



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת מועד קטן - פרק שלישי
פרק ואלו מגלהין

דף יג עמוד ב - דף כה עמוד ב

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



הרב שגיב הלוי עמית
טבת תשפ"ו פתח תקוה





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל, פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1, 2; פרק ט-הגוזל עצים 1, 2; פרק י-הגוזל ומאכיל.
מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק י-הבית והעליה.
מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין.
מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

סדר נשים

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

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרק א - ב; ג-ד-ה.
סדר מועד
מסכת שבת: פרק יב-הבונה.
מסכת פסחים: פרק א1.
מסכת תענית:
מסכת מגילה:
מסכת מועד קטן: פרק ג-ואלו מגלחין.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת מועד קטן - פרק שלישי ואלו מגלחין

הקדמה - הייחודיות של תוספות מועד קטן



בתוספות של מסכתות כמו שבת או בבא קמא. * יש האומרים שזהו שילוב של פירוש רבנו חננאל ותורת רבותינו מצרפת.

פסקי הלכה מרובים

מסכת מועד קטן עוסקת בדיני חול המועד ודיני אבילות - נושאים מעשיים מאוד. * התוספות במסכת זו נוטים להאריך בפסקי הלכה למעשה, יותר מבמסכתות עיוניות אחרות. * רבים מהדינים המופיעים בשולחן ערוך (יורה דעה הלכות אבילות) מקורם בדיונים המורחבים של התוספות כאן. בגלל שהתוספות במועד קטן כל כך מפורטים ודומים לפירוש רגיל, * הרא"ש (רבינו אשר) לא כתב עליהם את "הגהות אשר"י הרגילות שלו. למעשה, במקומות רבים בפסיקת ההלכה, הרא"ש מסתמך ישירות על דברי התוספות כאן כבסיס לפסק.

אורך התוספות

אם תפתחו את הגמרא, תראו שהתוספות במועד קטן תופסים מקום רב מאוד בדף. לעיתים דיבור המתחיל אחד משתרע על פני חצי עמוד או יותר. זה נובע מהשילוב של הניתוח הלמדני יחד עם הבאת המקורות ההלכתיים והסבר פשט הגמרא.

לסיכום: המיוחד בתוספות מועד קטן הוא שמדובר בחיבור של רבנו שמואל, המהווה שילוב נדיר בין עומק של תוספות לבין בהירות של פירוש ופסיקת הלכה למעשה.



הקדמה - הייחודיות של תוספות מסכת מועד קטן

מסכת מועד קטן היא מסכת ייחודית בש"ס, והדבר משתקף באופן בולט בפירוש התוספות עליה. אם בשאר המסכתות אנחנו רגילים לסגנון מסוים של בעלי התוספות, הרי שבמועד קטן הסיפור שונה לגמרי.

הנה הנקודות המרכזיות שהופכות את התוספות למסכת זו למיוחדים:

זהות המחבר: תוספות רבנו שמואל

בניגוד לרוב מסכתות הש"ס, שבהן התוספות הם "תוספות שאנז" (של רבי שמשון משאנז) או עריכות של רבי אליעזר מטון, התוספות במועד קטן נכתבו על ידי רבנו שמואל בן אלחנן (הנכד של ר"י הזקן). * בשל כך, הם מכונים לעיתים בפי הראשונים בשם "תוספות רבנו שמואל". * הסגנון שלו נחשב לארוך ומפורט יותר מהמקובל בתוספות רגילים. * סגנונו שונה מהפלפול המורכב של רבנו תם או ר"י הזקן.

"תוספות חיצוניים" - שילוב של פירוש ותוספות

בעוד שבמסכתות אחרות התוספות מתמקדים בקושיות ותרוצים על הגמרא ורש"י, במועד קטן התוספות משמשים פעמים רבות כפירוש רציף (מעין "פרשנדתא"). * תמצאו בהם הסברים פשוטים למילים ולמהלך הסוגיה, מה שפחות נפוץ

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת מועד קטן - פרק שלישי ואלו מגלחין

מאחר ולא נוח לאדם לגלח בבית האסורין, הרי אפילו
היו מתירין לו רשאי לגלח בחול המועד

[דף יג עמוד ב]

וכל זה מובא בירושלמי. והיוצא מבית האסורין. הווינן סבירין
מימר חשבו בני הישיבה לומר פשהיה חבוש אצל העכו"ם
ולא הניחו לו לגלח, לכן התירו לו להתגלח במועד אצל אב
היה חבוש אצל ישראל, לא - לא התירו. אתא מימר לך אמרו
בני הישיבה ואפילו חבוש אצל ישראל, אינו ערב - לא נוח
לו לאדם לגלח בבית האסורין.

[דף יד עמוד א]

ומנודה וכו' ושנשאל -

בירושלמי מקשה,
וא"ת הני למה התירו,
והלא פשע,

שלא בא לפני המועד לפני חכמים להתיר לו.

ומשני,

שכלו לו שלשים יום של נדוי במועד,

דאין נדוי פחות משלשים יום.

וכן מי שנשאל לחכם,

מוקי לה כשבא בחול המועד.

אי נמי לפני המועד - לא מצאו לו פתח.

וגילוח כל הראש - נמי אסור במועד,

דהא אמר בגמרא, שלא יכנסו לרגל מנוולין,

ואין לך ניוול גדול מזה.

ושמא לא קאי טעמא בגמרא אלא אשאר,

אבל גילוח של כל הראש,

אסור משום מלאכה אפילו במקום אונס,

ושאר גילוח הוא דבעי בגמרא,

מאי טעמא אסורין,

והיינו גילוח של יפוי,

דהוה לך למישרי לצורך המועד,

אף על פי שהיא מלאכה,

אבל גילוח כל הראש אסור משום מלאכה,

והני דוקא כגון נזיר ומצורע,

הוא דשרי משום מצוה,

ולפי זה אסור לגלח כל ראשו במועד.

ועוד יש לפרש,

שנראה שמותר לגלח כל ראשו במועד.

וא"ת,

מאי קא משמע לן נזיר ומצורע?

ואלו מגלחין במועד -

משום דתנא באידך פירקין,

דברים שעושין לצורך המועד,

כמו מוכרי פירות דנעשים כדין,

קתני נמי,

ואלו נעשים שלא כדין לצורך המועד.

האיסור להתגלח במועד - הוא על מנת שיגיע למועד מגולח

אסור להתגלח במועד אפילו אם הגילוח הוא ליפות עצמו
במועד. ודבר זה גזירת חכמים הוא, שלא יכנס אדם למועד
כשהוא "מנוול", שאינו מגולח. כי חששו חכמים, שישהה אדם
את הגילוח לימי חול המועד, שבהם הוא פנוי ממלאכה,
ונמצא שנכנס למועד כשהוא אינו מגולח. ולכן גזרו חכמים
שלא יתגלחו במועד. אלא שהוציאו מכלל גזירתם את
האנשים שנאנסו ולא יכלו לגלח בערב הרגל.

מדייק הריטב"א מה טעם התחילו בואו החיבור, שכאילו הוא המשך לפרק הקודם

הריטב"א פותח באותה בעיה שמציגים כאן התוס', אלא
שבוחר לתרץ זאת באופן אחר. לשון הריטב"א "היה נראה,
דהוה ליה למיתני אלו מגלחין, דהיכא קאי דקתני ואלו? אבל
בכל הנוסחאות גורסים ואלו, וכן גירסת הגאונים ז"ל, וי"ל
שהדין הזה של גילוח שנאסר למי שהיה לו פנאי לגלח קודם
המועד, והותר לאלו שאין להם פנאי, דומה למה שאמרו בדבר
האבד בפירקא דלעיל, דאי אירעו אונס - מותר, ואילו לא
אירעו אונס - [אסור], ולהכי קתני ואלו מגלחין".

התוס' ישיר פותחים בתשובה, וללא הקדמת השאלה

מילת היחס משום, היא פתיחת תשובה, וממילא השאלה
מוחסרת. ואת השאלה ציינו לעיל בדברי הריטב"א. אלא שהם
מתרצים בטעם אחר. ובאגרות משה או"ח ח"א סי' קסג פירש
הטעם דנקראו הני דפרקין "שלא כדין", משום דמשונין הם
מכל אדם, שאסורין בגילוח אפילו לצורך המועד, ורק הם
מותרין. ולכן מקרי שלא כדין, שהרי אינו כדין כל אדם,
משא"כ במוכרי פירות, דהא לכל אדם - שרי לצורך המועד,
ולכן מקרי כדין.

והיוצא מבית האסורים -

שאינו יכול לגלח קודם המועד,

שאין מניחין לו לגלח,

ואפילו מניחין לו,

אינו ערב לאדם לגלח בבית האסורין [כ"ה

בירושלמי].

א"נ,
[אף] שיש דברים אסורות במועד,
שאינ בהן מלאכה אלא טורח, כגון פרקמטיא,
מכל מקום,
זה שהוא ליפוי - ראוי להתיר לכבוד מועד.

ויש מפרשים,
דקאי על גילוח הראש,
דאסורין משום טירחא,

מכל מקום מקשה,
דהיה לו להתיר לצורך המועד,
ואין זה נראה, לפי מה שפירשתי במשנה,
דגילוח כל הראש - מלאכה גמורה ואסור.

יש לומר,
דס"ד דאסור, שלא ישהו קרבנותיהן,
קא משמע לן דשרי,

ואי מיירי הכא,
בשלא היה להן פנאי דוקא,

והוא כדבעי למימר בגמרא.

יש לומר,
דהכי קאמר,
דנזיר ומצורע העולין מטומאה לטהרה,
דוקא שעולין עתה,
אבל עולין מטומאה לטהרה מקודם רגל - אסורין.

הירושלמי מבאר לגבי המנוחה והנשאל שהתירו לו חכמים, מדוע לא עשה זאת קודם הרגל

המשנה מונה את אלו שרשאים לכבס במועד, ובין השאר ומנוחה שהתירו לו חכמים, וכן מי שנשאל לחכם והותר, מדוע לא באו לשאול קודם המועד, ותיירצו שאכן לא היה יכול לעשות זאת קודם. והירושלמי דן על כך.

והמנוחה שהתירו לו חכמים. ושואל מה אָנן קיימין? במה מדובר כאן אם בשהתירו לו קודם לָרְגֵל, יִגְלַח לפני הרגל, ומדוע התירו לו לגלח ברגל הרי אינו אנוס! אִם בְּשֵׁלָא הִתִּירוּ לוֹ קוֹדֵם לָרְגֵל, אֵל יִגְלַח! אֶלָּא כִּי נִן קְיָמִין אֵלָּא כֵּן מְדוּבָר בְּשֵׁלָא הִתִּירוּ לוֹ קוֹדֵם לָרְגֵל, וְחָל יוֹם שְׁלֹשִׁים שָׁלוּ לְהִיטּוּ בְּרָגֶל וְאִינוּ יֹכֵל לְהִתְגַּלַּח לְפִי שְׂאִין נִידוּי פְּחוּת מְשֻׁלָּשִׁים. וְאִין נְזִיפָה פְּחוּתָה מְשֻׁבָּעַת יָמִים. והחידוש במשנה הוא שלא אומרים מאחר ואינו יכול לגלח ימתין עד לאחר המועד, אלא מגלח במועד. והגמרא מסבירה אִין נִידוּי פְּחוּת מְשֻׁלָּשִׁים יוֹם שְׁנֵאמַר (במדבר יא) עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאֶפְקָם. וְאִין נְזִיפָה פְּחוּתָה מְשֻׁבָּעַת יָמִים שְׁנֵאמַר (שם יב) הָלֹא תִכְלֹם שְׂבָעַת יָמִים.

שאלת חכם שמותר בחול המועד, ניתן לבאר זאת, שפשוט לא היה אז החכם המתיר באותו המקום לפני המועד.

גדר הגילוח ובמה שונה הוא אצל הנזיר והמצורע

בתחילה התוס' הולכים בקו שיש איסור בגילוח כל הראש, מצד מלאכה ואונס, ורק התירו מצד מצווה עבור הנזיר והמצורע. ולאחר מכן ביארו שאכן כן רשאי לגלח את כל ראשו במועד. ואם לצד שמותר, הרי כל שכן נזיר ומצורע שיש בהם מצווה לגלח? ולפיכך התירוף הוא שההיתר הוא על מנת שלא ישהו את קרבנותיהם. ואם נעמיד שכל ההיתר לגלח הוא מכיוון שלא היה להם פנאי, אז יש לנו לדייק שיש לצמצם את ההיתר דווקא שהם כעת עולים מטומאה לטהרה, אבל אם היו עולים קודם המועד, לא היה להם את ההיתר לגלח.

ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין -

אף על פי שהוא מלאכה,
היה לנו להתירה לצורך המועד,

הטעם ששאר האנשים אסור להם להסתפר ולכבס במועד

שינו במשנה: ושאר כל אדם אסורין לספר ולכבס במועד. דייקה על כך הגמרא וביררה: שאר כל אדם - מאי טעמא אסורין? והרי התספורת והכיבוס צורך המועד הן, ויש להתירם, על אף שהן מלאכות! ותיירצה שיש כאן בעיה נוספת, רשלנות לפני המועד. טעמו של האיסור הוא משום שחששו חכמים שמא יתירשלו בני אדם, וישאירו את מלאכות הגילוח והכיבוס לעשותן במועד, בשעה שהם בטלים ממלאכתם, וכך יכנסו למועד כשהם מנוולים בלי גילוח, ועם בגדים מטונפים.

ומצינו דוגמא לזה, שחוששים שמא ישהו אנשים את הכיבוס והתספורת וישארו בניוולם: כדתנן: הכהנים שהם אנשי משמר, המשרתים במקדש בזמן ה"משמר" הקבוע שלהם בעבודת המקדש. וכן הישראלים, "אנשי מעמד", שהם נציגי עם ישראל העומדים על קרבנות הציבור בשעת הקרבתם, ומידי שבוע הם מתחלפים, ובאותו שבוע הם אינם עוסקים במלאכתם - אסורין לספר ולכבס באותו השבוע. ורק ביום חמישי מותרין לספר ולכבס, מפני כבוד השבת.

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי אלעזר: מאי טעמא אסורים אנשי המשמר ואנשי המעמד לספר ולכבס בעת שירותם? כדי שלא יתירשלו, ושלא ישהו את התספורת והכיבוס לשבוע הזה שהם בטלים בו ממלאכתם - שלא יכנסו למשמרתם כשהן מנוולין. הכא נמי, לגבי תספורת וכבוס במועד, גזרו חכמים לאסור, כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין.

לכאורה היה כן מקום להתיר

התוס' מנסים לומר, שאפילו אם נאמר שמדובר במלאכה, מאחר וזה לכבוד הרגל היה זה מתגבר על גדר המלאכה. ואפילו נאמר שאינו מלאכה וכל איסורו הוא מצד טורח, עדיין פעולת הייפוי לצורך המועד לכאורה היתה יכולה לגבור. ומביאים בשם יש מפרשים שמדובר בגילוח הראש, שאינו רק לצורך ייפוי, ואיסורו טירחא, ושוב היה לנו לכאורה להתיר, אלא שהתוס' דוחה שאינה רק סתם טירחא שהוא החלשת המלאכה, אלא מלאכה גמורה, ולכן מנעו מהאדם שינצל את זמנו הפנוי בחול המועד, אלא יקדים ויעשה זאת לקראת הרגל.

אף על פי שאין להם אלא אומן אחד,
לא מיבעיא ליה, דפשיטא דאסורים,
יש להסתפק אם חלה ונתרפא,

אם מותר לגלח, אם מוכחא מילתא כי הני.

מהו הגורם המתיר את התספורת והכיבוס במועד?

המשנה מונה את רשימת האנוסים שמאחר ולא יכלו להתגלח לפני המועד התיירו להם להסתפר במועד. וברשימה יש הבא מן הדרך או שהיה בבית השביה או בבית האסורים, או המנודה שאסור בגילוח שהתירו לו חכמים רק במועד. ומתוך כך שואל רבי זירא לגבי אדם שאכן היה טרוד, אלא היה זה בגלל שאבדה לו אבידה ערב הרגל, ולכן לא היה לו זמן לתספורת קודם הרגל. הצד להתיר הוא שהיה זה אנוס ולא מצד רשלנות אישית שלו. אולם בצד השני מסתכלים על האנשים שכלל אינם יודעים מדוע בחר להסתפר במועד, ומדמים זאת לכך שאנשי בית בייתוס עם היות והיה להם דפוסים לעשיית צורות, אסרו את כולם באחידות. ואז מאחר דלא ידעי כולי עלמא דאנוס היה, אלא יאמרו: הוא מכוין להשהות עד המועד.

אמנם במצב בו היה לו רק חלוק אחד והוא רק נמצא עם איזורו בשעת הכיבוס, ברור לכולם שהוא מכבס בהיתר, ולכן בחר רב אשי לשדרג את שאלת רבי זירא לאומן, שהוא ספר העיר, שאלמלא היתה אובדת לו אבידה - היה עושה קופה נאה ערב החג על תספורות. והצד השני, שעדיין לא כולם יודעים זאת הוא לאסור.

היכן השאלה חזקה יותר באומן יחיד או לבני הרבים

מביא השפת אמת כי אדרבא, אם הוא האומן היחיד לבני העיר וודאי שהדבר מוכח עוד יותר מהיחיד שאבדה לו אבידה ואפילו הוא אומן. ואז ניתן להעמיד את דברי רש"י, שכאן יקל וכן כתב גם המאירי שהשאלה היא גם על מקרה זה. ואילו התוס' כאן החמירו. שאפילו לא היה אומן אחר, הרי האנוס קרה אצלו ולא אצלם. וגם לחולה ואפילו היה אומן, ויש מקום להסתפק, עדיין יש להימנע להתיר, כי תמיד עלולים להתיר מזה שאר מקרים. ויש הלומדים שספק התוס' הוא על כל החולים. כי הדגש היחיד של ההיתר שהוא מתבזה בשעה שהוא מכבס, וכל ההיתר שבשעת מעשה הכיבוס רואים כולם, ואין זה תלוי בדיעה קודמת.

מתני' דלא כר"י -

תימה,

לוקמא אפילו כר"י,

ולמזונות - אפילו רבי יהודה מודה, ושמא,

כיון דקתני ר"י אומר הבא וכו',

משמע שבא לחלוק על המשנה.

ביאור מה שרבי יהודה חלוק על המשנה

המשנה אומרת "ואלו מגלחין במועד: הבא ממדינת הים." מציעה הגמרא שרבי יהודה חלוק. "מתניתין דלא כרבי יהודה, דתניא, רבי יהודה אומר: הבא ממדינת הים - לא יגלח, מפני

שאינו לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד -

ואם תאמר,

היאך יכבסנו במועד,

אם כן ישאר במועד בלא חלוק בשעת כיבוס,

כמו כן היה יכול לכבס קודם המועד,

ויהיה בלא חלוק בשעת כיבוס?

וכי תימא כשכבסו קודם מועד,

ומשום הכי מותר לכבסו במועד,

א"כ תרתי נמי, אם יתלכלכו,

למה נאסור לו, והלא לא פשע.

י"ל,

דדי לו בשתי חלוקין,

אחד ליו"ט ראשון ואחד ליו"ט אחרון.

בירושלמי אמרו,

בגדי קטנים - מותר לכבסן במועד,

דניכרים שהם קטנים ומלוכלכין,

כמי שאין לו אלא חלוק אחד דמי.

ההיתר לכבס חלוק אחד בחול המועד

לומדת הגמרא שאין להקשות על רבי יוחנן המתיר לכבס במי שיש לו רק חלוק אחד. הא אתמר עלה, על דברי רבי יוחנן, המתיר לכבס למי שאין לו אלא חלוק אחד: אמר מר בר רב אשי: איזור, חגורתו של המכבס את חלוקו היחיד, שחיבוהו חכמים להיות חגור בה על מקטרונו בשעת הכיבוס - מוכיח עליו!

מקשים התוס' הרי בעיה זו היתה קיימת גם לפני המועד

אם יש לו תמיד חלוק יחיד, הרי מה קשור כאן לחול המועד. אלא חייבים לומר, כפי שירושלמי שיש לו שני חלוקים, אחד ללבוש ואחד לכבס, וכאן מאחר והוא נדרש לחלוק נקי במיוחד למועד - חובה עליו לכבס בחול המועד לצורך היום טוב האחרון.

התוס' מוכיחים מהירושלמי לדמות בגדי קטנים למי שיש לו חלוק אחד

רבי אבהו אמר בשם רבי יוחנן, מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד. אמר רבי יוסה בי רבי בון, ובגלגוד תריי דיהא שלח חד ולבש חד ובלבד שיהיו לו שניים, אחד ללבוש ואחד לכבס. בעון קומי רבי יוסה, בגדי קטנים מה הן לכבס במועד? אמר לון, כמי שאין לו אלא חלוק אחד לפי שהם מטנפים את בגדיהם.

אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל -

פירש בקונטרס, דבאומן מבעיה ליה,

אבל בני העיר,

לפי"ז יוצא כאן בגמרא, 'אימא סיפא נראין דברי חכמים כשיצא ברשות', ושאלה הגמרא מאי ברשות? אילימא למזונות - הא אמרת דברי הכל מותר, ואלא להרויחא, ושאלה הגמרא והא אמרת נראין דברי ר' יהודה בהא, ועל זה טוען (וגרס) הריטב"א דבאמת הגמרא היתה יכולה לשאול שאילה שני, דהיינו דאם לרשות היינו להרויחא, א"כ ממילא יוצא דשלא לרשות היינו לשוט, וכשלא לרשות פליגי, דהלא רבי אמר נראין דברי ר' יהודה כשלא לרשות וא"כ יוצא דבלשוט פליגי, וא"כ יוצא דרבנן דפליגי עלי' דר"י התירו אפילו לשוט, ולעיל אמר רבא דבלשוט ד"ה אסרי, וזאת כונת קושית הגמרא "ועוד מכלל דפליגי רבנן ללשוט" כנלענ"ד כונת דבריהם, והתוס' ל"ג לה הכא.

[דף יד עמוד ב]

עשה דיחיד -

משמע דאבילות - איכא עשה דאורייתא,

מדלא קאמר ודחי עשה דרבנן.
והאי דקאמר לעיל (דף יא:),
לא מבעיא ימי אבלו דרבנן,
היינו עשיית מלאכה,

דנפקא לן (לקמן טו:) באסמכתא,
מוהפכתי חגיכם לאבל,
אבל גוף האבילות - דאורייתא.

מיהו נראה לי,

דשמחת הרגל - נמי דרבנן,

ושמחת - היינו בשלמי שמחה, כדאיתא בחגיגה (ח.).

גדרה של האבילות ושמחת הרגל, נלמד מההתנגשות ביניהם

מבאר הגמרא את דין האבל במועד, ואת המקור לכך: אבל אינו נוהג אבילותו ברגל, היות ויש ברגל מצות עשה לשמח, שנאמר [דברים טז] "ושמחת בחגך". ולכן: אי אבילות דמיעקרא הוא, שהתחיל האבל לנהוג באבילותו לפני המועד - אתי באה מצות עשה של שמחת החג, שהיא מצוה דרבים, שכל ישראל מצווים בה, ודחי עשה של מצות אבלות, שהיא מצוה דיחיד, של האבל.

התוס' מדייקים מלשון הגמרא כי אבילות הינה מהתורה

בתחילה התוס' מדייקים דיוק חיובי, שבאבילות יש כוח של עשה מהתורה. ואופן הלימוד הוא מכך שהגמרא בחרה לומר שדוחה עשה של יחיד, כלומר, יש כאן מצוות עשה מהתורה, כי אם היה זה מדרבנן היתה הגמרא צריכה לומר ודוחה עשה מדרבנן.

מצד שני התוס' מתגברים על קושי לכאורה, שימי אבלו הם מדרבנן. וכפי שרב אשי מנסח. "לא מיבעיא בימי אבלו דמדרבנן הוא, ושרי, אלא אפילו במועד, דאיסור מלאכה מדאורייתא, במקום פסידא - שרו רבנן." ועל כן מחדשים כאן התוס' בחילוק, שיש לצמצם זאת רק לעשיית המלאכה, אבל גוף האבילות הינה מהתורה.

שיצא שלא ברשות. אמנם לאחר מכן מגיע חילוקו של רבא בין לשוט כלומר לטייל ולבין פרנסה, מזונות. וכפי שאכן הגמרא סיכמה. "ונראין דברי רבנן לרבי יהודה כשיצא ברשות, ומאי ניהו - למזונות, שאפילו רבי יהודה לא נחלק עליהם אלא להרויחא, אבל למזונות - מודה להו."

יש לנו כלל ידוע מתי הלשון שבא לחלוק או לפרש, ולפי זה מבאר בתוס' הרא"ש

"תימה, אמאי מוקי מתניתין דלא כרבי יהודה, הא מודה רבי יהודה במזונות? וי"ל, מדקאמר רבי יהודה אומר, ולא קתני אמר רבי יהודה, אימתי בזמן שיצא למזונות וכו', משמע ליה שבא לחלוק. ות"ק שרי בכל ענין. ודיוק התוס' הוא שהלשון פלוני אומר, מציין שבא לחלוק בניגוד לאמר פלוני שבא לפרש.

אלא להרויחא והא אמרת נראין דברי ר"י
בהא -

נראה דל"ג ועוד,
מכלל דפליגי רבנן אפילו לשוט,

ובהיא פ"ק דשחיתת חולין (דף יב.),
דקאמר נראין דברי רבי יהודה שמצאה באשפה,
נמי ל"ג ועוד.

חילוקו של רבא מסייע להבנת החילוק בין תנא קמא לרבי יהודה

תנא קמא סובר, כי הבא ממדינת הים רשאי לגלח במועד. ואילו שנינו בברייתא רבי יהודה אומר: הבא ממדינת הים - לא יגלח, מפני שיצא שלא ברשות. וכאן מגיע הביאור של רבא. אמר רבא: לשוט - דברי הכל - אסור, למזונות - דברי הכל - מותר, לא נחלקו אלא להרויחא. מר מדמי ליה כלשוט, ומר מדמי ליה כלמזונות. ועל כך מקשים מדברי רבי. אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה כשיצא שלא ברשות, ודברי חכמים כשיצא ברשות. והגמרא מנסה להעמיד האם מדובר בהרויחא, והרי לא ניתן לומר כך.

אלא יש לומר, דלמזונות - נמי שלא ברשות הוא, ואין אדם יוצא ברשות מארץ לחוצה לארץ אלא [לדבר מצוה] בלבד, וכן מוכח בירושלמי דגרס התם ר' יוסי כדעתיה, דר"י אמר אסור לפרש בים הגדול.

עיין ברש"ש שהגיה לשוט (וכך שינינו בגירסא) וכן משמע מהריטב"א. שבאמת גרס הך קושיא, וז"ל 'ועוד, מכלל דפליגי רבנן ללשוט'. והנה להבין כונת התוס' והריטב"א דרק פליגי אי גרסינן לה או לא אבל שניהם ס"ל דכאן היתה הגמרא יכולה להקשות כן.

ובס"ד אבאר הענין, וכדי להבין הענין צריך לתת שתי הקדמות: (א) דכל היכא דאמר רבי נראין - יוצא לנו דמשמע לרבי דנחלקו באותו דבר וצר, אלא דרבי הכריע, וא"כ כאשר רבי הכריע, נראה דבזה נחלקו ר' יהודה ורבנן. (ב) דהבטויים רשות ושאינו רשות - אינם בטויים מוחלטים אלא תלויים חדא בחברתה, דאם שלא ברשות היינו לשוט, אז ברשות היינו להרויחא, וכן איפכא. ואם שלא ברשות היינו להרויחא, אז ברשות היינו למזונות, וכן איפכא.

במנוחה היא מעבר לגדרי שמחה הזמנית שיש ברגל, אלא בעיה עקרונית. "וקושיא ראשונה - נראה לי לתרץ, דגבי אבל הוא דשייך לומר אתי עשה דרגל דכתיב ביה ושמחת ודחי עשה דאבל שהוא מצוה על מניעת השמחה, אבל דין מנוחה הוא לקיים מצות לא תסור, ומחמת שאינו שומע לדברי חכמים - הטילו עליו חומר זה, ואינו מבטל מצות ושמחת של רגל, כי חומר זה אינו מצות מניעת השמחה."

ואי לא ציית דינא משמתינן ליה -

תימה,

לימא, דאי לא ציית דינא - נחתינן לנכסיה,

מיהו פריך שפיר.

הגמרא דנה לגבי מנוחה האם ינהג נידויו ברגל

רב יוסף פושט מעצם זה שדנים גם דיני ממונות במועד, הרי אם אינו מצייט לפסק הדין משמתינן אותו, כלומר, מנדים אותו במועד. ומכאן הוא מוכיח, שאם ניתן לחדש נידוי בעת הרגל, כל שכן שאם כבר היה מנוחה, שעליו להמשיך.

התוס' מקשים על דברי רב יוסף באופן אחד, ומבארים שממילא הגמרא דחתה דבריו כראוי מכיוון אחר

אלא שהקשו התוס', מאחר והמטרה היא לכפות אותו שיקיים את פסק הדין, הרי ניתן לבצע זאת לא רק על ידי נידוי, אלא שניתן לירד לנכסיו.

ועונים התוס', כי אביי בלאו הכי מקשה עליו כראוי ואולי רק באו לעיין בדינו ולא לפסוק בפועל, וממילא לא מגיעים לידי הצורך בנידוי מלכתחילה. כלומר התירוץ החזק ביותר הוא שאין כלל מקום לקושיה. שהרי הוא עוקר את כל הבנת מקור התוספתא, שאינו בגמר דין אלא רק על עיון הדין. ואז אין מקום לסברא שאולי יורדים לנכסיו, כי הרי אין כאן בכלל גדר של גמר דין.

ממנעי משמחת י"ט -

הקשה בתוס' הר"א,

היכי קשה ליה,

דהא ממנעי משמחת י"ט מאכילה ושתיה,

וגוף ההריגה דהוא מלאכה - לא חיישינן?

ונראה לי,

מדאסור רחמנא הבערת בת כהן בשבת,

מכלל דבמועד שרי.

אי נמי,

כיון שהיא מצוה - לצורך י"ט קרינא בה.

לשיטת אביי לא ניתן לדון דיני נפשות ביום טוב,

מכיוון שהדבר ימנע שמחת יום טוב לדיינים

רב יוסף ניסה לפשוט מהברייתא בתוספתא, שדין במועד דיני נפשות, ודיני מכות, ודיני ממונות. ומאחר ואם יפסקו, ולא יציית - יצטרכו לנדונו, הרי כל שכן אם כבר היה מנוחה קודם המועד, שימשיך נידויו ברגל. אלא שאביי דחה דבריו,

ההגדרה של שמחת הרגל האם היא מהתורה או מדרבנן

לפי הדעה הסוברת שהעשה של שמחת הרגל בזמן שאין ביהמ"ק קיים, וליכא שלמי שמחה - אינו אלא מדרבנן, כבר אין להוכיח מכאן דאיכא עשה דאורייתא באבילות. וי"ל דאין אבילות מן התורה כלל אלא לענין אנינות דקדשים בלבד. ומ"ש אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד - הכל אינו אלא מדרבנן.

מהו שינהוג נידויו ברגל -

והקשה הרב,

הא ליכא אלא עשה דיחיד,

ואין עשה דיחיד דוחה עשה דרבים.

ואפילו עשה - ליכא,

אלא עזרא גזר כדלקמן (דף טז.).

והא - לאו קושיא היא,

דהא נידוי דחי לאו דמקלל חברו,

דאיכא לאו.

ושמא מסוטה ילפינן.

ועוד,

כיון שעבר על דברי הדיינים,

הרי יש כאן עשה דרבים.

ספק הגמרא לגבי נידוי ברגל

ועתה מסתפקת הגמרא: מנוחה - מהו שינהוג נידויו ברגל? הקשו התוס', הלא נידוי הוא גם כן מצוה דיחיד כמו אבילות, ומדוע ידחה את מצות הרגל. ותירצו, כיון שעיקר דין נידוי הוא מדברי סופרים, וכמו שנדרש לקמן בגמרא מפסוקים בספר נחמיה, ואף על פי כן הוא דוחה איסור תורה של מקלל חברו, [וע"ע ב"מ מח ב]. לכן עלה בדעתנו שהוא דוחה גם כן את מצות השמחה, אף על פי שהיא של רבים.

תוס' הרא"ש מנתח וסולל מהלך חדש

וכך מובא בתוס' הרא"ש. הקושי הראשון מה התחדש יותר מאבל שדחינו כי אין בכוח עשה של יחיד לדחות עשה של רבים, ולכאורה מה ההבדל. "מנוחה מהו שינהוג נדויו, תימה, כיון דפשיטנא דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל משום דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, מאי תו מיבעיא ליה במנוחה? הא נמי עשה דיחיד הוא."

הקושי השני, שאנו מחלישים את הנידוי, וממילא כיצד יכול הוא לגבור על שמחת החג. "ועוד, אפילו עשה דיחיד גמור - ליכא, אלא אסמכתא בעלמא מאורו מרוז."

התוס' דוחים קושי שלישי שאין כאן קל וחומר מאבל, מכיוון שיש גם דברים בהם חמור המנוחה מאבל. "ועוד דנילף ק"ו מאבל דאסור בעשיית מלאכה ובתלמוד תורה ומנוחה מותר, ומיהו הא לא קשיא, דאיכא מידי דחמיר מנוחה מאבל, דמנוחה אסור לישב בד' אמותיו."

דוחים שמנוחה הוא קל ומבארים לאחר שנתנו לו תוקף, שאכן יש מקום לקושיית הגמרא. כי החומרה המיוחדת שיש

דאין דנין בערב שבת, דליבא דאינשי - אינשי.

רב יוסף דוחה את טענת אב"י, שרק מעיינים בדינו במועד אך לא פוסקים

בגמרא לאחר שטען רב יוסף, כי דנים במועד ואף מנדים אותו אם לא יקבל את פסק הדין, הרי ממילא אם כבר היה מנודה קודם, הרי נדרש הוא להמשיך בנידויו. אלא שאב"י העלה קושי, כיצד יפסקו במועד, שהרי אם יצטרכו להורגו, אסור להם לאכול כל היום כולו, בבחינת לא תאכלו על הדם. כי אם תאמר כן, הרי הינך גורם לדיינים להימנע משמחת יום טוב.

אמר ליה רב יוסף לאב"י: אם כן, שרק מעיינים בדינו במועד, אך לא מכריעים אותו לומר חייב או זכאי - נמצאת מענה את דינו! כי לאחר שכבר עיינו בו מצפה הנידון לדעת את הכרעת הדין, והעיכוב עד לאחר המועד לשמוע את גור דינו גורם לו צער של עינוי הדין.

אלא, בהכרח שדנים וגומרים את הדין במועד, בין בדיני נפשות ובין בדיני מכות וממונות. ויש להסיק מכך שאם אינו מציית לדין, אף משמתיים אותו במועד. ומה שהקשית, אם כן בדיני נפשות, שחייבים הדיינים להתענות ביום שהרגו את הנפש, תמנע מהדיינים שמחת יום טוב - יש תקנה לדבר, שיעשוהו באופן שלא יתענו. כגון: אתו באים הדיינים מצפרא, מהבוקר, ומעייני בדיניה, ואין מכריעים אותו מיד. אלא, יוצאים הדיינים לביתם, ועיילי ואכלי ושתו כולי יומא, ומקיימים את מצות שמחת יום טוב.

והדר אתו ושוב הם חוזרים לבית הדין בשקיעת החמה, בסוף היום, וגמרין אז לדיניה, וקטלו ליה. והשהייה במשך היום אין בה איסור של עינוי הדין.

מקשים התוס' שרואים במסכת סנהדרין כי אופן הלנת הדין הוא שונה

המשנה בסנהדרין (לב, א) מביאה שעם היות ונאמר משפט אחד יהיה לכם, לגבי דיני ממונו ונפשות ששניהם בדרישה וחקירה, הרי בכל זאת יש חילוקים בין דיני ממונות לנפשות. ולמשל "דיני ממונות - גומרין בו ביום, בין לזכות בין לחובה. דיני נפשות - גומרין בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה. לפיכך אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב."

ועל כך דנה הגמרא (לה, א) מה הטעם שלא אפשר לדון נפשות בערב שבת. ומראה הגמרא בכמה אפשרויות שכל אחת מהן תוליד לבעיה. הצעה ראשונה, שאכן ידונו בערב שבת כמו שהצעת, ואף יגמרו את דינו בו ביום לזכות, אלא שכאן חייבים להמתין למחרת על מנת שתהיה להם אפשרות למצוא לו חובה, אבל אם אכן ימצאו לו חובה, לא ניתן להורגו בשבת, כי אין רציחה דוחה שבת, ורק על זה קוראת הגמרא עינוי דין. שכבר קיים פסק דין מוחלט להורגו, ואין מבצעים אותו.

