית הכסא כיון שהי"ד שיש בהם אינם הלכה למשה מסיני, ורק תפילין של ראש שהשי"ן היא הלכה למשה מסיני אז לכן אסור להכנס בהם לבית הכסא.

ורעק"א מציין כבר לדברי התוס' במנחות דף ל"ה ע"ב, שם התוס' מסתפקים בזה אם מותר להכנס בתפילין של יד לבית הכסא, ואילו כאן תוס' אומרים בפשיטות שמותר להכנס בתפילין של יד לבית הכסא.

ולהלכה נביא בקצרה את מה שפסק המשנה ברורה, בסימן מ"ג סעיף קטן ב' הביא מדברי המגן אברהם ועוד אחרונים שסוברים שאסור להכנס גם בתפילין של יד לבית הכסא ולא רק בתפילין של ראש.

אומרת הגמרא, ואיכא דמתני לה אסיפא יש המביאים את דברי רב ספרא על הסיפא של המשנה, הרי במשנה כתוב בסיפא ואם יצא אינו חייב חטאת, אסור לו לצאת עם תפילים אבל אם הוא יצא לרשות הרבים עם התפילין כשהוא לבוש בהם הוא לא חייב חטאת, ועל זה אמר רב ספרא לא תימא אליבא דמאן דאמר שבת זמן תפילין הוא וא"כ כיון ששבת הוא זמן תפילין לכן אם הוא לובש את התפילין אז בזה הוא לא מתחייב חטאת כי מותר לו ללבוש את התפילין וזה לא משא, אלא אפילו למאן דאמר שבת לאו זמן תפילין הוא אינו חייב חטאת, מאי טעמא דרך מלבוש עבידא כיון שהוא לובש את התפילין בדרך מלבוש אז הוא לא חייב על מה שהוא יצא אתם לרשות הרבים אפילו אם שבת לאו זמן תפילין כיון שהוא לובש אותם בדרך מלבוש.

וכך נפסק להלכה בהלכות שבת סימן ש"א סעיף ז', ולא יצא בתפילין מפני שצריך להסירם (הוא יצטרך להוריד אותם כשיכנס לבית הכסא), אומר שם המשנה ברורה שמשמע מלשון זה שבביתו אין איסור להניח תפילין, ודווקא כשהוא מניח אותם שלא לשם מצוה, אבל לשם מצוה אסור להניח את התפילין בשבת, ואח"כ אומר המשנה ברורה שמלשון המחבר מבואר שכל הטעם הוא בגלל שמא הוא יבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, ומשמע שבלי טעם זה לא היה איסור לצאת בהם, ועל אף שקי"ל (להלכה אנחנו פוסקים) שבת לאו זמן תפילין, הרי מכיון שהם דרך מלבוש הרי אמרו בגמרא שמשום זה הוא פטור לכו"ע מחטאת, ולכן אילולא החשש שמא יטלטל אותם ארבע אמות לא היה איסור לצאת אתם לרשות הרבים כי אין כאן משא כיון שהוא לובש אותם דרך מלבוש.

למדנו במשנה, ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה, אסור לו לאדם לצאת עם קמיע שתלוי עליו בזמן שהקמיע אינו מן המומחה, והמילה "קמיע" מסביר רש"י בהמשך, שזה לא

הביא כבר המשנה ברורה את הדין, כשהוא רוחץ וסך, ימין תחלה, ואם סך כל גופו, ראש תחלה, מפני שהוא מלך על כל האיברים, כפי שלמדנו כאן בגמרא.

עוד למדנו במשנה, ולא בתפילין שלא יצא אדם בתפילין. אמר רב ספרא, לא תימא אליבא דמאן דאמר שבת לאו זמן תפילין הוא, כפי שרש"י מזכיר שבגמרא עירובין פרק אחרון בדף צ"ה ע"ב מובאת שם מחלוקת גדולה בין התנאים האם שבת נחשב זמן תפילין או לא, האם צריך להניח תפילין בשבת או לא, ואנן קי"ל ששבת לאו זמן תפילין כיון שהתפילין נקראים אות, והיה לך לאות על ידך, והשבת עצמה נקראת אות, ועוד טעמים שנדרש בגמרא מן הפסוקים במחלוקת זאת של התנאים, אומר רב ספרא שלא תאמר שדברי המשנה "שלא יצא אדם בתפילין בשבת" נאמרו רק למ"ד שבת לאו זמן תפילין הוא ולכן לא יצא בהם בשבת, אלא אפילו למאן דאמר שבת זמן תפילין הוא גם מי שסובר ששבת הוא כן זמן תפילין, לא יצא שלא יצא אתם בשבת, דילמא אתי לאיתויי ברשות הרבים.

כך היא הגירסא שלפנינו, וזו היא גירסתו של רש"י, שהטעם הוא שמא הוא יצטרך להוציא אותם מראשו כשהוא ירצה לפנות עצמו ולהכנס לבית הכסא, שהרי אסור לו להכנס עם התפילין, אז הוא יוריד את התפילין מראשו והוא יבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים.

תוס' בד"ה דילמא מיפסקי הביאו גירסא אחרת בדברי הגמרא, שהחשש הוא שמא יפסקו הרצועות ואז הוא יבוא לטלטל את התפילין ארבע אמות ברשות הרבים, והתוס' שואלים למה הוצרכנו לחשש זה דילמא מיפסקי, למה לא נחשוש את החשש הפשוט שזמנין שהוא נצרך להכנס לבית הכסא כדי לפנות עצמו ויבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, וכפי שנלמד לקמן שזהו הטעם למה אסור לו לצאת עם קמיע. ותוס' אומרים שמתוך פירושו של רש"י משמע שהוא בכלל לא גורס "דילמא מיפסקי", אלא כפי שהסברנו את הגירסא שלפנינו והיא גירסתו של רש"י שהחשש באמת הוא שמא יוריד אותם מראשו אם בא להפנות.

אומרים תוס', והקדוש מקורבי"ל אומר שכן גורסים את הגירסא "דילמא מיפסקי", והנפקא מינה בטעם זה לענין תפילין של יד, שהרי מן הטעם שלא יצא בתפילין שמא יצטרך לצאת לבית הכסא ואז יצטרך להוריד את התפילין, טעם זה שייך רק בתפילין של ראש, שבהם אסור לו להכנס לבית הכסא, אבל תפילין של יד אין הוא צריך לחלוץ אותם כשהוא נצטרך לבית הכסא, רק את התפילין של ראש משום השי"ן שיש בבית של התפילין של ראש, הרי יש בתפילין של ראש שי"ן כפי שלמדנו לעיל בדף כ"ח ע"ב שי"ן הוא הלכה למשה מסיני, וכך נלמד לקמן בהמשך הסוגיא בדף ס"ב, שצריך לעשות בעור של דפוס התפילין של ראש שלשה קמטים כמו שי"ן, והשי"ן הזאת היא אות מהשם ש' ד' י', לכן אסור לו להכנס בתפילין של ראש לבית הכסא, אבל עם תפילין של יד מותר לו להכנס לבית הכסא, כך סובר הקדוש מקורבי"ל כאן בתוס'.

והפני יהושע כבר הסביר שהקדוש מקורבי"ל כאן בתוס' הוא לשיטתם של התוס' לקמן בדף ס"ב, שם אומרים התוס' שרק

בדוקה ונבחנה, אלא מספיק שהקמיע יהיה מן המומחה, מגברא שנתמחה, אז זה מספיק אפילו אם הקמיע עצמו לא נתמחה, שמע מינה מזה למדנו כדברי רב פפא שמספיק שאיתמחי גברא אע"ג דלא איתמחי קמיע.

אומרת הגמרא תנו רבנן למדנו בברייתא, איזהו קמיע מומחה, כל שריפא ושנה ושלש, אם הקמיע הזאת ריפא פעם אחת, שנה פעם שניה, ושילש פעמים שלישית לרפא, זה נקרא שהקמיע מומחה, שהרי נתנסה בשלשה מבחנים לרפא שלשה פעמים אז קמיע זה נהיה מוחזק שמרפא, זה נקרא איתמחי קמיע, אחד קמיע של כתב, ואחד קמיע של עיקרין, כפי שהסברנו, יש קמיע שכותבים בכתב על איגרת, כותבים לחש פסוקים שמות, וזה נקרא קמיע של כתב, ויש קמיע של עיקרין, שעושים קשר שקושרים בו שרשים של סממנים מסויימים, וזה קמיע של עיקרין, אחד חולה שיש בו סכנה, ואחד חולה שאין בו סכנה, לא שנכפה אלא שלא יכפה, (המילה "נכפה" הכוונה למחלת הנפילה ל"ע), ואפילו אם אדם זה מעולם לא נפל עדיין ממחלת הנפילה ורש"י מסביר את המחלה הזאת שזה חולי שאדם נופל מחמתו לארץ, משום שזה מכה אותו בראשו, במוחו, והמחלה הזאת מפילה אותו לארץ, אז אפילו אם הוא לא היה אף פעם נופל אלא שהוא בא ממשפחת נכפין שיש בהם ל"ע החולי הזה של נפל והוא דואג שלא יכפה, שלא יפול מחמת החולי הזה, והוא לובש את הקמיע כדי להמנע של ליפול בחולי הנפילה משום שהוא בא ממשפחת נכפין והוא דואג לכך, גם בזה מותר לו לצאת בהקמיע, וזהו מה שהביריתא אמרה לא שנכפה, שלא תאמר שיוצא עם הקמיע רק מי שכבר בא עליו החולי פעם אחת והוא נפל לארץ מחמת חולי הנטילה, אלא גם אם הוא בא ממשפחת נכפין והוא דואג שלא יכפה, גם בזה מותר לו לצאת בקמיע, וקושר ומתיר אפילו ברשות הרבים והוא קושר את הקמיע ומתיר אותה אפילו ברשות הרבים, ובלבד שלא יקשרנו

- דף ס"א ע"ב

בשיר, בשיר פירוש אצודה, כמין טבעת, שרשרת גדולה, ובטבעת שלא יקשור אותה בטבעת ויצא בו ברשות הרבים, משום מראית העין שלא יראה כמי שצריך את זה לתכשיט ולא לרפואה, כי אם הוא לובש את זה עם אצודה, שיר, או עם טבעת אז זה לא נראה כמי שצריך את זה לרפואה אלא כמי שלובש את זה לתכשיט, והרי זה ודאי לא תכשיט, אלא הוא לובש את זה מחמת דאגה של חולי, לכן הוא לובש את הקמיע כדי להתרפא מהחולי, וזו הקמיע שיש בה סגולה לרפא, אז לכן הוא צריך לצאת עם הקמיע לא כשהיא קשורה בשיר ובטבעת שאז זה לא נראה שזה בא מחמת חולי.

שואלת הגמרא, והתניא למדנו בברייתא, איזהו קמיע מומחה כל שריפא שלושה בני אדם כאחד, משמע שאין הקמיע נהיה קמיע שנתמחה (נתנסה ומוחזק לקמיע טוב) רק אם הוא ריפא שלשה בני אדם, ואילו בברייתא הקודמת למדנו שאם ריפא ושנה ושילש משמע אפילו לאדם אחד שקמיע זו היא ריפאה את אותו אדם פעם ראשונה פעם שניה

דווקא כתב שכותבים לחש, אלא קמיע פירושו קשר, ויש קמיע שניתן על ידי כתב שכותבים בו אותיות פסוקים ושמות, ויש קמיע שנעשה קשר משורשי הסממנים וגם זה קרוי קמיע, והמשנה אמרה שאם הקמיע אינו מן המומחה לא יוצאים בו בשבת.

אמר רב פפא לא תימא עד דמומחה גברא ומומחה קמיע, שלא תסבור שצריך כדי שהוא יוכל לצאת בקמיע שגם יהיה איתמחה גברא, המילה מומחה פירושו מנוסה, נבחן ועמד בנסיון, זה נקרא מומחה, אז שלא תאמר שצריך שגם הגברא שעשה את הקמיע הוא מומחה וגם הקמיע עצמו הוא מומחה.

ורש"י מסביר, שאם אדם זה עשה את אותה קמיע לשלשה אנשים, נעשה אדם זה מומחה שהרי הוא ריפא שלשה אנשים, והקמיע גם כן נהיה מומחה, שהרי כתב זה ולחש זה ריפא שלשה אנשים, אז הוא מוחזק כקמיע שמרפא, אי נמי אם האדם הזה כתב שלשה קמיעות, כל אחת מלחש שונה, לשלשה מיני חלאים ושלשה אנשים שונים, אז איתמחה גברא, שהוא נהיה מומחה לכל הקמיעות מעתה ועד עולם, שכל קמיע שהוא יעשה מוחזק אצלנו שהיא תועיל, שהרי הוא עשה שלשה מיני קמיעות לשלשה מיני חלאים לשלשה בני אדם, זה נקרא איתמחי גברא.

מתי זה איתמחי קמיע, שאם הקמיע הזו נעשתה לשלשה אנשים, קמיע, אותו לחש ששלשה אנשים שהיו חולים באותה מחלה בין אם רופא אחד כתב את כל שלשת הכתבים בין אם רופא אחד כתב אותה, אבל כיון שזה אותו כתב, אותו לחש, והוא ריפא שלשה אנשים מאותו חולי אז הקמיע נהיה מומחה, היינו נתנסה ונבחן על שלשה אנשים וריפא, אז הוא נהיה מוחזק כקמיע שמרפא.

אז שלא תאמר שמתי מותר לו לצאת, רק אם זה גם איתמחי גברא שהאדם שכתב את הקמיע הוא מומחה, נתנסה בשלשה פעמים כפי שהסברנו, ושגם הקמיע נתנסה בשלשה פעמים ואז זה גם איתמחי קמיע, אלא כיון דמומחה גברא, אף על גב דלא מומחה קמיע, כיון שהגברא שכתב את הקמיע נתמחה בשלשה מיני קמיעות שהוא כתב שלשה לחשים שונים, שלשה כתבים, שלשה קמיעות שונים, וריפא בהם שלשה בני אדם משלשה מיני מחלות, ואמרנו שאדה זה נהיה מומחה לכל קמיעות שבעולם, שכל קמיע שהוא כותב אז הוא המומחה לכתוב אותה, אבל הקמיע עצמה עדיין לא נתמחתה כי הקמיע הזאת שהוא כותב עכשיו קמיע חדשה זו קמיע שלא ניסו אותה מעולם כי לא קמיע זה החדש לא ריפא אדם מעולם, אז בזה לבד זה מספיק, אפילו שלא נתמחה הקמיע (לא נתנסה אי פעם) אבל כיון שזה מגברא שהוא מומחה והוא נתנסה והוחזק לכל הקמיעות שבעולם מותר לצאת בזה.

אומרת הגמרא, דיקא נמי, הגמרא מביאה לדייק כך מהמשנה, דקתני כי כתוב במשנה ולא בקמיע אסור לו לצאת עם קמיע בזמן שאינו מן המומחה, משמע שבגלל שהקמיע לא נכתבה מן המומחה (מאדם מומחה) לכן אסור לו לצאת בזה, ולא קתני בזמן שאינו מומחה שיהיה משמע המשנה מקפידה שהקמיע עצמה תהיה מומחה, היינו מנוסה

ופעם שלישית זה גם נהיה איתמחי קמיע ונהיה מוחזק.

עונה הגמרא לא קשיא, הא למחויי גברא, הא למחויי קמיעא, מה שנאמר כאן בברייתא שדווקא אם הוא ריפא לשלשה בני אדם, זה מדובר לענין שהגברא נהיה מומחה על ידי זה, משום שסתם בני אדם אם אתה אומר שלשה בני אדם הכוונה שהם חולים בשלשה מיני חלאים, ומדובר א"כ שאדם זה הרופא כתב להם שלשה מיני קמיעים שאינם דומים זה לזה לשלשה בני אדם שכל אחד מהם חולה בחולי אחר ולכל אחד קמיע אחרת, ועל ידי שכל שלשת הקמיעות השונות שהוא כתב לשלשה מיני חלאים שהם שלשה בני אדם ריפא, הרי הגברא הזה נהיה מומחה שהוא נתמחה להחשב מומחה בכל קמיע שהוא יעשה שמעכשיו הוא מומחה לכל קמיעות שהוא יעשה לעולם.

ורש"י מביא על כך ראייה מדיני שור המועד, הדין הוא הרי ששור הנוגח שלשה פעמים נהיה שור המועד, ואם הוא נגח שלשה שוורים לא נהיה אלא מועד לשוורים ואין הוא נחשב שור מועד לבעלי חיים אחרים, אבל אם הוא נוגח שור חמור וגמל אז הוא נעשה מועד לכל, הרי הוא לא מבחין כיון שהוא נוגח גם שור גם חמור גם גמל אז בשלשה פעמים אלו הוא נהיה מוחזק להיות נוגח את כל בעלי החיים והוא נהיה מועד לכולם, וגם כאן כיון שקמיע זאת לא הוחזקה היא עצמה שלשה פעמים אלא הוא כתב קמיע אחת לראובן קמיע מסוג שני לאדם שני קמיע מסוג שלישי לחולי אחר לאדם שלישי אז הוא נהיה מוחזק לכל הקמיעות שבעולם, אז לענין שהגברא יהיה מומחה הצריכה הברייתא שהוא ריפא שלשה בני אדם, אבל שום קמיע מאלו הקמיעות אינן נחשבות קמיע מומחה אם יכתוב אותם רופא אחר, כל אחת מהקמיעות האלה לא הוחזקה שלשה פעמים לומר שהקמיע הזאת ג"כ נתנסתה וגם כן נהייתה איתמחי קמיע שהיא מוחזקת להיות מרפא, אלא רק האדם הוא זה שנתמחה, ולכן צריך בשלשה בני אדם, ומה שהברייתא הקודמת אמרה כל שריפא ושינה ושילש מדובר בחולי אחד, ואת אותו לחש, אותו קמיע, הוא כתב שלשה פעמים בשלשה קמיעות, אבל כיון שזה אותו לחש וזה ריפא שלשה פעמים בין אם זה ריפא שלשה פעמים מאותה מחלה את אותו אדם עצמו, בין שזה ריפא משלשה פעמים את אותה מחלה משלשה בני אדם, אז הרי הקמיע נהיה מומחה שקמיע זו נתנסתה להיות מוחזקת שהיא מרפא, ובין אם קמיע זה נכתב לאותם שלשה בני אדם לאותו חולי על ידי אדם אחד, או ששלשה רופאים (שלשה אנשים) שונים כתבו את אותה קמיע, זה כתב קמיע אחת לראובן, השני כתב לשמעון, השלישי כתב ללוי, אבל קמיע של לחש זה נהיה מומחה מיד כל אדם כיון ששלשה רופאים שונים הם כתבו את הקמיע וכולם זה הועיל אז הרי הלחש הזה נהיה מוחזק כמי שמרפא מיד כל אדם שיכתוב אותו.

אז איתמחי גברא, צריך שזה ירפא שלשה חלאים של שלשה מיני חולי, שלשה מיני קמיעות, ולאיתמחי קמיע צריך שקמיע זו עצמה, לחש זה עצמו, ירפא שלשה פעמים מאותו חולי.

אומרת הגמרא, אמר רב פפא פשיטא לי, תלת קמיע לתלת גברי, תלתא תלתא זימני, איתמחי גברא ואיתמחי

קמיע, אומר רב פפא שזה ברור לו שאם הוא כתב שלשה מיני קמיעים (היינו שלשה מיני לחש, שכל קמיע היא מלחש אחר) והוא כתב את זה לשלשה בני אדם, שאצל כל אחד הלחש הזה ריפא שלשה פעמים, ואפילו אם הלחש ריפא שלשה פעמים את אותו אדם עצמו, אז בזה יש לנו גם איתמחי גברא, שהגברא נהיה מוחזק בכל הקמיעות לעולם, שהרי הוא הומחה (נתנסה) בשלשה מיני קמיעים, הוא כתב שלשה מיני קמיעים (מיני לחשים שונים) לשלשה מיני מחלות וזה ריפא, אז בזה הוא נהיה איתמחי גברא, וגם איתמחי קמיע שלשת הקמיעות האלו נעשים הקמיעות עצמם מומחים מיד כל אדם שיכתוב אותן, שהרי כל אחד מהלחשים האלו ריפא שלשה פעמים את אותה מחלה שבשבילה כותבים את הלחש, בזה אין לומר שמא מזל הרופא גורם ואדם אחד כתב את שלשת הקמיעות כל קמיע שלשה פעמים לכן זה הצליח בגלל מזלו של הכותב, ונאמר שרק הגברא נתמחה אבל לא הקמיע, אומר רש"י שאת זה אי אפשר לומר, כי אין הדבר תלוי במזל הרופא אלא בחכמתו, וכאן הרי ראינו שזו חכמה נכונה לכתוב לחש זה למחלה הזאת והוחזק שלשה פעמים כל קמיע אז גם הקמיע נהיתה מומחית, נהייתה מוחזקת כמועילה, וגם אין לומר שמזלו של החולה גרם שהוא מתרפא על ידי קמיעים, שהרי הוחזק כאן בשלשה אנשים, לכן איתמחי גברא וגם איתמחי קמיע.

תלתא קמיע לתלתא גברי, חד חד זימנא, אם הוא כתב שלשה קמיעות משלשה מיני לחשים לשלשה אנשים, אלא שכל קמיע לא הועיל לרפא אלא פעם אחת ולא יותר, אז בזה גברא איתמחי האדם נהיה מומחה לכל הקמיעות שבעולם, שהרי הוא עצמו כתב שלשה מיני לחשים, היינו שלשה מיני קמיעות, לשלשה מיני חולאים, וכולם הועילו, אז הוא נהיה מומחה על ידי שהוא נתמחה ונתנסה להיות מומחה לכל קמיע אפילו לקמיע אחר שלא של לחש זה ושל חולי זה, קמיעא לא איתמחי אבל הקמיע עצמה לא נתנסתה להיות מוחזקת כמועילה שהרי כל קמיע לא ריפא אלא פעם אחת, אז באופן הזה אז רק איתמחי גברא ולא איתמחי קמיע.

חד קמיע לתלתא גברי ואם הוא יכתוב קמיע אחת לשלשה אנשים, והוא כותב את אותה קמיע לאותו חולי ששלשה אנשים חולים בו הוא כותב את אותו לחש פעם לזה פעם לזה ופעם לשלישי וזה הועיל, אז בזה להיפך, קמיעא איתמחי לחש זה וקמיע זאת מוחזקים מעכשיו להיות מועילים מידו של כל אדם, שהרי לחש זה עצמו ריפא שלשה בני אדם, גברא לא איתמחי אבל הכותב את הקמיעות, הגברא, האדם שכתב אותן, לא נתמחה לקמיע אחר שאינו של לחש זה, שהרי לא הוחזק אלא בכתיבה של לחש אחד ולא בשל שלשה לחשים, להיות על ידי זה מוחזק בכל הלחשים בעולם, אז הגברא לא איתמחי.

אז רב פפא אומרים בענינים אלו פשיטא לי שבאופן אחד זה גם איתמחי גברא וגם איתמחי קמיע, באופן השני איתמחי גברא ולא איתמחי קמיע, ובאופן השלישי להיפך, איתמחי קמיע ולא איתמחי גברא.

בעי רב פפא, אבל רב פפא מתספק, תלתא קמיע לחד גברא מאי אם הוא כתב שלשה קמיעות שונות לאדם אחד,

אחד מהם חולה בחולי אחר, נעשה הגברא מומחה לכל, היינו לכל הקמיעות, שכל קמיע שהוא יתן יועיל, ואילו לשיטתם של התוס' באופן כזה או הוא בכלל לא נעשה מומחה ולא נקרא לדעת התוס' איתמחי גברא שהוא מומחה רק כשהוא ריפא את שלשתם, את שלשת האנשים, בלחש אחד, ואינו נעשה מומחה כשהוא מרפא שלשה אנשים בלחש אחד רק לאותו לחש.

ועוד נחלקו תוס' עם רש"י לענין איתמחי קמיע, שרש"י לומד שאם לחש זה עצמו ריפא שלשה בני אדם מאותו חולי נעשה הלחש הזה מומחה שכל מי שיכתוב את הלחש הזה לחולי הזה מותר לצאת בו, היינו שזה מוחזק בלחש שמועיל, ואילו התוס' חולקים ואומרים שדווקא אותה איגרת, אותה קמיע עצמו הוא אם הוא ריפא שלשה בני אדם אז הוא זה שנהיה מוחזק לצאת בו לחולי זה, אבל לא שכתבו כאן שלשה איגרות מאותו לחש לאותו חולי, אלא דווקא אם הקמיע זו בעצמה אותה קמיע ממש שאותה נתנו לחולה אחד והיא ריפאה אותו ועוד חולה מאותה מחלה והיא ריפאה אותו ועוד פעם שלישית אז הוא נהיה מוחזק, אבל אם הוא יכתוב את אותו לחש על קמיע אחרת, היינו על קלף אחר, הקמיע הזאת לא נקרא מומחה ואסור לצאת בו.

זהו בקצרה סיכום שיטת רש"י מתי זה איתמחי גברא ומתי זה איתמחי קמיע, ושיטת התוס' מתי זה איתמחי גברא ומתי זה איתמחי קמיע, והמשנה ברורה שם אומר שהבית יוסף אמנם הביא שהסמ"ג הסמ"ק וספר התרומה סוברים כשיטתו של רש"י, אעפ"כ הוא פסק בשו"ע כהתוס' והרא"ש ורבינו ירוחם שחולקים על רש"י.

אומר המשנה ברורה בפירוש רבינו חננאל שלפנינו בביאור האיבעיא של רב פפא מפורש להדיא שהוא מפרש כשיטתו של רש"י, וכך הביא גם החידוש הר"ן בשם רבינו יהונתן, וכך המאירי והגהות אשר"י סוברים כשיטתו של רש"י, ומאחר שכל הראשונים האלו ר"ח רש"י ר' יהונתן סמ"ג וסמ"ק ספר התרומה המאירי והגהות אשר"י סוברים בשיטה אחת להקל, ואין האיסור הזה אלא נוגע לאיסור דרבנן, שהרי בכל גוונא אפילו אם הקמיע אינו מומחה הוא לא חייב חטאת אם הוא יצא אתו לרשות הרבים, כי כך מפורש הרי במשנה, אומר המשנה ברורה נראה שיש לסמוך להקל בשעת הצורך. הרי שנתבאר לנו בקצרה איך נפסקת ההלכה בענין זה של איתמחי גברא ואיתמחי קמיע שנחלקו בזה רש"י ותוס'.

איבעיא להו הגמרא מסתפקת, קמיעין יש בהן משום קדושה, או דילמא אין בהן משום קדושה, האם בקמיעין יש קדושה או לא.

אומרת הגמרא, **למאי הילכתא** לאיזה ענין אתה שואל ומסתפק אם יש בהם קדושה.

אילימא לאצולינהו מפני הדליקה לענין האם יהיה מותר להציל אותם מפני הדליקה.

מזכיר רש"י שלקמן נלמד את הדין שכתבי הקדש מצילים מפני הדליקה (אם נפלה דליקה, נהיה אש), ומותר להציל כתבי הקודש בשבת לחצר המעורבת, זו היא הגירסא שלפנינו, ובצד כבר מתוקן שצריך לומר "לחצר שאינה מעורבת" לשם מצילים כתבי הקדש, והשאלה היא האם

אבל לאותו אדם הוא כתב שלשה קמיעות שונות לשלשה מיני חולאים לאותו אדם, **קמיעא ודאי לא איתמחי** שום קמיע מאלו השלשה לא נתמחה שיהיה אדם אחר מוחזק לכתוב את הקמיע הזאת, זה ודאי שהקמיע לא הוחזקה, שהרי כל קמיע לא ריפא אלא פעם אחת מהחולי שבשבילו כתבו את הקמיע, אז הקמיע ודאי אינה מוחזקת שיוכל אדם אחר לכתוב קמיע כזאת, אבל מה הוא מסתפק, **גברא איתמחי או לא איתמחי** האם הגברא שכתב את שלשת הקמיעות שהם שלשה קמיעות שונות ושלשה חולאים שונים, האם הוא כן נהיה מומחה להיות מוחזק בכתובת כל קמיעים שבעולם או שמא הוא עדיין גם לא נהיה מומחה.

מהו הספק, **מי אמרינן הא אסי ליה**, האם נאמר הרי הוא ריפא, (המילה "אסי" פירושו ריפא), והוא הרי ריפא שלשה מיני חולאים אז הוא נהיה מוחזק והוא נהיה מומחה, שהרי כך הוא הכלל שאדם שכותב שלשה קמיעות לשלשה חולאים נהיה הגברא מומחה, אז גם כאן נאמר שהוא נהיה מומחה כיון שבשלשה קמיעים הוא ריפא שלשה מיני חולאים, **או דילמא מולא דהאי גברא הוא דקא מקבל כתבא** או שמא נאמר המלאך (של חולי זה) של חולה זה הוא מקבל קמיע, ולכן הועיל הקמיעות שהוא כותב לרפא את החולה, אבל זה לא ראייה שהוא יוכל לרפא חולים אחרים.

אומרת הגמרא **תיקו**, והגמרא נשארת בספק.

שואל רש"י הרי מהברייתא דלעיל אפשר ללמוד זאת, הרי למדנו שהברייתא דלעיל אמרה כל שריפא ושינה ושילש, משמע שהוא ריפא ושינה ושילש לאותו אדם, לאדם אחד, ואמרנו שאיתמחי קמיע, ואין אומרים שמזלו של החולה גרם זאת שמועיל הקמיע שנותנים לו, ואילו כאן אתה מסתפק שמא מזלו של החולה גורם זאת.

אומר רש"י, שם זה הרי אותה קמיע עצמה שהוא כתב אותה לאותו אדם, אותה קמיע ריפאה אותו שלשה פעמים, שם אין לתלות את זה במזלו של החולה שהוא מקבל קמיע, אלא יותר בקמיע, משא"כ כאן איך שלא יהיה אתה לא יכול לתלות את זה בקמיע, אלא או לתלות את זה באדם המרפא, ברופא, או לתלות את זה באדם החולה שמתרפא, אבל אתה מוכרח לתלות את זה בגברא, ומכיון שאתה תולה את זה בגברא יש לי ספק, האם זה תלוי במזלו של הרופא והרופא הוא זה שמוחזק על ידי זה להיות מומחה לכל הקמיעות שבעולם, או שמא זה בגלל מזלו של החולה, ומכיון שאתה לא יכול לתלות את זה בטיבעה של הקמיע אלא במזל של האדם זהו הספק במה תולים את זה, האם במזלו של החולה ואז הגברא גם לא נהיה מומחה, או שמא אנחנו רואים שהגברא ריפא שלשה מיני חולאים בשלשה מיני קמיעות אז הוא נהיה מומחה להיות מוחזק בכל הקמיעות שבעולם.

למדנו דברי הגמרא כמה שרש"י פירש אותם, והתוס' חולקים על פירושו של רש"י, וגם הרא"ש חולק על פירושו של רש"י, והמחבר בהלכות שבת פסק כפירושו של התוס' ורש"י, ונבאר את סיכום השיטות של רש"י ושל תוס' החולקים על רש"י מדברי המשנה ברורה בביאור הלכה בסימן ש"א סעיף כ"ה. שם בד"ה כגון, מבאר המשנה ברורה שלשיטתו של רש"י, אם אותו אדם נותן שלשה מיני קמיעים לשלשה בני אדם שכל

דוחה הגמרא, **הבא במאי עסקינן בקמיע של עיקרין**, מדובר כאן לא בקמיע של קלף שכותבים בו אותיות ושמות, אלא בקמיע העשוי משורשי סממנין, (כפי שלמדנו בעמוד א' שגם זה נקרא קמיע), ופה ודאי אין שום קדושה ומותר להכנס בו לביהכ"ס, ובקמיע זה של עיקרין אמרנו שרק בזמן שאינו מן המומחה אסור לצאת בה אבל בזמן שהיא מן המומחה מותר לצאת בה ואין חוששין שהוא יצטרך להוציא אותה כשהוא ירצה להכנס לביהכ"ס, שהרי קמיע של עיקרין ודאי אין בו שום קדושה.

שואלת הגמרא, **והתניא** והרי למדנו בברייתא **אחד קמיע של כתב ואחד קמיע של עיקרין** שמותר לצאת בהם, הרי שגם בקמיע של כתב מותר לצאת ולא חוששים שהוא יצטרך להוציא את זה כשיכנס לביהכ"ס, ושוב נוכיח מזה שמותר להכנס לביהכ"ס.

עונה הגמרא, **אלא הבא במאי עסקינן**, בחולה שיש בו סכנה, מה שאמרנו שמותר לצאת, מדובר בחולה שיש בו סכנה, והוא מותר לו להכניס את זה לביהכ"ס משום פיקוח נפש, שמכיון שאם הוא מוריד את זה ממנו יש בזה סכנה התירו לו להכנס בזה לביהכ"ס, ולכן מותר לו לצאת לרשות הרבים ולא חוששים שמא הוא יוציא את זה כשיכנס לביהכ"ס, כי הרי מותר לו להכנס בזה לביהכ"ס.

שואלת הגמרא, **והתניא** למדנו בברייתא, **אחד חולה שיש בו סכנה ואחד חולה שאין בו סכנה**, שגם חולה שאין בו סכנה מותר לצאת עם אותו קמיע.

עונה הגמרא, **אלא**, כיון דמסייף אף על גב דנקיט ליה בידה נמי שפיר דמי, כיון שגם כשהוא מחזיק את קמיע ביד זה מועיל לרפא אותו, אז גם כשהוא מחזיק את זה ביד זה נחשב תכשיט, ולכן גם אם הוא יביא את זה ארבע אמות ברשות הרבים הוא לא חייב כי זה לא משא אלא תכשיט ולא חוששים שהוא יוריד את זה ועל ידי זה הוא יהיה חייב חטאת, כי גם אם הוא יוריד את זה בגלל שהוא צריך להכנס לביהכ"ס ואסור להכנס אם קמיע לביהכ"ס יצטרך להוריד את זה והוא יחזיק את זה ביד ויטלטל את זה, עדיין לא מתחייב חטאת כיון שזה תכשיט הוא לא, וגם כשהוא מחזיק את זה ביד זה מרפא אותו.

- דף ס"ב ע"א

שואלת הגמרא על זה, **והתניא** והרי למדנו בברייתא, **רבי אושעיא אומר ובלבד שלא יאחזנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים**, משום שכשהוא אחוז את זה ביד זה לא נחשב תכשיט בשבילו אלא דרך מלבוש, הרי שכשהוא מחזיק את זה ביד זה לא נחשב תכשיט כי הקמיע נחשב תכשיט רק כשהוא לובש אותו בדרך מלבוש.

שואלים מיד תוס', מה קשה לגמרא מהברייתא הזאת, שמא דברי ר' אושעיא "שלא יאחזנו בידו ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים" לא באו אלא לומר שיש איסור מדרבנן משום מראית העין, וכמו שלמדנו לעיל שאם הוא קושר את הקמיע בשיר ובטבעת שבזה אסור מפני מראית העין, אז גם כאן אסור משום מראית העין אבל לאסור עליו לצאת עם זה שמא הוא

הקמיעין האלה מותר להציל אותם ג"כ מפני הדליקה או לא, והספק הוא האם יש בהם קדושה ומצילים אותם מפני הדליקה או אין בהם קדושה ואין מצילים אותם מפני הדליקה.

על זו השאלה עונה הגמרא, **תא שמע**, למדנו הברכות ברכות שתקנו חכמים ואינם שגורות על פיו של כל אדם, כגון הברכות שתקנו לומר בתפלת ראש השנה במוספין יש בתפלה תשעה ברכות, שהרי יש בהם מלכויות וזכרונות ושופרות, ולא כל אחד בקי בהם, אז היו כותבים את הברכות האלה במין סידור מיוחד שבו כתבו את הברכות, זה נקרא הברכות, והקמיעין, **אף על פי שיש בהן אותיות ומענינות הרבה** שבתורה הרי בקמיעין כותבים אותיות שונות וגם ענינים מפרשיות הרבה שכותבים בהם את המקראות של רפואה, אף על פי כן אין מצילין אותן מפני הדליקה, ונשרפים במקומן, אי אפשר להציל אותם מפני הדליקה, אז הרי פשטנו לך את האיבעיא הזאת לגבי דליקה שאין מצילין קמיעין מפני הדליקה.

אלא לענין נגיה, האם צריך לגנוז את הקמיעין או לא. על זה שוב אומרת הגמרא **תא שמע**, למדנו היה כתוב על ידות הכלים ועל ברעי המטה אם שם ה' היה כתוב על (יד) ידית של כלי או על רגלים של מטה יגוד (בדל"ת, כך הגירסא של רש"י) דהיינו יקוץ יחתוך את המקום של הידית או של הרגלי מטה בה כתוב שם ה' ויגנוזו ויגנוז את זה, (ולגירסת הערוך מפרש המהרש"ל שהוא גורס "יגור" והכוונה יגור אותו במגירה, מסור, היינו שינסור את החלק הזה שבו כתוב את השם ויגנוזו).

הרי שמכיון שכתוב השם אפילו שזה לא במקומו צריך לגנוז אותו, אז קמיעות שכתוב בהן שמות הקודש ודאי שצריך לגנוז אותם.

אלא השאלה היא ל**יכנס בהן בבית הכסא**, האם יהיה מותר בקמיעין אלו להכנס בבית הכסא או לא, **מאי**, יש בהן בקמיעין אלו קדושה ואסור להכנס בהם לביהכ"ס, או דילמא אין בהן קדושה ושרי להכנס בהם לביהכ"ס.

אומרת הגמרא, **תא שמע**, למדנו במשנה ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה שלא יצא בקמיע בזמן שהקמיע אינו מן המומחה, **הא מן המומחה נפיק**, אז הרי למדנו שאם הקמיע היא כן מן המומחה מותר לו לצאת עם זה, ועל זה שואלת הגמרא ואי אומרת קמיעין יש בהן משום קדושה אם תאמר שהקמיעין יש בהם משום קדושה ואסור להכניס אותם לבית הכסא אז הרי זמנין דמיצטרך לבית הכסא (וכפי שרש"י מסביר שבתי כסאות שלהם היו בשדות), ואם הוא יצטרך לפנות עצמו לביהכ"ס ואז הוא צריך להוציא ולפשוט את הקמיע כי אסור לו להכניס את זה לביהכ"ס ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים אז הוא יבוא לטלטל את זה ד' אמות ברה"ר.

ומכיון שהמשנה לא אסרה אלא לצאת בקמיע שאינו מן המומחה ומכאן שבקמיע מן המומחה מותר לו לצאת, על כרחך שלא חוששים שהוא יצטרך להוציא את זה כשיצטרך להתפנות מכיון שיהיה מותר לו להכניס את זה לביהכ"ס, ונפסוק מכאן שמותר להכניס קמיעין לבית הכסא.

הלכה למשה מסיני.

למדנו במשנה ולא בשריון ולא בקסדא ולא במגפיים, שבשלשה כלים אלה לא יצא בשבת, והמשנה אמרה שאם יצאה בהם אינו חייב חטאת, ורש"י הסביר שהם כולם מין מלבושים ושלושים אותם בחול למלחמה.

והגמרא מפרשת, שריון, זרדא, אומר רש"י ברוני"א, ומדברי המתרגם מתפרש שהכונה למטבעות קטנות, וכמו שכאן בצד מפורש שזה מין שריון מגן שנעשה ממטבעות קטנות שהם זו ליד זו.

קסדא, אמר רב סנוארטא, מסביר רש"י שזה כובע עור שמכניסים אותו תחת כובע המתכת שהחיל לובש בשעת המלחמה.

מגפיים, אמר רב פומקי, פוזמקי תמיד זה אנפלאות, והיינו גרביים של ברזל במלחמה, וזהו המגפיים שזה מין כמו שאנחנו קוראים מגפיים אלא שהם עשויים מברזל.

אלו הם הכלים שהם כלי מחלחמה ואסור לצאת בהם בשבת, אבל אם הוא יצא בהם בשבת אינו חייב חטאת, שכיון שזה דרך מלבוש בימות החול במלחמה אז אפילו בשבת שאסור לו לצאת אתם אבל אין כאן משא להתחייב עליו אלא הוא פטור מכיון שזה לבוש בימות החול בשעת המלחמה.

משנה. אומרת המשנה לא תצא אשה במחט הנקובה האשה לא תצא במחט שיש בה נקב, היינו מחט שמשחילים בה חוט ויש נקב למחט (שזו מחט לתפירה), ולא בטבעת שיש עליה חותם, ולא בכוליאיר, ולא בכובלת, (שאת זה הגמרא תפרש מה ענינם), ולא בצלוחית של פלייטון, פלייטון אומר רש"י זה משחא דאפרסמון, שמן אפרסמון שהוא שמן עם בושם טוב, שמן המריח, וכפי שנלמד בגמרא למה היא צריכה את זה, ואם יצתה חייבת חטאת דברי רבי מאיר, בכל אלו אם היא יצא היא חייבת חטאת, כי ר"מ סובר שזה לא נחשב תכשיט.

וחכמים פוטרין בכובלת ובצלוחית של פלייטון, חכמים סוברים שכובלת וצלוחין של פלייטון נחשבים תכשיט, ואמנם אסרו לכתחלה אסרו רבנן לצאת עם זה, אבל זה לא משא שבדיעבד אם היא יצאה עם זה אינה חייבת חטאת.

גמרא.

אומרת הגמרא, אמר עולא וחילוניהן באיש.

מסביר רש"י שדברי עולא מתייחסים על מה שנאמר במשנה בנוגע לטבעת, שבמשנה הראשונה של הפרק למדנו שהאשה לא תצא בטבעת שאין עליה חותם, ואם היא יצאה אינה חייבת חטאת, כי טבעת שאין עליה חותם זה תכשיט לאשה, ועל אף שמלכתחלה אסרו רבנן לצאת עם הטבעת הזאת כיון שגזרו שמא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה ותבוא לטלטל ארבע אמות ברשות הרבים, אבל בדיעבד אם היא יצאה היא לא חייבת חטאת כי הטבעת שאין עליה חותם הוא תכשיט לאשה ולא חייבים על זה (זה לא משא), ואילו טבעת שיש עליה חותם למדנו כאן שחייבים חטאת אם האשה יוצאת עם זה, כי הטבעת שיש עליה חותם בשביל האשה זה לא תכשיט, וכפי שרש"י הסביר בדף נ"ט סוף עמוד ב' שרק אדם שהוא אדם גדול וממונה הוא הנזקק לחותמות משום שהוא יש לו שליחים לשלוח, ולכן זה נחשב עבורו תכשיט,

יוריד את זה כשיצטרך להכנס לביהכ"ס ויחזיק את זה ביד, אז את זה לא גזרו, כי גם כשהוא יחזיק את זה ביד בעצם אין כאן איסור תורה כיון שזה מרפא אותו וזה נחשב עדיין תכשיט בשבילו, אלא שאסור לעשות כן וללכת עם זה ד' אמות ברשות הרבים דרבנן מפני מראית העין, אבל לא יהיה בזה איסור דאורייתא ולכן לא חוששים לגזור שלא יצא בקמיע שמא הוא יצטרך להוריד אותה כשהוא נכנס לביהכ"ס.

עונים תוס', ואומר ר"י שהלשון של ר' אושעיא "לא יאחזנו בידו" משמע אפילו בקומצו, היינו אפילו כשהוא קומץ את היד והוא סוגר אותה ואין מראית עין כי אף אחד לא יודע שהוא מחזיק משהו בפנים, אעפ"כ אסור, על כרחך שיש כאן איסורא דאורייתא במה שהוא מטלטל את התכשיט שהוא מחזיק אותו ביד ד' אמות ברשות הרבים, אם כן, אם נאמר שקמיע יש בה קדושה ואסור להכנס בה לביהכ"ס אז הרי יש לחשוש שמא כשהוא יצטרך לצאת לביהכ"ס הוא יוציא את זה ויטלטל את זה ד' אמות ברה"ר ולמה אסרו לצאת גם בקמיע שהוא כן מן המומחה.

[אלא] אומרת הגמרא, הכא במאי עסקינן, במחופה עור, מדובר שהקמיע הזה מכוסה עור ואין בזה גנאי אם הוא נכנס לביהכ"ס עם זה, וכיון שמותר לו להכנס עם קמיע המחופה בעור לביהכ"ס אין הוא צריך להוריד את זה ממנו כשהוא יצטרך להתפנות, ולכן לא חששו לאסור עליו לצאת עם קמיע מומחה.

שואלת הגמרא, והרי תפילין דמחופה עור הפרשיות של התפילין גם הם מחופים עור, שהרי האגרות (כך לשון רש"י, והיינו ארבעת הפרשיות, ארבעת הקלפים שהפרשיות כתובות בהם) הם תחובות בדפוסין של עור, היינו בבתים של התפילין, וא"כ הם מחופים בעור, ואעפ"כ ותניא למדנו בבבלייתא הנכנס לבית הכנסא חולין תפילין ברחוק ארבע אמות ונכנס, ואסור לו להכנס עם התפילין לביהכ"ס אעפ"כ שזה מחופה עור.

עונה הגמרא, התם משום שי"ן, זה בגלל השי"ן שעשויה מעור הדפוס, (היינו מעור הבית החיצון עצמו), שהוא קומט בו שלשה קמטים כעין שי"ן והשי"ן הזה הוא מהשם הקדוש ש' ד' י', ויש דלי"ת בקשר תפילין של ראש שהוא עושה דלי"ת שרצועה אחת לצפון ורצועה אחת למזרח וזה יוצא כמו דלי"ת, ורצועה קטנה מאד תלויה בה ואין בה אלא כפיפה כמין יו"ד והוא כופף אותה בעוד שהעור לח והיא כפופה לעולם, כך לשון רש"י, אז כך שיש לנו את השם ש' ד' י'.

דאמר אב"י שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, ואמר אב"י דל"ת של תפילין הלכה למשה מסיני, ואמר אב"י יו"ד של תפילין הלכה למשה מסיני.

זו היא הגירסא שלפנינו שגם הדלי"ת והיו"ד הם הלכה למשה מסיני.

אבל תוס' (וכפי שהזכרנו את דבריהם בהסברו של הפני יהושע לשיטת הקדוש מקורבי"ל בעמוד א') אומרים שלא גורסים כאן רק שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, אבל דלי"ת ויו"ד של תפילין לא גורסים בהם שזה הלכה למשה מסיני, ותוס' מוכיחים (וכפי שהזכרנו לעיל דף כ"ח) שהדלי"ת והיו"ד אינם

רגיל להתלבש ולהתכסות במלבוש של שק, מתוך שלגבי הרועים זה נחשב תכשיט, שהם כן דרכם להתלבש ולהתכסות בזה, אז לגבי כל אדם זה גם נחשב תכשיט שראוי להתכסות בזה והוא לא חייב, אלא מותר לו להתכסות, אז א"כ אתה רואה שגם מה שאינו ראוי בשבילו כתכשיט נחשב תכשיט ומלבוש כיון שלאחרים זה ראוי להיות תכשיט.

[אלא] אמר רב יוסף, קסבר עולא נשים עם בפני עצמן הן, אמנם בין אנשים באמת אם הרועים דרכם להתכסות בשקין אז זה גם נחשב תכשיט ומלבוש לאחרים, אבל נשים הם עם בפני עצמן ומה שנחשב תכשיט לאיש אינו נחשב תכשיט לאשה ומה שנחשב תכשיט לאשה אינו נחשב תכשיט לאיש.

איתיביה אביי, למדנו במסכת עירובין **המוצא תפילין מכניסן זוג זוג**, אדם המוציא תפילין בשוק, או שהוא מוצא אותם בדרך, אז הוא מכניס אותם לעיר דרך מלבוש, שהוא לובש את התפילין זוג זוג, היינו זוג תפילין, תפילין של יד ותפילין של ראש, מכניס אותם לעיר וחולץ אותם, ושוב חוזר אל המקום בו נמצאים התפילין ומניח עוד זוג אחר של תפילין ומכניס אותם, וכן הוא מכניס את כולם, **אחד האיש ואחד האשה** שגם האשה אם היא מוצאת תפילין בשוק או בדרך היא יכולה ללבוש זוג של תפילין ולהכניס אותם לעיר וכן את שאר הזוגות עד שתכניס את כולם לעיר, ואע"ג שזה לא תכשיט של האשה ללבוש תפילין, מתוך שזה תכשיט לאיש, שהרי האיש ראוי לו להניח תפילין, אז זה גם תכשיט לאשה שגם היא יכולה ללבוש את התפילין ולהכניס אותם לעיר, אז הרי אנחנו רואים שגם מה שנחשב תכשיט לאיש נחשב תכשיט לאשה.

ואי אמרת נשים עם בפני עצמן הן, ואם נשים הם עם בפני עצמם והתכשיט של האיש אינו ראוי להיות תכשיט של האשה, **והא מצות עשה שהזמן גרמא הוא** כיון שהתפילין הם מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, שהרי זה הכלל **וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות**, ומכיון שהם פטורות מתפילין התפילין לא מהוים תכשיט בשבילן ואעפ"כ מותר להן ללבוש את התפילין כדי להכניס אותם לעיר משום שזה מהוה תכשיט לאיש, אז הרי רואים שלא אומרים נשים הן עם בפני עצמן.

עונה הגמרא, **התם קסבר רבי מאיר לילה זמן תפילין הוא ושבת זמן תפילין הוא**, הוה ליה מצות עשה שלא הזמן גרמא, **וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות**, וא"כ גם כאן נשים חייבות להניח תפילין כי גם לילה זמן תפילין וגם שבת זמן תפילין.

ורש"י כבר מסביר שלכן הגמרא נקטה לילה ושבת, משום שבזה יש מחלוקת של תנאים, יש מי שסובר שלילה לאו זמן תפילין, ויש מי שסובר שאמנם לילה הוא זמן תפילין אבל שבת הוא לא זמן תפילין, והרי כל זמן שלא תאמר שגם לילה וגם שבת הם זמן תפילין עדיין נשים יהיו פטורות כי זה עדיין יחשב מצות עשה שהזמן גרמא, רק על ידי שאמרת שגם לילה הוא זמן של תפילין וגם שבת הוא זמן של תפילין אז הרי לעולם (תמיד) הוא הזמן להניח תפילין, ואין להם זמן קבוע להחשיב את המצוה של תפילין מצות עשה שהזמן

משא"כ האשה אין דרכה לחתום ולשלוח שלוחים משום שאין החותם עשוי אלא למי שממונה על מי שהוא מתחתיו, עכ"פ כיון שהטבעת שיש עליה חותם לאשה זה לא נחשב תכשיט לכן גם בדיעבד היא חייבת על זה חטאת, אומר עולא וחילופיהן באיש, אותה טבעת לגבי איש הדין הוא בדיוק הפוך, שטבעת שיש עליו חותם אם הוא יצא הוא פטור מכיון שזה נחשב בשבילו תכשיט, כי לאיש טבעת שיש עליה חותם היא תכשיט, ואם אין עליו חותם והוא יצא הוא חייב חטאת, כי טבעת שאין עליה חותם לגבי אישה אלא משא ולא תכשיט.

אומר ר"ת בתוס' ד"ה וחילופיהם באיש, דהחוב חטאת קאי, שדברי עולא מתייחסים לחוב חטאת לומר שלענין באיזה טבעת חייבים חטאת, האיש הוא להיפך מהאשה, האשה מתחייבת חטאת על איזה טבעת, אם היא יצאה עם טבעת שיש עליה חותם היא מתחייבת חטאת, ואילו האיש מתחייב חטאת אם הוא יוצא עם טבעת שאין עליה חותם.

וכוונת דברי ר"ת מבואר כאן בר"ן, וכן ביאר הרשב"א לעיל בדף ס', וזו מחלוקת גדולה בין הראשונים, וכוונת דברי ר"ת שרק לענין חיוב חטאת וחילופיהם באיש, משא"כ לענין האיסור על האיש לצאת בטבעת שיש עליה חותם שבשבילו היא תכשיט דעת ר"ת שלא גזרו רק לנשים שהן לא יצאו בתכשיטין שלהן, משום שהנשים דרכן להתפאר ולהראות את התכשיטין שלהן לחברותיהן, וחששו שמא תבוא לטלטל את זה ד' אמות, משא"כ האיש (האנשים) דעתם מיושבת עליהם ואינם מתפארים להראות תכשיטיהן כנשים, ולא גזרו לאסור על תכשיט של איש לצאת אתו אפילו לכתחלה, ורק לחיוב חטאת הוא זה וחילופיהם, משא"כ לענין האיסור שלא לצאת עם טבעת, אמנם אשה בטבעת שאין עליה חותם יש לאשה איסור לצאת, משא"כ האיש בטבעת שיש עליה חותם שמהווה בשבילו תכשיט אז לא רק שהוא פטור מחטאת אלא שמותר לו לצאת לכתחלה, זו היא שיטת ר"ת, (ולהלן נבאר את שיטות הראשונים בזה ומה ענינים ומקורם מהסוגיא שלנו).

(שואלת עכשיו הגמרא) [ומדייקת הגמרא מדברי עולא], **אלמא קסבר עולא כל מירי דחוי לאיש לא חוי לאשה**, שכל דבר שראוי להיות תכשיט או מלבוש לאיש אינו ראוי לאשה, ולכן טבעת שיש עליה חותם על אף שזה תכשיט לאיש זה לא מהוה תכשיט לאשה והיא תהיה חייבת חטאת על זה, ומירי דחוי לאשה לא חוי לאיש והוא הדין להיפך, שאם זה דבר שראוי לאשה אם האיש ילבש את זה הוא לא יחשב מלבוש ותכשיט, ולכן האיש חייב אם הוא לובש טבעת שאין עליה חותם והוא יוצא בזה לרשות הרבים.

מתיב רב יוסף למדנו בברייתא הרועים יוצאין בשקין הם מכתסים במלבוש של שק מפני הגשם, אז הם יכולים להתכסות בשקין כאלה ולצאת אתם, **ולא הרועים בלבד אמרו לא רק הרועים יכולים להתכסות באותם שקין, אלא כל אדם יכול להתכסות בשק מפני הגשמים (הכוונה למלבוש של שק כפי שרש"י הסביר), אלא שדרכן של הרועים לצאת בשקין אלא שהדרך הוא שהרועים הם שמתכסים בשקין.**

אז הרי מברייתא זאת יש לנו ללמוד שאע"ג שכל אדם אינו

דהיינו אשה חייבת על טבעת שיש עליה חותם והאיש חייב אם הוא מוציא טבעת שאין עליה חותם, א"כ טבעת שאין עליה חותם שהאיש מניח אותה באצבעו בדרך מלבוש והוא יצא אתה לרשות הרבים הוא חייב חטאת, אז עדיין לא תרצת למה הוא חייב חטאת, הרי זו הוצאה כלאחר יד, שודאי שאין דרכו של האיש להוציא הוצאה כזאת בדרך מלבוש, רק כשהוא מחזיק את זה ביד או הוא נושא משא ולא כשהוא עונד את זה על האצבע.

אלא אמר רבא, **פעמים שאדם נותן לאשתו טבעת שיש עליה חותם להוליכה לקופסא**, האיש (הבעל) מוסר לאשתו את הטבעת שיש עליה חותם (שהיא הטבעת של הבעל) שהיא תכניס את זה לקופסא כדי להצניע ולהחביא את זה שם, **ומניחתה בידה** אז היא בינתים שמה את זה על האצבע **עד שמגיע לקופסא**, אז כיון שפעמים שהיא שמה לה גם כן על האצבע טבעת שיש עליה חותם אז זה נחשב דרך הוצאה גם בשביל האשה שאם היא יוצאת כשהטבעת שיש עליה חותם לבושה לה על האצבע היא חייבת חטאת על יציאה לרשות הרבים שהרי פעמים שהיא ג"כ לובשת על האצבע את הטבעת הזאת כשהיא מוליכה את זה להניח בקופסא, כך פירש רש"י בפירושו הראשון.