ועל זה בדיוק מקשים כאן התוס', כי זאת בדיוק עצת אב"י, שרק יעיינו בדינו ולא יפסקו. אלא שמבארים התוס', כי הסיבה שלא עושים כך, הוא שלא ניתן לערוך כך את הדיון. ואפילו נגרום שלא תהיה השהייה בין מימוש הכרעת הדין, הרי כל

שיש להעמיד, שרק רשאים הם לעיין בדינו אך לא לפסוק. כי מאחר ויש כאן גם דיני נפשות, ואם יאלצו לפסוק מיתה, אסור להם לאכול כל היום כולו, בבחינת לא תאכלו על הדם. כי אם תאמר כן, הרי הינך גורם לדיינים להימנע משמחת יום טוב.

מקשים התוס', והרי יש בעייה חמורה יותר, עצם מלאכת ההריגה

עד שהינך דן רק על הבעיה הקטנה של מניעת אכילה ביום טוב, והרי הקושיה חזקה בהרבה, כיצד רשאים לבצע את מלאכת ההריגה ביום טוב? וזו שאלה חזקה, שמביאים את התשובה של מניעת סעודה לדבר אפסי לעומת ההריגה. ועונים בשני מכיוונים. האחד האיסור בשריפת בת כהו בעבירה של מיתה הצטמצם רק לשבת. ומכאן מדייקים שאם כן הוא מורחב ליום טוב. ועוד סיבה חיובית, שמאחר ויש כאן מצווה. הרי ההריגה היא עצמה הופכת להיות עבור יום טוב. ומובן שמדובר רק בחולו של מועד. והרעיון הוא להרתיע את העם, יש כאן גדר של מצווה. כי סתם כתיבת ספר תורה עם היותה מצווה, אינה יכולה להתבצע אפילו לא בחולו של מועד.

מקשים בתוס' הרא"ש מהכיוון ההפוך, שרציחת בית דין הינה חובה

וזה לשון תוס' הרא"ש. "תימא, מאי קשיא ליה, אי שמחת י"ט נדחית מפני רציחת ב"ד? והלא אפילו עבודה דוחה, דכתיב מעם מזבחי תקחנו למות, וגם שבת היתה דוחה, אי לא דמעטיה קרא דלא תבערו אש בכל מושבותיכם, ונראה לי, דודאי כשנגמר דינו, רציחתו דוחה עבודה, ואף שבת היתה דוחה, אי לאו דמיעטיה קרא, והכי פריך דנין דיני נפשות דקתני ומי קטלינן ליה? כלומר, וכי דנין אותו במועד כדי להורגו וימנעו משמחת י"ט, יותר טוב שלא ידונו אותו במועד."

נמצאת אתה מענה את דינו -

קשיא לן,
דבפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לה.),
בשמעתין דלפיכך אין דנין (בערב שבת),
מוכח דעיני הדין,
לא שייך עד שילינוהו אחר שיגמור הדין.
וכי תימא,

דלעיוני דהכא - היינו גמר דין,
ולא יהרגוהו עדיין עד אחר הרגל,

א"כ אמאי פריך,
לימא, לעיוני בעלמא בלא גמר דין,
ולא יעשו גמר דין עד אחר המועד.

וי"ל,
דמשתכחי,

אף על גב דאיכא סופרי דיינין,
הכותבים דברי כל אחד,
מ"מ הסברא אשר בלב משתכח,
ומהאי טעמא אמרינן (שם),

התוס' מבארים את מהלך הגמרא, שהרי לעיל כבר דחה אביי את דברי רב יוסף וחזק את הוכחתו באומרו הוכחה דרך השלילה, שאמר ואי לא תימא הכי, ואז תהיה לך בעיה עם דיני נפשות, שימנעו משמחת החג. אלא חייבים לומר שדיחוי זה אינו משמעותי, ולכן נדרש להוכחה מחודשת ונוספת. כי הקושי הוא שאפילו תאמר, שכן מדובר שהפסיקה היא רק לעיין בדין, עדיין לא תהיה הוכחה לגבי שלא מנדים אותו.

והא כ"ג דכל השנה כולה כרגל כו' -

משמע,

דאם אין מנודה נוהג נידוי ברגל,
הוא הדין כ"ג - אינו נוהג נידוי כלל.

וקשה,

דהא כ"ג דן ודנין אותו,
ואי לא ציית דינא (לא) - משמתינן ליה.
ולמאי דפרישית לעיל,
דנוכל לומר, למיחת לנכסיה, ניחא.

המרת רבא לעניין מצורע ברגל

שאלה הגמרא "מצורע מהו שינהיג צרעתו ברגל?" ולאחר תשובת אביי מובאת תשובת רבא. "אמר רבא, תא שמע: והצרע - לרבות כהן גדול. (שגם עליו יש את החובה לנהוג בצרעתו, באם נצטרע). והא כהן גדול, דכל השנה כרגל לכולי עלמא דמי, דתנן: כהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל. שמע מינה: נוהג צרעתו ברגל, שמע מינה." כלומר, היות ולכהן הגדול נחשבת כל השנה כזמן הרגל, שהרי הוא מקריב את קרבנותיו בכל השנה גם כשהוא אונן [כמו שהאונן משלח את קרבנותיו ברגל], ובכל זאת מצינו שכהן גדול נוהג בדיני צרעת. וכך מכריעה ופושטת הגמרא.

התוס' קושרים את דין הכהן גדול לעניין מנודה ברגל

התוס' לומדים שאם לא יחול נידוי, גם הכהן הגדול לא ינהג בו נידוי. ומקשים על כך, שהרי דנים אותו, ואם לא יעשה את מה שפסקו לו ישמחו אותו, הרי כן יהיה בנידוי. ומתריצים, שאם אינו שומע לפסק הדין, יש סנקציה אחרת לכפות אותו על ידי שירדו לנכסיו.

[דף טו עמוד א]

מנודין ומצורעין מה הן בתספורת -

ומראשו יהיה פרוע - לא בעי לאוכוחי,
דלית ליה דר"א,
דמוקי לה לקמן בתספורת.

תדע,

דלקמן בעי לאוכוחי מינה, הנחת תפילין כו"ע.

הגמרא מוכיחה כי מנודיים ומצורעים אסורים בתספורת מבריייתא

הגמרא חוקרת "מנודין, וכמו כן מצורעין - מה הן בתספורת? ומביאה ראייה לפשוט זאת מהבריייתא. תא שמע

הדין מיותר הוא מחמת השיכחה של הדיינים, ואין תועלת אפילו שסופרי הדיינים כותבים, מאחר ואין ביכולתם לכתוב באופן שהסברא שבלב תיזכר, ומאחר והם שוכחים אותה, אפילו כשהם נעזרים במה שנכתב, הרי כל הדין יורד לטמיון. ולכן מלכתחילה אף לא מתחילים לדון בערב שבת, ומאותה סיבה בדיוק אף לא ידונו נפשות עם עיון בדין בלבד, וכפי הצעת אביי, אלא יכולים לדחות את ביצוע הדין לקראת הערב, לאחר שאכלו.

גם לא ניתן לדון בערב שבת ולאחר מכן לגמור דיני ביום ראשון, ובעיה זו קיימת גם כאן ברגל

וממשיכה הגמרא בסנהדרין בהצעותיה. שמא תאמר, נידוייה במעלי שבתא, ונגמריה בחד בשבתא, ונהרגו בו ביום, ולא יהיה בכך עינוי הדין, כי כל עוד לא נגמר הדין מצפה הנידון להצלה -

אי אפשר לעשות כן, כי מינשו טעמייהו. כשיבואו הדיינים לגמור את הדין ביום ראשון, יתכן והם ישכחו את טעמים לחייב ביום ששי.

ומקשה הגמרא: האם יתכן לומר שישכחו, אף על גב דשני סופרי הדיינים עומדים לפניהם, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין? - ומתרתצת הגמרא: נהי דבפומא, את הטעם שאמרו הדיינים לחייב כתבין סופרי הדיינים, ויזכרו את יסוד הטעם, אבל ליבא דאינשי, את מחשבת הלב להעמיד את הטעם באופן מיושב, אינשי, יכולים הם לשכוח, הלכך לא אפשר לדון בערב שבת ולגמור ביום ראשון.

אמר אביי ת"ש מנודה שהתירו כו' -

אביי לטעמיה,

דדחי ודלמא לעיוני,

ואין חושב ראייה להוכחה דלעיל,

ואף על גב דדחי,

דאי לא תימא דקאמר,

לא חש באותו דיחוי,

ואפילו נראה דיחוי,

ה"נ מסתברא,

מ"מ **נוכל לומר,**

לעיוני בלאו, הכי נמי מסתברא.

נחלקו רב יוסף ואביי לעניין מנודה ברגל

רב יוסף סבר שיש נידוי, והביא ראייה שאם דנין במועד, והוא יסרב לבצע את פסק הדין, הרי רשאים לנדותו על כך. ואילו אביי סבר, שהדין הוא ללא הכרעה, אלא רק לעיון. וממילא לא יהיה כאן פעולת נידוי.

ומובא על כך בגמרא אמר אביי, תא שמע ממשנתנו ראייה הפוכה, שאין נוהג המנודה בנידויו במועד. שהרי שנינו בה: ומנודה שהתירו לו חכמים. ומשמע, שכונת המשנה לכל מנודה, שבגלל המועד התירו לו חכמים שלא לנהוג בנידויו.

כתבו התוס', שאביי הלך לפי שיטתו, שלעיל דחה ראיית רב יוסף, ממה שהיו דנים דיני ממונות ברגל, ועל כן בא לפשוט להיפך, שאין נוהג כלל דיני מנודה ברגל.

וכו' עכ"ל. [וכך אכן שינינו]. ולפי דברי המהרש"א צריך לומר דל"ג בתוס' אמר רב יוסף, אמנם יש ליישב גירסת הספרים דהיות ומנודה ומצורע שוין הם בכמה מילי להכי הביאו לפשוט דין מנודה ממצורע ספר מירא דכייא.

ובעיקר דברי התוס' דיש לפשוט דין עיטוף הראש מהא דראשו יהיה פרוע מכומתא וסודרא, ביאור דבריהם, דכל דין עטיפת הראש - יסודו הוא שלא יעמוד בגילוי הראש, וכמו שכתב המאירי, שיעטוף ראשו עיטוף המכסה מקצת הפנים מכנגד העינים ולמטה כנגד השפה, שיהא עומד כאדם נכנע ונשבר. ולדרשה דראשו יהיה פרוע מכומתא וסודרא, כלומר שראשו יהא מגולה, על כן דלא צריך עטיפת הראש. ועיין בקרן אורה שתמה, דרב פפא לא דריש, אלא שיהיה פרוע מכומתא וסודרא, דהוא בגד של חשיבות, אבל עטיפת הראש כאבל - לעולם יש לומר דצריך.

וראשו יהיה פרוע -

צריך עיון, אי פליגי הכי, בראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו, **דלעיל מייתי מיניה תספורת לאבל, ולא מייתי מיניה למצורע,** דמשמע דסבר כר"ע, ופליג אדרבי אליעזר כדפרישית לעיל.

ושמא,

ר"ע לא פליג אדרבי אליעזר, דפריעת הראש היינו גידול שער,

בין במצורע בין באבל ותרווייהו דורש ר"ע, ולעיל,

דלא מייתי מיניה למצורע, משום דמשכח ברייתא בהדיא מייתי לה,

ואף על גב דברי שא דסוגיא מייתי, אבל אינו נוהג אבילותו ברגל,

ומניח המשנה דלקמן,

ומייתי קראי דושמחת, לפי שצריך לפרש מנלן למתניתין, דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל,

אבל ראשו יהיה פרוע דמיירי בגידול שער, **דומה לו דבר פשוט, וניחא ליה לאתויי ברייתא.**

נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא בתפילין למצורע

הגמרא מביאה את מחלוקת התנאים, בעניין תפילין למצורע. "מצורע מהו בתפילין? - תא שמע: והצורע - לרבות כהן גדול, בגדיו יהיו פרמים - שיהיו מקורעים, וראשו יהיה פרוע - אין פריעה אלא גידול שער, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: נאמרה הוייה בראש ונאמרה הוייה בבגד, מה הוייה האמורה בבגד - דבר שחוץ מגופו, אף הוייה בראש - דבר שחוץ מגופו. מאי לאו - אתפילין? - אמר רב פפא: לא, אכומתא וסודרא. שיטת רבי עקיבא כי הפסוק אודות המצורע

מזה ששנינו בברייתא: א. מנודין ומצורעין - אסורין לספר ולכבס. ב. מנודה שמת - בית דין סוקלין את ארונו. רבי יהודה אומר: לא שיעמידו עליו גל אבנים כגלו של עכן. אלא בית דין שולחין ומניחין אבן גדולה על ארונו. ללמדך, שכל המתנדה ומת בנידויו - בית דין סוקלין את ארונו."

התוס' נעמידים על כך שהגמרא פשטה מברייתא ולא מפסוק מפורש

הקשו התוס', הלא מקרא מלא הוא במצורע, "ראשו יהיה פרוע", שמשמעותו גידול שיער לשיטת רבי אליעזר. ותיצור, שבברייתא לקמן נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא בפירוש הפסוק, ואילו רבי עקיבא מפרש, שעליו להיות בגילוי ראש, כלומר, שלא יחבוש לראשו מצנפת יקרה וחשובה, רבי עקיבא אומר: אין הכונה ב"פריעת הראש" לגידול שער על ראש המצורע, אלא הכתוב מלמד על גילוי ראשו של המצורע, היות ונאמרה הוייה ["יהיה" פרוע] בראש, ונאמרה הוייה ["יהיו" פרומים] בבגד. ולמדנו בגזירה שוה: מה הוייה האמורה בפרימת הבגד - היא בדבר שחוץ מגופו [שהרי הבגד אינו חלק מגופו של אדם]. אף הוייה האמורה בפריעת הראש - היא בדבר שחוץ מגופו, ואין הפסוק מדבר בגידול שער, שהוא דבר שמגופו ואילו כאן נסתפקה הגמרא, האם לדעתו יש לאסרו גם בתספורת או לאו. ומאחר וההלכה שם היא כרבי עקיבא, שהרי מדבריו מנסים לפשוט דין נוסף. או אולי שניתן ללמוד ממשמעות הפסוק שלא יניח תפילין בראשו, כמבואר שם

מצורע מהו בעטיפת הראש אמר רב יוסף תא שמע -

ולא נראה לו דברי רב פפא, דמוקי ראשו יהיה פרוע - אכומתא וסודרא.

דיוקו של רב יוסף על עטיפת הראש למנודה

מסתפקת הגמרא: מנודה - מהו בעטיפת הראש? אמר רב יוסף: תא שמע מהאמורא בברייתא במסכת תענית, שלאחר שהתענו שלש עשרה תעניות עקב עצירת הגשמים, ועדיין לא ירדו להם גשמים:

והן, החברים, מתעטפין, ויושבין כמנודין וכאבלים - עד שירחמו עליהם מן השמים. ומשמע ששיבתם כמנודים מצריכה עיטוף הראש. אמר ליה אביי: דלמא שם, שעיתוף הראש הוא משום הנהגה של "מנודה לשמים" [שמראים עצמם כאילו נידו אותם משמים], שאני, משום דחמיר נידוי לשמים מנידוי לאדם.

מדדיקים התוס' שרב יוסף חלוק על רב פפא

בהמשך מובא, כי רבי עקיבא לומד מהנאמר על המצורע וראשו יהיה פרוע, שרב פפא סובר שלא ניתן ללמוד מכך על תפילין, שהוא אסור בהם, כי על כך עונה הגמרא, אמר רב פפא: לא זו היא כונת הכתוב. אלא היא אכומתא וסודרא. שיהיה ראשו של המצורע פרוע ומגולה, בכך שלא יניח עליו כיסוי ראש חשוב, אך תפילין - לעולם הוא מניח.

יש לדייק על כל מהלך התוס' והגירסא הראויה

המהרש"א כתב דלשון התוס' מגומגם, שפתחו במנודה וסיימו לאתויי ראיה ממצורע, ונראה להגיה בתוס' מצורע מהו

שיהו שפתותיו מדובקות -

לעיל דרשינן מיניה עטיפת הראש.

ושמא,

תרוייהו משמע.

א"נ,

מדכתיב שפם ולא כתיב שפה.

הלימוד לגבי דין המצורע בשאילת שלום

לומדת הגמרא לגבי מצורע - מהו בשאילת שלום? ומכריעה תא שמע מהברייתא הדורשת את הפסוק "ועל שפם יעטה" ["שפם" משמעותו שפתיים דבוקות] - שיהו שפתותיו של המצורע מדובקות זו בזו, שיהא כמנודה וכאבל, ואסור בשאילת שלום. ומסקינן: שמע מינה.

התוס' מקשים שלכאורה למדים מפסוק זה עניין אחר

לעיל השתמשו באותו פסוק ללמוד דין אחר. מצורע - מהו בעטיפת הראש? תא שמע מברייתא, הדורשת מדברי הכתוב [ויקרא יג] במצורע "ועל שפם יעטה" [לשון "יעטה" משמעותו עיטוף, ואמר הכתוב שיעטוף ראשו, ויהיה ראשו מכוסה עד שפמו] - מכלל שחייב המצורע בעטיפת הראש. ומסקנת הגמרא אכן: שמע מינה.

מתרצים התוס' בשני אופנים

אופן ראשון כי אכן מפסוק זה מיחזקאל ניתן ללמוד שני עניינים.

אופן שני, מתבאר היטב בתוס' הרא"ש. "אף על גב דדרשינן מיניה לעיל עטיפת הראש, הכא דריש מדהוה ליה למכתב שפה וכתוב שפם, שיהיו שפתיו מדובקות זו לזו." כלומר משינוי מה שהיה צריך להיכתב, זה עצמו בא ללמדנו.

ובועלי נדות מותרין -

אחר שטבל לקרי,

אבל לקריו - צריך טבילה.

ולרבי יהודה משמע התם,

דלא צריך טבילה לדברי תורה לבעל קרי,

היכא דלא נסהר ע"י טבילה זו,

בפרק מי שמתו (ברכות דף כו.),

במשמשת וראתה דם ובעל קרי שראה זיבה,

צריכין טבילה, ורבי יהודה - פוטר.

והא דהכא בלא טבילה כרבי יהודה,

צריך ליישב,

דאיירי רבי יהודה בסיפא דהך ברייתא,

בפרק מי שמתו (שם דף כב.),

וקאמר רבי יהודה שונה הוא בהלכות דרך ארץ.

וליכא למימר,

דלרבי יהודה - נמי בועלי נדות חייבין טבילה,

כמו בעל קרי בעלמא,

מופיעות בו המלים של שורש הוי', יהיו ויהיה פעמיים. "וְהִצְרֹעַ אֲשֶׁר־בּוֹ הִנָּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרָמִים וְרָאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל־שָׁפָם יַעֲטֶה וְטָמְאָו טָמֵא יִקְרָא." ומכאן הוא מדייק לגבי שלילת התפילין, שהוא מחוץ לראשו.

מדייקים התוס' כי יש כאן שתי מחלוקות

דיש להסתפק, אם ר"ע ור"א החולקים בפירוש הפסוק וראשו יהיה פרוע האמור במצורע, פליגי נמי בקרא דראשיכם אל תפרעו האמור בבני אהרן. ואם אכן פליגי נמי בהא, מדוע איסור תספורת דאבל - ילפינן מקרא דבני אהרן כר"א, ואיסור תספורת במצורע לא ילפינן מראשו יהיה פרוע, והיינו כר"ע, ומש"כ התוס' ופליגי אדר' אליעזר כדפרישית לעיל הכונה למש"כ בתוד"ה מנודין.

בתירוץ של שמא, מבארים התוס' שהכונה דלעולם סבירא לן כר"ע, וכדמוכח מהא דלקמן דבעי לאוכוחי מינה הנחת תפילין במצורע. והא דיליף לעיל דאבל אסור בתספורת מראשיכם אל תפרעו, הוא משום דר"ע לא פליג אדרבי אליעזר, וסבירא ליה נמי, דפריעת הראש היינו גידול שער, אלא דמוסיף נמי לאסור תפילין או כומתא וסודרא.

התוס' מבארים מתי ראוי להביא פסוק ומתי ברייתא

הגמרא העדיפה להביא קרא דושמחת לפרש מנלן למתני' דאבל אינו נוהג אבילתו ברגל, משא"כ בתספורת מצורע, דהמקור לאיסור הוא דבר פשוט מקרא דוראשו יהיה פרוע, עדיף טפי להביא הברייתא דתנא לה בהדיא.

אסור בשאילת שלום דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל האנק דום -

דמשמע, שתיקה משאילת שלום ומתלמוד תורה, נמי משמע בסמוך מהאנק דום.

והא דהיה יחזקאל נוהג אבילות בהאנק דום,

ובכל שאר דברים לא היה עושה,

שהיה צריך להראות בקצת דברים שהוא אבל,

ולא היה נוהג דיני אבל, אלא למשל.

הנהגת יחזקאל מלמדת אותנו את דין איסור שאילת שלום באבל

לומדת הגמרא "אבל אסור בשאילת שלום, דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל האנק דום". הקב"ה אומר ליחזקאל משל שהוא לוקח את אשתו, שהיא מחמד עיניו על דוגמת בית המקדש. ומהציווי האנק דום, האברבנאל לומד שלא יעשה כאבלים אשר הם צועקים על מתם. ואז פירש שלא יעשה כלל כאבלים בכל הדברים.

ואילו התוס' לומדים, כי מאחר וכל מעשהו של יחזקאל הרי בא כמשל, ולכן חלק כן נהג כאבל, ולמדו מכך איסור אמירת שלום ותלמוד תורה, וחלק אכן לא נהג כשאר האבלים. ואכן הפסוק מחולק לשני חלקים, את זה כן תעשה, ומהאנק דום שהוא צד העשה גם למדים את איסור תלמוד תורה. אבל לעומת זאת, ממשיך הפסוק ומהפך. ומונה עניינים נוספים, שאותם לא תעשה כשאר המנהגים של שאר האבלים.

התוס' בתחילה שאכן כל ההיתר הוא רק לאחר שטבל. וכן על פי התוספתא, שכל גדר הבעל נידה בא מצד הקרי.

ה"ג מנודין ומצורעין מה הן בתכבוסת ת"ש מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס -

ובספר הרב - לא היה כתוב כל זה.
והיה קשה לרב, למה לא בעי ליה.

ותירץ,

דכבר אייתי לעיל הך ברייתא גבי תספורת.

ואהא הקשה,

דלקמן גבי עשיית מלאכה קמיבעי,
ומביא ברייתא דמתניא לעיל נשכר ונשכרין.

ותירץ,

**דאגב דמצורע קאי בתיקו,
קא בעי מנודה ומייתי לברייתא דלעיל.**

הנוסחא הראויה לגבי שאלת הגמרא במנודה ובמצורע לעניין תכבוסת

הגמרא אצלנו מביאה: מנודין ומצורעין - מה הן בתכבוסת?
תא שמע מברייטא: מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס.
ומסקינן: שמע מינה. אלא שלמעשה כבר בתחילת העמוד,
כששאלו רק לגבי תספורת הביאו תשובה זו. "מנודין ומצורעין
מה הן בתספורת? תא שמע: מנודין ומצורעין - אסורין לספר
ולכבס." אלא שהקושי ששאלו, הוא מאחר ויש מקרים בהם
המצורע והמנודה, לא היו באותה דרגת חומרה.

[דף טו עמוד ב]

ורחיצה בכלל סיכה -

תימה,

**אדבעי מנודה מהו ברחיצה,
אמאי לא בעי מהו בסיכה?**

איסור רחיצה באבילות הנלמד מהאשה החכמה מתקוע

אבל אסור ברחיצה. ונלמד מדכתיב באשה החכמה מתקוע,
שנשלחה לדוד המלך על ידי יואב, בדמות אשה מתאבלת
[שמואל ב יד]: "ואל תסוכי שמן". והרי רחיצה היא בכלל
"סיכה".

מקשים התוס' לאחר תירוץ הגמרא באבל, שהרחיצה היא
בכלל סיכה, מדוע השאלה למנודה היא על רחיצה, ומדוע
לא נשאל ישירות על סיכה. וראיתי ביאור כוונת התוס', כיון
דסיכה יותר חמורה מרחיצה, אם כן כשפשט ענין הרחיצה
שהוא קל, היה לו לשאול עוד ענין הסיכה, שהיא חמורה,
והיא הכתובה ביואב.

לא אשאר -

דמיירי התם בסוף פ"ק דתענית (דף יג.),
בנעילת הסנדל ועשיית מלאכה,

**דהשתא ומה בעל קרי שראה זיבה אחר כך,
שהיה חייב כבר, פוסד רבי יהודה,
בועל נדה לא כל שכן?**

מיהו לכאורה נ"ל,

**דלא פליגי רבי יהודה ורבנן,
אלא בהני טומאות דדומיא דקרי הוי,
דהיינו דטומאה יוצאה עליו מגופו,**

אבל בטומאת מת - מודה רבי יהודה,
דבהדי קרי - צריך טבילה.

א"כ ה"נ בועל נדה,

מודה דלא חשיב טומאה יוצאה מגופו.

ואפילו מאן דבעי למימר,

בפרק אלו דברים בפסחים (דף סח.),

ובפ"ק דיומא (דף ו.),

דמשתלח חוץ לשתי מחנות כמו בעל קרי,

מ"מ לא חשיב טומאה יוצאה מגופו,

ורבי יהודה נמי הצריך טבילה לדברי תורה.

בתוספתא פירש,

דכיון דטומאת בועל נדה מכח קרי,

רבי יהודה מודה דצריך טבילה.

הגמרא כששאלה מהו המצורע בדברי תורה ביארה

יסוד לגבי בעלי הטומאה

כתיב בספר דברים [פרק ד] "והודעתם לבניך ולבני בניך,
יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב".

מה להלן, במעמד הר סיני, היתה קבלת התורה באימה
וביראה וברתת ובזיעה - אף לימוד התורה לעולם צריך להיות
בצורה שכזאת.

מכאן אמרו: הזבין והמצורעין ובוועלי נדות, שטומאתם לא
באה מחמת קלות ראש, הרי הם מותרין לקרות בתורה
ובנביאים ובכתובים, ולשנות במדרש ובתלמוד, בהלכות
ובאגדות. ואולם, בעלי קריין, שטומאתם נובעת מחמת קלות
ראש, אסורין בלימוד תורה עד שיטבלו.

התוס' מבארים כי בבוועל נידה יש שתי טומאות

אף דמצד טומאת בועלי נידה - מותר לקרות בתורה, מ"מ
מחמת טומאת קרי - בעי טבילה, ואיירי הכא שטבל לקריו.
אמנם לשיטת רבי יהודה, מאחר ולא נטהר על ידי טבילה זו
- הרי אינו מצריך טבילה לכך.

ומה שכתב בהמשך צריך ליישב, דאיירי רבי יהודה בסיפא
דהך ברייתא בפ' מי שמתו וקאמר רבי יהודה שונה הוא
בהלכות דרך ארץ, ר"ל דתירוץ זה דברייטא דהכא והודעתם
לבניך אתיא כרבי יהודה, אכתי צריך ליישב דבברכות דף כב
מיייתי לברייטא זו, ובסיפא דידה קאמר רבי יהודה אומר, שונה
הוא בהלכות דרך ארץ, ומדסיפא ר' יהודה, משמע דרישא
לאו רבי יהודה.

התוס' חוזרים בשני אופנים, כי גם רבי יהודה יסבור, שיש
צורך בטבילה של קרי לדברי תורה, ואז נחזור למה שאמרנו

בגבורת ארי מקשה על השוואת התוס', שהלימוד של רחיצה הנלמד מסיכה הוא רק בחמין, אבל צונן שאינו הנאה יתירה, אינו נלמד מסיכה, אלא הוא רק גזירה מדרבנן. התוס' מציג מחלוקת הרשב"ם המתיר לרחוץ בצונן אף פניו ידיו ורגליו, ואילו רבינו תם היה אוסר, וכל מה שהתיר הוא רק את ידיו בשחרית, כי מאחר ואינו יכול לגעת עימם, הרי יש לדמות זאת לניקוי של טיט וצואה, ומניעת בעיה, ולא מצד ניקוי והנאה.

לא אשאר -

פירוש,

לא קאי אנעילת סנדל אלא ארחיצה,

וזיל הכא - קמדחי ליה, וזיל הכא - קמדחי ליה,

דאעשיית מלאכה - לא קאי כדפרישית לעיל.

וא"ת,

ואמאי לא פשיט מר"א,

דסוף פרק הזהב (ב"מ דף נט:),

קרע את בגדיו וחלץ מנעליו?

וי"ל,

דשמא, היה מחמיר על עצמו.

אי נמי,

מספקא ליה, כי היכי דמספקא לן.

הגמרא מבררת את דינו של המנודה בשני עניינים רחיצה ונעילת סנדל

הגמרא ביררה מספר דינים הקשורים למנודה. דין ראשון, לגבי מלאכה היתה הכרעה מהברייתא שהוא נשכר למלאכת אחרים, ואחרים נשכרים עבורו. דין שני היה לגבי רחיצה, ודוחים שוב. מנודה - מהו ברחיצה? אמר רב יוסף, תא שמע מהברייתא במסכת תענית, השונה את דיני יום התענית, ואומרת בין השאר: כשאמרו אסור יום תענית ציבור ברחיצה - לא אמרו אלא ברחיצת כל גופו, אבל רחיצת פניו ידיו ורגליו - מותר. ומסיימת הברייתא: וכן אתה מוצא במנודה ובאבל.

מאי לאו, הסיום של הברייתא הוא אכולהו, על כל הלכות התענית, כולל איסור רחצה, שגם הוא נהוג במנודה, כמו ביום התענית. ודוחה הגמרא: לא מתייחס סיום הברייתא לדין רחיצה, אלא רק אשאר, על שאר דיני תענית, שנוהגים גם במנודה. אבל לא על רחיצה.

דין שלישי הוא לגבי נעילת הסנדל, ואף גם בו הגמרא דוחה. מנודה - מהו בנעילת הסנדל? אמר רב יוסף, תא שמע מהברייתא בענין תענית: כשאמרו אסור יום התענית בנעילת הסנדל - לא אמרו אלא בנעילתו בעיר. אבל בדרך - מותר. הא כיצד? יצא לדרך - נועל סנדלו. נכנס לעיר - חולץ.

וכן אתה מוצא במנודה ובאבל.

מאי לאו סיום הברייתא הוא אכולהו, ולמדנו שמנודה אסור בנעילת הסנדל. ודוחה הגמרא: לא על דין מנודה מדברת הברייתא בסופה, אלא אשאר, על שאר הדינים האמורים ביום התענית.

ואעשיית מלאכה - לא קאי,

דהא מנודה - שרי במלאכה,

אלא אנעילת סנדל סוף פ"ק דתענית (שם),

מסיק הלכתא,

אבל - אסור ברחיצה בין בחמין בין בצונן,

אבל לרחוץ פניו ידיו ורגליו,

בחמין - אסור, בצונן - מותר,

ולסוך - אפילו כל שהוא אסור.

ובתוס' הרב, קשיא ליה,

מאי שנא בס' באב ויוה"כ,

אסור לרחוץ אפילו אצבעות,

כדמשמע בפרק בתרא דיומא (דף עח.),

ומביאין לו משפחת כו',

והא תרוייהו מסיכה נפקי?

אבילות - מואל תסוכי שמן,

יום הכפורים - מוסוך לא סכתי (דניאל י.).

ובשם רשב"ם פירש,

דלפי המסקנא דמסיק בפ"ק דתענית,

דאבל - מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן,

הוא הדין ט' באב ויוה"כ.

ותימה,

אמאי לא מייתי בסוגיין דתענית ההיא דמשפחת כו'.

ובשם רבינו תם שמעתי,

שהיה אסור לרחוץ כלל בס' באב ויוה"כ,

חוץ מידיו שחרית,

דחשיב להו כמו מלכלכות בטיט וצואה,

הואיל ואינו יכול ליגע בפיו ועיניו,

משום בת מלך.

איסור אבל בעשיית מלאכה, והשוואתו למנודה

הגמרא בתחילה למדה מעמוס שנאמר בו והפכתי חגיכם לאבל, שיש ללמוד זאת על איסור מלאכה. והגמרא רוצה ללמוד לגבי מנודה. מדייק רב יוסף: מאי לאו, זה שמסיימת הברייתא ואומרת "וכן אתה מוצא במנודה ובאבל", מתייחס אכולהו, לכל ההנהגות האמורות בתחילת הברייתא ביום התענית, ובכללם איסור מלאכה למנודה. ודוחה: לא. אין כוונת הברייתא לומר שגם מנודה אסור בעשיית מלאכה, אלא הכונה היא אשאר, והתוס' מדייקים שזה הולך על רחיצה ונעילת הסנדל. כי לא ניתן ללמוד ממנודה על עשיית מלאכה, כי הוא מותר בזה.

ההשוואה בין יום כיפור לשאר תעניות

באבילות הבעיה של רחיצה הוא בכל גופו, ולכן התירו פניו ורידיו ורגליו בצונן, שאינו גדר רחיצה, אבל בתשעה באב יום הכיפורים, האיסור הוא מחמת עינוי, ולכן אפילו אצבע אסור, שזה מוריד מהעיניו שלו.

(שנאמר במצורע) - שיהא כמנודה וכאבל, ואסור בתשמיש המטה. ואין אהלו אלא אשתו, שנאמר (לאחר מתן תורה שנאסרו בתשמיש) 'לך אמר להם שובו לכם לאהליכם' - שמע מינה.

מדייקים התוס', כי לא בא הכתוב לאסור את המצורע בכל הזמנים, אלא רק בימי ספירו. בו הוא סופר שבעת ימים לאחר תגלחת וציפורים.

לגבי ימי חלוטו נחלקו על כך לעיל (ז, ב) רבי יוסי ברבי יהודה סבר, גלי רחמנא שמצורע אסור בתשמיש בימי ספירו, וכל שכן שהוא אסור בימי חלוטו. כיון שאז הוא עיקר צרעתו, ואילו ימי ספירו הם כבר שלב לטהרתו.

ומר רבי סבר, רק במאי דגלי קרא, דהיינו, שאסור באשתו בימי ספירו, גלי. ומאי דלא גלי, לגבי ימי חלוטו - לא גלי! ולכן מותר בהם בתשמיש.

מבארים התוס' הוכחה של ההחמרה רק בחלק מהזמן הוא כמו שראינו לעניין אבילות, כי עם היות ונאמר מפורשות שהאבל אסור בתפילין, הרי אין זה לכל שבעת ימי האבל.

ואחרי טהרתו -

פירש בקונטרס,
דבטומאת מת איירי,

ז' ימים ימי הזאתו,
יספרו לו איירי בימי ספירו,
וכמו מילתא אחריתי קמ"ל.
וביום באו לעבודה,

יביא כהן הדיוט עשירית האיפה,
וחטאתו - כמו חטיו וקדושתו לעבודה,
ומילי מילי קאמר.

וקשה,

אמאי לא מפרש ליה בכהן גדול?

ויש לומר,

משום דבכהן הדיוט איירי,
דכתיב כי אם לאב ולאם,

ואילו כ"ג לא יטמא לאביו ולאמו.

ולא ניחא ליה למימר, כדאמרינן בקדושין (דף עח:),
רישא בכהן גדול וסיפא בכהן הדיוט.

ועוד,

דלא הוה קמ"ל מידי,
אבל כהן הדיוט ביום חינוכו,
אינו כתיב בקרא בפירוש.

מיהו קשה לן,

כיון דמילי מילי כתיב,
אמאי ר"ש אומר בבאו מקריב,
בזמן שראוי לביאה.

מיצד יש להכריע ברחיצה ובנעילת הסנדל

התוס' למדים, שאין לנו להוכיח דין של אף אחד מהם, ואכן הרי"ף פסק לקולא בשניהם. התוס' מעלים לשאלה את הנהגת רבי אליעזר שנידוהו חכמים וכן חלץ את הסנדל. ונביא את לשון תוס' הרא"ש. "ולא אפשר, תמיה לי, אמאי לא פשיט ליה מההיא דפרק הזהב מרבי אליעזר שחלץ מנעלו, וי"ל דהתם מחמת צער היה, ולא מחמת חיובא, שהרי גם ישב על גבי קרקע, וגם רבי עקיבא חלץ מנעליו." והתוס' כאן גם דוחים זאת משני טעמים, או שהחמיר על עצמו, או שגם לו היה ספק, ולכן בחר להחמיר. שהרי יש לנו כלל שבעל נפש רשאי להחמיר אף במקום שניתן להקל. עם היות וזה ספק מדרבנן. ובר"ן תירץ ששם מאחר וברכוהו, הרי זה כחרם והוא חמור יותר ממנודה.

ושמשו מטותיהן -

בכל הני דלעיל,

לא מייתי מבני המדבר,

דלא ידעי היאך היו נוהגין,

אלא הא פשיטא לן שהיו משמשים מטותיהן,

שהרי הם היו פרים ורבים.

וכן גבי שלחו קרבנות דבסמוך,

שמא יש להוכיח הכי מן הפסוקים.