ורש"י מביא בשם יש מפרשים, שמדובר שהקופסא הזאת חתומה בחותם, וכשרוצים לפתוח את הקופסא פותחים אותו וחוזרים ומחתימים אותה בחותמת, ולזה הוא מוסר לה את החותמת, כדי שתפתח את הקופסא ותחזור ותחתום.

ואומר רש"י ולא נהירא, (רש"י לא מסכים עם היש מפרשים), שא"כ הגמרא היתה צריכה לומר שהיא מניחה את הטבעת שיש עליה חותם באצבע עד שהיא מחזירה את זה לבעל, שהרי היא צריכה לחתום את הקופסא בחותמת שעל הטבעת ולהחזיר את זה לבעל, ואילו בגמרא כתוב שהיא מניחה את זה על האצבע עד להוליק את זה עד שמגיעה לקופסא, הרי שכשהיא מגיע לקופסא שוב היא לא צריכה לענוד את הטבעת משום שהיא הניחה את זה בקופסא כדי להצניע, כפי שרש"י פירש בפירושו הראשון.

אם כן מוסבר למה האשה חייבת חטאת אם היא יצאה לרשות הרבים בטבעת שיש עליה חותם.

ופעמים שהאשה נותנת לבעלה טבעת שאין עליה חותם, שזה התכשיט של האשה, והיא נותנת את זה לבעל להוליכה **אצל אומן לתקן**, שיוליך את זה אצל האומן לתקן את הטבעת **ומניחה בידו והאיש (הבעל) מניח את הטבעת** שאשתו מסרה לו (הוא מניח אותה) על האצבע **עד שמגיע אצל אומן**, אז גם בשבילו זה נחשב דרך הוצאה, כיון שפעמים גם הוא לובש על האצבע את הטבעת שאין עליה חותם כשהוא מוליך אותה לאומן לתיקון.

למדנו א"כ את דברי הגמרא, שהממרא של עולא שאמר "וחילופיהם באיש" פירש רש"י שזה מתייחס רק לטבעת, שבמה שהמשנה אמרה שאצל האשה בטבעת שאין עליה חותם היא לא חייבת חטאת אם היא יצאה עם זה לרשות הרבים, כי הטבעת שאין עליה חותם בשביל האשה מהוה תכשיט, ואילו טבעת שיש עליה חותם אמרנו במשנה שהיא חייבת חטאת כי בשבילה טבעת שיש עליה חותם זה משא ולא

גרמא שנשים יהיו פטורות מזה, ולכן אמרנו הוא נוקט גם לילה ולגם שבת, משום שרק על ידי שגם לילה וגם שבת הוא זמן תפילין לכן זה נחשב מצות עשה שלא הזמן גרמא, שהרי אם בלילה לבד לא היה זמן תפילין שוב זה מצות עשה שהזמן גרמא כיון שזה חיוב רק ביום ולא בלילה, ואפילו אם לילה זמן תפילין ושבת לאו זמן תפילין, שוב זה מצות עשה שהזמן גרמא כי זה לא נהוג בשבתות, אלא בהכרח שלדעת ר"מ גם לילה זמן תפילין וגם שבת זמן תפילין, א"כ אין שום זמן קבוע לתפילין, וזה מצות עשה שלא הזמן גרמא שגם נשים חייבות, ולכן יכולות הנשים ג"כ ללבוש את התפילין כי זה גם תכשיט לאשה וגם היא חייבת בתפילין לדעת ר"מ.

שואלת עכשיו הגמרא והא **הוצאה כלאחר יד היא**. מסביר רש"י שקושיא זאת מתייחסת למשנה, המשנה שאומרת שאם האשה הוציאה את הטבעת שיש עליה חותם היא חייבת חטאת, למה שהיא תהיה חייבת חטאת, הרי הוצאת הטבעת שהיא מוציאה אותה דרך מלבוש כשהטבעת לבושה על האצבע אז הרי זה לא הוצאה כדרך כל המוציאים, דרך המוציאים שכל המוציא דבר שאינו תכשיט אז הרי הוא מוציא אותו כשהוא אוחז אותו בידים ולא דרך מלבוש, א"כ זו הוצאה לא כדרך המוציאים ולא חייבים עליה חטאת כיון שזה הוצאה כלאחר יד, היינו על ידי שינוי, ולמה שתתחייב על זה חטאת.

אמר רבי ירמיה באשה גזברית עסקינן, מדובר שזו אשה שהיא גזברית וממונה ויש לה אנשים שממונים תחתיה והיא צריכה לשלוח חותמות תמיד לאלו הממונים תחתיה לאמר תתנו כך וכך מעות לפלוני וכדומה, ולכן היא תמיד יש לה את החותם ביד כדי לחתום את החותם שלה, ולכן רגילה היא להניח את זה באצבע שלה, וכשהיא מוציאה את הטבעת שיש עליה חותם כשהיא לבושה לה באצבע בשבילה זה נקרא הוצאה כדרך המוציאים, שהרי אשה זאת דרכה להוציא וללכת עם הטבעת הזאת כשהיא לבושה לה על היר, על אף שזו טבעת שיש עליה חותם, ואעפ"כ אין אומרים שזה נחשב בשבילה תכשיט ולא משא כיון שהיא ממונה ויש לה צורך בטבעת הזאת שיש עליה חותם, אומר רש"י אעפ"כ זה לא נחשב תכשיט כיון שאין דרך נשים בכך, מכיון שכל הנשים אין דרכם להתקשט בתכשיט כזה של טבעת שיש עליה חותם אז אפילו שאשה זו היא גזברית שהיא כן זקוקה לאותו חותם אב זה לא נחשב בשבילה תכשיט, אז לכן היא חייבת כשהיא מוציאה את זה לרשות הרבים כי בשבילה זה משא, אלא שכיון שהיא גזברית אז מה שהיא לובשת את הטבעת שיש עליה חותם על האצבע זה לא נחשב כלאחר יד ההוצאה הזאת אלא זה הוצאה כדרך המוציאים כי בשבילה כך דרכה לענוד את זה וללבוש את זה על האצבע.

אומרת הגמרא **אמר רבא** (כך צריך לגרוס, ולא **רבה בר בר חנה** **אמר רבי יוחנן**) כי רבא שואל את זה לר' ירמיה) **תרצת אשה**, תרצת נכון למה אשה היוצאת בטבעת שיש עליה חותם כשהטבעת לבושה לה על האצבע היא חייבת חטאת, ולמה לא נפטור אותה כי זה לא הוצאה כלאחר יד, תרצת שמדובר באשה גזברית, **איש מאי איכא למימר**, הרי עולא אמר וחילופיהם באיש, שהאיש חייב בחילוף מהאשה,

בצעפיים או מפתח חלוקה כמו שמבואר בגמרא, אז לכן גם כשהיא תוחבת לבגדיה מחט נקובה אז הרי דרכה להשתמש במחט כך כשהיא תחובה בבגדיה, אז גם על מחט נקובה זה נקרא דרך הוצאה בכך והיא חייבת חטאת, אבל האיש שאינו יוצא במחט שתחובה לו בבגדו למה שהוא יתחייב חטאת כשהוא יצא במחט שאינה נקובה התחובה לו בבגדו, הרי לא הוציא כדרך כל המוציאים, כך הסביר הט"ז את קושייתו של הרא"ש על הרי"ף.

ועוד שואל הרא"ש, בשלמא בטבעת שייך לומר וחילופיהם באיש, שבאשה אם זה טבעת שאין עליה חותם זה תכשיט, ואם יש עליה חותם זה משא ולא תכשיט, ובאיש זה להיפך, שאם זו טבעת שיש עליה חותם זה תכשיט ואם אין עליה חותם זה משא, אבל במחט בין נקובה בין אינה נקובה זה נחשב משא לאיש, כך שואל הרא"ש על הרי"ף ואומר שלכן נראה פירוש רש"י שפירש וחילופיהם באיש שחייב חטאת, זה הולך רק על טבעת שאין עליה חותם וזה לא מתייחס למחט וגם הוא מבין שכן פירש רב שרירא ורבינו חננאל.

ובכוונת דברי הרא"ש אליבא דרש"י פירש הט"ז שם בס"ק ה' כדברי הבית יוסף, שהוא סובר שבשניהם, בין אם האיש יוצא במחט נקובה בין אם הוא יוצא במחט שאינה נקובה לא יהיה עליו חיוב חטאת כיון שהוא לא הוציא כדרך המוציאים, ובשניהם יהיה לו איסור לצאת אתם לכתחלה, וכפי שהוא מסביר, שבאיש בין במחט בין נקובה בין אינה נקובה הדין הוא שפטור אבל אסור, פטור שהוא לא חייב חטאת זה מכח שלא הוציא כדרך המוציאים ביד אלא כשזה תחוב בבגדו, וכשתחוב בבגדו זה לא כדרך המוציאים ולא חייב חטאת, אבל יהיה אסור שעל כל פנים הרי זה נחשב משא, ואפילו שהוא מוציא שלא כדרך המוציאים אבל לכתחלה ודאי אסור, משא"כ אצל אשה, מחט נקובה זה משא ובשבילה גם כשזה תחוב בבגדו זה דרך הוצאה בכך על כן היא תהיה חייבת חטאת כמו שכתוב במשנה, ובמחט שאינה נקובה שזה בשבילה תכשיט האיסור לצאת עם זה הוא איסור דרבנן משום שמא היא תשלוף להראות את זה לחברותיה, ואילו חיוב חטאת לא יהיה בזה, זו היא שיטת רש"י כפי שהרא"ש פירש אותו וכפי שהבית יוסף והט"ז הסבירו את דברי הרא"ש בדעת רש"י.

מביא אבל הט"ז, את המגיד משנה, והמגיד משנה הוא על הרמב"ם בפרק י"ט מהלכות שבת הלכה ה', ששם שיטתו של הרמב"ם היא ג"כ כשיטתו של הרי"ף שגם על מחט נאמר דברי עולא "וחילופיהם באיש", ושם המגיד משנה מביא בשם הגאונים שגם הם סוברים וחילופיהם באיש אלא שבדין המחטים הם חולקים, שלדעת הגאונים דינם של המחטים שזה בנשים כבאנשים, ועולא לא דיבר אלא בטבעת בלבד, א"כ אומר (הר"ן) [הט"ז] שלדברי המגיד משנה נמצא שבדעת הגאונים שהיא שיטתו של רש"י דינו של האיש דומה לגמרי לדינה של האשה, וכמו שהאשה במחט נקובה אם היא יוצאת עם זה היא חייבת חטאת גם האיש חייב חטאת אם הוא יוצא במחט נקובה, ואילו במחט שאינה נקובה כמו שהאשה אסור לה לצאת עם זה ואם היא יוצאת היא לא חייבת חטאת גם האיש אסור לו לצאת עם זה ואם הוא יוצא הוא לא חייב חטאת, נמצא שיש לנו שלשה שיטות בראשונים מהו דין מחט אצל האיש, אצל האשה הם משניות מפורשות, המשנה

תכשיט, חילופיהם באיש, שאצל האיש טבעת שיש עליה חותם היא המהוה בשבילו תכשיט והוא לא חייב אם הוא יוצא בזה לרשות הרבים, ולדעת ר"ת הזכרנו מותר אפילו לכתחלה כי לא גזרו לאיש שמא הוא יוציא את זה להראות לחבריו, ואילו בטבעת שאין עליה חותם בשביל האיש זה לא תכשיט ואם הוא מוציא את זה בשבת הוא חייב חטאת.

אבל הרי"ף לומד כאן ש"וחילופיהם באיש" שאמר עולא, כלומר אם יצאה האיש במחט שאינה נקובה ובטבעת שאין עליה חותם הוא חייב חטאת, ואם יצא בטבעת שיש עליה חותם ובמחט נקובה הוא פטור אבל אסור, סובר הרי"ף שדברי עולא וחילופיהם באיש לא נאמרו רק לגבי טבעת, אלא נאמרו גם לגבי מחט, שבמשנה למדנו שהמחט נקובה אם היא האשה יוצאת בזה היא חייבת חטאת, ובמשנה הראשונה של הפרק למדנו במחט שאינה נקובה (מחט שאינה נקובה זה כמו סיכה שמהוה תכשיט לגבי האשה) שאם היא יצאה עם זה ברשות הרבים היא לא חייבת חטאת, רק לכתחלה אסור מדרבנן שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה והיא תטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אז הרי אצל אשה מחט שאינה נקובה (דהיינו סיכה) נחשבת תכשיט ומחט נקובה (שזו מחט לתפירה) לא נחשב תכשיט, וחילופיהם באיש, שהאיש אם הוא יוצא במחט שאינה נקובה הוא חייב חטאת, כי בשבילו סיכה זה לא תכשיט, ואם הוא יוצא במחט נקובה הוא פטור, כל לומד הרי"ף.

ואמרו כבר הראשונים (הר"ן במקום), שרבינו שרירא ורבינו חננאל והרב אלברגלוני פירשו לא כדברי הרי"ף אלא כפירושו של רש"י, שדברי עולא מתייחסים רק לטבעת ולא לגבי המחט, וכך הביא כבר הבעל המאור שרבינו שרירא ורבינו האי גאונים פירשו את דברי עולא שזה לא מתייחס למחט אלא רק על הטבעת בלחוד כפירושו של רש"י.

והרא"ש מקשה על פירושו של הרי"ף, איך יתכן לומר אם האיש יוצא במחט שאינה נקובה הוא יהיה חייב חטאת, הרי זו הוצאה לאחר יד, הרי גם על טבעת שאלה הגמרא איך הוא יכול להתחייב חטאת זה הרי הוצאה כלאחר יד, ותיירצנו שגם אצל האיש טבעת שאין עליה חותם זה דרך הוצאה בכך כי פעמים שאשתו נותנת לו את זה להולך את זה לאומן והוא מניח את זה על אצבעו, וגם אצל האשה טבעת שיש עליה חותם נחשבת דרך הוצאתו בכך כי הבעל נותן לאשתו להוביל את הטבעת שיש עליה חותם להניח אותה בקופסא להצניע והיא עונדת את זה על האצבע ולכן זו דרך הוצאה, אבל (שואל הרא"ש) איך יתחייב האיש חטאת במחט שאינה נקובה, זו הרי הוצאה כלאחר יד.

והסביר כבר הט"ז בסימן ש"א ס"ק ה' שכוונת הרא"ש בקושייתו, כי הוא למד שחייבים חטאת הכוונה כשהוא יוצא עם זה כשהמחט שאינה נקובה (היינו הסיכה) תחובה לו בבגדו, שזה לא כדרך המוציאים, ועל אף שאצל אשה כתוב הרי במשנה מפורש שאם היא יצאה במחט נקובה היא חייבת חטאת ומדובר שהמחט הנקובה תחובה לה בבגד, למה לא נקשה על מה שהמשנה מחייבת חטאת באשה היוצאת במחט נקובה התחובה לה בבגד שזה לא הוצאה כדרך המוציאים, את זה מסביר הט"ז שם שהאשה כיון שדרכה תמיד להשתמש במחט שאינה נקובה אז היא משתמשת כשזה תחוב לה בבגד

שתכשיט באיש אסור לצאת בו לרשות הרבים, מכיון שהגמרא אמרה וחילופיהם באיש הרי שטבעת שיש עליה חותם דינה אצל האיש כטבעת שאין עליה חותם אצל האשה, וכמו שאצל האשה טבעת שאין עליה חותם פטור אבל אסור, כמו כן "וחילופיהם באיש" בטבעת שיש עליה חותם שהיא התכשיט של האיש פטור אבל אסור, וזה לא כדברי ר"ת שזה נאמר רק לחיוב חטאת.

והר"ן עצמו אומר שיש לדחות שמה שהגמרא אמרה "וחילופיהם" אין הכוונה לגבי חיוב או פטור, אלא הגמרא אומרת שאותה הטבעת שנחשב תכשיט אצל האשה היינו הטבעת שאין עליה חותם היא נחשבת משא באיש, והטבעת שיש עליה חותם שהיא נחשבת משא אצל האשה היא נחשב תכשיט לאיש, אבל לעולם מה שנחשב תכשיט אצל האיש אפילו לכתחלה ג"כ מותר.

אלא שהר"ן דוחה, כיון שבגמרא אצלנו הגמרא שאלה קושיא איך אפשר לחייב חטאת לאשה היוצאת בטבעת שיש עליה חותם, הרי זה כהוצאה כלאחר יד, תירצה הגמרא שבאשה גיזברית עסקינן, כלומר כיון שגם בימות החול דרכה של אשה גיזברית לצאת באצבעה טבעת, כשיש עליה את הטבעת שיש עליה חותם, אז אין זו הוצאה כלאחר יד, ואעפ"כ זה לא נחשב בשבילה תכשיט כיון שרוב הנשים אין דרכם בכך אז זה משא והיא חייבת חטאת, חזרה הגמרא ושאלה תירצת אשה, איש מאי איכא למימר, כלומר עדיין יהיה קשה איש למה הוא חייב חטאת אם הוא מוציא טבעת שאין עליה חותם כשהיא לבורה באצבעו, הרי בשבילו זה הוצאה כלאחר יד, שואל הר"ן אם כדברי אלו הדוחים שחילופיהן שאמר עולא בכלל לא מתייחס לדינים רק לענין תכשיט ומשא, שמה שנחשב אצל האשה תכשיט אצל האיש משא, מה שנחשב אצל האשה משא אצל האיש תכשיט, מה בכלל מקשה הגמרא, כמו שלגבי התכשיט יש חילוק בין האשה והאיש שאצל האשה הטבעת שהיא תכשיט עבורה היינו טבעת שאין עליה חותם אסור לה לכתחלה לצאת עם זה, ואילו אצל האיש מותר לכתחלה כאילו לשיטת ר"ת, א"כ הכי נמי גם טבעת שהיא משא לאשה היא חייבת עליה חטאת כי היא גוברית, וטבעת שהוא משא לאיש פטור כי זה לא כדרך הוצאה וזה פטור אבל אסור, אלא משמע שהגמרא סברה כדבר פשוט שמה שנאמר "וחילופיהם" זה נאמר לענין חיוב ופטור, ומזה יש ללמוד שגם בתכשיט של האיש יש איסור דרבנן, ולא כדברי ר"ת.

אבל הר"ן אומר, אלא שיש מי שאומר שדווקא בתכשיטין השונים לאיש ולאשה או אומרים הואיל ואסרו תכשיטין אלו לאשה אסרו אותם גם לאיש, ולא ראוי להתיר לאיש אותם תכשיטין עצמם שאצל האשה הם אסורים, אבל בתכשיטין של איש שאינם ראויים לאשה, מותר לאיש להוציאם אפילו לכתחלה.

ולפי זה צריך לומר שהטבעות נחשבות תכשיטין השווין לשנים, גם לאיש וגם לאשה, אעפ"י שאותה טבעת שהיא תכשיט לאשה אינו תכשיט לאיש, אבל סוף סוף שניהם הם טבעות, כך ביאר הר"ן כאן בסוגיתנו (בדף כ"ה ע"ב מדפי הר"ף).

אבל בתחלת הפרק (בדף כ"ה ע"ב מדפי הר"ף) הביא הר"ן את דברי ר"ת שסובר שכל התכשיטים שאמרנו שאסור לצאת

הראשונה בפרק אמרה שמחט שאינה נקובה לא תצא האשה בזה לכתחלה שמא היא תשלוף את זה להראות לחברותיה ותטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים כי זה סיכה שהיא תכשיט בשבילה, אבל אם היא יצאה עם מחט שאינה נקובה היא לא חייבת חטאת, ואצלנו במשנה למדנו שאשה היוצאת עם המחט נקובה חייבת חטאת.

ובענין מחט של האיש יש בזה שלשה מחלוקות, שיטת הר"ף שהיא ג"כ שיטת הרמב"ם שבאיש אם הוא יצא עם מחט שאינה נקובה הוא חייב חטאת ואם הוא יצא עם מחט נקובה הוא פטור, שהרי "וחילופיהם באיש" שאמר עולא דעת הר"ף והרמב"ם שזה נאמר גם על מחט, ולהרא"ש האיש בין במחט נקובה בין במחט שאינה נקובה פטור כי כיון שזה תחוב לה בבגד זה לא כדרך המוציאם אז הוא לא חייב חטאת, ולדברי המגיד משנה הדין של האיש כמו דינה של האשה, שבנקובה אם הוא יוצא הוא חייב חטאת ובאינה נקובה הוא פטור.

מסביר ה"ט"ז שזה כוונת המחבר שם בשו"ע בסימן ש"א סעיף ח', המחבר אומר לא יצא במחט התחובה לו בבגדו בין נקובה בין שאינה נקובה אסור לו לצאת, ואם יצאה בנקובה חייב ובשאינה נקובה פטור, ויש אומרים בהיפך.

מי הם שתי השיטות, השיטה הראשונה זו דעת המגיד משנה, שאם יצא בנקובה חייב ובשאינה נקובה פטור כי דינו של האיש כדינו של האשה, ויש אומרים בהיפך, זו שיטת הר"ף והרמב"ם שחילופיהם באיש, ולדעתם אם האיש יצא במחט נקובה הוא פטור ואם הוא יצא במחט שאינה נקובה אז הוא חייב, אלו הם שלשת שיטות הראשונים בענין מחט איך דינו אצל האיש.

ונציין רק לעיין בדברי הגאון בביאור הגר"א שם על סעיף ח' שהאריך להסביר ולהוכיח בסוגית הגמרא מה טעמו של רש"י שלא הסביר כדברי הר"ף משום קושיא הזאת עצמה שבאיש ודאי שניהם פטורים כדברי הרא"ש שזו הוצאה שלא כדרך המוציאם, וכפי שהאריך שם להסביר את שיטת הרמב"ם ואת השיטת החולקים בענין מחט.

למדנו א"כ על תוס' שאמרו בדברי עולא "וחילופיהם באיש" שפירש ר"ת שעל חיוב חטאת קאי, והזכרנו כבר שהראשונים הביאו את שיטת ר"ת שלא גזרו שלא לצאת בתכשיטין שמא תוציא ותראה את זה, רק בנשים, שהן אלו המתפארות בתכשיטיהן להראות לחברותיהן, ולכן אצלם גזרו שלא תצאן בתכשיטיהן שמא הן יבואו להראות את זה לחברותיהן ויטלטלו את זה ארבע אמות, משא"כ באיש לא גזרו.

מדברי רש"י למדנו הראשונים שרש"י סובר ש"וחילופיהם באיש" נאמר לא רק לחיוב חטאת אלא נאמר גם לענין איסור לכתחלה לצאת, כשם שהאשה אסור לה לצאת בתכשיטים שעליה גם האיש אסור לו לצאת בתכשיטים שעליו, וכך היא לשונו של הר"ף, שהרי"ף שלומד כפי שאמרנו והסברנו שהענין של "וחילופיהם באיש" נאמר בין במחט בין בטבעת, מסביר הר"ף שאם יצא האיש במחט שאינה נקובה ובטבעת שאין עליה חותם חייב חטאת, ואם יצא בטבעת שיש עליה חותם או במחט נקובה פטור אבל אסור, הרי שהרי"ף לומד מפורש שיש איסור גם באיש שלא לצאת בתכשיטים שעליו כמו בטבעת שיש עליה חותם.

והר"ן הביא כבר שיש מי שלומד דווקא מכאן מהסוגיא שלנו

נשים אם האיש מתקשט בו זה "לא ילבש", אבל עכשיו שנהגו בו, הרי זה להם תכשיט, ובין בחול מותר ואין בזה "לא ילבש" כי זה גם תכשיט של גברים, ובין בשבת מותר, אם תאמר כדברי ר"ת שלא נאסרו תכשיטים לאיש, אלא שיש חולקים על ר"ת כמו שנבאר בגמרא (והכוונה למה שהבאנו מדברי הר"ן בדף כ"ח מדפי הרי"ף).

אלו הם תוכן דברי הר"ן שהבאנו בקצרה את ביאור מחלוקת הראשונים, שלשיטת ר"ת לא גזרו על תכשיטים של איש שלא לצאת בהם לרשות הרבים, ולשיטת רש"י וכך משמע מהרי"ף וכך הר"ן הביא ראשונים, גם בתכשיטי האיש אסרו שלא לצאת אתם לרשות הרבים.

אח"כ הר"ן דן איך נשים יוצאות בטבעת ובשאר התכשיטין, הרי אסור לצאת אתם לרשות הרבים דלמא שלפא ומחויא לחברותיה, וענין זה יתבאר בעו"ה בדף ס"ד שם עמוד ב', שם התוס' דנים בענין הזה.

הרי שביארנו בקצרה את שיטות הראשונים, ויש בזה עדיין אריכות בראשונים, הבעל המאור בסוגיתנו, הרשב"א בדף ס' ועוד ראשונים שדנו בענין זה, האם באיש גזרו שלא לצאת בתכשיטין הראויים לו או לא, ובמחבר בשו"ע הובאו שתי הדעות.

בסימן ש"א ס"ק ט', אומר המחבר לא חיצא בטבעת שאין עליה חותם, מדובר על איש שלא יצא טבעת שאין עליה חותם, ואם יצא חייב כי בשבילו זה משא, ואם יש עליה חותם לרש"י פטור, פירושו פטור אבל אסור מדרבנן, משום שעל אף שטבת שיש עליה חותם היא תכשיט לאיש שכן דרכו בחול לחתום בו באגרות מ"מ אסור שגזורים דלמא שלפא ומחויא ואתי לאתויי ד' אמות, וכמו שבכל תכשיטי אשה גזרו, גזרו גם בתכשיטי האיש, ולר"ת ולהרמב"ם מותר ואינו תכשיט אלא לאיש, והם סוברים שבאיש לא גזרו דלמא שלפא ומחויא, אבל דבר שהוא תכשיט לאיש ולאשה אסור גם לאיש כפי שהבאנו את דברי הר"ן שאם זה תכשיט הוזהר לשניהם לא פלוג רבנן ומכיון שאסור לנשים תכשיט כזה אסור אותו גם לאנשים לצאת בו.

למדנו במשנה ולא ככוליאר ולא כבובלת.

אומרת הגמרא **מאי כוליאיר, אמר רב מכבנתא**, מסביר רש"י מכבנתא נקרא נושק"א, על שם שהיא מכבנת וקושרת את מפתחי החלוק.

וכוונת רש"י למה שכבר למדנו לעיל בדף נ"ד ע"א, שם מובא שכבשים יוצאות (מכובנות) [כבונות], שמכבנים זה בגד שעוטפים בו את הכבש כדי לשמור על הצמר שיהיה נקי כביום הולדו, אומר שם רש"י מכבנן, על שעושים כמין קרסי מתכת לחבר את הבגד, ושם רש"י אומר כמו "נתנן כבינתי לבתי" נושק"א בלע"ז, הרי שנושק"א מה שרש"י מפרש כאן את הכוליאיר שהוא מכבנתא, הכוונה לקרסי מתכת שהם נעשים כדי לחבר את מפתחי חלוקה, את שני הצדדים של החלוק, זה נקרא כוליאיר.

כובלת, אמר רב חומרתא דפילון, חומרתא פירושו קשר, קשר שקשור בו סם ששמו פילון וריחו של הסם הזה ריחו ערב (נעים), ואשה שיש לה ריח רע טוענת עליה את החומרתא דפילון, בצד מובא מהרי"ף ומהרא"ש שפירשו

אתם לרשות הרבים משום הגזירה שמא תוציא אותם להראות, זה דווקא בנשים בהם חוששים לכך לפי שדעתם קלה עליהן להתפאר בתכשיטיהן, אבל באנשים (גברים) שאינם עושים כך מותר להם לצאת.

ויש ראייה לדבריו מהירושלמי, שבירושלמי בפרקין בהלכה א' כתוב תכשיטין למה הם אסורין, אמר ר' אבא על ידי שנשים שחצניות הן היא מתירתן (היא מתירה אותם) ומראה לחברתה, והיא שכחה (והיא תשכח מזה) ומהלכת בה ד' אמות.

הרי בירושלמי מפורש כדברי ר"ת, שהטעם שאסור לצאת הוא רק בגלל שנשים שחצניות הן והיא זו שמראה לחברותיה, משמע שבאנשים לא גזרו, כי אין האיש מראה את תכשיטיו לחביריו.

אבל במקום אחר בירושלמי משמע דלא כדברי ר' אבא בירושלמי, ששם כתוב ספק שהירושלמי מסתפק והוא מביא ראייה ממה שמעשה ברבן גמליאל ברבי שירד לטייל בתוך חצרו ומפתח של זהב בידו וגערו בו חביריו משום תכשיט, והירושלמי מסיים על זה הדא אמרה אחד האיש ואחד האשה, משמע לכאורה שתכשיטין אסורים אף לאיש, שלא כדברי ר"ת, ולפי זה אותה סוגיא בירושלמי חולקת על המימרא של ר' אבא ויש כאן סתירה בדברי הירושלמי, ר' אבא בירושלמי אמר שרק בגלל שנשים שחצניות הן, הרי זה כשיטת ר"ת שלאיש לא גזרו, ואח"כ כתוב בירושלמי אחד האיש ואחד האשה, משמע שגם על האיש גזרו.

אלא שבא הרמב"ן ז"ל ולימד שאין כאן מחלוקת, וכפי שהרמב"ן הסביר, רק בענין מפתח שאם האיש יוצא בו לרשות הרבים אפילו כשהוא עונד אותו באצבע כתכשיט, כיון שהוא זקוק למפתח פעמים שיש לחשוש שיהיה מוציא אותו מהאצבע כדי להשתמש במפתח הזה, במפתח של זהב אסור לאיש לצאת לרשות הרבים, והירושלמי רק דן האם כמו שבאשה אותם תכשיטים שגזרו עליה משום שבות מדרבנן שלא לצאת אתם לרה"ר דילמא שלפא ומחויא לחברותיה ואתי לאתויי ד' אמות, אז הרי אסור גם בחצר שלא תצא בתכשיטים אלו, כפי שכבר למדנו מדברי רש"י במשנה שבתחלת הפרק, האם גם באיש במפתח של זהב שאסור לו לצאת עם זה לרשות הרבים כי יש לחשוש שהוא יוציא את זה כדי להשתמש בו, האם גם בזה אסור שגם בחצר לא יצא עם זה, או לא, והגמרא הביאה ראייה שגערו ברבן גמליאל ברבי שיצא בחצר עם מפתח של זהב בידו אחד האיך ואחד האשה הוכיחו מזה שגם באיש באופן שאסור לו לצאת עם זה לרשות הרבים כמו מפתח של זהב, אסור לו גם לצאת לחצר, אבל בשאר התכשיטין מותר לו לאיש לצאת לרשות הרבים משום שאין לחשוש שהוא יוציא את זה כדי להראות לחביריו.

מסיים הר"ן ואומר ועל פי סברא זו, יש מי שאומר שעכשיו בזמן הזה מותר לו לאיש לצאת אפילו בטבעת שאין עליה חותם, ועל אף שאמרנו שטבעת שאין עליה חותם והאשה יוצאת עם זה הוא חייב חטאת, זה רק לפי דורם, בזמן הגמרא שלא היו האנשים גברים רגילים בטבעת שאין עליה חותם, ומכיון שלא היו רגילים לענוד טבעות שאין עליהם חותם, אז אפילו בימות החול הם היו עוברים אם לבשו טבעת כזאת משום "לא ילבש גבר שמלת אשה", כל תכשיט שהוא של

וזו הברייטא הראשונה, דאמרי פטור אבל אסור שם חזון מדברי ר"מ גם מוזכרים דברי רבנן שאומרים פטור אבל אסור, אמר איהו מותר לכתחלה בברייטא הקודמת כיון שהוזכרו דברי רבנן שהם אומרים כבר פטור, פירש ר' אליעזר את דבריו שהוא בא לחלוק עליהם שלא רק שפטור, היינו בדיעבד, אלא שגם לכתחלה ג"כ מותר לה לצאת עם זה.

- דף ס"ב ע"ב

שואלת הגמרא ומאי רבי מאיר, איפה היא הברייטא שבה הוזכרו רק דבריו של ר"מ בלי שיובאו דבריהם של רבנן שחולקים לומר שפטורים ושעל זה בא ר' אליעזר לחלוק ולכן אמרה הברייטא ר' אליעזר פטור כי הוא בא לחלוק על מה שר' מאיר מחייב.

עונה הגמרא, דתניא כי למדנו בברייטא לא תצא אשה במפתח שנידה, ואם יצאת חייבת חטאת, דברי רבי מאיר, רבי אליעזר פוטר בכובלת ובצלוחית של פלייטון. ולכאורה קשה, כובלת מאן דבר שמה, וכי מי הזכיר כובלת, שר' אליעזר צריך לומר שהוא פטור בכובלת, אלא אומרת הגמרא חסורי מחסרא והכי קתני, וכן בכובלת וכן בצלוחית של פלייטון לא תצא ואם יצאה חייבת חטאת דברי רבי מאיר, הרי שר' מאיר סובר שאם היא יוצאת בכובלת ובצלוחית של פלייטון היא חייבת חטאת, רבי אליעזר פוטר בכובלת ובצלוחית של פלייטון, הרי זו היא הברייטא שהוזכרו בה רק דבריו של ר' מאיר שמחייב חטאת על כובלת וצלוחית של פלייטון, ועל זה ר' אליעזר אומר הלשון "פוטור" כי ביחס לדבריו של ר"מ שמחייב חטאת מספיק לומר ר' אליעזר פוטר אע"פ שלמעשה הוא גם סובר שמותר אפילו לכתחלה.

מסיימת הברייטא ואומרת במה דברים אמורים, ר' אליעזר שפוטור, מתי הוא פוטור, זה דוקא כשיש בהם בושם, כשיש פלייטון, שהוא השמן אפרסמון, הבושם הזה נמצא בהוא חומרתא שעשוי כקמיע, שמכין שיש בו בושם הרי זה תכשיט לאשה זו שריחה רע, ולכן הוא פוטור מלהיות חייב, ולא רק שהוא פוטור, אלא גם מותר לכתחלה, שמכין שאין האשה הזאת שריחה רע מוציאה את הפלייטון הזה להראות לחברותיה כיון שגנות הוא לה (כפי שלמדנו בעמוד א'), אבל אין בהם בושם אלא שזה החומרתא לבד, היינו רק הקשר בלי שיהיה בו הבושם, אז עכשיו זה לא תכשיט ולכן חייבת היא תהיה חייבת אם היא תוציא את זה לרשות הרבים.

אומרת הגמרא, אמר רב אדא בר אבהו, זאת אומרת המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי חייב, אם אדם מוציא אוכלין פחות מכשיעור, הרי השיעור להתחייב בהוצאה על אוכלין צריך שזה יהיה אוכלין בשיעור כגורגרת, ואם הוא מוציא אוכלין פחות מגורגרת על אף שעל הוצאת האוכלין הוא לא יהיה חייב, כי הרי אין בהם שיעור להתחייב בהוצאה, הוא יהיה חייב על הוצאת הכלי, ואין אומרים שהכלי טפל להן ולא יתחייב על הכלי, שהרי לא נתכוון להוציא את הכלי רק משום אוכלין, לא אומרים כך, וזו מחלוקת שהוא חולק על הסתם משנה שנלמד לקמן בדף צ"ג (מביא רש"י) ששם מפורש שאם הוא הוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי, לא רק שעל האוכלין הוא לא חייב כי אין

שהמילה פילון היא מלשון כלולה בשמן, ועל כלולה בשמן אומר התרגום "דפילא במשח".

וכן אמר רב אסי חומרתא דפילון.

אומרת הגמרא, תנו רבנן למדנו בברייטא, לא תצא בכובלת, ואם יצאה אם יצאה אשה בכובלת חייבת חטאת דברי רבי מאיר, כי ר"מ סובר שזה לא תכשיט בשבילה אלא משא ולכן היא חייבת חטאת כפי שהגמרא תסביר, וחכמים אומרים לא תצא לכתחלה אסור לה לצאת מדרבנן, ואם יצאה פטורה כי זה תכשיט והיא לא חייבת עליו חטאת, רבי אליעזר אומר יוצאה אשה בכובלת לכתחלה, ר' אליעזר סובר שאפילו לכתחלה מותר לה לצאת בכובלת.

אומרת הגמרא במאי קמיפלגי במה נחלקו שלשת התנאים האלו.

רבי מאיר סבר משאוי הוא ר"מ סובר שזה משאוי ולא תכשיט, ולכן אם היא יוצאת בזה היא חייבת חטאת כמו כל משא שמוציאים לרשות הרבים, ורבנן סברי תכשיט הוא ולכן אם היא יצאתה היא פטורה כיון שזה בעצם תכשיט שלא חייבים עליו כשמוציאים אותו לרשות הרבים, זה לא משא, ואעפ"כ לכתחלה אסור לה לצאת עם זה, אומרת הגמרא הטעם הוא ודילמא שלפא ומחויא שמא היא תוציא את זה להראות לחברותיה ואתיא לאיתויה והיא תבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים לכן אסרו מדרבנן, ורבי אליעזר סבר הוא שמתיר אפילו לכתחלה הוא סובר מאן דרבה למירמיה מי זו האשה שדרכה להטיל את זה על הצואר, זה נקרא למירמיה, להניח בצואר, מי היא האשה שמניחה את זה בצוארה, אשה שריחה רע, זו הרי רק אשה שריחה רע שאמרנו שהיא תולה לעצמה בצואר את החומרתא דפילון שיש לו ריח ערב, אשה שריחה רע לא שלפא ומחויא אז היא לא תוציא את זה להראות לחברותיה ולא אתיא לאיתויה ארבע אמות ברשות הרבים, ולא תבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים כיון שזה גנאי בשבילה, זה גנות בשבילה, לאשה שריחה רע, להראות שהיא צריכה לאותו חומרתא דפילון להעביר את הריח רע.

שואלת הגמרא, והתניא והרי למדנו בברייטא רבי אליעזר פוטר בכובלת ובצלוחית של פלייטון, ומכין שהוא אומר פוטור משמע שרק לא חייבים חטאת, אבל לכתחלה גם ר' אליעזר סובר שאסור, ואילו בברייטא הקודמת למדנו שר"א מתיר לצאת עם זה אפילו לכתחלה.

עונה הגמרא, לא קשיא, הא כי קאי אדרבי מאיר, הא כי קאי אדרבנן.

וכפי שהגמרא מסבירה, כי קאי אדרבי מאיר דאמר חייב חטאת, אמר ליה פטור, ובברייטא השניה כשכתוב ר' אליעזר פטור, באותה ברייתא לא הוזכרו דבריהם של רבנן שהם ג"כ פוטרים אלא שאוסרים מדרבנן לצאת עם זה לכתחלה, ולא הוזכרו רק דבריו של ר"מ שמחייב חטאת אם היא יצאה עם זה, ולגבי מה שר"מ אומר חייב שייך שהברייטא תאמר שר' אליעזר פוטור אע"פ שבאמת הוא מתיר אפילו לכתחלה, אבל בהתייחסות לדבריו של ר"מ המחייב חטאת התנא אומר ר' אליעזר פוטור, משא"כ כי קאי אדרבנן

בית המקדש, ולא הודו לו והחכמים לא הודו לו. ומזה מקשה רב יוסף ואי אמרת משום תענוג אמאי לא הודו לו, אם הכוונה של הפסוק "וראשית שמנים ימשחו" זה הכוונה לפלייטון ופסוק זה הרי מדבר בתענוגות, שלא היו נותנים לב לדברי הנביאים שהיו מנבאים עליהם על הפורענות שעתידים לבוא עליהם והם היו עסוקים בתענוגים שלהם, אז הפסוק מונה שם איזה תענוגים הם היו עושים, אחד הם "וראשית שמנים ימשחו", וא"כ הרי לדברך שזה שמן פלייטון אין זה אלא לתענוג בעלמא, למה א"כ לא הודו חכמים לר' יהודה בן בבא שצריך לגזור משום צער על חורבן בית המקדש לאסור את הפלייטון.

אמר ליה אביי, שאל אביי את רב יוסף, ולטעמך שאתה סבור שמכיון שזה לתענוג צריך לאסור את זה, **הא דכתיב** כתוב באותו פסוק עצמו לפני זה (עמוס ו) **השותים במזרקי יין ונחלקו בזה רבי אמי ורבי אסי** לפרש מה זה מזרקי יין, **חד אמר קנישקנין**, מסביר רש"י שקנישקנין זה כלי ארוך של זכוכית (כלי זכוכית ארוך) ויש לו שני פיות, וכפי שרש"י שם בנבואת עמוס מוסיף ששני אנשים שותים זה מכאן וזה מכאן והוא נורק מזה לזה מפיו של זה לפיו של זה, ולכן זה נקרא "מזרקי יין" אותו כלי הנקרא קנישקנין, **וחד אמר שמזרקינן בוסותיהן זה לזה**, יש בזה אומנות מיוחדת וידע מיוחד לזרוק כוסות של יין באויר אחד לשני כשהם מזוגים יין בלי שישפך היין, ורש"י מזכיר את מה שמפורש בגמרא סוכה בדף ג"ג, שם כתוב על שמואל שהיה מטיל (היינו משחק) לפני שבור מלכא מלך פרס בשמונה כוסות מזוגים יין, זורק אחת ומקבל את השניה בלי שישפך טיפת יין, אז זו אומנות מיוחדת, וזה נקרא מזרקי יין, שהיו מזרקים כוסותיהן מלאות יין זה לזה, א"כ **חבי נמי דאסיר**, כיון שגם זה הוזכר בין התענוגות שהיו עשרת השבטים מתענגים בלי לשמוע ולהקשיב לדברי הנביאים ולא היו נותנים לב לדברי הנביאים, האם נאמר שמשום שזה תענוג יש לאסור את זה משום הצער של חורבן בית המקדש, **והא רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא** רבה בר רב הונא נזדמן אצל הריש גלותא ושתה בקנישקנין והוא שתה בקנישקנין **ולא אמר ליה ולא מירי** ולא אמר לו שאסור משום צער.

אלא כל מירי דאית ביה תענוג ואית ביה שמחה דבר שיש בו גם תענוג וגם שמחה, **גזרו רבנן**, גזרו לאסור את זה משום הצער והאבלות על חורבן בית המקדש, **אבל מירי דאית ביה תענוג ולית ביה שמחה לא גזרו רבנן**, אם זה רק דבר של תענוג ולא דבר של שמחה לא גזרו רבנן, לא גזרו לאסור את זה, ולכן חכמים לא הודו לר' יהודה בן בבא שגזר על פלייטון, שאמנם פלייטון זהו התענוג של "ראשית שמנים ימשחו", אבל כיון שאין בו שמחה רק תענוג גרידא לא גזרו רבנן לאסור את זה משום חורבן בית המקדש.

עוד דורשת הגמרא את הפסוקים שם בנבואת עמוס, כתוב שם (עמוס ו' פסוק ד') **השוכבים על מפות שן וסרוחים על ערשותם**.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא מלמד שהיו משתיינין מים בפני מפותיהן ערומים, אומר רש"י שהוא לומד את זה ממה שכתוב "סרוחים", זה מלשון סרחון, משום שהמשתין מים בפני מיטתו עירום יש בזה משום מיאוס ניבול וסרחון.

באוכלין שיעור להתחייב בהוצאה, אלא הוא פטור גם על הכלי, וכפי שרש"י הסביר את הסברא כיון שהוא לא נתכוון להוציא את הכלי רק בגלל האוכלין ועל האוכלין הוא פטור כי אין בהם שיעור להתחייב בהוצאה אז גם על הכלי הוא פטור, כי הכלי טפל אל האוכלין, ואילו מדברי ר' אליעזר שסובר שאם החומרתא אין בה בושם אז הוא כן חייב על הוצאת החומרתא שהוא הכלי הרי שהוא סובר שהמוציא אוכלין בשבת בכלי כשיש אוכלין פחות מכשיעור אפילו שעל הוצאת האוכלין הוא לא חייב הוא מתחייב על הכלי. מה הראיה, **דחא אין בה בושם בפחות מכשיעור בכלי דמי**, וקתני חייבת, הרי אמנם הכלי הזה שאין בו בושם, אין בו בושם של כשיעור, אבל הכלי הרי קלט את הריח, והשיעור להתחייב על הוצאת בשמים הוא בכל שהוא, אין שיעור מיוחד לכמה בשמים צריך להוציא כדי להתחייב, כלשהו ג"כ חייבים, אבל כאן זה אפילו לא נחשב כלשהו מכיון שיש כאן רק מה שהכלי קלט את הריח, אבל על כל פנים יש כאן ריח לפחות של פחות מכשיעור ואעפ"כ כתוב שלדעת ר' אליעזר היא תהיה חייבת על הוצאת הכלי, ואין אומרים שהכלי נהיה טפל אל הריח שהוא קלט בתוכו, ועל הריח הוא הרי לא חייב שהרי הוא פחות מכשיעור, וא"כ גם על הכלי הוא צריך להיות פטור כי הכלי בטל אלא הפחות מכשיעור של הריח, ור' אליעזר לא סובר כך, הרי שהוא סובר שגם על הוצאת אוכלים פחות מכשיעור בכלי הכלי אינו בטל אל האוכלין של פחות מכשיעור, והוא יהיה חייב על הוצאת הכלי.

דוחה הגמרא, **רב אשי אמר, בעלמא אימא לך פטור**, אמנם לגבי הוצאת אוכלין פחות מכשיעור בכלי יכול להיות שר' אליעזר ג"כ סובר פטור, **ושאני חבא דליתיה לממשא בלל**.

פירושו כאן לא שייך לומר שהכלי יהיה טפל לריח, שהרי הריח אין בו שום ממשות, זה סתם ריח שנספג ונקלט בכלי ואין כאן דבר ממשי של ריח, ואפילו פחות מכשיעור זה גם לא נקרא, זה לא נקרא שיש כאן ריח פחות מכשיעור, כי גם פחות מכשיעור פירושו שיש בו ממשות רק אין בו את השיעור, כמו באוכלין, אם הוא מוציא אוכלין פחות מגרוגרת האוכלין פחות מגרוגרת יש להם ממשות אלא שהם פחות מכשיעור, שם הכלי באמת נעשה טפל אל האוכלין שהם פחות מכשיעור כיון שיש בהם ממש, והוא פטור גם על הוצאת הכלי, ורק כאן הריח שנספג ונקלט בכלי אפילו לא נחשב פחות מכשיעור, ולכן הכלי לא מתבטל אל הריח וחייבים על הוצאת הכלי.

כתוב בפסוק בנבואת עמוס (עמוס ו) **וראשית שמנים ימשחו**.

אמר רב יהודה אמר שמואל, זה פלייטון, זה השמן אפרסמון שהזכרנו שהוא פלייטון, שהוא שמן שריחו ערב, והפסוק קורא לזה "ראשית שמנים", מפרש רש"י, מובחר שבשמנים.

מתיב רב יוסף רב יוסף שואל מברייתא, שהברייתא אומרת **אף על פלייטון גזר רבי יהודה בן בבא**, ר' יהודה בן בבא גזר שלא לסוך באותו שמן פלייטון משום צער של חורבן

זה מביא לידי עניות, ולא במי שאינו עושה את התכשיטין משום שאין ידו משגת.

אומרת הגמרא דרש רבא בריה דרב עילאי, מאי דכתיב (ישעיהו ג) בפסוק ט"ז כתוב ויאמר ה' יען כי גבהו בנות ציון (ושם כתוב בפסוק כתוב עוד דברים שהגמרא תדרוש כל ענין וענין שהוזכר בפסוק), בראשונה כשכתוב "יען כי גבהו בנות ציון" אומרת הגמרא שהיו מחלכות בקומה וקופה, וזהו "גבהו" מלשון גובה, ואח"כ כתוב ותלכנה נטויות גרון, שהיו מחלכות עקב בצד גודל הם היו הולכות עקב בצד האגודל כדי למעט בהילוכם שלא ילכו בפסיעות ארוכות, משום שהיו מסתכלים בה והיא שוהה בפסיעותיה, ודרכם של אלו הנוטים גרון ללכת בנחת לפי שאינו רואה את רגליו אז הוא הולך בנחת, וזה מה שנקרא נטויות גרון כי הם הלכו בנחת כדי שיסתכלו בהן, אח"כ כתוב בפסוק ומשקרות (מסקרות) עינים, אומרת הגמרא דהוה מלאן כוחלא לעיניהו הם היו צובעות את העינים בכוחלא, וזהו משקרות לשון סיקרא שזה צבע, ומרמזין והן היו מרזמות, אומר רש"י את הבחורים, הלך וטפוף זה המשכו של הפסוק, אומרת הגמרא שהיו מחלכות ארוכה בצד קצרה הם היו מהלכות אחת גבוה יותר ואחת נמוכה יותר כדי שהגבוהה תראה כפי שהיא צפה על ראש חבירתה, וזהו הלשון "וטפוף" כמו על דאטפת אטפוף (אבות פ"ב מ"ו, במי שראה גולגולת צף על פני המים), זה לשון צף, שאז היא נראת צפה על ראש חבירתה, וזה נוי בשבילה שהיא גבוה, אומר רש"י ונשואות היו (הם היו אשת איש) לפיכך מספר בגנותן.

אח"כ כתוב וברגליהן תעבסנה, אומרת הגמרא אמר רב יצחק דבי רבי אמי, מלמד שמטילות מור ואפרסמון במנעליהן הם היו מכניסות מיני בשמים בנעלים ומחלכות בשוקי ירושלים, וכיון שמגיעות אצל בחורי ישראל בועטות בקרקע הם היו בועטות בנעליים בקרקע, ומתזות עליהם מהבשמים ומכניסות בהן יצר הרע כארס בכעוס כמו ארס של נחש כעוסה, "בכעוס" פירוש של נחש כעוסה, והמילה "תעבסנה" זה כמו הלשון במשלי (ד' כ"ז) "בכעס אל מוסר אויל" שהוא ארס של נחש, ולמה הארס של הנחש נקרא "עכס", על שם שאין הנחש מטיל את הארס שלו אלא על ידי כעס.

אומרת הגמרא מאי פורענותיהם מה היה הפורענות והעונש שלהם, בדדריש רבה בר עולא את מה שנאמר שם בפסוקים (ישעיהו ג' כ"ד), כתוב בפסוק והיה תחת בושם מק יחיה, מקום שהיו מתבשמות בו נעשה נמקים נמקים, המקום שהיו שמות לעצמם בושם היה נעשה נימוקים, כמו נמק, שזה מלשון המק בשרו (זכרי' י"ד י"ב), שהבשר נרקב, אח"כ כתוב בפסוק (ישעיהו ג) ותחת חגורה נקפה, מקום שהיו חגורות בצלצול (מין חגורה נאה) נעשה נקפים נקפים, נקפים זה לשון חבורות ופצעים, כמו המנקף רגלו, שהוא קיבל מכה ברגל, אח"כ כתוב בפסוק (ישעיהו ג) ותחת מעשה מקשה קרחה, מפרשת הגמרא מקום שהיו מתקשמות בו נעשה קרחים קרחים אותו מקום נעשה קרח, אח"כ כתוב בפסוק (ישעיהו ג) ותחת פתיגיל מחגרת שק, פתחים המביאין לידי גילה המילה "פתיגיל" זה כמו "פתחים גיל", פתח גילה הכוונה לאותו מקום אומר רש"י,

מגדף בה רבי אבהו, ר' אבהו היה מגדף על מי שמפרש כך, אי הכי היינו דכתיב א"כ מה הוא שכתוב שם (עמוס ו' פסוק ז') העונש שמגיע להם על מעשיהם, לכן עתה יגלו בראש גלים, וכי משום דמשתנין מים בפני ממותיהם ערומים יגלו בראש גולים, וכי זו עבירה שעליה מגיע להם להיות גולים בראש גולים.

אלא אמר רבי אבהו, אלו בני אדם שהיו אוכלים ושותים זה עם זה, ודובקין ממותיהן זו בזו, ומחליפין נשותיהן זה עם זה, ומסריחין ערסותם בשכבת זרע שאינו שלהן, זהו מה שהפסוק אומר סרוחים על ערסותם, וא"כ על עבירה חמורה כזאת מובן כבר העונש "לכן עתה יגלו בראש גולים".

אומרת הגמרא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא שלמדנו זאת בברייתא, שלושה דברים ישנן שלשה דברים מביאין את האדם לידי עניות, ואלו הן, המשתין מים בפני ממתו ערום, ומזלול בנמילת ידים, ושאשתו מקללתו בפניו.

מסביר רש"י למה המשתין בפני ממתו ערום מביא אותו לידי עניות, זה משום שהשר של העניות כתוב בגמרא פסחים דף י"א שמו נביל, ונביל קרי ליה, והוא אוהב מקום מיאוס, והמשתין מים לפני מיטתו היינו המיאוס, ומכיון שזה מאוס וסרוח שם שורה העניות כי השר של עניות אוהב מקומות מיאוס.

והגמרא אומרת המשתין מים בפני ממתו ערום, אמר רבא לא אמרן אלא דמהדר אפיה לפורייה, כשהוא משתין כשפניו לצד המטה, אבל לבראי כשהוא פונה לצד חוץ לית לן בה, אומר רש"י למה, שהקילוח הוא ארוך וניתן למרחוק ושוב אין כאן סרחון.

עוד אומרת הגמרא, ומהדר אפיה לפורייה נמי לא אמרן אפילו אם הוא כן מחזיר פניו למטה לא אמרנו שזה קשה לעניות, אלא לארעא כשהוא מטיל מי רגלים על הארץ, אבל במנא לית לן בה משא"כ אם זה בכלי אין לחשוש מזה וזה לא יביא לידי עניות.

עוד למדנו ומזלול בנמילת ידים, אמר רבא לא אמרן אלא דלא משא ידיה כלל, שהוא בכלל אינו נוטל לרחוץ את ידיו, אבל משא ולא משא שאינו רוחץ ומשפשף יפה אלא הוא נוטל ידים במעט מים כגון רביעית מצומצם, אז בזה לית לן בה, לא יבוא לידי עניות.

ועל זה אומרת הגמרא ולא מלתא היא אין זה נכון, דאמר רב חסדא אנא משאי מלא חפני מיא אני נטלתי את ידי במלוא חפניים מים, היינו בהרבה מים, ויהבו לי מלא חפני מיבותא ונתנו לי עושר וטוב במלוא חפניים, כידוע שרב חסדא היה עשיר גדול, כך מסופר בגמרא מועד קטן דף כ"ח.

עוד למדנו, ושאשתו מקללתו בפניו.

אמר רבא על עסקי תבשימיה, שהיא רוצה שיקנה לה תכשיטין והוא אינו רוצה לקנות לה והיא מקללת אותו בגלל זה, זה מביא לידי עניות.

אומרת הגמרא והני מילי, הוא דאית ליה, ולא עביר, והדברים האלה נאמרו כשיש לו את האפשרויות לעשות לה תכשיטין והוא לא רוצה לעשות לה והיא מקללת מחמת כך,

לגנאי, שהרי אם היו תכשיטים לא היו בטלים לעתיד, כך טוענים חכמים על ר' אליעזר.

ממשיך התנא ואומר **בירית טהורה**, ובגמרא יתפרש ש"בירית" הוא דבר ששמים אותו כדי להחזיק את הגרבים, והיא טהורה, שאינה מקבלת טומאה, ו**יוצאים בה בשבת** מותר לה לאשה לצאת בזה בשבת, שאין לחשוש שהיא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה, שהרי היא לא תגלה את שוקה, אז לכן מותר לה לצאת בהן בשבת. **בבלים טמאים ואין יוצאין בהן בשבת**, והגמרא תבאר ומה הם הכבלים ומה דינם.

גמרא.

אומרת הגמרא **מאי באלה, קולפא**, דהיינו מקל שמכים בו וראשו עבה, ובצד מובא גירסתו של הערוך "מאי אלה, קופל", ופירושו שהוא דומה למקל וראשו עגול, שבראש המקל זה עגול ועבה כמו כדור.

למדנו במשנה רבי **אליעזר** אומר **תכשיטין הן לו**. אומרת הגמרא **תניא** למדנו בביריתא, אמרו לו לרבי **אליעזר** ובי מאחר דתכשיטין הן לו כיון שלדעת ר' אליעזר כלי המחלמה האלו משמשים לו לאדם כתכשיטים, מפני מה הן בטלין לימות המשיח למה שהם יהיו בטלים לימות המשיח, אמר להן **לפי שאינן צריכין משום שאז לא יצטרכו להם**, שנאמר (ישעיהו ב) **לא ישא גוי אל גוי חרב**, ומכיון שלא יצטרכו להם אז הם לא ישמשו בכלל (מכיון שאין צריכים להם).

שואלת הגמרא ותהוי לנוי בעלמא שעדיין יהיו אז גם כן כתכשיטין לנוי אפילו אם אין בהם צורך. אמר אביי, **מיד דהוה אשרנא בטיהרא**, (שרגא פירושו נר, בטיהרא פירושו בצהרים), הנר מכיון שאין בו צורך בצהרים כשהשמש מאירה, מתוך שאינו צריך הוא גם אינו נאה, אז לכן לעתיד לבוא כיון שזה לא יהיה זמן מלחמה כי המחלמות בטלות אז אין שום נוי בתכשיטים האלו של כלי מלחמה כיון שאז לא זמן מלחמה, אבל בזמן הזה שהוא כן זמן של מלחמה אז באמת הם תכשיטין, כך סובר ר' אליעזר.

אומרת הגמרא ופליגא דשמואל, ברייתא זאת שלמדנו שהם בטלים לימות המשיח חולקת על המימרא שאמר שמואל, דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא **שיעבוד גליות בלבד**, שגם לימות המשיח כשמישית צדקינן יבוא במהרה בימינו סובר שמואל שלא יתבטל מנהגו של עולם, רק החילוק יהיה בשעבוד גליות, שהמשיח יוציאנו מן הגלות ושוב לא יהיה על ישראל עול מלכיות והם לא יהיו בגלות, שנאמר כי כתבו בפסוק (דברים טו) **כי לא יחדל אביון מקרב הארץ**, והמשמעות של הפסוק "לא יחדל" סובר שמואל שמשמע לעולם, הרי שגם אז ינהג עניות ועשירות, יהיו עניים ויהיו עשירים, שמע מינה, יש ללמוד מזה שכל הנחמות שנתנבאו הנביאים (ורש"י מביא על זה את הנבואה של זכריה "ולא יהיה כנעני עוד") נבואות אלו של נחמה שניבאו הנביאים לא לימות המשיח נתנבאו, שימות המשיח הם מן העולם הזה, שהרי אם הנחמות הם נבואות שנתנבאו על ימות המשיח הרי חדל לך אביון, ומכיון שהפסוק אומר

אז אותו פתיגיל יהיו למחגרת שק שחגור בשק, וסוימו של הפסוק (ישעיהו ג) **כי תחת יופי, אמר רבא היינו דאמרי אינשי חלופי שופרא כיבא** במקום היופי יבואו כיבא, פירושו אבעבועות שיש בהם ליחה, כמו שחין שכתוב בגמרא בקידושין (דף ל"א ע"ב) שיחנא וכיבא, וכך כל אלה יבואו תחת יופיך.

עוד אומרת הגמרא לדרוש את מה שכתוב שם בפסוק (ישעיהו ג' י"ז) **(ושפח) [ושפח] ה' קרקוד בנות ציון, אמר רבי יוסי ברכי חנינא מלמד שפרחה בהן צרעת, כתיב הכא ושפח, וכתיב התם (ויקרא יד) לשאת ולספחת הרי שספחת הוא לשון של נגע צרעת, כי גם בהם פרחת הצרעת. אח"כ כתוב וה' פתחן יערה, רב ושמואל נחלקו בפירוש הפסוק, חד אמר שנשפכו בקיתון והמילה "יערה" זה כמו "ותער כדה" לערות פירושו לרוקן, וגם הם נשפכו בקיתון, היו שופכות דם זיבה, וחד אמר שנעשו פתחיהן כיער כפי שמפרש רש"י.**

אמר רב יהודה אמר רב אנשי ירושלים אנשי שחין היו, אומר רש"י היו מדברים בלשון גאווה ולעגי שפה, אדם אומר לחברו במה סעדת היום, **בפת עמילה או בפת שאינה עמילה**, בין גורדלי שזה היה לבן או

- דף ס"ג ע"א

בין חרדלי שחור, במסב רחב מיסב זו מטה שהוא מיסב עליה בשעת אכילה, או במסב קצר, בחבר טוב או בחבר רע, אמר רב חסדא וכולן לזנות כל אלו היו שאלות בענין זנות.

אמר רחבה אמר רבי יהודה עצי ירושלים של קינמון היו העצים שהיו מתשמישים בירושלים להסקה היו של קינמון, שהוא בושם טוב, ובשעה שהיו מסיקין מהן ריחן נודף בכל ארץ ישראל, ומשחרבה ירושלים נגנזו אותם עצי קנמון נגנזו, ולא נשתייר אלא כשעורה נשתייר מהם לא יותר מאשר בגודל של שעורה, ומשתכח וזה נמצא בגזאי באוצרותיה דצימצמאי מלכתא של המלכה ששמה "ציצמאי".

משנה. אומר התנא לא יצא האיש, לא בסייף לא בחרב, ולא בקשת, ולא בתרים (מובא בצד שפירושו מגן), ולא באלה, הגמרא תפרש קולפא, ובצד מפורש שהכוונה למקל שמכים בו וראשו של המקל עבה, ולא ברומח לא בחנית, ואם יצא אם הוא יצא בהם חייב חטאת.

רבי אליעזר אומר תכשיטין הן לו ר' אליעזר אומר שהם נחשבים תכשיטים ולכן אם הוא יוצא בהם אינו חייב חטאת. וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי, שכל כלי המלחמה האלו אינם אלא לגנאי, שנאמר כי כתוב בפסוק בנבואת ישעיהו (ישעיהו ב) **וכתתו חרבותם לאתים**, שאת החרבות יכתתו אותם ויהפכו אותם ל"אתים" (שהם כלי חפירה), וחנינותיהם למזמרות ואת החניתות יהפכו למזמרות, שהם כמו מספריים גדולים מיוחדים לזמר בהם, היינו לחתוך בהם ענפים של כרמים, והוא מלשון הפסוק "וכרמך לא תזמור", ולא ישא גוי אל גוי חרב היינו לא יהיה יותר מלחמות בין העמים, ולא ילמדו עוד מלחמה, ומכיון שאנחנו רואים שהם בטלים לעתיד לבוא יש ללמוד מזה שהם אינם תכשיטין אלא

אדם, וכדברי הגמרא בברכות דף י"ז עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, משום שבדאי הפסוק הזה של הנבואה ש"לא ישא גוי אל גוי חרב" לא מדובר על עוה"ב בזמן שאין בו מעשה אדם, שהרי כתוב "וכתתו חרבותם לאתים וחנינותיהם למזמורת, אז הרי בחרבות ישתמשו לעשות בהם אתים שהם כלי חפירה ובחניות ישתמשו כמזמורת, על כרחך שמדובר שיש מעשה אדם כאותו עולם עליו נתבאו הנביאים "וכתתו חרבותם לאתים", ועל כרחך יש לנו לחלק בין עולם הנשמות לעוה"ב לזמן התחיה, ומה שנאמר בגמרא ברכות דף י"ז שהעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם זה נקרא עולם הנשמות, ומה שכאן מדובר שהנביאים נתבאו דברי הנחמה לדעת שמואל ולדעת ר' אליעזר כאן בברייתא לפי הלשון השני הם נתבאו את דברי הנחמה לעולם הבא, הכוונה לעולם הבא שלאחר התחיה.

וכך מפורש להדיא ברמב"ן בשער הגמול, שם הרמב"ן בסוף שער הגמול מאריך לדון בענין זה הנקרא עולם הבא, והוא מביא שהעולם שיהיה אחרי תחית המתים הוא נקרא עולם הבא, והוא מביא את כל הגמרא שאנחנו עוסקים בה לענין היוצא בכלי זיין בשבת שר' אליעזר אומר תכשיטין הוא לו ושאלו אותו מפני מה הם בטלים לעתיד לבוא מפני שאינם צריכים, ואח"כ את האיכא דאמרי, אומר הרמב"ן שמגמרא זאת מבואר להדיא שחז"ל מפרישים (היינו עושים הבחנה) בין ימות המשיח ובין עולם העתיד והוא עולם שאחרי התחיה שאין כל אלו הענינים של עולם הנשמות.

הענינים של עולם הנשמות הסביר שם הרמב"ן הכוונה שהאדם מיד אחרי פטירתו מן העולם אם הוא רשע הוא הולך לגהנום, ואם הוא צדיק והוא זוכה הוא הולך לגן עדן, זה מיד אחרי פטירתו של האדם, זה נקרא עולם הנשמות, ואילו עולם הבא שמדובר כאן אצלנו בגמרא הכוונה לעולם שיהיה אחרי תחית המתים, וזה חוץ ממה שיהיה לעתיד לבוא בימות המשיח, כך אומר הרמב"ן מתבאר מסוגיתנו, (וזה כדברי המהרש"א שכאן לא מדובר על עולם הנשמות אלא על עולם שלאחר התחיה, והרמב"ן הוכיח כך מהגמרא).

גם הכסף משנה הסביר את הענין בפרק ח' מהלכות תשובה הלכה ב', שם הביא הרמב"ן את המאמר הזה בגמרא של ברכות דף י"ז שהעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, מסביר הרמב"ם להוכיח שהעולם הבא אין בו גוף אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת, והראב"ד משיג שם על הרמב"ם מכמה וכמה מאמרים בחז"ל שמוכח בהם שיהיו חיים ממש בגוף כדברי הגמרא בסוף כתובות עתידים צדיקים שיעמדו בלבושיהם, כך מבואר גם אצלנו בגמרא שבת לקמן דף קי"ד שאמר להו רבי ינאי לבניו, בני, אל תקברוני לא בכלים לבנים ולא בכלים שחורים, לבנים שמא לא אזכה ואהיה כחתן בין אבלים, שחורים שמא אזכה ואהיה כאבל בין חתנים, אלא בכלים האולירין הבאין ממדינת הים, היינו שעמוד בלבושיו, א"כ אומר הראב"ד שכל אלו המאמרי חז"ל מוכיחים כי בגייתם הם עומדים חיים, שלאחר תחית המתים

"כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" שגם בימי המשיח יהיה אביונים בהכרח של נבואות הנחמה לא נתבאו הנביאים לימות המשיח, כי כל החילוק שבין עולם הזה לימות המשיח הוא רק לענין שעבוד גליות בלבד אבל שאר הדברים נוהג מנהגו של עולם, מתי כן נאמרו הנבואות האלה, הנבואות של הנביאים נאמרו לעולם הבא.

מסביר המהרש"א, שעל אף שלישאל לא יהיה יותר שעבוד גליות בימי המשיח, אבל גוי אל גוי עדיין ישא חרב ויהיו מלחמות בין האומות, ומתי נאמר הפסוק "לא ישא גוי אל גוי חרב", לא לימות המשיח, אלא לעולם הבא.

אומרת הגמרא מסייע ליה לרבי חייא בר אבא, ברייתא זאת שכתוב שבטלים הם לימות המשיח, היא מסייעת לדברי ר' חייא בר אבא, דאמר רבי חייא בר אבא כל הנביאים לא נתבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא (ישעיהו סד) עין לא ראתה אלהים זולתך, ר' חייא בר אבא סובר שכל הנבואות של הנביאים לא נתבאו דברי נחמות שלהם רק לימות המשיח, אבל העולם הבא "עין לא ראתה", העין של הנביאים לא שלטה לראות את ענינו של עולם הבא, "אלקים זולתך", שרק הקב"ה כביכול יודע את ענין עוה"ב, ואילו הנביאים לא שלטה עינם לראותו, אז הרי ברייתא זאת שאומרת שהנבואה ש"לא ישא גוי אל גוי חרב" שהיא מנבואות הנחמה של הנביאים מתייחסים לימות המשיח ולימות המשיח כבר יהיו בטלים אותם כלי מלחמה, הרי זה ראייה לר' חייא בר אבא.

אומרת הגמרא, ואיכא דאמרי, אמרו לו לרבי אליעזר שאמרו חכמים לר' אליעזר, וכי מאחר דתכשיטין הן לו כיון שכלי מלחמה לדעת ר' אליעזר מהווים תכשיטים לאדם, מפני מה הן בטלין לימות המשיח למה הם מתבטלים, אמר להן אף לימות המשיח אינן בטלין ר' אליעזר ענה להם שגם לימות המשיח הם אינם בטלים, היינו דשמואל זה כדברי שמואל שאמר אין בין עוה"ב לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, אבל הנבואות של הנביאים היו לעוה"ב ולא לימות המשיח, הרי שהנבואה של "לא ישא גוי אל גוי חרב" לא תהיה בימי המשיח, משום שכך גם שמואל סובר, ופליגא דרבי חייא בר אבא וזה חולק על דברי ר' חייא בר אבא שאמר שכל הנבואות של הנביאים לא נתבאו אלא לימות המשיח.

שואל המהרש"א, אם התשובה של ר' אליעזר ששאלו אותו "מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח" אז הוא ענה להם "אף לימות המשיח אינם בטלים, אלא למתי נאמרה הנבואה "לא ישא גוי אל גוי חרב", זה מדובר על עוה"ב.

אומר המהרש"א ואין להקשות א"כ הדרא קושיא לדוכתיה מפני מה הם בטלים לעוה"ב, כמו ששאלו אותו מפני מה הם בטלים לימות המשיח אז הוא ענה שהם באמת לא בטלים, אבל תחזור הקושיא מפני מה הם בטלים לעוה"ב, משום שעל זה נתרץ כמו שתירצנו בלשון הראשון "לפי שאינם צריכים", ששם בעוה"ב לא יצטרכו להם, אבל אומר המהרש"א אין לומר שלעוה"ב לא שייך לשאול למה הם בטלים משום שהתירץ הוא שאין בעוה"ב שום מעשה, שם לא שייך מעשה

יעמודו הצדיקים בגוף ויהיה הגוף שלהם ברי וחזק כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב, אז הרי משמע שיש גוף. אומר על זה הכסף משנה שיש כאן חילופי שמות, העולם הבא שהרמב"ם מדבר עליו שאין בו גוף, הכוונה לעולם הנשמות שהוא הוה מיד אחרים פטירתו מן העולם, ולא קראו לעולם הוה של עולם הנשמות עולם הבא אלא מפני שאותם אנשים החיים באים לו לאדם אחרי חיי העולם הזה, שאנו קיימים בו בגוף ונפש, וזהו הנמצא לכל אדם בראשונה, משא"כ אותם מאמרים שבהם מבואר שיהיה גוף מדובר בהם לעולם התחיה, וא"כ אומר הכסף משנה שבזה עלו דברי שניהם כהוגן ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

הרי שנתבאר לנו מסוגית הגמרא מחלוקת בין שמואל ור' חייא בר אבא, שמואל אומר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ולדעת שמואל כפי שלמדנו ורש"י הסביר כל הנבואות שנבאו הנביאים דברי נחמה מתייחסים לעולם הבא שאחר התחייה ולא לימות המשיח, כי בימות המשיח עדיין יהיה שישא גוי אל גוי חרב ולא יחדל אביון מקרב הארץ, ואילו ר' חייא בר אבא אומר שכל הנבואות של הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, לימות המשיח היו כל הנבואות והנחמות, ואילו עולם הבא עין לא ראתה אלקים וזולתך.

הרמב"ם בפרק ח' מהלכות תשובה הלכה ז' הביא את המימרא של ר' חייא בר אבא, אמרו חכמים כל הנביאים כולם לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים וזולתך, הרי שהוא הביא את דבריו של ר' חייא בר אבא, שואל כבר הכסף משנה במקום שהרמב"ם בפרק י"ב הלכות מלכים הלכה ב' שם הרמב"ם מסביר שבימות המשיח לא ישתנה מנהגו של עולם ולא יהיה חידוש בסדרי בראשית, אומר הרמב"ם אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד גלויות בלבד, הרי שהרמב"ם הביא שם את המימרא של שמואל שאין בין העולם הזה לימות המשיח (לשון הרמב"ם הוא) אלא שעבוד מלכיות בלבד, שואל הכסף משנה שסוגיא מבואר שזו מחלוקת ואיך הרמב"ם הביא את שתי המימרות גם של ר' חייא בר אבא האומר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כפי שהביא זאת בהלכות תשובה, וגם את המימרא של שמואל שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד כפי שהוא מביא את זה בהלכות מלכים, והכסף משנה נשאר בצ"ע.

הלחם משנה שם בהלכות תשובה פרק ח' הלכה ז' ג"כ האריך בענין זה, והלחם משנה הוסיף להקשות איך יתכן בכלל שהרמב"ם יפסוק כדברי שמואל, הרי בסוגיא מבואר להדיא שחכמים על כל פנים חולקים על שמואל, ללשון הראשון של הגמרא גם ר' אליעזר חולק על שמואל, ואילו בלשון השני של האיכא דאמרי ר' אליעזר סובר כשמואל שהם אינם בטלים לימות המשיח אבל חכמים חולקים עליו, חכמים הרי אמרו לו הם הרי בטלים לימות המשיח, אז הרי חכמים גם בלישנא השניה חולקים על שמואל, ואיך הרמב"ם פוסק הלכה כשמואל, בפרט שהרמב"ם במחלוקת חכמים ור' אליעזר פסק בהלכות שבת פרק י"ט שההלכה היא כחכמים, הרי שהוא סובר שאין ההלכה כדברי שמואל, ואיך הוא מביא את

המימרא של שמואל להלכה שואל הלחם משנה. לכן מסביר הלחם משנה שאמנם הרמב"ם ודאי לא פסק כשמואל אלא כר' חייא בר אבא, וזו היא המימרא שהוא הביא בהלכות תשובה שכל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אלא שהרמב"ם למד במחלוקת ר' חייא בר אבא עם שמואל שר' חייא בר אבא שאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח סובר שכל הדברים המיוחדים שיהיו בעולם, כלומר שאין בהם היפך מנהגו של עולם, כמו ביטול החרבות אין זה היפך הטבע, וכי כל הזמן צריך להיות מלחמה, זה בהחלט בטבע הבריאה שלא יהיה מלחמה, וכמו כן הנבואה שלא יהיה אביונים זה בהחלט יכול להתקיים וזה לא נקרא חידוש נגד טבע הבריאה, ואלו הם נבואות הנחמה שהיו בימות המשיח שאז תרבה טובה בישראל ולא יהיו עניים ולא יהיו מלחמות, וזו היא ריבוי הטובה שיהיה לימות המשיח, אבל כל אלה הם לא היפך מנהגו וטבעו של עולם, ואילו שמואל סובר שאין חידוש כלל שהוא היפך מנהגו של עולם, ואפילו בדברים שהם לא נגד טבע הבריאה כמו שעניות מנהגו של עולם שיש עניים, לא יחדל אביון מקרב הארץ גם לימות המשיח, ולכן הרמב"ם פוסק כר' חייא בר אבא שכל הנחמות אמנם נבאו אותם הלויים לימות המשיח, ומה שהרמב"ם הביא את המימרא שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד מסביר הלחם משנה שכוונת הרמב"ם למה שנתבאר שם בפרק י"ב מהלכות מלכים, שלא יחשוב אדם ואל יעלה על לב שבימות המשיח יבדל דבר ממנהגו של עולם או שיהיה שם חידוש במעשה בראשית, זה אומר הרמב"ם לא יהיה כי כל החילוק הוא רק שעבוד מלכיות בלבד, אבל ודאי שרוב טובה שאינה חורגת מטבע הבריאה כמו שלא יהיה אביונים או שלא יהיו מלחמות, זה אמנם יתקיים לימות המשיח, כי הרמב"ם סובר כר' חייא בר אבא, כך תירץ הלחם משנה.

ומן הענין לומר כאן את מה שהרמב"ם עצמו הסביר בפרק י"ב מהלכות מלכים הלכה ב', שעולם לא יתעסק אדם בענינים אלו, משום שכל הענינים איך יהיו בימות המשיח הם דברים סתומים, והדקדוק בהם וסידור היות הדברים איננו עיקר בדת, אלא חייב אדם להאמין בכלל הדבר שהקב"ה יביא לנו את משיח צדקינו לגאול אותנו מן הגלות, והוא צריך להאמין ולחכות לכך, וזהו עיקר מעיקרי הדת, אבל ההתעסקות בפרטים איננה מעיקרי הדת. וגם אנחנו לא הבאנו אלא את מה שנוגע למהלך הסוגיא להבין את שיטתו של הרמב"ם כפי שהבאנו מדברי הלחם משנה.

אומרת הגמרא **אמר ליה אביי לרב דימי ואמרי לה לרב אויא, שאביי שאל את זה מרב אויא, ואמרי לה רב יוסף לרב דימי שרב יוסף שאל מרב דימי ואמרי לה לרב אויא שרב יוסף שאל מרב אויא, ואמרי לה אביי לרב יוסף שאביי שאל את זה מרב יוסף, מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו, דכתיב כי כתוב בפסוק (תהלים מה) חגור חרבך על ירך, נבור, הודך והדרך, הרי מפורש בפסוק שחגירת חרב על הירך של הגיבור היא הוד והדר עבורו, הרי שהחרב וכלי המלחמה הם תכשיטין. **אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא (או בצד הגירסא****

דבר אמת שזה צריך להיות על דבר אמת, פירושו לשמה, יכול אם חגים דעתו שגם אם הוא התגאה בזה, תלמוד לומר בהמשכו של הפסוק (תהלים מה) וענוה צדק, שדווקא בדרך ענוה זוכים למה שאמרנו, ואם עושין בן זוכין לתורה שניתנה בימין הרי התורה הקדושה ניתנה בימין כי כתוב "מימינו אש דת למו" (כפי שהמהרש"א מוסיף) ואז זוכים לתורה, מסביר המהרש"א שעד עכשיו הם רק נחשבים "תלמידי" חכמים, והם יזכו להיות חכם (שהוא מורה הוראה) כל אחד, וזהו מה שלומדים מהפסוק שנאמר (תהלים מה) ותורך נוראות ימינך, שזה מלשון שהם יזכו היות מורי הוראה.

רב נחמן בר יצחק אמר, זוכין לדברים שנאמרו בימינה של תורה, הם זוכים לאותם דברים שהובטחו בימינה של תורה, דאמר רבא בר רב שלא ואמרי לה אמר רב יוסף בר חמא אמר רב ששת, מאי דכתיב בפסוק (משלי ג) ארך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד, ומשמע מזה אלא בימינה ארך ימים איכא עושר וכבוד ליכא, הרי כיון שיש אורך ימים כל שכן שיש עושר וכבוד, אלא למימינך בה אורך ימים איכא וכל שכן עושר וכבוד, למשמאלים בה עושר וכבוד איכא אורך ימים ליכא.

ומה זה מימינים ומה זה משמאלים, מסביר רש"י שני פירושים, הפירוש הראשון מימינים של תורה פירושו שמפששים את טעמי התורה בדקדוק ובוררין בטעמי תורה כימין המיומנת למלאכה, כמו שמלאכה עושה אדם ביד ימין (שם כל הכח שלו) כך כשהם יגיעים בכל כחם להבין טעמי תורה זה נקרא מימינים, ומשמאלים פירושו שאין יגיעים בה בתורה כל צרכן.

אי נמי אומר רש"י, פירוש שני, מימינים בו, עוסקים לשמה, משמאלים, שלא לשמה.

אומרת הגמרא, אמר רבי ירמיה אמר רבי שמעון בן לקיש שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה (גם בזה מביא רש"י שני פירושים, פירוש ראשון "הנוחין" מלשון נחת, שהם נושאים ונותנים בה בנחת רוח, שהם מתעסקים יחד בלימוד כדי שילמדו זה מזה, וזה נקרא הנוחין זה לזה), הקדוש ברוך הוא מקשיב להן הקב"ה כביכול מקשיב ללימוד שלהם, שנאמר כי כתוב בפסוק (מלאכי ג) או נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו', אז הרי כתוב שהקב"ה כביכול שומע, ו"נדברו" הכוונה שלומדים בנחת, כי אין דיבור אלא נחת, שנאמר (תהלים מז) ידבר עמים תחתינו, המילה "ידבר" פירושו ישפיל, וכל שפלות היא בנחת, אז מזה למדנו שמה שהפסוק אומר "נדברו" הכוונה שהם נוחים זה לזה בנחת רוח, ואז הם זוכים שהקב"ה כביכול מקשיב לקולם, זה לפירוש ראשון של רש"י.

ורש"י מביא פירוש שני ש"נוחין" זה מלשון "לך נחה את העם", מלשון להנהיג, נוחין זה לזה פירושו מנהיגים זה את זה להבנתה של ההלכה, ואז הראיה שמביאים מהפסוק, אין דיבור אלא נחת שהכוונה הנהיגה, שנאמר "ידבר עמים תחתנו", ידבר הוא התרגום של "ינהיג" וגם כאן שהם מנהיגים זה את זה להבין את ההלכה.

מאי ולחושבי שמו, סיומו של הפסוק "ויכתב בספר זכרון

"למר בריה דרבינא"), האי בדברי תורה כתיב הרי פסוק זה נאמר בדברי תורה, ומשמעות הפסוק היא אומר רש"י הוה זהיר לחזור על משנתך, תמיד לחזור על מה שלמדת כדי שתהא (מה שלמדת) מזומנת לך בשעת הדין להביא ראיה, כחבר המזומנת לו לגיבור כשהיא חגורה לו על הירך לנצח במלחמה, והוא הודך והדרך, מה שאתה חוזר ומשנן את מה שלמדת וזה תמיד מוכן אצלך במלחמתה של תורה זהו ההוד והדר, ולא מדובר בכלל בענין חרב שהוא כלי מלחמה.

אמר ליה אז הוא ענה לו, אין מקרא יוצא מידי פשוטו אמנם נכון שכך היא דרשת הפסוק לענין בדברי תורה, אבל פשוטו של המקרא הוא הרי מדובר בחרב החגורה על הירך של הגיבור, אז המקרא אינו יוצא מידי פשוטו, שגם זה נלמד מהפסוק שזה הוד והדר, תכשיטין זה נחשב לאדם הכלי מלחמה כמו החרב החגורה לו על ירך של הגיבור.

אמר רב כהנא בר הוינא בר תמני פרי שנין כשהייתי בין שמונה עשרה שנה, והוה גמירנא ליה לכוליה (הש"ס) [תלמודא], וכבר למדתי את כל הש"ס (ידוע שתמיד בגמרא הגירסא המקורית היא "תלמוד" אלא שהצינזור הוכיחו להחליף את המילה הזאת ב"גמרא" או "ש"ס", וכפי שרש"י גם אומר כאן "ותלמודיה הוה קים ליה", משמע שהוא גרס "תלמודא", י"ץ), ולא הוה ידענא ולא ידעתי מזה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, עד השתא, עד עכשיו שגילו לי את היסוד הזה של אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

שואלת הגמרא, מאי קא משמע לן מה משמע לנו רב כהנא בזה, דליגמר איניש והדר ליסבר, שקודם ילמד אדם מרבו את השמועות ואת ההלכות, אע"פ שהוא לא יודע את כל הטעמים להבין את עומק הענין, ורק אח"כ "ליסבר" להסביר בסברא, היינו יעיין בעומק העיון להבין את הטעמים, שהרי היה קשה לרב כהנא הקושיא הזאת שהפסוק הזה לא מדבר אלא בדברי תורה ולא ידע את הטעם הזה של אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואע"פ את התלמודא, היינו את כל הלימוד של הש"ס כבר היה קים ליה, כבר היה אצלו מאז שהוא בין שמונה עשרה שנה, ומזה למדנו את הכלל ליגמר איניש והדר ליסבר.

סימן, ורות.

אמר רבי ירמיה אמר רבי אלעזר, שני תלמידי חכמים המחזיקין זה לזה בהלכה (מסביר רש"י שהם שואלים ומשיבים, ולא בשביל לקפח אחד את השני במה שהוא טוען נגדו, אלא להתחדד), הרי הקדוש ברוך הוא מצליח להם, שנאמר (תהלים מה) והדרך צלח, אל תקרי והדרך אלא וחדדך, המילה "והדרך" דומה למילה "וחדדך" שהחידוד שלך שמחדדים לזה בהלכה "צלח", הקב"ה יצליח את לימוד התורה שלהם.

ור' יעקב עמדין בהגהותיו מסביר שהמילה "והדרך" מחליפים את הה"א והח"ת ואת הרי"ש דל"ת, שכל אלו דומים בצורתם, וגם שהה"א והח"ת הם הרי שניהם ממוצא הגרון.

ולא עוד אלא שעולין לגדולה, שנאמר כי כתוב בהמשכו של הפסוק (תהלים מה) צלח רכב, הלשון "רכיבה" פירושו שהוא עולה לגדולה, יכול אפילו שלא לשמה כשהם מחדדים בהלכה שלא לשמה, תלמוד לומר (תהלים מה) על

ודמה לך לצבי או לעפר האילים וגו', הרי שאם הם לא עשו כך אז הם גורמים חלילה שתסתלק שכינה מישראל.

אמר רבי אבא **אמר רבי שמעון בן לקיש**, שני תלמידי חכמים המדגלים זה לזה בהלכה, אומר רש"י המגדילים פירושו מאספים זה את זה, והמהרש"א מסביר שזה כמו לשון דגל, כי נאספים כולם אל הדגל, שעל ידי הדגל כל אחד מתאסף לדגלו, אז אם מאספים זה את זה, כלומר שהאחד אומר לשני והם אומרים בואו ונלמוד ונבין בין שנינו את לימוד הסוגיא, הואיל ואין לנו רב שילמדנו כפי שמתבאר בהמשך הסוגיא, אז בזה הקדוש ברוך הוא אוהב, שנאמר כי כתוב בפסוק (שיר השירים ב) **ודגלו עלי אהבה**, "ודגלו" הם התלמידי חכמים המגדילים זה לזה בהלכה, אומר עליהם הקב"ה **"עלי אהבה"** אני אוהב אותם.

אמר רבא **והוא ידידי צורתא דשמעתא**, צורתא דשמעתא פירושו שורש הדבר, קצת של שורש הענין הם למדו מרבם, והוא דלית להו רבה במתא למיגמר מיניה ואין להם רבי בעיר שממנו הם יוכלו ללמוד ובהכרח שילמדו יחד להבין, ואז "ודגלו עלי אהבה".

אומרת הגמרא (**אמר רבי**) [**ואמר רבי**] **אבא אמר רבי שמעון בן לקיש**, גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, אדם המלוה למי שאין לו כסף בשעת דוחקו, מעלתו גדולה יותר ממי שנותן לו צדקה כשהוא נותן לו במתנה, מסביר רש"י הטעם לפי שאין העני בוש בדבר לקבל הלואה, ומטיל בכיס יותר מכולן, מטיל בכיס, פירושו מעות או סחורה שהוא נותן לו להשתכר בהן למחצית השכר, היינו שהוא מוסר לו כסף שיוכל לסחור בו, סחורה שהוא יוכל לסחור בה, ואז הם מתחלקים ברווחים מחצית על מחצית, זו היא המעלה ההכי גדולה, שהוא מאפשר לשני להתפרנס בכבוד ע"י המסחר שהוא נתן לו את האפשרות לסחור.

ומה שייך הענין הזה של גדול המלוה לכאן, שעוסקים בסוגיא של תלמידי חכמים, מסביר רש"י שמכין שהוזכרו כאן המימרות שאמר ר' אבא משמו של ריש לקיש נוקטת הגמרא את ההמשך של מילי דאגדתא שהיה ר' אבא אומר משמו של ריש לקיש.

(**אמר רבי**) [**ואמר רבי**] **אבא אמר רבי שמעון בן לקיש** **אם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש הוא** אם התלמיד חכם הוא נוקם ונוטר, כמו נחש שנוקם ונוטר, חגריהו על מתניך, "חגריהו" פירושו כלשון חגורה, תדביק בו, תדבק בו, שסופך להנות מתלמודו, **אם עם הארץ הוא חסיד** אם ראית שעם הארץ מתנהג בחסידות, אל תדור בשכונתו שלא תדור בשכנות אצלו, למה, כיון שהוא עם הארץ אינו יודע בדקדוקי מצות, והחסידות שהוא נוהג בה אין חסידותו שלם, וסופך ללמוד ממנו ג"כ לנהוג בדברים שאינם נכונים כמו שהוא נוהג, לכן אם עם הארץ הוא חסיד אל תדור בשכונתו.

מסביר המהרש"א, שאם תלמיד חכם הוא אז אפילו שהוא נוקם ונוטר כנחש חגריהו על מתניך, שבודאי אדם ירא ומפחד לחגור נחש על מתניו, אבל מנטירת תלמיד חכם שהוא כנחש את תפחד, אלא חגריהו והדבק בו, ובהיפך, אם הוא עם הארץ חסיד שנראה לך לכאורה שהוא מתנהג בחסידות, כבר שנינו

ליראי ה' ולחושבי שמו", מה זה "ולחושבי שמו".

אמר רבי אמי אפילו חישוב לעשות מצוה אם רק היתה לו מחשבה טובה לעשות מצוה, ונאנס ולא עשה, והוא נאנס ולא עשה את המצוה, כי הוא היה אנוס ולא יכל לקיים אותה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, כאילו הוא כבר קיים את המצוה, וזהו "לחושבי שמו", כיון שהוא חשב לקיים מצוה אז זה כאילו עשה אותה.

אמר רב חנינא בר אידי, כל העושה מצוה כמאמרה (פירושו כפי שהקב"ה צוה עליה), אין מבשרין אותו בשורות רעות, שנאמר (קהלת ח) **שומר מצוה לא ידע דבר רע**.

אמר רב אסי ואיתימא רבי חנינא, אפילו הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה, הוא מבטלה, אפילו אם הקב"ה גוזר גזירה, בשומר מצוה יש בכחו לבטל את גזירותיו של הקב"ה, שנאמר כי כתוב בפסוק שם (קהלת ח) **כאשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה**, וסמך ליה שומר מצוה לא ידע דבר רע, הרי שהפסוק מעיד ש"דבר מלך שלטון", כשנגזרה גזירה מלפני הקב"ה מי יאמר לו מה תעשה, מי יכול לבטל את גזירותיו, אומר הפסוק "שומר מצוה לא ידע דבר רע", השומר מצוה הוא יוכל לומר לו להקב"ה כביכול לבטל את הגזירה שלו.

ומהו הפשט במה שהגמרא אומרת "כל העושה מצוה כמאמרה", מסביר המהרש"א שהכוונה כפי שהיא נאמרה ונצטוינו בה מפי הקב"ה לעשות אותה לשמה וזה נרמז "כמאמרה" אומר המהרש"א שזה לשם שמים, היינו כי האותיות של "מצוה" רומזות לשם בן ד' אותיות שהם י-ה-ו-ה, הרי במצוה יש לנו בסוף המילה את האותיות ו-ה של השם, והמ' וצ' של "מצוה" אומר המהרש"א מתחלפים בא"ב של א"ת ב"ש, כידוע שמחליפים א' בת', ב' בש', כך בהמשך גימ'ל וכו' ממשיכים להחליף אות באות, נמצא שהאות מ"ם מתחלפת עם האות יו"ד והאות ה' מתחלפת עם האות צדי"ק, אז המ"ם של מצוה זה יו"ד הצדיק של מצוה זה ה", הרי יש לנו את ארבעת האותיות של השם הו"י"ה, ולכן אומרת הגמרא שומר מצוה שהוא שומר עליה כמאמרה לעשות אותה לשמה, והגמרא לא נקטה עושה מצוה משום שיש עושה שלא לשמה, לכן עושה מצוה כמאמרה מובא הפסוק "שומר מצוה" שפירושו שהוא שומר לעשות אותה כמאמרו, פירושו לשמה.

אומרת הגמרא, **אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש**, שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה, פירושו אומר רש"י מלמדים זה את זה ומבינים זה מזה, והוא אומר מקשיבים כי הוא נוקט את לשון הפסוק שהוא רוצה לדרוש, הקדוש ברוך הוא שומע לקולן אז הקב"ה כביכול שומע לקולם של אותם תלמידי חכמים, שנאמר כי כתוב בפסוק (שיר השירים ח) **היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני**, היושבת בגנים הכוונה בבתי מדרשות, חברים מקשיבים זה לזה, להם אומר השק"ב "השמיעני קולך" הקב"ה אומר שימיעוני את קולם "ואענם", אני אענה להם, ואם אין עושין כן, גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל, שנאמר בהמשך בפסוק שאחריו (שיר השירים ח) **ברח דודי**

האלו קרויים ניבים, והוא אמר לה שהניבים (השיניים הנושכות של הכלב) נטולות ממנו, (הוציאו לו אותם), ושיקלין מופריה וגם נטלו ממנו את הצפורנים שלא יוכל לשרוט, ואין לך מה לפחד, אמרה ליה אמרה לו האשה שקולא מיבותיך ושדיא אחיורי כבר נד ולד, הטובה שאתה רוצה לנחם אותי וטובת הנאה שלך שאתה מנסה לנחם אותי שאני לא אפחד מהכלב מוטלת היא על הקוצים, היא כבר לא שוה מה שאתה עכשיו מנחם אותי, כי כבר נעקר הולד, (וזה מה שהאמר המהרש"א שהכלב על אף שבעצם הוא לא היה כלב רע, הוא לא יכול היה לנשוך, הוא לא יכול היה לשרוט, אעפ"כ קרה מה שקרה שהאשה הזאת נבלה).

אומרת הגמרא, אמר רב הונא מאי דכתיב בפסוק (קהלת יא) שמח בחור בילדותך, ויטיבך לבך בימי בחורותיך, והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך, ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט, מפרש רב הונא עד כאן דברי יצר הרע, עד למילה "ודע" אומר היצר הרע ומסית את האדם ואומר לו תשמח בימי הבחורות שלך, תלך בדרכי לבך, היינו לעשות מה שלבך חפץ, ובמראה עיניך, אחרי מראה העינים, מכאן ואילך ולאחר מכן דברי יצר טוב, מ"ודע" את זה היצר טוב ואמר לו, תדע לך שעל הכל, על כל אלה יביאך אלקים במשפט.

ריש לקיש אמר שניהם אומר היצר טוב, עד כאן לדברי תורה תחלתו של הפסוק על למילה "ודע" זה לדברי תורה, מכאן ואילך למעשים טובים, וכך מתפרש הפסוק לדעת ריש לקיש, כהפסוק אומר לו "שמח בחור בילדותך" הכוונה תשמח בתלמודך, בלימוד שאתה לומד, תלמד משמחה, ותלמד ויטיבך לבך משוב לב, "והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך", תלך בדרכי הלב שלך להבין את מה שאתה לומד כפי מה שלבך ולפי ראות עיניך, מכאן ואילך למעשים טובים, אומרים לו "ודע כי על כל אלה" על כל מה שלמדת "יביאך אלקים במשפט" סופך ליתן את הדין אם לא תקיים, אז שניהם הם עצת היצר [טוב], קודם היצר מעודד אותו ללמוד בשמחה ובטוב לבב ואח"כ הוא מזהיר אותו שאם חלילה הוא לא יקיים הוא עתיד לתת את הדין.

למדנו במשנה, בירית מהורה.

אמר רב יהודה בירית זו אצעדה, אצעדה זה כמין תכשיט, טבעת גדולה שמניחים אותה על הזרוע, זה נקרא אצעדה.

מתיב רב יוסף בירית מהורה ויוצא בה בשבת, במשנה שלנו הרי כתוב שהבירית הזאת היא טהורה והיא לא מקבלת טומאה ומותר לצאת בה בשבת, ואילו אצעדה טמאה היא הרי האצעדה היא בודאי תכשיט שמקבל טומאה, שהרי כך כתוב במעשה מדין, כתוב "אצעדה וצמיד" מנוים בין התכשיטים ושם כתוב "תתחטאו אתם ושביכם" שצריכים אתם להטהר אתם והשבי ששבתם, אז הרי שגם אצעדה הוא תכשיט שמקבל טומאה שהתורה מצריכה לטהר אותו, ואין תאמר שהבירית זו אצעדה אם המשנה אומרת שהיא טהורה, כך הסביר רש"י את הקושיא שאצעדה טמאה.

אבל תוס' טוענים שאי אפשר ללמוד את זה ממה שכתוב "תתחטאו אתם ושביכם" שבודאי מה שנאמר "תתחטאו"

משנה בפרקי אבות "ולא עם הארץ חסיד", ואם תראה ממנו חסידות אל תאמין לו והרחק עצמך ממנו.

אומרת הגמרא, אמר רב כהנא אמר רבי שמעון בן לקיש, ואמרי לה ויש אומרים אמר רב אסי אמר (ריש לקיש) [רבי שמעון בן לקיש], ואמרי לה ויש אומרים אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש, כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מתוך ביתו, שעל ידי שמגדל כלב רע אז הרי העניים אינם באים אליו כי הכלב אינו מניח את העניים לבוא לפתח שלו, אז הוא מונע חסד מתוך ביתו, שנאמר (איוב ו) למס

- דף ס"ג ע"ב

מרעהו חסד, "למס" פירושו כלב (כפי שהגמרא תפרש), "מונע מרעהו חסד", אומר רש"י על אף שלא כתוב כאן המילה "מונע" ומנין לומר שמדובר כאן שהכלב מונע מרעהו חסד, אלא שמכיון שכתוב "מרעהו" עם מ"ם ממילא משתמע שהוא מונע, שכל תיבה שיש בראשה מ"ם היא משמשת ג"כ לשון נטילה, כמו שכתוב "ויקח מידם", "אבדו גוים מארצו", וגם כאן "למס" (הכלב) מרעהו חסד" היינו לוקח מרעהו את החסד, שהוא מונע חסד, ומנין ש"למס" נקרא כלב, שכן בלשון יונית קורין לכלב למס.

רב נחמן בר יצחק אמר, אף פורק ממנו יראת שמים, שנאמר (איוב ו) ויראת שדי יעזוב.

מסביר המהרש"א, שאמנם ידוע מדברי הגמרא בב"ק שאסור לו לאדם לגדל כלב רע בתוך ביתו, שנאמר "לא תשים דמים בביתך", ואם הוא מגדל כלב רע שעלול לנשוך ולהזיק הרי הוא שם דמים בביתו, אלא שכאן הוא מוסיף ש"אל יגדל כלב" אפילו אם בעל הבית יודע שהכלב הזה הוא לא כלב רע לא יגדל את הכלב משום שהוא מונע חסד מרעהו, שהרי האורחים והעניים אינם יודעים שכלב זה אינו כלב רע, והם סוברים שהוא רע, והם מפרדים ממנו מלבוא לביתו, אז הרי שהוא מונע מרעהו חסד שהאורחים והעניים מונעים את עצמם מלבוא, וכפי שנלמד את מה שהגמרא תביא עכשיו את המעשה בההיא איתתא, שאמנם זה לא היה כלב רע ואפע"כ היא פחדה.

וכמו כן אומר רב נחמן בר יצחק שהוא פורק ממנו יראת שמים משום שסיומו של הפסוק זה "ויראת שדי יעזוב" מסביר המהרש"א כיון שהדרך הוא שמי שמגדל כלב אז הוא מעמיד אותה על פתח הבית לשמור את ביתו, אז הרי שהוא עוזב את יראת השם שדי שהיא על המזוזה, כידוע שעל המזוזה כותבים את השם שדי, שזה השם ששומר על פתח ביתו, והוא עוזב את השם הזה ופורק ממנו את היראת שמים ומגדל כלב שישמור על ביתו, אז לכן אומר רב נחמן בר יצחק שהוא פרק ממנו יראת שמים.

מספרת הגמרא, ההיא איתתא היתה אשה דעיילא לההוא ביתא למיפא היא נכנסה לבית כדי לאפות בו את האשה, שבעל הבית השאיל לאשה הזאת את התנור שלו לאפות, נבח בה כלבא נבח עליה הכלב, איתעקף ולדה היא היתה בהריון והולד נעקר לה, אמר לה מרי דביתא אמר לה הבעל הבית לא תידחלי אל תפחד מהנביחה של הכלב, דשקילי נביה, נביה הם הארבע שינים שהכלב נושך בהם, השינים

טמא, שנאמר כי כתוב בפסוק בפרשת מדין (במדבר לא) כל דבר אשר יבא באש משתמע מהמילה "דבר" אפילו דיבור במשמע, שאפילו אם שימושו של הכלי אינו אלא להשמיע קול שזה דיבור, אז יש גם כן במשמעות שזה נחשב כלי המקבל טומאה, ואם נאמר שזו הסיבה שעל ידי הטלת השלשת שזה הפך להיות משמיע קול לכן זה מקבל טומאה, שואלת הגמרא בשלמא התם קא בעו לה לקלא וקעביד מעשה, שם הוא הרי צריך את זה בשביל שזה ישמיע קול, כמו פעמון, שלכן הפעמון מקבל טומאה כיון שהוא כלי המשמש לו להשמיע קול, כי הפעמון מצלצל והוא מקשקש בפעמון ועל ידי זה משמיע קול והוא צריך לאותו קול שזה משמיע, אז הכלי הזה משמש לו למעשה לכן הוא מקבל טומאה, הכא מאי מעשה קעביד, איזה מעשה יש בשלשלת הזאת שעל ידי זה זה הופך להיות כלי משמש לאדם שבגללו הוא יקבל טומאה.

עונה הגמרא הכא נמי קא עביד מעשה, גם כאן השלשלת מועילה לשמש לאדם, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו פסיעותיהן נסות נשות המשפחה היו מרחיבות את רגליהן כשהן היו פוסעות בפסיעות גדולות, והיו בתולותיהן נושרות, עשו להן כבלים והטילו שלשלת ביניהן שלא יהיו פסיעותיהן נסות, ולא היו בתולותיהן נושרות, אז לכן השלשלת הזאת משמשת תשמיש לאדם וזה מקבל טומאה כמו כל כלי המשמש לאדם, וזה כבר לא נחשב תשמיש כלי כמו שהסברנו קודם שהבירית רק נחשבת כלי המשמש לבתי שוקיים שזה משמש לכלי, אלא כאן זה משמש לאדם עצמו, ואילו זה היה תשמיש של כלי כבר הסברנו קודם שזה לא מקבל טומאה, אבל כאן כיון שהשלשלת משמשת לאדם זה תשמיש אדם שכן מקבל טומאה, ולכן השלשלת הזאת עושה את זה לכלי שעל ידי זה זה מקבל טומאה, ואין יוצאים בהם בשבת כי חוששים שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה ותבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, משום שאם השלשלת עשויה של שלשת של זהב אז היא ודאי תרצה להוציא את זה להראות לחברותיה, כי כאן כשהיא תוציא את השלשלת לא מתגלה השוק, שהרי הבירית שבה השלשלת קשורה במקומה עומדת להחזיק את הבתי שוקיים שלא יפלו לגלות את רגליה, ולכן יש חשש שהיא תוציא את השלשלת כדי להראות לחברותיה שלשלת של זהב ותבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, לכן בכבלים היא אינה יוצאת.

איתער איתעורר בהו רבי ירמיה, ר' ירמיה התעורר, אמר להו יישר יפה אמרת, וכן אמר רבי יוחנן וכך גם שמעתי מר' יוחנן.

הרי שלמדנו את דברי הגמרא כפי שרש"י הסביר אותם, שבירית תחת אצעדה עומדת, פירושו שבירית זה נעשה להחזיק את הבתי שוקיים שעל הרגל במקום שבו שמים אצעדה בזרוע כך שמים בירית על השוק.

והתוס' שואלים, שאם לדברי רש"י שהטעם למה מותר לצאת בבירית כי היא לא תבוא להראות את זה לחברותיה כדי שלא יפלו הבתי שוקיים וייראו שוקיה, א"כ לפירוש זה לפירוש זה

להטהר לא הולך על כל השבי, הרי בהמות גם כן הם שבו בשבי, ובהמות ודאי אינם בעלי קיבולי טומאה.

לכן מפרשים תוס' שאצעדה וצמיד כתובים הרי בפרשת מדין, ולאחר מכן כתוב "ויקח מאתם כל כלי מעשה" וזה מתייחס לכל הכלים שנלקחו, ובהמשך הסוגיא לומדים "כלי כלי" משרצים, שכל אלו מקבלים טומאה, ומזה היתה קושיה הגמרא, שכיון שאצעדה הוזכרה בפרשת מדין ודאי שהיא מקבלת טומאה.

עונה הגמרא הכי קאמר, כך כוונת דברי ר' יהודה, ר' יהודה אומר בירית תחת אצעדה עומדת, כמו שהאצעדה היא בזרוע, היינו טבעת גדולה על הזרוע, כך הבירית עומדת בשוק להחזיק את בתי השוקיים, היינו את הגרבים שלא יפלו וייראו שוקיה, זהו הבירית שזה כמין טבעת לקשור בה את הבתי שוקיים (את הגרבים שעל הרגלים), ולכן המשנה אומרת שהיא טהורה, משום שהבירית הזאת היא לא לנוי ואין לה שם של תכשיט לקבל טומאה בתורת תכשיט, וכלי תשמיש לקבל טומאה בתורת כלי תשמיש היא ג"כ לא נחשבת, כי הרי זה נחשב כלי המשמש כלי כי זה כלי משמש לבתי השוקיים שהם כלי, וכבר למדנו לעיל בדף נ"ב שטבעות הכלים אינם מקבלים טומאה והם טהורים, מכיון שזה כלי המשמש כלי, וגם הבירית אינה אלא כלי המשמש כלי, ולמה אומרת המשנה שמותר לצאת בהם, מכיון שהיא צריכה את הבירית הזאת לצורך לבישה, אז לכן מותר לצאת בהם, ואין לחשוש שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה, בזה אין לחשוש, שהרי בזה שהיא תוציא את הבירית יפלו הגרבים ויגלה השוק, ובדאי היא לא תוציא את הבירית להראות לחברותיה.

אומרת הגמרא, יתיב רבין ורב הונא קמיה דרב ירמיה רבין ורב הונא ישבו לפני ר' ירמיה, ויתיב רב ירמיה וקא מנמנמ ורב ירמיה מנמ, ויתיב רבין וקאמר אז רבין ישב ואמר להסביר, בירית באחת, כבלים בשתיים, מסביר רש"י, שבירית זה מה שהיא לובשת רק על אחת משוקיה, ואילו כבלים היא לובשת בשתיים, בשתי רגליה.

אמר ליה רב הונא אלו ואלו בשתיים, גם הבירית וגם הכבלים הם בשתיים, ומטילין שלשלת ביניהן ונעשו כבלים, על ידי שמטילים שלשלת בין שתי הבריות אז זה נעשה כבלים, ועל זה שואל הגמרא ושלשלת שבו משויא ליה מנא, הרי כשזה בירית הרי זה לא מקבל טומאה, ואילו כששמים שלשלת שזה כבר נקרא כבלים בגלל ששמו בזה שלשלת זה נחשב כלי לקבל טומאה, שבזה אמרה המשנה שהכבלים טמאים.

וכי תימא כרבי שמואל בר נחמני, שהסיבה למה על ידי הטלת השלשלת זה מקבל טומאה כדברי רב שמואל בר נחמני שאמר משמיע קול בכלי מתכות מקבל טומאה, וגם כאן על ידי הטלת השלשלת יש בזה משום משמיע קול ולכן זה הופך להיות כלי המקבל טומאה, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן (ובצד מתוקן הגירסא, שלמעלה בדף נ"ח ע"ב שם כתוב "אמר ר' יונתן) מניין למשמיע קול בכלי מתכות שהוא טמא, שאם זה רק משמיע קול, כל השימוש של הכלי אינו אלא להשמיע קול, וזה בכלי מתכות, אז הוא

ראה את הכלי המקדש כמו שכאן הוא מספר שהוא ראה את הציץ, ובמקום אחר מובא שהוא ראה את הפרוכת, עכ"פ הרי הציץ הוא כמין טס של זהב והוא לא היה בכלל בגד ארוג, ואיך אתה אומר שאריג כל שהוא לומדים שמקבל טומאה מציץ.

אומרת הגמרא כי סליק רב דימי לנהרדעא כשרב דימי היגיע לנהרדעא, שלח להו אז הוא חזר בו ממה שהוא אמר שהציץ הוא אריג, ושולומדים שאריג כל שהוא מטמא מציץ, והוא שלח לומר להם דברים שאמרתי לכם מעות הם בידי מה שאמרתי להם משמו של ר' יוחנן טעיתי, ברם, כך אמרו משום רבי יוחנן שכך צריך לומר, מניין לתכשיט כל שהוא שהוא טמא מציץ, הרי תכשיטין מקבלים טומאה, ומניין שגם תכשיט כל שהוא טמא, זה לומדים מציץ, שהוא דבר מועט והפסוק מנה את הציץ עם התכשיטין של הכהן גדול, לומדים מזה שתכשיט אפילו כך שהוא טמא, וכיון שהציץ היה עשוי טס של זהב הרי יש ללמוד ממנו שתכשיט כל שהוא טמא, ומניין לאריג כל שהוא שהוא טמא ומאיפה לומדים שאריג כל שהוא טמא, (ויקרא יא) מאו בגד, את זה לומדים ממה שכתוב אצל טומאת שרצים "או בגד או עור" והמילה "או" נחשבת ריבוי, שזה בא לרבות שאפילו אריג כל שהוא ג"כ טמא.

ושואלים התוס' בד"ה מניין לתכשיט כל שהוא שהוא טמא, למה הוצרכנו ללמוד מציץ, למה לא נלמד שתכשיט כל שהוא טמא משום שכתוב בכלי מדין "טבעת", וכיון שבכלי מדין נמנו התכשיטין ושם התכשיטים שנמנים גם הם מקבלים טומאה אז הרי שם נמנה טבעת וטבעת היא בשיעור כל שהוא. עונים תוס', אפשר שהטבעת הא עבה וגדולה מאד ולא נחשב כל שהוא, לכן הוצרכנו ללמוד מציץ.

למדנו עוד שאריג כל שהוא טמא מהריבוי של "או בגד", ושואלים כבר התוס' בד"ה מניין לאריג כל שהוא שהוא טמא, שהרי למדנו לעיל בפרק במה מדליקין (דף כ"ו ע"א) שמרבים שרק בגד בגודל של שלש אצבעות על שלש אצבעות הוא זה שמקבל טומאה, ואילו כאן אנחנו אומרים שאפילו אריג כל שהוא ג"כ טמא.