הגמרא פושטת מבריייתא לגבי הנהגת בני ישראל במדבר

חוקרת הגמרא מנודה - מהו בתשמיש המטה? אמר רב יוסף, תא שמע מבריייתא: כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר, מנודין היו למקום. ובכל זאת שימשו מטותיהן. התוס' נעמדים שרק לגבי תשמיש המטה פשטו מבני המדבר. שכאילו יש שאלה סמויה, מדוע בשאר דברים לא פשטו? ומתרגמים כי המציאות היתה שהיו פרים ורבים, וממילא מוכח ששימשו מיטותיהם. אבל לגבי הנהגת בני המדבר בשאר דברים, אין לנו ידיעה על כך.

ומאחר ובחקירה נוספת האם המנודה יכול לשלח קורבנותיו, ורב יוסף פושט מבני המדבר, לומדים התוס' שמהפסוקים משמע שהקריבו. הרש"ש כתב דהיה נראה דרב יוסף סמך את עצמו על מתני' דמנחות מה: כשהיו ישראל במדבר קרבו כבשים וכו', שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר.

וישב מחוץ לאהלו -

פירוש,

בימי ספרו.

ובימי חלוטו - פליגי בה לעיל (דף ז:),

כי האי גוונא אמרינן, אבל - אסור להניח תפילין,

ולא בכל ימי אבלו קאמרינן,

אלא יום ראשון בלבד ושני כדלקמן (דף כא:).

הגמרא לומדת, כי מצורע נאסר בתשמיש המטה

דנה הגמרא בדינו של המצורע לעניין תשמיש. "מצורע מהו בתשמיש המטה? תא שמע, דתניא: וישב מחוץ לאהלו

לשון הזאה האמורה בטמא מת - בא הכתוב ללמד גם על טומאת מצורע, שכהן אשר נצטרע, וצריך לנהוג ספירה של שבעה ימים, כדין מצורע שנצטרע ונרפא מצרעתו, אינו יכול לשלח אז את קרבנו. אלא רק לאחר שבעת הימים:

"וביום באו של הכהן אל הקדש, אל החצר הפנימית לשרת בקדש, רק אז יקריב חטאתו" - זו עשירית האיפה שלו, שמביא הכהן ההדיוט כשבא להתחנך בעבודה בפעם הראשונה.

וצריך להביאה רק כשהוא טהור, ואינו יכול לשלח את עשירית האיפה כשהוא טמא. דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר: יש ללמוד זאת מדברי הכתוב בספר יחזקאל [פרק מד] "בבאו - יקריב". בזמן שראוי לביאה הוא ראוי להקרבה. אבל בזמן שאינו ראוי לביאה - אינו ראוי להקרבה. ומטומאת מת נלמד לטומאת מצורע, שאינו יכול לשלח את קרבנו בעודו טמא בטומאת מצורע.

רש"י מבאר כי הפסוק דן בטומאת מת

מלשון תוס' משמע דשבעת ימים דהאי קרא - אטומאת מת דלעיל מיניה קאי, ולא אז' ימי ספירו דמצורע דלקמיה. אמנם הריטב"א כתב, דהאי ז' ימים לשני עניינים אתא, לשבעה דטמא מת ולספירת מצורע ולהכי שדייה ביני וביני.

כיצד יש לבאר את חטאתו

תוס' הרא"ש והמאירי מפרשים, דיקריב - קאי אעשירית האיפה לחינוכו. וחטאתו - היינו דאח"כ מקריב חטאותיו ושאר קרבנותיו. אולם תוס' ס"ל, דחטאתו - הכונה עשירית האיפה, וכדמשמע מפשטות לשון הגמרא, וזה שבאו לפרש, היאך נופל לשון חטאת אעשירית האיפה דמביא לחינוכו, ואמרו דוחטאתו הוא כמו חטיו והכשר וכלשון הפסוק, ויחטא את המזבח (ויקרא פ"ח ט"ו).

השלבים שבהן טמא מת נדרש להקריב

תוס' הרא"ש והמאירי ס"ל, דכהן שנצטרע ונרפא מתוך החלט - צריך להביא עשירית האיפה לחינוכו, כיום שנתחנך מתחלה לעבודה, מפני שנחשב כמת, וכמו שנולד עתה. ולדבריהם וביום באו אל הקודש וגו' יקריב חטאתו - אקראי דלעיל קאי. אולם תוס' חולק, וס"ל דאין כהן הדיוט מביא עשירית האיפה אלא בתחילת חינוכו, ומצות כהנים בעלמא הוא דקאמר יחזקאל, ולא אדלעיל קאי, וזהו שאמרו מילי מילי קאמר.

מקשים התוס', מדוע לא להעמיד בכהן גדול, דמקריב עשירית האיפה בכל יום, ולפ"ז יהא ניחא טפי המשך הפסוקים, דוביום באו היינו יום טהרתו חוזר להקריב עשירית האיפה דמחוייב בה בכל יום. ומתמצים על כך, שמאחר וכתוב ואם לאב או לאם, והרי כהן גדול אינו נטמא אליהם, ולא רצו להעמיד שחלק מדבר על כהן הדיוט וחלק על כהן גדול.

התוס' מקשים, כיון דמילי מילי כתיב, ולא אמצורע דלעיל מיניה קאי, וממעטינן דכל שאינו ראוי לביאה אינו מקריב, היאך זה מתיישב עם הא דטמא משלח קרבנותיו, אף שאינו ראוי לביאה?

תשובת התוס', שיש חילוק בין מצורע

ומש"כ ועוד, דהכא נמי לא משמע דאיירי אלא במצורע וכו', כונתם דגם כאן משמע דרק מצורע מתמעט מהבאת

דבפרק תמיד נשחט (פסחים דף סב. ושם) קאמרין, **דבכל הזבחים, ערל וטמא - משלחין קרבנותיהן.**

ועוד,

דהכא נמי לא משמע דאיירי אלא במצורע, דאהא דבעי, מצורע מהו שישלח קרבנותיו מיייתי ליה.

ונראה לי,

דר"ש לאפוקי מצורע אתי,

דרכי יהודה דריש ביום באו - ביום שמתחנך לעבודה,

ור"ש מוקי לביום באו דקאי אדלעיל,

דאיירי במצורע,

ולא איירי מידי בעשירית האיפה,

אלא בא לומר דבמצורע,

דאיירי בקרא כשיטהר ויכנס לעזרה,

דהיינו לאחר ימי ספרו,

אז יקריב חטאתו או שאר קרבנותיו.

ובתוספות פירש,

דערל וטמא משלחין קרבנותיהן,

איירי בטומאת שרץ ולא בטומאה מגופו.

והקשה על זה,

מהא דאמרין במגילה פ"ק (דף ת.),

מזובו ולא מנגעו,

משמע דאם יטהר מזובו יביא קרבן,

אף על פי שהוא מצורע,

וכמו כן קשה למאי דפרישית.

ותירץ,

דלא איירי התם לענין קרבן,

אלא שיהא טהור מדין משכב ומושב,

דחמירא הוה טפי מבמצורע.

וצ"ע בפרק כל הזבחים שנתערבו (זבחים עד: ושם),

ובפרק כל הגט (גיטין דף כח: ושם),

מפורש קצת דיני סמיכה שצריך בעלים,

ואם כן איך טמא מביא קרבנותיו?

[ועי' תוס' יבמות קד: ד"ה דאמר].

הדיון בגמרא לגבי מצורע והקרבת קרבנותיו

אומרת הגמרא לפשוט הזמן בו יכול להקריב המצורע קרבנותיו. מצורע - מהו שישלח קרבנותיו? ופושטת מברייטא. תא שמע מהא דתניא: אמר הכתוב בספר יחזקאל [פרק מד] ביחס לכהן טמא, שצריך להטהר מטומאתו לפני שיכול להביא קרבנו: "ואחרי טהרתו" - אחר פרישתו של הכהן מן טומאת המת, שהזו עליו פעמיים ממי האפר של הפרה האדומה במשך שבעת הימים מפרישתו מן המת [ביום השלישי וביום השביעי]. "שבעת ימים יספרו לו" - אלו שבעת ימי ספירו של מצורע כהן שנרפא. מזה שנקט הכתוב לשון ספירה, ולא נקט

והיש מפרשים זה לפי הגמרא בבבא בתרא וכך התבאר שם בדעת רב חסדא. אמר רב חסדא: קובעים זמן, שני וחמישי ושני. זמנא, זמנא בתר זמנא. כלומר אין קובעים לו שלשה זמנים בבת אחת, אלא בתחילה קובעים לו ליום שני בשבוע. ואם לא הגיע, קובעים לו ליום חמישי. ואם לא הגיע קובעים לו ליום שני. וממתינים לו ביום שני האחרון, כל היום, ולמחר, אם לא הגיע כתבין עליו שטר נידוי.

[דף יז עמוד א]

וטרקיה -

נשכו אאמתו.

ויש מפרשים,

מדה כנגד מדה - משום דנחשד בזנות.

עונשו של מישהו שנהג בחוסר צניעות והיו עליו שמועות בנושא ונידוהו לעניין לבטל נידויו

הגמרא מספרת עד כמה היו שמועות רעות על הנהגות אדם מסוים, שעם היותו צורבא מדרבנן נהג שלא כשורה. הסתפק רב יהודה כיצד לנהוג, ובתחילה חשב, כי מאחר ויש הנזקקים ללמוד ממנו, שלא ינדה אותו, אולם מצד שני, אם לא ינדה אותו יהיה חילול השם, והוא שאל את רבה בר בר חנה האם שמע משהו בנידון.

וענה לו, משמו של רבי יוחנן, שדייק מהפסוק מאי דכתיב [מלאכי ב] "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא". אם דומה הרב למלאך ה' - יבקשו תורה מפיו. ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיו. וכיון שהרב הזה שמועותיו רעות, מוטב שלא יבקשו תורה מפיהו, ובטל הטעם שצריכים ללמוד ממנו. ואכן, שמתיה רב יהודה לאותו הרב.

רב יהודה לא מוותר על נושא כה משמעותי של חוסר צניעות ואכן מנדה את התלמיד חכם

לסוף איחלש נחלש ונחלה רב יהודה. אתו רבנן לשיולי ביה, לבקרו ולדרוש בשלומו, ואתא איהו, אותו שנידוהו רב יהודה, נמי בהדיהו. כד חזייה רב יהודה, כשראהו רבי יהודה למנודה, חיין רבי יהודה.

והבין המנודה שרב יהודה מחיין אליו כדי ללעוג לו. אמר ליה המנודה לרב יהודה: לא מסתיין לא מספיק לך דשמתיה לההוא גברא שנידת לאותו אדם [התכוון על עצמו, והתבטא בלשון סגי נהור], אלא אחוכי נמי חיין בי? שאתה גם לועג לי, בחיובך כלפי. אמר ליה רב יהודה: לאו בדידך מחייכנא, אין חיוכי מכון כלפיך ללעוג לך. אלא זה חיור של שמחה שלי, דכי אזלינא לההוא עלמא, אלך כאשר אני בדיחא דעתאי, שמח ומבודח, ביודעי דאפילו לגברא כוותך, כמון שאתה תלמיד חכם, בכל זאת לא חניפי ליה, אלא נידיתי אותו.

הגמרא מספרת כיצד התגלגלו הדברים

לאחר שנפטר רב יהודה, אותו מנודה הגיע לבית המדרש להתיר לו את הנידוי. אמנם מחמת שהיה זה אדם חשוב כרב יהודה שנידוהו, לא מצאו מישהו שיכול להתיר לו. אלא לך

קרבותיו, ובבאו יקריב, דקדריש ר"ש בזמן שראוי לביאה ראוי להקרבה אמצורע בלחוד קאי, ולא אשאר טמאים,

ומסיק תוס', ונראה לי דר"ש לאפוקי מצורע אתי, והכונה דר"ש לא ס"ל כר' יהודה, דוביום באו בקרבן עשירית האיפה כתיב, אלא להכי אתי קרא, דמצורע אינו משלח קרבנותיו דכשיכנס לעזרה, דהיינו לאחר ימי ספרו, אז יקריב חטאתו. והוסיף בתוס' הרא"ש, דאע"ג דטמא - משלח קרבנותיו, מצורע - לאו משום טומאה קא מדחי, אלא משום אבילות שעליו שהוא כאבל לגיהוץ ולתספורת ולעטיפת הראש ולתשמיש המטה.

כונת התוס', לתרץ הא דהקשו לעיל, דהכא משמע דכל שאינו ראוי לביאה - אינו ראוי להקרבה, ובפסחים אמרינן דערל וטמא - משלחין קרבנותיהן, ואהא קאמרי דרק בטומאה היוצאת מגופו, קאמר הכא שאינו מקריב, ובפסחים - איירי בטמא שרץ.

הקושי ממסכת מגילה והתירוץ שיש חילוק

הקושי הוא לשיטת רבי שמעון, שלמד שדווקא לאחר ימי ספרו יקריב קרבנותיו, לא כשהוא מצורע. ותיירצו, שחמורה טומאת משכב ומושב ממצורע. ועוד הקשו על הטמא, כיצד יכול לשלח קרבנותיו? והרי נדרשת סמיכה בבעלים, ולכן אינו יכול לשלח את הקרבן שיוקרר בעזרה.

[דף טז עמוד א]

מתרין בו שני וחמישי ושני -

פירש בקונטרס,

שני מתרין בו תחילה ומנדין אותו וכן בחמישי, ובשני אחר - מחרימין, וא"צ שלשים יום.

ויש מפרשים,

קודם שינדוהו כלל יתרו בו,

וכן משמע בפרק הגזול בתרא (ב"ק דף קיג.).

ההתראה לפני נידוי למי שאינו מציינת לדין

ההתראה היא איום לפני ביצוע פסק דין של נידוי. את מי שאינו בא לדין או את מי שאינו מציינת לפסק הדין. וכך הובא בגמרא אמר ליה רב הונא בר חנינא: הכי אמר רב חסדא, מתרין ביה לציינת לדינא, שלש פעמים, בימי שני וחמישי ושני.

התוס' מבארים שיטת רש"י ויש מפרשים

פירש בקונטרס - שני מתרין בו תחילה ומנדין אותו, וכן בחמישי ובשני אחר מחרימין, ואין צריך שלשים יום. - ברש"י שאצל הר"ף פירש כן. דמנדין בשני ושונין בה' ומחרימין בשני ולפירוש זה היא חומרא. דלרב יהודה - מנדין לאלתר, ושונין רק לאחר ל', ואין מחרימין אלא לאחר שלשים, ולרב חסדא אף שאין מנדין קודם שהתרו בו, מ"מ לאחר שהתרו בו ונידוהו, שונין לנדוהו בחמישי וביום שני שלאחריו כבר מחרימין. וליש מפרשים דינו דרב חסדא הוא קולא, ואין מנדין לאלתר אלא לאחר שהתרו בו שני חמישי ושני. כי כאן ההתראה היא כעין איום, על מנת שיגיע, ואין זה חלק מהעונש עצמו.

שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא.

ההתייחסות לדברי רבי אילעאי אינה ברורה. גירסה אחת שבכך שעשה בפרהסיא סימן שלא עשה כדברי רבי אלעאי, במקום שאין מכירים אותו, ולכך לא קיבלוהו. כי אפילו שהיה תלמיד חכם, הרי בכך ירד מדרגה הנכונה. אולם התוס' מביאים גירסא, כי מאחר וכך נהג, יכלו לקבלו, בניגוד לחסידים, שנוהגים לפני משורת הדין. או שיש החלוקים על הוראתו של רבי אלעאי.

אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו -

וכתב ר"ח,

**חס ושלום לא הותר לו לעשות עבירה,
אלא ע"י כך יכנע לבו,**

בפ"ק דקדושין (דף מ. ושם) פירשתי.

מעניינים דברי התוס' רא"ש, שלא ניתן להעמיד שעבר על חוסר צניעות

לגבי עניינים של חוסר צניעות "חס ושלום שהתיר ר' אלעאי אפי' בסתר, אלא כגון הדרך שפירשנו אמר הוא לעשות, ואפילו דברים הללו - לא התירם לו, אלא אמר כמשיא עצה לעשות כדי להבטיח את יצרו להשלים תאוות, וכיון שיראה עצמו לבוש שחורים ומתעטף שחורים - משתבר יצרו ונמנע, ואינו עושה". ולכן מעמיד שרק היה זה על הנהגה שאינה ראויה, "וזה צורבא מרבנן עבד כר' אלעאי ולבש שחורים ועטף שחורים ואחר כך חזר לשתות בכל מיני זמר כמו שהיה עושה, ולפיכך שמתיה רב יהודה".

התוס' בקידושין גם הביאו את דברי רבינו חננאל

ד"ה ויעשה מה שלבו חפץ - "פירש רבינו חננאל, חס ושלום, שהותר לו לעבור עבירה, אלא כך אמר ר' אלעאי יגיע דרכים והאכסנאות ולבישת שחורים - משברים יצר הרע ומונעים אדם מן העבירה". כלומר כל העצה היא לא על מנת כן לבצע את העבירה, אלא שמתוך ההכנה המרובה והמייגעת המביעה הכנעה - יגיע לתוצאה שיכנע ליבו ויצליח להחזיק מעמד בפיתוי, ויחזור בו.

נידוי מי נתחייבתי לך -

אף על פי שמשמתין בעבור ממון,

כדאמרינן לעיל (דף טז.),

הני מילי לממונא.

י"ל,

שהיה לו לקרותו לב"ד תחילה, שמא יפרע.

ועוד,

דבב"ד נמי צריך שני וחמישי ושני כדפירשתי לעיל, וכדמשמע בפרק הגזול בתרא (ב"ק דף קיג.).

ולא דמי לאיסורא (דמנדין) לאלתר,

כדאמר בההוא גברא, דקאסר חמרי בצינתא,

וכן [ריש] פרק הדר (עירובין דף סג.).

לרבי יהודה נשיאה, שכוחו להתיר כנשיא. ואכן הוא מבקש מרבי אמי שינסה להתיר לו. ואכן בתחילה חיפש להתיר, אלא שבהשגחה פרטית הזדמן רבי שמואל בר נחמני לבית המדרש בשעה שרצה רבי אמי להתיר למנוחה את נידויו, לאחר שכמה שנים הוא לא הזדמן לבית המדרש.

עמד רבי שמואל בר נחמני על רגליו, ואמר: ומה שפחה של בית רבי, לא נהגו חכמים קלות ראש בנידויה שנדחה אדם שלא נהג כשורה, ולא התירוהו לאותו מנוחה שהתנדה על ידה במשך שלש שנים. יהודה, שהוא חבירינו - על אחת כמה וכמה שלא נהגו קלות ראש בנידוי שנידה, להתירו סמוך לפטירתו. אמר רבי זירא: מאי דקמן מה מראה לפנינו העובדה דאתא האידנא, שדוקא עתה בא האי סבא, רבי שמואל בן נחמני, בבי מדרשא, בבית מדרשנו? דהא, והרי כמה שני לא אתא, לא בא לכאן.

שמע מינה מכך שעתה הוא הופיע ואמר את דברו, שלא מיבעי למישרא ליה. ואכן, לא שרא ליה רבי אמי למנוחה את נידויו שהטיל עליו רב יהודה. נפק יצא המנוחה מבית המדרש. כי קא בכי ואזיל, כאשר הלך ובכה, אתא זיבורא באה צירעה, וטרקיה ועקצתו אאמתיה, על אמתו, ושכיב, ומת מעקיצה זו.

מדויקים התוס' מדוע נענש כך

לא סתם הצירעה נשכה אותו באבר מינו שעומו חטא, וזה גופא מראה את חומרת הדבר, ומאחר ומשמייים מגלגלים לא להקל בעונש, עד אשר, על כך שהיה פרוץ בענייני קדושה, ונחשד בזנות לכן נענש מידה כנגד מידה.

ולא קיבלוהו -

דהדרא ליה עכנא.

הסיבה שמנע נחש את הכניסה לקבור את המנוחה

במערות החסידים

בשעה שהעלו את המנוחה, שהיה זה על שנחשד בזנות, לקבורו למערתא של קבורה דחסידי - ולא קיבלוהו, ומפרשים התוס' את הטעם, שבא נחש עכן, ועמד סביב הפתח, ומנע את הכנסתו לקבורה במערת החסידים.

דעבר אדרבי אילעאי -

ולכך לא קיבלוהו,

אף על פי שהיה תלמיד חכם,

וי"ג דעבד כר' אילעאי,

ומשום הכי קיבלוהו דייני.

המנוחה על מעשים שלא צנועים כיצד היתה קבורתה

עיילוהו למערתא דייני, שבה קבורים ראשי בית דין, והם במעלה פחותה מהחסידים - וקיבלוהו. מבררת הגמרא מאי טעמא קבלוהו הדיינים? ועונה משום דעבד כרבי אילעאי, שחזר בתשובה על שמועותיו הרעות, ונהג כפי שהורה רבי עילאי בדרך התשובה.

דתינא, רבי אילעאי אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתעטף

מתחייב נדוי, כדאמרין בפרק בההוא גברא דאסר חמריה בצנינא בשבתא ושמתיה רבינא, וי"ל דודאי אם התרה בו תחלה קודם שיאכל, היה יכול לנדותו, כדי להפרישו מעבירה, אבל הוא נדהו לאחר שאכל, ואז לא היה עליו, כי אם חיוב ממון.

יש צד להחליש את איסור מעשהו של אוכל הפירות

רבינו תם מבאר, כי מלכתחילה לא היה כאן איסור, שהיו רגילים לשלם על מה שאכלו, כך שלא היה כאן גזל. הראב"ד כתב, שפירות שדה זו היו עומדות לכך, שכל הרוצה ליטול ולשלם דמיהם, יבוא ויטול, ולכן, הגם שדעת ריש לקיש היתה שלא יטול מהם, מכל מקום אינו מזיד בכך, והיה לו להתרותו קודם לכן, ואז לנדותו.

משמית נפשיה -

משום צער שצריך לנדות ת"ח.

א"נ,

כדי שיהא זכור להתייר.

והא דלא התייר לחבירו מתחילה,

כדאמרין בשבועות פרק קמא (דף יד.),

יבא זכאי ויכפר על החייב,

לכן טוב כשיתיר לחבירו שיהא הוא מותר קודם.

הנהגת מר זוטרא, שהיה מנדה את עצמו תחילה

כל נידוי הוא ביזוי ברבים, שהרי צריך להכריז עליו שהוא מנודה, כדי שלא יתקרבו אליו. מר זוטרא חסידא, כי מיחייב צורבא מרבנן שמתא - ברישא תחילה היה משמית נפשיה, עצמו, משום כבודו של המנודה שעומד לנדותו, והדר, ורק אחר כך, בהיותו מנודה, משמית לדידיה, לצורבא מרבנן.

והיה זה נידוי לפרק זמן קצר, עד שחזר לביתו. כי הוה עייל באושפיזיה, כאשר היה נכנס מר זוטרא חסידא לביתו, שרי ליה לנפשיה, היה מתיר את נידויו העצמי, והדר שרי ליה לדידיה, לצורבא מרבנן שנידה אותו.

התוס' נתנו שני טעמים על הנהגתו של מר זוטרא

טעם ראשון, שהיה מצער עצמו על שהוצרך לנדות תלמיד חכם. הטעם השני כדי שיזכור להתירו מנידויו, על ידי שיצטרך להתיר לעצמו.

התוס' נעמדים על סדר ההתרה שהתיר תחילה לעצמו

הטעם שמר זוטרא התיר לעצמו תחילה, נאמר בשבועות. כדי שיבוא זכאי ויכפר על החייב.

ויש לראות את המקור בשבועות. אלא, לרבי יהודה תקשי: תרי וידוין ומתן דם הפר למה לי? והרי בחד וידוין ודמו של פר סגי! שהרי לרבי יהודה מתכפרים הכהנים על שאר עבירות בשעיר המשתלח כמו ישראל! ומתרתא הגמרא: שני וידוין אלו יש בהם צורך, אחד לו, לכפרת הכהן הגדול בלבד, ואחד לביתו. כדתנא דבי רבי ישמעאל: כך היא מידת הדין נוהגת - מוטב יבוא זכאי ויכפר על חייב, ואל יבוא חייב ויכפר על החייב! ולכן, תחילה מתכפר הכהן הגדול בוידויו הראשון, ולאחר מכן מתודה עליו ועל אחיו.

ובשם רבינו תם שמעתי,

שהיו רגילין באותו מקום,

שאוכלין באילנות ונותן דמים,

והשתא - לא היו עוברים על הגזל.

הנידוי בטעות של ריש לקיש

הגמרא מספרת על שריש לקיש נידה מי שגנב פירות מהפרדס, אלא שמאחר ורק התחייב ממון, לא היה רשאי לנדותו. ריש לקיש הוה מנטר שומר פרדיסא. אתא ההוא גברא, וקאכיל תאיני מהפרדס. רמא ביה קלא, צעק עליו ריש לקיש, ולא אשגח ביה. אמר ריש לקיש: להווי ההוא גברא בשמתא. אמר ליה אותו אדם ליש לקיש: אדרבה, להווי ההוא גברא [ריש לקיש] בשמתא! כי אם ממון נתחייבתי לך כשאכלתי מהתאנים - נידוי מי נתחייבתי לך!? וכיון שנדית אותי שלא כדין, חייב אתה נידוי על שנדית אותי שלא כהלכה.

אתא ריש לקיש לבי מדרשא, ושאל מה דינו עתה. אמרו ליה: הנידוי שלו, שנידה אותך - נידוי, כיון שנידה אותך כדין, על שנדית אותו שלא כהלכה, שלא היה חייב נידוי. ואילו הנידוי שלך, שנדית אותו - אינו נידוי, כיון שלא היה כדין.

מעירים התוס', והרי גם על ממון ניתן להעניש בנידוי

לעיל ראינו כי כן ניתן לבצע נידוי על שאינו משלם ממון. אלא שמעירים התוס', כי עם היות ויש חיוב תשלום ממון, הרי הנידוי ניתן לבצע רק לאחר שיקחנו לבית הדין ויתרו בו תחילה. ואולי כן היה פורע את חובו. וכל זה הוא מאחר ואנו לא מענישים ישר בשיא העונש, אלא מנסים למעט בעונש ככל האפשר, ואם על תשלום הקל ניתן להשיבו - הרי אכן ראוי לעשות כן. ולא זו בלבד, אלא גם ההתראה מתבצעת בשלבים ורק לאחר שלוש פעמים מנדים אותו למחרת.

יש פער בין ממון שניתן להמתין לחכות שישלם ולבין איסור שמנדים מיד

רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי, חזייה לההוא גברא, דקא אסר ליה לחמריה בצנינא בשבתא [ראה אדם שהיה קושר חמורו לדקל בשבת], ואסור משום שבות להשתמש באילן. רמא ביה רבינא קלא [נתן עליו רבינא בקולו], ולא אשגח - ההוא גברא - ביה. אמר ליה רבינא לההוא גברא: ליהווי האי גברא בשמתא [תהיה בנידוי]!

אמר ושאל ליה רבינא לרב אשי: כי האי גוונא שעשיתי לפניך מי מתחזא כאפקרותא [חוצפה]?

אמר ליה רב אשי לרבינא: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ד'" [פסוק הוא: אין תורת חכמה וכבוד ותבונה עומדת כנגד חילול השם]. ללמדך: כל מקום שיש בו חילול השם - אין חולקין כבוד לרב!

כלומר, חאמר ועבר על איסור, הרי כן היה ראוי לנדותו מיד, ואפילו שקיים הרב לידו.

בתוס' הרא"ש מבאר את החילוק בין הסוגיה כאן ולבין הסוגיה בעירוובין

וא"ת למה לא נתחייב לו נידוי, כיון דרמא ביה קלא ולא אשגח, ועבר אלאו דלא תגזול, הא אפילו איסור דרבנן

לאנוס בלבד, מכל מקום בנזיר ומצורע יכולים העולם לבוא לידי טעות, ולסבור, שהיתר הגילוח [כשלא היה להם פנאי] הוא כדי שלא יהיו את קרבנותיהם, וכדלקמן, ובוזה השמיענו התנא שאין לגזור גזירה זו.

כשחל שמיני בשבת -

כגון, **שמע שמועה בשבת,**
דקבורתו - לא היה בשבת.

ובירושלמי מוקי לה,
כשגדרתו חיה ונתייאשו לבקש,

דמונין לו משעה שנתיאשו.

הגמרא מקשה שאלת ממה נפשך על האבל המותר לגלח במועד

כאשר הגמרא מבררת היכי דמי, אין זה רק שאלה במה כאן מדובר, אלא שאנו מקשים לשני הצדדים, ובשאלתנו המציאות כאן אינה מובנת. שאם נציע שהיום השמיני לאבילותו חל ערב הרגל, הרי יש לדחות כי היה לו כבר זמן להתגלח קודם הרגל, שהרי בערב הרגל כבר קם מאבילות השבעה. ואם נציע ונאמר שהיום השמיני שלו היה בשבת, שהוא היה ערב הרגל, והרי לא היה יכול להתגלח בשבת. הרי כאן ההלכה היא כאבא שאול ואפילו חכמים מודים לו במקרה כזה, בשחל היום השמיני שלו להיות בשבת, ערב הרגל, שמותר לגלח כבר בערב שבת, למרות שהוא היום השביעי, היות ובשבת נשלמה אבלות שבעה, והתחילה הנהגת שלשים, והרגל מפסיקה. והיות שנמנע ממנו בעל כרחו מלגלח בשבת בגלל קדושת השבת התירו לו לגלח בערב שבת.

ומתוך כך מבארת הגמרא, שמדובר על מציאות שלישית. אלא שיש כאן מחלוקת כיצד להתייחס ליום השביעי שלו שהוא שבת וערב הרגל. מצד אחד מי שאומר שאינו יכול לגלח במועד, הרי לא אומרים מקצת היום ככולו, ולא היה יכול לגלח קודם הרגל לפני המועד, שהרי לא החל את השלושים, והרגל לא הפסיק, והמתיר יאמר כי יום השביעי בשיטת אבא שאול עולה לו לכאן ולכאן, וכיון שהתחיל לנהוג אבלות שלשים ובא הרגל ומפסיקו, מעתה רשאי הוא לגלח. וכיון דשבת הוי ביום השביעי ולא יכול לגלח בה, התירו לו לגלח במועד, היות ואנוס הוא, שאינו יכול לגלח ביום השביעי היות והוא שבת.

כיצד יכולה להיות מציאות של יום השמיני של אבלותו יחול בשבת?

אלא שהתוס' מעלים שאלה סמויה, והרי כדי שיחול שמיני בשבת, הקבורה היתה צריכה להיות בשבת, וזה אינו קיים? ומתירים ואעפ"כ יתכן שהשמיני חל בשבת, וכגון ששמע שמועה קרובה בשבת, שאז חל עליו גזירת שבעה. ואכן הקבורה עצמה לא היתה בשבת, אבל עליו מתחיל הגדר של האבילות ביום ששמע.

וכפי שמובא הירושלמי על כך. רבי אידי דקיסרין אמר בשם ר"י, באת לו שמועה קרובה בשבת ולאחר השבת נעשית שמועה רחוקה קורע למחר ומתאבל כיון שבשעה ששמע הייתה שמועה קרובה. עוד תירצו בשם הירושלמי, שכאשר

כלומר, בעוד שהתוס' ציינו רק את הטעם החיובי, הרי בגמרא בשבועות ציינו שיש גם טעם שלילי, שכביכול לא ראוי שמי שאינו זכאי שיכפר על החיוב. ומאחר ואין זה ממש איסור לשיטתם, ולכן רק ציינו את הבחינה החיובית, הרי הלשון שאין כאן חיוב אלא שזה רק בגדר המלצה וטוב לעשות כך.

[דף יז עמוד ב]

שלא יהיו קרבנותיהן -

אף על גב דתגלחת דנזיר - לא מעכבא,

מכל מקום **רגיל הוא** לגלח,
דמצוה הוא לגלח,
ולשלוח שערו תחת הדוד.

הגמרא מביאה חקירה האם היכולת של הנזיר והמצורע לגלח קשורה בפנאי שהיה להם

"מאחר והמשנה הביאה לגבי הרשאים לגלח במועד, אף את הנזיר והמצורע העולה מטומאתו לטהרתו, הביאה הגמרא חקירה, האם לקשור זאת בפנאי והאפשרות לכך שאם היתה להם קודם הרגל. ושכאן יש מקרה ייחודי, שהכלל של אי השהיית הקורבנות גובר על מה שנאמר בכולם. "בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: בשלא היה להם פנאי, או דלמא אף בשהיה להם פנאי? - אמר ליה: תנינא, כל אלו שאמרו מותרין לגלח במועד - בשלא היה להם פנאי, אבל היה להם פנאי - אסורים. נזיר ומצורע, אף על פי שהיה להם פנאי - מותרים, שלא יהיו קרבנותיהן."

התוס' מעלים קושי העומד כאן

כידוע שאלת אף על גב הוא קושי שמלכתחילה ידוע לנו שיהיה עליו תשובה. והרי לכאורה אנו יכולים לבצע חסרה, כי התגלחת אינה מעכבת את הקרבן, וממילא מדיכין היסוד לאפשר לו לגלח ברגל? שהרי מאחר ויוכל להקריב את הקרבן אף ללא התגלחת, שהרי אין זה מעכב את הבאת הקרבן?

מתרצים התוס', עם שני מרכיבים, זאת היא רגילותו. וכאילו מגוחך אם הנזיר שנהיה טהור והשלים נזירותו, (ובהעמדה כזאת אין סתירה עם רש"י), יביא את קורבנותיו ויישאר עם שער של נזיר. והרי הוא כעת מצווה על כך, והשיער הופך להיות מרכיב בפעולת ההקרבה, כי הוא שולח את שערו תחת הדוד. ואם כך זה נוהג בכל השנה, הרי המשיכו עם זה אף בחול המועד.

וראיתי ביאור לצורך של הכפל ראיות. לכאורה במבט ראשון איכא כאן סתירה בדברי התוס' דבראשונה פי' רגיל ואח"כ כתב מצוה. ונראה שכונתם דאי הוי רק מצוה - היו חז"ל יכולים לגזור כמו שידוע שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ולכן כתבו התוס' שמכל מקום רגיל הוא וכו', דמכיון שהי' מצוה, אז ממילא הוי רגילים בכך. וא"כ אפילו אי הוו גזרו חז"ל בדבר - לא הי' מהני גזירתם.

אמנם בשאר אנוסים שהתירו לגלח, איננו גוזרים באנוס מפני מי שאינו אנוס, הואיל והכל יודעים שההיתר נאמר

מפעילים את הכלל של אבא שאול שהלכה כמותו, שחכמים הודו לו שמותר לו לגלח בערב שבת, אף שזה רק היום השביעי.

ומתוך כך מעמידה הגמרא באפשרות שלישית, היום השביעי חל בשבת ערב הרגל. וכאן מתבארת שיטת תנא ברא של הברייתא, האומר שמותר לו לגלח במועד, סבר לה כאבא שאול, דאמר מקצת היום ככולו, ולכן יום השביעי עולה לו לכאן ולכאן, הן לסוף מנין שבעה והן לתחילת מנין שלשים. וכיון שהתחיל לנהוג אבלות שלשים ובא הרגל ומפסיקו, מעתה רשאי הוא לגלח. וכיון דשבת הוי ביום השביעי ולא יכול לגלח בה, התירו לו לגלח במועד, היות ואנוס הוא, שאינו יכול לגלח ביום השביעי היות והוא שבת.

ואילו תנא דידן סבר לה כרבנן, דאמרי: לא אמרינן מקצת היום ככולו, ואכתי לא שלים אבלות דשבעה לפני המועד, ולכן אינו יכול לגלח במועד, שהרי הוא לא התחיל עדיין את הנהגת האבלות של שלשים, והרגל לא הפסיק את השלשים.

התוס' מבארים כי מאחר והאבילות כבר הסתיימה, מצד כבוד הרגל התירו לו לגלח

התוס' מדמים זאת לזב זבה שמאחר וטובלים ביום השביעי, הרי יש בהם את הכלל של מקצת היום ככולו. ומדייקים כי אפילו שרבנן לא מקבלים באופן גורף את הכלל של מקצת היום ככולו באבילות, אבל כאן, מאחר ותמה האבילות עוד לפני היום טוב, ולכן מדין של כבוד יום טוב התירו לו לגלח.

התוס' דנים האם ניתן לפשוט מה ששאלנו לגבי אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל

בתוס' הרא"ש מביא לקשר בין הטעם שלנו שלא היה לו פנאי לסוגיה של האומן שאבדה לו אבידה, וממילא אף הוא לא היה לו פנאי. "הקשה ריב"א, דאמרינן הכא, דתנא דידן פליג אבריתא, מדלא תני להני במתני' דמותרין לגלח, אם כן תפשוט הא דבעי לעיל, אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל - מהו? ואם איתא דמותר לגלח ליתנייה במתני', וי"ל דלא דמי, דאומן שאבדה לו אבידה - הוא טרוד ואנוס, והוי בכלל הנך דמתניתין, דטעמיהו משום דאניס ולא יוכלו לגלח לפני הרגל, ומספקא ליה אי דאמי אונסיה לאונס דהכא, דתנא במתני' ולא איצטריך למיתנייה דבכללם הוא, או דילמא, לא דאמי להו, דאין אונסו כל כך ידוע, ואם איתא דמותר לגלח הוה ליה למתנייהו."