מתרצים תוס', ששם מדובר שהאריג בא מבגד גדול, היה קודם בגד גדול ואז אם נשאר מהבגד ג' על ג' אצבעות ג"כ מקבל טומאה, ואילו כאן מדובר באריג כל שהוא שמלכתחלה לא היה בדעתו להוסיף עליו, אלא כך הוא רצה לארוג בסך הכל את האריג כל שהוא הוזה ולא יותר, ולומדים מ"או בגד" שהוא טמא.

שואלים תוס' איך אפשר ללמוד את שני הדברים של "או בגד", כאן אתה אומר שמהריבוי של "או" אנחנו מרבים אריג כל שהוא, ושם אנחנו מרבים שגם ג' על ג' כשהם באים מבגד גדול מקבלים טומאה.

עונים תוס' שמכיון ששניהם שקולים, משום שאריג כל שהוא שכך הוא אורג אותו מלכתחלה בלי שיהיה בדעתו להוסיף לארוג בגד גדול יותר יש לו את אותה חשיבות כמו ג' על ג' אצבעות שבא מבגד גדול, ומכיון ששניהם שקולים בחשיבותם אפשר את שניהם ללמוד מהריבוי של או בגד.

ומצויין כבר לדברי התוס' לעיל בדף כ"ו ע"א, שם בסוף העמוד

כפי מה שרבינו הסביר שהחילוק בין בירית שהבירית היא באחת, רק ברגל אחת, והכבלים בשתיים, בשתי רגלים, א"כ למה בכבלים אינם יוצאים, הרי לפי דברי רבין אין חילוק בין בירית לכבלים, אלא שהבירית היא באחת והכבלים הם בשתיים, וגם בכבלים שזה בשתי הרגלים הרי היא לא תוציא כדי להראות לחברותיה כיון שיפלו לה הבתי שוקים ויראה הרגל, כך שואלים התוס'.

והמהרש"א מוסיף לשאול, שיש לגמגם בפירושו של רש"י, כיון שרש"י כבר פירש שהבירית אינה עשויה לנוי לא הוצרך רש"י לפרש שלכן לא חוששים בבירית שמא היא תשלוף להראות את זה משום שיפלו לה בתי השוקיים והיא לא תגלה את שוקה, הרי בלאו הכי כיון שזה לא עשוי לנוי ואינו תכשיט ודאי שלא שייך שיחששו שהיא תבוא לשלוף את זה להוציא כדי להראות, כך שואל המהרש"א על פירושו של רש"י.

לכן מפרשים תוס', שאמנם את הבירית וגם את הכבלים אפשר ליטול גם בלי גילוי השוקיים, כי הבתי השוקיים לא יפלו אם היא תוריד את הבירית או שתוריד את הכבלים, ולכן כבלים באמת אין יוצאים בהם, שמא היא תוציא אותם להראות, שהרי זה תכשיט העשוי לנוי והיא תוציא אותם להראות והיא אינה חוששת שיתגלו רגליה, ואילו בבירית כיון שזה רק ברגל אחת היא לא תוציא כדי להראות שאין זה תכשיט, כיון שאין לה אלא ברגל אחת גנאי הוא לה להראות שיש לה רק ברגל אחת.

ובזה אומרים תוס' מובן למה הבירית טהורה לפי מה שרבינו פירש את ההבדל בין בירית וכבלים, משום שזה לא תכשיט לנוי, וכלי תשמיש ודאי שהבירית לא נחשב, שהרי זה כלי המשמש כלי (כמו שרש"י פירש שזה דומה לטבעת הכלי), משא"כ הכבלים טמאים משום שהם תכשיט לנוי, ולכן הם טמאים, כך הסבירו תוס' את מה שרבינו חילק בין כבלים שהם בשתיים לבין בירית שהיא רק ברגל אחת.

אומרת הגמרא, כי אתה רב דימי, אמר רבי יוחנן, מניין לאריג כל שהוא שהוא טמא מנין לנו שגם אריג אפילו אם הוא כל שהוא הוא טמא, דהיינו שהוא מקבל טומאה, לומדים את זה מציץ.

אמר ליה אביי, וציץ אריג הוא וכי הציץ עשוי להיות אריג, והתניא והרי למדנו בכרייתא, ציץ, כמין טס של זהב הציץ היה עשוי כמין טס של זהב, ורוחב שתי אצבעות והיה רוחב ברוחב שתי אצבעות, ומוקף מאוזן לאוזן היינו היה מונח על מצח הכהן גדול כשהוא מקיף מאוזן לאוזן, וכתוב עליו בשתי שיטין בשתי שורות, יו"ד ה"א למעלה, וקודש למ"ד למטה, (ואת ביאור ענינו של הציץ נפרש להלן), ואמר רבי אליעזר ברבי יוסי, אני ראיתי בעיר רומי, וכתוב קדש לה' בשיטה אחת, אומר רש"י, ר"א בר' יוסי נכנס לאוצר המלך לקחת את כל מה שברצונו, כפי שהגמרא מספרת במעילה דף ט"ו במעשה של בן טלמיון שהיה שד שנכנס בביתו של המלך וכך בא להם לחכמים נס, שרק כשהחכמים ר"ש וחביריו הגיעו ור"ש אמר שיצא רק אז הוא יצא ונתרפאה בתו של המלך ולכן המלך אמר להם לקחת שיוכלו להכנס לאוצרות המלך לקחת מה שהם רוצים, וזו היתה ההזדמנות שר"א בר' יוסי היה אז באוצרות המלך והוא

שמכאן משמע שמ"מ צריך איזה שיעור קצת, שאם לא כן מה שייר להגיד חציו אריג וחציו תכשיט, שכל אחד הוא חציו של כל שהוא, אלא "כל שהוא" הכוונה דבר קטן, והחצי של הדבר הזה הוא אריג כל שהוא והחצי הוא תכשיט כל שהוא וביחד זה לא יותר מדבר קטן שגם זה טמא, **מוסף שק על הבגד שטמא משום אריג** (את זה הגמרא תפרש בהמשך הסוגיא).

אמר רבא אריג כל שהוא טמא מאו בגד, זה לומדים מ"או בגד" כי המילה "או" היא ריבוי כמו שלמדנו קודם שלומדים את זה לרבות שגם אריג כל שהוא טמא, **תכשיט כל שהוא טמא** לומדים מציין, שציין הוא מתכשיטי כהן גדול ולומדים מזה שגם תכשיט כל שהוא נקרא תכשיט והוא טמא, **אריג ותכשיט כל שהוא טמא** לומדים (במדבר לא) **מכל כלי מעשה שנאמר אצל מדין**.

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא ההוא במדין כתיב, לומד רש"י שהקושיא היא, אמנם זה כתוב "כל כלי מעשה" אצל מדין, אבל במדין מדובר על הטומאה שהם נטמאו בטומאת מת, ומניין לנו שגם בטומאת שרצים זה מטמא, והרי אי אפשר ללמוד טומאת שרץ ממת, שהרי מת יותר חמור, ואיך תלמד לחומרא גם שרץ יטמא, הרי יש פירכא לפרוך מה למת שכן טומאתו חמורה, כי הרי המת מטמא טומאה לשבעה ימים והשרץ מטמא רק ליום אחד, מת מטמא באהל ובמשא ושרץ מטמא רק במגע.

אמר ליה ענה לו רבא, גמר

- דף ס"ד ע"א

כלי כלי מהתם לומדים בגזירה שוה שבשרצים כתוב "כל כלי אשר יעשה מלאכה" וכאן כתוב "כל כלי מעשה" אז לומדים בג"ש "כלי כלי" שגם בשרצים גם תכשיט ואריג כל שהוא ג"כ מקבלים טומאה, שהרי גם שם כתוב כלי. מסביר רש"י, למה אי אפשר ללמוד מגוף הפסוק של שרצים, משום ששם כתוב "אשר יעשה מלאכה" לאו כלי תכשיט משמע, ואילו כאן מדובר על כלי מעשה שמשמע גם בכלי תכשיט, כך למד רש"י.

תוס' בד"ה ההוא במדין שואלים על רש"י, שאם הקושיא של ההוא מרבנן היתה שבמדין מדובר על טומאת מת ואיך אפשר ללמוד טומאת שרצים מטומאת מת, אז הגמרא היתה צריכה לשאול ההוא בטומאת מת כתיב.

לכן מפרשים תוס' שהקושיא "ההוא במדין כתיב" היא על עצם הלימוד, שאתה לומד מהפסוק "כל כלי מעשה", אתה לומד מזה דינים לגבי קבלת טומאה, שאל ההוא מרבנן הפסוק הזה בכלל מדבר בשלל של מדין ולא מדובר בכלל בטומאה, ואיך אתה לומד שאריג ותכשיט כל שהוא ג"כ טמא מהפסוק כל כלי מעשה שמדבר בכלל על השלל שלל ממדין, על זה תירצה הגמרא שלומדים "כלי כלי", לדעת תוס' זה בדיוק להיפך, לומדים משרצים בג"ש מכילי מעשה, כמו שבשרצים מה שנאמר כלי הרי מדובר לענין טומאה כך מה שנאמר אצל מדין כלי מדבר לענין טומאה וכך לומדים שאריג ותכשיט כל שהוא ג"כ טמא.

למדנו כברייתא דלעיל, **מוסף שק על הבגד שטמא משום אריג**, ופשטות לשון הברייתא משמעותה שבשק יש חומרא יתירא מה שנוהג יותר מאשר בבגד, שהשק טמא משום אריג

תוס' ג"כ עמדו על השאלה הזאת, ובתחלת דבריהם התוס' אמרו שבגד שבא מבגד גדול שכבר היה ראוי לקבל טומאה בזה אנחנו אומרים שגם אם הוא פחות מג' על ג' הוא מקבל טומאה, משא"כ אם לא היה בהם מעולם שלוש על שלש הם לא מקבלים טומאה, ותוס' שם חוזרים ושואלים מהסוגיא שלנו שאנחנו לומדים שאריג כל שהוא ג"כ טמא, ותוס' מתרצים שכאן יש חילוק אם יש בדעתו לארוג יותר או לא, כאן אצלנו בדף ס"ג מדובר שאין בדעתו לארוג בו יותר ולכן כיון שלא היה בדעתו לארוג יותר אז אפילו אריג כל שהוא ג"כ טמא, ואילו אם יש בדעתו לארוג יותר אז רק אם יש בו שלש על שלש אז הוא טמא, ואם אין בו שלש אצבעות על שלש אצבעות הוא טהור.

הרי שהגמרא תירצה שאמנם לומדים מציין אבל את זה לומדים לגבי שתכשיט כל שהוא טמא, ואילו אריג כל שהוא נלמד מ"או בגד".

וכעת נחזור לפרש את הברייתא של ציץ, למדנו כברייתא שציץ הוא כמין טס של זהב ברוחב שתי אצבעות ומוקף מאזן לאזן וכתוב עליו בשתי שורות, י"ה למעלה וקודש ל' למטה, על הציץ היה כתוב קדש לה', אלא איך היה כתוב קדש לה', היה כתוב י"ה הכוונה י"ה ו"ה שם ה', השם שלם היה כתוב בשיטה (בשורה) העליונה והמילה קדש אם האות למ"ד היו כתובים בשורה התחתונה, למה, שאם תכתוב אותם יחד נמצא שכתבת קדש ל' לפני ה', ולכן לא רצו להקדים שאר אותיות שיהיו לפני שם ה', אבל מכיון שהם בשתי שורות אז אפשר לכתוב את השם הוי"ה למעלה ואת הקדש למ"ד למטה, כך מביאר רש"י בפירוש אחד, והוא אומר שרבינו הלוי שונה ש"קדש לה'" מלמטה, והוא אומר והיא היא, ובצד מתוקן הגירסא "קדש" מלמטה "לה'" מלמעלה, שלא שהלמ"ד גם היתה מלמטה אלא עם השם מלמעלה וכן כתב הרמב"ם בפרק ט' מהלכות כלי המקדש, ושגם גירסת הירושלמי ביומא פרק טרף בקלפי נוטה כך.

תוס' בד"ה וכתוב עליו בשני שיטין, אומרים שנראה לר"ת שהי"ה (היינו שם ה') היה כתוב אמנם בשיטה עליונה אבל בסוף השורה העליונה, ו"קדש ל'" היה כתוב בשורה התחתונה אבל בתחלת השורה השנייה, ובוה נקרא יפה, ואין לפרש כמשמעו שהשם הוי"ה היה מלמעלה ומתחתיו היה כתוב "קדש לה'" שאם כן זה לא נקרא כהלכתו כי צריך לקרוא "קדש ל'" שא"כ זה לא נקרא כהלכתו כי צריך לקרוא "קדש לה'" וסדר הקריאה הוא שקודם קוראים שורה עליונה ואח"כ שורה התחתונה, אז איך נקרא קדש לה' אם השם הוי"ה כתוב מלמעלה ולמטה מתחתיו כתוב קדש ל', אבל לדברי ר"ת זה נקרא היטב, כי בשורה התחתונה כתוב "קדש ל'" בתחלת השורה ומעליה לא כתוב כלום, אז קוראים את ה"קדש ל'" ואח"כ את השם הוי"ה כתוב בשורה העליונה בסוף השורה, זו דעת הת"ק.

תנו רבנן למדנו כברייתא, אריג כל שהוא טמא, ותכשיט כל שהוא טמא, אריג ותכשיט כל שהוא ג"כ טמא, אריג ותכשיט כל שהוא הכוונה שחציו אריג וחציו תכשיט, שאינו אריג, וכל כולו של האריג יחד עם התכשיט אינו אלא כל שהוא, אומר רש"י כלומר דבר קטן, וכפי שגם תוס' מסבירים

יותר מאשר בבגד.

ועל זה שואלת מיד הגמרא **אמנו בגד לאו אריג הוא**, וכי הבגד אינו אריג, אריג פירושו שאורגים חוטי שתי שהם חוטים לאורך עם חוטי ערב שהם חוטים לרוחב, וכך אורגים את הבגד, אז הרי כל בגד הוא אריג, ואיך אתה אומר ששק הוא יותר מאשר בבגד משום שהשק מטמא באריג.

עונה הגמרא **חבי קאמר**, כך פירושם של דברי הברייתא, **מוסף שק על הבגד, אף על פי שאינו אריג, טמא**, פירושו, שק עשוי מנוצה של עזים, שאע"פ שאינו ארוג בחוטי שתי וערב אלא לא יותר מאשר קלע קטן, כמין צמה קטנה הוא עשה מנוצה של עזים לתלות בו איזה בתי נפש (היינו איזה תכשיט) לצואר בתו, גם בזה זה מספיק להיות טמא משום שדרכו בכך והוא תכשיט, וכך פירושם של דברי הברייתא שזה טמא משום אריג אע"פ שאינו אריג, אז יש בשק העשוי מנוצה של עזים חומרא יתירה מאשר בבגד, שאפילו אם הוא רק לקח חוטים של נוצה של עזים ועשה מהם כמין קליעה קטנה (צמה קטנה) שהוא קולע אותם יחד כדי לתלות את זה בצואר בתו זה נחשב תכשיט שמקבל טומאה משום אריג אע"פ שזה לא אריג.

והגמרא מסבירה **למאי חוי** מהו השימוש שעושים אם אותו קלע שאינו אריג.

אמר רבי יוחנן שכן עני קולע שלש נימין, ותולה בצואר בתו, הוא לוקח שלשה חוטים של מטוה של נוצה, מהשיער של העזים קודם כל טווים מהם חוטים, כמו שמבגדי פשתן טווים חוטים וכמו שמצמר טווים חוטים כך משיער העזים ג"כ טווים חוטים, והחוטים האלה הוא לוקח שלשה חוטים של מטוה של נוצה, והוא צובע אותם ואז הוא תולה אותם בצואר לבתו שבזה זה תכשיט ונוי, ולכן זה מקבל טומאה. מסביר רש"י שהקליעה שהוא קולע יחד את שלשת החוטים העשויים משיער נוצה של עזים, הקליעה הזאת נחשבת כאריג, שכאילו הוא אורג לעשות כאן בגד, שמכיון שהוא לוקח את השערות כשהם נטוו כבר ונעשה מהם חוטים, היינו טוו אותם כחוטים, הרי יש להם כבר דין אריג על ידי שהוא קולע אותם, וכמו שלמדנו לעיל בתחלת הפרק, שם אמרה הגמרא בדף נ"ז תיכי חלילתא, שזה כמין שלשלאות שעושים מחוטים חלולים ועגולים, שגם שם הגמרא אומרת שזה אריג, וכך גם כאן יש לזה דין אריג על אף שזה לא ממש חוטי שתי וערב, ומה שאנחנו אומרים שאע"פ שאינו ארוג הכוונה שהרי זה לא אריג ממש, זה לא דבר שארגו אותו כמו שאורגים בגד בשתי וערב, אבל כיון שזה חוטים וקלעו אותם יחד הקליעה הזאת נחשבת במקום האריגה שלכן זה כבר מקבל טומאה משום אריג.

אומרת הגמרא **תנו רבנן** למדנו בברייתא, כתוב בפסוק (ויקרא יא) **שק**, הפסוק הזה נאמר אצל טומאת שרצים, ואם היה כתוב **"שק" אין לי אלא שק**, היינו מה שעשוי ללבוש של רועים, וכפי שלמדנו לעיל בדף ס"ב שהרועים יוצאים בשקין והסביר שם רש"י שזה מלבושים העשויים משק ודרכם של הרועים לצאת בשקין, הם אלו שלובשים מלבוש של שק, ולכן הייתי אומר שרק מלבוש שעשוי משק שהוא עשוי ללבוש של רועים הוא המקבל טומאה, **מניין לרבות**

את הקילקלי ואת החבק מסביר רש"י "קילקלי" זה מסרך של סוס, וזה היה לנו לעיל דף נ"ג תחלת עמוד א', שם רש"י הסביר מה זה מסרך, שזה חבל שקושרים אותו לראש של הבהמה כדי שהמשא לא יפול אחרוני, אז קושרים חבל למשא שעל הבהמה ואת החבל קושרים גם לראש של הבהמה כך שהבהמה כשהיא עולה על ההרים לא ירד המשא שעליה למטה כלפי הזנב, אז קושרים לה את המשא בחבל הקשור לראש שלה, זה נקרא מסרך, וזה מה שנקרא כאן בברייתא קילקלי, ואת החבק, אומר רש"י צינגלא של סרגא ואוכף, הכוונה לחבל שקושרים בו את האוכף וקושרים בו את הסרגא שזה מקום מושבו של מי שרוכב על הבהמה, וגם עושים את החבלים האלה מנוצה של עזים טווי, היינו קודם עושים מזה חוטים ואח"כ זה ארוג, ומניין שגם אלה מקבלים טומאה והם הרי עשויים מנוצה של עזים כמו שהשק עשוי מנוצה של עזים, **תלמוד לומר או שק**, המילה "או" היא ריבוי לרבות שגם קילקלי וחבק מקבלים טומאה, **יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות**, שחבלים ומשיכות שעושים כמו חוטים (חבלים זה חבל, ומשיכה זה חוט) שעושים כדי למדוד ואז קולעים מן הנוצה (דהיינו שיער העזים) כמו שהיא נתלשה בלי שטווים ממנה לעשות חוטים, וזה לא טווי, ולזה לא דומה לקולע שלש נימין, שהרי בקולע שלש נימין אמרנו שהוא לוקח את אותם חוטים שכבר טוו משיער העזים לעשות חוטים, והוא לוקח שלשה חוטים טווים וקולע אותם, אז הקליעה נחשבת אריג אז זה נחשב טווי ואריג, כי קודם עשו מזה חוטים ואח"כ הוא קלע את זה שזה האריגה, משא"כ כאן החבלים והמשיכות הם נעשים ישירות משיער העזים בלי שטווים את זה לעשות חוטים אז הייתי סבור שגם זה מקבל טומאה, **תלמוד לומר שק, מה שק טווי ואריג שק זה הרי בגד שעושים ללבוש לרועים**, ואת זה עושים כמו כל בגד מאריגה של שתי וערב, **אף כל טווי ואריג**.

אז א"כ למדנו שבשרצים לא רק שק מקבל טומאה אלא גם קילקלי וחבק, אבל חבלים ומשיכות לא מקבלים טומאה, כי צריך טווי ואריג.

הרי הוא אומר במת (במדבר לא) וכל בלי עור וכל מעשה עזים וגו' כתוב שם **תתחמא**, זה הפסוק שכתוב בפרשת מדין שמשם לומדים דיני טומאה, **לרבות הקילקלי ואת החבק** כיון שכתוב **"מעשה עזים"** פירושו מה שעשוי מנוצה של עזים, אז מרבים ג"כ קילקלי וחבק, **יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות** שהרי כתוב **"כל"** נרבה גם חבלים ומשיכות שנעשו ישירות משיער העזים בלי שטוו אותם לחוטים, שלענין טומאת מת הם גם מקבלים טומאה, ודין הוא היינו ודין הוא שלא נרבה, שלא נוכל לרבות חבלים ומשיכות, למה, כי אפשר ללמוד במה מצינו, **מימא בשרין ומימא במת** מצינו ש"מעשה עזים" היינו נוצה של עזים (דבר העשוי מנוצה של עזים) מטמא (היינו מקבל טומאה) בשרצים, ומקבל טומאה במת, **מה כשמימא בשרין, לא מימא אלא טווי ואריג**, כמו שלמדנו שלומדים משק שדווקא אם זה טווי ואריג, **אף כשמימא במת לא מימא אלא טווי ואריג**, וא"כ יש לנו ללמוד במה מצינו שכמו שבשרצים צריך שיהיה טווי ואריג ובלי זה לא מקבל

הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה מקבל טומאה יש לי רב בשרץ משום ששם יש לי את הפסוק "או" שהוא בא לרבות את זה, בטומאת מת מניין מניין לנו שגם בטומאת מת דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה מקבל טומאה, ודין הוא וגם כאן יש לי ללמוד במה מצינו, **טימא במת וטימא בשרץ, מה כשטימא בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים**, שדינו כמו דבר העשוי משיער העזים שהוא מקבל טומאה, **אף כשטימא במת עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים**, נלמד שגם בטומאת מת לומדים בבנין אב (דהיינו ממה מצינו) מטומאת שרצים, כמו שבטומאת שרצים גם דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה דינו כמעשה עזים לקבל טומאה, גם בטומאת מת הוא מקבל טומאה כשזה נעשה מזנב הסוס או מזנב הפרה.

שואלת שוב הברייתא, הן, וכי נכונים הדברים שאפשר ללמוד במה מצינו טומאת מת מטומאת שרצים, **אם הרבה בטומאת ערב שהיא מרובה, נרבה בטומאת שבעה שהיא מועטת**, אמנם בטומאת שרצים התורה מרבה גם לטמא דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה, אבל אולי זה רק בטומאת ערב הוא מרבה, משום שהיא טומאה מרובה, כל טומאת מגע נוהגת הטומאה שלה לטומאת ערב, בין אם הוא נוגע בשרץ בין אם הוא נוגע בנבילה בין אם הוא נוגע בשכבת זרע, או שהוא נוגע בזב או שהוא נוגע בטמא מת, היינו אדם שנגע במת, הוא עצמו שנגע במת נהיה טמא לשבעה ימים, והוא אב הטומאה לטמא את מי שנוגע בו להיות טמא טומאת ערב, אז טומאה זו של שרצים שהיא טומאת ערב הרי מצאנו לחומרא שהתורה מרבה את הטומאה הזאת בהרבה מיני טומאות, ולכן היא גם ריבתה לטומאה זו דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה, משא"כ הטומאה של טומאת מת הרי היא אינה אלא מועטת שהיא לא נוהגת רק במגע המת, אין שום טומאת מגע המטמאה את האדם לשבעה ימים רק מגע במת, ומכיון שלא מצינו שהתורה תרבה טומאה זו של שבעה ימים בשאר מיני טומאות רק במת אי אפשר ללמוד במה מצינו טומאת מת להחמיר בה שינהג דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה בטומאת מת משרצים, שבזה שרצים נחשבים טומאה חמורה יותר במה שהתורה מרבה את הטומאה הזאת של טומאת ערב בכל מיני מגעות שנוגעים בטומאה, הרי שאי אפשר ללמוד את זה במה מצינו, אומרת שוב הברייתא, **תלמוד לומר בגד ועור ועור לגזירה שוה, נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת, מה בגד ועור האמור בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים** כפי שלמדנו מהמילה "או" שנאמרה בטומאת שרצים לרבות שגם דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה הוא כמו דבר הנעשה משיער העזים שמקבל טומאה, **אף בגד ועור האמור במת, עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים**, אז גם בגד בעור במת נלמד בגזירה שוה שגם אצל טומאת מת אם זה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה דינו כמעשה עזים לקבל טומאה של טומאת מת.

אומרת הגמרא ומופנה, הגזירה שוה הזאת שאמרנו שלומדים "בגד ועור בגד ועור" טומאת מת מטומאת שרצים, צריכה להיות מופנה, כדי שנוכל ללמוד עליה את הגזירה שוה הזאת, ללמוד את הדינים הנלמדים מהגזירה שוה בלי להשיב

טומאה, גם בטומאת מת אם זה לא טווי ואריג כמו חבלים ומשיכות לא מקבלים טומאה.

אומרת שוב הברייתא הן, זה לשון בתמיה, וכי דברים מכוונים הם, האם הדברים הם נכונים שאפשר ללמוד במה מצינו טומאת מת מטומאת שרצים, **אם היקל בטמא שרץ שהיא קלה, נקיל בטומאת המת שהיא חמורה**, הרי אתה רוצה ללמוד דבר שהוא קולא, כמו שבטומאת שרצים יש קולא, שלא מקבל טומאה בשרצים רק אם זה טווי ואריג, ואילו חבלים ומשיכות שהם לא טווי ואריג לא מקבלים טומאה, נקל ללמוד קולא זו במה מצינו שגם בטומאת מת נאמר שלא מקבל טומאה אלא א"כ זה טווי ואריג, וחבלים ומשיכות שהם לא טווי ואריג לא מקבלים טומאה, איך אתה יכול ללמוד במה מצינו, הרי יש לנו פירכא פשוטה, בשרצים שזה טומאה קלה שהרי טומאת שרץ אינה אלא טומאת ערב, אז באמת טומאת שרצים היא טומאה קלה שבגלל זה התורה הקילה שזה שלא יטמא אלא א"כ זה טווי ואריג, אבל בטומאת מת איך נלמד במה מצינו בבנין אב ג"כ להקל, הרי טומאת מת היא טומאה חמורה יותר שהיא מטמאה טומאת שבעה (טומאה לשבעה ימים), **תלמוד לומר בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה, נאמר (ויקרא יא) בגד ועור בשרץ, ונאמר (במדבר לא) בגד ועור במת**, יש לי לימוד של גזירה שוה מה בגד ועור האמור בשרץ לא **טימא אלא טווי ואריג** כפי שלמדנו מ"שק", **אף בגד ועור האמור במת לא טימא אלא טווי ואריג**, זה מה שנלמד בגזירה שוה הזאת, טומאת מת מטומאת שרצים, שגם טומאת מת דינה כמו טומאת שרצים שרק אם זה טווי ואריג מקבל טומאה ואם זה לא טווי ואריג לא מקבל טומאה, **ומה בגד ועור האמור במת טמא כל מעשה עזים**, **אף בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים**.

אין לי אלא דבר הבא מן העזים, מנין לרבות דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה, שאם הוא עשה את הבגד הזה או שהוא עשה מה שהוא מהשערות שבזנב הסוס או מהשערות שזנב הפרה שגם בזה מקבל טומאה, **תלמוד לומר או שק, המילה "או" לריבוי, שמרבים גם דבר שבא מזנב הסוס ומזנב הפרה**.

שואלת הגמרא והא אפיקתיה לקילקלי וחבק, הרי אמרת קודם בברייתא שהמילה "או" שכתוב "או שק" באה לרבות קילקלי וחבק שגם הם מקבלים טומאה בשרצים.

עונה הגמרא, הני מילי, מקמי דליתיה גזירה שוה, לפני שהבאנו את הגזירה שוה של בגד ועור בגד ועור אז היינו צריכים ללמוד קילקלי וחבק בטומאת שרצים מהמילה "או", **השתא דאית גזירה שוה** וכמו שלומדים מת משרץ בגזירה שוה של בגד ועור בגד ועור למעט חבלים ומשיכות שהם לא טווי ואריג לומדים בגזירה שוה כמו שבשרץ הם לא מקבלים טומאה גם במת הם לא מקבלים טומאה, לומדים גם טומאת שרצים וטומאת מת באותה גזירה שוה, שכל מעשה עזים מקבלים טומאה, וגם קילקלי וחבק ולא רק שק, וא"כ **איתור ליה**, המילה "או" מיותרת לדרוש לרבות דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה.

ממשיכה הברייתא, ואין לי אלא בשרץ, עכשיו לרבות שדבר

טווי ואריג ואילו חבלים ומשיכות אינם מקבלים טומאה, כך בטומאת מת נוהגת אותה קולא להקל שלא מקבל טומאה אלא טווי ואריג ואילו חבלים ומשיכות לא מקבלים טומאה, מה תשאל על אותה פירכא, מה לשרץ שכן טומאתו בעדשה, אדרבה אז ודאי ובודאי שאפשר ללמוד ממנו טומאת מת, שאם שרץ שטומאתו חמורה יותר שהוא מטמא אפילו בכעדשה הקילה התורה קולא שלא יטמא בו אלא טווי ואריג וחבלים ומשיכות לא, מת שאין טומאתו חמורה כל כך כי הוא מטמא רק בכזית כל שכן שלא יטמא בו אלא טווי ואריג וחבלים ומשיכות לא יטמאו, אז לא יתכן שכוונת רש"י שפירכא זו עצמה ששואלים על הגזירה שוה שבסיפא בה אני רוצה ללמוד חומרא הנוהגת בטומאת שרצים, ללמוד בגזירה שוה שחומרא זו תנהג גם בטומאת מת, דהיינו שדבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה ג"כ יקבל טומאה זה חומרא, אז יש לי פירכא שאי אפשר ללמוד משרצים, שהרי שרצים חמורים יותר, אבל אתה לא יכול לשאול את הפירכא הזאת על הגזירה שוה של הרישא בברייתא ששם לומדים להקל קולא הנוהגת בשרצים וללמוד בגזירה שוה שקולא זו תנהג גם בטומאת מת, איך תשאל פירכא שאי אפשר ללמוד משרצים כי שרצים טומאתם חמורה יותר כי הם מטמאים בכעדשה. אלא אומר המהרש"א כוונת רש"י היא שהפירכא של מופנה, דהיינו שהגמרא היתה צריכה לומר את אותם דברים על הגזירה שוה ברישא, ומה שאמרנו בגזירה שוה ברישא ללמוד בגזירה שוה של "בגד עור" כמו שבשרצים לא מטמא אלא טווי ואריג גם במת לא מטמא אלא טווי ואריג, מוכרחים לומר שהגזירה שוה זאת היא מומחה, כי אם לא כן יש לנו פירכא לפרוך את הגזירה שונה, איזו פירכא, לא פירכא הזו של הסיפא, אלא פירכא הפוכה, שודאי יש לנו גם פירכא הפוכה שאם אתה רוצה להקל בלימוד של הגזירה שוה להנהיג בטומאת מת קולא שהתורה הקילה בטומאת שרצים, ודאי שיש לי גם על זה פירכא אם זה לא מופנה, שאפשר לפרוך הפירכא, מה היא הפירכא, איך אתה יכול להקל מה לטומאת שרצים שכן הטומאה שלהם קלה יותר שאינה אלא טומאת ערב ואינה מטמא אלא במגע, השרץ לא מטמא רק במגע ואילו טומאת מת היא טומאה חמורה שמטמאה לשבעה ימים ומטמא באהל ומטמא במשא, אז ודאי שטומאת מת חמורה יותר, ונוכל לשאול פירכא על הגזירה שוה של הרישא אם הגזירה שוה אינה מופנה, שאי אפשר ללמוד קולא הנוהגת בשרצים בגזירה שוה שקולא זו תנהג בטומאת מת כיון שטומאת מת חמורה יותר, אלא שהגמרא חיכתה בפירכא של מופנה עד שהביאו את כל דברי הברייתא, ולאחר שהביאו את כל דברי הברייתא יכלה הגמרא עכשיו לשאול גם על הרישא וגם על הסיפא, אלא שהוא העדיף לשאול על הסיפא כיון דסליק מיניה, שהוא עכשיו סיים ללמוד את הסיפא, כך הסביר המהרש"א את כוונת דברי רש"י.

ושואל המהרש"א (בד"ה לפני זה) למה הגמרא כאן צריכה לומר פירכא חדשה, למה אי אפשר ללמוד טומאת מת מטומאת שרצים כי טומאת שרצים חמורה יותר כי טומאתה בעדשה, הרי בברייתא עצמה כבר אמרנו כשהברייתא רצתה ללמוד במה מצינו להחמיר בטומאת מת את החומרא שדבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה מטמא כמעשה עזים, ונלמד במה

עליה שום פירכא, ואז צריך שהשתי תיבות "בגד ועור" יהיו מופנים, היינו פנוים לדרשה זאת, שלא יהיה השתי תיבות האלו בגד ועור צריכות להיות כתובות בפסוק לגופן, ומאחר שהם מופנים במיוחד בשביל ללמוד מהם גזירה שוה אי אפשר לפרוך עליהם פירכא, כי מכיון שהמילים האלה נכתוב בשביל לימוד של גזירה שוה הרי זה כמי שנכתבה הדרשה שלהם בפירוש בפסוק, ואז לא משיבים להשיב שום פירכות, משא"כ אם הגזירה שוה אינה מופנה, על אף שגם כשהגזירה שוה היא לא מופנה (היינו היא לא פנויה) אלא צריך את המילים האלה לגופם אפשר ללמוד גזירה שוה, אבל אז למדים (לומדים גזירה שוה) ומשיבים (משיבים פירכא), למדים (לומדים מגזירה שוה) זה שאם אין להשיב שום פירכא אפשר ללמוד, אבל אם יש איזה שהיא פירכא פורכים את הגזירה שוה, וא"כ כאן מוכרח להיות מופנה ולכן לא פורכים שום פירכא.

דאי לא מופנה אם הגזירה שוה של בגד ועור לא היתה מופנת, **איכא למיפרך** יש לי פירכא לפרוך שלא נוכל ללמוד בגזירה שוה, **מה לשרץ שכן מטמא בכעדשה**, שאי אפשר ללמוד שבטומאת מת נחמיר את אותה חומרא שדבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה יהיה דינו כמעשה עזים לקבל טומאה כמו שהחמרנו אצל שרצים שדבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה יקבל טומאה כמו מעשה עזים, שהרי שרץ טומאתו חמורה יותר מטומאת מת, שהוא מטמא בעדשה, השיעור של טומאת שרצים הוא כעדשה, שרץ בגודל כעדשה (בשר מן השרץ בגודל כעדשה) מטמא, משא"כ המת אינו מטמא בפחות מכזית, וכזית זה הרבה יותר כמובן, וא"כ כיון שיש לשרץ חומרא שהוא מטמא בכעדשה אי אפשר ללמוד ממנו גם את החומרא לענין דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה, כי אולי דווקא שרץ בגלל שהוא חמור שטומאתו בכעדשה החמירה התורה שדבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה יטמא כמעשה עזים, ואילו במת שטומאתו בכזית קלה יותר שהוא צריך כזית אין ללמוד שגם בו דבר הנעשה מזנב הסוס ומזנב הפרה יוכל לקבל טומאה, אז לכן אפשר ללמוד בגזירה שוה רק אם זה מופנה, כי אם זה לא מופנה יש לנו פירכא.

אומר רש"י שהוא הדין שהגמרא היתה יכולה לשאול את הפירכא הזאת על הגזירה שוה הראשונה שבתחלת דברי הברייתא, אלא שקודם הגמרא הביאה את כל לשון הברייתא ולאחר מכן הוא שואל על עצם הלימוד של הגזירה שוה שמוכרח להיות שהוא מופנה, אז הוא שואל על מאי דסליק מיניה, היינו על הדין האחרון שלמדנו מהסיפא של הברייתא, ובתירוץ שהוא יתרון שבאמת זה אפנויי מופנה הרי מתורץ גם מה שיש לנו להקשות על הגזירה שוה של הרישא של הברייתא, כך אומר רש"י.

והמהרש"א כבר הסביר (והוא אומר שזה תוכן דברי הראב"ן להסביר את רש"י) שאין כוונת רש"י לומר שאותה פירכא עצמה ששואלים כאן על הלימוד של הגזירה שוה מה לשרץ שכן טומאתו בכעדשה שפירכא זו תהיה פירכא על הגזירה שוה הראשונה של הרישא בברייתא, הרי הגזירה שוה ברישא של הברייתא רצתה ללמוד בגזירה שוה זאת קולא, לא חומרא, רצינו ללמוד קולא להקל בטומאת מת שנאמר שלומדים בגזירה שוה כמו שבטומאת שרצים לא מטמא אלא

למדיו ואין משיבין, לומדים גזירה שוה ושוב לא משיבין שום פירכא, משום שכיון שזה מופנה מצד אחד הגזירה שוה הזאת נחשבת כאילו נדרש הפסוק במפורש על הדרשה הזאת, ולכן לא שואלים שום פירכא, למ"ד הזה תירצת, כיון שהבגד ועור הכתוב בשרצים הוא מופנה וזה מופנה מצד אחד למדין ואין משיבין.

אבל זה שסובר למדין ומשיבין, שכל זמן שזה רק מופנה מצד אחד על אף שלומדים גזירה שוה אעפ"כ משיבים פירכא אם יש לי מה לפרוך, אז הרי כאן עדיין קשה, שאפילו אם זה מופנה מצד אחד הרי משיבים פירכא וא"כ איך אפשר ללמוד את הגזירה שוה, הרי יש לי פירכא מה לשרץ שכן טומאתו בכעדשה.

עונה הגמרא, דמת נמי אפנויי מופנה, גם "בגד ועור" הכתוב אצל מת מופנה, היינו מיותר במיוחד לגזירה שוה, כי לגופיה לומר שהוא מקבל טומאה במת לא צריך, למה, מכדי מת אתקש לשכבת זרע, גם טומאת מת יש לה היקש לשכבת זרע, דכתיב כי כתוב שם בפרשת אמור (ויקרא כב) והנוגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע, אז הרי יש היקש של "טמא נפש" שזה טמא מת, לשכבת זרע, וכתיב בשכבת זרע וכל בגד וכל עור, אז הרי אני יודע בהיקש ללמוד טומאת מת משכבת זרע כמו ששם בגד ועור מקבלים טומאה, גם בטומאת מת מקבלים טומאה, בגד ועור דכתיב רחמנא במת למה לי, שמע מינה לאפנויי שגם כאן זה מופנה ללימוד הגזירה שוה, ומכיון שזה מופנה משני הצדדים אז הרי ודאי שלומדים ואין משיבין, לומדים את הגזירה שוה ולא משיבים שום תשובה לפרוך את הלימוד של הגזירה שוה כי אין משיבין על גזירה שוה מופנה משני הצדדים כי זה כאילו הדרשה הזאת נכתבה בפסוק במפורש.

אומרת הגמרא, כתוב בפסוק בפרשת מטות (במדבר לא) אצל מלחמת מדין, ונקרב את קרבן ה', איש אשר מצא כלי זהב אצערדה וצמיד טבעת עגיל וכזומו, הוזכרו כאן מיני תכשיטים שונים.

והגמרא מפרשת, אמר רבי אלעזר, עגיל זה דפוס של דדין שמונחות בו, בזו זה דפוס של בית הרחם, אמר רב יוסף אי הכי היינו דמתרגמינן מחוך פירושו דבר המביא לירי גיחוך אומר רש"י ליצנות, אמר ליה רבה מגופיה דקרא שמע מינה אפשר ללמוד את זה מגופו של הפסוק בלי התרגום, שהרי כתוב בזו זה כמו צירוף של מילים נוטריקון, כאן מקום זימה.

עוד כתוב שם (במדבר לא) ויקצוף משה על פקודי החיל, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, אמר להן משה לישראל שמא חזרתם לקלקולכם הראשון, כשראה שמביאים קרבן אז הוא שאל אותם שמא חזרתם לקלקולכם הראשון שהיה במעשה שטים לזנות את בנות מואב, שמא כך גם עשיתם במדין ולכן אתם צריכים קרבן, אמרו לו לא נפקד ממנו איש, "לא נפקד" פירושו לא נחסר, לא נחסר אף אחד מאתנו מלהתנהג בדת יהודית, אמר להן אם כן כפרה למה, למה אתם מביאים קרבן להתכתפר, אמרו לו אם מידי עבירה יצאנו, מידי הרהור לא יצאנו, מיד ונקרב

מצינו חומרא זה מטומאת שרצים, אז הברייתא אמרה פירכא מה לטומאת ערב שכן טומאתו מרובה, משום שטומאת שרצים שהיא טומאת ערב מצאנו שהתורה ריבתה טומאה זו אצל הרבה מגעות של טומאה, אז הרי זו פירכא לפרוך את המה מצינו, ולמה כאן הגמרא כשהיא רוצה לשאול שאם הגזירה שוה היא לא מופנה, אז יש לי פירכא לפרוך שלא ללמוד בגזירה שוה, הביאה הגמרא פירכא חדשה שאי אפשר ללמוד משרץ את החומרא הנוהגת בשרצים בגזירה שוה ללמוד אותה מטומאת מת, כיון ששרצים חמורים יותר שטומאתם בכעדשה.

עונה המהרש"א שרק כשרצינו לשאול בברייתא פירכא על המה מצינו אז זה נחשב פירכא, אבל כאן כשאנחנו דנים לשאול פירכא על הגזירה שוה, על הגזירה שוה זה לא מספיק חומרא מה שאנחנו אומרים הרבה בטומאת שרץ שהיא מרובה, זה לא מספיק פירכא לפרוך לימוד של גזירה שוה, ועל אף שזה מספיק פירכא לפרוך לימוד של מה מצינו, כך הסביר המהרש"א.

על כל פנים, אז הרי הגמרא אמרה שבהכרח שהמילים בגד ועור שלומדים אותם בגזירה שוה מופנים, שאם הם לא מופנים על אף שאפשר ללמוד גזירה שוה משיבים פירכא, ויש לי פירכא לפרוך אם זה לא מופנה.

אומרת הגמרא לאי, מסביר רש"י, באמת, אפנויי מופני, שזה באמת מופנה, ולכן אי אפשר לשאול שום פירכא.

איך אני יודע שזה מופנה, מכדי שרץ איתקש לשכבת זרע הרי טומאת שרצים יש לה היקש שהתורה היקשה אותם לשכבת זרע, דכתיב כי כתוב בפרשת אמור (ויקרא כב) איש אשר תצא ממנו שכבת זרע, וסמך ליה ובסמוך לזה כתוב איש אשר יגע בכל שרץ, אז הרי יש היקש של שרץ לשכבת זרע, וכתיב ביה בשכבת זרע וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע שהוא מקבל טומאה, א"כ בגד ועור דכתב רחמנא בשרץ למה לי, הרי אפשר ללמוד את זה בהיקש משכבת זרע, שמע מינה לאפנויי שזה נכתב אצל שרצים מופנה, מיוחד בשביל לימוד של גזירה שוה, כי לגופיה לומר שבגד ועור מקבלים טומאת שרצים אין לי צורך כי אני יכול ללמוד את זה בהיקש משכבת זרע.

שואלת הגמרא ואכתי מופנה מצד אחד הוא, הרי כל גזירה שוה נלמדת משני מקומות, כאן כתוב המילה הזאת וכאן כתוב המילה הזאת ובוזה לומדים גזירה שוה, ומופנה מצד אחד פירושו שבמקום אחד של הדרשה זה באמת מופנה שלא צריך את זה לגופו, ומופנה משני צדדים פירושו שגם בשני המקומות (גם במקום השני כשכתוב אותם מילים שדורשים לגזירה שוה) זה מופנה, וכאן אמנם הוכחת לי שהבגד ועור הכתוב בשק הוא מופנה, אבל זה מופנה רק מצד אחד.

הניחא למאן דאמר מופנה מצד אחד למדין ואין משיבין, אלא למאן דאמר למדין ומשיבין מאי איכא למימר.

מסביר רש"י, זו מחלוקת בין ר' ישמעאל ורבנן בנדה דף כ"ב, יש מי שסובר שגם אם זה מופנה מצד אחד, היינו כמו כאן שרק הבגד ועור הכתוב בשרצים הוא מופנה לגזירה שוה, אפילו אם הבגד ועור הכתוב במת אינו מופנה לגזירה שוה,

את קרבן ה'.

תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה הוצרכו ישראל שבאותו הדור כפרה למה הם הוצרכו לכפרה, מפני - דף ס"ד ע"ב

שינו עיניהם מן הערוה, פירושו לשון מזון, שנהנו במראית העין.

אמר רב ששת מפני מה מנה הכתוב תכשיטין שבחויין (היינו טבעת) עם תכשיטין שבפנים (כמו כומז), לומר לך, כל המסתכל באצבע קמנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורפה, שאם הוא מסתכל באצבע שהוא מקום הטבעת כמסתכל במקום הכומז, שהרי כפרה זו הביאו על שנסתכלו בהם.

משנה. אומרת המשנה **יוצאה אשה בחוטי שער**, האשה מותר לה לצאת בחוטי שיער תלושים שהיא קולעת בהם את השיער שלה, **בין משלה בין אם היא לקחה את החוטי שיער מהשיער של עצמה**, תלשה אותם, כדי לקלוע בהם את השיער שלה, **בין משל חבריתה אם היא לקחה את זה מהשיער של חברתה, בין משל בהמה** אומר רש"י כגון של סוס.

ובטומטפת ובסרכיטין בזמן שהן תפורין, טוטפת וסרכיטין כבר למדנו בתחלת הפרק (בדף נ"ז ע"ב) שטוטפת זה המוקף לה מאוזן לאוזן, כמין תכשיט שהיא שמה על המצח וזה מקיף אותה מאוזן לאוזן, וסרכיטין הם המגיעים לה עד לחייה, שהיא נותנת את זה על הראש וזה תלוי לה עד הלחיים, והטוטפת והסרכיטין אם הם קבועים, פירושו תפורים בסבכה שהיא מין כובע שהיא לובשת על הראש לכיסוי השיער, שאם הם תפורים בתוך הסבכה הזאת מותר לה לצאת אתם, שהרי היא לא יכולה להוציא את הטוטפת והסרכיטין שהם תכשיטין כדי להראות לחברותיה, כי היא לא יכולה להוציא את זה כי זה תפור על הסבכה, ולהוריד את הסבכה אין לחשוש, שודאי היא לא תוציא אותם כדי להראות, שהרי בזה יתגלו שערות ראשה.

בכבול ובפאה נכרית לחצר, וכמו כן מותר לה לצאת בכבול ובפאה נכרית רק לחצר.

ומה שברישא (היינו במשנה הראשונה של הפרק) למדנו שאסור לצאת בכבול לרשות הרבים, וכאן המשנה אומרת שמותר לצאת עם זה לחצר, אומר רש"י שכאן לכולי עלמא הכבול שהוזכר כאן הוא כיפה של צמר, ובודאי כולם מודים ולא נחלקו בזה האמוראים.

וכוונת דברי רש"י, שעל מה שנאמר ברישא (היינו במשנה שבתחלת הפרק) שבכבול ללא תצא אשה לרשות הרבים, נחלקו בזה אמוראים שם בדף נ"ז ע"ב, האם כבול הכוונה לכיפה של צמר שזה מין תכשיט שהיא שמה את זה לכובע של לצמר שהוא תחת הסבכה כפי שמפרש רש"י, זה נקרא כבול והיא מתקשטת בו, או שכבול זה חותם העבדים, ולדעת רש"י כאן שזה הסיפא לכולי עלמא ההיתר לצאת בכבול לחצר מדובר בכיפה של צמר.

וטעמו של רש"י, שהרי הטעם למה התירו בכבול ובפאה נכרית לצאת לחצר יותר מאשר בשאר תכשיטים, מבואר בהמשך הסוגיא שזה מטעם שלא תתגנה על בעלה, הרי זה

שייך רק אם זה כיפה של צמר שזה לבוש שהאשה מתקשטת בו ובכדי שלא תתגנה על בעלה התירו לה לצאת עם זה לחצר, אבל אם כבול זה חותם העבדים למה שיתירו לה לצאת לחצר, לכן אומר רש"י שכאן כולם מודים שהכבול הוא כיפה של צמר.

אבל התוס' בדף נ"ז ע"ב בד"ה אי כבלא דעבדא תנן (ושם הבאנו את דבריהם), חולקים על רש"י, והם מוכיחים מהסוגיא שם שגם כאן במשנה נחלקו האמוראים אותה מחלוקת, אם הכבול שהוזכר כאן שמותר לצאת בו לחצר אם מדובר בכיפה של צמר או שמדובר בחותם העבדים, על כל פנים היתה המשנה צריכה לומר לנו שעל אף שאמרנו שבכבול אסור לצאת לרשות הרבים אבל לחצר מותר.

וכמו כן אמרה המשנה שמותר לצאת בפאה נכרית, מסביר רש"י שזה קליעת שיער תלוש שהיא צוברת את זה על השיער שלה, עם הקליעות של השיער שלה, שתראה בעלת השיער.

ומן הענין להביא כאן בקצרה את מה שהביא השלטי הגבורים (על הרי"ף בדף כ"ט עמוד א' מדפי הרי"ף), הוא אומר שמכאן נראה להוכיח ולהביא ראיה לנשים נשואות היוצאות בכיסוי של פאה נכרית שמותר להם לצאת בזה, שהרי כאן מדובר באשה נשואה כפי שהסברנו מדברי הגמרא לקמן, שלמה התירו לה לצאת בפאה נכרית לחצר כדי שלא תתגנה על בעלה, הרי שהיא אשה נשואה, וכאן הפיאה נכרית הזאת אומר השלטי הגבורים מסבירים המפרשים שהיא מגבעת שמדביקים בה שיער נאה והרבה שיער והיא שמה את זה על ראשה כדי שתתקשט בשיער, הרי שמותר לה לאשה נשואה החייבת לכסות את שער ראשה, מותר לה להתכסות בפאה נכרית, והשלטי הגבורים האריך בזה עוד, אבל זו היא הראיה שהוא מביא מהמשנה שלנו.

אבל בספר באר שבע, ספר של אחד הקדמונים שהיה עוד תלמיד של בעל הלבושים תלמידו של הסמ"ע, והוא היה רבו של בעל גידולי תרומה ובינה לעתים, שם בסוף הספר ישנם תשובות, ובסימן י"ח הוא מביא את שלטי הגבורים שהבאנו, והוא דוחה את דבריו מכל וכל בחריפות גדולה, והוא אומר שאין שום ראיה להוכיח מכאן היתר לאשה נשואה ללכת בפאה נכרית, והוא האריך בזה, ואין כאן הענין והמקום לדון בענין רק הבאנו דבר שנחלקו בו גדולי עולם בדורות קדמונים ועד דורינו אם יש היתר לאשה נשואה ללכת בפאה נכרית או לא, וכל אחד ינהג כמנהג רבותיו ואל תטוש תורת אמך.

עוד אומרת המשנה, **במוך שבאונה**, מותר לה לצאת במוך, דבר רך כמו צמר גפן שהיא נותן באוזן כדי לבלוע (לספוג) את הליחה של צואת האוזן, **ובמוך שבסנדלה** שהיא שמה דבר רך לתענוג שלא ילחץ הסנדל (הנעל) שלה, **ובמוך שהתקינה לנדרתה** מפרש רש"י באותו מקום שיבלע בו הדם ולא יטנף בגדיה, **בפילפל** לומד רש"י שזה פלפל ארוך שנותנת האשה בפה אם זו אשה שיש לה ריח רע מהפה, **ובגלגל מלח** גרגיר מלח שנותנים בפה לרפואה של חולי שיניים, **וכל דבר שניתן לתוך פיה** מותר לה לצאת אתו, **ובלבד שלא תתן לכתחלה בשבת**, להכניס את זה לכתחלה לפה בשבת אסור, **ואם נפל לא תחזור**, אפילו אם היא נתנה

בר מינה אז לא יכירו שזה לא שיער שלה ולא יצחקו עליה אבל של בהמה יצחקו עליה, **צריכא** צריך התנא לומד לנו במשנה שבכל האופנים מותר לה לצאת בחוטים שהיא קלעה בהם את שערותיה.

אומרת הגמרא, **תנא** למדנו בברייתא, **ובלבד שלא תצא ילדה בשל זקנה וזקנה בשל ילדה**, משום שזקנה ששערה לבן, אם היא יוצאת בשיער של ילדה ששערה שחור הרי זה שערות שחורות על הלבנות, או להיפך ילדה ששערה שחור היינו צעירה, אם היא יוצאת בשל זקנה ששערה לבן, בין לבנות על שחורות בין שחורות על לבנות זה מאוס ויש לחשוש שהיא תבוא לשלוף את זה, להוציא את זה, כדי של יצחקו ממנה, והיא תטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, לכן אסור.

שואלת הגמרא, **בשלמא זקנה בשל ילדה שבח הוא לה** ומצוי הוא שהיא תשים על עצמה שערות שחורות באמצע השבוע, צריך התנא לומר לנו שאעפ"כ בשבת אסור לה לצאת עם זה, שמא יצחקו ממנה והיא תבוא להוציא את זה, **אבל ילדה בשל זקנה אמאי** מה בכלל התנא צריך לומר את זה, **גנאי הוא לה** ומכיון שזה גנאי לה אז לעולם ילדה, אשה צעירה, לא יוצאת כשהיא לובשת לעצמה שערות לבנות, ואפילו בחול היא לא יוצאת, ומה הברייתא בכלל אומרת דין כזה, אין בכלל מציאות כזאת.

ומתרת הגמרא **אידי דתנא זקנה בשל ילדה תנא נמי ילדה בשל זקנה**.

פירשנו את קושיית הגמרא כהגירסא שלפנינו שהברייתא אומרת קודם שלא תצא ילדה בשל זקנה ואח"כ בא הדין שלא תצא זקנה בשל ילדה, וכפי שהרב פורת בתוס' יישב גירסא זו, אבל יש כאן חילופי גירסאות בברייתא, ולדעת התוס' עיקר הגירסא היא בדיוק להיפך, קודם גורסים בלבד שלא תצא זקנה בשל ילדה, ואח"כ גורסים את הדין ילדה בשל זקנה, ולפי זה מפרשים תוס' את המשך סוגיית הגמרא, ונבאר את קושיית הגמרא לפי דבריהם של התוס' ולפי גירסתם.

לפי גירסתם של התוס' שקודם כתוב לא תצא זקנה בשל ילדה ואח"כ לא תצא ילדה בשל זקנה, קושיית הגמרא היא כך.

"בשלמא זקנה בשל ילדה שבח הוא לה", זקנה היינו ששערה לבן, אם היא מלבישה לעצמה שיער שחור זה שבח בשבילה, שהשיער השחור עושה אותה כאילו יותר צעירה, אז לכן היה התנא בברייתא צריך לומר שאעפ"כ אסור לה לצאת בזה שמא יצחקו עליה שיש לה שיער שחור על גבי השיער הלבן והיא תבוא להוציא את זה לטלטל ארבע אמות ברשות הרבים, "אלא ילדה בשל זקנה אמאי, גנאי הוא לה", מה צריך התנא לומר לי שילדה בשל זקנה אסור לה לצאת, ודאי זה מילתא דפשיטא שאסור לה לצאת, כי אם היא תלביש חוטי שיער לבן של זקנה על שערה השחור של הילדה ודאי שזה גנאי הוא לה, ובודאי יצחקו ממנה והיא תבוא להוציא את זה ולטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, ולמה הוצרך בכלל התנא לומר לנו שאסור לה לצאת עם זה.