זאת אומרת אבל אסור בתכבוסת -

וא"ת,

פשיטא, דהא אפילו שאר מלאכות - אסור.

וי"ל,

משום דקתני לקמן (דף כא.),

אלו דברים שאבל אסור בהן,

ולא קתני תכבוסת.

אי נמי,

תכבוסת מים קאמר.

נתייאשו מלקבור המת [שלא מצאוהו וכדו'], אז חל עליו גזירת שבעה, ואם כן יש להעמיד כגון שנתיאשו בשבת.

ותנא דידן סבר לה כרבנן -

ואין להקשות,

מ"מ יגלח ע"ש,

כמו חל שביעי שלו בערב שבת,

והשבת - חל בערב הרגל, דשרו רבנן לגלח.

ואף על גב דלית להו,

מקצת היום ככולו באבילות.

דהתם - נשלם האבילות קודם יום טוב,

אף על גב דמגלח קודם שנשלם,

דהא לית להו מקצת היום ככולו באבילות,

והכא מיהא אית להו, משום כבוד יום טוב,

דאשכחן (יומא דף ו:),

זב זבה דהויא מקצת היום ככולו,

אבל כשיש עדיין ימי אבילות - לא.

אבל תימה,

דהיכי פשיטא ליה,

דלתנא דידן - לא שרינן,

ממאי דלא תני מתניתין,

האבל והכהן מותרים לגלח, משום דלית ליה פנאי,

והא מיבעיא לעיל (דף יד.),

באבדה לו אבידה,

ולא פשיטא ליה דאינו מגלח,

מדלא תני לה,

דאיכא למימר, תנא ושייר,

כמו כן הני - תני ושייר.

ויש לומר,

כיון דאשכחנא פלוגתא דאבא שאול ורבנן באבל,

אית לן למימר,

דתנא דמתניתין וברייתא - בהכי פליגי,

וכיון דבאבל פליגי, בכהן - נמי פליגי.

ביאור המחלוקת בין התנא של הברייתא ובין התנא דידן

הגמרא הביאה בברייתא שהכהן והאבל מותרים בגילוח במועד. הקשתה הגמרא באיזה אבל מדובר, ויש קושי בשני הצדדים. אפשרות אחת שנדחתה, היא שאם היה חל השמיני שלו בערב הרגל, הרי הוא כבר קם מאבילותו, והיה יכול להתגלח בערב הרגל, ומאחר והוא יכול להתגלח ולא עשה כן, עכשיו מדוע שנתיר לו כעת? הרי זה עצלות שלו.

האפשרות השנייה שנדחתה, שחל שמיני שלו להיות בשבת ערב הרגל, וממילא לא היה יכול להתגלח ביום השמיני בשל קדושת השבת. אבל גם את זה יש לדחות, כי אז היינו

בעירובין, וגם שם ציין את שם הסובר להקל. ובתוס' בעירובין מציין שאפילו נאמר גם בגדר שיש כאן מהתורה, ולא רק מדרבנן כגון אבילות ביום הראשון, וכגון כמו מי שסובר שעירובין הוא מהתורה, ואעפ"כ הלכה כדברי המיקל אפילו ביחיד כנגד רבים. ומתרגמים התוס', שמאחר ועולא אמר כי ההלכה כדברי רבי יהודה באבל, בא שמואל לשלול את דבריו.

קושי זה מקבל משנה תוקף, שהרי קיים כלל בעירובין לפסוק במחלוקת בין רבי יהודה ורבי יוסי כרבי יוסי. וכך אף שמואל סובר. אלא שאם למרות כלל זה פסק עולא כמו רבי יהודה, סימן שיש לו סיבה, ולכן מצד כללים בלבד - אין זה מספיק, ולכן צריך שמואל לבאר כאן את שני הכללים.

[דף יח עמוד א]

ואיסתייעא מילתא דהדור -

תימה,

דלמא מדה טובה מרובה,

והוה ליה לאתויי,

הא דאמר עולא בעלמא (ברכות דף יט. ע"ש),

לעולם אל יפתח אדם פיו לשון,

שנאמר שמעו דבר ה' קציני סדום כו' (ישעיה א).

הגמרא מספרת על מקרה בו פתח האדם פיו לעניין מסויים ויצא מזה עניין שלילי

לפנחס אחיו של שמואל ארע בו אבל, שנפטר קרובו. נכנס שמואל אל אחיו לנחמו, וכשראה שציפורניו גדולות מדי, אמר לו מדוע לא נטלת את ציפורניך? ורצה לומר לו כי הוא רשאי לעשות כן. אלא שהוא מעט נפגע מכך וענה לו נמרצות, וכי אם לך היתה אבילות היית מזלזל בעניין זה ליטול ציפורניך? והגמרא מביאה את הפסוק בקהלת, כ"שגגה שיוצא מלפני השליט".

ואכן בגלל דיבורו זה, אכן גם שמואל נפטר קרובו ונצרך לישב שבעה. וכעת כשבא פנחס לנחם את שמואל אחיו, נטל שמואל את ציפורניו וחבט אותם לכיוון של אחיו. אמר ליה שמואל לפנחס אחיו: מדוע פתחת את פיך לומר אילו היתה אצלי אבילות, וכי לית לך "ברית כרותה לשפתים"?! שדבריו של אדם מתקיימים. וכמו שמצינו אצל אברהם אבינו.

דאמר רבי יוחנן: מניין שברית כרותה לשפתים, שמתקיימים דבריו של אדם? שנאמר [בראשית כב] "ויאמר אברהם אל נערי: שבו לכם פה עם החמור, ואני והנער נלכה עד כה, ונשתחוה, ונשובה אליכם". ואכן איסתייעא מלתא, דהדור תרוייהו, ולא נשחט יצחק.

מקשים התוס' כיצד ניתן להשוות, כי יש חילוק בסיסי על עניין שהוא לטובה

התוס' נשארו בקושייתם, כי הלימוד של ברית כרותה לשפתים אצל אברהם אבינו היתה לטובה. ולכן מתוך קושיא חזקה זו הם מציעים שהיה לגמרא להביא גמרא אחרת מברכות הדנה בעניין שלילי. וכך מובא בברכות. והוא האבל עומד ומצדיק עליו את הדין, ואומר: רבון העולמים, הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף. יהי רצון

מהלך הגמרא לגבי איסור אבל בתכבוסת

דתניא: תכפודו אבליו זה אחר זה, הכביד שערו - מיקל בתער, ומכבס כסותו במים. הא אתמר עלה, אמר רב חסדא: בתער ולא במספרים, במים ולא בנתר ולא באהל. אמר רב חסדא: זאת אומרת, אבל אסור בתכבוסת.

החידוש שיש שני סוגי כביסה, וההתייחסות לכביסה קלה כבמים

לשון תוס' הרא"ש "פירוש, אפילו לכבס כסותו במים, והא דלא קאמר נמי אסור בתגלחת, דמילתא דפשיטא היא דכתיב ראשיכם אל תפרעו, אבל כיבוס בגדים - לא שמעינו בדהיא, אלא רמז מאשה התקועית, וגם אשמעינן דאפילו במים - אסור". דמדקתני בתכפודו אבליו מכבס כסותו במים, למדנו דאבל אסור בתכבוסת מים לחוד, אף בלא נתן ואהל. מהרש"א

האם האיסור הוא מחמת מלאכה האסורה

לגבי כביסה ראינו שיש שתי התייחסויות. אין זו כעוד שאר מלאכה האסורה, כי הרי יש מלאכות שאף לאבל הותרו בזמן השבעה. ועד שיש המדמים את הצורך בכך כדוגמת אוכל נפש. וכאן כשמנו את כל המלאכות האסורות לא הוזכר הגיהוץ. ואילו כאן יש התייחסות לעצם לבישת הבגד המגוהץ או המכובס. ואף שהכיבוס בוצע קודם השבעה.

ה"ג ושמואל אמר הלכה כר' יוסי בזו ובזו דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל -

וא"ת,

בעירובין (דף מו. ושם),

דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל בעירוב,

ואמר נמי הלכה כרבי יוחנן בן נורי,

ומקשה התם תרתי למה לי,

ה"נ קשיא, תרתי - למה לי?

וי"ל,

דאיצטריך הכא לאפוקי מדעולא.

וא"ת,

וכיון דאית ליה לשמואל,

רבי יהודה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי,

כדאמרינן פרק מי שהוציאוהו (שם);

למה ליה למימר הכא, הלכה כרבי יוסי?

וי"ל,

לאפוקי מדעולא.

ואעולא - לא קשיא מידי מהתם,

דהיכא דאתמר אתמר כדאמר התם.

הקושי על הכפל בדברי שמואל

מאחר ושמואל אמר דין כלל, שהלכה באבל כמו המיקל, לא היה צריך לומר את הדין הפרטי, שהלכה כרבי יוסי באבל, שהרי כבר היינו יודעים זאת מהכלל הרחב הראשון. והתוס' מקשים זאת על דרך שהקשו עליו בעירובין לעניין המיקל

דקתני בירושלמי גבי ועושה אשה תכשיטיה במועד,
וחשיב נוסלת שיערה וצפרניה, וצ"ע.

בהלכות גדולות נמי אמרינן,
והאשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה,
ונראה דבאשה נשואה דוקא קאמר,
ומיירי במעברת סרק על פניה וסופלה בסיד,
שהוא משום תכשיט שלא תנוול על בעלה,
אבל בתספורת ממש - אסורה.

וגם בשם רבינו חיים שמעתי,
שהיה מתיר נטילת צפרנים במועד.
ובהלכות גדולות פוסק,
תוך שבעה - אסור בגנוסטרי,
בשיניו מותר,

לאחר שבעה מותר אף בגנוסטרי.
ולא ידענא מנא ליה,
דברייתא - איירי תוך שבעה;
אי משום דקתני בימי אבלו,
ה"נ קתני ימי אבלו גבי גילוח,
והיינו כל שלשים,
וקאמר כשם שאסור לגלח בימי אבלו,
כך אסור ליטול צפרניו בימי אבלו,
משמע כל שלשים,
ואי סברי כרבי יוסי - יתירו לגמרי.

וי"ל,
דסברי כרבי יוסי,
ומסתבר להו דאפילו רבי יוסי,
היה אסור בגנוסטרי תוך שבעה דומיא דמועד,

או שמא ממעשה דשמואל,
משמע קצת מדשקלינהו לשופריה חבטינהו באפיה,
דמיירי תוך שבעה דוקא,
דבתוך שבעה היה, ובשיניו היה,
מדקא אמרינן בתר הכי, ובגנוסטרי אסור,
משמע דמעשה שמואל לא היה בגנוסטרי,
ולא אשכחנא דאסור,
רק תוך שבעה כשהלך רב פנחס לנחמו.

אופן נטילת ציפורניים גדולות בשעת אבילות, והאם יש
חילוק בין יד לדגל ובשימוש בכלי לנוטלן?

הגמרא מספרת, כיצד שמואל ראה את אחיו פנחס האבל,
שיש לו ציפורניים ארוכות ושאל אותו מדוע לא נטל אותן.
אלא שענה לו, וכי אם לך היתה אבילות היית מזלזל ליטול
ציפורניך בעת אבילות? ואמירה זו פעלה שאכן שמואל ישב
באבילות. ובשעה שפנחס בא לנחם את שמואל שקלינהו

מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו, ופרצות כל עמך בית
ישראל ברחמים.

אמר אביי: לא מבעי ליה לאינש למימר הכי "לא נפרעת
ממני", כי נשמע כאומר "הפרע ממני עוד"! דאמר רבי שמעון
בן לקיש, וכן תנא משמיה דרבי יוסי: לעולם אל יפתח אדם
פיו לשטן. ואמר רב יוסף: מאי קראה? שנאמר [ישעיה א ט]
"כמעט כסדום היינו". מאי אהדר להו נביא - "שמעו דבר ה'
קציני סדום".

והעניין שיש כוח בדיבור הן לטובה והן לשלילה, וזאת
הכוונה של ברית כרותה לשפתיים.

המהרש"א בחידושי אגדות תרץ את קשיית התוס'
והנראה ליישב את זה, דההיא דאל יפתח פיו לשטן, איירי
כשהאומר כלל את עצמו באותו פורענות ורעה, כדמוכחי
העניינים דהתם, והטעם בו כמ"ש בעין יעקב, שלא יתן פתחון
פה לשטן לקטרג ולומר, הודאת בעל דין - כמאה עדים דמי,
ולא נשאר מקום למדת הרחמים להאריך אפים כו' ע"ש.

וליכא לדמויי לההיא, דהכא איירי בשגגה היוצא מדברי
האומר, ברעת פורעניות או בטובת זולתו, כדמוכח הענין פנחס
לשמואל, והטעם בו כאומרם ניבא ואינו יודע מה ניבא.
וכפרש"י בחומש ונשובה, נתנבא שישבו שניהם עכ"ל. והשתא
אין סברא לחלק בין מדה טובה למדה רעה, בנבואה היוצאת
מדברי האומר בשגגה."

ובגנוסטרי אסור -

פירש בערוך,
שהוא כלי המתקון ליטול צפרנים, וכך שמו,
ומלשון דגנוסטרא אסור,
משמע שהיה מתיר,

בין בתער בין במספרים, ולא דוקא בשינים.

מיהו,

קאמר בגמרא דרבי יוחנן שקלינהו **בשיניו,**
משמע דוקא בשיניו שרי.

ותימה,

דלעיל אמרינן **הלכה כרבי יוסי במועד לדברי הכל.**
ושמא רבי יוחנן סבר הלכה כרבי יהודה,
ומפרש טעמא, דמחמרינן במועד ספי מבאבל,
ולא כרב שישא בריה דרב אידי דאמר,
דברים המותרין בחולו של מועד - אסורין בימי
אבלו.

ורבינו תם פירש,

דכשם שמותר בשיניו,
כך מותר ליטול צפרניו [מזו] לחבירתה,

דכל זה **חשוב שינוי לענין שבת,**
בפרק המצניע (שבת דף צד:).

ושמעתי בשם רבי שמשון בר אברהם,
שבחול המועד מותר ליטול צפרנים לנשים,

לשון נקיה לפניו של מטה, כלומר הערוה, ואף התירו לה ממש להסתפר.

התוס' מסבמים וחוזרים, כי מה שנטל רבי יוחנן ציפורניו בשיניו, הוא לא כי הם סוברים כרבי יהודה, אלא שמתוך כך עולה שאף רבי יוסי אינו מתיר במועד לקצוץ בכלי המיוחד לכך. וכן הוא אסור כך בשעה מטעם זה.

בקשו ממנו שפה -

יש לפרש על ידי שינוי דומיא דצפרנים,
ונראה דהכא פירוש דוקא לאחר שבעה.

היתר גילוח שפם, בעת אבילות

הגמרא מבארת, אמר רב יהודה אמר רב: זוג בא מחמתן לפני רבי. ומר זוטרא מתני דבר זה בברייתא: זוג בא מחמתן לפני רבי. ובקשו ממנו להתיר בימי אבל נטילת צפרניים - והתיר להם. וידעתי את דעתו של רבי בדין גילוח השפם, שמותר לגלחו בימי האבל. [ובשפם אין איסור גילוח פאת הזקן, רש"י]. ולכן אם בקשו ממנו נטילת שפה - התיר להם. ושמואל אמר: אף בקשו ממנו היתר לגילוח השפה [השפם], והתיר להם.

התוס' החמירו שכל זה הוא רק על ידי שינוי, ודווקא לאחר שבעה. ומצד שני נראה שכל מה שהקלו הוא בניגוד לתספורת, כי כאן זה הפרעה לאכילה, ולכן לא נזקקו לשלושים. ויש שהתירו את ההפרעה לאכילה אף בתוך השבעה. וכל הדיון כאן הוא באבילות ולא לגבי חול המועד. ויש גם דעות שונות האם ניתן להשוות זאת לציפורניים או לא.

אף על גב דאית ליה תרי ומטנפי -

מדלא משני,
הכא במאי עסקינן, בשלא כיבסו לפני הרגל,
דלא שרינן,

מי שאין לו אלא חלוק אחד,
אלא היכא דכבסו לפני הרגל,
אבל לא כבסו, דפשע - לא שרי,
משמע,

דמי שאין לו אלא חלוק אחד,
שרי לכבסו במועד,
אפילו פשע ולא כבסו לפני המועד.

כך נראה לי.
ובתוספות מסופק בזה,
ונראה לי, דהכי משמע מדלא מפליג.

ונראה דגבי אבל - לא שרינן,
כשאין לו אלא חלוק אחד,

דהא אפילו אם היו לו מכובסין - אסור ללבוש,
מה שאין כן ברגל.

צ"ע בכהן ששלמה משמרתו ברגל, אם מותר לכבס,
לתנא דלעיל (דף יז:).

לטופריה, נטל שמואל את צפרניו, חבטינהו לאפיה, וזרק אותן מרוב כעסו. [אך חזר וכנס, כי הזורק צפרניו נקרא רשע. רש"י].

ובהמשך דנה הגמרא על ההלכות הנלמדות מכך. ומביאים מחלוקת האם יש הבדל בין ציפורני היד והרגל, והאופן שמותר ליקח כל אחד מהן. סבור מינה: צפורניים דיד - אין, אותן מותר ליטול בימי אבלו מחמת מאיסותן, אבל צפורניים דרגל - לא יטול בימי אבלו, כיון שאין בהן מיאוס. אמר רב ענן בר תחליפא: לדידי מפרשא לי מיניה דשמואל: לא שנא דיד, ולא שנא דרגל מותר ליטול בימי אבלו. אמר רב חייא בר אשי אמר רב: ובגנוסטרא, במספריים (רש"י), אסור ליטולן אלא רק בצפרניו.

שיטת הערוך, הקושיא על כך, ואפשרות לתרץ זאת

הערוך מתייחס לגנוסטרי ככלי המיוחד אך ורק לקצוץ ציפורניים. וממילא יש מחלוקת להלכה ביניהם, כי לשיטת הערוך יש לצמצם את האיסור רק לקצוץ ציפורניים, אבל מספריים רגילות כן מותרות, ולא רק בציפורניו. אמנם התוס' מקשים על דבריו מהמשך הסוגיה ממעשהו של רבי יוחנן, שנטל דווקא בציפורניו. ורוצים לצמצם את ההיתר רק בשיניים, ולא במספריים. אמר רב שמן בר אבא: הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד, ושקלינהו לטופריה ונטל צפרניו בשיניה, וזרקיהו. שמע מינה תלת: שמע מינה: מותר ליטול צפרנים בחולו של מועד. ושמע מינה מכך שנטלן בשיניו, שאין בהן משום מיאוס. ושמע מינה: מותר לזרקן. אמנם ניתן לתרץ, כי יש הבדל בין אבילות החמורה, שרק בה ניתן ליטול במספריים, אבל בחול המועד מותר אפילו בקוצץ, אלא שלא היה לו בבית המדרש אפילו מספריים ולכן נטל בשיניו.

התוס' מבררים את ההלכה

לעיל יש את הברייתא המציגה את מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה "תנו רבנן: כשם שאמרו אסור לגלח במועד - כך אסור ליטול צפרנים במועד, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי מתיר. וכשם שאמרו: אבל אסור לגלח בימי אבלו - כך אסור ליטול צפרנים בימי אבלו, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי מתיר. אמר עולא: הלכה כרבי יהודה באבל, והלכה כרבי יוסי במועד, שמואל אמר: הלכה כרבי יוסי במועד ובאבל. דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל."

ומאחר וכך ההלכה הרי התוס' מתמיהים כיצד עשה רבי יוחנן? שהרי ההלכה כרבי יוסי במועד ושהוא מקל. וגם מה שנאמר לעיל שחולו של מועד קל מאבילות, גם לא לפי חשבון זה.

רבינו תם משווה את נטילת ציפורניו בשינוי לנטילה זו בזו. כי המשנה במסכת שבת מביאה את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים. הלכה כרבי יוסי במועד ובאבל. דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל. על זה רבי אליעזר מחייב חטאת, אבל חכמים אוסרים זאת רק מחמת שבות, לפי שאין כאן צורת המלאכה, אלא זה בשינוי. ולכן בכלי רבנן כן מחייבים.

ואשה שנדרשת לטבול אף בחול המועד מותר לה ליטול ציפורניה בקוצץ ובלא שינוי, מאחר והתירו לה להשתמש בתער על מנת לסלק את השיער בבית השחי או הערוה. וגם יש היתר שונה לאשה מאשר לגבר, שמתירים לה לאחר שבעה ליטול את שיערה בפניה על מנת שלא תתנוול על בעלה. ולכן היו שלמדו שמה שהתוס' התירו בפניה, הרי זו

מטפחת הספרים,**[אין] מכבסין אותן במי רגלים, מפני הכבוד.**

ואין נראה לי להביא ראיה, דאיירי בכתבי הקדש,
דאפילו דאיירי באומן המספר,
שייך כבוד המסתפרים שנותנין אותן בפניהם,
וכשמסתפרין - אין כבוד להם במסונפין.

**במשנה שנינו שלוש סוגי מטפחות המותרות בכיבוס
במועד**

תוספות זה הוא על המשנה בתחילת הפרק. "מטפחות
הידיים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג .. הרי אלו מתירין."
וטעם ההיתר ומטפחות ידיים - שמנגבים בהם ידיים בשעת
אכילה: ומטפחות ספרים - כסות שנותנים הספרים למסתפר
בין כתפיו מפני השער. וכשבא לגלח לאלו השנויים במשנה.
שהן מותרים לגלח במועד, וצריך לכבסם תמיד: מטפחות
הספגין - שמנגבין בהן כשיוצאין מן המרחץ:

וכל גדר המי רגלים שמועיל מצד אחד לפעולת העברת
הכתם, והוא מרכיב העקירה של הלכלוך הקשה בכיבוס, אבל
ללא סיום הכיבוס שהוא השטיפה, הרי הוא נשאר עם הריח
הקשה, שזה ביזיון הן לספר הקודש והן לגברא לשימוש בהם
במיספרה.

העולים מטומאה לטהרה -**במצורע איירי, דהא מצורע אסור לכבס,**

כדאמר לעיל (דף טו.).

ומסופק,**אם נאמר כן בעולה מטומאת מת ונבילה,****שצריך לכבס בגדיו,****או אמרינן דוקא מצורע,**

הואיל ואסור לכבס כל בגדיו שלו.

מיהו,

מה שפירש דבמצורע איירי - קשיא לן,

אי אמרינן דמצורע אינו נוהג צרעתו ברגל,**א"כ מאי אידיא עולים מטומאה לטהרה,****אפילו בימי צרעתו - נמי מותר לכבס ברגל,**

דלא מצי למימר,

לא מיבעיא קאמר כדלעיל (דף יד:),

דאם כן,

לא שייך שמא ישהו קרבנותיהן,

דבשלמא גילוח הוא בשעת קרבן,**אבל כיבוס - לא שייך לקרבן.**

ויש לומר,

דכיבוס - נמי שייך לקרבן.

דתנא כהן ואבל,

אפילו לתנא דידן אם חל שלישי להיות בעי"ט,

שאסור ברחיצה עד הערב,**ופירש בקונטרס עד הלילה בצונן,****או עד חול המועד בחמין,****ואינו מותר לרחוץ מבעי"ט,****מיהו כשחל שביעי שלו בערב הרגל,**

דאסור לכבס ולרחוץ כל היום,

מותר לכבס ברגל.

וצ"ע,

אם אמת הוא שמותר, מאי טעמא לא תני.

היכן ההיתר לכבס את החלוקים במועד

המשנה דיברה על מי שהתירו לו לכבס במועד וצינו את
הבא ממדינת הים. אלא שהגמרא הרחיבה זאת משמו של
רבי יוחנן שמי שאין לו אלא חלוק אחד - כן רשאי לכבס
במועד. והקשה רבי ירמיה על דבריו, שהלשון אלו, משמע
שבא לצמצם דווקא אלו. ורבי יעקב מסביר את המשנה לרבי
ירמיה, שאדרבא, ברור היה למשנה שאם יש לו רק בגד אחד
שרשאי לכבסו, ולא עוד, אלא אפילו שיש לו שני בגדים, אלא
ששניהם מלוכלכים - התירו לו לכבס במועד.

התוס' מדייקים זאת מכך שהמשנה לא תלתה את ההיתר
שלא כיבס לפני הרגל ופשע בכך. וכאילו שעל מנת להתיר
נדרשים שני הגורמים ביחד. ולכן עצם היותו עם חלוק אחד,
זה לבד גורם מספיק על מנת להתיר לו לכבס ברגל. ויש
הגורסים במקום בתוספות מסופק, שזה בתוספתא.

לעומת זאת גדר האבל שונה הוא. כי האיסור אצלו אינה
רק פעולת הכיבוס, אלא אפילו אסור לו להחליף למכובסים.

ויש מקום להתיר לכהן שחלה משמרתו ברגל ולכן לא
הספיק לכבס. ומסיבה זו רוצים התוס' להתיר, כי פשוט לא
היה לו זמן לכבס, וכאילו הסתיים הדבר בזמן שהאיסור ירד
ממנו. ולכן לא נותרה ברירה, אלא יצטרך לכבס ברגל. ויש
לחלק בין גילוח, שעדיין לא שלמו כל השלושים יום של
איסור הגילוח, ואילו בכיבוס לאחר שבעה כן מתירים. והתוס'
עדיין הסתפקו בכך, שלא דווקא ניתן להשוות את האבילות
שפקעה אמנם, אבל כעת חל עליה בעיה חדשה של המועד.
ועוד שאינו דומה איסור הרחיצה לפני הרגל לאיסור הכיבוס.
ואולי יש לתלות, כי מאחר וברחיצה יכול להיות פתרון חלקי
על ידי צונן, שהוא מחצית רחיצה. אבל בכיבוס אין כביסה
למחצה.

[דף יח עמוד ב]

הספרים -

פירוש,

להסתפר,**ובמסתפר לכל אותם שהתירו חכמים.**

וי"ג הספרים ומטפחת הספגין,

ובירושלמי קאמר עלה,

שלא ברצון חכמים עבדי, הא דלא מיחו בהם חכמים מבאר הריטב"א, דהנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכעין זה כתב גם בתשובת מהרי"ט ח"א סימן פ"ג שציון בגליון הש"ס דהא דלא מיחו בידן, משום דהוי מילתא דרבנן, ומאחר שלא שמעו להם בראשונה - לא חזרו ומיחו. אי נמי, שאני הכא, דנשים הוו אותן שהיו מכבסות, דסתם כיבוס על ידי נשים הוא, ולא היו שומעות לדברי חכמים, ובנשים אפילו באיסורא דאורייתא אמרינן הנח להם לישראל מוטב וכו' כדאשכחן בפרק יוה"כ גבי תוספת עינוי וכמ"ש התוס' שם.

יש להכריע מגוף לשונו של אב"י שהוא מתקין, שבאמת חלוק הוא על כך, כי אם היה מקבל, היה צריך רק לומר, שמכאן אינך יכול להביא.

ואלו כותבין במועד -

**נראה דכל הני הוו דבר האבד,
פן ימות הנותן או העדים או ב"ד,
או ילכו למדינת הים.**

**המשנה מתירה כתיבת שטרות מסויימים בחול המועד,
אף שמלאכת כתיבה אינה מותרת**

"ואלו כותבין במועד: קדושי נשים, וגיטין, ושוברין, דייתיקי, מתנה, ופרוזבולין, איגרות שום, ואיגרות מזון, שטרי חליצה, ומיאונים, ושטרי בירורין, גזרות בית דין, ואיגרות של רשות." התוס' מבארים שכל זה הוא מחמת דבר האבד, ואפילו יש כאן חשש בלבד, של ספק פן ימות הנותן או העדים או בית הדין או שילכו למדינת הים. והכוונה שבשל כל החששות הללו ביחד הוא חשש מצוי שיפסיד הדבר. ויש לומר, שעם היות ולא חוששים למיתה בדרך כלל, הרי נקט כאן דוגמא, ואולי לאחר יום טוב לא יתרצו

להזדקק לו הנותן או הב"ד או העדים וא"כ גם מעשה אומן שרי בכהאי גוונא.

ואיגרות רשות -

בירושלמי מפרש **פריסת שלום.**

ויש מפרשים,
ציווי השלטון,

כמו אל תתודע לרשות (אבות פ"א מ"י).

היתר כתיבת איגרות רשות בחול המועד

בירושלמי מפרש פריסת שלום - הטעם מפני שאין אדם נזהר מאוד בכתיבתן ובתיקונן וכמעשה הדיוט הוא, ובהכרח שנחשב דבר זה לצורך המועד, דאם לא כן, אפילו מעשה הדיוט - אסור. והצורך בזה כתב הריטב"א כגון שהוא צורך עניני יו"ט, אי נמי מפני שמחת הרגל שלא יהיה בדאגה, ויש בהן צורך למשלח או למי שנשתלח. דכיון שאינו כותב צרכיו כלל אלא שאילת שלום גרידא, ליכא טרחא בהך כתיבה ולא דמיא למלאכה כלל, הלכך מותר דלא הוי כי אם כמטייל בעלמא.

מי נכלל בהיתר המשנה בעולים מטומאה לטהרה בכיבוס בחול המועד

גם תוס' זה דן על המשנה. וְכָל הָעוֹלִין מִטּוּמְאָה לְטָהָרָה, הָרִי אֵלּוּ מִתְּרִין. בתחילה התוס' צמצמו והעמידו את ההיתר רק במצורע. רוצה לומר, הא דהתירו לעולים מטומאה לטהרה לכבס בגדיהן בחוה"מ במצורע - איירי דאסור בכיבוס, ולא יכל לכבס בגדיו בערב יו"ט.

התוס' מדמים מה הגורם לכך שיהיה מותר בכיבוס במצבים השונים

ומש"כ ומסופק אם נאמר כן בעולה מטומאת מת ונבילה שצריך לכבס בגדיו או אמרינן וכו', כוונתם דיש להסתפק, האם התירו כיבוס לעולה מטומאת מת ונבילה בחוה"מ, היות וטעוניה כיבוס בגדים בטהרתן, או דלמא דוקא למצורע העולה מטומאתו בחוה"מ התירו, היות ועד כעת היה אסור בכיבוס. וכל הספק הוא האם ניתן לדמות זאת לעולה מבית האסורים. שאף שהיה יכול להסתפר שם, אינו ערב לאדם לגלח בבית האסורים, ובדומה לכך אף בהיותו בטומאת מת בהיותו טמא ומובדל פחות מקפיד הוא על לכלוך. ומאחר ובמצב כזה מבחינה נפשית לא היתה דעתו פנויה לכבס, הרי הוא כמו שלא היה יכול לכבס קודם הרגל.

אלא שהתוס' אומרים, כי אם הרגל מבטל את הצרעת, הרי יש מקום לכבס בזמן צרעתו. ואין כאן לכאורה האם משהים את הקורבנות, כי הכיבוס אינו קשור במעשה הקורבן, ומתרחים, כי על מנת להביא את הקורבן הוא גם נדרש שיהיו לו בגדים מכובסים. וכמו שבשעת הגילוח הרי הוא מכבס בגדיו.

מתקין לה אב"י מאן לימא לן -

ואף על גב דאב"י גופיה שני לעיל,

מתניתין אליבא דרבי יוחנן,

אינו סובר כן.

האם יש היתר לכבס בגדי פשתן בחול המועד?

אמר בר הידיא: לדידי חזי לי אני ראיתי בשפת הכינרת, שהיא ימה של טבריה, דמפקי לה שמוציאים אליה משיכלי, ספלים גדולים, דמני כיתנא, מלאים בגדי פשתן, בחולא דמועדא, ומכבסים את הבגדים על שפת הכינרת. ומוכח ממעשיהם כי מותר לכבס במועד את כל הבגדים העשויים מפשתן!

מתקין לה אב"י: מאן לימא לן דאותם אנשים שכבסו את בגדי הפשתן על שפת הכינרת - ברצון חכמים עבדי?! דלמא, שמא שלא ברצון חכמים עבדי! ואם כן, אין ראיה ממנהגם שמותר לכבס במועד בגדי פשתן.

מאחר ואב"י אמר זאת להיתר קודם בדברי רבי יוחנן לכן הריטב"א הראה שיש לדברי אב"י ספק "אפשר דאב"י דחויי בעלמא הוא דמדחי דמהא ליכא למישמע מינה אבל בעיקר דינא לא פליג דהא תירץ מתני' אליבא דר' יוחנן, ואפשר דפליג וסבר דליכא למיעבד בפרהסיא כולי האי וכעובדין דחול לכתחילה דילמא אתו למישרי כל כיבוס במועד."

ובתוד"ה מתקין משמע דסבירא ליה, דאב"י חולק בעיקר הדין, ולא מתיר כיבוס בכלי פשתן. ובהא דאמר אב"י דלמא

שבמועד יש לו זמן - הרי זה אסור, משום דהו"ל כמכין לעשות מלאכתו במועד, דאף בדבר האבד אין מתירין לו."

הן הן דברים הנקנין באמירה -

בפרק הנושא (כתובות דף קב:) מפורש.

גדר התחייבות שהיא באמירה בלבד

המשנה מתירה לכתוב בחול המועד שטרי נשים. ומבאר הגמרא במה מדובר. אמר שמואל: מותר לארס אשה בחולו של מועד מחמת החשש שמא יקדמנו אדם אחר, ויארסנה לפניו. כי ההיתר לכתוב שטר על מה שפסקו לצורך נישואין, ועל כן היו כותבים שטר ובו פרטי ההתחייבות ההדדיות. אך ההתחייבויות עצמן היו חלות בעצם אמירתם, כאשר קדשו מתוך אמירת ההתחייבויות.

הגמרא בכתובות מאריכה בפירוש דברי רב גידל

התוס' שולחים למסכת כתובות, בה הדברים נאמרו באריכות. גופא, אמר רב גידל אמר רב: אם שאל אבי הכלה את אבי החתן: כמה אתה נותן לבניך? - וענה: סך כך וכך. וחזר ושאל אבי החתן את אבי הכלה: וכמה אתה נותן לבתך? - וענה אבי הכלה: סך כך וכך. הרי אם עמדו מתוך אותם הדברים, וקידשו - קנו שני הצדדים זה מזה את ההתחייבות ההדדית. והן הן הדברים הנקנים באמירה.

אמר רבא: מסתברא מילתא דרב שחלה התחייבות האב באמירה בעלמא, במי שמקדש את בתו בהיותה נערה [ולא בבוגרת], דקא מטי הנאה לידיה, כיון שבאה לאבי הנערה הנאה ממונית מקידושי בתו, לפי שהוא זכאי בכסף הקידושין שנותן הבעל לבתו הנערה, ולכן הוא מקנה את התחייבותו, מכח ההנאה שהוא מקבל מקדושיה.

אבל בקדושי בוגרת, דלא מטי, שלא באה הנאה ממונית לידיה של אבי הכלה, היות וכסף קידושיה שייך לה ולא לאביה - לא אמר רב שמתחייב אבי הכלה באמירה בעלמא, אלא צריך שיעשה קנין על כך. והוסיף רבא, ואמר: אמנם כך היה מסתבר, אבל - והאלהים! נשבע אני באלהים, כי אמר רב את דינו, שהאב מתחייב באמירתו בלי קנין, אפילו כאשר בתו היא בוגרת, ואין לאביה הנאה ממונית מקידושיה.

ומוכיח רבא שכך היא שיטת רב: דאי לא תימא הכי, אם לא תאמר כך, אלא תעמיד את דברי רב רק באבי נערה שיש לו הנאה ממונית מקידושיה, יקשה לך: אבי הבן, שגם הוא מתחייב באמירה בלי קנין - מאי הנאה אתא לידיה!? הרי לא באה לידו כל הנאה ממונית, ובכל זאת אמר רב שהוא מתחייב ללא קנין. אלא, בהכרח, שלא מחמת טובת הנאה שבאה לידם חלה ההתחייבות ההדדית, כי אם בהיות הנאה דקמיחתי אהדדי, בהנאה שנוצרו ביניהם קשרי חיתון, גמרי, מחליטים הם את החלטתם בגמירות דעת שלמה על התחייבותם, ומקני להדדי, ומקנים זה לזה, באופן הדדי, את התחייבותם, בגמירות דעתם, ללא צורך בקנין.

אמר שאל ליה רבינא לרב אשי: האם הדברים הללו שניקנים באמירה, ניתנו ליכתב בשטר, כדי שיהיה להם תוקף של שטר, לגבות את ההתחייבות אפילו מנכסים משועבדים, כדין גביה בשטר. או לא ניתנו ליכתב, אלא הם רק כמלוה על פה, שאין גובים אותה מנכסים משועבדים? אמר ליה רב

טעם תוס' הרא"ש לגבי איגרות רשות

"וקרינן רשות, כלומר, אין בהם צורך כל כך, וכל הנך דמתניתין, משום דבר האבד - התירו, שמא לא יודמן לו סופר או ב"ד לאחר המועד, וכן שאלת שלום, אדם חפץ לידע בשלום אוהביו קרוביו וריעיו, ושמא לא יודמן לו שליח לאחר המועד, ולא בעיא שינוי, כיון דדבר האבד הוא."

איגרות מהשלטון שם המושג של שלטון שהרשות בידה לעשות כרצונה. ואיגרות כאלו אין יש לו בעיה שלא לכתוב.

אין כותבין שטרי חוב -

פירשו בתוספות,

הוא הדין שטר מכירה,

דהא בהדי אלו כותבין במועד,

לא חשיב שטר מכירה.

ולי נראה,

דהא דלא קתני,

משום דאין כותבין שטר מכירה אלא על הקרקע,

ואמרינן לעיל (דף יג.),

אין לוקחין בתים אלא לצורך המועד,

ולצורך המועד - פשיטא דשרי,

והוא הדין **אם מכר קודם המועד,**

ועתה רוצה לכתוב דשרי במועד,

דהא נמי דבר האבד,

רק אם היה לו אונס,

ולא יכול לכתוב קודם המועד.

הדיון על שטר מכירה שלא צויין במשנה

המשנה מציינת מספר שטרות שניתן לכותבם בחול המועד. אלא שהתוס' מתעכבים על מה שלא נכלל והוא שטר מכירה. וכאן השאלה האם המשנה ציינה את הרשימה שניתן לכתוב בדיוקא. וכל שוני יש להבין מה הטעם של ההיתר. למשל אחד ההיתרים הוא דבר האבד, או שאם לא יתירו לו - הרי המצווה לא תתבצע. והתוס' הציגו כאן את זה האם יש לכלול זאת תחת הכלל של אין כותבים שטר חוב. ועוד ראייה שאינו ברשימה המותרת של המשנה.

והתוס' מחלקים בשני עניינים, עניין אחד, מצד התוכן עצמו, שלקחת בתים לצורך המועד, מאחר והבסיס עצמו מותר, הרי כל שכן הכתיבה מותרת, שהיא חלק מלקיחת הקרקעות. כי מה שאסרו הוא רק על מקח וממכר.

עניין שני, שאם שכח או נתעצל בכתיבה אין כאן מכון לעשות מלאכתו במועד, אלא רק אם עשה זאת במזיד. ולכן התירו את הכתיבה כולל כל התנאים שאם ישכח הרי זה כדבר האבד. כי הלקוח נקרא אנוס, ואינו צריך להפסיד בשל כך.

ומציין במנחת שלמה את פירוש הדברים. "וכמו כן פשוט, דאם בתחילה היה מאמינו, ואח"כ עלה פחד בלבו דג"כ שרי לכחוב במועד, וה"ה נמי אם שכח לכתוב שטר מותר לו לכתוב שטר במועד, ורק היכא שדחה לכתוב השטר במועד מפני

לא מוקי התם מלתיה דשמואל בזוג שני"ל לכאורה ניתן לתרץ כפי שהתוס' בסנהדרין מתרצים. "אפילו זווג ראשון מתהפך בתפלה כדאיתא במועד קטן (דף יח:) אין נושאים נשים במועד אבל מארסין, שמא יקדמנו אחר ברחמים."

[דף יט עמוד א]

ושווה על ידינו תכלת לציציתו -

פירוש,

ע"י שינוי,

אבל בתפילין אי אפשר בשינוי,

שצריך כתיבה תמה.

ובעשיית תפילין וציצית - לא איירי במתניתין, ושמא אין איסור, כי אם בכתיבה ושוויה.

ומה שנהגו לכתוב בעוגל,

לא מצינו היתר בזה,

וכן פירש בתוספות הרב בשם רבו. ואפילו על ידי הדחק על יהודי אחד שתפוס היה, התירו בדוחק.

גם על ידי היפוך,

שהוא נקרא מצד אחר - לא היו מתירין.

וגם אי לא אסור משום מלאכה,

הא אסרינן אפילו טירחא דלאו מלאכה,

בפרק קמא (דף ד.).

מיהו נהגו לומר,

דמתניתין - לא איירי על ידי היפוך.

ויש כותבין על ידי חילוק האות,

וכך היה עושה רבי זקני,

והיו"ד שאי אפשר - היה כותב בכתב הפוך.

היתר עשיית מזוזה וציצית לעצמו בחול המועד

המשנה מביאה את שיטת רבי יהודה, שהאדם העושה תפילין מזוזה או ציצית לעצמו - יש לכך היתר. ורק לרבים לצורך להשתכר - אסור. רבי יהודה אומר: כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, כדי להניחם על גופו, ועל מזוזות ביתו. אבל אינו כותב לציבור, לפי שהוא דרך מלאכה. וטוהה אדם את חוטי הציצית בשינוי מהדרך שטוהה בחול. שאינו טוהה אותם בידו, בין אצבעותיו ובעזרת הפלך, אלא טוהה על ידינו את חוטי התכלת לצורך עשיית ציציתו.

התוס' מצמצמים את היתר המשנה

ראשית התוס' מעמידים שכל מה שהוא יכול לעשות זה רק בשינוי. ומדייקים כי בתפילין לא ניתן לבצע מעשה הדיוט, כי נדרשת כתיבה תמה. וכמו כן לעשות את הציצית או התפילין לא נאמר על כך במשנה, אלא רק על הכתיבה והטוהה. ויש שאסרו את עשיית השין בעור. בהיותה כתיבה ונאסרת.

אשי לרבינא: הדברים הנקנים באמירה - לא ניתנו ליכתב בשטר!

בתוס' הרא"ש בכתובות מביא דעת ר"ח ור"ת

"ור"ח ור"ת מפרשים הך בעיא הכי, ניתנו ליכתב, כלומר ניתנו ליגבות דוקא ע"י כתיבה, ולא דוקא דברים הנקנים באמירה, אלא לאשמעין דלא בעו קנין, או לא נתנו ליכתב, שאף בלא כתיבה קונין."

ומי אמר שמואל שמא יקדמנו אחר -

תימה לי,

אמאי לא משני?

הא - בזוג שני, הא - בזוג ראשון,

כדמשני פרק שני דסנהדרין (דף כב.),

ובפרק קמא דסוטה (דף ב. ושם).

היכולת לארס אשה בחול המועד

הגמרא מביאה את דעת שמואל - אמר שמואל: מותר לארס אשה בחולו של מועד מחמת החשש שמא יקדמנו אדם אחר, ויארסנה לפניו. ומוכיחה הגמרא כדברי שמואל: לימא מסייע ליה לשמואל ממשנתנו: ואלו כותבין במועד: שטרי קדושי נשים. מאי לאו, שטרי קדושין ממש. ומוכח שמותר לקדש אשה בחולו של מועד!

ורוחה הגמרא: לא בשטרי קידושין ממש מדובר במשנתנו, אלא בשטרי פסיקתא, שכותבים בשעת השידוכין, וכדבר גידל אמר רב. דאמר רב גידל אמר רב: אנשים המשיכים את ילדיהם זה לזה, שואל אבי הבת את אבי הבן: "כמה אתה נותן לבנך לצורך הנישואים?" ועונה לו אבי הבן "כך וכך אני נותן". וכן שואל אבי הבן את אבי הבת "כמה אתה נותן לבתך לצורך נישואיה", ועונה לו אבי הבת "כך וכך אני נותן". אם עמדו וקדשו לאחר אמירת התחייבותם - קנו. דהיינו, חלה התחייבותם של אבי הבן ואבי הבת באמירה גרידא, ללא צורך במעשה קנין. והן הן הדברים הנקנין באמירה. והיו כותבים שטר ובו פרטי ההתחייבות ההדדיות. אך ההתחייבויות עצמן היו חלות בעצם אמירתם, כאשר קדשו מתוך אמירת ההתחייבויות.

מקשה הגמרא על דברי שמואל, שהרי ראוייה היא לו

ומי אמר שמואל שמא יקדמנו אחר? והאמר רב יהודה אמר שמואל: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני! - אלא: שמא יקדמנו אחר ברחמים. באשר פעמים עת רצון הוא והתפלה מבטלת הגזירה.

מקשים התוס' מדוע לא נאמר כמו שנאמר בסנהדרין

ובריש סוטה לחלק בין זיווג ראשון לשני

בריש סוטה (וכן מובא בסנהדרין) אומרים דבר שיש בו סתירה, מצד אחד הבת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, ומצד שני אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו. ומתרת הגמרא שאין סתירה, בזיווג ראשון זה זיווג משמיים, ואילו בזיווג שני זה לפי מעשיו. ואכן התוס' שם מביאים את הגמרא לנו ומקשים באופן דומה. "תימה בפ' ואלו מגלחין (מו"ק דף יח:) דאמר שמואל מותר לארס בחולו של מועד שמא יקדמנו אחר, קפריך ליה מהכא ארבעים יום קודם יצירת הולד, אמאי

דר"מ מתיר לכתוב באופן ישר לאחרים, ולא בעי הערמה, רק שמצריך לכתוב בטובה, ור"י מתיר רק ע"י הערמה.

רבי יוסי אומר כותב ומוכר כדי פרנסתו -

דשרי לגמרי לאחרים בשכר,

ודוקא כדי פרנסתו.

ולכאורה מיקל מכולהו, וכן פירש הר"א.

עוד פירש,

דכולהו - הוי שרי כדי פרנסתו,

דאין לו מה יאכל,

ולא איירי אלא כשיש לו מה יאכל,

ומחמיר רבי יוסי יותר מכולהו.

ולישנא - לא משמע הכי,

דהוה ליה למימר,

אינו כותב אלא כדי פרנסתו.

מיהו במילתא דרבי יהודה,

קשה נמי קצת,

דהוה ליה למימר,

אינו כותב אלא כדי פרנסתו לאחרים,

או על ידי הערמה,

והשתא מתניתין אתיא כרבי יוסי.

ויש מפרשים,

דכדי פרנסתו - נמי לא משמע,

דאין לו מה יאכל אלא כדי פרנסתו,

היינו בהרווחה - שרי.

דהואיל דצורך מצוה - מותר להשתכר בה,

דבחנם - לא ירצה לעשות כן.

ומתניתין,

פירש בתוספות הרב,

דפליגא אכולהו ותנא אחר הוא.

וה"ר יונה פירש,

דאתיא כתנא קמא, והכי פירוש,

אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות,

כדי למוכרם או כדי להניחם.

ועוד פירש,

דאתיא כרבי יוסי,

לפי מה שפירש, שרבי יוסי מחמיר.

ואין ראיה מכאן שמותר להניח תפילין,

דדלמא רבי מאיר ורבי יהודה לשעמייהו,

דסבירא להו פרק המוצא תפילין (עירובין דף צו:

ושם).

שבת - זמן תפילין.

[ורב] ורבה בר בר חנה, נמי הכי מצי סברי.

ואופן אחר להבין זאת, שהתוס' ביארו החילוק שבין תפילין ומזוזות לציצית, שבציצית, מאחר ויכול לעשות המלאכה בשינוי, לא התירו לו לעשות כדרכה, מה שאין כן בתפילין ומזוזות, שהכתיבה דינה שתהיה תמה ומישרת, ואי אפשר לעשותה בשינוי, על כן התירוה כדרכה. ובתפילין ומזוזות יסוד ההיתר הוא מפני צורך המצוה, שהרי בשאר צרכי המועד - אין להתיר מעשה אומן, אפילו כשאי אפשר לו לעשות בענין אחר. ולפי הבנה זו התוס' מקלים.

אופן כתיבה משונה - אינה מועילה לשיטת התוס'. ולמשל שהשורות אינן ישירות אלא עגולות. ויש שניסו לפרש שהאותיות אינן כאותיות ספר תורה ומרובעות אלא בעיגול. לכתוב בצורה לא ישרה אלא בצורת מעגל. ורק היה מקרה דחוק ביותר, שהוא היה תפוס, כלומר בשביה, וגם שם מה שהתירו היה בקושי רב, אלא שלהצלתו ראיתי שהתירו לגמרי, ושם היה מדובר רק לגרום לו קורת רוח.

אולם התוס' מציעים דרך לכתוב שניתן יהיה לראות בכתב מראה. או על ידי שהאותיות חתוכות ושבורות באמצע, וכשהגיעו ליוד כתבוהו הכתב הפוך. ומסוגיה זו ניסו למצוא היתרים לכתיבה בשבת בבתי רפואה, וכמו שכותב משמאל לימין או גיר על גבי לוח שאין לו קיום. ומה שהשווה לתחילת המסכת בטירחא שאינה מלאכה. שאפילו אין כאן תוצאת מעשה כתיבה, הרי גם הטורח עצמו נאסר בחול המועד.

רבי יהודה אומר מערים -

לכאורה,

מחמיר יותר מרבי מאיר שהתיר לאחרים.

ובתוספות פירשו,

דרבי מאיר אינו מתיר אלא בהערמה,

ולא הבנתי.

הגמרא מביאה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בכתיבת תפילין לאחרים

תנו רבנן: כותב אדם במועד תפילין ומזוזות לעצמו. וטוהה אדם על יריכו חוטי תכלת לציציתו. ועושה כך אפילו לצורך אנשים אחרים, בטובה, שמכירים לו על כך טובה. אבל לא יעשה זאת עבורם תמורת שכר, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: מערים אדם במשך כל ימי חול המועד, וכותב בהם תפילין לעצמו, ומוכר את שלו, ואחר שמכר את שלו, חוזר שוב וכותב לעצמו.

נמצא כי רבי מאיר התיר לכתוב אלא שלא בשכר, ואילו רבי יהודה מחמיר שבאופן כזה אינו מתיר, אלא רק בהערמה. כי בעת שהוא כותב לעצמו - הרי זו פעולה מותרת, אלא שההערמה, שהוא לאחר מכן מוכר את שלו, כך שהתוצאה היא שלמעשה כתב עבור להתפרנס על ידי אחרים.

יש צדדים בהם יש חומרה לכל תנא

הקשו הקרן אורה והשפת אמת, דהלא באמת ר' יהודה אכן מיקל בפרט אחד, דמתיר נטילת שכר ע"י הערמה, ואילו ר' מאיר אוסר. ותירץ בספר עקבי אהרן, דנהי דר' יהודה מיקל בנטילת שכר, בכל זאת עיקר איסור חודה"מ הוא או משום מלאכה או משום טירחא, ובהני מיקל ר' מאיר יותר מר"י.

כתיבת תפילין בחול המועד

המשנה הביאה מחלוקת תנאים לגבי כתיבת תפילין בחול המועד, ויש הרחבה בברייתא. במשנה הביאה מחלוקת בין חכמים ורבי יהודה. "אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות במועד, ואין מגיהין אות אחת אפילו בספר עזרא. רבי יהודה אומר: כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו." ובברייתא מצאנו את דעת רבי יוסי, אלא שהתוס' ידונו האם בא להקל או להחמיר. "תנו רבנן: כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, וטוהה על יריכו תכלת לציציתו, ולאחרים בטובה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מערים ומוכר את שלו, וחוזר וכותב לעצמו. רבי יוסי אומר: כותב ומוכר כדרכו כדי פרנסתו."

דיון בדברי רבי יוסי

לקמן בגמרא נפסק ההלכה כרבי יוסי. וכתבו התוס' לבאר בשני אופנים בדברי רבי יוסי. א. רבי יוסי מקיל מכולם, ומתיר לכתוב לאחרים, כשיש לו צורך במעות לשמחת יום טוב, ואף על פי שיש לו מה לאכול, ובשאר מלאכות לא נתיר לו לעשותם, מכל מקום לענין כתיבת תפילין שהיא מצוה, יש להתיר כדי שיהיה לו מעות בריוח ליום טוב. והוסיפו התוספות, שלפי זה נצטרך לומר, שהתנא קמא של משנתנו הוא דיעה נוספת בענין זה, מלבד התנאים שנזכרו בברייתא, שהרי מלשון המשנה מבואר, שתנא קמא מחמיר מרבי יהודה, ואילו בברייתא מבואר, שרבי יהודה הוא המחמיר משלשתן, וכנ"ל, ובהכרח שהוא תנא נוסף, האוסר לכתוב אפילו לצורך עצמו.

ב. רבי יוסי מחמיר מכולם, ואינו מתיר לכתוב לאחרים אלא כשאין לו מה יאכל, וכדין שאר מלאכות שהותרו באופן זה. ולפי זה, תנא קמא של משנתנו הוא רבי יוסי. והטור פירש כהאופן הראשון, ועל כן התיר לכתוב לאחרים בין בחינם ובין להרוחה. והוסיף, שכל זה כשכותב התפילין לצורך הנחתם במועד [כדעת הראשונים שמניחין תפילין בחול המועד], אבל לצורך אחר המועד, אין לו לכתוב בין בחינם בין בשכר.

אבל האחרונים הביאו מהירושלמי, שכל זה לצורך אחרים, אבל לצורך עצמו מותר לו לכתוב אפילו אינו צריך להם במועד. וטעם ההיתר הוא, כדי שיהיו מזומנים לו התפילין תיכף לאחר המועד, ואם לא נתיר לו לכותבם במועד, יש לחוש שלא יספיק לכתוב במוצאי יום טוב, ויהיה נגרע ממצות התפילין. כן מבואר מדברי הרא"ש בתשובותיו [כג ג].

הדיון על שתי הדעות בהיתר להניח תפילין בחול המועד - לשון הריטב"א

"כבר נחלקו רבותינו בעלי התוספות ז"ל אם מניחין תפילין במועד, ויש אומרים שאין זמן תפילין בימים טובים מפני שיש בהן אות ג"כ בפסח אות של חמץ ובסוכות של סוכה ולולב, והיינו דאסרינן הכא לכתוב תפילין במועד לאחרים משום דלא צריכי ליה למועד, ומזוזה דומיא דתפילין, ומיהו לגרמיה שרינן ליה כדי שיהיו מזומנים לו לאחר המועד, וזה דעת רבינו יצחק ז"ל."

אבל רבינו שמשון ורבינו יהודה ז"ל כתבו דמועד זמן תפילין דעיקר האות היינו בימים טובים שיש בהם עיקר המצות והן אסורין בעשיית מלאכה, והביאו ראיה מן הירושלמי (ה"ג) שאמרו על שמועתינו חד בר נש דאובד תפילין אתא לספרא לקמיה דרבה בר בר חנה אמר ליה זיל הב לך תפילך וכתוב

ואף על גב דכולהו אמוראי, דפרק הקומץ רבה (מנחות דף ל"ו: ושם), משמע דאית להו, שבת - לאו זמן תפילין הוא.

אבל ר' יצחק בן אברהם,
היה מביא מן הירושלמי להתיר להניח, דאמר בירושלמי,
חד בר נש אובד תפיליו בחולא דמועדא.
אתא לקמיה דרב חננאל,
פירוש, שיכתוב לו,

לפי שהיה סופר, כדאיתא במגילה (דף יח:),
שלחיה לקמיה דרבה בר בר חנה,
אמר ליה זיל הב ליה תפילין,
ואת כתב לך,
דתנן כותב אדם תפילין לעצמו,
אתא לקמיה דרב אמר ליה כתוב ליה,
פירוש, בלא הערמה.

מתניתין - פליגא על רב,
כותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו,
הא לאחר - לא.

רב פתר לה בכותב להניח,
פירוש,

רב מעמיד המשנה להניחם אחר המועד,
אבל להניחם במועד - שרי.

ובהלכות גדולות פסק,
דאסור להניח תפילין בחולו של מועד.
ולטעם שממעט שבתות וימים טובים מימים ימימה,
מסתבר שפיר דממעט חולו של מועד.

ולמאן דדריש (מנחות דף לו:),
מלך לאות,

יצאו שבתות וימים טובים - שהן בעצמן אות,
יש לומר,

לפי שאין עושין מלאכה, כי אם בדבר האבד.

אבל קשיא,

למאי דפרישית לעיל (דף ב. ד"ה משקין),
דמלאכה דחול המועד מדרבנן - היכי ממעט להו?

יש לומר,

הואיל ואוכל מצה ויושב בסוכה - אין צריך אות,
ואם הוא אמת דבחול המועד - חייב בתפילין,
יש לומר,

הואיל ועושין מלאכה בו - אין אות,

ומימים ימימה נמי לא ממעט,
אלא יום טוב דחלוק משאר ימים.

בהמשך מהו השיעור. "אל תבכו למת ואל תנדו לו, אל תבכו למת - יותר מדאי ואל תנדו לו - יותר מכשיעור. הא כיצד? שלשה ימים - לבכי, ושבעה - להספד, ושלושים - לגיהוץ ולתספורת. מכאן ואילך - אמר הקדוש ברוך הוא: אי אתם רחמנים בו יותר ממני."

מאי טעמא לא בטלו -

הכא הוה נחא טפי לגרוס ימים, לענין מאי לא בטלו,

ואין צריך להגיה, דהיא היא.

הגמרא מבארת כי בשאלה מאי טעמא לא בטלו הוא באיזה מקרה זה מתרחש

שנינו במשנה, שהקובר את מתו שמונה ימים לפני הרגל - בטלו ממנו גזירת שלשים. ואמר על כך רב: רק "גזרת שלשים" בטלו, אבל ה"ימים" עצמם לא בטלו, אלא הרי הם תלויים ועומדים, וכפי שיבואר מיד. וכן אמר רב הונא: גזרת שלשים - בטלו, אבל ימים - לא בטלו. ואילו רב ששת אמר: אפילו ימים - נמי בטלו. ומבארת הגמרא את טעמם של רב ורב הונא:

מאי טעמא, מה היא המשמעות ש"ימים לא בטלו"?

שאם לאחר שבטלה ממנו גזירת שלשים, ויכול היה להתגלח בערב הרגל, בכל זאת לא גילח ערב הרגל - אסור לו לגלח אחר הרגל עד שיכלו שלשים יום.

כלומר, התוס' מעירים שאינו שואל על עצם הטעם, אלא לענין מה עדיין יש להם גדר של ימים. ובעיקר הסברא שבדין זה. הקרן אורה מדקדק מלשון התוספות, שהוא מצד קנס על מה שלא גילח קודם הרגל, ונכנס אליו כשהוא מנוול. אך מלשון רש"י הוכיח, שהוא מצד עיקר הדין, שכל כח הרגל להפסיק גזירת ל' נובע ממה שהתירו לו לגלח לכבודו, ומאחר שגילח קודם הרגל, אינו חוזר לנהוג עוד באיסור גילוח לאחריו, אבל כשלא גילח לפניו, אין כל סיבה שנתיר לו לגלח לאחריו, הואיל והוא עדיין עומד בתוך ימי השלשים. והוסיף, שיש נפקא מינה בין שני טעמים אלו לענין נאנס ולא גילח לפניו, האם נתיר לו לגלח לאחריו.

שאם לא גילח ערב הרגל כו' -

ונראה לי,

דה"ה לא כיבס ולא רחץ ערב הרגל,

אם מותר לרחוץ ולכבס מבערב יום טוב, ולא כיבס ולא רחץ, לא יכבס אחר הרגל.

והשתא נחא,

הא דקתני,

גזרת שבעה - בטלו, הא ימים - לא בטלו.

ומיהו קשיא לן,

דקאמר בסמוך,

שכשם שמצות שלשה - מבטלת גזרת שבעה, אפילו לתנא קמא דמבטלת אפילו ימים,

לנפשך דתניא כותב אדם תפילין לעצמו, אתא לקמיה דרב אמר ליה זיל כתוב ליה להדיא, ואמרין מתניתא פליגא עליה דרב, ואמרין פתר לה להניח, פי' פתר לה רב למתניתא בעושה להניח עד לאחר המועד, אבל בזה שאבד תפילין וצריך להם במועד כותבין לו לגמרי.

והא דפסיק ותני סתמא משום דפשיטא ליה לתנא דלצורך המועד לכו"ע שרי, ואף על פי שלא לצורך המועד התירו לעצמו כדי שיהיו מזומנים לו, ולאחרים אסרו בשכר שלא יהא נראה כעושה משום הרוחת שכר כדפרש"י ז"ל, ומזה הטעם התירו כדי פרנסתו פי' כשיוציא השכר בצרכי המועד, ואף על פי שיש לו מה יאכל, דאי בשאין לו מה יאכל כל מידי נמי שרי כדאיתא בפ"ב (י"ג א').

ונראין דברי רבינו שמשון ז"ל דכל היכא דאמרין בתלמודא שבתות וימים טובים היינו ימים טובים ממש כדאיתא במסכת ברכות (מ"ט א') גבי טעה ולא הזכיר של יום טוב בברכת המזון, וגבי בירך על היין שלפני המזון (שם מ"ב ב'), ולא עוד אלא דבימים טובים לא כתיב בהו אות, אלא דאיתקוש לשבת כדכתיב אלה מועדי יי' ומדכתיב נמי את שבתותי תשמורו כי אות היא, ואלו הן ימים טובים שהן ג"כ מקודשין ומברכין בהם ברכת קידוש כעין זכור דשבת וזה נראה ברור, ויש מחמירים לחוש לדברי שניהם ולהניח במועד בלא ברכה ואין כאן משום בל תוסיף.

הקובר את מתו -

להכי נקט קובר,

דאבילות מתחלת משעת סתימת הגולל, כדאמרין לקמן (דף כז.).

חשבון האבילות ביחס למועד, המבטל את האבילות

אומרת המשנה "הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל - בטלה הימנו גזרת שבעה, שמונה - בטלו הימנו גזרת שלשים." מדייקים התוס', שבכוונה ציין את הקבורה, שממנה מתחילים למנות, וכפי שצינו בהמשך הפרק כי סתימת הגולל הוא הזמן המכריע למנות אבילות. וכמובא בברייתא בהמשך הפרק "תנו רבנן: מאימתי כופין את המטות? משיצא מפתח ביתו, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: משיסתם הגולל." וכך היא ההלכה שזמן האבל הוא מסתימת הגולל.

שלשה ימים -

כך הוא עיקר אבילות לכמה מילי,

ואמרין לקמן (שם): שלשה ימים לבכי.

מדוע ציינו דווקא התייחסות לשלושה ימים לאבילות

המשנה אומרת הקובר את מתו שלשה ימים קודם הרגל - בטלה הימנו גזרת שבעה. מדייק רש"י מדוע ציינו שלושה, ואומר "הואיל ועיקר אבילות אינו אלא שלשה ימים." ואכן המנהג שלא לנחם אבילים בתוך ג' ימים הראשונים הוא ממדרש תנחומא. הגמרא בסוף הפרק מביאה מקרה חמור בו מישעי איבדה את כל שבעת בניה מאחר ובכתה מעבר לשיעור "ואמר רב יהודה אמר רב: כל המתקשה על מתו יותר מדאי - על מת אחר הוא בוכה." וכפי שהגמרא מציינת

מי שלא ניצל את יכולתו להתגלח ערב הרגל - חוזרים לו השלושים יום

הגמרא מדייקת בסברת רב ורב הונא, שאם הרגל ביטל ממנו את האבילות לשיטתם גזירת ימים נשארה, וכמתבאר בגמרא. שנינו במשנה, שהקובר את מתו שמונה ימים לפני הרגל - בטלו ממנו גזירת שלשים. ואמר על כך רב: רק "גזרת שלשים" בטלו, אבל ה"ימים" עצמם - לא בטלו, אלא הרי הם תלויים ועומדים, וכפי שיבואר מיד. וכן אמר רב הונא: גזרת שלשים - בטלו, אבל ימים - לא בטלו. ואילו רב ששת אמר: אפילו ימים - נמי בטלו.

ומבאר הגמרא את טעמם של רב ורב הונא: מאי טעמא, מה היא המשמעות ש"ימים לא בטלו"? שאם לאחר שבטלה ממנו גזירת שלשים, ויכול היה להתגלח בערב הרגל, בכל זאת לא גילח ערב הרגל - אסור לו לגלח אחר הרגל עד שיכלו שלשים יום.

התוס' דנים האם הדיון הוא רק לגבי גילוח או אף לגבי רחיצה וכיבוס

התוס' מרחיבים ב"נראה לי" על בסיס אותו עיקרון, שאם לא כיבס ולא רחץ ערב הרגל, לא יכבס אחר הרגל (כי השלושים יום לא בטלו). ואז יובן כי הגזירה של השבעה היא זו שבטלה, אך לא הימים.

התוס' מעירים, כי לשיטת אבא שאול הוא אומר לתנא קמא, שיודה לו לפחות בגזירת שלשים, וכפי שהינך מודה לי בגזירת שבעה.

שיטת הרי"ן - לצמצם בגילוח בלבד

התוס' מביאים את שיטת הרי"ן שרק גזירת הימים נשארה בגילוח, אבל כיבוס בהיותו צורך גדול - אם נמנע ולא כיבס מותר לכבס. אך התוס' חלוקים עליו, מאחר והם למדים שזה מדין קנס על עצלותו, ואדרבא, מאחר ובדבר חשוב התעצל, כל שכן שיש לקונסו.

שיטת הקונטרס כאן לא מדובר בקנס

מאחר והיה אסור ברחיצה עד שתחשך, לא שייך גדר קנס. ויש להבין לעניין מה כאן הלשון בטלה הימנו גזירת שבעה. וכנראה שהלימוד הוא מאחר ובשלושים כן ניתן לומר כך, לכן השתמש באותו הביטוי לגבי שבעה אף שכאן אינו מדויק. התוס' מהביטוי מכל מקום, פירושו אמת, חוזרים על דבריהם, ולכן המהרש"א מוחק מכאן ועד הסוף.

[דף יט עמוד ב]

והתניא בניחותא הקובר את מתו וכו' -

הקשה בתוספות הרב, אמאי לא קאמר כתנאי? ורב ששת כאבא שאול, ורב הונא כתנא קמא.

ושמא, משום דברייתא - מזכיר לשון בטלו, וקאמר, לדידיה - ימים לא בטלו, א"כ לא סבירא הברייתא כרב ששת,

דרב ששת קאמר ימים נמי בטלו, משום דלשון בטלו - משמע בכולו.

שמביא אבא שאול ראיה למצות שלשים, שבטלו לגמרי אפילו ימים.

והרי"ן פירש, דדוקא לא גילח, אבל לא כיבס - לא, דמותר לכבס אפילו לא כיבס, שהוא צורך גדול יותר. ואין נראה לי טעמו, דאם הוא צורך גדול, כ"ש שיש לנו לקנסו, בשלא עשה קודם הרגל ונכנס ברגל.

ולפירוש הקונטרס, דמפרש לקמן שאם חל שלישי להיות ערב הרגל, שאסור ברחיצה עד הערב, זהו עד שחשכה, אם כן לא שייך לקנסו, במה שלא רחץ ולא כבס, וא"כ ימים לענין מאי לא בטלו גבי שבעה, מיהו יש לומר, דאם לא רחץ ברגל, אסור לרחוץ אחר הרגל.

ועוד יש לומר, אגב דנקט סיפא גזרת, נקט ברישא גזרת.

ועוד נראה לי, דרישא ה"פ, שלשה ימים - בטלה גזרת שבעה, הא שני ימים - לא בטלה גזירות.

מ"מ פירושו אמת, מדקאמר בסמוך, שכשם שגזרת שלשה מבטלת גזרת ז' כו', משמע שזה פשוט אפילו לת"ק, והשתא תימה לי, דכי משני שאם לא גילח בו, תינח סיפא, אבל ברישא דקאמר בטלה הימנו גזרת ז', אמאי נקט גזרת, ולענין מאי קאמר ימים לא בטלו.

וי"ל, דאגב דנקט סיפא גזרת, נקט נמי רישא גזרת.

ועוד נראה לי, דרישא ה"פ, שלשה ימים בטלה גזרת ז', הא שני ימים בטלו גזרת, הא ימים לא בטלו, לענין דנוהג דברים שבצינעא.

כן נראה לי.

**מדלא מפליג דהלכה כאבא שאול,
במקצת היום ככולו, ולא בלא גילח.**

הרי"ן.

**בירושלמי מקשה לרבנן דאבא שאול,
מה בין יום שלשים ליום שמיני,**

דקאמר מקצת היום ככולו ומגלח ערב הרגל,
ויום שלשים - לא אמר מקצת היום ככולו,
שיהא מגלח בו,

**ומשני, משום כבוד הרגל התירו,
תדע, שהרי כשחל שמיני שלו בשבת ערב הרגל,
מגלח ערב שבת,**

ואילו חל שלשים בשבת,
אינו מגלח בערב שבת.

הגמרא הביאה שתי מחלוקות של אבא שאול

הגמרא מביאה דיון להכריע האם הלכה כאבא שאול בשני עניינים. "אמר רב חסדא אמר רבינא בר שילא: הלכה כאבא שאול. ומודים חכמים לאבא שאול כשחל שמיני שלו להיות בשבת ערב הרגל, שמותר לגלח בערב שבת. כמאן אזלא הא דאמר רב עמרם אמר רב: אבל, כיון שעמדו מנחמין מאצלו - מותר ברחיצה. כמאן - כאבא שאול. אמר אביי: הלכה כאבא שאול ביום שבעה, ומודים חכמים לאבא שאול ביום שלשים, דאמרין: מקצת היום ככולו. רבא אמר: הלכה כאבא שאול ביום שלשים, ואין הלכה כאבא שאול ביום שבעה. ונהרדעי אמרי: הלכה כאבא שאול בזו ובזו. דאמר שמואל: הלכה כדברי המיקל באבל."

הכרעת התוס' כאבא שאול בכל המחלוקות, ונתינת טעם

התוס' בתחילה מכריעים, כי ההלכה כאבא שאול בכל המחלוקות, אך מטעם אחר, לא מצד הלכה כדברי המיקל באבילות, אלא מאחר ואם היתה ההלכה רק באחד מהדינים, היה לציין זאת ולצמצם.

התוס' מביאים בשם הירושלמי, כי כל החילוק הוא מצד כבוד הרגל, ולא מצד יום השמיני

רבי ירמיה הורי הורה הלכה למעשה לרבי יצחק עטושייא, ואית דאמרי ויש אומרים שהורה לרבי חזיה ברבי יצחק עטושייא, לגלח יום ל' מן מתניתן ולמד זאת ממשנתנו שמונת ימים קודם לרגל בטלו ממנו גזירת ל' ומותר לגלח ערב הרגל שאומרים מקצת היום ככולו, אם כן הוא שמיני הוא שלשים שכמו שבשמיני אומרים מקצת היום ככולו כך ביום ל'.

והגמרא דוחה אמר רבי יוסה, שנייא היא תמן שמפני כבוד הרגל התירו ולא משום שאומרים מקצת היום ככולו, ולא תוכל ללמוד מהמשנה ליום ל'. תדע לך שהיא פן ואביא לך ראיה שיש הבדל בין שמיני של ערב הרגל לבין ל' דעלמא דאמר רבי חלבא רב חונה בשם רב, חל יום שמיני שלו להיות בשבת, מגלח ערב שבת. אין תימר שלא מפני הרגל התירו ואם תאמר שהתירו לא מטעם של כבוד הרגל מעתה אפילו

המשנה מביאה גדר של בטלו של הרגל

אומרת המשנה: הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל - בטלה הימנו גזרת אבילות של שבעה ימים. היות ועיקר האבילות היא שלשה ימים. ואינו צריך להשלים את מנין שבעת הימים לאחר הרגל. ואם קבר את מתו שמונה ימים לפני הרגל, שכבר נהג יום אחד משלשים ימי האבילות לפני הרגל - בטלו הימנו גזרת שלשים.

מפני שאמרו חכמים: דוקא שבת עולה למנין שבעת ימי האבילות ואינה מפסקת את שבעת ימי האבילות, אלא ממשיך ומונה את שבעת ימי האבילות לאחריה. אבל רגלים - מפסיקין את שבעת ימי האבילות, אם חלו תוך שבעה, ואת מנין השלושים אם חלו תוך שלשים [לאחר שבעה], ולא צריך להמשיך למנותם לאחר המועד.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בגדר ביטול הימים

ואמר על כך רב: רק "גזרת שלשים" בטלו, אבל ה"ימים" עצמם לא בטלו, אלא הרי הם תלויים ועומדים, וכפי שיבואר מיד. וכן אמר רב הונא: גזרת שלשים - בטלו, אבל ימים - לא בטלו.

ואילו רב ששת אמר: אפילו ימים - נמי בטלו.

ומבאר הגמרא את טעמם של רב ורב הונא: מאי טעמא, מה היא המשמעות ש"ימים לא בטלו"? שאם לאחר שבטלה ממנו גזירת שלשים, ויכול היה להתגלח בערב הרגל, בכל זאת לא גילח ערב הרגל - אסור לו לגלח אחר הרגל עד שיכלו שלשים יום.

הגמרא מביאה דאיה לשיטת רב ורב הונא

והתניא לסייע [לדברי רב ולדברי רב הונא], מהא דתניא: הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל - בטלה הימנו גזרת שבעה. ואם קבר אותו שמונה ימים קודם לרגל - בטלה הימנו גזרת שלשים.

ומגלח ערב הרגל. אבל, אם לא גילח ערב הרגל - אסור לגלח אחר הרגל כל שלשים. אבא שאול אומר: אפילו אם לא גילח קודם לרגל מותר לו לגלח אחר הרגל.

וטעמו של דבר: שכשם שקיום מצות שלשה ימי אבילות לפני הרגל, מבטלת ממנו גזרת שבעה, שאינו צריך לנהוג אחר הרגל כלום ממצות שבעה - כך קיום מצות שבעה לפני הרגל, מבטלת גזרת שלשים, שלאחר הרגל אינו צריך לנהוג כלל גזרת שלשים, ואפילו אם לא גילח לפני הרגל.