ועל זה תירצה הגמרא "אידי דתנא זקנה בשל ילדה תנא נמי ילדה בשל זקנה", על אף שילדה בשל זקנה אין בזה שום חידוש, כי מילתא דפשיטא הוא שזה דבר גנאי ובודאי יש

את זה מלפני שבת אבל אם זה נפל בשבת לא תחזיר את זה. ואומרים התוס', שפירש הרב פורת למה לא תתן את זה לבתחלה בשבת, שזה גזירה משום שחיקת סממנים, כיון ששמים את זה לתוך הפה לצורך רפואה, וכל דבר רפואה הרי אסור גזירה שמא יבוא לשחוק סממנים.

אבל התוס' חולקים ומקשים על הרב פורת שא"כ למה המשנה אומרת אם נפל לא יחזיר, כי תוס' מוכיחים מגמרא בעירובין שאם אין איסור וחשש של ממרח מותר להחזיר דבר שכבר היה עליו מלפני שבת.

לכן אומרים תוס', ובלבד שלא תתן לבתחלה זה מפני שזה נראה כמי שמערימה בערמה להוציא את הפלפל או הגרגיר מלח לרשות הרבים, ולכן רק אם זה היה בתוך הפה שלה בשבת אז מותר, אבל אם זה לא היה מלפני שבת אסור ואפילו אם זה נפל אסור לה להחזיר, שלא יראה כאילו היא עושה בערמה להוציא את זה לרשות הרבים.

עוד אומרת המשנה, **שן תותבת** שן תותבת שנותנים אותה בלחייה ממקום אחר, (המילה תותבת מסביר הרשב"א שזה מלשון תושב, שזה שן שמושיבים אותה בלחי במקום שן שנפלה), **שן של זהב** לומד רש"י שאותה שן תותבת היא שן של זהב, שמדובר כאן בדבר אחד, **רבי מתיר וחכמים אוסרים**, רבי מתיר לצאת בה לרשות הרבים וחכמים אוסרים, שמכיון ששן זו עשויה זהב והיא משונה משאר השיניים שמא מחייכי עליה, שמא יבואו לצחוק עליה, ואז היא תוציא משם את השן ותבוא לטלטל את זה בידה, ואומר רש"י שבגמרא מפורש שדווקא בשל זהב נחלקו רבי וחכמים.

אבל רש"י מביא פירוש אחר, לישנא אחרינא, ששן תותבת ושן של זהב הם שני ענינים שונים, שן תותבת הכוונה שן של אדם שהושיבו אותה בלחי במקום שן שנפלה, וזה מותר לצאת בה, וזה נמשך למה שלמדנו קודם במשנה, שכך צריך לומר שהמשנה התירה לצאת בפלפל ובגרגיר מלח ובשן תותבת, ואח"כ כתוב עוד הלכה, שן של זהב רבי מתיר וחכמים אוסרים.

(ולחלן בגמרא נבאר שיש ראשונים החולקים והם גם כן לומדים ששן תותבת ושן של זהב הם שני ענינים, ואעפ"כ שניהם אוסרים, שבשניהם יש את המחלוקת של רבי וחכמים).

נמרא.

אומרת הגמרא, **וצריכא**, התנא במשנה היה צריך לומר שמותר לאשה לצאת בחוטי שיער בין משלה בין משל חבירתה בין משל בהמה, **דאי אשמעינן דידה** אם היה אומר שמותר לה לצאת בחוטים שהיא תלשה משער ראשה היא כדי לקלוע את שערות ראשה, היינו אומרים **משום דלא מאים** כיון שזה לא מאוס, כי זה משער שלה עצמה, אזל לכן אין לחשוש שהיא תוציא את זה כי יצחקו עליה והיא תבוא לטלטל את זה ביד, כי זה לא מאים ולא יצחקו עליה, **אבל חבירתה דמאים אימא לא** אלא אסור לה לצאת שמא יצחקו עליה, קמ"ל שגם בשל חבירתה מותר, **ואי אשמעינן דחבירתה** היינו אומרים **דבת מינה הוא**, שהרי סוף סוף בת מינה הוא, שזה אותה שיער כמו שיער של אשה, **אבל דבהמה לאו בר מינה הוא אימא לא**, שמכיון שזה לאו בר מינה יכירו ויצחקו עליה, ורק של חבירתה מותר כי זה לא

לחשוש שהיא תוריד את כשיצחק ממנה.

אבל לפי הגירסא שלפנינו בברייתא שקודם גורסים לא תצא ילדה בשל זקנה ורק אח"כ זקנה בשל ילדה, היה קשה לתוס' על קושיית הגמרא, שלמה הגמרא בכלל שואלת למה כתוב ילדה בשל זקנה, הרי ודאי שהרבה פעמים מצאנו שקודם אומרת הברייתא את הדבר הפשוט יותר, כמו לא תצא ילדה בשל זקנה, ואח"כ היא אומרת את הדבר שיש בו חידוש יותר, שאפילו זקנה לא תצא בשל ילדה.

אבל הרב פורת מיישב לפי הגירסא שלנו את פירושו שאלת הגמרא, שהשאלה היא לא כדברי התוס' למה הוצרך התנא בברייתא לומר זאת הרי זה מילתא דפשיטא, אלא השאלה היא כך (כפי שהבאנו למעלה).

"בשלמא זקנה בשל ילדה שבח הוא לה" ומצוי הוא שהיא תשים על עצמה שערות שחורות באמצע השבוע, צריך התנא לומר לנו שאעפ"כ בשבת אסור לה לצאת עם זה, שמא יצחק ממנה והיא תבוא להוציא את זה, "אבל ילדה בשל זקנה אמאי" מה בכלל התנא צריך לומר את זה, "גנאי הוא לה" ומכיון שזה גנאי לה אז לעולם ילדה, אשה צעירה, לא יוצאת כשהיא לובשת לעצמה שערות לבנות, ואפילו בחול היא לא יוצאת, ומה הברייתא בכלל אומרת דין כזה, אין בכלל מציאות כזאת, ועל זה מתרצת הגמרא "אידי דתנא זקנה בשל ילדה תנא נמי ילדה בשל זקנה".

למדנו במשנה, בכבול ובפאה נכרית לחצר.

אמר רב, כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים, אסור לצאת בו לחצר, חוץ מכבול ופאה נכרית, שאע"ג שמוותר לטלטל כלים בחצר, שהרי יש תורת כלי גם על התכשיטים ומוותר לטלטל אותם בחצר, הרי דרך מלבוש אסור לה לצאת אתם גם לחצר, משום שמרגלה ליה, היא תתרגל בזה והיא תטעה ותצא בזה ג"כ לרשות הרבים, לכן את כל התכשיטין שאסור לצאת בהם לרשות הרבים אסור לצאת בהם גם לחצר שמא היא תתרגל להיות לבושה בתכשיטים האלה ותצא בהם גם לרשות הרבים.

ורש"י הביא דין זה במשנה שבתחלת הפרק, ושם הוא הסביר שזה לא נקרא גזירה לגזירה, שזה לא נחשב שיש גזירה אחת מדרבנן שאסרו לצאת לרשות הרבים דילמא שלפא ומיחויא ואתי לאתויי ד' אמות, ובנוסף גזור שגם לחצר לא תצא שמא היא תצא לרשות הרבים, משום שכל זה אינו אלא גזירה אחת, שגזור שלא תתקשט האשה בתכשיטים בשבת בכלל כדי שלא תגיע לידי כך לצאת לרשות הרבים, הרי שזו גזירה אחת, וכל התכשיטים שאסרו לצאת בהם לרשות הרבים אסור גם לצאת בהם לחצר, רק כבול ופאה נכרית התירו לצאת בו לחצר מהטעם שיפורש בסוגיא.

רבי ענני בר ששון משמיה דרבי ישמעאל [בר' יוסי] אמר, הכל בכבול, כל התכשיטין דינם ככבול, וכל הנאסרים לצאת בהם לא נאסרו אלא לצאת בהם לרשות הרבים אבל לחצר מותר לאשה לצאת בכל התכשיטין כמו שהמשנה התירה לצאת בכבול לחצר.

אומרת הגמרא, **תנן למדנו אצלנו במשנה, בכבול ובפאה נכרית לחצר.**

ושואלת הגמרא בשלמא לרב ניהא למה התנא במשנה נוקט את ההיתר לצאת לחצר רק בכבול ובפאה נכרית, שלכן הוא נקט רק את כבול ופאה נכרית ולא הביא את שאר התכשיטים שהוא מנה במשנה הראשונה שאסור לצאת בהם לרשות הרבים, והוא לא מזכיר כאן שמותר לצאת בהם לחצר, משום שאותם תכשיטים באמת האיסור שלהם (לצאת אתם) הוא לא רק לרשות הרבים אלא גם לחצר, ולכן לא הזכיר אלא את כבול ופאה נכרית שאף שגם בהם אסור לצאת בהם לרשות הרבים אבל התירו לצאת לחצר.

אלא לרבי ענני בר ששון קשיא, לפי מה שהוא שסובר שכל התכשיטים דינם כמו כבול ופאה נכרית למה לא נקט התנא במשנה רק כבול ופאה נכרית.

עונה הגמרא, **רבי ענני בר ששון משמיה דמאן קאמר ליה, משמיה דרבי ישמעאל בר' יוסי,** ר' ענני בר ששון אמנם אינו אלא אמורא, אבל הוא אומר את זה בשם ר' ישמעאל בר' יוסי, **רבי ישמעאל בר' יוסי תנא הוא ופליג,** הוא תנא, והוא חולק על התנא של המשנה, התנא של המשנה אמנם סובר כמו שרב מסביר שרק בכבול ובפאה נכרית התירו לצאת לחצר, כמו שמפורש מהדיוק של המשנה שרק בזה הזכירה המשנה שמותר לצאת לחצר ושאר התכשיטים כמו שאסרו לצאת בהם לרשות הרבים אסור גם לצאת בהם לחצר, אבל ר' ישמעאל בר' יוסי הוא תנא החולק על המשנה וסובר שכל התכשיטים דינם כמו כבול ופאה שמותר לצאת בהם לחצר.

ושואלת הגמרא, **ורב מאי שנא הני,** למה כבול ופאה נכרית שונים מכל התכשיטים שבהם כן התירו לצאת לחצר.

אמר עולא כדי שלא תתנגה על בעלה, ולכן התירו לה מקצת מהקישוטים הנאים.

אומרת הגמרא, **כדתניא** כמו שלמדנו בברייתא, שחששו רבנן לחשש זה, שמא תתנגה על בעלה, למדנו, כשכתוב בפסוק (ויקרא טו) **והדוה בנדתה, וזקנים הראשונים אמרו זקנים הראשונים היו דורשים "בנדתה" כמשמעו של המילה כדבר המנודה ומרחיק אותה מבעלה, ולכן אמרו זקנים הראשונים שלא תבחול היינו שלא תכחול את העניים (לצבוע את עיניה), ולא תפקוס,** אומר רש"י סרק (סמ"ך ור"ש בסגול) **שהיא שמה על פניה והוא אדום, וגם ולא תתקשט בכנדי צבעונין לא ללבוש בגדי צבעונים, כך סברו זקנים הראשונים, כדי שתהיה מנודה ומרוחקת מבעלה, עד שבא רבי עקיבא ולימר, אם כן אתה מגנה על בעלה אתה מגנה אותה על בעלה, ונמצא בעלה מנרשה ונמצא שהוא יגרש אותה, אלא מה תלמוד לומר והדוה בנדתה, דרש ר"ע בנדתה תהא היינו בטומאתה תהיה עד שתבא במים עד שתטבול במקוה כשרה, שאע"פ שכבר עברו שבעת ימי נדותה ופסק מעינה מלראות אין האשה נטהרת אלא א"כ היא טובלת במקוה כשר.**

הרי שר"ע חושש שמא היא תתנגה על בעלה, כמו כן כאן חששו חכמים שמא תתנגה על בעלה והתירו לה לצאת בכבול ובפאה נכרית לחצר.

בענין מה שלמדנו מחלוקת בין רב ור' ענני בר ששון אם כל התכשיטים שאסרו חכמים לצאת בהם לרשות הרבים אסור

שהרי כל הרשות הרבים שלנו אינה אלא כרמלית, משום שלנו אין המבואות (הרחובות) שיהיו רחבות ט"ז אמה, וגם אין ששים רבוא אנשים העוברים כל יום באותו רשות הרבים, שאלו הם שני התנאים שלדעת התוס' צריך כדי שהמקום יהיה רשות הרבים, אז הרי הרשות הרבים שלנו אינו אלא כרמלית, וכיון שהוא כרמלית דינו כחצר שאינה מעורבת, וכמו שבחצר שאינה מעורבת מותר לנשים להתקשט ולצאת בטבעות ותכשיטים מותר להם גם להתקשט ולצאת לרשות הרבים שלנו שאינו אלא כרמלית, כך הביאו תוס' בשם ר"ת. ושואלים תוס', שאפילו אם נאמר שהרשות הרבים שלנו חשוב כמו כרמלית, עדיין אין ללמוד ממה שהתירו לצאת בתכשיטים לחצר שאינה מעורבת שגם לכרמלית מותר לצאת, שהרי בגמרא בדף ק"ב מבואר שלגבי להציל מן הדליקה על אף שמותר להציל לחצר שאינה מעורבת אסור להציל לכרמלית, הרי שכרמלית חמורה יותר מחצר שאינה מעורבת.

ועל זה מביאים תוס' תירוץ בשם רבינו ברוך, שבזמן הגמרא שלהם היה רשות הרבים גמורה, לכן לא רצו לדמות כרמלית לחצר שאינה מעורבת, כי חששו שיבואו לטעות שגם ברשות הרבים מותר, והרי יש רשות הרבים, משא"כ לדידן שלנו אין בכלל רשות הרבים אין להחמיר בכרמלית, וכרמלית דינה כמו חצר שאינה מעורבת, וכמו שבחצר שאינה מעורבת הלכה כר' ענני בר' ששון שמותר לאשה לצאת שם עם תכשיטיה, גם לכרמלית מותר לצאת עם תכשיטיה.

וממשיכים התוס' ואומרים, שרבינו שמשון מצא כתוב בשם רבינו שר שלום סברא אחרת, שדבר שהוא רגילות להראות זו לזו אסור, וכשאנשים רגילות להראות את התכשיטין מותר, הרי כל האיסור לצאת עם התכשיטין לרשות הרבים אינו אלא משום דילמא שלפה לאחזוי, שהיא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה והיא תטלטל ארבע אמות ברשות הרבים, אבל נשי דידן (נשותינו) אינן מראות את התכשיטין והטבעות שלהן לחברותיהן, ומכיון שהן אינן רגילות להראות את זה לחברותיהן מותר להן לצאת בהן, כי לא שייך לגזור שמא הן תוציאנה את זה כדי להראות.

ומסיימים התוס', וסוף דבר אמרו הקדמונים שמותרות לצאת בהן, מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות, (וכמו שלמדנו לעיל בדף נ"ה מתי אומרים מוטב שיהיו שוגגין, אבל עכ"פ באיסור דרבנן ודאי שאומרים מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין), אלו הם דברי התוס'.

והרבה מן הראשונים עסקו בשאלה זאת, ונביא כאן מדבריו של הרא"ש בסוגיתנו, הרא"ש הביא ג"כ את דברי התוס' בשם ר"ת שהלכה היא כר' ענני בר' ששון, ועל אף שהסתם משנה הוא כרב מביא ר"ת ראייה (כך אומר הרא"ש) מגמרא בגיטין שגם שם יש סתם משנה ופוסקים הלכה כברייתא ולא כסתם משנה, ולכן גם כאן פוסקים כר' ישמעאל בר' יוסי ולא כמו הסתם משנה הסוברת כרב, ואח"כ הוא מביא את סברת התוס' שמכיון דחצר שאינה מעורבת ההלכה שמותר אז גם ברשות הרבים שלנו שאין בו רוחב של ט"ז אמה ואינו אלא כרמלית ג"כ יהיה מותר כמו בחצר, והוא מביא עוד ראייה שהביא ר"ת, מה שכתוב במשנה "ולא בכבול לרשות הרבים" משמע דווקא לרשות הרבים אסור אבל לכרמלית מותר, והרא"ש דוחה את

לצאת בהם גם לחצר כפי שרוב סובר, או שמותר לצאת בהם לחצר כפי שסובר ר' ענני בר' ששון.

תוס' בדף ס"ד ע"ב ד"ה ר' ענני ברבי ששון, אומרים שנראה שההלכה היא כר' ענני, מכיון שהוא אומר את דבריו משמו של ר' ישמעאל בר' יוסי ור' ישמעאל הוא תנא החולק, ועוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל.

והמהרש"א כבר הסביר את כוונת דברי התוס' שזה לא שני דברים, אלא שאם ר' ענני בר' ששון לא היה אומר את דבריו בשם ר' ישמעאל בר' יוסי לא היה מועיל מה שבשל סופרים הלך אחר המיקל, כי ר' ענני בר' ששון שאינו אלא אמורא אין בכחו לחלוק על המשנה שזה תנאים, אבל כיון שר' ענני בר' ששון אומר בשם ר' ישמעאל בר' יוסי ור' ישמעאל בר' יוסי הוא תנא היכול לחלוק על המשנה אז הרי זה מחלוקת של תנאים, והאיסור לצאת עם התכשיטין הוא הרי רק איסור דרבנן, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, כך סוברים תוס'.

ואומרים תוס' שר' ענני התיר לא רק בחצר המעורבת (שעשו עירובי חצרות), אלא אפילו בחצר שאינה מעורבת (אפילו אם לא עשו עירובי חצרות) מותר לצאת בתכשיטים לחצר, שהרי אם זה חצר מעורבת אומרים תוס' אין בזה שום חידוש, שהרי פשוט הדבר שמותר לצאת בתכשיטין כמו שמותר לטלטל שם כלים.

ומסביר המהרש"א שתוס' אינם סבורים כדברי רש"י, ששיטת רש"י כפי הוא הסביר היא שמה שרב אוסר לצאת עם התכשיטים לחצר, הוא שמא היא תתרגל ותבוא לצאת אתם לרשות הרבים, הרי מפורש מדברי רש"י שלדעת רב אסור לצאת בתכשיטים אפילו לחצר מעורבת, שעל אף שמותר לטלטל שם כלים וגם התכשיטים הם כלים הניטלים ומטלטלים בחצר, אבל לצאת אתם לחצר בדרך מלבוש כשהיא לבושה את התכשיטין, זה סובר רב אסור, כיון שיש לחשוש שמא היא תתרגל ותצא לרשות הרבים, ולפי זה אומר המהרש"א אין שום ראייה שר' ענני בר' ששון מתיר אפילו בחצר שאינה מעורבת, שגם אם הוא בא להתיר בחצר מעורבת יש בזה חידוש במה שהוא חולק על רב שלא חוששים שמא תצא בהם לרשות הרבים.

והמהרש"א דן, שאולי דעת התוס' לא כדברי רש"י, והם סוברים בדעתו של רב למה אוסרים לצאת אפילו לחצר, שרב אוסר רק לחצר שאינה מעורבת, והטעם הוא משום שמכיון שלא עשו עירובי חצירות אז זה חצר משותפת לבני החצר, לרבים, אז זה דומה לרשות הרבים, לכן אסרו לצאת לחצר, ומשום כך אומרים תוס' שר' ענני בר' ששון שבא לחלוק ודאי הוא בא לחלוק להתיר אפילו בחצר שאינה מעורבת שהרי בחצר מעורבת אין שום חידוש שהוא מתיר כי גם רב מתיר לצאת לחצר מעורבת.

ואח"כ המהרש"א דן, האם אפשר לומר שזו סברתם של התוס', והוא שואל מהמשך דברי התוס', ולאחר מכן הוא מיישב את דברי התוס' והוא אומר בעצמו ויש ליישב בדוחק.

עכ"פ שיטתם של התוס' שההלכה היא כר' ענני בר' ששון ושגם לחצר שאינה מעורבת הלכה כר' ענני בר' ששון שמתיר לצאת לחצר שאינה מעורבת.

ומכאן באים התוס' לדון, שיהיה מותר לנשים להתקשט בבית ובחצר בטבעות ובתכשיטין, ואנו שאין לנו רשות הרבים גמור,

הראיה הזאת, כי יש מקום במשנה בעירובין דף צ"ט שכתוב רשות הרבים והגמרא אומרת מפורש שרשות הרבים לאו דווקא אלא גם כרמלית.

ומה שאמרו תוס' שהטעם להתיר הוא משום מוטב שיהיו שוגגין, הרא"ש מביא את זה בשם ר"ת, שר"ת הוא שאמר שאין לאסור לנשים לצאת בתכשיטיהן כי לא ישמעו לנו אם נמחה בידם, והנח להם לבנות ישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

גם הר"ן בתחלת הפרק (בדף כ"ו ע"א מדפי הרי"ף) הביא את הנידון הזה, על מה שמכו בדורות הללו שנשים יוצאות לרשות הרבים בטבעת שאין עליה חותם, והוא מביא שהרב בעל התרומה לימד עליהן זכות, משום שאין לנו רשות הרבים גמורה, מהטעם שהוזכר בתוס' שיהיו ברוחב של ט"ז אמה מפולשים משער לשער וגם שיהיו ששים רבוא עוברים שם בכל יום, והר"ן אומר שלא מבואר הסברא הזאת שצריך ששים רבוא, (וכבר הזכרנו לעיל בדף ו' את מחלוקת הראשונים האם ברשות הרבים זה דווקא כשיש ששים רבוא שעוברים בכל יום, וגם הר"ן מסיים שמה שנהגו בכך, משום שלא ישמעו למי שימחה בידן, ובכיוצא בזה הנח להם מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות.

וכל זה לדעת ר"ת שסובר שההלכה היא כר' ענני בר ששון, אבל דעת הרי"ף והרמב"ם שההלכה היא כרב, שאסור לצאת בתכשיטין לחצר, ורק ככבול ופאה נכרית התירו לצאת לחצר, וכל השיטות של הראשונים הובאו להלכה בהלכות שבת סימן ש"ג.

בסעיף י"ח קודם מביא המחבר את שיטת הרי"ף והרמב"ם שפוסק כרב, כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים אסור לצאת בו לחצר שאינה מעורבת, חוץ מכבול ופאה נכרית שזה מותר, אח"כ הוא אומר ויש אומרים (שזה גם כן הבית יוסף שדייק כך ממשעות הרשב"א) שכל שאסור לצאת בו אפילו להתקשט בו בבית אסור וכל שכן לצאת בו לחצר המעורבת, שלא רק בחצר שאינה מעורבת אסור אלא אפילו בבית וכל שכן בחצר מעורבת ג"כ אסור חוץ מכבול ופאה נכרית, ולאחר מכן הוא מביא (את שיטת ר"ת, שפוסקים הלכה כר' ענני בר ששון) ויש אומרים שהכל מותר לצאת בו בחצר אפילו אינה מעורבת, ואח"כ הוא מביא את הנידון לנשי דידן, והאידנא נשי דידן נהגו לצאת בכל התכשיטין, וזה כפי שתוס' הביא בשם רבינו שר שלום, ויש שאמרו שמדינא באמת אסורות אלא מכיון שלא ישמעו לנו מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות (זה בדברי התוס' והרא"ש והר"ן), ויש שלמדנו עליהן זכות לומר שהן נוהגות על פי הסברא האחרונה שלא אסור לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, ומכיון שאין לנו רשות הרבים גמורה הרי הרשות הרבים שלנו נחשב ככרמלית ודינו כחצר שאינה מעורבת שמותר, שזו היא סברת ר"ת בתוס'.

והרמ"א מביא, ויש אומרים עוד טעם להתיר, שעכשיו התכשיטים מצויין ונשים יוצאות בהן אפילו בחול, ואין לחשוש שמא תוציא להראות לחברותיה כמו בימי הגמרא, שאז לא היו רגילים לצאת בהם רק בשבת ולא היו מצויין ולכן חששו שהיא תראה לחברותיה ותבוא לטלטל ד' אמות ברשות הרבים, אבל בזמננו שהתכשיטין מצויים והנשים מתקשטות

בהן גם בחול אין לזה חשיבות להראות לחברותיה ולא גזרו דילמא שלפה.

אומרת הגמרא, **אמר רב יהודה אמר רב, כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין, אפילו בחדרי חדרים אסור**, כל דבר שחכמים אסרו מפני האנשים הרואים שלא יחשדו בו שהוא עובר אסור, כמו שאסרו ללבוש שריון קסדא ומגפיים, שאת זה למדנו לעיל במשנה שאסור לו לצאת בשריון בקסדא ובמגפיים, (ושם רעק"א מציין וגם בתוס' רעק"א על המשניות לרש"י הוזה שאנו עומדים בו, שהטעם שאסרו שמא יחשדו בו שהוא יוצא בכלים האלו למלחמה, שהרי זה מלבושים שלובשים אותם במלחמה), וכמו שלמדנו בדף נ"ד במשנה לא יקשור גמלים זה בזה, והתבאר שם הטעם שמא יחשדו בו שהוא הולך אתם לחינגא, היינו כדי למכור אותם בשוק, אז דברים אלו שאסור משום מראית העין אסרו אותם אפילו בחדרי חדרים כשאף אחד לא רואה.

שואלת הגמרא, **תנן למדנו במשנה (לעיל בדף נ"ד), ולא בזוג אף על פי שפקוק שאסור לצאת עם בהמה בפעמון אפילו שהוא פקוק בצמר גפן ואין העינבל שבפעמון מקשקש להשמיע קול, ואמרה הגמרא את הטעם משום דמיחזי כאזיל לחינגא, כמי שמוביל את הבהמה למכור אותה בשוק ואז הוא תולה לה פעמון בצוארה כדי לנאות אותה, ותניא אידיך ולמדנו ברייתא (בדף נ"ג ע"ב) פוקק לה זוג בצוארה ומטייל עמה בחצר שמותר להוציא את הבהמה כשיש לה פעמון בצואר כשהוא פקוק ואינו משמיע קול בחצר משום שאין בזה מראית העין כי אף אחד לא רואה ולכן מותר, אז הרי קשה על דברי רב שאומר שמה שאסרו משום מראית העין אסור אפילו בחדרי חדרים.**

עונה הגמרא **תנאי היא**, דין זה של רב הוא מחלוקת של תנאים, **דתנאי כי למדנו בברייתא,**

- דף ס"ה ע"א
שומחן בחמה אבל לא כנגד העם, רבי אליעזר ורבי שמעון אוסרין.

מסביר רש"י, שזה מה שמדובר לקמן בדף קמ"ו, מי שנשרו כליו בדרך במי גשמים, (והמילה "נשרו" לדעת התוס' כפי שמצויין בצד לדברי תוס' לקמן בדף קמ"ו המילה "נשרו" נקרא עם קמ"ץ, וזה מלשון נשירה, שנפלו הבגדים שלו בדרך, ולכן חולקים תוס' על מה שרש"י מפרש אצלנו שהם נרטבו במי גשמים, שהרי אם הבגדים נופלים הכוונה שהם נפלו לתוך המים, אבל המהרש"א שם הסביר שרש"י לומד "נשרו" לא בקמ"ץ אלא "נישרו" שהגו"ן בחיריק, דהיינו מלשון שריה, ששרו אותם, היינו הם נישרו במי גשמים כי הוא הלך בדרך והגשם הרטיב את בגדיו), אז הוא יכול להוציא את הבגדים ולשטוח אותם לשמש כדי להתייבש, אבל לא כנגד העם, לא במקום שאנשים רואים, כדי שלא יאמרו שהוא כיבס אותם בשבת, ואילו ר' אליעזר ור' שמעון אוסרים אפילו במקום שלא רואים, הרי שזו היא המחלוקת של תנאים, הת"ק סובר שדבר האסור משום מראית העין לא נאסר אלא כשרואים, אבל בחדרים, כשלא רואים מותר, דלא כרב, ור' אליעזר ור' שמעון אוסרים כי הם סוברים שמה שנאסר מפני מראית העין נאסר אפילו בחדרי חדרים, והיינו כרב.

בזה לבית המדרש, ולפירוש ראשון של רש"י היינו שגם כשזה לא היה קשור היה יוצא בזה לרשות הרבים, וחלוקין עליו חבריו וחביריו היו חלוקין עליו מפני שהוא לא היה קשור באזנו והוא יצא בזה לרשות הרבים.

רבי ינאי נפיק בהו לברמלית ר' ינאי היה יוצא בזה עם המוך שבאזנו לברמלית, וחלוקין עליו כל דורו כל בני דורו היו חלוקין עליו.

שואלת הגמרא, והתני רמי בר יחזקאל והוא שקשור לה באזנה, ואיך הם יצאו בזה בלי שיהיה קשור באוזן.

עונה הגמרא, לא קשיא, הא דמיהדרק ר' יוחנן היה תוחב את המוך באזנו יפה ומהדרק אותו חזק, ואז אין צורך בקשירה, הא דלא מיהדרק ומה שרמי בר יחזקאל למד בברייתא שצריך שזה יהיה קשור הוא כשזה לא מהודק, כך פירש רש"י בפירושו הראשון.

ורש"י מביא פירוש שני מתלמידי רבינו הלוי, שר' יוחנן כן היה קושר את המוך שבאזנו, ואדרבה, הוא היה יוצא רק מביתו לבית המדרש באופן שבית מדרשו היה סמוך לביתו ולא היתה רשות הרבים מפסקת, אלא ישר מביתו הוא יצא לבית המדרש, והקושיא ששאלו מתני רמי בר יחזקאל היתה שמכיון שהמוך שר' יוחנן התקין לאוזן היה קשור באזנו אז הרי גם לרשות הרבים מותר, ולמה הוא רק יצא לבית מדרשו, ולמה אתה לא אומר שהוא יצא אפילו לרשות הרבים, ועל זה תירצה הגמרא שלר' יוחנן היה קשור ולא מהודק לכן היה אסור לצאת בו לרשות הרבים כי אם מביתו לבית המדרש, ואילו רמי בר יחזקאל שאמר שאם זה קשור אפשר לצאת בזה, זה כשזה גם קשור וגם מהודק.

ורש"י אומר שלשון ראשון (פירוש הראשון) מיושב מהפירוש השני.

עוד למדנו שהאשה יוצאה בפלפל ובגלגל מלח שיש לה בפה.

מסבירה הגמרא, פלפל, לריח הפה, אשה שיש לה ריח רע מהפה נותנת פלפל ארוך בפה להעביר את הריח רע (כפי שרש"י הסביר במשנה).

גלגל מלח, לדורשיני, לחולי השיניים (כפי שרש"י הסביר במשנה).

וכל דבר שנותנת לתוך פיה, מה זה בא לרבות, אומרת הגמרא זנגבילא (מה שנקרא זנגביל, זה אינגבר), אי נמי דרצונא קנמון, שגם את זה נותנים בפה להעביר ריח רע.

עוד למדנו במשנה שן תותבת, שן של זהב, רבי מתיר וחכמים אוסרין.

אמר רבי זירא לא שנו אלא של זהב, רק שן העשויה מזהב אסרו חכמים לצאת בו, שמכיון שהשן היא משל זהב אז מראה השן משונה מהמראה של שאר השיניים וחוששים שמא יבזו אותה על שיש לה שן של זהב והיא תוציא את בזה בידה ותטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אבל בשל כסף אם השן עשויה משל כסף דברי הכל מותר שהרי שן העשויה מכסף דומה לשאר השיניים, ולכן לדברי הכל מותר, כך לומד רש"י מלשון רבותיו.

אבל רש"י לעצמו מביא פירוש אחר, שהטעם למה בשן של זהב חכמים אוסרים, הוא משום ששן של זהב יש לו חשיבות,

ואומרים כאן התוס' שיש מפרשים שאין הלכה כרב והם הביאו לעצמם גמרא בחולין להוכיח את זה, ותוס' דוחים שאין מזה ראייה, משום ששם מי שרואה ג"כ יכול לסבור שאין כאן איסור, אבל בעלמא אם יראה אדם הוא יחשוד אותו אז אפילו בחדרי חדרים אסור.

ולהלכה באמת נפסקה ההלכה כדברי רב, שדבר שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, כמו שפסק המחבר בהלכות שבת סימן ש"א סעיף מ"ה, מי שנשרו כליו במים הולך בהם ואינו חושש שמא יבוא לידי סחיטה, ולא ישטחם לנגבם מפני מראית העין, שלא יחשדו שכיבס אותם בשבת, ואפילו בחדרי חדרים שאין שם גוים ג"כ אסור.

אומר על זה המשנה ברורה, שתוס' והרא"ש סוברים שדווקא במקום שהחשש הוא שמי שיראה יחשוד אותו באיסור דאורייתא, שם אסרו אפילו בחדרי חדרים, כמו שכאן אם יחשדו אותו שהוא כיבס את הבגדים בשבת, משא"כ בדבר שאינו אלא איסור דרבנן שגם מי שיראה שהוא עושה את זה לא יחשוד אותו רק שהוא עבר איסור דרבנן, בזה לא החמירו לאסור רק בפרהסיא ולא בחדרי חדרים, ושם בביאור הלכה הוא דן בענין זה של שיטת הראשונים שהזכרנו.

למדנו במשנה, ובמוך שבאזנה, מותר לאשה לצאת במוך, מין דבר רך כמו צמר גפן שהיא נותנת באוזן כדי לבלוע את הליחה של צואת האוזן.

תני רמי בר יחזקאל והוא שקשור באזנה, מותר לצאת עם זה רק אם זה גם קשור באוזן.

עוד למדנו, ובמוך שבסנדלה, שהיא נותנת דבר רך בנעליה לתענוג כדי שהסנדל לא ילחוץ לה.

תני רמי בר יחזקאל והוא שקשור לה בסנדלה, ואז מותר.

עוד למדנו במשנה, ובמוך שהתקינה לה לנדרתה, הסביר רש"י במשנה באותו מקום שיבלע בו הדם ולא יטנף בגדיה. סבר רמי בר חמא למימר שגם כאן נאמר והוא שקשורה לה בין יריבותיה ואז מותר לה לצאת.

אמר רבא אף על פי שאינו קשור לה מותר לה לצאת, כיון דמאס כיון שזה דבר מאוס, לא אתיא לאיתויי היא לא תוציא את זה להחזיק את זה בידה.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי אבא, עשתה לה בית יד מהו, אם לאותו מוך היא עשתה בית יד שהיא יכולה ליטול את זה על ידו, האם גם אז מותר ואין אומרים שזה לא מאוס, אלא אפילו כשיש ביד זה מאוס, ולא חוששים שהיא תטול את זה, או שמא כאן יש מקום לאסור שמא היא תקח את זה ותביא את זה בידה כי זה לא מאוס להחזיק את זה בבית יד שלה.

אמר ליה מותר, שמותר לה לצאת עם זה ולא חוששים שהיא תחזיק את זה בבית יד, כי אעפ"כ זה מאוס.

אומרת הגמרא, איתמר [נמי] אמר רב נחמן בר אושעיא אמר רבי יוחנן, עשתה לה בית יד מותר.

אומרת הגמרא, רבי יוחנן נפיק בהו לבי מדרשא, מסביר רש"י, ר' יוחנן היה זקן והיה צריך לשים לו מוך באזנו משום שהיה זקן והיתה לו צואת האוזן מרובה, אז הוא היה יוצא

ואם יש לה מה שהיא לבושת למטה מן הסבכה, כגון כיפה של צמר, מותר לה לצאת בזה, ולא חוששים שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה, שהרי בזה מתגלה שעה והיא מתגנה בזה, שהסבכה נוי הוא לשיער, כך פירש רש"י.

שואל הרשב"א הרי אפילו לכולי עלמא אין חוששים שהיא תבוא להראות במקום שמגלה וזה לא צנוע, וכמו שלמדנו לגבי בירית שגם בבירית מותר לה לצאת, למה, כי לא חוששים שמא היא תוציא את זה להראות, כיון שעל ידי שהיא תוציא את הבירית המחזיקה את בתי שוקיה יתגלה השוק או אין חוששים שהיא תוציא את זה מכיון שהיא לא תגלה את הרגל, וכפי שלמדנו לעיל בדף ס"ג וכך רש"י הסביר שם, א"כ כולם סוברים שהיא לא הולכת להראות דבר שעל ידי זה היא מתגנה, וגם הלשון "דמגניא" לא שייך לכאורה בכיפה של צמר, בכיפה של צמר הטעם למה ר' שמעון בן אלעזר מתיר לצאת בזה זה משום שהיא לא תוכל להוציא את הכיפה של צמר כי מתגלה שעה בזה, ובזה שמתגלה השיער הרי זה לא צנוע, לכן היא לא תוציא את זה.

לכן מסביר הרשב"א, שכל אלו הדברים שדברנו כאן בסוגיא, האשה יוצאת בהם משום מום שיש בה, שן תותבת בגלל שחסר לה שן, כובלת וצלוחין של פלייטון הרי זה בגלל שיש לה ריח רע, סוברים רבנן כיון שבין כה המום שלה ניכר, כי מי שרואה שיש לה שן של זהב כבר יודע שיש לה שן חסרה, וכן מי שרואה שהיא יוצאת בכובלת יודעת שהיא בעלת ריח רע, סוברים רבנן כיון שיא לא יכולה להעלים את המום אף היא אינה מקפדת והיא תוציא ותראה, רבי סובר אע"פ שיכירו שהיא בעלת מום אין היא מוציאה להראות כדי שלא תתגנה במה שהיא מראה את המום שלה לעין אחרים, וכן הוא הטעם אומר הרשב"א בכיפה של צמר, הרשב"א לומד שאותה כיפה של צמר אין האשה מקשטת עצמה בכיפה של צמר אלא אם היא קרחת מפאת ראשה, היינו שבקצה הראש חסר לה שיער, ולכן הוזכר במשנה כבול שהוא כיפה של צמר יחד עם פאה נכרית, כמו שפאה נכרית הרי רש"י פירש במשנה שהאשה שמה את זה על שיער הראש שלה כדי שהיא תראה בעלת שיער, כך גם הכבול שהיא כיפה של צמר היא שמה את זה כדי לא יראו את החוסר של שיער שחסר לה בפאת ראשה, ולכן סובר רשב"א שאין היא מוציאה את הסבכה כדי לא להראות את גנותה בעין לאחרים על אף שכולם מבינים שחסר לה שיער ובגלל זה היא לובשת כיפה של צמר, כך הסביר כאן הרשב"א.

ובדין זה של שן למדנו לעיל בדברי רש"י במשנה, כשהמשנה הזכירה שן תותבת שן של זהב, הביא רש"י שני פירושים, פירוש ראשון ששן תותבת שן של זהב זה דבר אחד, איזה שן תותבת, שן של זהב, ובוזה נחלקו רבי וחכמים, וכפי שלמדנו עכשיו בסוגיא שבשן של זהב חכמים אוסרים ורבי מתיר, ורש"י הביא פירוש שני ששן תותבת זה ענין בפני עצמו, וזה מדובר בשן ששמו לה משל אדם, ושן של זהב הוא ענין בפני עצמו, ולדעת רש"י בפירוש השני שן תותבת של אדם מותר לצאת עם זה ורק שן של זהב נחלקו רבי וחכמים שלדעת רבי מותר וחכמים אוסרים.

הראשונים, הרשב"א הרמב"ן וכן הר"ן (בדף כ"ט מדפי הרי"ף

וחוששים שהיא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה והיא תטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, אותו חשש שחוששים אצל כל התכשיטים, שהיא תוציא להראות לחברותיה, משא"כ שן העשויה מכסף אין לה חשיבות גדולה והיא לא תבוא להראות את זה.

תניא נמי הכי כך למדנו בבביתא, **בשל כסף דברי הכל מותר** שאם השן עשויה מכסף סוברים גם חכמים שמותר לה לצאת עם זה, **של זהב** אם זה שן של זהב, **רבי מתיר וחכמים אוסרים**.

אמר אביי, רבי ורבי אליעזר ורבי שמעון בן אלעזר, כולו סבירא להו דכל מידי דמינניא ביה שכל דבר שהאשה מתגנה בו לא אתיא לאחויי, אין חוששים שהיא תוציא את זה כדי להראות, כיון שזה גנות שלה.

רבי, הא דאמרן מה שכאן למדנו אין רבי חושש שמא היא תשלוף להוציא את השן הזה להראות אותו, מכיון שזה הגנות שלה שחסר לה שן.

מקשה רש"י על פירוש רבותיו, שבשלמא לפירושו של רש"י שטעמם של חכמים שאוסרים בשן של זהב הוא שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה, ורבי שחולק ומתיר הוא משום שרבי סובר שכיון שזה לגנותה אין חוששים שהיא תוציא כדי להראות לחברותיה, משא"כ לפירוש רבותיו של רש"י שטעמם של רבנן האוסרים לצאת בשן של זהב זה לא משום שמא היא תוציא להראות לחברותיה, אלא שמא יצחקו ממנה ואז היא תוציא את זה כדי לא להתבזות, שלא יראו שיש לה שן של זהב, והיא תטלטל את זה ביד, הרי מה ראה אביי בדברי רבי שהוא סובר שאין חוששים שהיא תראה דבר שמתגנה בו, הרי כאן הנידון הוא בכלל האם חוששים שהיא תוציא את זה כשיצחקו ממנה או לא.

ומתרג' רש"י שרבנן איך שלא יהיה הרי אוסרים, אז מדברי רבנן אין לנו מה לדון, אבל רבי שהוא מתיר, אמנם זה בגלל שרבי סובר שלא יצחקו עליה והיא לא תוציא את זה כדי למנוע מעצמה את הצחוק, אבל אעפ"כ עדיין קשה למה רבי מתיר לצאת בשן של זהב ולמה הוא לא חשש שמא היא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה, מזה הוכיח אביי שרבי סובר שדבר שהוא לגנותה אין חוששים שהיא תוציא אותו כדי להראות, כך מתרג' רש"י לפירוש רבותיו.

רבי אליעזר, דתניא כי למדנו בבביתא, **רבי אליעזר פוטר בכובלת ובצלוחית של פלייטון**, וכבר למדנו לעיל בדף ס"ב שר' אליעזר לא רק שהוא פוטר מחטאת אם היא יצאה בדיעבד אלא שהוא גם מתיר לכתחלה לצאת עם זה, (ושם בדף ס"ב ביארנו את הטעם), כיון שהאשה שדרכה לצאת בכובלת ובצלוחית של פלייטון הרי זו רק אשה שריחה רע, והיא לוקחת את זה כדי להעביר מעצמה את הריח רק, לכן אין חוששים שהיא תוציא את זה להראות לחברותיה כיון שזה גנות שלה, הרי שגם ר' אליעזר סובר שדבר שיש בו גנות של האשה היא לא מוציאה להראות לחברותיה.

רבי שמעון בן אלעזר, דתניא כי למדנו בבביתא, (לעיל בדף נ"ז ע"ב), **כלל אמר רבי שמעון בן אלעזר, כל שהוא למטה מן הסבכה יוצאה בו, למעלה מן הסבכה אינה יוצאה בו**, "סבכה" זה מה שהיא לובשת לכסוי שיער הראש,

החוטמים שהיא קלעה בהם את שערה מחשש של חציצה, ולכן אסרו לה לצאת בזה שאם יזדמן לה טבילה של מצוה והיא תצטרך להתיר אותם היא תבוא לטלטל אותם ארבע אמות ברשות הרבים, אבל בנות קטנות שלא מצוי בהם טבילה מותר להם לצאת עם החוטמים שהם קלעו לשערן, שלא חוששים שיצטרכו להתיר את זה משום טבילה כי לא מצוי בהם טבילה.

ואומר רש"י שהלשון הראשון שהוא פירש שהחוטמים שהמשנה הזכירה זה ג"כ חוטמים שבאזניהם הגון מזה, שהרי לפירוש השני (מקשה רש"י) דבר ראשון מי אומר שקטנות אינן צריכות טבילה, גם קטנות צריכות טבילה לטומאת מגע משום טהרות, אם הם נגעו בטומאת הן צריכות לטבול להטהר כדי לנגוע בטהרות, וגם טומאת נדות ג"כ מצויה בקטנות, מביא על זה רש"י ברייתא בנדה דף ל"ב מעשה שהיה והטבילה קודם לאמה, ועוד שואל רש"י מגוף המשנה, כיון שבמשנה כתוב יוצאות בחוטין ואפילו בקסמין שבאזניהם משמע שהקיסמין הם באותו ענין של החוטמים, ואז מתאים הלשון שהם יוצאות בחוטין ואפילו בקסמין שבאזניהם, אבל אם נפרש כפי היש מפרשים שיוצאות בחוטין מדובר על החוטין שהיא קולעת בהם את שיער הראש, מה זה ואפילו בקסמין שבאזניהם, איזה קשר יש בין חוטי הראש לקסמין לומר אפילו בקסמין, לכן רש"י מכריע כפי הפירוש הראשון שגם החוטמים הם חוטמים שבאזניהם.

הרי רש"י ביאר שלא רק אצל אשה גדולה חוששים שיזדמן לה טבילה של מצוה והיא תצטרך להתיר משום שלא יהיה חציצה, אלא גם בבנות קטנות יש לחשוש לזה.

שואל הרשב"א א"כ איך הם יוצאות בחוטין שבאזניה שמא יזדמן להם טבילה של מצוה ויצטרכו להוציא את זה ויבואו לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים.

עונה הרשב"א שלא חוששים לכך, כי מדובר שהחוטמים שבאזניה אינם מהודקים ולכן הם לא מהווים חציצה.

עוד אומרת המשנה, **ערכיות יוצאות רעולות**, המילה ערכיות הכוונה לנשים יהודיות הגרות בערב, מותר להם לצאת רעולות כדרך הערכיות להיות רעולות, היינו מעוטפות כשהראש והפנים שלהם כולו מעוטף חוץ מהעינים, זה נקרא רעול פנים, וזה נקרא בלשון ערבי רעולות, רעלא, וזהו הרעלות שמוזכרים בתכשיטי הנשים בספר ישעיה פרק ג', כך מסביר רש"י.

ומדירות נשים הגרות במדי, יוצאות **פרופות**, מסביר רש"י שהן מעטפות עצמן בטלית, כמו בגד עליון, ויש רצועה שתלויה בשפה הטלית, בשפה אחת של הטלית בצד אחד, ובצד השני יש אבן שכורכים שם או אגוז, והיא קושרת את הרצועה שמצד זה בכריכה של האבן או האגוז וכך זה תלוי לה על צוורה ואין הטלית נופל מעליה, ומותר לצאת פרופות, באופן כזה שהסברנו.

אומרת המשנה, **וכל אדם בעצם כל אדם יכול לצאת בזה, אלא שדברו חכמים בהוה שכך היא המציאות שבערב יוצאים רעולות ואילו במדי יוצאים פרופות**.

עוד אומרת המשנה **פורפת על האבן ועל האגוז ועל המטבע**, ובלבד שלא תפרוף לכתחלה בשבת, המילה

על המשנה) הביאו לחלוק על פירושו של רש"י, ועל מה שפירש רש"י ששן תותבת ושן של זהב זה אחד הם שואלים הרי כתוב פעמיים במשנה שן, ואם אותה שן תותבת היא שן של זהב למה כתוב פעמיים, שן תותבת שן של זהב, ומה שרש"י פירש שהמחלוקת של רבי וחכמים היא רק בשן של זהב ולא בשן תותבת הביאו הראשונים מדברי הירושלמי כפי שהר"ן מביא כאן שבירושלמי מפורש ששן תותבת עשויה משל עץ, וגם שן תותבת וגם שן של זהב שניהם רבנן אוסרים, מכיון שניכר השן הזאת שהיא משונה מבין שאר השיניים לכן חברותיה ישאלו אותה על זה, והיא תבוא להראות להם את זה, משא"כ אם זה שן של כסף לא ניכר השינוי שבשן ולא ישאלו ממנה ולכן מותר, הרי שסוברים הראשונים להוכיח מן הירושלמי שבין שן תותבת ובין שן זהב שניהם אסורים לדעת חכמים ובשניהם המחלוקת של רבי וחכמים.

ולחלכה פוסק המחבר בהלכות שבת סימן ש"ג בסעיף י"ב, אם חסר אחת משיניה ומשימה אחר במקומו (היא שמה שן תותבת במקום השן החסירה) אם הוא של זהב לא תצא בו, דכיון שמשונה במראה משאר שיניים דילמא מבזו לה (שמא יבזו אותה) ושקלה ליה (היא תוציא את זה) וממטיא (והיא תוציא את זה ביד), והיינו כפירוש רבותיו של רש"י, אבל של כסף שהיא דומה לשאר שיניים מותר כפי שלמדנו בסוגיא, וכל שכן שן דאדם, וכפי הפירוש שרש"י אמר במשנה ששן אדם מותר, ואפילו הראשונים שהביאו מהירושלמי שאסור שן תותבת כי הם מפרשים שהשן תותבת היא שן העשויה מעץ והיא משונה ממראה שאר השיניים כפי שהסביר הר"ן, אבל שן אדם הרי היא לא משונה משאר השיניים ואין לחשוש שיצחקו עליה ושהיא תבוא להראות את זה, כך נפסקת ההלכה.

ונציין לדבריו של הפרי מגדים, בספרו ראש יוסף בסוגיא האריך לבאר את שלשת שיטות הראשונים שיש כאן לענין שן, כפי פירושם של רבותיו של רש"י וכפי פירושו של רש"י ועוד ראשונים.

משנה. אומרת המשנה, **יוצאה בסלע שעל הצינית**, סלע זה מטבע של סלע, ויוצאים בזה על הצינית כפי שהגמרא תפרש. **הבנות קטנות יוצאות בחוטין ואפילו בקיסמין שבאזניהם**.

מפרש רש"י בפירוש ראשון, שהבנות הקטנות (ילדות קטנות) מנקבות נקב באזניהם כדי שיהיה להם נקב מוכן להכניס בו נזמים (עגילים) כשהם יגדלו, ואין עושים להם את הנזמים עד שהם יגדלו, ולכן נותנים או חוטים או קסמים באזנים (בנקב של האזנים) שלא יסתמו הנקבים שבאזניהם, והמשנה אומרת שמותר להם לצאת בחוטין, ואפילו (זה רבואת שאפילו בקסמין ששמים בתוך הנקב) שהקיסמין הם ודאי לא לתכשיט ולא לנוי, אעפ"כ מותר להם לצאת עם זה כי אורחא, דרכה בהכי, ואין זה משא ומותר לצאת.

ומביא רש"י פירוש שני בשם יש מפרשים, שחוטין הכוונה לחוטין שהיא קולעת בהם את שערה, שהרי את זה למדנו בתחלת הפרק שאשה גדולה אסור לה לצאת בחוטין שהיא קולעת בשערה, אבל הטעם הוא משום שאצל אשה גדולה שכיחה (מצוי) שהיא תצטרך טבילה של מצוה, ומחשש שמא יזדמן לה טבילה של מצוה ואז היא תצטרך להתיר את

כמו מחיצות וקופות מהמפצים האלה כדי שלא יראו אותם העולם ויתביישו מהם ולא יטבלו היטב, מחשש של צניעות שמא מסתכלים עליהם הם ימהרו לטבול ולא יקפידו לטבול היטב, לכן הוא עשה להם מחיצות גבוהות מסביבן שלא יוכלו לראות אותם.

ועכשיו ניגשת הגמרא לפרש את כל מה שלמדנו. הדבר הראשון, **לא שביק להו יוצאות בחוטין**, אבזה דשמואל לא הרשה לבנותיו לצאת בחוטין, ובפשטות הכוונה בחוטין שבאזניהם כפי שרש"י פירש בלשון ראשון של המשנה.

שואלת הגמרא, **והאנן תנן הבנות יוצאות בחוטין**, שמותר כן לבנות לצאת בחוטין.

עונה הגמרא, **בנתיה דאבוה דשמואל דצבעונין** הוו בנותיו של אבזה דשמואל החוטין שבאזניהם היו של צבעונים, ולכן היה חושש שמא הם יבואו להוציא את זה כדי להראות לחברותיהן, כיון שחוטים הצבעונין בצבעונין הם הרי תכשיט ונוי ויש לחשוש שהיא תוציא את זה כדי להראות לחברותיה.

וכך באמת נפסק להלכה בהלכות שבת בסימן ש"ג, בסעיף כ' מובא להלכה הדין שלמדנו כאן, הבנות קטנות שנוקבים אזניהם (שעושים נקב באזנים כדי לתת בהם נזמים, היינו עגילים, כשיגדלו) וכדי שלא יסתמו הנקבים נותנים בהם קיסמין מותר לצאת בהם (זה כפי שלמדנו במשנה), והוא הדין אם נותנים חוטים באותם נקבים שמותר לצאת בהם, אם אינם צבועים, אבל אם צבועים אסור (זה הדין של בנתיה דאבוה דשמואל).

מעיר שם המשנה ברורה בביאור הלכה לדברי התוס' שלמדנו לעיל בדף נ"ט ע"ב, שם המשנה אמרה שהאשה לא תצא בנזמים, פירשה הגמרא שהכוונה לנזמי האף, נזם שהוא תכשיט לאף אסור לה לאשה לצאת בו מחשש שמא היא תוציא אותו להראות לחברותיה והיא תטלטל אותו ארבע אמות ברשות הרבים, ואומר שם רש"י אבל בנזמי האוזן בזה אין לחשוש שמא היא תצא בהם, משום שמותר לכתחלה לצאת בהם, כי טריחא לה מילתא (זה טריחה בשבילה להוציא אותם להראות), מפני שאזניה מכוסות בקישורין (מפני שהאזנים מכוסות בקישורין שהיא קושרת לשיער ראשה), והתוס' שם שואלים ממה שלמדנו כאן בגמרא שהבנות יוצאות בחוטין שבאזניהם, ואמרינן בגמרא ששל מיני צבעונין אסירי דילמא מישלפא הואיל ותכשיט נינהו, אז הרי שחוששים בחוטים שבאזניהם שמא הם יוציאו את החוטין הצבעוניים שהם תכשיט כדי להראות לחברותיהן ולמה נזמי האוזן אומר רש"י שמותרין, אמרים תוס' את החוטים יותר קל להוציא מאשר נזמי האוזן, והכוונה שנזמי האוזן מהודקים והחוטים אינם הדוקים אלא רפויים, כך הסבירו תוס'.

ושואל כבר המשנה ברורה שלכאורה התוס' סותרים את עצמם, (דברי המ"ב הם בביאור הלכה סימן ש"ג סעיף כ'), בתחלת דבריהם הם הביאו את פירושו של רש"י, שלפירושו של רש"י הטעם שמותר לצאת בנזמי האוזן זה משום שהם מכוסים בקישורי השיער, וקשה להוציא אותם, לכן לא חוששים שהיא תוציא אותם להראות, א"כ איך הם מתרצים שבחוטים צבעוניים כן חוששים שמא היא תוציא את זה כדי

פורפת מסביר רש"י כמו שקרסים אומר התרגום פורפין, קרסים זה דבר שמחבר שני צידדים של בגד, ולכן כל דבר המחבר בגד לחבירו נקרא פריפה, והגמרא תקשה שאתה אומר קודם פורפת על האבן ועל האגוז שמותר, ומיד אתה אומר ובלבד שלא תפרוף לכתחלה בשבת, את זה תקשה הגמרא.