מדייקים התוס' מדוע לא ניתן להעמיד כמחלוקת ולתלות דעת רב ששת כאבא שאול, ומבארים, כי מאחר ואמרה הברייתא לשון בטלו, משמע בכולו, ולכן לא ניתן לומר שהברייתא כמותו..

הלכה כאבא שאול -

נראה דהלכה כמותו,

בכל מאי דפליג אתנא קמא,

בין במקצת היום ככולו,
בין לענין אם לא גילח,

משא"כ תוס' הרב סבר דעולה לשבעה ולשלשים - לכן אסור לגלח ביום כ"ט. וכן מדויק בלשונו, שכתב דלא אמרינן שיהא יום שבעה לשני ימים לענין שלשים יום, דמשמע אבל לדיני שבעה ושלשים יכול להיות עולה לכאן ולכאן. ובהסבר הדבר אפשר לומר, דדין שלשים אינו דין חדש, אלא דמקצת האיסורים כגון גילוח וגיהוץ שהיו נוהגים בשבעה, ממשיכים עד אחר שלשים, ולכן אמרינן, דעולה לכאן ולכאן, כיון דאין לו דינים חדשים, אלא המשך דיני שבעה.

תלתין הוּ -

ולבר פדא דאמר בנזיר בפ"ק (דף ה.),
נזיר להזיר - כ"ט אסור, שלשים שרי,
ונזירות הוא עשרים ותשעה יום לדידיה,
א"כ סבר על כרחך כדפירש אבא שאול.

מיהו יש לומר,
לכתחילה - אינו מגלח בנזיר עד שלשים יום
מדרבנן,

כדמשמע הכא,
ובירושלמי מקשה מן המשנה (שם דף טז.),
דאמר גלח ביום שלשים יצא,
ומשני, תמן - לשעבר,
הכא - מתחילה, והיינו כדפרישית.

גדר הלימוד של איסור גילוח באבל לשלושים יום נלמד בגזירה שווה מנזיר

הגמרא מחברת שני דינים. היא פותחת בדין של עצם הגזירה שווה ללמוד מנזיר לאיסור גילוח. ומביאה את לימוד הדין של נזיר גופא שהוא שלשים יום. וכתב התם בדיני נזיר [במדבר ו'] "גדל פרע שער ראשו". מה להלן בנזיר הרי הוא נוהג דיני נזירות במשך שלשים יום - אף כאן באבלות היא נוהגת שלשים יום. והתם בנזיר עצמו, שממנו אנו למדים - מנלן שהנהגת נזירות היא במשך שלשים יום? אמר רב מתנה: סתם נזירות היא שלשים יום, שאדם האומר "הריני נזיר", וסתם דבריו ולא פירש את משך זמן הנזירות, הרי הוא נזיר שלשים יום. ומאי טעמא אמרינן שסתם נזירות היא שלשים יום?

כי אמר קרא [במדבר ו'] על הנזיר "קדש יהיה".

התוס' מקשים מהדעה השניה שניזירות כבר מותרת ביום השלושים

המשנה בנזיר אומרת "סתם נזירות - ל' יום". והגמרא הביאה את המקור לכך משני אמוראים. רב מתנה הלומד מגימטריא של המילה יהיה לגבי נזיר. ואילו בר פדא לומד כנגד כ"ט פעמים שנאמרו נזיר ונזרו. והוא מחשב את יום השלושים בו הוא מביא קרבנותיו ומתגלח, ועד שלא הביאם עדיין אסור הוא בשתיית יין ולהיטמא למתים. לעיל ראינו כי דעתו של אבא שאול שמקצת יום השלשים נחשב ככולו, ויכול לגלח בו אחר שעבר מקצת היום.

מדייקים מכאן התוס' שבר פדא סובר בשיטת אבא שאול, שמקצת היום ככולו. ובתוס' הרא"ש ביאר "וגבי נזיר אמרינן,

חל יום שלשים שְׁלוֹ לְהוֹיֹת בְּשֶׁבַת מְגִלַּח עָרֵב שֶׁבֶת! שהרי אמרת היא שמיני היא שלשים!

אתיא פרע פרע מנזיר -

יש שאומרים,

שאסור לאבל להיות סורק ראשו לאחר שבעה,

משום דאמרינן (נזיר דף מב.),
נזיר חופף ומפספס - **אבל לא סורק,**
ואנן ילפינן מנזיר.

ואין נראה כלל,
דהא בנזיר - אסור ודאי,
שאפילו תלש שער - אסור,
אבל לענין אבילות, שהוא משום יפוי - לא,
ובשעת מעשה, שאלתי ממורי ריב"א, והתיר לי.

והר"ר יום טוב פירש,
כיון דקיימא לן מקצת יום שבעה ככולו,
ועולה לכאן ולכאן מקצת היום ככולו,
ויכול לגלח ביום עשרים ותשעה.

ובתוספות הרב - לא פירש כן,
דלא אמרינן,
שיהא יום שבעה לשני ימים, לענין שלשים יום.

מה למדים בקשר של אבילות ונזירות

הגמרא לומדת דין פרטי של אבילות ונזירות בגזירה שווה. לגבי מקור הדין של איסור גילוח באבלות שלשים יום: והוינן בה: שלשים יום באבלות - מנלן? ומשנינן: יליף גזירה שוה "פרע פרע" מנזיר.

כתיב הכא, באהרן ובניו, לאחר מיתת נדב ואביהוא, שאסר להם הכתוב לנהוג באבלות, באמרו [ויקרא י'] "ראשיכם אל תפרעו [אל תגדלו שערות ראשיכם אלא תגלחו אותן]". ומשמע ששאר האבלים אסורים בגילוח. וכתב התם בדיני נזיר [במדבר ו'] "גדל פרע שער ראשו". מה להלן בנזיר הרי הוא נוהג דיני נזירות במשך שלשים יום - אף כאן באבלות היא נוהגת שלשים יום.

התוס' דנים על רצון להרחיב את ההשוואה גם לדין אחר

התוס' מביאים דעה שיש המנסים להרחיב זאת גם לענין סירוק לאבל לאחר שבעה, כדוגמת הנזיר. ודוחים זאת, כי שם מדובר על איסור וודאי, ואילו לגבי אבילות הוא גדר שונה של יופי בלבד. ואף מביאים שנשאל והותר לו.

נסיון ללמוד שמקצת יום שבעה עולה לו לכאן ולכאן ולגלח בכ"ט

הנה אפשר לפרש, שפליגי בדברי אבא שאול דעולה לכאן ולכאן, אי אמרינן דיום שביעי הוי כשני ימים, יום שביעי ויום שמיני, או דביום השביעי יש לו דיני שבעה ודיני שלשים, אבל עדיין יום שביעי הוי. ואפשר לומר דבזה פליגי. דהרי"ט סבר דעולה לשביעי ולשמיני, ולכן מותר לגלח ביום כ"ט,

דמגלח יום שלשים ואחד, ואם גלח יום ל' - יצא, ובהא פליגי אבא שאול ורבנן. אבא שאול יליף לכתחלה דאבילות מדיעבד דנזיר, ורבנן ילפי לכתחלה מלכתחלה.

בירושלמי מביאים כיצד רבי אמי נהג את שני הזמנים

מו"ק פ"ג ה"ה ר' רבי אמי הוה ליה עובדא, קרה לו אבל וגילח יום ל"א. ר' רבי אמי הוה ליה עובדא וגילח יום ל'. כך היא הגירסה. כלומר, פעם אחת גילח ביום ל"א, ופעם שניה גילח ביום ל'. אמר רבי זריקן מן מתניתין יליף לה ר' רבי אמי למד זאת מהמשנה, שאם רצה מגלח ביום ל', כי מקצת היום ככולו. דתנינן תמן נזיר פרק ג מי שניזר שתי נזירות זו אחר זו כך היא הגירסה. מגלח את הראשונה יום ל"א ואת השנייה יום שלשים ואחד ובהמשך, ואם גילח את הראשונה יום ל' - מגלח את השנייה יום שלשים. ואם גילח יום שלשים חסר אחד - יצא. והטעם הוא שאומרים מקצת היום ככולו. והגמרא דוחה אמר ר' יוסי, תמן לשעבר אם גילח ביום ל' - יצא בדיעבד, אבל והכא - בתחילה.

שאסור ברחיצה עד הערב -

פי' בקונטרס,

ולערב יכול לרחוץ גופו בצונן,

אי נמי,

פניו ידיו ורגליו,

אבל כל גופו בחמין - לא,

דאסור לרחוץ ב"ט.

א"נ,

יש לפרש בחמי טבריא.

א"נ,

לשטוף מותר,

כדאיתא פרק כירה (שבת דף לט: ושם).

אי נמי,

בחמין שהוחמו בקרקע,

ואמר בפרק כירה - מחלוקת בחמין שהוחמו בכלי.

וא"ת,

מאי שנא,

דלא אמרין מקצת היום ככולו,

בשלישי ובשביעי לרבנן,

ובשביעי לאבא שאול,

שרינן על ידי מקצת היום ככולו,

וכי תימא משום דאפשר לרחוץ ביום טוב,

ולא יהא ניוול,

תינח רחיצה,

אלא כיבוס מאי איכא למימר.

ואין נראה לר"י,

דכיבוס שרי בשלישי.

וי"ל,

דבאבילות שבעה - חמיר טפי.

בה"ג מפרש,

הוא הדין רביעי וחמישי אסור עד הערב,

ע"כ פירש בתוספות.

והרי"ט פירש,

עד הערב - היינו מבערב י"ט,

ולאפוקי דלא שרי מן הבקר.

ונראה שהוא הדין בכיבוס מותר לערב מעי"ט.

ולפירושו נראה,

דשבעה קודם הרגל אליבא דרבנן מותר מבערב י"ט,

ומדקאמר הכל מודים,

פירוש,

אפילו אבא שאול דשרי בשביעי מן הבקר,

הכא מודה לרבנן דלא שרי מן הבקר,

אלא יש לו דין שביעי לרבנן.

ההלכה שאם היום השלישי שלו מסתיים בערב הרגל לעניין רחצה

מביאה הגמרא אמר רב הונא בריה דרב יהושע: הכל מודין באבל, כשחל שלישי שלו להיות ערב הרגל, שאסור ברחיצה עד הערב. היות וצריכים שיהיו שלשה ימים שלמים, ולכן ירחץ האבל ביום טוב, בערב. אמר רב נחמיה בריה דרב יהושע: אשכחתינהו מצאתים לרב פפי ולרב פפא דיתבי, וקאמרי: הלכה כרב הונא בריה דרב יהושע. איכא דאמרי, אמר רב נחמיה בריה דרב יוסף: אשכחתינהו לרב פפי ולרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע דיתבי, וקאמרי: הכל מודים שאם חל שלישי שלו להיות ערב הרגל - שאסור ברחיצה עד הערב.

התוס' מציעים לו מספר פתרונות

הצעה ראשונה על פי רש"י, שאסור ברחיצה עד הערב - דודאי שלש שלימין בעינן עד הערב, ולערב רוחץ בצונן, או ימתין עד חולו של מועד וירחץ בחמין. כלומר הפתרון הראשון הינו רחצה בצונן בערב.

הצעה שניה - רחצה מוגבלת. עם היות ואכן שאת כל גופו אינו יכול לרחוץ בחמין, אבל פניו ידיו ורגליו - הוא כן יכול.

הצעה שלישית - חמי טבריא, כי מאחר ואינו מחמם, אלא מנצל את הטבע - יוכל לרחוץ בהם.

הצעה רביעית הקשורה בסוגיה של חמי טבריא במסכת שבת, והוא שטיפה. וכך מובא בהגמרא בשבת. אלא אמר רב איקא בר חנניא: לעולם אסור לרחוץ כל גופו בשבת בחמין שהוחמו מערב שבת, ומותר לרחוץ בהם רק פניו ידיו ורגליו. ולענין רחיצה ביום טוב ההלכה כבית הלל שמותר לחמם לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו.

אבל משנתנו אינה מדברת ברחיצה אלא במי שרוצה להשתטף בהן [לשטוף בעלמא ולא לרחוץ את] כל גופו עסקינן, ועל כך אמרו להם חכמים "אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת",

נתעסקו בו ברגל. ולומדים התוס' שגם כאן הסתפק אביי, אלא שהגמרא בהמשך דוחה את שאלתו השניה.

ומדייקת הגמרא: מאי לאו, זה שאמר התנא ש"רגל עולה לו", הוא מדבר אסיפא, על הקובר מתו ברגל, שהרגל עולה לו למנין שלשים, ומוכח נגד מה שאמר רבה שאין הרגל עולה לו.

ודוחה הגמרא: לא תביא מכאן ראייה שהרגל עולה לו! כי לא על המקרה שבסיפא מדבר התנא, אלא ארישא הולכים דבריו, שהקובר מתו לפני הרגל, עולה לו הרגל למנין שלשים, לפי שכבר התחיל לנהוג אבלות. ואין מכאן פשיטות לבעיית אביי במי שקבר מתו במועד, שלא התחיל לנהוג אבלות לפני המועד, אם הרגל עולה לו למנין שלשים.

מדייקים התוס', כי הכוונה היא שאכן היו לאביי שתי שאלות, ועל אחת פשטה הגמרא. ומהתוספתא לא הצליח לפשוט את שתי שאלותיו אלא רק אחת. כי מה שעולה לו לשלושים הוא רק אם קברו לפני הרגל.

דלא נוהגין מצות שבעה ברגל -

ומיהו, דברים שבצינעא - נוהגין,

כדמשמע פ"ק דכתובות (דף ד. ושם),

דקאמרינן כל אותן הימים,

הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים,

מסייע ליה לרבי יוחנן.

וכן פירש הרב בשם רבו.

ממתניתין מצי למיפשט, דאינו עולה למנין שבעה,

דקתני מפסיקין ואין עולין,

ולכל הפחות איירי לענין שבעה.

ומיהו יש לומר,

דנותן טעם מנין לו פשוט,

דמתניתין איירי שאינו עולה למנין שבעה,

אימא לענין שלשים.

הגמרא מבארת את שאלת אביי לרבה, שהיא רק לגבי שבעה

הגמרא מביאה את חקירת אביי לרבו. בעא מיניה אביי מרבה: קברו למת ברגל - האם הרגל עולה לו למנין שלשים, או אין רגל עולה לו למנין שלשים? ומבאר אביי: למנין שבעה - לא קמיבעיא לי! היות דלא נהגא מצות שבעה ברגל, שהרי ברגל מותר לו לנעול מנעליו, ואינו נוהג בו בכפיית המטה. ולכן פשיטא שאין הרגל עולה לו. כי קא מיבעיא לי - למנין שלשים, משום דקא נהגא מצות שלשים ברגל, שהרי אינו מסתפר במועד ואינו מוזהר בו בגדיו, וכיון שזו היא הנהגת האבלות בשלושים, יתכן שיעלה לו המועד למנין ימי השלושים.

התוס' מבארים את הוספת אביי, ולכאורה הוא דבר פשוט

ואף על פי שנוהג ברגל איסור בדברים שבצינעא, אין די בזה כדי לעלות מן המנין, מה שאין כן גזירת ל', שהוא נוהג

ואסורין בשטיפה, אבל אם הוחמו בערב שבת מותרין בשטיפת כל הגוף בחמין.

הצעה חמישית בחמין שהוחמו בקרקע, מאחר וכל המחלוקת שם אינה על הקרקע, אלא דווקא לגבי כלי. וכך מובא במסכת שבת משמו של רב חסדא. אבל אם משתטף במים חמים הנתונים בקרקע, כגון אמבטיאות של מרחץ, דברי הכל מותר להשתטף בהם בחמין שהוחמו מערב שבת, שכן רגילים להניח מים חמין כמה ימים בקרקע, ולא יטעו לומר, שהיום נתחממו.

הדיון לגבי החילוק בין יום השלישי ויום השביעי

איך אפשר לומר מקצת היום ככולו ביום שלישי? כיון דאינו יום אחרון של השבעה? ואולי אפשר לפרש קושית התוס' בדוחק הכי, מאי שנא יום שלישי לדברי הכל, ויום שביעי לרבנן, דאין מתירין בהם רחיצה קודם הרגל, משום כבוד הרגל, מהא דאמרינן אליבא דאבא שאול, דיום שביעי עולה לכאן ולכאן, ובערב הרגל יכול לגלח משום כבוד הרגל, אע"פ דגילוח הוי מאיסורי שלשים. ועל זה מתרץ התוס', דאבילות שבעה - חמיר טפי, ואין בכח כבוד הרגל להתיר איסורי שבעה קודם הרגל, משא"כ איסורי שלשים - קיל טפי, ויש בכח הרגל - להתירם קודם הרגל.

כל ההיתר של פעולות הוא רק לכיוון של בערב יום טוב, אחרי תפילת מנחה, ולא כפי שבשאר דברים מתיר אבא שאול כבר מהבוקר.

קברו ברגל רגל עולה לו מן המנין שלשים

או אינו עולה -

פירש בתוספות,

דהוא הדין דמיבעיא לן,

בקברו שני ימים קודם הרגל.

וקשיא לן,

דהא בסמוך משמע,

דפשיטא בקברו שני ימים קודם הרגל,

דקאמרינן מאי לאו אסיפא, לא - ארישא,

משמע, דברישא - נוחא ליה.

ושמא היה הרב רוצה לומר,

דתרוייהו מיבעי ליה,

וכי פשיט, **בעי למיפשט הכל,**

ומשני, דלא תיפשוט הכל.

קבורה ברגל עצמו, האם הרגל עולה לו למנין שלוששים

אביי שאל את רבה רבו, לגבי קברו למת ברגל - האם הרגל עולה לו למנין שלשים, או אין רגל עולה לו למנין שלשים? והמשיך אביי והדגיש כי מאחר וברגל הוא כן נוהג מה שנאסר בשלושים כגון תספורת וכיבוס - לכאורה יש לסבור שזה כן יהיה.

ואף שרבה דוחה אותו, ממשיך אביי ומקשה מתוספתא. הקובר את מתו שני ימים קודם הרגל - מונה חמשה ימים אחר הרגל, ומלאכתו נעשית על ידי אחרים, ועבדיו ושפחותיו עושים בצנעא בתוך ביתו, ואין רבים מתעסקין עמו, שכבר

פירוש,
דמספקא ליה לרש"י,
אי הבראה במועד אי לאחר המועד,
דשמא הבראה אינו עסקי רבים,

הואיל ויחיד יכול לעשות.
ועל הבראה פירש לקמן,
כל יום ראשון אסור לאכול משלו,
אפילו אוכל שתי פעמים ביום,
דהא לא קאמר גמרא סעודה ראשונה,
אלא יום ראשון.

האם כשקברו ברגל - עולה לו למניין שלושים?

אביי שאל לרבה האם כשקברו ברגל - עולה לו למניין שלושים? ולאחר שרבה רבו אמר לו שאינו עולה, הקשה עליו מברייתא בתוספתא הקובר את מתו שני ימים קודם הרגל - מונה חמשה ימים אחר הרגל, ומלאכתו נעשית אז על ידי אחרים, ועבדיו ושפחותיו עושים בצנעא בתוך ביתו, ואין רבים מתעסקין עמו לנחמו, לפי שכבר נתעסקו בו לנחמו ברגל, שבעה ימים.

כללו של דבר: כל דבר שהוא נוהג משום אבל - רגל מפסיקו, ואינו ממשיך לנהוג אבלותו ברגל, אלא צריך להשלימה אחר הרגל (וביאר בשיטה מקובצת שאינו כלשון "רגלים מפסיקין" שלמדנו במשנה, שפירושו הפסקה גמורה, אבל כאן אינו אלא מלשון דחיה, שהוא דוחה את האבילות לאחר הרגל).

וכל שהוא משום עסקי רבים של תנחומי אבלים, אין רגל מפסיקו, אלא ממשיכים לנחמו ברגל. ובסוף הברייתא מבואר שרגל עולה לו למניין שלושים, ודייקו, שכוונתו לרישא, שהקובר מתו לפני הרגל, עולה לו הרגל למנין שלשים, לפי שכבר התחיל לנהוג אבלות. ואין מכאן פשיטות לבעיית אביי במי שקבר מתו במועד, שלא התחיל לנהוג אבילות לפני המועד, אם הרגל עולה לו למנין שלשים.

יש לחלק שתי פעולות, האחת שכבר בוצעה והשנייה שמבצעים לאחר הרגל

מאחר ומתו לו המת לפני הרגל, הרי כבר קיבל תנחומין וברכה שעמדו בשורה סמוך לקבורה. ואילו עסקי הרבים של תנחומי אבלים, זה ממשיך לאחר הרגל להשלמת השבעה. התוס' דנים גם על גדר ההבראה. מחזור ויטרי, תלמידו של רש"י למד כי סעודת הבראה היא הסעודה הראשונה בלבד, שאסור לאבל לאכול משלו. וממילא נכללת היא עם מה שכבר עליו, ואין זה עסקי רבים, ולכן הסתיים קודם הרגל.

ולשיטת התוס' הבראה אינה רק הסעודה הראשונה, אלא הולך על כל היום הראשון, שאסור לו לאכול משלו, ואף אם אוכל שתי פעמים ביום זה. וכיוון שזה יום הראשון. ויש המבארים, כי הדיון של התוס' הוא על הסיפא בקובר מתו ברגל, ולכן הדיון הוא שעם היות ולא ביצעו בו הבראה, הרי כעת עבר זמנו ולא נצרכים ליתן לו את הסעודה הראשונה או של היום הראשון. ולכן ביאר הרי"ט שנתעסקו בהו ברגל - הולך גם על הבראה.

ברגל אף בדברים שבפרהסיא. ריטב"א. והקשו התוס', הרי הדבר מפורש במשנתנו, שאין הרגל עולה למנין ז', ומדוע הוצרך ליתן טעמים לפשיטות זו. ותירצו, שלשון משנתנו "רגלים אינן עולין" אין בו הכרע, וניתן לפרשו על גזירת ז' או על גזירת ל', ועל כן נתן אביי טעם מסברתו, שעל כל פנים למנין ז' - ודאי אינו עולה.

ומלאכתו נעשית ע"י אחרים -

אפילו בביתו.
אף על גב דאמר לעיל בפ"ב (דף יא:),
היתה מלאכתו ביד אחרים,
בתוך ביתו - אסור לעשות, בבתייהם - מותר.

וי"ל,

דהכא **מיידי בדבר האבד.**

הגמרא מביאה ברייתא המתירה שיעשו בתוך ביתו

מביאים ברייתא, בתוספתא פרק שני: דתניא: הקובר את מתו שני ימים קודם הרגל - מונה חמשה ימים אחר הרגל, ומלאכתו נעשית אז על ידי אחרים, ועבדיו ושפחותיו עושים בצנעא בתוך ביתו. ומדייקים התוס' שזה אפילו בביתו.

התוס' מבארים שאין קושי עם מה שנאמר בפרק הקודם

מאחר והתוס' מתירים שיעשה אף בביתו לכאורה עולה השאלה, שיש סתירה מפרק קודם. אלא שהתוס' מראש ממתקים את הסתירה, ומקדימים באף על גב, שמשמעו שידוע שתהיה תשובה על קושי זה, ואינו קושי אמיתי.

בפרק הקודם נאמר "היתה מלאכתו של האבל, נעשית ביד אחרים, והם בביתו של האבל - לא יעשו אותה אף האחרים, מפני החשד, שיאמרו הבריות שהאבל מסייע להם במלאכה, או שיאמרו ששכרם לכתחילה בימי אבלו למלאכתו, ואסור בזה כדלעיל. אבל אם היתה מלאכתו של האבל ביד אחרים העובדים לו בבית אחר, יעשו."

ועל כן מתרצים התוס' שמדובר בדבר האבד, שיש בו הפסד אם לא יעשו בביתו. ויש האומרים כי למעשה עברו שבעה ימים מיום הקבורה, הרי לענין מניית שבעת ימי האבל אכן נוהגים, ואילו כאן יותר קל להקל.

[דף כ עמוד א]

שכבר נתעסקו בו ברגל -

תנחומין וברכה בשורה.

והרי"ט דפירש לענין הבראה,
חולק על מחזור מוטר"י שפירש בשם רש"י,

שהיה אומר שאין עושים הבראה ברגל,
הואיל וליכא אבילות,
ולאחר הרגל - נמי לא יעשוה,
הואיל ובטלה סעודה ראשונה.

שלשה ימים אחרונים אין רבים מתעסקין בו

פירש בתוספות,

דהוא הדין דמלאכתו נעשית ע"י אחרים.

דברי הגמרא על מה שרגל שובר את האבילות

כללו של דבר: כל דבר שהוא נוהג משום אבל - רגל מפסיקו, ואינו ממשיך לנהוג אבילותו ברגל, אלא צריך להשלימה אחר הרגל. וכל שהוא משום עסקי רבים של תנחומי אבילים, אין רגל מפסיקו, אלא ממשיכים לנחמו ברגל. ואם קברו שלשה ימים בסוף הרגל - מונה שבעה אחר הרגל. אך רק במשך ארבעה ימים הראשונים שלאחר הרגל - רבים מתעסקין בו לנחמו, ומשלימים בכך את שבעת הימים של תנחומים, שהחלו ברגל. ואילו בשלשה הימים האחרונים של ימי השבעה שלאחר הרגל - אין רבים מתעסקין בו לנחמו, לפי שכבר נתעסקו לנחמו ברגל שלשה ימים.

מה בעצם החידוש של התוספות

ובעיקר דברי התוס' מאי דאצטריך לאשמעינן, דהוא הדין לענין דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, אף דכבר תני לה לעיל בברייתא, כתב הקרו אורה, דלעיל לא אמרו כן אלא בקברו ב' ימים קודם הרגל, והוא אמינע, דדוקא בכה"ג שנהג קצת אבילות קודם הרגל, הוא דקילא ימי השלמה שמשלים אחר הרגל לענין מלאכתו נעשית ע"י אחרים. אבל בקברו ברגל, דלא נהג אבילות כלל, אימא דכל דין שבעה נוהג אחר הרגל. להכי כתבו דגם בזה הקילו, להעשות מלאכתו ע"י אחרים.

אמר רבי יוחנן אפילו יום אחד אפי' שעה

אחת -

קשיא לי,

דהא אית ליה לרבי יוחנן הלכה כסתם משנה.

כמה זמן גורם ביטול השבעה? לרבי יוחנן ולחכמים

מספרת הגמרא, אמר רב הונא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ואמרי לה אמר להו רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא ולרב הונא: אפילו כפה מטתו יום אחד, אפילו שעה אחת לפני הרגל, שוב אינו צריך לכפות.

מקשים התוס' על שיטת רבי יוחנן, והכוונה היא שרבי יוחנן אינו פוסק בכל מצב כמו המיקל באבילות, וכשמואל, אלא הוא דן דברים לגופם. ולכן הוא מחוייב לפסוק לפי מה שנראה לו אפילו הוא מקל. ועם היות והסתם הוא שאבילות הינה שלושה ימים, הרי הטעם נותן שעל מנת לשבור מספיקה שעה.

הקושי הוא כי רב יוחנן הוא ההולך תמיד על סתם משנה, ובמה שינה כאן? נראה לתרץ, מאחר דסתם משנה היא כדעת בית שמאי, וקיימא לן הלכה כבית הלל, והלכה כדברי המיקל באבל, לכן רבי יוחנן היקל בזה.

מה חג שבעה -

ובירושלמי דייק,

אימא שמונה כשמונה דחג?

ומשני, שמיני - רגל בפני עצמו הוא.

ומויעש לאביו אבל שבעת ימים (בראשית נ),

לא מצי לאתויי,

דהתם - קודם קבורה היה.

ובירושלמי משני,

דאין למידין מקודם מתן תורה,

והתם בירושלמי מייתי קראי טובא.

מקור הלימוד של אבילות שבעה ימים נלמד מאבילות

שואלת הגמרא, מנין לאבילות שהיא שבעה ימים? דכתיב [עמוס ח] "והפכתי חגיכם לאבל". הקיש הכתוב אבילות לחג, ומכאן יש ללמוד: מה חג [סוכות או פסח] הוא שבעה ימים - אף אבילות היא שבעה ימים.

ומקשים מהירושלמי כי לא ניתן לומר שבעה, כי סוכות

יש בו שמונה ימים.

רבי יוסה רבי חייא אמרו ב"שם רבן שמעון בן לקיש, רבי יונה ורבי חייא ורבן שמעון בן לקיש אמרו ב"שם רבי יודן נשייא רמז נוסף (עמוס ח) והפכתי חגיכם לאבל. מה ימי החג שבעה, אף ימי האבל שבעה. ושואל אמר רבי אמי לרבי חייא בר בא, אי אם אתה לומד מהחג, דרוש מה ימי החג שמונה אף ימי האבל שמונה! אמר ליה, שמיני כלומר, ימי החג הם שבעה, ושמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא.

התוס' דוחים מקוואר לימוד נוסף מהתורה מה שנהג

יוסף אבילות על אביו

הפסוק אומר (ויחי נ, י) ויבאו עד-גֵרֶן הָאֵטָד אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּסְפְּדוּ-שָׁם מִסְפַּד גָּדוֹל וַיִּכְבֵּד מְאֹד וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אָבֶל שְׁבַעֶת יָמִים: דחיה ראשונה כל גדר האבילות (וספירת הימים) היא רק לאחר קבורה, ואילו שם רק אחר מספר פסוקים מופיע כיצד קברו אותו במערת המכפלה. וכן מובא בירושלמי, כי אין למדים דינים לפני מתן תורה.

וכך מובא בירושלמי מניין לאבל מן התורה שבעה היכן מצאנו רמז לזה בתורה? ואף שאבילות שבעה הוא מדרבנן, סבר שאם לא היה רמז בתורה לא היו מתקנים שבעה ימים. ועונה שנאמר (בראשית נ) וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אָבֶל שְׁבַעֶת יָמִים. ושואל ולמידין דבר שקרה קודם למתן תורה? בתמיה! אולי משניתנה תורה נשתנה ההלכה?

התוס' מראים כיצד הירושלמי בכל זאת מביאים נסיון

ללמוד זאת מהתורה

אחרי שדחו את הלימוד ממה שיוסף עשה אבל לאביו שבעה ימים, הביאו עוד מספר דיוקים. שהקב"ה התאבל על עולמו לפני המבול. או שבעת ימי האבל עבור מתושלח הצדיק. או משמן המשחה, או מימי הסגר, שיש דווקא שבעת ימים. או מהבכי על משה.

כל מקום שאתה מוצא יחיד מקיל ורבים

מחמירין -

והוא הדין,

יחיד מחמיר ורבים מקילין - הלכה כרבים,

ומשום דהכא איירי ביחיד מקיל - נקיש הכי.

וכל מקום - לאו דוקא,

שמועה רחוקה]. ובא ושאל את אלישע בן אבויה וזקנים שעמו. ואמרו לו: נהוג שבעה ושלושים.

מעירים התוס', שאין להקשות ממה שנאמר וחכמים אומרים. ואע"ג דלעיל נקט וחכ"א אעפ"כ צ"ל דתנא דברייתא אינו חכמים דלעיל, דחכמים אין מחלקים בין אביו ואמו לשאר קרובים, ותנא דברייתא מחלק בזה וכן אלישע בן אבויה וזקנים לאו דווקא ס"ל באב ואם מדהביא הברייתא עלי' ועובדא דבנו של ר' חייא משמע דגם התנאים דלעיל לא מחלקים בזה, והתנא דברייתא דמחלק - הוי יחידא בזה.

אייבו קיים -

עדיין לא השיבותיך על אייבו,

כך פירש בקונטרס.

וקשה,

שהיה לרבי חייא לומר אמך קיימת,

ולא 'אימא', דמשמע אמו של רבי חייא.

ועוד,

דרב היה לו להשיב אבא,

ולא היה לו לקרות אביו בשם אייבו.

ונראה שר"ח גורס,

א"ל אבא קיים, א"ל אבא קיים.

אימא קיימת א"ל אימא קיימת.

פירוש,

ר' חייא - היה שואל על אביו ואמו,

ורב - היה משיב לו על אביו ואם שלו.

ואין לנו להקשות,

מה לנו לומר,

דרב בר אחוה דרבי חייא ובר אחתיה,

בשלמא לפירוש ראשון הביאו לומר,

מה היה חושש ר' חייא על אביו ועל אמו של רב;

כי לפירוש זה, נמי י"ל,

דהוצרך יפה,

שלא תאמר,

מה היה לו לרב להשיב על אביו ואמו שלו,

כמו כן היה לו להשיב שאר בני אדם קיימין,

אבל השתא קמ"ל,

שהיה משיב לו לפי שהיה אחיו של ר' חייא,

ונוח לו להשמיעו חדשות טובות,

דלא לימא צא ובשר לקרובים,

כדאמרינן בריש פסחים (דף ג: ושם),

צא ובשר לסוסים ולחמורים.

וי"ג,

אמר ליה אבא קיים, אמר ליה אימא קיימת,

א"ל אימא קיימת אמר ליה אבא קיים, וכפר"ח,

דבהרבה מקומות - פוסק כדברי היחיד, והיכא דאתמר - אתמר.

ועוד,

דבעירוב אומר,

הלכה - כדברי המקיל, אפילו לגבי רבים.

מיהו, התם היינו ריב"ל ולא רבי יוחנן,

פרק מי שהוציאוהו (עירובין מו.).

כאן יש מחלוקת של יחיד רבי עקיבא כנגד חכמים

לפי הברייתא רבי עקיבא מקל בשמועה רחוקה שאינה נוהגת אלא יום אחד, ואילו חכמים מחמירים בה, שנוהגת שבעה ושלושים. פעמים רבו מובאים כללים משמו של רבי יוחנן. ומאחר ושנינו כאן לגבי היחיד המיקל, הביא את הכלל, שיש לילך אחר הרבים. אבל הוא מסייג הלכה זו, שבה יש לנהוג כרבי עקיבא, אף שההלכה ההיא רבי עקיבא מחבירו ולא מחבריו, כי כאן אנו בדיני אבילות שיש לנו סיוע משמואל שהלכה באבילות כדברי המיקל.

התוס' מתייחסים לכלל זה ומרחיבים אותו

ראשית, החידוש כאן אינו יכולת להקל, אלא גם אם יחיד החמיר והרבים הקלו - יש לפסוק לפי הרבים. אלא שמאחר וכאן הסוגיה היא באופן זה לכן כאן הביא את הכלל בצורה זו. ועוד מרחיבים התוס', שכלל זה אינו תמיד, ובמקומות שצויין ששם ההלכה היא כיחיד.

התוס' מביאים הגדרה דומה, אמנם מאמורא אחר, רבי יהושע בן לוי, אבל העיקרון של להקל מסייע ליחיד לגבור על הרבים, אף בעירובין (בדומה לאבילות כאן).

ואגב, יש הבדל מהותי בין לפסוק כרבים מדין אחרי רבים להטות, שזה ציווי על הבית דין, ובין שהוא הולך אל השופט, אשר יהיה בימים ההם, ואותו שופט - יכול לסבור כן כדעת היחיד.

יחידא הוא -

ואף על גב דלעיל נקיט וחכ"א.

כיצד יש לנהוג בשמועה רחוקה?

רב נתן בר אמי אתא ליה שמועה אודות מיתתה דאימיה מבי חוזאי. אתא לקמיה דרבא. אמר ליה רבא: הרי אמרו: שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד בלבד. איתיביה מברייטא: במה דברים אמורים שמועה רחוקה נוהגת רק יום אחד, בחמשה מתי מצוה [חמשה מתים מתוך שבעת הקרובים שמצוה להתאבל עליהם]. אבל על אביו ועל אמו, גם שמועה רחוקה נוהגת שבעה ושלושים!

רבא דוחה את הברייתא באומרו כי היא יחידא, ואין חשים אליה

אמר ליה: ברייתא זו - יחידא היא, תנא יחיד שנה אותה, ולא רבי עקיבא שנהא, כי לדברי רבי עקיבא אין הבדל בין שמועה על אביו ואמו ליתר הקרובים. ולא סבירא לן כוותיה דיחידא! וזהו התנא ששנה אותה: דתניא: מעשה ומת אביו של רבי צדוק בגיזוק, והודיעוהו לאחר שלש שנים [שהיא

ולחמורים שזה מאכלם, כדכתיב [מלכים - א ה ח] "השעורים והתבן לסוסים ולרכש!" ותמזה הגמרא: מאי הוי ליה למימר? כיצד היה יכול לומר אחרת, מבלי שיוציא דבר גרוע מפיו? ומבאר הגמרא כיצד כן היה נדרש לומר: היה לו לומר "אשתקד נעשו חטיטין יפות". ומתוך כך יבינו שהשנה לא נעשו החטיטין יפות. אי נמי: היה יכול לומר "עדשים נעשו יפות", שעדשים הם מאכל אדם, ולא היה צריך לדבר על מאכל בהמה.

וגם כאן לכל גירסא שלא תהיה הרעיון הוא שווה, שענה לו באופן שהבין שהוא מתחמק ושאינם חיים, ולא משנה באיזה ניסוח בדיוק נקט, אלא מה שאינו עונה לו, וזה פעם אחר פעם, הרי יש להבין שיש כאן סיבה על שינוי זה.