גמרא. אומרת הגמרא, **מאי צינית**, בת **ארעא** כשיש מכה תחת פרסת הרגל קושרים סלע לרפואה.

שואלת הגמרא, **ומאי שנא סלע** למה צריך לקשור דווקא סלע ומה היא התועלת שהסלע מועיל כשקושרים את זה למכה שבפרסת הרגל.

אילימא כל מידי דאקושא מעלי לה, מכיון שהסלע, המטבע, הוא דבר קשה, וזו היא התועלת שעל ידי שהיא קשה זה מגין על המכה מקוצים ומיתדות הדרכים, יתדות הדרכים הכוונה להיכן שהדרכים משובשות על ידי בקעים שנעשו בהם, ואז הרגל מקבלת מכות, וכיון שיש לה מכה אז למנוע ממנו מכה הוא שם לעצמו את הסלע שהוא קשה, א"כ **ליעבר לה חספא** אפשר לשים חרס שהוא גם כן קשה ויגן על המכה שברגל.

אלא משום שוכתא, שוכתא זה לחלוחית שיוצא מן הכסף, זה כמו חלודה, וזה יפה למכה, על זה שואלת הגמרא שא"כ **ליעבר לה חספא**, שיעשה טס של כסף, ולמה הוא צריך דווקא מטבע של כסף, **אלא משום צורתא** שמה שמועיל לרפואה זה הצורה של המטבע, זה מה שמועיל למכה ולא השוכתא, לא הלחלוחית, א"כ **ליעבר לה פולסא**, מסביר רש"י שפולסא הכוונה לעיגול של עץ, ועל העיגול עץ הזה הוא יצייר את צורת המטבע והוא ישים את זה על המכה כיון שהצורה תועיל.

אמר אביי שמע מינה בולחו מעלין לה, מזה שאנחנו רואים שהמשנה נתנה את העצה לצאת בסלע משמע שצריך לרפואה למכה את כל השלשה דברים, ולכן צריך דווקא סלע שבסלע יש גם אקושא (שזה קשה) ויש גם שוכתא (לחלוחית של הכסף) ויש גם צורתא (הצורה של המטבע).

למדנו במשנה **הבנות יוצאות בחוטין**.

אומרת הגמרא, **אבזה דשמואל לא שביק להו לבנתיה דנפקי בחוטין** הוא לא התיר לבנותיו לצאת בחוטין, וכפי שהגמרא תפרש לאחר תביא את כל הדברים את כל מה שאנחנו מביאים עכשיו מאבזה דשמואל, **ולא שביק להו גניאן גבי חדרי** והוא גם לא התיר ולא הרשה להם לישון זו עם זו בעודן בתולות, **ועבדי להו מקואות ביומי ניסן** ביומי ניסן הוא היה עושה להם מקואות, מקואות פירושו בורות של מים מכונסים, של מי גשמים מכונסים במקום אחד, או שהוא חפר בורות בסמוך לנהר והיה ממשיך לתוכם את מי הנהר ושם הן היו טובלות, **ומפצי ביומי תשרי**, מפצי זה מפצים כמו מחצלאות, הוא היה שם להם ביומי תשרי כשהם היו טובלות בנהר פרת, ומפני הטיט שיש כדי שהוא לא יהיה חציצה היו נותנות את המפץ תחת רגליהם כדי שהטיט לא יעלה על הרגלים להיות חציצה בטבילה, כך הסביר רש"י.

תוס' בשם ר"ת מביאים שר"ת פירש שמפצי הוא היה עושה

רקע"א שמדברי הב"ח באותה תשובה מבואר שנזמי האזון אפילו אם הם רפויין הם מהווים חציצה וצריך להוציא אותם לפני הטבילה כי הם חוצצים אפילו כשהם רפויים, והוא מציין לדברי התשב"ץ בתשובותיו, שבדברי התשב"ץ (חלק ג) התשב"ץ מדייק מלשון התוס' בדף נ"ט ע"ב בדיוק להיפך ממה שהוא מביא מהב"ח, שנזמי האזון אפילו אם הם מהודקים הן גם לא מהווים חציצה, משום שהתשב"ץ שואל איך התוס' אומרים שבנזמי האזון כיון שהם מהודקים וקשה להסיר אותם מותר לה לצאת בהם, אבל למה לא נחשוש שמא תודמן לה טבילה של מצוה ואז היא תצטרך להוציא את נזמי האזון משום חציצה, על זה למד התשב"ץ מדברי התוס' שנזמי האזון לא חוששים אפילו כשהם מהודקים ולכן לא חוששים שמא היא תוציא אותם בשביל לטבול, כי הם לא חוצצים, והטעם הוא משום שזה מיעוט שאינו מקפיד, שהרי אם זה היה חוצץ שואל התשב"ץ היה אסור לה לצאת בשבת שמא תודמן לה טבילה של מצוה והיא תוציא אותם, הרי שמדברי הב"ח הוכיח רקע"א שהוא לומד שנזמי האזון אפילו כשם רפויים מהווים חציצה, והתשב"ץ הוכיח מתוס' להיפך, שאפילו מהודקים לא מהווים חציצה.

דבר שני, לא שביק להו אבוא דשמואל לבנתיה גניאן גבי הררי.

אומרת הגמרא, לימא מסיי ליה לרב הונא דאמר רב הונא נשים המסוללות זו בזו

- דף ס"ה ע"ב

פסולות לכהונה, הכוונה פסולות לכהן גדול, משום שהיא כבר לא נחשבת בתולה שלימה וכהן גדול הרי מצווה לקחת דווקא בתולה, ורש"י מסביר שאע"ג שכהן גדול ביומיה לא הוה (היינו בזמנו של אבוא דשמואל שהיה הרבה אחרי חורבן הבית כבר לא היה כהן גדול), אבל שזה דרך זנות אז לא אורח ארעא לעשות כן, וזה היה טעמו של אבוא דשמואל. דוחה הגמרא לא, לא זה היה טעמו שהוא היה מונע מהם, אלא **סבר כי היכי דלא לילפן גופא נוכראה** כדי שלא ילמדו ויתרגלו לגוף זר כפי שמפרש רש"י.

דבר שלישי, ועבד להו אבוא דשמואל לבנתיה מקוה ביומי ניסן, וכפי שרש"י הסביר בעמוד א' הכוונה שלא נתן לה לטבול בנהר אלא היה עושה בור שבו היו מי גשמים מכונסים, או שלתוך הבור הזה הוא היה מושך את המים של הנהר כדי שיטבלו במקוה שהוא בור מים מכונסים.

אומרת הגמרא, **מסייע ליה לרב דבר זה של אבוא דשמואל מסייע לדבריו של רב, דאמר רב, מטרא במערבא, סהדא רבה פרת**, כשיש גשם ממערבא היינו בארץ ישראל, אז הנהר פרת הנמצא בבבל הוא סהדא רבה, הוא עד גדול להעיד בדבר, משום שנהר הפרת יורד מארץ ישראל לבבל והוא גדל ומתרחב ממי הגשמים, יש ריבוי של מים, ואז מזה שבני בבל רואים שנהר הפרת הנמצא אצליהם התרחב הם יודעים שירדו מי גשמים בערי ארץ ישראל והם שמחים על אחיהם שבארץ ישראל שהיה להם מי גשם.

ואבוא דשמואל ג"כ סובר כמו רב, שהפרת גדל והמים שלו מתברכים על ידי ריבוי של גשמים, ולכן הוא היה עושה מקואות, למה, **סבר שלא ירבו הנוטפין על הווחלין**, המילה

להראות בגלל שהחוטאים אינם הדוקים, שזוהו משמע שהטעם שנזמי האזון מותר זה לא מפני שהם מכוסים בקישורי השיער, אלא מפני שנזמי האזון מהודקים וקשה להסיר אותם, וזה לא כפירושו של רש"י.

עונה המ"ב, שלפניהם (היינו לפני התוס') היתה הגירסא ברש"י שגם רש"י אומר שהטעם למה מותר לצאת בנזמי האזון זה מפני שמהודק, וכך הוא מביא שהסמ"ג מביא בשם רבינו שלמה (והכוונה לרש"י) שהטעם לנזמי האזון שמותר זה משום שהם מהודקים היטב, ולכן לחלק בין נזמי האזון לבין חוטים שבאזון הוצרכו התוס' לחלק שהחוטאים שבאזניהם לא הדוקים, ולכן קל יותר להוריד אותם וחוששים בחוטים צבעוניים שהם תכשיט היא תוציא אותם כדי להראות, ואילו נזמי האזון שמהודקים יותר אין חשש שהיא תוציא אותם, ולפי זה אין חילוק בנזמי האזון בין אשה נשואה לבתולה, שבין אם זו אשה נשואה בין אם זה בתולה בנזמי האזון שהם מהודקים מותר להם לצאת ואילו בחוטים צבעוניים להיפך, בין בתולה בין נשואה אסור להם לצאת, כי גם אשה נשואה אסור לה לצאת כיון שקל יותר להוריד אותם, משא"כ לפי פירושו של רש"י כפי שהוא לפנינו, שהטעם שנזמי האזון מותר לצאת בהם זה משום שטריחה מילתא, קשה להוריד אותם כי זה מכוסה בקישורי השיער, זה שייך רק באשה נשואה שחייבת לכסות את ראשה, ולה טריחה מילתא להוציא את הנזמים שבאזון משום שהם מכוסים בקישורי השיער, משא"כ בבתולה שלא מכסה את ראשה יהיה אסור לצאת בנזמים של האזון, ואילו לגבי חוטים צבעוניים יהיה להיפך, שרק בבתולה אסור לצאת בחוטים צבעוניים שבאזניהם כי בקל היא יכולה להוציא אותם, משא"כ אשה נשואה שמכוסים בקישורים שבאזניה יש להקל אפילו בחוטים צבעוניים לצאת כיון שטריחה לה מילתא להוריד אותם כפי שבאמת כך סובר המגן אברהם, כך ביאר שם המ"ב בביאור הלכה.

ובאמת שבענין זה ציין רקע"א שם בדף נ"ט ע"ב לתשובות הב"ח החדשות בסימן מ"א, שם הב"ח כבר עמד על כך, שהתוס' בתחלת דבריהם מביאים את פירושו של רש"י ואח"כ הם מביאים שהטעם למה בחוטים שבאזניהם אם הם צבעוניים אסור לצאת בגלל שקל להוריד אותם יותר מאשר את נזמי האזון, והב"ח כבר עומד על כך שהתוס' באמת סוברים כרש"י שנזמי האזון מותר לצאת בהם אבל לא מטעמו של רש"י, רש"י הסביר שהטעם הוא בגלל שטריחה מילתא להוריד את הנזמי האזון כי הם מכוסים בקשרי השערות, ואילו תוס' לעצמם סוברים בגלל שזה מהודק וקשה להסיר אותם, כך הסביר הב"ח, והב"ח גם באותה תשובה עמד כבר על ההבחנה הזאת שהבאנו מהמשנה ברורה שיש להבחין לדעת רש"י בין אשה נשואה לבתולה, ודווקא בנשואה מותר לצאת בנזמי האזון מכיון שהיא מכסה את ראשה והנזמים מכוסים בקישורין שלה, ואילו בבתולה זה לא שייך, והב"ח ג"כ דן שם (וזה היתה בעצם השאלה) האם צריך להוריד את נזמי האזון בשעת הטבילה, וגם בזה דן הב"ח האם הנזמי האזון האלה הם מהודקים או לא ואם יש לחשוש שמא תודמן טבילה של מצוה כמו שהוא האריך שם.

ורעק"א גם ציין לדברי התשובה הזאת של הב"ח בחידושי רעק"א ביו"ד בהלכות טבילה סימן קצ"ח סעיף כ"ג, מביא שם

מעניין מטהר בזוחלין, היינו במקום שהמים גם נמשכין כמו נהרות הנמשכין והולכין, ואילו נוטפין שזה מי גשמים אינם מטהרים אלא באשבורן, במקוה שהמים מכונסים.

ועכשיו, ביומי ניסן שהנהרות גדלים ויש בהם ריבוי גדול של מים, הרי הריבוי הזה של המים הוא ממי הגשמים של ימי החורף, מזה גדל הנהר ויש בו הרבה יותר מים, וגם מהפשרת השלגים, אלו המים של מי גשמים, והמים של הפשרת שלגים הם לא מים נובעים שנבעו מן המעיין אלא הם נקראים נוטפין, לכן חושש אבוא דשמואל שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין, שמא הנוטפין שהם המי גשמים והפשרת שלגים שנתווספו בנהר רבים יותר מן הזוחלין, מן המים שיש בנהר מין המעיינות הנובעים, ולכן בטלו הזוחלין, מי המעיין שיש בנהר בטלים בנוטפין, ואין תורת מעיין עליהם לטהר בזוחלין אלא באשבורן, מכיון שנתרבו המים של מי גשמים הם מבטלין את המים הזוחלין שהם המים הנובעים ממעיינות של הנהר, ושוב דין המים של הנהר כדין מי גשמים שאינם מטהרים אלא באשבורן, ולכן היה אבוא דשמואל ביומי ניסן כשנהר הפרת גדל עושה מקואות לבנותיו, דהיינו שיטבלו בבור שהוא מכונס מים, כך פירש רש"י.

ואומר רש"י, ואני קבלתי מרבינו הלוי, שהטעם של אבוא דשמואל שהיה עושה מקואות לבנות שלו, זה משום שהם היו בספק זיבות, שמא הם היו זכות וזכה טעונה מים חיים, זכה צריכה לטבול במים חיים, היינו במי מעיין ולא במי מקוה של מי גשמים.

ושואל על כך רש"י, שאי אפשר להעמיד שמועתו, משום שזו תוספתא מפורשת, חומר בזב מבזבה, שהזב היינו איש שהיה טמא זיבה אינו נטהר אלא א"כ הוא טובל במים חיים, במי מעיין, אבל זבה אינה טעונה מים חיים, מספיק שהיא טבול במקוה טהור של מי גשמים, ורש"י מסיים חזרתי ובדקתי לפרשה וכן נראה בעיני כפי שפירשתי ולא כפירושו של רבינו הלוי.

והתוס' הוסיפו עוד קושיא על פירוש רבינו הלוי, שאם טעמו של אבוא דשמואל מחשש שמא הם זכות והם צריכות מים חיים וביומי ניסן כשיש ריבוי של מי גשמים אי אפשר להטהר במי הנהר כי הם לא מים חיים מה הועיל א"כ אם הוא עשה להם מקואות, הרי המקואות שהוא עשה להם אמר רש"י בעמוד א' שזה היה או מים מכונסים (דהיינו מי גשמים) או סמוך לנהר והוא היה ממשיך לתוכם את מי הנהר וטובלות שם, ומה יועיל מה שהוא ממשיך לשם את מי הנהר אם יש לו חשש שמי הנהר עצמם אינם מים חיים, אז מה הועיל שהוא ממשיך אותם למקואות, שואלים תוס'.

וגם עצם הדין שזבה טעונה מים חיים ודאי אינו נכון, ובודאי כך דעת כל הפוסקים, ונשי דידן יוכיחו, שנשי דידן הן הרי בספק זבות והם טובלות במקוה של מי גשמים והם טהורות. אלא שהחתם סופר בתשובותיו ביו"ד סימן ר"ב, שם באותה תשובה הוא מאריך מאד בביאור כל הסוגיא שלנו, ובסוף התשובה הוא מבאר את דברי רש"י בשם רבו הלוי, שהטעם הוא משום שצריך מים חיים, והוא דוחה דעה זאת משום שקי"ל שרק זב צריך מים חיים ולא זבה, מ"מ מסביר החת"ס ליישב את רבו הלוי של רש"י, שכוונתו לומר שמדרבנן גזרו

נוטפין הכוונה למי גשמים, שהם נוטפים, הם נוטפים מן העננים, והמילה זוחלין הכוונה מים שאינם עומדים במקום אחד אלא הם נמשכים וזוחלים ולא עומדים במקום אחד, וא"כ שלא ירבו הנוטפין על הזוחלין פירושו שלא ירבו הנוטפין שהם מי הגשמים על הזוחלים שהם המים הנובעים, מי הנהר שנובעים ממעיינות.

ומביא על זה רש"י משנה ממסכת מקואות (פרק ה' משנה ה'), הזוחלין הזוחלין כמעין, והנוטפין כמקוה, דינם של הזוחלים כדין מעיין ודינם של הנוטפין דהיינו המי גשמים כמקוה, ומה פירוש הדבר, שנינו בתורת כהנים, כתוב בפסוק "אך מעיין ובור מקוה מים" יכול מלאו מילא על כתפו (דהיינו שהוא מילא בכתפו מים שהוא שאב אותם, מים שאובים) ועשה מקוה בתחילה (והוא שאב מים ומילא בהם מקוה, שזה יהיה כשר, שזה) יהא טהור (שהמקוה הזאת תועיל לטהר), תלמוד לומר מעיין, מה מעיין בידי שמים, אף מקוה בידי שמים (כמו שהמעין הוא הרי מעשה ידיו של הקב"ה שברא את המעיינות, גם המקוה צריכה להיות מים שהם בידי שמים, היינו מי גשמים, ולא מים שאובים), (א"כ נלמד ג"כ) אי מה מעיין מטהר בזוחלין, אף מקוה מטהר בזוחלין, תלמוד לומר אך מעיין, המעיין מטהר בזוחלין, ומקוה מטהר באשבורן.

זהו חילוק הדין בין מעיין לבין מקוה, מעיין מטהר בזוחלין ומקוה מטהר באשבורן, פירושו המעיין מטהר בזוחלין גם כשהמים אינם מכונסים ונאספים במקום אחד, אלא שהמים זוחלים ונמשכין, ולכן אפשר לטבול בנהר שמימיו הם מים נובעים מן המעיינות והמים נמשכים והולכים כדרך כל הנהרות שהם זוחלים ומושכים ממקום גבוה למקום נמוך, מותר לטבול במקום שהמים זוחלים כי זה מי מעיין והמעין מטהר בזוחלין, משא"כ מקוה, פירושו מי גשמים, אינם מטהרים אלא באשבורן, אשבורן פירושו בור שבו המים נקווים ונאספים ומכונסים במקום אחד, שם המקוה מטהר, לאפוקי שאם הוא הטביל בו כלים בדרך זחילתו כשהמים של המי גשמים נזחלים ונמשכים אל הבור לפני שהם נפלו לתוך הבור לא עלתה להם טבילה כי צריך שיהיה בור, ומקוה כתיב, דקון וקיימי (שהם נקווים ונאספים וקיימים במקום אחד).

הרי שהמקוה אינו מטהר אלא באשבורן ואילו המעיין מטהר בזוחלין, אבל ודאי שגם המעיין על אף שמטהר בזוחלין הוא גם מטהר באשבורן, וכפי שמפורש להדיא בדברי התוס' בד"ה שמא ירבו הנוטפין, שהמעין אם הוא מטהר בזוחלין וכל שכן באשבורן, וכך שיטת כל הראשונים, שאמנם מקוה מטהר באשבורן ולא בזוחלין אבל מעיין שלמדנו מטהר בזוחלין הכוונה אפילו בזוחלין וגם באשבורן.

אלא שיש שיטת הרא"ה המובאת בריטב"א במסכת מכות דף ד', שהרבה אחרונים הבינו בדעתו שהרא"ה סובר שגם מעיין כמו שהמקוה אינו מטהר אלא באשבורן המעיין אינו מטהר אלא בזוחלין.

אלא שהחזו"ן איש בלקוטים על מסכת מכות שם בדף ד', מבאר שאין זו דעת הרא"ה וגם הרא"ה מודה לשאר הראשונים שהמעין מטהר בין בזוחלין ובין באשבורן.

אלו הם החילוקי דינים הנוגעים לעניננו בין מעיין למקוה,

הטובל בהם או כלים שהטבילו בהן בדרך זחילה, כשהמים נמשכין ולא עומדים במקום אחד, רק בנהר פרת ביומי תשרי, שאז יש רק מי מעינות בנהר, ושוב הוא מטהר כדין מי מעיין המטהר בזוחלין, משא"כ בשאר ימות השנה צריך להמשיך אותם למקוה ולטבול במקוה איפה שהמים מכונסים במקום אחד, רק בפרת ביומי תשרי שחדלו הגשמים ואז רבו הזוחלין עליהם ואפילו אם יש קצת מים נוטפים של מי גשמים אבל הריבוי הוא של הזוחלין ושוב יש תורת מעיין על הנהרות המושכין לומר שהם מטהרים בזוחלין, אז הרי שאנחנו רואים ששמואל עצמו אומר שהם גדלים ממי הגשמים, ולכן רק ביומי תשרי אפשר לטבול במקום שהנהר זוחל ונמשך, אז זה חולק על מה שהוא אמר נהרא מכיפיה מתברך.

אומר רש"י ואני שמעתי בבכורות (זו הסוגיא בדף נ"ה ע"ב שם מובאת אותה סוגיא, ושם אומר רש"י הוא שמע) לפרש את הפירוש שאין המים מטהרים בזוחלין, הכוונה שהנוטפין שבתוכן מיטהרין בריבוי הזוחלין, ויתבטלו הנוטפין בהם להיות זב וזבה טובלים בהם בשביל הזוחלין.

והסביר המהרש"א, שאין כוונת רש"י לומר שאז יש על המעיין (על הנהר) דין מים חיים שהזב וזבה יכולים לטבול בהם, רש"י הרי כבר הסביר לדחות את דברי רבו הלוי שזבה צריכה מים חיים, וזבה הרי אינה צריכה מים חיים, אלא שכוונת רש"י לומר שיכולה זבה לטבול אפילו במקום שבו הנהר הוא בדרך זחילה, היינו איפה שהמים זוחלין, ולא צריך שהם יהיו מכונסים במקוה (באשבורן).

אומר המהרש"א שאין חילוק בין הפירוש הראשון של רש"י ובין הפירוש שהוא שמע בבכורות רק בפירוש המילה מטהרין, לפירושו של רש"י המילה מטהרין מתייחסת לאדם ולכלים, שהם לא מטהרים את האדם והכלים הטובלים בהם רק ביומי תשרי בלבד, ולפירוש שהוא שמע בבכורות המילה מטהרין מתייחסת לנוטפין, למי גשמים, שאינם מיטהרים, אינם נטהרים בזוחלין להתבטל בהן, אלא פרת ביומי תשרי בלבד.

ואומרים תוס' בד"ה דאמר שמואל, ואומר ר"ת שהלכתא כוותיה דשמואל שאמר נהרא מכיפיה מיברך, ואפשר לטבול בנהר בכל ימות השנה ואין לחשוש מריבוי הנוטפין, ורבינו תם מביא ראיה מהגמרא בבכורות דף נ"ה שם יש ברייתא ר"מ אומר לא פרת שמו אלא יובל שמו, ולמה נקרא שמו פרת, שמימיו פרין ורביין, והגמרא אומרת מסייעי ליה לשמואל דאמר נהרא מכיפיה מתברך, זה מה שר"מ אומר מימיו פרין ורביין, היינו שהוא מתרבה מעצמו, זה כדברי שמואל שנהרא מכיפיה מתברך.

ור"ת מסביר שלא דוקא פרת, אלא הוא הדין בכל הנהרות שמימיהן פרין ורביין ומתברכין מסלע המעיין, והוא נקט פרת משום שהוא גדול מכל הנהרות ולפי שהוא מארץ ישראל. ועל זה אומר ר"ת, אנו סומכין לטבול בנהרות אפילו אם גדלו מאד, מכיון שההלכה היא כדברי שמואל שנהרא מכיפיה מתברך, כך היא דעת ר"ת.

ונביא כאן בקצרה, שהר"ן בנדרים בדף מ' ע"ב (ששם ג"כ מובא הענין של אבואה דשמואל) הביא את דעתו של ר"ת לפסוק הלכה כשמואל שנהרא מכיפיה מתברך, אבל לאחר מכן הוא אומר שגם לדעת ר"ת לא אמר זאת אלא בנהרות

זבה אטו זב, שרבנן גזרו שגם זבה תטבול רק במים חיים אטו זב, כדי שלא יטעו שגם זב לא צריך מים חיים, וזבה (מסביר החת"ס) ניחא שהגמרא אומרת שאבואה דשמואל היה עושה לבנותיו מקואות, ולמה לא לאשתו, היינו משום שסתם נשים טובלות להטהר לבעליהם ואין כאן מקום לטעות להחליף בזב, משום שהם טובלות להטהר לבעליהן וזה לא דומה לטבילת זב שזה להטהר לעסוק בטהרות, ואע"ג שממילא כיון שהנשים טבלו במקוה של מי גשמים ונטהרו לבעליהן אז הם ג"כ רשאיות להיות עוסקות בטהרות אבל הן לא יבואו להתחלף בזב, שהרי רוב נשים היו טובלות רק לבעליהן, משא"כ בבנותיו שהם היו פנויות (ונוסיף שכך פירש רש"י להדיא בעמוד א' שהם היו בתולות) א"כ היה ניכר הטבילה שהם טובלות, שזה רק לענין טהרות, וזבה סובר הרב הלוי שגזרו רבנן שיצטרכו לטבול במים חיים גזירה שלא יחליפו בזב וזכר הצריך מים חיים, כך הסביר שם החת"ס את דברי רבו הלוי של רש"י.

אומרת הגמרא, ופליגא דשמואל מעשה זה של אבואה דשמואל שהקפיד לעשות מקואות לבנותיו מחשש שלא ירבו הנוטפין על הזוחלין חולק על שמואל. דאמר שמואל נהרא מכיפיה מיברך, שמואל אומר שהנהר מתברך מכיפיה, "כיפיה" פירושו סלע, היינו הנהר מתברך משפתו וממקורו ומסלעו, מהמעיינות שלו מהם הוא מתברך, והריבוי של המים הוא לא ממי הגשמים אלא ממי המעיינות הנובעים שממנו הנהר נמשך.

שואלים תוס' בד"ה דאמר שמואל, איך אפשר לומר זאת, הרי אנחנו רואים בחוש שמחמת הגשמים הם גדלים, עובדא שרק ביומי ניסן הנהר גדל מכיון שנתרבו בו מי גשמים והפשרת שלגים, ואיך אתה אומר שנהרא מכיפיה מיברך, וריבוי המים אינו קשור עם המי גשמים.

עונים תוס', שודאי זה קשור עם המי גשמים, אבל הגמרא אומרת במסכת תענית דף כ"ה אין לך טפח יורד מלמעלה שאין טפחיים עולה כנגדו מלמטה, אז לכן אמנם יש כאן מי גשמים, אבל כנגד כל טפח של מי גשמים עולים כנגדו שני טפחים, פי שנים, מי תהום ומי מעיינות, ונהרא מכיפיה מיברך שמכיון שירדו גשמים או גם כיפיה, הסלע והמקור של הנהר, גם הוא מתברך להרבות את מימיו, כך שאפילו ביומי ניסן שוב הרבוי הגדול של המים יש בו יותר מים נובעים מן המעיינות שהם זוחלין מאשר המי גשמים שהם נוטפין, ולכן אין לחשוש שמא רבו הנוטפין על הזוחלין.

אומרת הגמרא, ופליגא דידיה אדידיה, מימרא זאת של שמואל שאמר נהרא מכיפיה מיברך חולק על מימרא אחרת של שמואל, דאמר שמואל אין המים מטהרין בזוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד, אז הרי שמואל עצמו אומר שהמים אינם מטהרים בזוחלין רק פרת ביומי תשרי, אז הרי שהוא חולק על מה שהוא אמר נהרא מכיפיה מיברך, אלא כדברי רב ואבואה דשמואל שסוברים שיש ריבוי של מי גשמים וזה מה שמגדיל את מי הנהר.

ומהו הלשון אין המים מטהרין בזוחלין, מסביר רש"י, המילה מטהרין מתייחסת לאדם הטובל בהם או לכלים שהטבילו בהן, אין המים מטהרין בזוחלין, אין המים מטהרין אדם

מתי אמרנו שהייחוד לא מועיל במטבע, בייחוד לשבת אחת, אם הוא מייחד את המטבע רק לשבת אחת לשמש לפריפה זה לא מועיל לבטל ממנה את האיסור מוקצה, משא"כ באבן אפילו אם מייחדים אותה לשבת אחת גם בטל ממנה האיסור מוקצה, אבל אם ייחדו את המטבע מלפני שבת לשמש לעולם בשביל פריפה, אז גם המטבע יורד ממנה שם מוקצה ואפשר לפרוף עליה כי שוב היא אינה מוקצה והיא מותר בטלטול, וגם באבן הוא מביא מהמגן אברהם שרק באבן עגולה שראויה לפריפה מועיל הייחוד שייחדו אותה רק לשבת אחת, כי דרכה בכך לפרוף עליה, לכן מועיל הייחוד אפילו רק לשבת אחת, אבל אם האבן אינה עגולה, לא יועיל בה ייחוד לשבת אלא א"כ ייחדו את זה לעולם שזה מועיל אפילו במטבע.

וכמו כן ביאר הפרי מגדים כאן בראש יוסף (וגם זה מובא להלכה) לענין שבמטבע מועיל ייחוד אם מייחדים את זה באופן של עשיית מעשה, שפרפו על זה מלפני שבת, וכפי שנבאר את מסקנת ההלכה.

עכ"פ החילוק בין אבן למטבע הוא שבאבן הייחוד לשבת אחת לשמש לפריפה מועיל להוריד ממנה את השם מוקצה, לכן מותר לפרוף, משא"כ במטבע לא מועיל הייחוד לשבת אחת ולכן אסור לפרוף עליה.

אבל הרשב"א שאל באמת את הקושיא מאי שנא מטבע מאי שנא אבן, הרי שניהם הם מוקצה, וכמו שמטבע אינה מיטלטלת בגלל שאין לה תורת כלי וזה נקרא מוקצה מחמת גופו, גם האבן אין לה תורת כלי ואסור לטלטל אותה כי היא מוקצה מחמת גופו, ולכן הביא הרשב"א גירסת הירושלמי, שבירושלמי גורסים על המשנה שלנו "תנא רשב"ג אומר לא שנו אלא מטבע ואבן הא באגוז מותר מפני הוא מיטלטל", הרי שלגירסת הירושלמי אסור לפרוף לא על גבי מטבע ולא על גבי אבן כי הם מוקצה, ורק על גבי אגוז שהוא ראוי לאכילה והוא לא מוקצה מותר לפרוף.

אומרת הגמרא, **בעי אביי, אשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז להוציא לבנה קטן בשבת**, היא רוצה להוציא אגוז בשביל בנה הקטן לאכילה, האם מותר לה לעשות בדרך ערמה לפרוף בגד ולקשור אותו על גבי האגוז וכך היא תוציא בשביל בנה הקטן.

ואומרת הגמרא, **תיבעי למאן דאמר מערימין [בדליקה]**, **תיבעי למאן דאמר אין מערימין**.

מביא רש"י, שלקמן בפרק כל כתיב (דף ק"כ) יש מחלוקת ר"מ ור' יוסי, אם נפלה דליקה והוא רוצה להציל מלבושים מן הדליקה, לדעת ר"מ הוא לובש כל מה שהוא יכול ללבוש, ואפילו אם זה עשרה חלוקים, עשרה בגדים זה על גבי זה, שודאי הוא לא צריך כל כך הרבה מלבושים, בכל זאת מותר בדרך הערמה להציל אותם מפני הדליקה בדרך זו שהוא לובש אותם זה על גבי זה, ר' יוסי אומר רק שמונה עשרה כלים, שמונה עשרה בגדים כדרך שהוא לובש בחול, והגמרא שם מונה מה הם השמונה עשרה בגדים שאדם לובש בחול, ורק את אלה הוא יכול ללבוש ולהציל מן הדליקה, אבל בדרך הערמה, להציל מן הדליקה כשהוא לובש עשרה חלוקין שאין לו צורך בהן אחד על גבי השני לדעת ר' יוסי אסור.

שאינן מכובדים, שאף פעם הם לא מתייבשים, אבל הנהרות המכזבין, הרי עצם ההתייבשות שלהם מוכיחה שנהר זה אינו מתברך מכיפיה, כך אומר הר"ן אפילו לשיטת ר"ת, והוא מביא ששיטת ר"ח והר"ף שהם פוסקים הלכה כרב וכאבוא דשמואל שאין המים מטהרין בוחלין אלא פרת ביומי תשרי בלבד, והוא מביא את הרמב"ן שהסביר את טעמם של הר"ח והר"ף לפסוק הלכה כרב ואבוא דשמואל, משום שאע"ג שאמר שמואל נהרא מכיפיה מתברך לא דוחים מימרא של איסור שנאמרה על הלכה משום מימרא דאגדתא שאמר שמואל נהרא מכיפיה מתברך, וגם שמואל עצמו לא לענין מעשה אמר אותה, כיון שגם שמואל עצמו הרי אומר אין המים מטהרין בוחלין משמע שגם שמואל אומר שעל אף שמדינא היה מותר לטבול בנהרות, שהרי נהרא מכיפיה מתברך, אעפ"כ למעשה יש לחשוש ולא לטבול אלא בימי תשרי בלבד, זה הרי אבוא דשמואל נהג כך הלכה למעשה, לכן אומר הרמב"ן סבורים ר"ח והר"ף שההלכה היא כרב וכאבוא דשמואל.

ויש שם בר"ן עוד אריכות דברים בכמה פרטים בנוגע לשיטות הראשונים בענין זה, וגם הרשב"א בסוגיתנו כאן האריך בענין זה בכמה פרטי דינים, ולא נאריך בזה.

עוד למדנו במשנה, **פורפת על האבן בו', המילה "פורפת" הסביר רש"י במשנה שהכוונה שכל דבר שמחבר בגד לחבירו נקרא פריפה**, אז אפשר לקשור על גבי אבן על גבי אגוז על גבי המטבע, והמשנה מסיימת ובלבד שלא תפרוף לכתחלה בשבת.

שואלת מיד הגמרא, **והאמרת רישא פורפת**, אתה אומר ברישא פורפת ואתה אומר מיד בסיפא ובלבד שלא תפרוף בשבת.

אמר אביי סיפא אתאן למטבע, הסיפא מדברת בנוגע לפרוף (לקשור) את הבגד (את הרצועה) על גבי מטבע, זה אסור לכתחלה בשבת, כיון שהמטבע היא מוקצה, שאי אפשר לטלטל אותה.

שואל רש"י א"כ למה אפשר לקשור על גבי האבן, הרי גם אבן היא מוקצה מחמת גופו, כי אבן אינה ראויה לטלטול, ולמה אפשר לקשור על גבי אבן.

עונה רש"י שאת האבן הוא הקצה לכך, דהיינו הוא ייחד אותה לענין זה שישמש לה לפרוף על זה, ולכן ראוי לטלטל את האבן.

אלא שא"כ למה במטבע אי אפשר לקשור ולטלטל, אם מדובר שאת האבן הוא ייחד אז הרי גם את המטבע ייחדו ולמה זה לא מועיל.

על כן הסבירו הראשונים (כמו שכתוב בריטב"א ובחידושי הר"ן) שלמטבע לא מועיל ייחוד, שמכיון שהמטבע יש לה חשיבות הייחוד שמייחדים אותה לפריפה אינו כלום ועדיין זה מוקצה ואסור בטלטול, משא"כ אבן שמייחדים אותה לפריפה היא זו שבטל ממנה שם מוקצה והיא מותרת בטלטול.

ולהלכה, המשנה ברורה הביא בסימן ש"ג סעיף כ"ב מדברי רעק"א שהוא סובר שגם במטבע יש פעמים שהייחוד מועיל,

שהרגל שלו קטועה, הוא חוקק מקום בקב הזה לשים בו את השוק הקטוע בתוכו, ואינו נסמך עליו, זו היא הגירסא הישנה בתוס' והגירסא הנכונה כפי שהמהרש"א הסביר היא "והוא נמסך עליו".

והמהרש"א האריך שם להוכיח שבודאי עכשיו התוס' סבורים כפירושו של רש"י שהוא נסך עליו, היינו שהוא סומך את עצמו בראש השוק על אותו קב, ולכן מותר לו לצאת עם זה כי זה הנעל שלו.

- דף ס"ו ע"א

ורבי יוסי אוסר כי ר' יוסי סובר שלא תכשיט הוא (זה לא נחשב תכשיט) ואינו נחשב מנעל, ולכן אין זה אלא משא שאסור לצאת עם זה לרשות הרבים.

ממשיכה המשנה, ואם יש לו בית קיבול כתיבתין טמא. הכלל הוא שפשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, גם הרגל התחתית הזאת הרי היא בעצם פשוטי כלי עץ, כי זו רגל, היינו דפוס של רגל, שעשו אותו מעץ, ואין לו בית קיבול, לכן הוא לא מקבל טומאה, ועל אף שלמדנו שחוקקים מקצת בראשו של הקב כדי שיוכל להכניס שם את ראש השוק, החקיקה הזאת שם הוא מכניס את ראש השוק אינה נחשבת בית קיבול שבגללה הרגל הזאת של עץ תקבל טומאה כמקבלי כלי עץ, כיון שהדין שכלי עץ צריכים בית קיבול כדי לקבל טומאה הרי לומדים את זה בהיקש לשק, וכמו שהשק הבית קיבול שלו נעשה לטלטל על ידו, היינו בשק יש בית קיבול שמכניסים שם דבר ועל ידי זה הדבר הזה שהכניסו לשק מיטלטל על ידי השק (כשלוקחים את השק מטלטלים את הדבר הזה), גם כלי עץ שיחשבו שיש להם בית קיבול זה אם יש להם חקק ששם מכניסים איזה דבר שהדבר הזה שהכניסו לתוך הכלי קיבול של העץ שם מיטלטל על ידי הכלי עץ, הרגל אותה הקיטע מכניס באותו חקק שיש בקב לא יכולה להחשב שהיא מיטלטלת על ידי הכלי, כיון שהשוק אינו מיטלטל על גבי הכלי, א"כ אותו חקק שיש בקב שבו הוא מכניס את ראש השוק זה לא מספיק להחשב בית קיבול.

אבל אם חקקו עד כדי שיש מקום לקבל שם כתיבתין של בגדין, דהיינו קרעי בגדים רכים, או מוכין כמו צמר גפן, או דברים אחרים רכים שהוא שם באותו חקק כדי שבשעה שהוא מכניס את ראש השוק הרגל של דפוס עץ לא תחלץ עליו אלא יהיה לו רך יותר להניח שם את ראש השוק, לכן אם יש חקק כזה שיש לו בית קיבול לקבל את הכתיבתין הוא טמא, שאז הכלי הזה מקבל טומאה כיון שזה נעשה כלי עץ שיש לו בית קיבול וכלי עץ שיש לו בית קיבול מקבל טומאה, אבל אם אין לו אלא בית קיבול להניח שם את ראש השוק בלי שיהיה מקום להניח שם את הכתיבתין והוא לא מניח שם כתיבתין, הבית קיבול לקבל ראש השוק לא נחשב בית קיבול לטומאה, ולכן יהיה דינו של הרגל עץ הזה כפשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה.

עוד אומרת המשנה, סמוכות שלו טמאין מדרם.

מסביר רש"י, כאן מדובר על קיטע שנקטעו שני רגליו, והוא מהלך על השוקים ועל ארכבותיו (על הברכיים), ובכדי שלא ינזק הוא עושה לו סמוכות (מלשון סמיכה, שהוא סומך

מסבירה הגמרא, תיבעי למאן דאמר מערימין בדליקה היינו לדעת ר"מ שבדליקה מותר להערים וללבוש גם מה שאין לו צורך זה על גבי זה, התם הוא דאי לא שרית ליה אתי לכבוויי שם אם לא תתיר לו להציל בדרך הערמה את הלבושים מפני הדליקה חוששים שהוא יבוא לכבות את הדליקה, ולכן התירו לו בדרך הערמה להציל, אבל הכא כאן לגבי האגוז, אי לא שרית ליה אם לא תתיר לה להוציא בדרך הערמה את האגוז לבנה הקטן לא אתי לאפוקי היא לא תבוא להוציא את האגוז כמו ידיה, אז אולי גם לר"מ אסור לה בדרך ערמה להוציא את האגוז כשהיא פורפת עליו. או דלמא אפילו למאן דאמר אין מערימין בדליקה שזה ר' יוסי שסובר להערים בדליקה אלא לובשים רק את הבגדים שהוא לובש אותם גם בחול, התם דרך הוצאה בכך כי הלבוש שהוא מוציא אותו בדרך מלבוש זה דרך הוצאה, כגון מוכרי כסות (מוכרי בגדים) מוצאים אותו בדרך מלבוש, שעל אף שבעצם הוא רוצה להוציא אותו הרי הוא מוציא אותו בדרך מלבוש, אז כיון שדרכם של מוכרי כסות ללבוש אותם כדי להוציא אותם אז זה נקרא דרך הוצאה ולכן הוא עושה בדרך הערמה, אבל הכא אין דרך הוצאה בכך זה הרי לא דרך הוצאה להוציא אגוז כשפורפים עליו, אימא שפיר דמי שזה מותר.

אומרת הגמרא תיקו, והיא נשארת בספק.

ולחלכה נפסק בהלכות שבת סימן ש"ג בסעיף כ"ב, פורפת (פירושו קושרת) בשבת על האגוז ועל האבן שייחדתו לכך (ופירושו של "ייחדתו" הוא שהיא ייחדה אותו מלפני שבת שלשבת זו הוא ישמש לה לפריפה) והיא יוצאת בו (ומותר לה לצאת), אבל על המטבע אסור לפרוף בשבת, דלאו בר טלטול הוא, ולא מהני בו יחוד.

ואומר המשנה ברורה (שכבר הבאנו לעיל) שהייחוד שלא מועיל במטבע זה רק לשבת זו, אבל אם ייחדה מערב שבת לענין זה שימש לה לפריפה לעולם גם במטבע מועיל שירד ממנו איסור טלטול, ואם פרפה עליו מערב שבת מותר לצאת בו בשבת, כיון שהיא עשתה מעשה להשתמש בזה לפריפה מלפני שבת אז הרי מותר גם במטבע, כפי שמסביר המ"ב בשער הציון שכיון שמהטבע נעשה כמו כלי או מלבוש שמותר לטלטל אותו.

ובסעיף כ"ג, אם היתה צריכה להוציא אגוז לבנה ופרפה עליו כדי להוציאו, אם לרשות הרבים אסור, (ומפרש המ"ב שעל אף שזה לא הוצאה בדרך המוציאים אסור מדרבנן מפני שנראה כמערכת להוציא בשבת), ואם לכרמלית מותר.

ואומר המשנה ברורה, ששני סעיפים אלו מדין פורפת על אף שמדובר בגמרא ובפוסקים לענין אשה, הוא הדין לאיש שנוהג בו כל הדינים כמו באשה לענין זה של פורפת.

משנה. אומרת המשנה הקיטע יוצא בקב שלו, דברי רבי מאיר, קיטע זה אדם שנקטעה רגלו, יוצא הוא בקב שלו, כי בשבילו הקב הזה הוא המנעל שלו, וסובר ר"מ שכמו שכל אדם בריא יוצא בנעליים שברגליו כך יוצא הקיטע בקב שלו.

וקב זה כבר הסבירו התוס' מרש"י שקב זה הוא עושה כמין דפוס רגל, מהעץ הוא עושה כמו דפוס רגל, היינו רגל תותבת, והוא חוקק בו מעט למעלה כדי לשים את ראש השוק במקום

התנינוקות, וכפי שהגמרא תפרש בעמוד ב', ואלו הם טהורים מלקבל טומאה, שהרי אינו לא כלי תשמיש, זה לא כלי המשמש למשהו, וזה גם לא תכשיט, לכן זה לא מקבל טומאה.

גמרא. אומרת הגמרא, **אמר ליה רבא לרב נחמן, היכי תנן** איך הגירסא הנכונה במשנה, האם כפי מה שאנחנו למדנו במשנה שר"מ (הת"ק) סובר שהקטע מותר לצאת בקב שלו ור' יוסי בא לחלוק ולומר שאסור, או שמא להיפך, ר"מ הוא זה שאומר אין הקטע יוצא בקב שלו ור' יוסי בא לחלוק והוא מתיר.

אמר ליה רב נחמן לרבא, לא ידענא איני יודע איך הגירסא הנכונה במשנה.

הילכתא מאי, איך היא ההלכה, האם הקטע יוצא בקב שלו או לא.

אמר ליה לא ידענא איני יודע.

אומרת הגמרא, **איתמר למדנו, אמר שמואל אין הקטע,** שמואל סובר שגורסים במשנה שר"מ הוא זה שסובר אין הקטע יוצא בקב שלו, ור' יוסי בא לחלוק ולהתיר, אז המשנה אומרת אין הקטע יוצא בקב שלו דברי ר"מ, ור' יוסי מתיר, **וכן אמר רב הונא, אין הקטע.**

אמר רב יוסף, הואיל ואמר שמואל אין הקטע, ואמר רב הונא אין הקטע, אנן נמי ניתני אין הקטע, גם אנחנו נקבל את דבריהם ונלמד במשנה שר"מ (הת"ק) סובר אין הקטע יוצא בקב שלו ור' יוסי מתיר.

מתקיף לה רבא בר שירא (זה שמו של האמורא), **לא שמיע** להו **הא דמתני ליה וכי הם לא שמעו את מה שלימד רב חנן בר רבא לחייא בר רב** (בנו של רב) **קמיה דרב לפני רב בקיטונא** בחדר קטן של בית המדרש דבי רב, **אין הקטע יוצא בקב שלו דברי רבי מאיר ורבי יוסי מתיר, ומחוי ליה רב איפוך ורב הראה לו שיהפוך את הגירסא שלו,** כי רב סובר שהגירסא הנכונה כמו שכתוב במשנה, שר"מ סובר הקטע יוצא בקב שלו ור' יוסי בא לחלוק וגורסים ור' יוסי אוסר, א"כ אומר רבא בר שירא איך רב יוסף מביא את מה ששמואל אמר ואת מה שרב הונא אמר, הרי רב אמר מפורש שצריך לגרוס הפוך ממה שהם אומרים וצריך לגרוס כמו שכתוב במשנה שהקטע כן יוצא לר"מ ולא אין הקטע יוצא.

אמר רב נחמן בר יצחק, וסימנא, סמך סמך, סימן לגירסא שלא תשכח מי המתיר ומי הוא האוסר אז תזכור לסימן שר' יוסי שבשם שלו יש את האות סמ"ך הוא זה שסובר אסור, שבמילה "אסור" יש גם את האות סמ"ך, אז זה סימן לגירסא ששתי תיבות שיש בהם סמ"ך סמ"ך זו אצל זו כשאתה אומר ר' יוסי אוסר.

אומרת הגמרא, **ואף שמואל הדר ביה,** שמואל ג"כ חזר בו ממה שהיה סבור שר"מ הוא זה שסובר אין הקטע יוצא בקב שלו ור' יוסי מתיר, הוא חזר בו להודות שר"מ הוא הסובר הקטע כן יוצא ור' יוסי הוא זה שאוסר.

דתנן כי למדנו משנה במסכת יבמות, חלצה בסנדל שאינו שלו, "חליצה" זה מה שהיבמה צריכה לחלוץ את הנעל של היבם, אשה שבעלה מת בלי בנים הרי היא צריכה חליצה מן

ונשען עליהם) של עור לשוקיים שלו שלא ינזקו, וסמוכות אלו הם טמאים מדרס, מכיון שהוא סומך עליהם והם נעשו לסמוך את הגוף שלו, א"כ אותו קטע הוא זב והרי כל זב היושב שוכב או הולך על גבי דבר שראוי למדרס שלו הדבר הזה נעשה מדרס הזב שהוא אב הטומאה, וגם כאן הסמוכות של עור שהקטע הזה עושה להניח בראש השוקיים הקטועות שלו, אז הרי זה נעשה לסמוך את גופו ולכן זה נעשה מדרס הזב שמדרס הזב הוא אב הטומאה.

ויוצאין בהן בשבת, הוא יכול לצאת בסמוכות האלו בשבת כי הם נחשבים תכשיט שלו והם נחשבים מלבוש שהוא יכול לצאת בו בשבת.

ונכנסין בהן בעזרה, הרי הדין הוא במשנה בסוף מסכת ברכות בפרק הרוואה, שלא יכנס אדם להר הבית במנעלו (כשהוא נעול נעליים), אבל אלו הסמוכות של עור העשויות לשוקיים לא נחשבים נעלים, שהרי הם לא בראש רגלו, מה שהוא לובש בראש הרגל נקרא נעלים אבל זה לא נחשב נעלים, ולכן נכנס הוא בהם לעזרה.

כסא וסמוכות שלו, כאן מדובר בקטע שלא רק שנקטעו שני רגליו רח"ל אלא גם השוקיים, הגידים שלו שבשוקיים נתיישבו ונתקבצו, ואפילו על ארכבותיו (על ברכיו) הוא גם כן לא יכול ללכת, ועושים לו כסא נמוך עליו הוא יושב, והכסא הזה שהוא יושב עליו קשור לו מאחוריו שלא יפול, ולכן כשהוא רוצה ללכת (היינו לזוז מן המקום ולעבור ממקום למקום) כמות שהוא יושב על כסא נמוך הוא נסמך על ידיו בספסלים קטנים שעליהם הוא נשען, והוא עוקר את גופו מן הארץ, ונרחף לפניו (הוא דוחף את עצמו קדימה), נח, וחוזר חלילה, וכך הוא מתקדם וזז קצת ממקום למקום, ותמיד כשהוא חוזר לנוח על כסא שהוא יושב עליו הוא חוזר לאחוריו והכסא קשור לו מאחוריו כך שהכסא לא נופל, זהו ה"כסא" שלו, ה"סמוכות" הם סמוכות של עור או של עץ שהוא עושה לראשי השוקיים או לרגלים התלויים לו כשהוא רוצה לזוז, הוא נשען אמנם על הידים שבהם הוא מחזיק בספסלים קטנים כדי להשען עליהם לעקור את גופו ולהדחף קדימה, אבל גם כשהוא נשען על ידיו והוא עוקר את עצמו הוא נשען קצת גם על הרגלים, ולכן הוא שם סמוכות לאותם רגלים, הכסא והסמוכות האלו **טמאין מדרס,** גם הכסא טמא מדרס שהרי עליו הוא יושב ואם הוא זב הוא מטמא אותו טומאת מדרס, וגם הסמוכות של עור נעשו להשען עליהם קצת ולכן גם הם טמאים מדרס, **ואין יוצאין בהן בשבת** אסור לצאת בהם בשבת.

ובטעם הדבר מביא רש"י, שרבותינו אומרים שטעם הדבר מפני שאינם צריכים לו כל כך לכן הוא לא יוצא בהם בשבת, אבל רש"י אומר על הפירוש הזה ולא נהירא לי, ולכן הוא מפרש שאיכא למימר שכיון שהם תלויים ואינם מונחים על הארץ זמנין דמשתלפי (חוששים שהם יצאו) ואולי הוא יבוא לטלטל אותם ארבע אמות.

ואין נכנסין בהן בעזרה, כי הם נחשבים כמו נעליים בשבילו ואסור לו להכנס אתם בעזרה.

עוד אומרת המשנה, **לוקטמין מחורין, ואין יוצאין בהן,** ורש"י כאן מפרש שלוקטמין זה כמין מסכה שמלבישים על הפרצוף, וזה נעשה לשחוק כדי להבעית (היינו להפחיד) את

ישלף לו יבוא לטלטל את זה, אז א"כ איך רש"י מפרש שהמחלוקת היא האם זה נעל או לא.

לכן לומד ר"ת, שאין הכי נמי גם כאן צריך כך להסביר את המחלוקת, הטעם של ר' יוסי שמכיון שהקב הזה או הסנדל אינו עשוי מעור או הוא לא מהודק היטב על הרגל, ויש לחשוש שמא הוא יפסק (יקרע) והוא יבוא לטלטל את זה ד' אמות ברשות הרבים כיון שזה יפול לו מהרגל, אלא שמה שהגמרא תלתה את מחלוקת ר"מ ור' יוסי לענין חליצה בסנדל אם זו חליצה כשרה או לא, ששמואל אומר שזה רק לר"מ, משמע שלר' יוסי חליצה בסנדל של עץ פסולה.

ועל זה שואלים תוס' לפירושו של ר"ת וכפי שמשמע מהגמרא יומא שכל המחלוקת היא לענין שבת האם גוזרים מדרבנן שמא הסנדל של עץ יפול לו מהרגל והוא יבוא לטלטל את זה ד' אמות או לא, אבל כולם מודים שזה נחשב נעל ולכן אסור ביום הכיפורים לנעול את זה באיסור נעילת הסנדל, או למה שלר' יוסי חליצה בסנדל של עץ תהיה פסולה, כיון שגם לר' יוסי זה נחשב נעל וזה נחשב מנעל.

ומתרחצים התוס' שגם לענין חליצה זה הא בהא תליא, כיון שלענין שבת ר' יוסי גוזר דילמא מיפסק ולכן אינו ראוי להלך בו בשבת, אז הנעל הסנדל הזאת של עץ שלבש אותה היבם, זה דומה לקטן שחלץ במנעל של גדול שחליצתו פסולה, כי צריך שזה יהיה "נעלו" נעלו הראוי לו, נכון שלא צריך שזה יהיה נעלו המיוחדת לו כפי שלמדנו שגם אם חליצה בסנדל שאינו שלו זו גם חליצה כשרה אבל זה צריך להיות סנדל הראוי לרבל שלו, ואם הוא לובש סנדל "נעל" שאינו כפי מדתו הרי זו חליצה פסולה, ואם הוא קטן ולבש סנדל של אדם יותר גדול ממנו, הרי כיון שזה לא ראוי לו ללכת עם זה הרי היא חליצה פסולה, וכמו כן לר' יוסי סנדל של עץ שאינו ראוי להלך בו בשבת כי גזרו עליו שמא זה יפול, הרי כיון שאתה חושש שמא זה יפול זה לא ראוי להליכה או זה נחשב נעל שאינה ראויה לו שהחליצה צריכה להיות חליצה פסולה, ואם המשנה אמרה שבסנדל של עץ זו חליצה כשרה בהכרח זה אליבא דר"מ שאינו חושש שמא זה יפול, כך הסבירו התוס'.

וחוזרים תוס' ושואלים, אם ר' יוסי אוסר רק בגלל גזירה שמא זה ישלף (כלומר יפול) והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות, במי מדובר כאן, הרי כאן מדובר באדם שקיטע ברגלו, ואם אותה רגל עץ, אותו קב שהיא הרגל התותבת שלו תפול, איך הוא יטלטל את זה ארבע אמות, הרי מכיון שהוא חסר רגל ברגע שהרגל התותבת תפול הרי הוא נשאר עם רגל אחת בריאה, ועם הרגל אחת הזאת לבד הוא לא יכול לזוז ממקומו, אז איך אתה אוסר שמא הוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות, ברגע שהרגל תותבת תפול לו הוא לא יזוז ממקומו כי הוא לא יכול ללכת בלי הרגל התותבת כיון שהוא קיטע ברגלו האחת. ואומר ר"י, שמדובר שהוא נושא בידו מקל, ועיקר הליכתו של הקיטע היא בסמיכת המקל, וגם בלי הרגל התותבת הוא יכול היטב ללכת על ידי שהוא סומך עצמו על המקל, ולכן סובר ר' יוסי שאסרו עליו לצאת עם הקב הזה, עם הרגל התותבת, כיון שאם הרגל תפול לו הוא עדיין יכול ללכת ואז הוא ירים את הרגל התותבת שנפלה ויטלטל אותה ד' אמות, כי הוא יכול ללכת על ידי שהוא סומך את עצמו על המקל.