[דף כ עמוד ב]

עולה לו -

פירוש,

הרגל עולה לו למנין,

שאינו נוהג אלא יום אחד.

הרגל הגורם להפוך משמועה קרוב לשמועה רחוקה

אומרת הגמרא אמר רבי יוסי בר אבין: שמע שמועה קרובה [תוך שלשים] ברגל, ולמוציא הרגל נעשית רחוקה [לאחר שלשים] עולה לו הרגל להשלים לשלשים, ונחשבת לו השמועה כשמועה רחוקה, ואינו נוהג בה אבלות אלא יום אחד.

משמעות דברי התוס'

יש להבין את הגדר כיצד לחשב את הרגל, שאינו נוהג אלא יום אחד. ואין מבואר הכונה, דלכאורה אדרבה, דאם הרגל עולה ונמנה עם האבילות, והיינו שנחשב כאילו התחיל ברגל - אם כן צריך לישב ז' ול' כדין קרובה. ואם נוהג רק יום אחד על כרחך דנחשב כשמועה שלאחר הרגל, ואיך יתפרש לשון התוס' הרגל עולה לו למנין? ואפשר דהכונה הרגל עולה - היינו דהרגל גורם שיפסיק מזה דין שמועה קרובה.

קורע או אינו קורע -

דוקא כענין זה מיבעי ליה,

למי שהיה חייב לקרוע בשעת שמועה,

אבל שמע שמועה רחוקה בחול - **אינו קורע כלל, ואפילו על אביו ואמו,**

וכן קאמר נמי בסמוך,

כי תניא ההיא בכבוד אביו ואמו,

והכי משמע לעיל,

דלא מצינו לרבי חייא שקרע,

אף על פי שהיה אביו ואמו לגירסת ר"ח.

וא"ת,

אי מהא משמע, דאינו קורע על אביו ואמו,

אמאי לא קאמר - ש"מ דאינו קורע?

וכענין שפירש ר"ח.

לגירסת ר"ח,

דרבי חייא היה שואל על אביו ואמו שלו,

והוא משיב על אביו ואמו של עצמו.

ומה שלא היה משיב לו כמו גירסת ר"ח,

שאם היה משיב לו אבא קיים,

כשהיה שואל על אביו שלו,

דהוה משמע,

שהיה משיב לו על אביו של רבי חייא,

שהיה רגיל לקרות אבי אביו - אבא.

דו השיח שהיה בין רב ורבי חייא דודו, לגבי פטירת קרוביו

לרבי חייא היה אח מאביו, שלא היה אחיו מאמו, וכמו כן היתה לו אחות מאמו שלא היתה אחות מאביו. ומאחר והם ללא קשר דם הרי הם נישאו, ונולד מהם רב. ולכן שני הוריו של רב הינם אחים של רבי חייא, שהיה דודו. וכאשר הוא עולה לארץ ישראל, באופן טבעי שואל אותו על קרוביו, ואז הוא שואל "אבא קיים? אמר ליה: אימא קיימת? אמר ליה: אימא קיימת? - אמר ליה: אבא קיים? אמר ליה לשמעיה: חלוץ לי מנעלי, והולך אחרי כלי לבית המרחץ. שמע מינה תלת: שמע מינה: אבל אסור בנעילת הסנדל, ושמע מינה: שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד, ושמע מינה: מקצת היום ככולו."

התוס' היתה להם גירסא שונה אייבו קיים, במקום אבא קיים, ולכן הדיבור המתחיל הוא אייבו קיים, ולכן כל השאלה מדוע עונה אייבו קיים ולא אבא קיים עולות רק משינוי הגירסא. ולגבי מה שקראו לאמו לשון אימא, יש האומרים כי זה שמה, ויש האומרים שזה לשון כבוד.

גירסת רבינו חננאל, ומשמעותה

ואילו רבינו חננאל גורס שונה, שרבי חייא היה שואל אותו על אביו ואמו של רבי חייא, כלומר השאלה היתה לא ממין השאלה וכמובא בתוס' (פסחים ד, א) "שלא יטעה רבי חייא ויסבור שמשיבו על מה ששאלו דקרי אינשי לאבי אבא אבא." ודייק על כך הגר"ע יוסף. וכיוצא בזה בתורה פרשת מקץ מג כז ויאמר השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי? וכתבו בדעת זקנים מבעלי התוספות פירוש, שהיה שואל על יצחק זקנו אם הוא חי? והם השיבו לו שלום לעבדך לאבינו עודנו חי, כלומר יעקב הוא חי, אבל יצחק אינו חי, ולא רצו להשיבו בפשיטות שיצחק כבר מת, מפני שאין משיבין על הקלקלה, וכמו שמצינו בגמ' בריש פסחים אייבו קיים אימא קיימת.

הלימוד כיצד יש לבשר בשורות טובות, וכיצד יש

להימנע מבשורות שאינן טובות

הגמרא בפסחים מבאר שאף שנמנע לבשר שלילה, גם בעניין זה יש אומנות כיצד לדבר. יוחנן חקוקאה נפק לקרייתא, יצא לסייר בכפרים לבדוק את התבואות. כי אתא, כשחזר, אמרו ליה שאלוהו: חטיטין נעשו יפות, האם בשלו כראוי? אמר להם: שעורים נעשו יפות! ומתוך דבריו השתמע שהחטיטין לא נעשו יפות, אך הוא לא רצה לומר זאת בפירוש, כדי שלא להוציא דבר רע מפיו. אמרו ליה: מה אתה משיבנו על השעורים שאינם מאכל אדם. צא ובשר על כך לסוסים

הטעם שרבי חייא לא קרע בשמועה רחוקה

מדייקים התוס', שלפי פירוש רבינו חננאל היו אלו אביו ואמו של רבי חייא, ואפילו כך מאחר והיתה שמועה רחוקה לא קרע. אלא ששועלים מדוע אין אנו למדים מכך. ועונים התוס', כי אין לנו יכולת ללמוד אלא ממעשה ממשי, אבל ממה שלא נעשה, אפילו שכך משמעות הדברים - לא ניתן להביא ראיה. אולם מכך שהגמרא שתקה ולא דיברה על כך, הרי המשמעות כי בשמועה רחוקה אכן אין צריך לקרוע. אמנם התוס' מכריעים לאחר שמביאים מספר שיטות, כי נראה להם שכן ניתן לקרוע לאחר שלושים יום באביו ואמו בלבד.

מהו גדר ברכת האבלים שהותרה, וגופא מתי אין זה נחשב פרהסיא

ברכת אבלים, מעמיד הרש"ש שכל מחלוקתם אינה על ברכת רחבה, שאותה אין אומרים במועד, אלא רק לגבי ההוספה ברכת המזון. ומאחר והדעה השניה הוכחה שמכיוון שיש כאן זימון הרי זה פירסום, לכאורה כיצד יש מקום לדעה השניה, שזה דברים בצינעא, ומבארים כי אם זה בבית ואין לו אורחים מחוץ לבני ביתו, יש דברים שהדבר כן נחשב בצינעא.

ואחותו נשואה בין מאביו בין מאמו -

לא מיבעי מאביו,
אלא אפילו מאמו - נמי.

הגמרא מונה את שבעת קרוביו מהתורה לאבילות ומה הוסיפו חכמים

ואלו הן שבעת הקרובים שמתאבלים עליהם מן התורה: אשתו, אביו, ואמו, אחיו מאביו, ואחותו הבתולה מאביו, בנו, ובתו. הוסיפו עליהן חכמים גם את אחיו מאמו, ואת אחותו הבתולה מאמו, ואת אחותו הנשואה, בין מאביו בין מאמו.

התוס' מבארים שיש כאן שני חידושים, ואעפ"כ הוסיפו מהתורה החיוב להתאבל על האחות הוא שיש בה שני גדרים, גם מאביו וגם בתולה. ובאו חכמים והרחיבו בשני מרכיבים, גם מאמו וגם נשואה. ואף שיש בה שני מרכיבים לגריעותא. והתוס' דייקו בלשונם ובמילות המפתח יש שני חידושים. "לא מיבעי מ.. אלא אפילו .. נמי."

על שניים שלהם -

פירוש,
הנולדים מהן,
אבל באחיהם ובנשותיהם,
היה מסופק בתוספות הרב בשם רבו,
ולא ידענא מאי שנא.

יש להתאבל אף על מי שאינו מחוייב אלא הם כדדגה שניה עבודו, אלא שיש חילוק נוסף בין קרובי שאר בשרו או על ידי פעולה חיצונית של קידושי

ומה שמסיק התוס' ולא ידענא מאי שנא? נראה לי, שהוא מפרש טעמא דמתאבל עם קרובו היינו משום כבודו להשתתף בצערו. וא"כ מאי איכפת לן, אם אותו שמתאבל עליו האבל

יש לומר,

**דאינו מביא ש"מ,
כי אם ממה שראינו שעשה,
אבל ממה שלא ראינו - אינו מביא ראיה.**

מכל מקום,
מדלא קבעי הש"ס כלל,
אם רבי חייא קרע - משמע א"צ לקרוע.

ובתשובת רבינו זקוני פירש,
דאינו קורע על שמועה רחוקה, אפילו על אביו ואמו,
והרי"ן וגם בתוס' הרב מסופק.

והא דאמר בסמוך, מי שאין לו חלוק וכו',
מיירי כגון שהיה שואל מחבירו או נתמלא קרעים.

ונראה לי,
שיש לסמוך יותר,
על ה"ג מרב צמח גאון,
דאין קורעים לאחר ל' יום,
אלא על אביו ואמו בלבד.

וברכת אבלים,

נחלקו בה"ג,
אם שמע בשבת - אם חייב לברך ברכת אבלים,
דיש מפרשים דנקרא דברים שבצינעא,

וי"א כיון דמברכין בג' או בעשרה,
לאו דברים שבצינעא הוא.

שמועה שהיתה קרובה בעת ששמע, אך לאחר החג או הרגל נהיית שמועה רחוקה

דין אחד הוא כמה זמן עליו לנהוג באופן שמאז ששמע אף כשהיתה קרובה, ולאחר השבת או הרגל נהיית רחוקה. ועל כך אכן יש ברייתא. תני רבי אדא דמן קסרי קמיה דרבי יוחנן: שמע שמועה קרובה בשבת, ולמוצאי שבת נעשית רחוקה - אינו נוהג אלא יום אחד. אלא שכאן יש מחלוקת אמוראים האם הוא בנוסף גם קורע. סברת רבי מני שאינו קורע מאחר ואין כאן אבילות שבעה, והוא כורך את שניהם יחדיו. ואילו סברת רבי חנינא שקורע, היא שאפילו לאחר שעברו ימי שבעה אכן אין הוא נוהג קריעה של אבילות, פרט לאביו ואמו, שהיא קריעה לכבודם.

יש לדקדק כי כאן בעת ששמע - היתה כאן גדר של שמועה קרובה

התוס' מדייקים ומחלקים, כי כל שאלת האמוראים היא רק מאחר ובעת ששמע חלה עליו חובת קריעה. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, "דדוקא אשמע שמועה קרובה בשבת ולמוצאי שבת נעשית רחוקה - קא מיבעיה ליה, מי אמרינן כיון דבשעה ששמע היתה קרובה - חייב לקרוע, או דילמא דבשעה ששמע אי איפשר לו לקרוע - השתא נמי לא יקרע, אבל בשמועה רחוקה - פשיטא דלא בעי קריעה."

עמו בבית. כי הא דאמר ליה רב לחייא בריה, וכן אמר ליה רב הונא לרבא בריה: באפה - נהוג אבילותא, בלא אפה - לא תינהוג אבילותא.

עדיין יש להסתפק מה המשמעות של נהוג אבילות באפה, המצמצמת, שרק שממשי רואה אותו, או המרחיבה - בכל הבית

מבארם התוס' כי עם היות ויש לצמצם שהוא נהוג אבילות מצד כבוד ושיתוף רק בפניה, הרי מצד שני מרחיבים את אופן האבילות שבשעה שהוא כן נהוג בפניה הרי זה בכל דיני האבילות כמו איסור מנעלים, ומניעת רחיצה וסיכה. התוס' נעמדים על שתי הגדרות המופיעות במסכת כתובות, בפניה או בהיותו בבית. כי עם היות ובשעה שהוא יוצא מהבית אינו מתנגש עימה, הרי האם רשאי לתפוס לעצמו מקום בבית בו אינה רואה, ובה הוא רשאי לא לנהוג אבילות, או שכל הבית היא יחידה אחת.

ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו -

בחמין קאמר,

דאילו בצונן - **היא נמי מותרת.**

בעל שאשתו נפטרה לה הוריה, והיחס מה מותר לה לעשות לבעלה

הגמרא מביאה שתי ברייתות שיש סתירה ביניהם. דתניא: מי שמת חמיו או חמותו - אינו רשאי לכופ את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת, ולהמנע בכך מאבילות, אלא להיפך, גם הוא כופה מטתו, כמוה, ונהוג עמה אבילות. וכן היא שמת חמיה או חמותה - אינה רשאה להיות כוחלת ולהיות פוקסת, אלא כופה מטתה ונהוגת עמו אבילות. ותניא אידך: אף על פי שאמרו אינו רשאי לכופ את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת, באמת אמרו: מוזגת לו את הכוס, ומצעת לו מטה, ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו. התוס' מפרשים שעיקר הקושי הוא בברייתא השניה בו רשאית היא לרחוץ לו פניו ידיו ורגליו. ונמצא שאינה נהוגת אבילות. ולכן מבארים, כי הקושי הוא דווקא ברחיצת חמין. שזו היתה הרגילות. ולכן נאסר באבילות. כי בצונן מלכתחילה אין כלל בעיה.

אלא בחמיו וחמותו -

והוא הדין, **היא נוהגת עמו דוקא בחמיה וחמותה.** והא דקתני לעיל,

כל שמתאבל עליו מתאבל עמו,

בכל שאר קרובים קאמר,

אבל אשתו - יש חילוק,

בין חמיו וחמותו לשאר קרובים.

הברייתא לומדת כי חיובו לנהוג עימה אבילות הוא רק לגבי אביה ואמה

תניא נמי הכי: לא אמרו שנהוג אבילות עם אשתו לכבוד אשתו - אלא חמיו וחמותו בלבד. התוס' הרחיבו גם על האשה. כוונת התוס' שדין האשה כדין בעלה, אלא שאינה נוהגת עמו אלא בחמיה ובחמותה, ולא כנימוקי יוסף. וביאר

הוא שאר בשר או קרוב על ידי קידושין או לא קרוב כלל אצל האי גברא שמכבד קרובו האבל, על ידי שמתאבל עמו. והטילו חכמים חיוב זה לכבדו, דוקא אצל אותם קרובים שהיה חייב להתאבל עליהם, ולא אצל שאר בני אדם, דא"כ אין לדבר סוף. וזה שייך יותר לחכמים שמחייבים לנהוג דוקא לפניו, משא"כ מצד הנפטרים עצמם - יש מקום לחלק ביניהם.

על אבי אביו ועל בן בנו -

פירוש בתוספות הרב בשם רבו,

דהוא הדין אבי אמו ובת בתו.

הגמרא הביאה מחלוקת משולשת של תנאים לגבי הוספת שניים

בתחילה נביא רק את מחלוקת רבי עקיבא המרחיב, לעומת רבי שמעון בן אלעזר המצמצם. וכשם שמתאבל עליהם - כך מתאבל על "שניים" שלהם, דברי רבי עקיבא. דהיינו, שנהוג אבילות יחד עם קרוביו, כאשר הם עצמם אבילים. וכגון אם מת אבי אביו, ואביו נהוג אבילות, נהוג גם הוא אבילות עמו, ונמצא שהוא מתאבל על אבי אביו, שהוא במדרגת "שני" בקרובה אליו. רבי שמעון בן אלעזר אומר: לא על כל הקרובים ה"שניים" מתאבלים, ואינו מתאבל אלא על בן בנו ועל אבי אביו.

מאחר והכוונה היא סבא או נכד, הרי ניתן לרבות גם מי שנושא באותה דרגת קירבה

התוס' הרחיבו את דעת רבי שמעון בן אלעזר. אבי אביו הוא סבא, ולכן אבי אמו גם הוא בעבורו סבא. ומאחר והרחיבו לגבי הסבא, הרי אין זה משנה האם זה דרך האב או האם. וכן לגבי אבילות על הנכד, וגם כאן יש להרחיב, בדעה המצמצמת שמאחר וכבר הרחבנו גם על הנכד, הרי יש להרחיב גם על נכדה, ואפילו היא מבתו.

באפה נהוג אבילות -

פירוש בתוספות,

בכל דיני אבילות,

נעילת הסנדל ורחיצה וסיכה,

וכלן, כל זמן שהוא בפניה.

ובפ"ק דכתובות (דף ד:) קאמר עמו בבית.

ושמא באפה דוקא, או שמא בכל הבית.

מחלוקת תנאים משולשת לגבי לנהוג אבילות בקרובי הקרובים

הגמרא מביאה שלוש דעות, רבי עקיבא, רבי שמעון בן אלעזר וחכמים. הגמרא מבדירה כי לפי חכמים, אכן יש להתאבל על כל הקרובים השניים, כשיטת רבי עקיבא, אך יש לצמצם זאת, רק כשהוא עימם בבית.

"וכשם שמתאבל עליהם - כך מתאבל על שניים שלהם, דברי רבי עקיבא. רבי שמעון בן אלעזר אומר: אינו מתאבל אלא על בן בנו ועל אבי אביו. וחכמים אומרים: כל שמתאבל עליו - מתאבל עמו. חכמים היינו תנא קמא! - איכא בינייהו

מיהו קשה,**דועמדו שני האנשים (דברים יט) דבעינן עומד.**

וי"ל,

דועמד ואמר - ודאי משמע אפילו מיושב,**כמו ועמדו וקדשו (לעיל דף יח:),****אבל ועמד לחוד - לא משמע הכי.****הגמרא מביאה ראיה שהקריעה צריכה להיות מעומד,****ומה ההבדל בלשון דומה בינם המסרב ליבם**

מקרה ראשון כי אמימר קרע מיושב, וכשנזכר בדבר קם וקרע מעומד. אלא שאז שאל אותו רב אשי מהיכן המקור שהקריעה צריכה להיות מעומד? ועם היות ונאמר באיוב [איוב א, כ] "ויקם איוב, ויקרע את מעילו". יקשה עלינו מה שנאמר לגבי היבם שאינו חפץ ליבם. "ועמד, ואמר: לא חפצתי לקחתה!" - האם הכי נמי נאמר, שחייב היבם לומר זאת דוקא כשהוא מעומד? והא תניא במסכת יבמות, שמצות חליצה היא בין אם היבם יושב, בין עומד, בין מוטה על הצד. אמר ליה: התם ביבם לא כתיב "ויעמוד, ויאמר", בלשון ציווי, שאז היתה המשמעות שהוא צריך לעשות בעמידה את כל עניני החליצה, המתחילים באמירתו שאינו חפץ ליבמה.

אלא, כתיב בו "ועמד ואמר", שמשמעותו היא סיפור דברים, שכאשר מתייצב היבם בבית הדין ואומר כך, אז מתחילה פרשת החליצה במקום מצות יבום. אך אין משמעות הדברים שהוא חייב לעשות את כל עניני החליצה בעמידה.

אבל הכא, בקריעתו של איוב, שהיתה קריעה על המת, כתיב "ויקם ויקרע". שמשמעותו: איוב קם כדי לקרוע! כי אין דרך בסיפור דברים ביחס לקריעה, להוסיף לסיפור את המילה "ויקם". ומוכח שכך צריך לנהוג.

התוס' דנים בסוגיה של היבום, ובפרט שנאמר לה בתי עמודי

עם היות והתוס' מדייקים שאפילו מיושב הוא יכול לומר שאינו רוצה ליבם, הרי מה שנאמר עמודי ביבמות קו א, ההוא דאתא לקמיה דרבי חייא בר אבא כדי לכנוס את יבמתו. אמר לה רבי חייא בר אבא ליבמה: בתי, עמודי והתייבמי לו! יש לתרצו בשני אופנים, או שהדבר לכתחילה או שזה גדר מדרבנן בלבד. וכן כתבו התוס' שם, שמלשון זה משמע שצריך עמידה לחליצה. ושםא לכתחילה בעי, ולא מיפסלא בהכי.

יש להכריע מסגנון הלשון את הראייה

התוס' מקשים שלגבי עדים מהפסוק ועמדו שני האנשים - כן למדים שעדות היא בעמידה. ומתרצים שיש הבדל בין שהמילה עמד מחוברת לפועל נוסף כמו ועמד ואמר או ועמדו וקידשו ולבין שמופיע רק ועמד לחוד.

דאי לא תימא הכי וישכב ארצה וכו' -

אף על גב דושכב ארצה,

כתיב נמי אצל הילד דבת שבע,

אף על גב דלא גבי מת כתיב אלא על בנו.**ושמא הואיל והנביא אמר לו מות ימות,****הרי הוא כמת,**

בריתב"א לפי הסוברים שהאשה מתאבל עמו בכל המקרים. "דהיא לגבי ידידה - טפי גרירא, ונוהגת על כל קרובי בעלה. ואידי דקתני רישא חמיו וחמותו - בדוקא, נקט סופא חמיה וחמותה - ולא דוקא, וטעמא דמסתבר הוא."

אתא בריה קרע באפיה -

להיות נוהג עמו אבילות.

ותימה,

כיון דקרע כבר.**וכי צריך לקרוע כלל לפני הקרובים?**

ושמא, לאשמועינן דבאפיה נוהג אבילות.

והר"א פירש,

אתא בריה קרע באפיה,

לפי שאמימר קרע מיושב,**ואתא בנו להזכירו שהוא טעה לקרוע מיושב,****והקריעה זה עשה בנו של אמימר,****ועל ידי כך נזכר אמימר,****וקרע פעם שניה מעומד.****הנהגת אמימר על ריבוי הקריעות שביצע**

מספרת הגמרא אמימר שכיב ליה בר בריה, מת בן בנו, קרע אמימר עליוה. אתא בריה, בא בנו של אמימר, אבי המת, חזר וקרע אמימר באפיה, בפניו. אידכר אחר כך נזכר אמימר דבהיותו מיושב קרע, ואין קורעים אלא במעומד. קם אמימר וקרע בפעם השלישית, במעומד. אמר ליה רב אשי לאמימר: קריעה דצריכה להיות כשהוא מעומד - מנלן? דכתיב [איוב א] "ויקם איוב, ויקרע את מעילו".

ביאור אחר על כל מהלך הקריעה

רש"י מפרש, שאמימר קרע פעם נוספת בפני בנו. וביאר הרמב"ן, כיון שקרע בראשונה שלא בפניו, לא יצא בקריעה זו ידי חובתו, הואיל ושלא בפניו אינו נוהג אבילות. אבל התוס' מיאנו בזה. שאמנם אינו מחוייב להתאבל שלא בפניו, מכל מקום, ודאי יצא על ידי קריעה זו. ופירשו בשם הר"א, שבנו קרע בפניו, ועשה כן, כדי שיבין אמימר ויתן אל לבו שקרע שלא כדין, מחמת שהיה אז מיושב. והוסיף הריטב"א, שזהו על פי מה שלמדנו בקדושין [לב], שאם היה אביו עובר על דברי תורה, לא יאמר לו "אבא, עברת על דברי תורה", אלא יאמר לו "אבא, כך כתוב בתורה". ועל כל פנים למדנו, שכשם שמתאבל עם קרוביו, כך הוא מחוייב לקרוע עמם. וכן פסק הרמב"ם.

[דף כא עמוד א]

אלא מעתה ועמד ואמר ה"נ -

משמע,

ועמד ואמר - היינו אפילו מיושב.

והא דאמרינן פרק מצות חליצה (יבמות דף קו.),

בתי עמודי - לכתחילה,**שמא צריך עמידה מדרבנן.**

הילד למות, הרי בעיניו הוא כבר כמת ב"פועל", ודוגמא לדבר מצינו שהקב"ה התאבל על המבול מעצם הידיעה שיהיה. ועם היות שיש לחלק שאדם אינו יודע, ולכן הוא רשאי להתאבל רק לאחר מיתה, הרי מאחר וידיעת הנביא הוא עניין ברור - כבר היה רשאי להתחיל ולהתאבל.

התוס' מקשים על מהלך הסוגיא, שעוברים מחומרא נקט, לגדר שכלל לא התאבל

מילתא יתירא משמעו שאכן עשה פעולה של אבילות, אך שאינו מחוייב בה, ולאחר מכן כשמקשה שלא יצא ידי חובתו, הרי מדובר על פעולה לא ראויה כלל. והקשו התוס' על הגדרות הללו.

ולכן נראה לומר, שאכן חייב הוא היה לכפות את המיטה, שאם לא כן, זה מתנגש עם דברי רבי יוחנן. אמנם, מצד הדין היה יכול לישב על המיטה הכפויה או לישן עליה, ודוד המלך בחר לישן על הארץ, ויש שיטה שיוצא בכך, אלא שהיא עניין שמאחר ואינו חייב, יכול להיקרא מילתא יתירא. ולאחר שראינו שלא עשה פעולה שאינה צריכה, אלא רק כעין, למשל שכפה את המיטה וישן עליה, או כדעה שמותר לו לכפות את כל מיטותיו ולשכב על הקרקע. ולכן ניתן ללמוד מדוד את דין הקריעה שהוא בעמידה.

אלו דברים שאבל אסור בהן -

הכא - לא חשיב דברים שמצווה עליהן,

כגון כפיית המטה ועטיפת הראש,
דלא חשיב אלא מילי דאסור בהן.

תפילין ושאלית שלום - לא חשיב,
דאין זה כל ימי האבל, כדאמר לקמן.

תכבוסת - לא חשיב,
דהויא בכלל רחיצה,

אף על גב דלעיל (דף טו.),
מייתי תרי קראי לרחיצה ולתכבוסת.
**אבל הני דלא נוהגים כל השבוע - לא חשיב;
ולאפוקי מפירוש הר"א,**

שפירש שרבינו שמואל,
היה מתיר לאבל לעשות מלאכה אחר ג' ימים.

ומה שאין נוהגין עתה לעשות,

**עטיפת הראש וכפיית המטה,
סמכין אהא דאמרינן בירושלמי,**

אכסנאי - אינו חייב בכפיית המטה,
דלא לימרון חרש הוא, פירוש, מכסף.

וכמו כן אנו בין הנכרים, ויש בינינו עבדים ושפחות.

ועוד יש ליתן טעם בכפיית המטה,

לפי שמטות שלנו,

כך יכולין לשכב בנחת מצד זה,

כמו מצד זה ואין ניכרת הכפייה,

ואף על פי שהתפלל עליו שיחיה.

וכענין זה אמר בירושלמי,

**הקדוש ברוך הוא שהיה יודע שעתיד להיות מבול,
היה מתאבל על עולמו קודם המבול.**

ובתוס' הרב הקשה כי הסוגיא משונה,

בתחילה אומר מלתא יתירתא עבד,

דאי לא תימא הכי,

והדר מקשה, דלא יצא ידי חובתו.

ונ"ל דהכי פירושו,

מלתא יתירתא,

וה"נ כפה מטתו ושכב ע"ג קרקע,

וא"כ עבד מלתא יתירתא,

דליכא למימר, ושכב - היינו כפיית המטה,

דהא לא יצא ידי חובתו מכפיית המטה;

א"ל כעין וליכא שום יתור.

וניחא ליה לשנויי הכי,

מלומר שהיה מלתא יתירתא,

ולהוכיח קריעה מכפיית המטה.

הנהגת דוד בעת פטירת התינוק - האם ניתן ללמוד

מכאן, או שהיה כאן הנהגת יתר

הגמרא מביאה מקור לכך שיש לקרוע מעומד. אלא מהכא [שמואל ב יג] יש לנו ללמוד שצריך לקרוע מעומד, היות שמצינו אצל דוד המלך, כשנודע לו על מות בנו [בנה של בת שבע] "ויקם המלך ויקרע את בגדיו".

אלא מקשה הגמרא האם בכלל ניתן ללמוד מדוד המלך באבילות זו, ודנה האם מה שנאמר בו וישכב ארצה הוא חלק מהאבילות, או אפילו נוגד את האבילות. ומנין לנו ללמוד מהנהגתו של דוד שכך חייבים לעשות? דלמא מילתא יתירתא עבד דוד, שאין חייבים בו. דאי לא תימא הכי, אלא כל מה שעשה דוד הוא לקיום מצות אבילות, זה שנאמר באותו הפסוק "וישכב ארצה" - האם הכי נמי נאמר שכל אבל מקיים מצות אבילות כאשר הוא שוכב על הארץ? והתניא [לפי הגירסא בגמרא לקמן כז א, על פי הגר"א] שאין מקיימים מצות אבילות בשכיבה על הארץ. שכך שנינו בברייתא: אם ישן האבל על גבי מטה שאינה הפוכה, או שישן על גבי כסא, על גבי אודייני מכתשת גדולה לא יצא ידי חובתו.

גדולה מזו אמרו: אפילו ישן על גבי קרקע - לא יצא ידי חובתו. ואמר רבי יוחנן: מהו "לא יצא ידי חובתו" - שלא קיים מצות כפיית המטה. אמר ליה רמי בר חמא למקשה: לעולם כל המתואר שם הוא כפי הלכות אבילות, ומה שאמר הכתוב ששכב דוד על הארץ, אין הכונה ממש על הארץ, אלא כעין שכיבה ארצה, שכפה מטתו ושכב עליה.

התוס' מעירים כי דוד המלך נהג בהנהגת אבילות קודם זמן המיתה

התוס' מציגים זאת בתחילה שכביכול יש כאן קושי קטן, שהרי כל הנהגה זו חלה עוד בטרם נפטר הילד. ויתרצו, כי אנו הולכים אחרי הבי"כוח, ושעצם עאמירת הנביא שעתיד

דיש להן ד' קונדיסים מלמעלה כעין רגלים,
וכדאמרין לקמן,
דרגש - אין צריך לכפותו.

ועוד יש ליתן טעם בעטיפת הראש,
שלא היה מביא,

כי אם לידי שחוק ענין עטיפת ישמעאלים.

הברייתא מביאה מה אבל אסור לעשות

"תנו רבנן, [אלו] דברים שאבל אסור בהן: אסור במלאכה, וברחיצה, ובסיכה, ובתשמיש המטה, ובנעילת הסנדל, ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה, במדרש ובהלכות ובתלמוד ובאגדות."

התוס' דנים על מה שלא נאמר בברייתא ומאיזה טעם

התוס' מנסים ליצור כללים ולבאר מה לא נכלל ומה כן נכלל בברייתא. כלל ראשון, מונים את הדברים של השלילה, מה אסור לאבל לעשות. ועל ידי כלל זה מתבאר מדוע לא נאמרו בברייתא כפיית המיטה ועטיפת הראש. כלל שני, אם הובא דבר עיקרי, ממילא הוא כולל גם דבר הקשור אליו. וכך מתבאר שמאחר ואיסור רחיצה הוכנס, הרי זה כולל איסור כביסה. כלל שלישי, לא הוכנס מה שאינו לכל שבעת ימי האבילות, ובכך מסבירים מדוע לא נאמר תפילין ושאלת שלום. בכלל זה יש גם הוכחה לשלול את הדעה שלאחר שלושה ימים האבל מותר בעשיית מלאכה, כי כאן זה כן נשנה.

התוס' מביאים מדוע אין אנו נוהגים בעטיפת הראש ובכפיית המיטה

בתחילה התוס' הביאו רק מדוע לא נכללו עטיפת הראש וכפיית המיטה בברייתא זו. וכעת הם מבארים במספר תירוצים מדוע בכלל לא נוהגים בכך. אפשרות אחת על פי הירושלמי שיחששו שהוא מכשף. אפשרות שניה שבמיטות שלנו לא ניכרת כפיית המיטה. וכמו שדרגש אין צריך לכפותו. ועוד שלא ילגלגו על היותם בעטיפת הישמעאלים, ויש הלומדים כי באבל הקילו. על דרך שהקלו בתכפוהו אבליו.

ואסור לקרות בתורה -

בתשובת רבינו יצחק זקני כתב,
כי רבינו יעקב היה אוסר בימי אבלו,
באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבידמיה,
מדלא תני ליה בשמעתין,

כמו בט' באב שילהי תענית (דף ל.),
ובימי זקנותו - חזר והתיר.

ובירושלמי אמר,

אבל שונה במקום שאינו רגיל,
משמע ששונה כמו בט' באב,

שאומר בפרק בתרא דתענית (שם),
אבל קורא במקום שאינו רגיל,
וה"ק התם,

כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב,
ואסור לקרות בתורה כו',
אבל קורא במקום שאינו רגיל,
וקורא באיוב וקינות וכו',
משמע לכאורה,
דאבל וט' באב שוין - כדקאמר בירושלמי.

ומיהו, **אבל** שונה במקום שאינו רגיל,
משמע דהא דוקא שרי,
ולא באיוב ובקינות ובידמיה.

ומה שהביא רבי יצחק ראה לאסור,
מדקאמר לעיל (טו.),
אסור בדברי תורה שנאמר האנק דום,
ומשמע הכל - אין נראה לי ראייה,

דלא קאמר **אלא מדבר המשמחו,**
כדאמר בתענית (ל.),
משום שנאמר, פקודי ה' ישרים - משמחי לב.

תדע, דכולהו - לאו דוקא.
דהא קאמר **אסור בתפילין,**
שנאמר פארך חבוש עליך,
ואינו אסור כל ימי אבלו.

איסור לקרות בתורה, לשון הגמרא בברייתא

הגמרא כאן מביאה ברייתא "תנו רבנן, אלו דברים שאבל אסור בהן: אסור במלאכה, וברחיצה, ובסיכה, ובתשמיש המטה, ובנעילת הסנדל. ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה, במדרש, ובהלכות, ובתלמוד, ובאגדות."

ההבדל בין דברי תורה שנאסרו והותרו בתשעה באב, שיש בו גדר אבילות, לאבילות רגילה

במסכת תענית בסופה הובאה ברייתא לגבי תשעה באב "תנו רבנן: כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב: אסור באכילה ובשתיה, ובסיכה ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה, ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות. אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות, וקורא בקינות, באיוב ובדברים הרעים שבידמיה."

החילוק הוא גם השוואה לירושלמי, ומה נכלל בהבדל בין אבילות לתשעה באב

ומכאן מדייקים התוס', שמאחר וכאן לא הובאו הדברים הללו, היה מי שרצה לצמצם את ההיתר לקרוא בתורה בעת האבל גם דברים המותרים בתשעה באב. אלא שחזר בו. והטעם לחזור שהרי כן השוו. ובירושלמי הובא תנן, אַבְל שׁוֹנָה הוא לומר תורה במקום שאינו רגיל. ומכאן מדייקים התוס' שתשעה באב דומה לאבל רגיל. ועוד דנים האם רק את זה התירו אבל עדיין איוב קינות וירמיה הם היתר מיוחד רק לתשעה באב.

הגמרא מביאה מפסוקים את טעם מחלוקתם, ומבארת לכל תנא כיצד יפרש סברת השני

ומבארת הגמרא את טעם המחלוקת: אמר רב מתנה: מאי טעמא דרבי אליעזר הסובר שעיקר האבלות היא יומיים? דכתיב [דברים לד] "ויתמו ימי בכי אבל משה". והריבוי של "יום" הוא יומיים.

אמר רב עינא: מאי טעמא דרבי יהושע? דכתיב [עמוס ח] "ואחריתה כיום מר". ומשמע שעיקר המרירות של האבלות היא יום אחד.

והגמרא משליכה לכל אחד שיסביר כיצד הוא מתמודד עם הפסוק שחבירו הביא בה: ורבי יהושע נמי, הא כתיב "ויתמו ימי בכי אבל משה"? אמר לך: שאני האבלות על פטירת משה, דתקיף אבליה. שהיא אבלות חזקה. ורבי אליעזר נמי, הא כתיב "ואחריתה כיום מר"? ומשינן: עיקר מרירא - חד יומא הוא, אך עיקר האבלות הוא יומיים.

התוס' מבארים בדעת רבי אליעזר, שמאחר ואפילו לדבריו הפסוק הוא ליומיים, סימן שביום השלישי ניתן להקל. ועוד מדייקים התוס' מה טעם הלבישו את עיקר האבילות לגבי הנחת תפילין. כי בשעה שהוא מר נפש, הרי הוא מתפלש בעפר, הדומה לאפר, ואז זה מנוגד לתפילין הקרויות פאר. והקשר בין אבילות לתפילין מובא אף בכתובות "והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שנאמר בהן פאר!" וכפי שמובא בפסוק ביחזקאל (כד, יז) על אבילות. האַנְקָא דִּם מֵתִים אֵכֵל לֹא-תַעֲשֶׂה פֶּאֶרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וְנִעְלִיךָ תְּשִׁים בְּרִגְלֶיךָ וְלֹא תַעֲטֶה עַל-שָׁפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל:

גדר האבילות בט' באב על החורבן

והכוונה דתוקפה של האבילות על חורבן הבית בט' באב הוא כמו אבל לאחר ג' ימים, ולכן שרי להניח תפילין בט"ב, אף דלכולם יש דין אבל ביום זה, כמו אבל ביום שלישי, דמותר בתפילין. כלומר, זה מבאר כיצד בו זמנית יש אבילות ומצד שני מניחים תפילין במנחה.