ומזה אומרים תוס' שיש להתיר (היינו ללמוד מכאן היתר) למי

היבם כדי להיות מותרת לשוק, אז צריכה היא לחלוץ מעל רגלו של היבם את הנעל שהוא נעול בה, ועל אף שכתוב "נעלו" אין הכוונה דווקא שהנעל צריכה להיות של היבם, אלא גם אם חליצה בסנדל שאינו שלו, היינו שהיבם לבש סנדל של מי שהוא אחר, זו גם כן חליצה כשרה, וכמו כן בסנדל של עץ, אם היבם היה לבוש בסנדל של עץ והיא חליצה לו זו ג"כ חליצה כשרה, או של שמאל בימין, אם היבם לבש ברגל הימין את הסנדל של שמאל והיא חליצה אותו אז זו ג"כ חליצה כשרה, בכל אלו חליצה כשרה, אבל החליצה צריכה להיות דווקא מרגל ימין של היבם, כי לומדים בג"ש רגל רגל ממצורע, כמו שאצל מצורע כתוב "בהן רגלו הימנית" אז הרי רגלו זה דווקא רגל ימין, כך "וחליצה נעלו מעל רגלו" זה ג"כ מעל רגלו הימנית, אבל אם הוא לבש את הנעל של שמאל על הרגל הימנית ומשם היבמה חליצה זו ג"כ חליצה כשרה.

ואמרינן, מאן תנא מי הוא התנא שסובר שסנדל של עץ ג"כ נחשב נעלו, שאם החליצה היתה בסנדל של עץ שהיבם היה נעול בה זה ג"כ חליצה כשרה, **אמר שמואל רבי מאיר היא** ר"מ הוא התנא באותה משנה, **דתנן הקיטע יוצא בקב שלו דברי רבי מאיר רבי יוסי אוסר**, אז לדעת ר"מ שסובר שהקיטע מותר לו לצאת בשבת בקב שלו, למה, אמר הרי רש"י במשנה כי זה מנעל ידיה, כי זה הנעל שלו, אומר שמואל לדבריו גם חליצה בסנדל של עץ זו חליצה כשרה, כי הסנדל אפילו הוא של עץ נחשב היטב נעל של היבם והחליצה היא חליצה כשרה, משא"כ לר' יוסי שאסור לצאת בקב של משום שזה לא תכשיט ולא מנעל כי זה עשוי עץ, אז לדעת ר' יוסי חליצה בסנדל של עץ תהיה חליצה פסולה. הרי ששמואל אומר שהתנא הסובר שחליצה בסנדל של עץ כשרה זה ר"מ, שהוא זה שסובר קיטע יוצא בקב שלו, ומכאן למדנו ששמואל חזר בו ממה שאמר שר"מ סובר אין הקיטע יוצא בקב שלו, והוא סובר שהגירסא הנכונה במשנה היא שר"מ הוא זה שסובר הקיטע יוצא בקב שלו.

למדנו א"כ את המשנה וסוגית הגמרא בפירושו של רש"י, וכפי שרש"י פירש במשנה שר' מאיר הסובר שקיטע מותר לו לצאת בקב שלו כי הוא סובר שזה מנעל ידיה, ור' יוסי שאוסר לצאת בקב שלו משום שהוא סובר שזה לא תכשיט ולא נעל אלא משא, ובוזה מובן היטב את מה ששמואל תולה את הנידון אם סנדל של עץ החליצה כשרה או לא שזה תלוי במחלוקת ר"מ ור' יוסי, לדעת ר"מ שזה נקרא נעלו אז החליצה היא חליצה כשרה, ולדעת ר' יוסי שקב הוא לא נעל הרי החליצה בסנדל של עץ היא חליצה פסולה.

והתוס' בדף ס"ה ע"ב ד"ה הקיטע, הביאו את פירושו של רש"י, והם מביאים שר"ת הקשה על הפירוש הזה מגמרא ביומא, שם משמע שלכו"ע, בין לר"מ בין לר' יוסי, הרי הקב של הקיטע הוא מנעל שאסור לנעול בו ביום הכיפורים, שהרי ביום הכיפורים נעילת הסנדל היא אחד מחמשה ענויים, ובין לר"מ בין לר' יוסי אסור לנעול את הקב של הקיטע כי זה הנעל שלו, וא"כ מה היא המחלוקת לענין שבת, מבואר שם שהמחלוקת היא שר' יוסי מה שהוא אוסר לצאת בקב שלו זו גזירה מדרבנן, שהוא גזור שמא יפסק אותו קב והוא יבוא לטלטל אותו ד' אמות ברשות הרבים, ור"מ אינו אוסר, ואינו גזור שמא

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימוש הפרטי - כל הזכויות © שמורת למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

כזה האשה יכולה לחלוץ בו, ויוצאין בו בשבת דברי רבי עקיבא, ולא הודו לו, החכמים לו הודו לר' עקיבא.

ומזה שואלת הגמרא, והתניא (הגאון מתקן כאן באות א' והתנן, כי זו משנה בעדויות) הודו לו שכן הודו לו.

אמר רב הונא, מאן הודו לו, רבי מאיר, ומאן לא הודו לו, רבי יוסי, ר' מאיר סובר שהקטע יוצא בקב שלו אז הרי שהוא סובר שזה נחשב נעל, הוא זה שמודה לר"ע שגם הוא סובר שסנדל של עץ (זה הסנדל של הסיידים) נחשב מנעל ולכן מותר לצאת בו בשבת, והביריתא שאמרה "ולא הודו לו" היא לר' יוסי שהוא אוסר לצאת לקטע בקב שלו הוא סובר שסנדל של עץ לא נחשב נעל שלו שיהיה מותר לו לצאת בזה.

הרי שרב הונא מסביר שר' מאיר מודה לר"ע ור' יוסי חולק על ר"ע, הרי שהוא גורס שר"מ סובר שהקטע כן יוצא בקב שלו ור' יוסי הוא זה שאוסר עליו לצאת בקב שלו, וחזר בו ממה שהיה סבור קודם להיפך שר"מ סובר אין הקטע ור' יוסי מתייר.

(אמר רב יוסף) [רב יוסף אמר], מאן לא הודו לו מי הם החכמים שלא הודו לו לר"ע וחולקים עליו, זה רבי יוחנן בן נורי, דתנן, (זו הגירסא שלפנינו "דתנן" וזו משנה, ולפי הגירסא הזאת מצויין כבר בצד שאמנם יש משנה כזאת במסכת כלים אבל שם לא כתוב את מה שכתוב אצלנו "כוורת של קש" אלא כתוב "מחצלת הקש ושפופרת הקש ר' עקיבא מטמא ור' יוחנן בן נורי מטהר, ואמנם כך תיקן הגר"א באות ב' את הגירסא בגמרא, שהגמרא באמת מביאה משנה וצריך לומר "מחצלת הקש ושפופרת הקש" אבל לפי מה שזכר כאן "כוורת הקש ושפופרת של קנים" צריך לומר "דתניא" שזו בעצם ברייתא), כורת של קש כוורת של דבורים שעושים אותה משל קש, ושפופרת של קנים או שעושים שפופרת של קנים, (או לפי המשנה בכלים "מחצלת קש ושפופרת הקש") רבי עקיבא מטמא ורבי יוחנן בן נורי מטהר, הרי שלדעת ר"ע גם כוורת של קש מקבלת טומאה ולר' יוחנן בן נורי היא לא מקבלת טומאה.

ומה השייכות להוכיח מזה שר' יוחנן בן נורי הוא זה שחולק על ר"ע בענין סנדל של סיידים, הרי סנדל של סיידים מדובר שהוא עשוי מעץ, וכאן מדובר על כוורת העשויה מקש.

מסביר רש"י (לפי אותו פירוש שאנחנו עכשיו מפרשים את הגמרא) שזה לשון רבותי, שכמו שר' יוחנן בן נורי סובר שהכוורת העשויה מקש אינה מקבלת טומאה והטעם הוא משום שאין הדרך לעשות אותה מקש אלא מקנים, וכמו כן הוא יסבור במנעל שכיון שאין הדרך לעשות אותו מעץ אלא דווקא מעור אז אם הוא עשוי מעץ הוא לא מקבל טומאה, כך הוא לשון רבותי של רש"י שהסנדל של סיידים שר"ע וחכמים חולקים בו מדובר בסנדל של עץ, והגמרא הביאה שר' יוחנן בן נורי הוא החולק כיון שהוא סובר שכוורת של קש אינה מקבלת טומאה כי אין דרכה של הכוורת להיות מקש אלא מקנים, כמו כן הוא יסבור לסנדל שעושים אותו מעץ שהוא לא מקבל טומאה כי אין דרכו להיות מעץ אלא מעור.

אבל רש"י עצמו אומר, ולי נראה שהסנדל של סיידים שר"ע

שקבצו (נתיישבו ונתקפצו) גידי השוקיים שלו שמתר לו ללכת במקל בשבת, כיון שלפירושם של תוס' בהכרח מדובר כאן בקטע שיוצא עם מקל כדי לסמוך את עצמו עליו וללכת אתו.

ומביאים תוס' פירוש שלישי, שהרב פורת פירש שמדובר שהקטע הזה יש לו סמך על מה לסמוך עליו, שהוא קושר את זה בכרעו ומגיע לארץ, ועליו הוא בעצם יכול ללכת, והשוק כפופה לאחוריה, ובראש השוק במקום הרגל הוא עושה לו קב, היינו רגל בדפוס עץ, כדי שיראה כמי שיש לו רגל, ובזה נחלקו ר' יוסי ור"מ, שר' יוסי סובר שכיון שאינו נסמך על הסנדל הזה שהוא עשה לו אלא זה תלוי באויר חוששים שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ד' אמות, וכאן הוא יכול ללכת כי הוא לא צריך את הקב להסמך עליו כדי ללכת, ואילו ר"מ אינו חושש לזה, כך מפרש הרב פורת, ותוס' מסיימים שלפי פירושו של הרב פורת אין ראייה להתיר לקטע לצאת במקלו כי לא מדובר שיש לו מקל ביד להשען עליו.

הרי שנתבאר לנו שלשה פירושים במחלוקת ר"מ ור' יוסי, פירושו של רש"י שר"מ מתיר לקטע לצאת בקב שלו כי הוא חושב שזה מנעל ידיה, ור' יוסי אוסר כי זה לאו תכשיט ולא מנעל ולכן זה משא, ולדעת רש"י פשוט הדבר מה ששמואל תולה את השאלה אם חליצה בסנדל של עץ כשרה במחלוקת ר"מ ור' יוסי, שהרי לדעת ר' יוסי כיון שזה לא נעל החליצה תהיה פסולה, ורק לר"מ שסובר שזה כן נעל החליצה בסנדל של עץ כשרה.

ואילו לדעת ר"ת וכפי שר"י פירש אותו מדובר בקטע שיש לו גם מקל להשען עליו, ואם הקב יפול סובר ר' יוסי שיש לחשוש שהוא יטלטל את זה ד' אמות כי הרי הוא יכול ללכת גם בלי הרגל התותבת הזאת כי יש לו מקל להשען עליו, ור"מ אינו גוזר לאסור שמא יפול הקב ושוב הוא יטלטל את זה ד' אמות, אבל לענין נעל לכור"ע זה נקרא "נעל", גם לר' יוסי, ואעפ"כ לדעת ר' יוסי לענין חליצה, חליצה בסנדל של עץ תהיה פסולה כי זה לא נעל שראוי ללכת בו, וכך גם לפירושו של הרב פורת שמדובר שהוא סתם שם את הנעל כדי שיראה שיש לו רגל אבל הוא בכלל אינו סומך עצמו על הרגל הזאת אלא יש לו סמך עליו הוא יכול להסתמך כדי ללכת, ושוב לדעת ר' יוסי יש לחשוש שמא זה יפול והוא יבוא לטלטל את זה ד' אמות, ומשום כך זה לא נחשב נעל הראוי לו, ולדעת ר"מ אין לגזור, או א"כ זה נעל הראוי לו, ולר"מ חליצה בסנדל של עץ כשרה.

עוד אומרת הגמרא, ואף רב הונא הדר ביה, גם רב הונא שקודם למד שר"מ הוא זה שסובר אין הקטע יוצא בקב שלו ור' יוסי מתיר חזר בו, והסכים לאותה גירסה של רב, וכפי שגם שמואל חזר בו, שהקטע יוצא בקב שלו לדעת ר"מ ור' יוסי הוא זה שאוסר.

דתניא כי למדנו בביריתא, סנדל של סיידים, מסביר רש"י, סנדל של עץ שהסיידים (מוכרי סיד) כשהם מתעסקים בסיד הם נועלים את הסנדל של עץ, מפני שהסיד שורף את העור, אז נועלים סנדל של עץ להגן על העור מפני שהסיד שלא ישרוף את עור הרגל, הסנדל הזה טמא מדרם, שאם הסייד הזה שנועל את הנעל הזאת הוא זה הרי הנעל נעשתה טמאה משום מדרם הזב, ואשה חולצת בו אם היבם לבש סנדל

הבית לכן זה ג"כ נחשב ראוי להליכה, שמקבל טומאה להיות מדרס הזב, כך תירץ הרשב"א לקושינו של הר"ר אליעזר ממ"ץ.

אבל התוס' בשם ר"י מפרשים, שהואיל ואינו עשוי כלל לנעילה, רק לשמור על הנעליים שלא ישרפו בסיד, הרי שזה לא נעשה להילוך, זו היתה קושיית הגמרא, והוא תירץ לו שמ"מ כיון שהסייד מטייל בו עד שמגיע לביתו זה גם נקרא נעל שבה יש לקבל טומאת מדרס הזב, כי זה כן נעשה גם להליכה.

הרי גגירסת התוס' אצלנו היתה, שהקושיא הזאת הקשה אותה ר"א ממ"ץ לרשב"א בעל התוס', אבל בחידושי הרשב"א (רבינו שלמה בן אדרת) הביא את הקושיא הזאת בשמו של ר"ת, ואת התירוץ שהסנדל הסיידים הוא מכלי האומנות הוא מביא בשם רבינו שמואל (הרשב"ם), והמהדיר של חידושי הרשב"א החדשים העיר שגם החיד"א בשם הגדולים ערך ר' אליעזר בר נתן בסופו מעיר שצריך להגיה גם בדברי התוס' לא "הרשב"א" אלא "הרשב"ם", כי זה בעצם רבינו שמואל אחיו של ר"ת, הוא הרשב"ם הידוע.

למדנו במשנה, **ואם יש לו בית קיבול כתיבין טמא**, וכפי שהסברנו במשנה שאם עשו חקיקה באותו קב שבו יש מקום לקבל כתיבין שזה מוכיח, דברים רכים שיקל עליו להכניס את השוק בלי שהרגל של עץ תלחץ לו, הרי שזה טמא.

אמר אביי, טמא מומאת מת, ואין טמא מדרס, לקבל טומאה להיות מדרס הזב שהוא אב הטומאה, אפילו אם יש לו בית קיבול כתיבין זה לא טמא, כי אינו מסתמך על הרגל התחתית הזאת (על הקב).

אומר רש"י מה שאביי נוקט בדבריו טומאת מת, לאו דווקא טומאת מת, כל טומאות מגע, אם הכלי הזה יגע בשרץ או בשאר אבות הטומאה, הוא גם כן יקבל טומאה, כיון שהוא נחשב כלי עץ שיש לו בית קיבול, אלא הוא נוקט טומאת מת כיון שהוא רוצה לומר שאינו טמא מדרס, ומדרס הזב זה הרי האב הטומאה, ומכיון שהוא רוצה לשלול שאין בכלי הזה לקבל טומאת מדרס שהוא אב הטומאה, הוא נוקט טומאת מת, וכך כוונת דבריו של אביי, שהכלי הזה אמנם יכול אפילו להיות אב הטומאה על ידי מת, שכלי עץ שיש לו בית קיבול יש לו כל הדינים של כלי לקבל טומאת מגע בין אם הוא נוגע במת שהוא אבי אבות הטומאה, אז הכלי הזה יהפך להיות אב הטומאה, או שאם הוא נכנס לאהל המת הוא ג"כ נהיה אב הטומאה, וכן על ידי כל הטומאות שאם הוא נוגע באיזה שהוא אב הטומאה הוא יהפוך להיות ראשון לטומאה, ולכן הוא נקט דווקא לענין טומאת מת כיון שהוא רוצה לומר כנגד מדרס הזב שהוא אב הטומאה, שעל אף שלמדרס הזב הוא לא נהיה מדרס הזב להיות אב הטומאה אבל את כל הטומאות של מגע אפילו כשהוא נוגע במת ועל ידי זה הוא נעשה אב הטומאה זה נאמר גם כאן כיון שזה כלי עץ שיש לו בית קיבול, משא"כ לענין מדרס הוא לא נעשה אב הטומאה מכיון שאביי סובר שזה לא נעשה לסמיכה להסמך ולהשען עליו, אלא לתכשיט, הרי שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, וזהו הכלל, שמתי הזב עושה מדרס הזב, רק אם הוא שוכב על משכב או מושב, על דבר

אמר שהוא טמא וחכמים לא הודו לו הכוונה לסנדל העשוי מקש, ועל זה אמר רב יוסף שחכמים לא הודו לו, זה ר' יוחנן בן נורי, שהרי כאן אנחנו רואים במפורש שר' יוחנן בן נורי מטהר בכלי קש כמו כוורת של קש או שפופרת של קש שזה לא עצים ולכן זה לא מקבל טומאה, ואילו ר"ע סובר שגם כלי העשוי מקש מקבל טומאה כי קש ג"כ נחשב כמו עץ, כי מדובר שהוא קשה.

והתוס' כבר הסבירו בד"ה כוורת הקש למה ר"ע סובר שזה טמא, איך אפשר לטמא, הרי צריך שזה יהיה לפחות כלי עץ ואיך אפשר לטמא כלים העשויים מקש, זה הרי לא כלי עץ, ואם זה היה ראוי למדרס אז היה מקבל גם טומאת מת כיון שכל דבר המטמא משום מדרס מטמא גם בטומאת מת, אבל כיון שזה לא ראוי למדרס א"כ לטמא טומאת מת היינו טומאת מגע הרי צריך שזה יהיה כלי עץ, כי שם בפרשה כתוב כלי עץ ועור ובגד ושק, ואיך כלי קש ג"כ נחשבים כלי עץ לקבל טומאה.

אומרים תוס' שגם קש נחשב עץ, שהרי יש מי שסובר שעץ הדעת, הפרי של עץ הדעת ממנו אכל אדם הראשון חיטה היתה, וכוונת דברי התוס' כמו שהם פירשו לעיל בדף כ"ז ע"ב, שם התוס' בד"ה כל היוצא מן העץ הסבירו כמו שהפשתן על אף שהוא מין זרע ולא עץ כיון שהפסוק קורא לו עץ אז הוא ג"כ נקרא עץ, כמו כן למ"ד חיטה היתה זה נקרא עץ אע"פ שאינו עץ, ולכן זה מקבל טומאה כי סוף סוף הקש שהוא גדל עם החיטה, כי קש זה זנבות השיבלים, גם הוא נחשב עץ כי הרי התורה קוראת לו "עץ הדעת".

אי נמי אומרים תוס', שגם לר"ע כלי קש המקבלים טומאה אין זה מדאורייתא כי זה לא כלי עץ, אלא מקבלים טומאה רק מדרבנן.

אמר מר למדנו שסנדל של סיידין טמא מדרס.

שואלת הגמרא **הא לאו להילוכא עבדי**, זה הרי לא עשוי בכלל בשביל הליכה, ואיך זה מקבל שם מדרס, מדרס הזב נהיה רק כלי הראוי למשכב או להליכה, וזה לא ראוי להליכה.

עונה הגמרא, **אמר רב אחא בר רב עולא, שכן הסייד מטייל בו עד שמגיע לביתו**, הסייד כן הולך עם אותם סנדלים עד שהוא מגיע אליו הביתה, ולכן זה ראוי להליכה וזה מקבל טומאת מדרס הזב.

שואלים תוס' בד"ה והא לאו להילוכא עבדי, שר' אליעזר ממ"ץ הקשה לרשב"א (רשב"א בעל התוס') מה בכלל קושיית הגמרא, הלא אדרבה לפי מה שרש"י פירש אותו סנדל של סיידים בשעת מלאכתו הוא מהלך בו, ולכך הוא נעשה, ואיך אתה שואל שהוא לא נעשה להילוכא, ותירץ לו שסנדל של סיידים זה לא כמו שרש"י פירש כי זה עשוי לנעול אותו על הרגל, אלא זה אחד מכלי האומנות של הסיידים והוא עשוי כעין סנדל, ויכול הוא גם לתת את הרגל בתוכו לנעול אותו, ועל זה שאלו הרי זה לא נעשה להילוך כי זה נעשה בשביל לסייד, זה הכלי אומנות שבו הסייד מסייד והוא טח בו את הבית, אלא שפעמים שהוא נועל בו, ולכן הוא שואל והא לאו להילוכא עבדי, והוא תירץ כיון שהסייד פעמים שהוא מוריד את הסנדל הזה והוא נועל אותו על הרגל כדי להלך בו עד

ומה שהוא לא מקבל טומאת מדרס, זה משום שעל אף שפעמים שמסתמך עליו אבל הואיל ועיקר העשייה של המקל לא נעשתה בשביל לסמוך עליו, שהרי יש לו רגלים ללכת עליהם, אז לכן זה לא טמא מדרס, אבל אומר רש"י אין לומר שהטעם שהמקל הזה אינו טמא מדרס זה ג"כ משום שהוא פשוטי כלי עץ ופשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, לא נאמר הלכה זאת של טהרת פשוטי כלי עץ, היינו הדין שפשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, זה לא נאמר אלא לענין טומאות מגע, שאם דנים שהכלי עץ יקבל טומאה מן המת או יקבל טומאה מן הרצצים משאר הטומאות על זה נאמר שצריך שיהיה לו בית קיבול, ופשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, שהרי כל הדין שכלי עץ צריכים שיהיה להם בית קיבול ופשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, לומדים את זה מהיקש ל"שק", כמו שהשק יש לו בית קיבול גם הכלי עץ צריך שיהיה לו בית קיבול, וזה ההיקש לשק נאמר רק אצל מת ואצל שרצים, ולא לענין מדרס, לענין טומאת מדרס גם פשוטי כלי עץ אם הם מיוחדים לשיבה או לשיבה בשביל זה הרי שאם הזב שוכב עליהם או יושב עליהם או כמו כאן אם המקל הזה עשוי שהזב ישען עליו, אז בזה הוא היה מקבל טומאה כיון שזה עשוי למדרס אפילו שזה פשוטי כלי עץ, אלא שהטעם שהמקל הזה לא מקבל טומאת מדרס הזב זה בגלל שהוא לא עשוי מלכתחלה בשביל להשען עליו, כי עיקר עשייתו של המקל הוא לא בשביל להשען, אבל פשוטי כלי עץ מקבלים גם טומאת מדרס.

אלא א"כ קשה, לדעת רבא שסובר שגם הקב מקבל טומאה להיות טמא משום מדרס הזב אם יש לו בית קיבול כתייתן, ואם אין לו בית קיבול כתייתן הוא לא מקבל טומאת מדרס, לכאורה צריך להבין למה, בשלמא לענין טומאת מגע אז אם יש לו בית כתייתן, בית קיבול, לכן הוא כלי עץ שיש לו בית קיבול והוא מקבל טומאת מגע, ובלי בית קיבול כתייתן הרי זה פשוטי כלי עץ שלא מקבלים טומאה, אבל כיון שנתבאר לנו בדברי רש"י שלענין טומאת מדרס גם פשוטי כלי עץ אם הם מיוחדים בשביל שישען עליהם או ישב עליהם או ישכב עליהם, אז זה כן מקבל טומאת מדרס הזב, ולדעת רבא הרי הקב הזה עשוי שישען עליו, יסמוך עצמו עליו, ולכן כשיש לו בית קיבול כתייתן הוא מקבל טומאת מדרס, אז למה כשאין לו בית קיבול כתייתן לא יקבל טומאת מדרס, אפילו שהוא פשוטי כלי עץ הרי לטומאת מדרס גם פשוטי כלי עץ מקבלים טומאה.

זה מתבאר מדברי התוס' ד"ה רבא אמר, בסיום דברי התוס', שעל ידי שיש לו בית קיבול כתייתן זה מה שעושה את הקב שיהיה ראוי למדרס, כי אם אין לו שם בית קיבול כתייתן קשה לו לקיטע להשען על אותו קב, ולכן הוא לא יקבל גם טומאת מדרס ר' אם יש לו בית קיבול כתייתן.

נמצא שלאב"י שגם כשיש לו בית קיבול כתייתן והוא רק מקבל טומאת מגע, אז הרי ודאי שצריך שיהיה לו בית קיבול כתייתן כדי שיכול לקבל טומאה ובלי זה הוא פשוטי כלי עץ שלא מקבלים טומאה, אבל לרבא שאם יש לו בית קיבול כתייתן הוא מטמא טומאת מדרס, אז לא יועיל מה שהוא פשוטי כלי עץ, ולא צריך בשביל זה שיהיה לו בית קיבול כתייתן, כי אם הוא מקבל טומאת מדרס הרי כל שמטמא משום מדרס מטמא

שראוי לשכיבה או ראוי לשיבה, אבל אם הוא יושב או נשען על דבר שאינו עשוי לכך אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו וזה לא מקבל טומאת מדרס הזב, סובר אב"י שגם הקב הזה אפילו שחקקו בו מקום לבית קיבול כתייתן אע"כ הוא אינו עשוי להשען ולהסמך עליו, ולכן אינו מקבל טומאת מדרס, רק יש לו דין כלי עץ שיש לו בית קיבול לקבל את כל הטומאות שבעולם אפילו להיות אב הטומאה אם הוא נוגע במת או נכנס לאהל המת.

רבא אמר אף טמא מדרס, רבא סובר שהוא גם טמא מדרס. וכפי שהגמרא מסבירה, **אמר רבא מנא אמינא** לה מהיכן אני יודע זאת, **דתנן** כי למדנו במשנה **עגלה של קמץ טמאה מדרס**, ורש"י לומד שעגלה של קטן זה עגלה שעושים לקטן כמו עגלת תיקנות שעושים לטלטל אותו עליה ולצחק בה, היא טמאה מדרס ופעמים שהוא יושב עליה, ומזה מוכיח רבא שגם הקב שיש לו בית כתייתן הואיל ופעמים שמסתמך עליו אז הוא גם ראוי להיות מדרס הזב.

אבל התוס' בסוף העמוד שואלים על פירושו של רש"י שמפרש שאותה עגלה זו עגלה שהקטן יושב עליה לטלטל אותו על ידה, שואלים תוס' א"כ מאי קמ"ל, פשיטא, אין לך מיוחד למדרס גדול מזה, הרי זה נעשה להשכיב או להושיב שם את התינוק, לכן אומרים תוס' שזו עגלה שעושים לקטן להתלמד להלך, אז עושים לו מה שהיה קוראים "הליכון", שזו מין עגלה עם גלגלים, והקטן אוחז בה, ועל ידי שיש גלגלים וזה מתגלגל והולך גם הוא לומד ללכת, אבל כיון שהוא נשען עליה אז על ידי זה זה מקבל טומאת מדרס הזב, וזו היא העגלה שעליה מדובר באותה משנה.

אומרת הגמרא, **ואב"י**, אב"י שסובר שאותו קב שיש בו קיבול כתייתן אינו מקבל טומאה, מה זה שונה מעגלה, אב"י **אמר התם סמך עילויה**, שם באמת הוא לפעמים מסתמך עליה ולכן זה מקבל טומאה להיות מדרס הזב שהוא אב הטומאה, **הבא לא סמך עילויה** כאן הוא הרי לא מסתמך על זה כיון שזה לא עשוי בשביל להסתמך עליו.

אמר אב"י מנא אמינא לה, אב"י בא להוכיח את דבריו מה שהוא סובר שאיפה שיש בית קיבול כתייתן על אף שיש לזה כל הדינים של כלי עץ המקבל טומאה, אבל אין זה טמא מדרס, **דתניא** כי למדנו בברייתא, **מקל של זקנים טהור מכלום**, מקל שהזקנים מהלכים בו טהור מכלום, אינו מקבל טומאה, לא טומאת מגע ולא טומאת מדרס, ואע"פ שפעמים שהוא מסתמך עליה, אבל כיון שזה לא נעשה לסמיכה שהרי הוא מהלך על רגליו, אע"פ שלפרקים הוא מסתמך על המקל הרי שזה לא מקבל טומאה להיות מדרס הזב, והוא הדין אותו קב של הקיטע, שאפילו אם עשו לו בית קיבול כתייתן, אע"פ שפעמים שהוא מסתמך עליו, כיון שזה לא עשוי אז זה לא מקבל טומאה להיות טמא מדרס הזב שהוא אב הטומאה.

מסביר רש"י, שאמנם המקל הזה של זקנים שהוא טהור מכלום, למה הוא לא מקבל שאר הטומאות, זה משום שהוא פשוטי כלי עץ, והרי כבר אמרנו שכלי עץ אינו מקבל טומאת מגע אלא אם כן יש לו בית קיבול, המקל הזה הוא אמנם כלי עץ אבל הוא פשוטי כלי עץ, היינו פשוט בלי שום חקק של בית קיבול, ולכן הוא לא מקבל טומאה של טומאות מגע,

למען ריר שיוצא להם מפני שהשפתיים שלהם מתרפסות וזה נקרא פרמי.

משנה. אומרת המשנה הבנים יוצאין בקשרים, והגמרא תפרש מה אותם קשרים שהבנים יוצאים בהם בשבת, ובני מלכים בזוגין, זוגין היינו פעמונים שעשויים להם לילידם פעמונים של זהב לנוי, וכל אדם כל אדם מותר לצאת בזה, אלא שדברו חכמים בחווה, איזה ילד יש לו פעמון זהב תלוי לו לקישוט (לנוי), זה רק אצל בני מלכים, אז לכן המשנה הוזכרה בני מלכים, שדיברו בהווה, במי שהמציאות היא כזאת שיהיה לו את התכשיט הזה.

גמרא. שואלת הגמרא מאי קשרים.

אמר אדא מרי (כך השם של האיש) **אמר רב נחמן בר ברוך** **אמר רב אשי בר אבין** **אמר רב יהודה**, קשורי פואה, פואה זה מין זרעונים שמהם עושים צבע, כמו איסטיס ופואה, ולוקחים את הזרעונים של פואה וקושרים בהם בקשרים ותולים את זה בצואר לפואה, ורש"י אומר ולא ידעתי לאיזה חולי לוקחים את הרפואה הזאת הנקרא קשרים של פואה.

אמר אביי, **אמרה לי אם**, (בגמרא קידושין דף ל"א ע"ב מבואר שאביי היה יתום מאב ומאם מלידתו, ומה שאביי אומר "אמרה לי אם" מסבירה שם הגמרא הכוונה "מרביתא" האומנת שהיתה מגדלת אותו היא זו שאביי קורא לה אם), **תלתא** שלשה קשרים מוקמי מעמידים את החולי שלא יגדל, **חמשה** קשרים מסו יש בכחם גם לרפא את החולי, **שבעה** אפילו לכשפים מעלי, אם זה שבעה קשרים אז אפילו אם עשו לו כשפים מועיל כנגדם.

אמר רב אחא בר יעקב, והוא, מתי הקישורי פואה האלו מועילים, דלא חזי ליה שמשא וסיהרא כשהם לא ראו לא שמש ולא ירח, ולא חזי מיטרא והם לא ראו גשם, ולא שמיע ליה קול ברזלא והם לא שמעו קול ברזל שדופק, וקל תרנגולתא ולא שמעו קול של תרנגול, וקל ניגרי ולא שמעו קול של פסיעות.

אמר רב נחמן בר יצחק, נפל פותא בבירא, פותא פירושו פואה, אותה רפואה של קישורי פואה נפלה בבור, כמו כשדבר נופל בבור וקשה להוציא את זה משם, פירושו שגם כאן הרי אין אדם יכול להזהר בכל אלו שאמר רב אחא בר יעקב שצריך להזהר כדי שהפואה תועיל, אז ממילא אין שום תועלת באותו פואה.

שואלת הגמרא על דברי רב יהודה שאמר שמה שבנים יוצאים בקשרים, הקישורים האלה הם קישורים של פואה ששמים אותם לרפואת חולי, **מאי איריא בנים** אפילו בנות נמי, למדה דווקא בנים, וכי בנות לא שייך שיהיה להם חולי זה ויצטרכו קשרים של פואה, **מאי איריא קטנים** אפילו גדולים נמי, למה דווקא קטנים, גם בגדולים זה שייך שיצטרכו את הקשרים האלה כנגד החולי.

אלא, **מאי קשרים**, כי הא דאמר אבין בר הונא **אמר רבי חמא בר גוריא**, בן שיש געגועין על אביו שהבן מתעגע על אביו ואינו יכול להפרד ממנו, עושים לו את הרפואה הזאת של קשרים (שהגמרא תפרש) כדי שהגעגועים שלו לא

משום מת, אלא שבלי בית קיבול כתיבין הוא לא מקבל גם טומאת מדרס כי אינו ראוי למדרס הזב בלי שיהיה לו בית קיבול כתיבין.

הרי שאביי הוכיח את דבריו מהביריאות שמקל של זקנים טהור מכלום.

אומר הגמרא, ורבא.

התם

- דף ס' ע"ב

לתרוצי סוגיא עבירא, המקל של הזקנים אינו נעשה בכלל לסמוך עליו את כל גופו, אלא רק לתקן וליישר את פסיעותיו של הזקן ולזקוף את קומתו, מפני שרגליו ושוקיו רותתות, על זה הוא צריך את המקל ולא לסמיכת כל גופו, לכן אין לו טומאת מדרס והוא טהור מכלום, **הבא** לסמוך עילויה הוא דעבירא וסמך עליה כאן זה נעשה כדי שיסמוך עליהם, והוא סומך עליהם, לכן זה ג"ם מטימא משום מדרס הזב.

למדנו במשנה, **טמאין מדרס** (והב"ח מוסיף את התחלת המשנה בענין זה, שכסא וסמוכות שלו טמאים מדרס, ואין יוצאין בהן בשבת, ואין נכנסין בהן לעזרה).

אומרת הגמרא, **תני תנא קמיה** [למד האמורא לפני ר' יוחנן] **דרבי יוחנן**, **נכנסין בהן לעזרה** שמותר להכנס בהם לעזרה. **אמר ליה**, **אני שונה אשה חולצת בו**, אני לומד שהאשה מותר לה לחלוץ בו, הרי שזה נחשב נעל וזה נחשב "נעלו" לענין חליצה, **ואת אמרת נכנסין** שמותר להכנס בו לעזרה, אם זה נעל הרי אסור להכנס אפילו להר הבית במנעליו שעל גבי רגליו, **תני צריך לומר בבירייתא**, אין נכנסין בהן לעזרה, מכיון שזו נעל אסור להכנס בהם לעזרה.

למדנו במשנה, **לוקטמין טהורה**.

מאי לוקטמין, **אמר רבי אבהו** **חמרא דאכפא**, מסביר רש"י, שזה חמור הנישא בכתפיים והליצנים (שחקנים שהם כמו ליצנים) עושים אותו וזה נראה כמי שרוכב עליו, זה נקרא חמרא דאכפא, **רבא בר פפא** (ובצד מובא הגירסא רפרם בר פפא) **אמר קשירי**, אומר רש"י קישורי זה "אשקצות", "אשקצות" הכוונה קביים, שהוא מהלך בהם במקום טיט, שואל על זה רש"י, נהי דטהורים מטומאת מגע, שאותם קביים לא מקבלים טומאת מגע כי זה פשוטי כלי עץ, אבל מן המדרס למה טהורים, הם הרי עשויין להליכה.

והתוס' בד"ה קשירי מביאים בשם ר"י, שמכיון שאינם עשויים אלא ללכת בהם בדבר העברה בעלמא בטיט, וזה לא עשוי להילוך קבוע, רק אם הוא רוצה לעבור בטיט אז הוא הולך על אותם קביים, אז לכן זה אינו טמא מדרס, ותוס' מביאים מהערוך שפירש שקישורי זה קביים מאד מאד גבוהות שעושים הליצנים והם הולכים עליהם בגובה עצום, ואינו אלא לרקד עליהם ואינו עשוי להילוך, לכן הם לא מטמאים משום מדרס.

רבא בר רב הונא **אמר פרמי**, וכפי שרש"י פירש גם במשנה "פרמי" זה מסכות, מסכה הנקשרת העל הפרצוף כדי להפחיד את הבנים הקטנים, ואילו בצד מובא פירושו של הערוך ש"פרמאי" זו חתיכה של בגד שקושרים לזקנים על פיהם

שמן ומלח ושייפי לחו לגוייתא ידידיהו והיו משפשפים להם בתוכיות היד, היינו את כף היד מתוכה, וגוייתא דברעייהו את תוכיות כף הרגל, ואמרי והיו אומרים כי היכי דצייל הא מישחא כמו שהשמן הולך ונעשה צלול כל שעה מהחום של הבשר אז הוא נעשה צלול יותר ויותר, ליצייל חמריה דפלניא בר פלניא כמו כן יפוג ויצטלל היין של פלוני בן פלונית (והם היו מזכירים את שם האם כפי שנלמד לקמן את הטעם).

ומותר לעשות את זה גם בשבת, מסביר בזה המשנה ברורה שם בסימן שכ"ח, בסעיף מ"א כתוב מי שנשתכר, שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן ומלח, מותר לסוכם בשבת, והמשנה ברורה מסביר שהטעם הוא מדברי הט"ז, שמה שמפקח את שכרותו ממנו להפיג את היין אין זו רפואה ולכן מותר לעשות את זה בשבת.

אומרת הגמרא, ואי לא אם אין לו אפשרות לעשות את העצה הזאת לסוך אותו במלח ושמן, מיייתי הוא מביא שיעא דדנא אומר רש"י זה מגופת החבית, ושרי ליה במיא הוא משרה אותה במים ואמר כי היכי דליצייל האי שיעא כמו שהמגופה הזאת תצטלל, היינו מחמת המים, ליצייל חמריה דפלניא בר פלניא כמו כן יצטלל ויפוג היין של פלוני בן פלוני.

ואמר אבין בר הונא אמר רב חמא בר גוריא מותר לחנק בשבת, המילה ל"חנק" זה מלשון חנק, היינו מי שנפרקה חוליה של מפרקת של צוארו וזה נופל לתוך גרונו ויש סכנה של חנק תולים אותו בראשו ועל ידי זה הצואר שלו נפשט וזה מיישר את החוליות, וזה דומה לחניקה ומותר לעשות את זה בשבת.

ואמר אבין בר הונא אמר רב חמא בר גוריא, לפופי ינוקא בשבתא, שפיר דמי, מסביר רש"י לפופי ינוקא היינו לכרוך את הולד שנולד בבגדים, וקושרים אותו בחגורה רחבה שעל ידי זה מתיישבים פרקי האיברים שלו שהם רכים ונשמטין מחבלי הלידה, היינו מהקושי והדוחק של יציאתו בשעת הלידה, את זה מותר לעשות בשבת, כך פירש רש"י כאן.

וכן הוא פירש לקמן בסוף דף קכ"ט ע"א, ששם הוא פירש שמלפפין הולד שבשבת כך מבואר שם בגמרא שכל מה שהוזכר בתוכחה של יחזקאל שהוא מוכיח את כלל ישראל, את גודל החסדים שהקב"ה עשה אתם כשהם היו במצרים, שהוא נהג אתם כמו שנוהגים עם יולדת ועם ילד שנולד, ומוזכר שם ענינים שונים שעושים לולד, שכל אלו עושים אותם ליולדת בשבת, וסיום הפרק הוא שמה שנאמר בחזקאל "והחתל לא חותל" (זה מלשון חיתולים) מכאן שמלפפין הולד בשבת, אומר רש"י שמלפפין הכוונה לפופי בעלמא כמו שעושים בחגורות ופסיקאות, וזה לא אסובי ינוקא שרב נחמן סובר בדף קכ"ג שזה אסור.

וכך חוזר רש"י ומפרש עוד פעם לקמן בדף קמ"ז בסוף עמוד ב', שלפופי זה כמו שועשים לקטן, שיתיישבו איבריו ולא יתעקם, ושם מובאה מימרא זו בשם רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן שהוא זה שאומר שלפופי ינוקא בשבת שפיר דמי.

אומרת הגמרא, רב פפא מתני בנים, רב זביד מתני בן,

יהיו כל כך קשים, ולכן זה נאמר בבנים ולא בבנות, כי לא שייך רפואה זאת בנקבות, שאין האב מחבב אותם בתחלה, כיון שאין אהבתו של האב כל כך על הנקבות מתחלתן שיהיו מגעגעיין עליו, אז לכן בדרך כלל הגעגועים האלה הם של בן ולכן נאמר שהבנים יוצאים בקישורין, ובודאי שזה שייך רק בבנים קטנים, ומה הם אותם קישורים ומה היא העצה והרפואה, נוטל רצועה ממנעל של ימין וקושר לו בשמאלו, הוא לוקח רצועה מנעל ימין וקושר לו ביד השמאלית, (ועיין ר"ח).

אמר רב נחמן בר יצחק, וסימניך תפילין, סימן לזכור את הגירסא, כמו שבתפילין הוא קושר אותם ביד ימין על היד השמאלית כך כאן ברצועה של מנעל ימין הוא קושר אותה על היד השמאלית, וחילופא, סכנתא, אם הוא יחליף לעשות להיפך, לקשור רצועת נעל שמאל בימין יש בזה סכנה, שאז הוא מתגעגע יותר מדאי.

אמר אבין בר הונא אמר רב חמא בר גוריא, סחופי כסא אטיבורי בשבתא שפיר דמי, סחופי כסא זה כמו שעושים כוסות רוח, לוקחים כוס שיש בו הבל, כגון היו בכוס הזאת מים חמים ולאחר ששפכו מתוך הכוס את המים החמין עדיין נשאר בו הבל ורום, והוא כופה את הכוס הזאת עם הפה על הטבור וזה מועיל ורפואה למי שחש במעיים, ואז החום של הכוס כיון שבכוס יש הבל, הכוס תופס ואוחז את הבשר והוא מושך את המעיים ומושיבם במקומן, ואת זה הוא אומר לנו שמותר לעשות את זה בשבת.

ומהו הרבותא וההידוש שמותר לעשות את זה בשבת, ביאר זאת המשנה ברורה בהלכות שבת סימן כ"ח סעיף מ', שם מובאת את ההלכה הזאת, החושש במעיו מותר ליתן עליהם כוס שעירו ממנו חמין אע"פ שעדיין יש בו הבל, אומר המשנה ברורה מהו הרבותא, שלא תאמר שכמו שאסרו לרחוץ בחמין כמו כן כל חמין אסור לגופו, לכן השמיענו שמותר, וכמו שלמדנו בברייתא לעיל בדף מ' ע"ב שיכול אדם להחם (לחמם) אלונתית (מגבת) ומניח על בני מעיו בשבת, ובשער הציון אות צ"ד הוא אומר שאפשר שהרבותא היא שלא נימא (שלא נאמר) שההבל הוא כמו ענין של רפואה ויהיה אסור לעשות את זה בשבת גזירה משום שחיקת סממנים, קמ"ל שאע"פ שיש בו הבל מותר.

ואמר אבין בר הונא אמר רב חמא בר גוריא, מותר לסוך שמן ומלח בשבת, שמן ומלח שמעורבין יחד מותר לסוך אותם בכפות הידים ובכפות הרגלים, שזה מועיל להפיג את השכרות של מי שהשתכר ביותר מדאי יין.

וכפי שהגמרא מביאה, כי הא דרב הונא מבי רב רב הונא כשהיה חוזר מבית רבו רב, ורב מבי רבי חייא ורב כשהיה חוזר מבית רבו הוא שזה היה ר' חייא, ורבי חייא מבי רבי ושר' חייא היה חוזר מבית רבו הוא שזה היה רבי, כי הו מביסמי כשהם היו מבושמים מיין, ורש"י מסביר שהיו משקין את התלמידים, ואלו האמוראים הקדושים שהוזכרו כאן מפני שחשובים הם היו עושים להם דבר זה כשהם היו מבושמים להפג את היין שלהם, ולכן כשהם היו מבושמים (ורש"י מפרש שכורים), מיייתי משחא ומילחא היו מביאים

הזאת, שזו אכן שטבעה ירוק עז, ויש גם היום ידיעה על האבן הסגולית הזאת, המעניין הוא מה שמביא שם המשנה ברורה בס"ק ע"ז, שבביאור המהרש"ל על הסמ"ג הוא מביא שם שהוא מצא שזו אבן חפץ וחלל בתוכו של האבן ואבן קטן בתוך החלל כעינבל שבזוג, וכך הוא נברא, וזו היא האבן שנקראת אבן תקומה.

עוד למדנו בברייתא זו, **משום רבי מאיר אמרו אף במשקל אבן תקומה** אפילו אם דבר חפץ, שום דבר, ששקלו אותו כנגד המשקל של האבן תקומה הוא גם כן סגולה שלא תפיל, ולא **שהפילה** לא תאמר שלא התירו לאשה לצאת בה רק לאשה שכבר הפילה פעם אחת ולכן חוששים שהיא עלולה להפיל את עובריה ולהתירו לצאת באבן תקומה, לא רק לאשה כזאת התירו, **אלא שמא תפיל**, בכל אשה המעוברת התירו לצאת באותה אבן תקומה מחשש שמא תפיל, ולא **שעיברה** ולא רק אם האשה ידוע שהיא כבר מעוברת, **אלא שמא תתעבר ותפיל** אפילו אם לא ידוע לה שהיא מעוברת ג"כ מותר שמא היא תתעבר ותפיל.

אמר רב יימר בר שלמיא משמיה דאביי, וחוא דאיכוון ואיתקל, מה שאמרנו שהמשקל (חפץ) ששקלו כנגד האבן תקומה, הוא גם כן סגולי שלא תפיל, זה רק אם החפץ נמצא מעצמו (מאליו) מכון למשקלה של האבן תקומה, ולא שהוצרכו להחסיר מן האבן כדי שיכוון המשקל כנגד האבן תקומה, או שהיו צריכים להוסיף עליו, אלא אם כפי שמצאו את החפץ כך זה היה במדויק מכון למשקלה של האבן תקומה אז זה מועיל.

בעי אביי, אביי שואל ומסתפק, משקל דמשקל מאי, אם שקלו חפץ אחר כנגד החפץ שאותו שקלו כנגד האבן תקומה, האם יש לו ג"כ סגולות שלא תפיל ומותר לצאת בו או לא. תיקן, נשאת הגמרא בספק.

ואמר אביי, אמרה לי אם (כבר הבאנו לעיל מהגמרא בקידושין דף ל"א ע"ב שאביי היה יתום מאביו ומאמו, וכשאביי אומר אמרה לי אם הכוונה ל"מריביתא" האומנת שגדלה אותו), היא אמרה לו **לאשתא בת יומא מפרש רש"י** שהוא אש דהיינו חום האוחז אותו בכל יום, הסגולה לזה **לישקול זוזא** שיקח מטבע של זוז, **חיוורא** פירושו לבן, צרוף וחדש, **וליויל למלחתא** שילך למקום משרפות המים שם מייצרים את המלח, (ורש"י מסביר איך עושים את זה, שעל שפת הים שם יש מים מלוחים עושים נגרים דהיינו יאורים, חריצים, שזה יהיה חפירות שהמים נמשכים לתוך החריצים האלו אל תוך בריכות רחבות המתמלאים מים, והבריכות עשויות לכך להתמלא במי ים, וכשנתמלאו הבריכות במי ים הוא סותם את החריצים, ואז השמש שורפת את המים העומדים בבריכה שהם מלוחים ונעשה מלח, נשאר שם המלח, זה נקרא מלחתא), **וליתקול מתקליה מילחא** וישקול את משקלו של הזוז הזה מלח, **ולציריה** ושיקשור את זה **בחללא דבי צואר** תחת הגרון שלו כנגד מפתחי החלוק, זה נקרא החלל של בית הצואר, **בנירא ברקא** מפרש רש"י ליצא של שער, המילה "ליצא" הכוונה לחוט ארוך של שיער, זה חוט שטווים אותו משיער, ובגמרא ע"ז אומר רש"י משער של בהמה, אז הוא יקשור את זה על הצואר מתחת לגרון

פירוש הדברים, שתי שמועות שמדובר בהם על קטנים, את שתיהם היה רב פפא לומד בשמו של אבין בר הונא שאמר משמיה דרב חמא בר גוריא, ואילו רב פפא היה אומר בשמו רק שמועה אחת שמדובר על קטן הוא היה אומר בשמו, ואילו את השמועה השניה הוא היה אומר בשם רבה בר בר חנה.

כפי שהגמרא מסבירה, **רב פפא מתני בנים, ותרוייהו מתני להו באבין בר הונא**, מה הם שתי השמועות שמדובר בבנים, השמועה האחת לפרש את מה שנאמר "הבנים יוצאים בקשרים" שהכוונה שזה קשר למנוע את הגעגועים, והשמועה השניה שמדובר בבנים (בתינוקות) זה לפופי ינוקא בשבתא, וסובר רב פפא ששניהם הם מימרות שאמר אבין בר הונא.

רב זבד מתני בן, קמייתא מתני באבין בר הונא, היינו את המימרא של געגועים, **והאי** את המימרא של לפופי מתני לה ברבה בר בר חנה, **דאמר רבה בר בר חנה** (זו המימרא שהבאנו מלקמן דף קמ"ז ע"ב שהוא אומר שם בשם ר' יוחנן) **לפופי ינוקא בשבתא שפיר דמי.**

אומרת הגמרא, **אמר אביי אמרה לי אם, כל מנייני בשמא דאימא, כל לחש, לחש נקרא מנינא מפני שהלחשים, הלחישות שלוחשים לסגולה, צריכים להיות כפולים, יש שכופלים אותם שלשה פעמים ויש יותר ולכן הוא קורא להם מנייני, בשמא דאימא** תמיד צריך לזכור את שם החולה (להזכיר אותו) בשם אמו, פלוני בן פלונית.

והמהרש"ל בחכמת שלמה אומר, שדווקא נקט פלוני בן פלונית, שבני אדם מכירים האשה שהיא אם הולד יותר מאביו, וכך שמעתי (אומר המהרש"ל).

וכך מבואר בווה"ק בפרשת לך לך בדף פ"ד ע"א, שעל מה שדוד המלך אמר "והושיעה לבן אמתך" שואל הווה"ק וכי דוד לא היה בנו של ישי שהוא מזכיר דווקא את שמה של אמו ולא בשם אביו, אלא כדי ייתי בר נש וכו' לאדכרא, כשאדם רוצה להזכיר את עצמו בתפילה, צריך הוא לומר ולהזכיר בדבר שהוא ודאי, ולכן הוא מזכיר את שם אמו ולא את שם אביו, כך מבואר בווה"ק, וכך נוהגים להזכיר את החולה, שמו ושם אמו, פלוני בן פלונית.

וכל קיטרי בשמאלא כל הקשרים צריכים להיות בשמאל.

ואמר אביי, אמרה לי אם, כל מנייני דמפרשי בדמפרשי כל הלחשים שמפורש המנין כמה פעמים צריך לכפול את הלחש, אז כפי שזה מפורש כך צריך לומר ולכפול אותו, כפי שפירשו כמה פעמים לכפול אותו, **ודלא מפרשי** ולחש שלא נתפרש בו מנין הפעמים שצריך לכפול אותו **ארבעין** וחד **זימני** סתם כפילה של לחש הוא ארבעים ואחת פעמים.

אומרת הגמרא, **תנו רבנן למדנו בברייתא, יוצאין באבן תקומה בשבת, מסביר רש"י** אבן תקומה זו אבן שיש בה סגולה לנשים מעוברות שנושאות אותה שלא יפילו את ולדן. ובשו"ע בהלכות שבת סימן ש"ג סעיף כ"ד מובאה הלכה זאת, יוצאה באבן תקומה, ומובא פירושו של הערוך שזו אבן ידועה שכשהיא על אשה לא תפיל, ומסביר שם המשנה ברורה שזו האבן שקוראים לה שטיריין שו"ס שנושאים נשים מעוברות. ובדברי המתרגם כאן יש אריכות לזהות את האבן המסוימת

שזה מין אש וחום שקודם בגוף ועושה לו שחפת, תלתא פירושו שלישית, שזה בא משלשה ימים לשלשה ימים, הסגולה והעצה נגד זה היא לייטי שבעה סילוי שהוא יביא שבעה ענפים קטנים, משבעה דיקלי משבעה עצי דקל, ושבעה ציבי ושבע קיסמים קטנים משבעה כשורי שהוא חתך אותם משבעה קורות, ושבעה סיבי ושבעה יתדות משבעה גשורים שהוא לקח אותם משבעה גשורים שונים, ושבעה קמימי ושבע מיני אפר משבעה תנורי היינו משבעה תנורים שבהם הסיקו בעצים ונהיה אפר, כשיקח מכל תנור אפר יהיה לו שבעה אפר משבעה תנורים, ושבעה עפרי ושבעה עפר משבעה סנרי מסביר רש"י שסנרי זה צינור הדלת, החור שיש באיסקופה שציר הדלת סובב בו, הציר שהדלת תקועה עליו סובב באותו חור האיסקופה, משבעה מקומות כאלה הוא יקח עפר, ושבעה כופרי ושבעה מיני זפת משבעה ארבי משבעה ספינות, דהיינו מזפת שזופתים את הספינות יקח מכל ספינה קצת זפת, ושבעה בוני כמוני לפי הגירסא הזאת פירושו כפי שרש"י מפרש בלשון השני שגורסים "סבוני כמון" המילה "בוני" הכוונה מלא אגרוף, מלא אגרוף של כמון, ולפי הגירסא "שבעה בוני כמוני" מתפרש כפי שהב"ח אומר שבעה מיני כמוני, פירושו שבעה גרעינים של כמון, את כל אלה הוא יקח, ושבעה ביני מדיקנא דכלבא סבא יקח שבע שערות שהוא תלש אותם מזקן כלב זקן, ולצייירנהו ואת כל אלו הוא יצרור ויקשור בחללא דבי צוארא (כפי שכבר פירשנו) בחלל שמתחת לגרון כנגד מפתחי חלוקו, בנירא ברקא (כפי שהסברנו) בחוט ארוך הנעשה משער של בהמה.

אמר רבי יוחנן לאשתא צמירתא לאש של צמרמורת, חולי שמחממת וקודחת את כל הגוף כמו קדחת, מה היא העצה והסגולה של זה, לישקל סבינא דכולא פרולא יקח סכין שכולו עשוי מברזל, היינו שאין כאן קת של עץ אלא הכל עשוי מברזל, וליוזל והוא ילך להיכא דאיכא וורדינא ורדינא פירושו עץ הסנה שעליו נתגלה הקב"ה אל משה רבינו במראה הסנה, והוא ילך אל אותו ורדינא שהוא עץ הסנה, וליקמר ביה והוא יקשור שם נירא ברקא חור ארוך הנעשה משער של בהמה (כפי שהסברנו), יומא קמא יום ראשון ליחרוק ביה פורתא יעשה חריצה בתוך אותו ורדינא (סנה) ולימא ויאמר (שמות ג' פסוק ב') וירא מלאך ה' אליו וגו', זה הפסוק שנאמר במראה הסנה "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וירא והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אכל", למחר ביום השני ליחרוק ביה פורתא ששוב יעשה חריצה קצת, ולימא ויאמר את הפסוק שלאחר מכן, (שמות ג' פסוק ג') ויאמר משה אסרה נא ואראה את המראה הגדול הזה מדוע לא יבער הסנה, ורש"י מסביר שסיומו של הפסוק "מדוע לא יבער הסנה" היא סגולתו של הפסוק הזה, למחר ביום השלישי ליחרוק ביה פורתא שוב יחרוך חריצה ולימא ויאמר את הפסוק השלישי (שמות ג' פסוק ד') וירא ה' כי סר לראות וגו' ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ויאמר משה ויאמר הנני".

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, ולימא שיאמר את הפסוק הרביעי (שמות ג' פסוק ה') ששם כתוב ויאמר אל תקרב הלום וגו' שזה משמעותו כמי שאומר לחולי שלא

בנירא ברקא, בחוט ארוך של שיער בהמה, ואי לא ואם אין לו את האפשרות לעשות את העצה הזאת, ליתוב אפרשת דרכים שישב על פרשת דרכים, היינו מקום שבו הדרכים מתחלקות דרך אחת לכאן ודרך אחת לכאן, ובי חזי שומשמנא נמלה גמלא גדולה, (וכפי שמצויין בצד שהרמב"ם כבר הביא שבלשון ארמי כל דבר גדול אומרים עליו "גמלא") דדרי מידי שטוענת על עצמה איזה שהוא משא, (כפי שהנמלים בדרך כלל סוחבות מה שהוא), לישקליה הוא יקח את הנמלה הזאת ולישדייה בנובתא דנחשא ויכניס אותה בכמין קנה העשוי בנחושת (היינו כמין שפופרת של נחושת) וליסתמיה באברא ויסתום את פי הקנה הזה בעופרת וליחתמי ויחתום אותה בשיתין גושפנקי בששים חותמות, (אומר רש"י המילה שיתין לאו דווקא, אין הכוונה לששים, וגם המילה חותמות שזה תמיד חותם שיש בו צורה כמו טבעת שיש עליה חותם, גם בזה אין הכוונה לחותמות של צורה, אלא הכוונה שיסתום את זה בהרבה סתימות, שלאחר שהוא סתם את הפה של הקנה נחושת הזה בעופרת יחזור ויסתום על זה סתימה של שעה ושוב ישים עוד סתימה של זפת וישים עוד סתימה של טיט, כך שהוא יעשה הרבה סתימות, ולברזוליה שינענע את הקנה שבתוכה הנמלה ולידריה וישא אותו ולימא ליה ויאמר לשומשנא (לנמלה) מעונך עלי את מה שאתה טוען, את המשא שעליך, אני מקבל שזה יהיה עלי, ומעונאי המשא שעלי (דהיינו החולי שיש לו) עלך שיעלה עליך, על הנמלה.

אמר ליה רב אחא בריה דרב הונא לרב אשי ודילמא איניש אשכחיה ואיפסק ביה אולי אדם אחר שהיה לו את אותו חולי עשה כבר את אותה עצה עם הנמלה הזאת, את העצה שזה עושה, ועכשיו אם הוא יאמר לו טעונך עלי יקפוץ עליו המשא שנמצא על הנמלה, שזה המשא של החולי של חבריו, של אותו אדם שכבר הטיל על הנמלה הזאת את המשא. אלא לימא ליה כך הוא יגיד, מעונאי ומעונך עלך גם המשא שעלי, שהזה החולי, וגם מה שאתה טוען, הכל ישרא עלך.

ואי לא ואם הוא לא יכול לעשות עצה זאת, לישקול כוזא שיקח כד (כלי חרס קטן) חרתא חדש, וליוזל לנהרא וילך אל הנהר, ולימא ליה ויאמר נהרא נהרא נהר נהר אוזפן הלוני (השאלני) כוזא דמיא כד מים לאורחא דאיכלע לי לדרך שנודמנה לי, וליהדר שב זמני על רישיה ויקיף את הכד עם המים סביב ראשו שבע פעמים, ולשדיין לאחוריה ואח"כ יזרוק (ישפוך) את זה לאחוריו, ולימא ליה ויאמר נהרא נהרא נהר נהר שקול מיא דיהבת לי קח לך חזרה את המים שנתת לי דאורחא דאיכלע לי כי הדרך שנודמנה לי ביומיה אתא באותו יום היא בא וביומיה אול ובאותו יום היא הלכה.

זו היא הסגולה שעושה לאשתא בת יומא.

אומרת הגמרא אמר רב הונא,

דף ס"ז ע"א

לאשתא מסביר רש"י "אשתא" שחפת, והיינו כפי שמוזכר בתוכחה "השחפת והקדחת" ושם מסביר רש"י שזה מין חולי שהגוף נהיה נפוח וזה משחף את הבשר, או שכאן משמע

אותם חז"ל גם לרפואת הגוף לאשתא צמירתא של שלשה ימים, ששם ג"כ באשתא צמירתא יש מראה שכינה על האש שבערת בחולה, כמו שאמרו חז"ל על הפסוק (תהילים מ"א) "ה' יסעדנו על ערש דו"י" שהשכינה היא מראשותיו של חולה, והוא התימה והקושיא שמרומזת בפסוק בחולי הגוף "מדוע לא יבער הסנה", וכדברי הגמרא בנדרים פרק אין בין המוטר, גדול הנס שנעשה לחולה המתרפא יותר מנס של חנניה מישאל ועזריה, שהרי שם היתה אש של הדיוט, ואילו האש שהחולה חולה בה היא אש של שמים ומי יכול לכבותה, ולכן כאן לאחר שהוסר המחלה הוא אומר כמו שהאש ראתה את חנניה מישאל ועזריה וברחה מפניהם כך האשתא צמירתא תברח מפלוני בן פלונית, ולכן כתוב כאן שיאמר, "הסנה הסנה, לא משום שאתה גבוה מכל האילנות", מסביר המהרש"א לפי שעיקר רפואת הנפש זה שישפיל אדם את עצמו ועל ידי זה הוא יתרפא, וכמו שאמרנו מדברי חז"ל במצורע שהוא לוקח עץ ארז ואזוב, שאם הוא היה מגביה את עצמו להתגאות כעץ ארז ישפיל את עצמו כאזוב, וכך אמרו שלכן בבשר של נגע צרעת נאמר "ונרפא הבשר", משום שאם משים אדם עצמו בבשר, רק ומושפל, אם הוא משפיל את עצמו, אז הוא זוכה להרפא, כך הסביר המהרש"א את הסגולה של שלשת הפסוקים שהוזכרה כאן להסיר את המחלה של אשתא צמירתא.

עוד אומרת הגמרא, לסימטא מסביר רש"י שחין קור"ג בלעז"ז, והוא כמו פארונק"ל, נפיחות שיש בה מוגלה, והראש של הנפיחות הזאת הוא אדום, לימא הכי יאמר כך, בו בוייה, מם מסייא, כס כסייה, אומר רש"י שהם שמות של מלאכים והשמות שלהם הם על שם שהם כורעים, ו"בז" הוא לשון "בזעא" שפירושו בארמית לקרוע, ומס מסייא על שם שממסמסים אותו, כס כסייה שממסמסים אותו, זה נקרא כסכוס, שרלאי ואמרלאי, אלן מלאכי דאישתלחו מארעא דסדום, אומר רש"י שלא שבאמת מסדום הם באו אלא כך הוא הלחש, ולאסאה שחינא כאיבין, בוך בויך בזבוך מסמסין, כמון כמין אומר רש"י שכל זה אין לו משמעות אלא כך הוא הלחש, עיניך ביד עיניך ביד פירושו שהמראה כך, שתשאר באותו מראה שלא תאדים יותר, אתריך כך המקום שאתה נמצא ישאר כך שלא תרחיב יותר, ורעידך כקלוע פירושו כמי שנקלט זרעו בשרירי בטנו שהוא לא יוליד, וכפרדה דלא פרה ולא רביא וכפי שהפרידה אינה יכולה להוליד, כך לא תפרה ולא תרבה בגופיה דפלוני בר פלונית.

לכיתה, מפרש רש"י פירוש אחד שזה אבעבועות, כך לשון ר' יצחק בן ר' מנחם, ולשון רבותי (אומר רש"י) לכיתה מלשון כופהו שד, למי שכופה אותו שד, הסגולה לזה היא, לימא הכי שיאמר כך, חרב שלופה, וקלע נמושה, לא שמיה יוכב חולין מכאובין, כך הוא הסגולה של הלחש לומר אותו, וזה לחש בעלמא כלשון רש"י.

לשידא לשד שהזיק לו, לימא הכי שיאמר כך, הוית דפקיק, דפקיק הוית, וזה שוב לחש, לימא מקולל תבור נשבר ומשומת ומנודה יהיה השד הזה שהשם שלו בר מיט בר

יקרב זה החולי אליו, ומתאים לומר את הפסוק "אל תקרב הלום".

אלא אומרת הגמרא, ליומא קמא ביום הראשון לימא שיאמר את הפסוק וירא מלאך ה' אליו וגו' ויאמר משה וגו' היינו את שני הפסוקים, פסוק ב' ופסוק ג', ולמחר ביום השני לימא יאמר וירא ה' כי סר לראות שזהו פסוק ד', ולמחר ביום השלישי יאמר ויאמר (ה') אל תקרב הלום שזהו פסוק ה', וכי פסק ליה וכשנפסק ויסור ממנו החולי הזה, ליתתיה, זה מלשון נימין וישפיל למטה בסמוך לקרקע, ולפסקי והוא יחתוך אותו, ולימא הכי וכך הוא יאמר, הסנה הסנה, לאו משום דגביהת מכל אילני לא משום שאתה גבוה מכל העצים והאילנות אשרי הקדוש ברוך הוא שכינתיה עלך הקב"ה השרה שכינתו עליך אז במראה הסנה, אלא משום דמייכת מכל אילני רק משום שאתה נמוך מכל האילנות אשרי קודשא בריך הוא שכינתיה עלך הקב"ה השרה את שכינתו עליך, וכי היכי דחמיתיה אשתא לחנניה מישאל ועזריה וכמו שהאש ראתה את חנניה מישאל ועזריה כשנבוכדנצר צוה להשליך אותם לכבשן האש, ועריקת מן קדמוהי והאש ברחה מפניהם, בן תחמיניה אשתא לפלוני בר פלונית כך האשתא צמירתא שרואה את פלונית בר פלונית תראה אותו ותיערוק מן קדמוהי והיא תברח מפניו.

הרי שלמדנו כאן סגולות שונות, שכולם קבלת חז"ל שזה ענין סגולי לרפא בלחש הזה ובאמירה הזאת ובמעשים האלו, אבל בענין זה של אשתא צמירתא זכינו לדבריו הקדושים של המהרש"א, ונביא את מקצת דבריו בקצרה.

המהרש"א מסביר שמה שנקטו את השלשה פסוקים הללו לרפואת החולי הזה, זה על פי הכלל שאמר הרמב"ם בשמונה פרקים שרפואת הנפש היא כמו רפואת הגוף, וכמו שנאמר שהתורה הקדושה היא התבלין כנגד היצר הרע, שהתורה היא החולי לחולי הנפשות, וכמו שנתבאר בהרבה מקומות, שהתורה אומרת "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך" שנתתי לך את התורה כרטיה ותבלין, ואע"ג שאסור להתרפא בדברי תורה הרי אומרת הגמרא בשבועות דף ט"ו להגן שאני, שלהגן מותר, אלא שהמהרש"א כאן האריך לדון באיזה אופן מותר ובאיזה אופן לו, והוא מסביר שודאי אם האדם לומר משום רפואת הנפש שהיא התורה וממילא יתרפא גוף החולה אז ודאי שזה מותר, שלא אסרו להתרפאות בדברי תורה אלא בלחש על המכה ולא נתכוון לרפואת הנפש כלל, וכך הוא מוכיח את הדברים.

ומסביר המהרש"א שלכן אומרים כאן את הפסוקים האלה לחולי הזה, משום שהמראה הזה שראה משה רבינו באש השכינה, שהשכינה שרתה בסנה, היה רמז למכות מצרים, כמו שמורים על זה כמה כתובים, וגם ישראל שהיו במצרים היו אז חולים בחולי הנפש, שהיו שטופים בתועבת מצרים ולא היו ראויים להנצל מחולי הגופות והמכות שבאו על מצרים, כי אם למען שמו ובריתו עם האבות, ולכן היה משה מתמה מדוע לא יבער הסנה, באיזה זכות יציל אותם הקב"ה, וירא ה' כי סר לראות, שמשם רבינו הלך לראות ולהתבונן בעין שכלו מאיזה זכות ינצלו מהחולי והמכות של מצרים, אמר לו הקב"ה "אנכי אלקי אביך" שזה בזכות האבות ובזכות התורה שהם יקבלו, ולפי שאלו השלשה פסוקים מורים על רפואת הנפש לכן לקחו

יטלטל ואין בזה איסור דאורייתא, אלא שאם הם לא בני מלכים יש לחשוש שמתוך שילעגו להם אז האבא ישמע מזה והוא יבוא להוציא את זה מהם, הרי שלפירש הירושלמי שהביאו תוס' מה שכתוב במשנה "וכל אדם" אין הכוונה על אנשים מבוגרים, אלא הכוונה בין הקטנים של עשירים בין קטנים של אנשים עניים, בשניהם מותר לצאת עם זה, כיון שלדעת ר' שמעון אין לחשוש שמא יצחקו עליו.

משנה. אומרת המשנה, **יוצאין בביצת החרגול**, חרגול היינו מין ארבה כפי שכתוב בתורה (ויקרא י"א) "ואת החרגול למינהו", והביצה של החרגול יש בה סגוליות כפי שהגמרא תפרש כל דבר במשנה לאיזה ענין לוקחים אותו ולאיזה דבר הוא רפואה וסגולה, **ובשן שועל** שן הלקוח משועל, **ובמסמר מן הצלוב** לוקחים מסמר מן העץ שבו תלו אדם, **משום רפואה**, דברי רבי מאיר, **וחכמים אוסרין אף בחול משום דרכי האמורי** חכמים אוסרים אפילו באמצע השבוע לעשות כך משום דרכי האמורי כי זה נחוש, וכתוב (ויקרא י"ח) "ובחקותיהם לא תלכו" שאסור לנהוג במנהגי הגויים.

ומובא בצד גירסת הירושלמי, שר' יוסי הוא זה שאומר שיוצאים בביצת החרגול וכל אלה משום רפואה, ור"מ אוסר אף בחול.

גמרא. מסביר הגמרא **יוצאין בביצת החרגול**, דעברי לשיחלא, עושים את זה לכאב האוזן, ותולים לו באזנים שירפא לו את כאב האוזן. **ובשן שועל דעברי לשינתא** את זה עושים סגולה לשינה, אלא שיש שהשן של שועל היא סגולה כדי שיוכל לישון ויש להיפך כדי שלא יישן.

והגמרא מסבירה, **דחייא** שן של שועל חי, **למאן דניים** מי שיושן ורוצים להקיץ אותו שיהיה עירני תולים לו שן של שועל חי, **דמיתא** ושן של שועל מת **למאן דלא ניים** הסגולה היא למי שאינו יכול לישון כדי שהוא יוכל לישון. **ובמסמר מן הצלוב**, דעברי לזרפא, המילה זירפא הכוונה נפח של מכה, נפחות שהמכה נפוחה, לוקחים את אותו מסמר מן הצלוב ושמים את זה כדי שתדר הנפחות של המכה, ורש"י מסביר שכל מסמר זריף, שאדרבה הוא עושה נפחות, ואילו המסמר מן הצלוב הוא מרפא את הזירפא.

עוד למדנו במשנה, **משום רפואה דברי רבי מאיר**. אומרת הגמרא **אביי ורבא דאמרי תרווייהו כל דבר שיש בו משום רפואה מסביר רש"י** כל דבר שנראת הרפואה שלו, כגון שתית כוס או תחבושת של מכה, **אין בו משום דרכי האמורי**, כי אנחנו מבינים איך הרפואה הזאת פועלת.

ומזה מדייקת הגמרא ושולאת **הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי**, כגון לחש שאינו ניכר שהוא יהיה מרפא, וכי יש בו מדרכי האמורי, **והתניא** והרי למדנו בבבלי **אילן שמשי פירותיו עץ שהפירות שלו נושרים, סוקרו פירושו צובע אותו**, (ולכן לא צריך לגרוס (וצובע אותו), כי הוא הפירוש של "סוקרו", **בסיקרא** בצבע אדון, **וטוענו באבנים** הוא מטעין אבנים כבדות על האילן, ומזה שואלת הגמרא **בשלמא טוענו באבנים, כי היכי דליכחוש חילית**, הטעניה באבנים שמטענים את האילן זו רפואה שיש לה הבנה ולכן אין בה איסור, שעל ידי שהעץ הוא שמן וכוחו

טמא בר מינא, כשמונו מרינו ואיסממאי כך הוא לשון הלחש לומר.

לשידא דבית הכסא, אם הזיק לו שד הנמצא בבית הכסא, **לימא הכי** שיאמר כך, **אקרקפי דארי** על קרקפת (על ראש) הארי הזכר, **ואאוסו דגוריינתא** ועל חותם הלבאה הנקבה, **אשכחתון מצאתי לשידאי בר שיריקא פנדא** כך הוא שמו של השד, **במישרא דברתי בערוגת כרישים, חבמיה הפלתי אותו בלועא דחמרא** בלחי החמור חטרתיה הלקתי אותו.

למדנו במשנה ובני מלכים בוגין, ורש"י הסביר שם שהכוונה לפעמונים העשויים מזהב לשם נוי, והמשנה סיימה וכל אדם אלא שדברו חכמים בהווה.

אומרת הגמרא, **מאן תנא** מי הוא התנא במשנה הסובר שכל אדם ואפילו אם הוא עני, עני שבישראל גם כן מותר לו לצאת עם אותם פעמוני זהב.

אמר רבי אושעיא, רבי שמעון היא דאמר כל ישראל בני מלכים הם, זה ר' שמעון הסובר לקמן בפרק שמונה שרצים (דף קי"א) שכל ישראל הם בני מלכים, ולכן גם לעניים הפעמוני הזהב האלו רואים הם ואין זה גנאי בשבילו לצאת בפעמוני זהב ואין לחשוש שזה נראה כמו יהורא והוא יבוא להוציא את זה שמא יצחקו ממנו, אי נמי אומר רש"י שאין לחשוש שמתוך שזה חידוש הוא יוציא את זה כדי להראות, כי כל ישראל בני מלכים הם.

רבא אמר, באריג בכסותו, מדובר שזה ארוג בתוך הבגד באופן שהוא לא יכול להוציא את זה, **ודברי הכל**, ולכן זה לדברי הכל שכל אדם יכול לצאת עם זה כיון שהוא לא יוציא את זה כדי להראות והוא לא יכול להוציא את זה.

והתוס' בד"ה בני מלכים מביאים את פירושו של רש"י, והם מקשים למה לא נחשוש שיהיה אסור לצאת עם זה שמא זה יפסק ויפול והוא יבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים כפי שלמדנו לגבי עבד שלא יצא בחותם שצוארו.

והם מתרצים שזה מדובר בשלשלת, כך שזה לא יפסק ואין חשש שזה יפול והוא יבוא לטלטל את זה.

ובשם ריב"א הם מביאים, שהוא פירש שבירושלמי מעמיד שמדובר כאן בילדים קטנים, שאפילו אם זה יפול והוא יטלטל את זה אין כאן איסור דאורייתא, כי הקטן כשהוא מטלטל את זה בידים אין כאן איסור דאורייתא.

אלא שהתוס' שואלים, א"כ למה צריך להזכיר כאן "בני מלכים", כיון שבין כה אין חשש בזה שמא הקטן יטול את זה ויביא את זה בידים למה צריך להזכיר בכלל "בני מלכים".

ועונים שאם לא שהם בני מלכים היו צוחקים עליהם כל שעה כי זה לא ראוי שהם ילבשו את זה, ואי אפשר שלא ישמע אביו מעולם שלועגים לבן שלו הלוכש את הפעמוני זהב, ואז אביו יקח את זה בידו ויבוא לטלטל את זה ארבע אמות ברשות הרבים, ואביו הוא הרי אדם גדול שאסור לו לטלטל ארבע אמות ברשות הרבים באיסור דאורייתא, אבל אם הם בני מלכים הרי לא יצחקו מהם, א"כ אפילו כשזה יפול אין לחשוש שמא הוא יטלטל את זה ד' אמות, כי אז הקטן יטלטל את זה ולא האב, כי האב אינו נמצא לידו כל הזמן שנאמר שהוא יקח את זה ויטלטל אותו ארבע אמות אם הוא יפול.

אז אם אתה חושש שזה יפול, אין לך לחשוש, כיון שהקטן

רב אז הפירות מאד שמנים ולכן הם נושרים, ובזה שתולים עליו אבנים זה מכחיש ומחליש את כוחו של האש ושוב הפירות לא יהיו כל כך שמנים ולא ינשרו, אז זו עצה שמוכנת, **אלא סוקרו בסיקרא, מאי רפואה קעביד** איזו רפואה יש בזה, ואם אין בזה משום רפואה הרי זה היה צריך להיות אסור משום דרכי אמורי.

עונה הגמרא, **כי חיבי דליחוייה אינשי וליבעו עליה רחמי**, מה שהוא צובע בצבע אדום אינו אלא כסימן בעלמא, שידעו האנשים שלכן צבעו את האילן שכולם יראו שהאילן הזה משיר את הפירות ואז הם יבקשו עליו רחמים.

בדתניא כמו שלמדנו בברייתא, כתוב אצל מצורע (ויקרא יג) **וטמא טמא יקרא, צריך להודיע צערו לרבים, ורבים יבקשו עליו רחמים**, הוא עצמו המצורע אומר שהוא טמא ושתרחקו מעליו, כדי להודיע את הצער שלו לרבים איך שהוא מתרחק מאנשים והוא טמא, ואז רבים יבקשו עליו רחמים, וגם כאן על ידי הסימן שצובעים בסיקרא יודעים האנשים שאילן זה משיר פירותיו ואז יבקשו עליו רחמים.

אמר רבינא, כמאן תלינן כובסי בדיקלא, כי האי תנא, מה שאנחנו נוהגים לתלות "כובסי", פירושו אשכול של תמרים, בעץ דקל שמשיר את הפירות, עושים את זה לסימן שידעו שהאילן משיר את הפירות, זה כדברי התנא הזה שעל ידי זה יבקשו עליו רחמים.

אומרת הגמרא, **תני תנא בפרק אמוראי קמיה דרבי חייא בר אבין**, "פרק אמוראי" מסביר רש"י זה פרק אחד ששנוי בתוספתא של מסכת שבת, (ובצד מצויין שזה פרק ד' או פרק ח') ושם הברייתות עוסקות בהלכות דרכי האמורי, וה"תנא" פירושו חכם שהיה מיוחד לחזור ולשנן ברייתות, והוא זה שלמד את הפרק אמוראים אצל ר' חייא בר אבין, **אמר ליה ר' חייא בר אבין** לאותו תנא שלמד לפניו את הברייתות, **כולחו אית בחו משום דרכי האמורי** שלא תטעה, שכל הברייתות ששנויות שם אל תטעה לומר אפילו באחת מהן שאין בו משום דרכי האמורי, אלא כל הברייתות האלו שאתה שונה יש בהם איסור משום דרכי האמורי, **לבר מהני חוץ מאותם שתיים שאני אפרש לך שבהם אין איסור משום דרכי האמורי**, והם, **מי שיש לו עצם בגרונו** עצם שנתקעה לו בגרון, **מביא מאתו המין** הוא מביא מאותו מין שממנו הוא העצם, **ומניח ליה על קרקדו** והוא שם לו על הראש, **ולימא הכי** וכך יאמר חד חד נחית בלע, בלע נחית חד חד, אין זה אלא משום לחש ואין בו משום דרכי האמורי, **לאדרא** עצם של דג שישב לאדם בושט ונתקעה לו שם, **לימא הכי** יאמר את הלחש הזה, **ננעצתא כמחמ, ננעלתא כתורים, שייא שייא**, ולשון הלחש "שייא שייא" פירושו "רד רד", ואלו שני הלחשים מותרים ואין בסם משום דרכי האמורי, משא"כ כל הדינים בברייתות שאתה שונה בכולם יש איסור משום דרכי האמורי.

- דף ס"ז ע"ב

אומרת הגמרא, **האומר גד גדי, המילה "גד" היא מלשון מזל**, וזה שאומר התמזל מזלי, **וסנוק לא**, המילה סנוק פירושה עייפות, שהוא אומר ואל תהיה עיף, **אשכי ובושכי** מפרש

רש"י יום ולילה, **יש בו משום דרכי האמורי**.

אומר רש"י שכך צריך לגרוס עד סיומו של הפרק, שבכל אלו גורסים הרי זה מדרכי האמורי, ושכך היא הגירסא בתוספתא. **רבי יהודה אומר, גד אינו אלא לשון עבודה זרה**, וכפי שרש"י מפרש לקמן אצל דן שכוונת דברי ר' יהודה שאינו רק משום דרכי האמורי, משום "ובחוקותיהם לא תלכו" שאסור לנהוג כמנהגם של הגוים שזהו האיסור משום דרכי האמורי, אלא זה ע"ז ממש, ומי שכך אומר חייב משום קורא בשם הע"ז, זה כמי שקורא לע"ז שתסייע לו, **שנאמר** (ישעיהו סה) **הערכים לגד שלחן הרי שהגד הוא ע"ז ומי שאומר "גד גדי" הרי הוא ממש כקורא בשם ע"ז**.

הוא בשמה וחיא בשמו אם הוא ואשתו מחליפים את שמותיהם זה בזה בלילה, משום ניחוש הוא קורא לעצמו בשמה של אשתו ואשתו קוראת לעצמה בשמו של הבעל, **יש בו משום דרכי האמורי** גם זה אסור משום דרכי האמורי. **דונו דני**, אדם האומר שה"דני" דהיינו החביות שלו יתחזקו, יתחזקו חביותי **יש בו משום דרכי האמורי**, **רבי יהודה אומר אין דן אלא לשון עבודה זרה**, כפי שהסברנו וכאן רש"י מסביר את זה, שלדעת ר' יהודה דן הוא לא רק אסור משום דרכי האמורי, אלא זו ע"ז ממש וחייב משום קורא בעבודת גילולים, **שנאמר** כי כתוב בפסוק (עמוס ח) **הנשבעים באשמת שמרון, ואמרו חי אלהיך דן**, שהיו נשבעים בשמה של ע"ז הנקראת דן וא"כ הרי שדן זו ע"ז.

האומר לעורב צרח, עורב דרכו לבשר בשורות, ואם העורב קורא, ואז אומר לו האדם צרח, שהוא יצרח, ומפני שהוא מבשר בשורות הוא לוחש לו את הלחש הזה, **ולעורבתא הכוונה לעורב ממין נקבה**, כשהיא צורחת הוא אומר לה **שריקי** שהיא תשרוק, והחזירי לי **זנבך לטובה** זהו הלחש שהוא אומר לה, שתחזירי לו זנבה לטובה, היינו שאת הבשורות שהיא תבשר יהיו בשורות טובות, **יש בו משום דרכי האמורי** גם בזה יש איסור משום דרכי האמורי.

האומר שחמו תרנגול זה שקרא ערבית, אם הוא אומר לשחוט את התרנגול שקרא ערבית, מפרש רש"י בפירוש אחד שהוא קרא בערב, היינו הוא איחר יותר משאר התרנגולים, ואומר רש"י ולי נראה שקרא כעורב שזה פירוש ערבית, **ותרנגולת שקראה גברית** פירוש שקראה כמו תרנגול זכר, וזה מלשון "קרא גברא" שמבואר ביומא דף כ' שהכוונה קרא התרנגול, ולכן הוא אומר לשחוט אותם, **יש בו משום דרכי האמורי**.

אשתה ואותיר אשתה ואותיר, אדם האומר כך כשהוא שותה יין, שהוא ישתה והוא ישאיר כדי שתהא ברכה מצויה ביינו, **יש בו משום דרכי האמורי**.

המבקעת ביצים בכותל (והמח) בפני האפרוחים, זו הגירסא שלפנינו, דהיינו שהיא מבקעת ביצים וטחה אותם בכותל, וזרקת אותם לבקע אותם לפני האפרוחים כסגולה שלא ימותו, **יש בו משום דרכי האמורי**.

אבל רש"י מביא גירסא "המקבעת ביצים", פירושו שהיא לוחקת את הקליפות של הביצה לאחר שיצא ממנה האפרוח, והיא מתריזה אותם במקל (כך גירסת הב"ח ברש"י) וקובעת אותם בכותל לפנייהם של האפרוחים והוא ניחוש כדי שלא ימותו.

והגמרא מביאה על זה, מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו שעשה חתונה לבן שלו, ועל כל כוס וכוס שהביא למזוג להם, אמר, חמרא וחיי לפום רבנן, חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון.

ולמה אומרים "חמרא וחיי", ולמה הוא השינוי שקודם הוא אומר חמרא וחיי רק לפום רבנן ואח"כ הוא אומר לפום רבנן ולפום תלמידיהון.

מסביר המהרש"א על פי דברי הגמרא בב"ב פרק חזקת הבתים (דף נ"ח ע"ב) בראש כל חזין אנא חמרא, פירושו יין אם אדם שותה אותו במדה ובשיעור כפי שצריך הוא מביא חיים, וכפי דברי הגמרא ביומא בפרק יום הכפורים (דף ע"ו ע"ב) על הפסוק "ויין ישמח" אם הוא זכה לשותות לפי מדה משמחו, לא זכה והוא שתה יותר מדאי והוא השתכר משעמומו, ולכן היה ר"ע אומר לרבנן כשהוא מזג להם יין "חמרא וחיי", חמרא אם תשתו אותו לפי מדה או היין הזה יביא לכם חיים, ואח"כ הוא בירך אותם שגם אם הם ישתו יותר מן המדה שלא יבואו לידי סכנה, ולכן הוא הפך את לשון הברכה "חיי וחמרא" הוא הקדים את החיים לחמרא שיהיו חיים וקיימים לעולם כמו קודם שישתו אותו יותר מדאי, ובזו החלוקה של חיי וחמרא הוא גם אמר "לפום תלמידיהון" לפי שמדרכם של התלמידים לשותות יותר מהמדה והשיעור, ולכן להם הוא אמר חיי וחמרא והוא בירך גם לפום רבנן ותלמידיהון.

וכעת נבאר את שיטות הראשונים בענין זה של דרכי האמורי שלמדנו, ולמדנו בגמרא כלל של אביי ורבא שאמרו שניהם כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, כל שאין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי, ולמדנו את מה שרש"י פירש שיש בו משום רפואה פירושו כמו תחבושת שהוא נותן על המכה או שתית כוס, משא"כ לחש שאינו ניכר שיהיה מרפא זה יש בו משום דרכי האמורי.

הרי שרש"י סובר שדבר שיש בו משום רפואה פירושו שניכר הרפואה שלו, ואין בו משום רפואה היינו שלא ניכר הרפואה שלו.

והרא"ש בסוף הפרק מביא את פירושו של רש"י, והוא אומר ולא נהירא לי, שלעיל בשמעתין (היינו בכל הסוגיא שלמדנו) יש כמה לחשים שהיו עושים, אז אפילו דבר שאינו ניכר הרפואה שלו אעפ"כ זה מותר, אלא אומר הרא"ש מיירי כשהוא עשה מעשה ואינו ניכר שיהיה בו רפואה, כגון סוקרו בסיקרא שמוכא בגמרא להקשות מזה שאין מותר לעשות את זה ולמה זה לא משום דרכו האמורי.

והר"ן בסוגיתנו מפרש שבין אם זה לחש בין אם זה דבר אחר, כיון שאנו יודעים שהוא מרפא זה נקרא דבר שיש בו משום רפואה ואין בו משום דרכי האמורי, ואומר הר"ן ואפשר שאפילו לחשים שאין אנו יודעים אם יש בהם משום רפואה מותרים מספק, ולא אסרו אלא אותם לחשים שבדקו אותם וראו שאין בהם תועלת, וכתב הרשב"א ז"ל שכך נראה שפירשו בתוס', אלא (אומר הר"ן) שראיתי לרבינו יונה ז"ל שחשש בכל קמיע שאינו מן המומחה משום דרכי האמורי.

הרי שהר"ן הביא מחלוקת ראשונים מה הדין בלחש שיש לנו ספק אם מועיל או לא, אם זה לחש שודאי מועיל ונתנסה הנחש (ניסינו אותו והוא מועיל) ודאי שאין בו משום דרכי האמורי, אם הלחש נבדק ואינו מועיל ודאי שיש בו משום

והמגנים בפני אפרוחים גם זו סגולה שעושים בשביל האפרוחים, יש בו משום דרכי האמורי.

המרקדת והמונה שבעים ואחד אפרוחין בשביל שלא ימותו, יש בו משום דרכי האמורי, גם זו היתה מן הסגולות שהיו עושים, שהיתה מרקדת או שהיתה סופרת שבעים ואחד אפרוחים כסגולה שלא ימותו.

המרקדת לכותח, כותח זה מין מאכל חריף שעושים להטביל בו, וכשהיא עושה את הכותח היא מקרדת לפניו שהוא נוחש כדי שהכותח יתחזק, והמשתקת לעדשים כשהיא נותנת בקדירה עדשים להתבשל היא משתיקה את כל העומדים מסביב כדי שהם יתבשלו, וזה גם כן נוחש שהבישול יצליח, והמצווחת לגריסין כשהיא מבשלת גריסין אז הניחוש שהיו עושים הוא להיפך, היו צווחים צווחות, על כל אלו יש בו משום דרכי האמורי.

המשתנת בפני קדירתה בשביל שתתבשל מהרה, כך היו עושים לניחוש, יש בו משום דרכי האמורי.

אבל נותנין קיסם של תות מותר לתת קיסם של תות, תות הוא פרי כמו שמוזכר לקמן בדף קמ"ד "תותים ורמונים", וקיסם של התות יש לו חמיצות והוא חזק כמו חומץ והוא מועיל לבשל, ולכן מותר לעשות את זה ואין זה נחש ואין בזה משום דרכי האמורי, וכן ושברי זכוכית שנותנים בקדירה בשביל שתתבשל מהרה, מותר ואין בו משום דרכי האמורי, (וחכמים אוסרין בשברי זכוכית) [אבל אסרו חכמים בשברי זכוכית] מפני הסכנה, שאפילו שאין בזה משום דרכי האמורי בכל זאת אסרו את זה חכמים שלא יכלע זכוכית כשיאכל והיא תזיק לו.

אומרת הגמרא, תנו רבנן למדנו בברייתא, נותנין בול (פירושו מלא אגרוף) של מלח לתוך הנר (היינו הכלי שבו נמצא השמן) בשביל שתאיר ותדליק, שאין זה נוחש שעל ידי זה השמן ידלק, אלא זה מסייע ממש, שעל ידי שהוא מכניס את המלח בשמן המלח צולל את השמן להיות יותר צלול ואז הוא ימשך אחר הפתילה והוא יאיר וידליק, אז זה הוא דבר שאנחנו מבינים את התועלת שבו, וכמו כן ונותנין טיט וחרסית תחת הנר בשביל שתמתין ותדליק, תחת הנר היינו תחת הכלי שבו מניחים את השמן ובתוכו הפתיל הדולקת, אם הוא שם טיט וחרסית בשביל שתמתין, תמתין הוא מלשון רטיבות, היינו כדי שתצטנן קצת, שהטיט והחרסית מצננים את השמן ועל ידי זה השמן אינו נשרף ודולק מהר, ואינו נכלה כל כך מהר כי זה מצנן אותו.

אמר רב זוטרא, האי מאן דמיכסי שרגא דמשחא מי שמכסה נר של שמן, ומגלי נפטא ולהיפך אם זה נר שדולק על נפט הוא מגלה אותו, קעבר משום כל תשחית, למה, שהנר של שמן אם הוא עושה לו כסוי למעלה אז השמן ממהר להדלק ולהכלות והרי זה כל תשחית, שהוא משחית ומפסיד את השמן שנשרף מהר, ובנפט להיפך, כשמגלים אותו אז האור הולך ונמשך אליו ומבעיר, אז הוא שוב נשרף ונכלה מהר אז יש בזה איסור של כל תשחית.

אומרת הגמרא, חמרא וחיי לפום רבנן, אין בו משום דרכי האמורי, כשמוגזים ונותנים כוס אומרים לברכה בעלמא "חמרא וחיי לפום רבנן" ואין בזה משום דרכי האמורי.

אבל מדברי הר"ן הרי מפורש להדיא שהר"ן סובר בכלל פירוש אחר מה זה דבר שיש בו משום רפואה ומה זה דבר שאין בו משום רפואה, לדעת הר"ן דבר שיש בו משום רפואה פירושו שהם ניסו בנסיון, נבחן הדבר, נבדק, ומצאנו שיש בו תועלת, בין אם אנחנו מבינים איך התועלת ובין אם אנחנו לא מבינים, בין אם זה לחש בין אם זה מעשה, אם זה נבחן נבדק ועמד בנסיון לראות שיש בזה תועלת זה נקרא דבר שיש בו משום רפואה ואין בו משום דרכי האמורי, ואילו אם לא בחנו ולא נבדק אם יש בו משום תועלת זה נקרא אין בו משום רפואה ויש בו משום דרכי האמורי.

אלא כפי שאמרנו שבר"ן בסוגיתנו מבואר שבוזה יש מחלוקת ראשונים, האם דווקא אם בדקנו וראינו שזה מועיל אז אין בו משום דרכי האמורי אבל מספק יש חשש דרכי האמורי, זו היא שיטתו של רבינו יונה, או להיפך, רק אם זה נבדק וראינו שאין בו תועלת אז יש בו משום דרכי האמורי, משא"כ אם יש לנו ספק שמא יש בו תועלת כל זמן שלא בדקנו לראות שאין בו אז זה נקרא דבר שיש בו משום רפואה ואין בו משום דרכי האמורי.

הרי ששיטת הר"ן ושיטת הרא"ש הם שתי שיטות נפרדות, הרא"ש בעצם הפירוש של דבר שיש בו משום רפואה מפרש כרש"י, שאם זה ניכר לדעת מה היא הרפואה והתועלת או אין בו משום דרכי האמורי, ואם לא יודעים להבין ולא ניכרת התועלת של הרפואה יש בו משום דרכי האמורי, אלא שלרש"י לחש ג"כ בכלל זה, ולדעת הרא"ש הלחש יוצא מן הכלל ורק כשעושים מעשה, ואילו לדעת הר"ן הפירוש של דבר שיש בו משום רפואה פירושו שנתנסה נבחן ונבדק וראינו שהוא מועיל, בין אם מבינים בין אם לא מבינים, בין אם זה לחש בין אם זה מעשה הרי זה מותר, לא נבדק או נבדק שלא מועיל זה נקרא אין בו משום רפואה ויש בו משום דרכי האמורי.

ועל כל אחת משיטות הראשונים ישנם קושיות מהגמרא, גם מהסוגיא שלנו כפי שהקשה אותם גם החוות יאיר, על שיטתו של רש"י הרי כבר הבאנו שהרא"ש הקשה מלחשים, והר"ן הקשה משן של שועל, ויש להבין בזה שהר"ן והרא"ש הם לשיטתם, לרא"ש היה קשה רק מלחשים כי הרא"ש סובר שלחש לא נכלל בכלל זה של אביי ורבא, ואילו לדעת הר"ן אין חילוק בין לחש ומעשה, אלא יש חילוק אם זה בדוק ויש לנו נסיון לדעת אם יש תועלת או לא, ולכן הר"ן גם שואל ממעשה של שן שועל.

עכ"פ גם על הרא"ש קשה וגם על הר"ן.

אומר החוות יאיר שעל הרא"ש קשה הקושיא הזאת עצמה שהר"ן מקשה על רש"י משן של שועל ומסמר מן הצלוב שזה מעשים שהוא עושה, והרי לדעת הרא"ש כשהוא עושה מעשים אז רק אם זה ניכר ואנחנו יודעים איך היא התועלת שזה מועיל רק אז אין בו משום דרכי האמורי, ואם אין לנו הבנה לדעת איך זה מועיל יש בו משום דרכי האמורי, והרי כאן זה עשיית מעשה בלי שנבין איך זה פועל ולמה שלא יהיה בזה משום דרכי האמורי.

ועל שיטת הר"ן שזה תלוי אם יש לנו נסיון שזה מועיל או לא, הוא שואל מהגמרא ששאלה מ"סוקרו בסירא" מה היה קשה לגמרא, אולי סוקרו בסיקרא היה דבר ידוע להם מן הנסיון

דרכי האמורי, ואם זה ספק, לדעת הרשב"א שפירשו בתוס' גם מספק מותר, ולדעת רבינו יונה אם זה ספק יש בזה חשש משום דרכי האמורי.

במסכת חולין סוף בהמה המקשה (דף ע"ז ע"ב) רש"י פירש את הלשון כל דבר שיש בו משום רפואה (שמוכא גם שם), כל משקה או סם או לחש שהוא לוחש על המכה זה דבר שיש בו משום רפואה ואין בו משום דרכי האמורי, ואין בו משום רפואה כגון שעושים שלא על החולי, כגון קבורת שלא בפרשת דרכים וכיוצא בהם שדומים לניחוש.

והר"ן שם במסכת חולין (בדף כ"ז מדפי הרי"ף) מביא גם את הפירוש שרש"י כתב אצלנו בסוגיא, והוא מקשה על פירושו של רש"י ממה שלמדנו אצלנו ששן של שועל ומסמר הצלוב מותר אע"פ שאין רפואתה ניכרת, ולכן חוזר הר"ן ומפרש, כל שיש בו משום רפואה אע"פ שאינה ניכרת מותר, שלא אסרה תורה משום דרכי האמורי אלא אותם מעשה תוהו שלהם שאין בהם תועלת.

והבית יוסף באו"ח סימן ש"א הביא את דברי רש"י, את קושיותיו של הרא"ש, ואת דברי הר"ן גם אצלנו וגם במסכת חולין, ומדברי הבית יוסף משמע שהוא סובר שדברי הר"ן והרא"ש הם בשיטה אחת, אלא שבתשובות חוות יאיר בסימן רל"ד עמד כבר שיש חילוק גדול בין שיטתו של הרא"ש ושיטתו של הר"ן לבין שיטת רש"י, וכפי שנבאר.

הרא"ש הקשה על רש"י רק קושיא אחת, שהלחשים מוזכרים בגמרא שעשו אותם, ומוזה קשה על מה שרש"י הזכיר שלחש נקרא דבר שאינו ניכר שיש בו משום רפואה ושיש בו משום דרכי האמורי, אומר החוות יאיר שמדברי הרא"ש מבואר שבעצם הפירוש מה זה דבר שיש בו משום רפואה ומה זה דבר שאין בו משום רפואה גם הרא"ש מודה לדברי רש"י ואינו חולק עליו, והוא מסכים עם מה שרש"י פירש שיש בו משום רפואה זה כגון תחבושת ושתיית כוס, ולא נחלק רק במה שהוא אומר שלחש נחשב אין בו משום רפואה, שעל זה אומר הרא"ש לחש מותר, ורק במעשה שאין בו סברא וטוב טעם שיועיל כמו סוקרו בסקרא שמוזה הקשתה הגמרא בזה הוא אומר אין בו משום רפואה ויש בו משום דרכי האמורי, וא"כ בין לשיטת רש"י ובין לשיטת הרא"ש פירוש המילים דבר שיש בו משום רפואה פירושו דבר שניכר לנו ומוכן לנו דרך התועלת ואין זה מרפא, זה דבר שמוכן לנו הצורה שזה מרפא, וזה נקרא דבר שיש בו משום רפואה ואין בו משום דרכי האמורי, דבר שאין בו משום רפואה זה דבר שאין בו לנו שום הבנה להבין איך זה פועל ואיך זה מועיל ולכן יש בו משום דרכי האמורי, אלא שרש"י סובר שגם בלחש נאמר כלל זה, ועל זה הקשה הרא"ש מהלחשים שהוזכרו בגמרא, ולכן סובר הרא"ש שלחש הוא היוצא מן הכלל, ולחש בכלל אין בו משום דרכי האמורי, אבל בפעולה שהוא עושה מעשה כמו סוקרו בסקרא שהוא עושה פעולה בזה גם הרא"ש מסכים עם פירושו של רש"י שאם הפעולה והמעשה הוזה מובנים לנו בעיון לדעת ולהבין את התועלת איך הם מרפאים ואיך זה מועיל אין בו משום דרכי האמורי, זה נקרא דבר שיש בו משום רפואה, ודבר שאין בו משום רפואה פירושו שאין לנו הבנה לדעת איך זה פועל, כך שיטתו של הרא"ש.

דף זה הודפס ע"י המורשה לשימוש הפרטי - כל הזכויות © שמורות למחבר: יואל צבי ערערא, רחוב חזון איש 3, בני ברק 51520, ניתן להשיג ספרים או דיסק לקריאה ולהדפסה עצמית אצל המחבר בכתובת הנ"ל או בטל 03-5795243 או 057-3195242

רפואה, פירושו שלא יגורנו העיון, דהיינו שלא יודעים מהי התועלת שבדבר, או הוא שואל מי זה שצריך לדעת ולהבין את זה, האם דווקא אלו החכמי היוונים כאריסטו וגלינוס וחבריהם שחיברו ספרים בטבע הסמים והתועלת לפי עיונם וכי מה שהם לא השיגו בעיונם זה בכלל איסור דרכי האמורי, וכי דווקא בגלל שלא הבינו או זה כבר יכנס בכלל דרכי האמורי, ושואל שוב הרשב"א הרי האבן השואבת שהברזל קופץ עליה וכולם יודעים את התועלת שלה, או מה שמורגל ביורדי הים באניות, תוחבים מחט בחתיכת עץ צף על פני המים ומראים לו האבן וישוט על פני המים עד שיפנה אל פני הסדן (כוונתו למצפן), האם יש מי שהוא שיועד להסביר איך זה פועל, אלא אנחנו יודעים מנסיון שלאבן הזאת יש סגוליות.

וכפי שהרשב"א שם לפני כן הסביר שזה מחסד הבורא עולם, שהיה מחסד עליון בתחלת הבריאה להמציא בעולמות דברים להעמיד את בריאות הנבראים, שאם יקרה להם המקרה כמו חולי ושאר המכות או יש בבריאה בטבע של כמה וכמה דברים שיש בהם את הכח לרפא ולחזק את האדם, ולזה אומר הרשב"א שאם אנחנו יודעים שיש בו תועלת זה מותר, אבל אם תאמר שצריך היכר בעיון טבעי וכי כל דבר אנחנו יודעים להבין על מה הוא נאמר.

עוד הוא שואל, הרי אם זה רק דבר שיש לו היקש טבעי ואנחנו יודעים את התועלת והרפואה מה הוצרכו אביי ורבא לומר כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, הרי חידוש זה לא צריכים אביי ורבא לחדש, כבר כתוב בתורה (שמות כ"א) "ורפא ירפא" (ברכות ס' ע"א) מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, ומה צריך להביא את דברי אביי ורבא בענין זה, ובהכרח אומר הרשב"א מוכרח ממקומו שהם באו להתיר רפואה אפילו דבר שלא יגורנו העיון הטבעי של חכמים אלו, אפילו דבר שלא יודעים איך זה מועיל ואיך זה לרפואה, את זה הם אמרו שגם כן מותר, כי מכיון שיש בו משום רפואה, היינו יש לנו נסיון לדעת שזה מועיל אין בו משום דרכי האמורי, כך אומר הרשב"א.

ובתשובות חוות יאיר הוא הוסיף להסביר לפי היסוד הזה של הר"ן, שכל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי פירוש שנתנסה לפנינו, או הוא מסביר שר' חייא בר אבין אמר לאותו תנא שלמד לפניו את הפרק של דרכי האמורי, שכולם אסורים משום דרכי האמורי ורק שני לחשים הוא התיר לו, מסביר החוות יאיר, כי ר' חייא בר אבין לא נודע אצלו ולא היה בדוק אצלו אמיתות הלחשים האחרים רק אותם שנים שהוא זכר ולכן את אותם שנים הוא התיר.

ונחזור בקצרה לסכם את שיטות הראשונים בענין. רש"י לומד כל דבר שיש בו משום רפואה פירוש שניכר הרפואה שלו, וכפי שראינו את הסבר דברי החוות יאיר, שהכוונה שיוודעים להבין בשכל איך היא התועלת שהרפואה הזאת מועילה, אין בו משום דרכי האמורי, גם הרשב"א הביא שכך סובר הרמב"ם, ולדעת החוות יאיר גם הרא"ש סובר שזהו הפירוש של כל דבר שיש בו משום רפואה, אלא שהרא"ש חולק על מה שרש"י אומר שאותו דבר בלחש כיון שלא יודעים איך זה פועל ואיך זה מועיל או יש בו משום דרכי האמורי על זה חולק הרא"ש, אבל אם הוא עושה מעשה סובר

שזה מועיל ולכן מותר לעשות את זה, כיון שזה מועיל ואפילו אם אנחנו לא יודעים מהי התועלת שבדבר, וגם קשה על הרא"ש שסובר שצריך שהפעולה תהיה שכלית, מובנית לנו איך היא פועלת, אז הסברנו שהוא שואל משן של שועל והוא שואל ממה שלמדנו בסוגיא מתחלתה מקשרי פואה, או קשרים לבן שיש לו געגוע, או מאבן תקועה ומשקל ששקלו כנגדו, מכל אלו אומר החות יאיר קשה על שיטתו של הרא"ש.

רעק"א בגליון הש"ס ציין לדבריו של הרשב"א בתשובותיו חלק א' סימן תי"ג, שם הרשב"א ג"כ דן בענין זה בארוכה, והרשב"א מביא מדברי הרמב"ם במורה נבוכים שמשמע ברמב"ם, והרשב"א שואל את זה שהרמב"ם סותר את עצמו, אבל ברמב"ם עצמו מובאים שני הגדרים, שבאחד מהם הוא סובר כהרא"ש ובאחד מהם הוא סובר כהר"ן, בראשונה הוא מביא את דברי הרמב"ם בהלכות ע"ז, שהרמב"ם אומר שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם חכמה אלא דברי תוהו והבל שנמשכו בהם חסרי דעת, ולכן זה אסור, ובספר המורה (היינו במורה נבוכים פרק ל"ז) אומר הרמב"ם שאלו המעשים אשר יעשו המכשפים אין ההיקש נותן אותם ולא יאמין שכל שהם יחייבו דבר כלל, והרשב"א כבר מסביר, שמדברי הרמב"ם נמצאנו למדים, שכל דבר שנמצא בו תועלת באמת אינו בכלל מה שאסרה תורה, מאיזה צד שיהיה, בין אם זה מסגולה אמיתית שנמצא בהם בגופן, ובין שנתאמת מצד הנסיון, ומשום כך הוא אומר מובן למה שן של שועל מותר, כי הסגולה של שן של שועל היא מצד עצמו כמו סגולה הנמצא באבן השואבת (מה שנקרא מגנט שמושך אליו כל ברזל, כך יש סגולה בשן של שועל), וכמו כן במסמר מן הצלוב שעל אף שזו רק סגולה מקרית, כי משום שזה נעשה ונלקח מעץ שצוו עליו לכן זה מועיל לשינה, כל זה מותר משום שהנסיון לימד אותנו שיש בזה משום תועלת.

אז הרי מדברי הרמב"ם האלו משמע כשיטתו של הר"ן, שדבר שיש בו משום רפואה פירוש שניסינו בדקנו וראינו שיש בו משום תועלת, והרשב"א שולא שלאחר מכן הרמב"ם עצמו אומר לשון אחר" שהרמב"ם אומר שכל דבר שהוא מועיל ממה שלא יגורנו אותו העיון הטבעי, כל זה משום דרכי האמורי.

הרי שמתבאר מלשון הרמב"ם כפירושם של רש"י והרא"ש, שרק דבר שיש לנו בו היקש טבעי, פירוש הבנה שכלית להבין את התועלת שבשבר, זה אין בו משום דרכי האמורי, ואילו אם אין לנו הבנה בתועלת הדבר יש בו משום דרכי האמורי.

ושוב שואל הרשב"א על סתירת דברי הרמב"ם וגם הוא שואל מסממר הצלוב שאמנם נתנסה ונבחן שזה מועיל אבל איזה היקש טבעי יש לנו להבין איך שזה מועיל, ואח"כ הרשב"א מביא את הסגולות שלמדנו והוא דן בארוכה, הרי שנתבאר לנו שהרשב"א כבר שאל סתירה בלשונות הרמב"ם, אם הרמב"ם סובר בהגדרת כל דבר שיש משום רפואה ואין בו משום דרכי האמורי כדברי רש"י והרא"ש שצריך שיהיה זה היקש טבעי ושכלי להבין את התועלת שבדבר, או כדבר הר"ן שמספיק שיש לנו נסיון שבחנונו ובדקנו לדעת שיש בזה תועלת.

הרשב"א גם שואל על שתי השיטות, אם תאמר שזה יהיה ניכר משום היקש טבעי ושכל עיוני ואם זה דבר שאין בו משום

הרא"ש כרש"י, שרק אם יודעים את התועלת בהבנה שכלית או אין בו משום דרכי האמורי ואם לא כן יש בו משום דרכי האמורי, ויש על זה קושיות משן של שועל, ממסמר מן הצלוב, ועוד מעשים שנעשו בלי שנבין את התועלת שלהם, ויש עוד את הקושיא של הרשב"א שא"כ מה צריכים אביי ורבא לחדש לנו הרי זה פשוט שכיון שכתוב "ורפא ירפא" מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.

שיטת רש"י במסכת חולין משמע שהיא שיטה בפני עצמה, שאם עושים את זה בפניו של החולה, כמו שעושים לו רטיה על המכה או אפילו כל דבר שעושים לו בפניו זה מותר, רק אם זה כמו קבורת שליח בפרשת דרכים שזה לא בפניו של החולה זה נקרא שזה נעשה לניחוש ויש בזה משום דרכי האמורי.

אבל שיטתו של הר"ן אצלנו שכל דבר שיש בו משום רפואה

פירושו שנבחן נבדק ועמד בנסיון שזה מועיל אין בו משום דרכי האמורי, אבל אם זה לא נבדק ונבחן אז בזה יש בו משום דרכי האמורי, אלא כפי שהזכרנו יש מחלוקת בראשונים האם דוקא כשבדקנו וזה מועיל אין בו משום דרכי האמורי ומספק יש בו, או שדווקא להיפך אם בדקנו ואין בו משום תועלת יש בו משום דרכי האמורי אבל אם יש לנו ספק שמא זה מועיל אין בו משום דרכי האמורי, וכפי שראינו גם הרשב"א נוטה להסכים לביאור שיטה זאת, ובדברי הרמב"ם הרשב"א הביא סתירה בזה מהרמב"ם במורה נבוכים.

וכפי שראינו על כל אחת מהשיטות ישנם קושיות להקשות מהגמרא, אבל עכ"פ אלו הם בקצרה השיטות במה מותר לעשות ואין בו משום דרכי האמורי ומה אסרו לעשות ויש בו משום דרכי האמורי.

הדרן עלך במה אשה