חולץ ומניח אפילו מאה פעמים - פירוש,

חולץ בפנים חדשות, ומניח כשילכו.

וכן כל שעה שילכו, ואפילו מאה פעמים ביום. ושעמיה, משום דבין לר"א בין לרבי יהושע, בפנים חדשות - אסור,

לר"א אפילו להניח - אסור, ולרבי יהושע - חולץ.

הגמרא הביאה מחלוקת תנאים לגבי היתר הנחת תפילין אמר עולא: הלכה כרבי אליעזר בחליצה של תפילין, שאם באו ביום השלישי פנים חדשות אינו חולץ את התפילין. והלכה כרבי יהושע בהנחה של תפילין, שמותר להניחם כבר ביום השני.

איבעיא להו: אבל שהניח תפילין ביום השני, לפי עולא, שהכריע להלכה כרבי יהושע שמניח בו תפילין - אם באו פנים חדשות ביום השני, האם חולץ הוא את התפילין, וכדעת רבי יהושע המחייבו לחלוץ, או שבענין חליצת התפילין הוא

הלימוד מהאנק דום

מדויקים התוס', שאין ללמוד מהאנק דום, שנאסר עליו כל דברי תורה. ומביאים על כך ראייה, שהרי גם הפסוק אומר לגבי איסור תפילין וזה לא בא לשלול ממנו לחלוטין בכל ימי האבילות. אלא דברים המשמחים בעצם לימוד התורה. ובירושלמי דייק רבי יוחנן - ואין דובר אליו דבר - אפילו דבר של תורה. וכן נהגו שהאבל קורא במס' מועד קטן בהלכות אבילות.

יש לומר דכוונת התוס' היא דאליבא דר' יצחק יוצא דצריך לאוקמי הני תרי גמרות הגמרא לעיל והגמרא בתענית כמחלוקת חדא בחברתה, משא"כ לשיטתו, יש לפרשה ששניהם מתאימים לסברא אחת. ולענ"ד אולי יש לומר, דכמו שמצינו לעיל בדף טו עמוד א לגבי שאילת שלום, ששם דרשה הגמרא הפסוק האנק דום ולא אסרה כל דבור רק שאילת שלום, ה"ה לענייננו. נהי דדרשו חז"ל מהאנק דום איסור בדברי תורה, לא אסרו כל דברי תורה, ובא דרשת חז"ל מהפסוק השני, לגלות על איזה דברי תורה נאסר.

משלישי ואילך -

ושלישי - חשבינן [מקצתו] ככולו, ומדרבנן, דהא לא מייתי קרא אלא לשני ימים,

דכתיב ויתמו ימי בכי אבל משה. הר"א.

והא דמוקי ויתמו בתפילין,

וכן ואחריתה כיום מר - טפי מכל שאר מילי,

דכל שעה שהוא מר נפש,

מתעולל בעפר, ואין זה פאר,

כדפירש בקונטרס בכתובות (ו:), ריב"א.

ובט' באב - היה אומר ר' יצחק זקני, דשרי,

כמו בשלישי דשרי.

מחלוקת התנאים האם עיקר האבילות היא יום או יומיים

ראשית יש להביא את הברייתא בה נחלקו מאימתי רשאי האבל להניח תפילין. תנו רבנן: אבל, [לפי גירסת רש"י] שני ימים הראשונים, אסור להניח בהם תפילין, לפי ששני הימים הראשונים הם עיקר האבלות. ומהיום שלישי ואילך, וגם היום השלישי בכלל - מותר להניח תפילין. ואפילו אם באו פנים חדשות לנחמו ביום השלישי, אינו חולץ את התפילין שעליו מפניהם. ואין לו לחשוש שמא יאמרו המנחמים החדשים שרואים אותו עתה לבוש תפילין שהוא הניח תפילין גם ביומיים הראשונים [כשם שהוא מניחם עתה ביום השלישי]. דברי רבי אליעזר.

רבי יהושע אומר: אבל, יום ראשון, אסור להניח בו תפילין. לפי שהיום הראשון בלבד הוא עיקר האבלות. ומיום השני, והיום השני בכלל - מותר להניח תפילין. ואם באו פנים חדשות לנחמו ביום השני - חולץ.

מוהפכתי חגיכם לאבל, מה חג שבעה, לענין מלאכה - נמי איירי.

וגם הר"א מסופק דלמא אעני דוקא קאי, אבל בשם רבינו שמואל אמר, **בכל אבלים - קאי, מדלא קתני מכאן ואילך - עושה עני בצינעא,** ולא כדפרישית.

מה רשאי האבל העני בעשיית מלאכה וממתי?

אומרת הברייתא "תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים - אסור במלאכה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה. מכאן ואילך - עושה בצינעא בתוך ביתו, והאשה טווה בפלך בתוך ביתה." התוס' מבארים שקיים לנו כלל שאבל אסור במלאכה בכל שעת ימי האבל. ולכן על מנת שיהיה מותר יש כמה אפשרויות. או שהוא עני המתפרנס מהצדקה. וגם זה עצמו נדרש במקביל, שהוא עושה זאת בתוך ביתו, כלומר, בצינעא ולא בפרהסיא. הקלה אחרת היא על ידי שמלאכתו נעשית על ידי אחרים. והדבר רמזו כי ההקלה עליו אינה תופסת אלא רק לאחרים. ברייתא, בתוספתא פרק שני:

דתניא: הקובר את מתו שני ימים קודם הרגל - מונה חמשה ימים אחר הרגל, ומלאכתו נעשית על ידי אחרים, ועבדיו ושפחותיו עושים בצנעא בתוך ביתו. ומאחר ואפילו בצינעא התירו רק לעבדיו, משמע שלגביו אינו רשאי. הקלה אחרת היא בסוג המלאכה, כאשר מדובר במלאכת דבר האבד, ניתן לצרף שאחרים יעשו לו. והתוס' תומכים יתירותם על הירושלמי, שעם היות והתירו למתפרנס מן הצדקה, ואפילו מצרפים שעושה בצינעא, ועדיין תבוא מארה לשכניו שלא סייעו לו. אמנם מביאים התוס' משמו של רבינו שמואל, כי איסור מלאכת שבעה הוא אף לעניים, ומדייקים זאת שמאחר והצמידו זאת לחג בהיקש מהפסוק בעמוס ח "והפכתי חגיכם לאבל", הרי כמו שלברכה ולחג זה שבעה מלאים, כך גם לגבי אבל.

מכאן ואילך הולך -

פירש בתוספות הרב, **ועל זה סומכים שבאים בבהכ"נ בט' באב,** ואיני יודע אם הוא מנהג טוב.

ומדבריו מצינו למדין, **שחושב ט' באב כמו לאחר שלשה, ונפקא מינה לענין תפילין,** כדפירש לעיל.

גדר האבילות לאחר שלושה ימים הוא שונה

התוס' הסתפקו אם הוא מנהג טוב שהולכים לבית הכנסת בט' באב ובתוס' הרא"ש כתב "ונוהגין באשכנז שהאבל הולך [בט"ב] לבית הכנסת לפי שהכל כאבלים." ואז הוא רשאי לילך לבית אבל אחר. וכמו שתפילין התירו ביום השלישי, כך בתשעה באב, מה שהציבור מותר להניח תפילין כי ה' וא שקול לכך.

פוסק אפילו ביום השני כרבי אליעזר שאינו חולץ, כשם שהוא פוסק כמותו ביום השלישי שאינו חולץ, על אף שביום השני לרבי אליעזר אף אינו מניח?

תא שמע, אמר עולא: ביום השני הוא חולץ כשבאו פנים חדשות לנחמו, וחוזר ומניח כשהסתלקו, ועושה כך אפילו מאה פעמים, שחולץ כל פעם שבאים פנים חדשות, וחוזר ומניח כשהסתלקו.

תניא נמי הכי, יהודה בן תימא אומר: ביום השני חולץ ומניח אפילו מאה פעמים.

התוס' מבארים כיצד בפשרה של עולא, עדיין לא ניתן לתפוס את שתי הקצוות יחדיו

ביארו הראשונים, שלדעת רבי יהושע, בכל ז' הימים - עליו לחלוץ כשבאו פנים חדשות, ולדעת רבי אליעזר, אפילו ביום ג' אינו חולץ, ועולא הכריע ביניהם, שבשני חולץ, ובשלישי - אינו חולץ. וטעם הכרעה זו ביארו התוספות, שאמנם היה נראה לעולא כסברת רבי אליעזר בענין החליצה, אולם, הואיל ולדעת רבי אליעזר עצמו, אין מניחין כלל בשני, לכן אי אפשר לתפוס הקולא משני צדדים, ולפסוק כרבי יהושע שמניחין בשני וכרבי אליעזר שאין לחלוץ בו.

[דף כא עמוד ב]

מכאן ואילך עושה בצינעא בתוך ביתו -

פירש בתוספת הרב, **במתפרנס מן הצדקה קאי,** והכי משמע לעיל, דקאמר לעיל (יט:), הקובר מתו ב' ימים קודם הרגל, מונה ה' ימים אחר הרגל, ומלאכתו נעשית ע"י אחרים, **משמע, דהאבל - אסור כל שבעה, והתם - נמי לא שרינן לעצמו שיהא עושה מלאכה.**

וה"נ תניא במסכת שמחות (פ"ה), אבל כל ז' ימים - אסור בעשיית מלאכה, הוא ובניו ובנותיו ועבדיו ושפחותיו ובהמתו. **כשם שהוא אסור לעשות לו, כך אחרים אסורים לעשות לו.**

פירוש, חוץ מזיתיו הפוכים ומלאכת האבד, וה"נ איתא בירושלמי.

מיום ג' ואילך עושה מלאכה, דוקא במי שמתפרנס מן הצדקה ובצינעא, אבל אמרו חכמים תבא מארה לשכניו כו'.

בר קפרא אומר, אף בשלישי - לא יעשה. כך הביא בתוס' הרב.

ולכאורה נראה, דכיון דילפינן (לעיל דף כ.),

התוס' מוכיחים שחייבים לומר שהיה זה במהלך השלושים, שהרי בשאר מתים גם אינו רשאי לדבר תנחומין, שכך פותחת הברייתא דתניא: המוצא את חבירו אבל, בתוך שלשים יום - מדבר עמו תנחומין ואינו שואל בשלומו. לאחר שלשים יום - שואל בשלומו ואינו מדבר עמו תנחומין.

שיטת התוס' הכתובות מחולקת לשלוש

בתחילה מובא הסיפור על יוסף הכהן והכלל הנלמד ממנו. "דלאלתר - לאו דוקא, אלא כלומר מותר לאחר ז'. ומיהו, לבעול - אסור עד לאחר ל', כדמוכח בתר הכי במעשה שמתה אשתו של יוסף הכהן ואמר לאחותה בבית הקברות צאי ופרנסי בני אחותיך, ואעפ"כ לא בא עליה עד זמן מרובה. מאי זמן מרובה? שלשים יום. מכלל דכנסה תוך ל'. ותוך שבעה - ודאי אסור, כדמוכח הכא, ומה שאמר לה בבית הקברות לא היה זה כניסה, אלא שידוכין בעלמא."

בהמשך מובאת שיטת ר"י "ונראה לר"י, דודאי אותו שיש לו בנים קטנים - מותר לישא תוך ל' כדמשמע בעובדא דיוסף הכהן. אבל אותו שאין לו בנים כלל - אסור לישא עד לאחר שלשים, כיון שאין יכול לבעול תוך שלשים, וכן משמע במס' שמחות (פ"ז) דתניא, בד"א כשיש לו בנים גדולים, אבל אין לו בנים או שיש לו בנים קטנים - מותר לישא אחרת לאחר ל', משמע דאסור אפילו לישא תוך שלשים, ואף על גב דיש לו בנים קטנים - מותר לישא תוך שלשים, מ"מ נקט אחר שלשים, משום אין לו בנים."

ולאחר מכן מובאת שיטת רבינו תם.

"ור"ת רוצה לומר, דבאין לו בנים - אפילו לבעול שרי תוך שלשים אחר ז', משום פריה ורביה. וההיא דשמחות אינה מתיישבת כפירוש, ונראה דביש לו בנים קטנים - שרי לישא, ואפילו אם היא נמי אבילה, מפני שמפרנסת בניו, ואף על פי שאפשר באחרת, כדמוכח בעובדא דיוסף הכהן, שהיתה אבילה מאחותה. ומיהו, אין כל כך ראייה, דשם שאני התם, לפי שהיא תרחם על בני אחותה יותר מאחרת."

מקום קרוב -

פירשו בהלכות גדולות,
דהיינו י' פרסאות.

קיים הבדל לא רק ממתי הוא מתחיל את האבילות
אלא מהיכן הוא הגיע לאמצע האבילות

מובא בברייתא החילוקים ושיש מחלוקת בכך. תנו רבנן: אבל, שלא התחיל לנהוג אבילות שבעה עם שאר האבלים, אלא הגיע לאחר מכן, בתוך שלשה ימים הראשונים: אם הוא בא ממקום קרוב - מונה עמהן, עם שאר האבלים, את מנין ימות השבעה, שהיות והוא בא ממקום קרוב, נחשב לו כאילו התחיל לישב עם שאר האבלים. אבל אם בא ממקום רחוק - מונה שבעה לעצמו, מהיום שהחל לשבת. מכאן ואילך, אם בא לאחר היום השלישי, אפילו בא ממקום קרוב - מונה לעצמו שבעה. רבי שמעון אומר: אפילו בא ביום השביעי ממקום קרוב - מונה עמהן.

מבארים התוס', כי מאחר ונדרש שיעור מדיד, הרי במילה קרוב השיעור המדוקדק הוא עד עשר פרסאות. וטעם יש לכך, שהוא מהלך של אדם בינוני ביום אחד, כמובא במסכת פסחים צד., ואז כאילו ב"כוח" הוא היה עימם.

מדבר עמו תנחומין ואינו שואל -

וקשיא,

למאי דאמר, מכאן ואילך - שואל ומשיב.

לאחר מועד האבילות יש לראות כיצד מדבר עם האבל
שיסיים אבילותו

שנינו בברייתא, המוצא את חבירו אבל, בתוך שנים עשר חדש - מדבר עמו תנחומין ואינו שואל בשלומו. לאחר שנים עשר חדש - שואל בשלומו ואינו מדבר עמו תנחומין באופן ישיר. אבל מדבר עמו דברי תנחומין מן הצד, בצורה עקיפה.

מעירים התוס' שמאחר וקיימת דעה המתירה לשאול, בעת סיום זמן האבילות, הרי זה אינו כדעה זו. שבתחילה נאמר "תנו רבנן: אבל, שלשה ימים הראשונים - אסור בשאלת שלום, משלשה ועד שבעה - משיב ואינו שואל, מכאן ואילך - שואל ומשיב כדרכו."

מתה אשתו ונשא אשה אחרת -

משמע בתוך ל' יום,

דאי לאחר ל' יום,
הכי קאמר,
אינו רשאי ליכנס לביתו לדבר עמו תנחומין,

הא בשאר מתים נמי אמרו,

אינו מדבר עמו תנחומין.

וצריך לאוקמי באין לו בנים,

לפירוש ר"ת,

שמתיר לישא אשה אחר שבעה.

א"נ,

בהניחה לו בנים קטנים,

שמותר לישא מיד, ולבעול אחר ל' יום,

לפירוש רבינו יצחק.

והאריך בתוספות,

פרק קמא דכתובות (דף ד. ושם בד"ה אבל איפכא),
ובליקוטין כתוב בתשובה.

גדר האבילות על אשתו הראשונה כשנשא אשה אחרת

הגמרא מביאה בברייתא שאם מתה אשתו, ונשא אשה אחרת [והתוס' דנים היאך מותר לו לשאת אשה, אפשרות אחת לאחר שבעה, כשאין לו בנים, ואפשרות שניה, שאם היו לו בנים קטנים הרי בכך היא תשמור על ילדיו, וההיתר מתחלק לשנים, עצם הנישואין מייד, אך גדר הלאחר שלשים הוא בצד היכולת להיות ביחד עימה] - אינו רשאי [אדם אחר] ליכנס לביתו של האבל לדבר עמו תנחומין, בגלל כבוד אשתו החדשה, שלא תחלש דעתה בראותה מנחמים את בעלה על מות אשתו הקודמת. מצאו חבירו בשוק, לאחר שנשא אשה בתוך שלשים יום - אומר לו חבירו תנחומין בשפה רפה ובכבוד ראש.

אפילו בא ביום שביעי ממקום קרוב -

וא"ת,

והא מקצת היום ככולו.

וי"ל,

כגון, **שלא עמדו עדיין מנחמין מאצלן.**

ויש נמי בפ"ק דכתובות (דף ח:),

ברכת אבלים בעשרה כל ז',

ומסתמא היינו ביום.

א"נ י"ל,

מקצת היום ככולו,**לא הוי בלילה לענין שום דבר,**

כדאמרינן במגילה בפ"ב (דף כ:),

דשימור לילה -**לאו שימור הוא, לענין שבעה נקיים.****אופן ההתייחסות ליום אחרון, ולחילוק בים יום ולילה**

מובא מהמאירי דהיינו טעמא דלא אמרינן בלילה מקצת היום ככולו, משום שלא היה מנהגן לנחם אבלים בלילה. ולפי זה אצלינו שהמנהג לנחם בלילה, שפיר יש לומר מקצת היום ככולו אף בלילה. גם לאו דווקא שהשעון הוא הקובע, שהרי מאחר והיום כבר החל, הרי לכאורה מיד זה מסתיים. אלא הכוונה שיש מציאות בה עדיין מצויים מנחמים, ולכן נחשב כיום אבל, ואז אם הוא מצטרף, הרי כאילו היה עימהם.

ונמצא כי ההקלה שאנחנו אומרים פעמיים גדר של ב"כוח", מקום קרוב, כאילו הוא עימהם, ובנוסף מאחר ועדיין המנחמים לא עמדו, הרי ב"כוח" לא מכניסים את הכלל של מקצת היום ככולו ושהאבילות פסקה. ואפילו שעבר ליל שביעי ומקצת היום, ולכאורה האבילות פסקה, מאחר ובלילה כבר לא היו מנחמים, הרי לא מחשיבים כלל את הלילה. ובכוח המנחמים המצויים כעת ביום, לכלול אותו בשבעה של כולם.

[דף כב עמוד א]

הלך גדול הבית לבית הקברות מהו -

פירוש,

מי מונה לעצמו או לא?

דשמא, כיון שהוא **טרוד בעניני מת,****וכששמעו הם שמע גם הוא, ימנה עמהן,**

או שמא מונה לעצמו.

ולא ידענא מאי הוי דינא,

בגדול הבית שבא ממקום קרוב,**אי מונה עמהן הואיל והוא עיקר.**ויש ליתן טעם לומר שהוא **מונה לבדו,****הואיל ואינו יודע האבילות,**או טעם **להיפך,****דהואיל משום המת הלך - ימנה עמהם.**

גדרו של גדול הבית, שהלך לבית הקברות, לפי מי הוא נגרר במניית השבעה

הגמרא מביאה שני צדדים בשאלה זו, ושהציעו גבול של שלושה ימים כמפתח להכרעה. "הלך גדול הבית לבית הקברות מהו? - תא שמע, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו הלך גדול הבית לבית הקברות מונה עמהן. - מונה עמהן? והתניא מונה לעצמו! - לא קשיא: הא דאתא בגו תלתא, והא - דלא אתא בגו תלתא. כי הא דאמר להו רב לבני הצלפוני: דאתו בגו תלתא - לימנו בהדיכו, דלא אתו בגו תלתא - לימנו לנפשיהו."

ביאור סברת שימנה עימהם בחקירת הגמרא

הרעיון למנות עימהם הוא בגלל שיש שתי סיבות לטובה עבורו. הראשון הוא לא הלך לעצמו ולענייניו אלא עדיין הוא טרוד בענייני המת. הסיבה השנייה שהוא גם שמע על כך ביחד עם אחיו. ולכן ראוי שיהיה עימם ביחד, ומה שהם ישבו בינתיים נספר גם עבורו, ואף שלא ישב ממש את כל השבעה.

יש שהקשו כיצד ניתן לחבר דבר והיפוכו או בא מן הדרך או שהלך משום המת, ולכן הגיהו שלא משום המת הלך. אלא מאחר וזה ממקום קרוב, הרי הוא מגיע במהלך שבעת ימי האבילות ומצטרף אליהם. וכל הרעיון עד כמה הוא עומד בפני עצמו, הן בתחילת הידיעה, והן מצד ניתוק מהאבילות.

דאתא בגו תלתא יומין -**כשאתא גדול הבית בתוך ג' ימים,****מונה הוא עמהן,**

וכדאמרינן לעיל,

ג' ימים הראשונים מונה עמהם.

וקשיא לי,

דהא קיי"ל כר"ש דאפי' ביום ז' מונה עמהן,

כדאמרינן לקמן,

וא"כ מה לי תוך ג', מה לי לאחר ג'?

ונראה מתוך ה"ג,

דאפילו לר"ש (בר יוסי) הוי חילוק,

דתוך ג' ואחר ג' במקום רחוק,

שפירש,

הא דאתא בגו תלתא יומי מונה עמהן,

אפילו בא ממקום רחוק;

אתא לבתר תלתא יומי ממקום קרוב,

אפילו ביום ז' - מונה עמהן,

ובסמוך פירש, אפילו לר"ש אתיא הך מילתא.

ועוד יש לפרש דה"פ,

הלך גדול הבית לבית הקברות מהו,**דמיבעיא ליה,****אם אותו שבא מונה עם הנשארים.**

**כיון דגדול הבית נמי מני בהדיהו,
והם תחילת האבילות ועיקרו,
יותר ממנו שלא ידע בתחילת האבילות,**

אבל החוזר מבית הקברות שהיה בתחילת האבילות,
אינו מונה עמהן היכא דלא אתא בגו תלתא יומי,
בין אם יש גדול הבית בין אם אין גדול הבית,
כי הא דא"ל רב,
לבני הצלפוני דאתי בגו תלתא,
החוזר מבית הקברות בגו תלתא לימנו בהדיכו,
דלא אתו בגו תלתא יומי מימני לנפשיה עכ"ל.

ז"ל הירושלמי,
**הרי שבא ומצא אבל בתוך ביתו,
בשני ובשלישי משלים עמהן ברביעי מונה לעצמו,
ר"ש אומר אפי' בז' משלים עמהם,
ריב"ל אומר הלכה כר"ש,
כשיש גדול המשפחה בבית,
אבל כשאין גדול המשפחה - מונה לעצמו.**
ולפי הירושלמי היה נ"ל,
דאינו פוסק כר"ש, אלא כשיש גדול המשפחה בבית,

**אבל אם אין גדול המשפחה הלכה כרבנן,
דבתוך ג' ימים - מונה עמהם,
לאחר ג' - מונה לעצמו.**

ולפ"ז אתי שפיר,
**אפי' אליבא דהלכתא,
דאתי בגו תלתא,
לימנו בהדיכו בגדול הבית בבית,**

דכמו שאין גדול הבית הלכתא כרבנן,
כמו כן בגדול הבית עצמו, והוי דינא כרבנן.

גדרו של גדול הבית ומהו הציור שכאן מדובר

רש"י בכת"י והתוס' מפרשים, שהנידון הוא לענין גדול
עצמו. ופירוש זה נחלק לשני פנים. א] התוס' מבארים, שמקום
הספק הוא כשהבית הקברות במקום רחוק דוקא, שאילו היה
במקום קרוב, היה ודאי מונה עמהם, אפילו בא לאחר ג', שהרי
לקמן בגמרא הוכרעה ההלכה כרבי שמעון. וכמו כן, דעתם,
שרבי שמעון אינו מחלק בין כשגדול הבית בבית לאינו בבית
[שהרי כשהלך גדול הבית לבית הקברות יש מקום לדונו כאין
גדול הבית בבית], וכדעת ההלכות גדולות, ולכן הוכרחו לפרש
הנידון במקום רחוק.

ומקום הספק הוא, הואיל והליכתו היתה לצורך קבורת
המת, יש לדונו כאילו יושב עמהם יחד, ולכן יכול להצטרף
עמהם, אף על פי שתחילת אבילותו היתה מאוחרת מהם.
שחלות אבילות שלהם היתה משעה שהחזירו פניהם לשוב
לביתם [מאחר ואינם עתידים לראותו עוד], וחלות אבילות
שלו היתה משעת סתימת הגולל. ולפירושם, נקטה הגמרא

וכך פירש רבנו יצחק ז"ל,
**והוא כשיש גדול הבית בבית,
אז מונה עמהן,
הבא אצלם ממקום קרוב ומצאם אבלים,
שאע"פ שאבילותם חל מקודם לשלו,
ומצאם יום או יומים יסיים עמהן,**
לרבנן - כשבא גדול הבית תוך ג' ימים,
שפירש גדול הבית ג' ימים,
**ולר"ש - אפילו ביום השביעי,
ודוקא כשיש גדול הבית בבית כי אז בטל אצלם.**

והכי פי',
איבעיא להו הלך גדול הבית לבית הקברות,
פירוש,
**הלך ללות מת עד עיר אחרת וקברו שם,
מהו שיהא מונה עמהן,
אותו שבא אצל אבלים שבעיר שמת בה,
מונה עמהן,
אף על פי שאין גדול הבית עמהן שם,**

[או לא],
דהא דבעינן גדול הבית בבית,
למעוטי האי נמי קאתי,
אף על גב דידע בהאי אבילות ושייך בה,
**או דלמא לא אתא למעוטי,
אלא היכא דאיתא גדול הבית בדוכתא אחריתי,
דלא ידע בהאי אבילות כלל,
אבל הלך לבית הקברות,
כיון דידע בהאי אבילות, חשיב אבילות דידהו עיקר,
ובטל האורח גבייהו.**

א"ל מונה עמהן.
והתניא מונה לעצמו.
לא קשיא,
**הא דאתא גדול הבית בגו תלתא יומי מבית הקברות,
דאז הוא מונה עמהן, וגם האורח מונה עמהן,**

אם בא בתוך שלשה לרבנן,
או בתוך שבעה לרבי שמעון,
**הא דלא אתא גדול הבית בגו תלתא יומי,
דלא חשיב אבילות דידהו עיקר דלימני,**

הא דאתא מעלמא בהדיהו,
מאחר שאין גדול הבית מונה עמהן.

ולא מיבעיא לרבנן שאין גדול הבית מונה עמהן,
כי לא אתא בגו תלתא,
אלא אפי' לר"ש,
דאמר אפי' ביום ז' מונה עמהן,
ה"מ אחר דלא הוה ידע ביה בתחילה ובטל לגבייהו,

וכן איתא בהדיא,
ר"ג זוגה דמכת אחתיה, סליק אחיה עמה,
אמר ליה רבי מנא,

**כיון שיש גדול הבית,
מסלקת גבי אחור, שלוף סנדלא.**

ובתוספות הרב פירש, שהש"ס אינו מחלק כך.

**ממתי מתחילה מניית האבילות, סתימת הגולל או
בחזרום מהליווי לביתם**

מצות אבלות ומנין ימי האבלות מתחילים עם סתימת הגולל. במה דברים אמורים, בקרובי המת המלוים אותו עד לבית הקברות. אבל אם קוברים את המת במקום מרוחק, וחלק מהקרובים חוזרים מהלוייה אל ביתם לפני הקבורה, מתחיל מנין ימי האבלות שלהם משעה שחזרו.

אמר להו רבא לבני מחזוא: אתון, אתם דלא אזליתו בתר ערסא, שאינכם הולכים אחר המטה ללוותה עד הקבורה, אלא הולכים ללוותה רק דרך מועטה - מכי מהדרייתו אפכיכו משעה שאתם מחזירים פניכם מבבא דאבולא משערי העיר פנימה, אתחילו מנו, התחילו למנות את ימי האבלות, ואינכם צריכים להמתין זמן משוער שבו יקברו את המת.

התוס' מדייקים, כי אלו ההולכים עם המת - סתימת הגולל היא הקובעת עבורם

מדייקים התוס', כי המציאות בהליכה עם המת גוברת על מציאות גדול הבית. ובין אם הלך עימם או נשאר בבית - עצם ההליכה מראה שאינם מסיחים דעתם ופנויים למנות את האבילות עד שנקבר בפועל.

התוס' מביאים את דעת הירושלמי, והאופן שתולה בגדול הבית, ומקשים על כך, ולכן מפרשים באופן אחר

הירושלמי מכניס גורם נוסף של אלו המוליכים ממקום למקום, והכוונה שקוברים בעיר אחרת. ומביאים כמה דעות. דעה אחת המחלקת, כי אלו שכאן, מונים משיצא המת (בדומה למה שרבא כאן אמר), אך אלו ששם מונים לפי סתימת הגולל. דעה שניה, הכל הולכים אחר סתימת הגולל.

דעה שלישית רב סימון משמו של ריב"ל, שהכל הולך אחר גדול המשפחה. שאם הוא כאן הרי אלו שנשארו כאן מונים משיצא המת, ואילו אלו ששם לפי סתימת הגולל, ואילו היה הגדול המשפחה שם, כולם מונים לפי סתימת הגולל. אלא שיש קושי מדוע זה לחומרא, שהרי אם נשאר כאן, אלו שכאן מונים משיצא המת, וזה לקולא.

ומתוך קושי זה סוללים התוס' הבנה אחרת, שאכן מתחילים להתאבל עמו לכבודו משיצא המת, לדוגמת לשלוף את הסנדל, אך את עיקר האבילות יתחילו למנות רק משיסתם הגולל. ואפילו הם יצאו ללוות את המת. לכבוד גדול הבית שנשאר בבית הם מתחילים להתאבל עמו אפילו שלא בפניו, והכוונה מיד כשיצאו, והאח שהוא גדול הבית ישוב לביתו. אלא שמעירים שהש"ס שלנו אינו מתחשב בגדול הבית, כפי שהירושלמי מחלק.

"הלך גדול הבית" כדי להשמיענו, שאפילו גדול הבית [שדינו חמור משאר האחרים, וכמו שמצאנו לדעת תנא קמא], יתכן שיצטרף עם שאר האבלים, כשהלך לבית הקברות.

ב] אבל הרא"ש מפרש, שהנידון הוא לענין אחר שבא ממקום קרוב, בתוך ז', שהצרכנו שיהיה גדול הבית בבית, כדי שיוכל להצטרף עמהם [אף לרבי שמעון], ובזה נסתפקנו האם כשהלך גדול לבית הקברות, נדון אותו כאילו הוא נמצא עמהם, הואיל והלך להתעסק בצרכי המת.

מהדרייתו אפייכו אתחילו מנו -

**אבל אותם ההולכים עם המת,
משיסתם הגולל,**

בין גדול הבית בבית, בין הולך לבית הקברות, וכן המנהג.

ובירושלמי אינו כן,
דהכי תנן,

**מת שהוליכו אותו ממקום למקום,
כגון אלו דקברין במקום אחר,**

אית תניא תני,

**אלו שכאן - מונין משיצא המת,
ואלו ששם - מונין משנסתם הגולל,**

ואית תני,

הני והני - משנסתם הגולל,

ורב סימון בשם ריב"ל,

הכל - הולך אחר גדול המשפחה,

ר' יעקב בשם ר' יוסי, לחומרין,
מהו לחומרין?

שאם היה גדול המשפחה כאן,
אלו שכאן - מונין משיצא המת,
ואלו ששם - מונין משנסתם הגולל,
וגדול המשפחה שם,
אלו ואלו - מונין משיסתם הגולל,

וקשיא,

מהו לחומרא,

הא זימנין אזלינן לקולא בתר גדול הבית,

כגון שגדול המשפחה כאן,

**שאלו שבאו - מונין משיצא המת מן הבית,
דהוה קולא.**

לכן נראה לפרש,

שאם גדול המשפחה כאן,

מונין מיד ומתחילין להתאבל עמו לכבודו,

מיד כשיצאו, אפילו שלא בפניו,

אבל עיקר אבילות - יתחילו למנות משיסתם הגולל,

[דף כב עמוד ב]

ויש ספרים שכתוב בהן,
או יגער בו חבריו בירושלמי,
ונראה שהוא טעות סופרים,
כי אם כמו שכתבתי,
עד שישלח פרע ויגער בו.

גדר התספורת אינו קשור בזמן

מובא בגמרא "על כל המתים כולן מסתפר לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו - עד שיגער בו חבריו." ומביאים התוס' מהירושלמי כי פעולה זו אינה קשורה בזמן. וכן עניין זה מובא בירושלמי גם לעניין עד מתי רשאי הוא לצאת בסחורה עם חבריו.

הירושלמי מביא כי תספורת אינה תלויה בזמן אלא גידול פרע וגערת חבריו

על כל המתים הוא אסור בתגלחת עד שלשים. על אביו ועל אמו עד שישלח פרע, או עד שיגער בו חבריו ויאמרו לו מכוער הדבר. רבי שמואל בר אבדמי דמכת אימיה קומי מועדא תמניא יומין אמו מתה שמונה ימים לפני המועד אתא שאל לרבי מנא האם יצטרך לנהוג אבלות אחר הרגל. אמר ליה, כל דבר שהוא תלוי בשבעה ושלשים, הרגל מפסיק. ברם הכא, עד שישלח פרע או עד שיגער בו חבריו. (התוס' מדגישים כי הנוסחא הנכונה בירושלמי אינו או, כלומר אחד מהם, אלא בדווקא שניהם בואו החיבור). אמנם הפוסקים כן ניסו לתת שיעור זמן לכך כמו הרמ"א שנתן לכך שלושה חודשים.

ולשמחת מריעות -

פירש בקונטרס,

סעודות שעושים ריעים ואהובים זה לזה.

וכ"נ דדוקא לשמחת מריעות,

מותר לאחר ל' יום,

אבל שמחת חתן אסור - אפילו לאחר ל' יום.
והא תניא לשמחה ל' ולמריעות ל'.

וה"נ פריך בריש פ"ק דבבא מציעא (דף ב.),
והא זה וזה קתני,

וכן בפ"ק דסנהדרין (דף ח.),
גבי זימון בג' וברכת המזון בג',
וטובא איכא.

ויש מקומות שאינו שואל,

כגון בפ"ק דנדרים (דף ד:) גבי אסור אסור,
ובפרק גיד הנשה (חולין דף צח. ושם),
גבי אסורות אסורות,
ובפרק בית כור (ב"ב דף קד.),
גבי בית כור אני מוכר לך כבית כור.

וי"מ,

ולשמחת מריעות - **מותר ליכנס לאלתר,**
ואנן בסעודת חתן איירינן.

מעשה בגדול הדור -

אין זה מעשה לסתור,

דהא דנמנע ולא חלץ,

זהו מפני גדול הדור שעמו.

ואין ראוי לחלק כבוד לו,
כדי שלא יחלצו אחרים,
ובמסכת שמחות (פ"ט) קתני עלה,
ואם אין ראוי לחלוץ,

אף על אביו ועל אמו - לא יחלוץ

ומעשה ברבי יעקב כו'.

החיוב לחלוץ על אביו ועל אמו

על כל המתים כולן, רצה - חולץ את כתפו, שמוריד את הבגד, וחושף את הכתף, רצה - אינו חולץ. אבל על אביו ועל אמו - חולץ. ומעשה בגדול הדור אחד שמת אביו, וביקש לחלוץ כתפו, וביקש גם גדול הדור אחר שעמו, לחלוץ יחד עם גדול הדור האבל. ונמנע גדול הדור האבל ולא חלץ על אביו, משום כבודו של גדול האחר, שביקש לחלוץ עמו.

התוס' מבארים מדוע אין זה מעשה הבא לסתור

כתבו התוס', שאין מעשה זה סותר את הדין שלמדנו ברישא דבריייתא, אלא כונת התנא ללמדנו, שישנם אופנים שאינו מחוייב בחליצה, וכגון במעשה זה, שנמנע מלחלוץ מפני כבוד גדול הדור שעמו. וכתב הרמב"ן שיסוד דין זה נובע ממה שלמדנו בבבא מציעא [ל], שזקן המוצא מציאה בדרך, ואינה לפי כבודו, הרי הוא פטור מהשבתה, שנאמר "והתעלמת", והוא הדין לשאר דינים.

במסכת שמחות יש ראייה שיש מצב בו אינו נדרש לחלוץ אף על אביו או אימו

במסכת שמחות (פ"ט ה"ג) על כל המתים כולן אינו חולץ, על אביו ועל אמו - חולץ. ואף על אביו ועל אמו, אם אינו רוצה לחלוץ - לא יחלוץ, ומעשה כשמת אביו של רבי עקיבא וחלצו אחרים לפניו, והוא לא חלץ.

עד שיגער בו חבריו -

נראה, **דרגל - אינו מבטל דבר זה,**

מדאמרין בירושלמי,

רבי שמואל בר אבדימי,

דמנה תמניא יומין קמי מועדא,

שאל לרבי מנא,

א"ל כל דבר שהוא תלוי בז' ול' הרגל מפסיק,

ברם הכא עד שישלח פרע,

ויגער בו חבריו, ויאמרו לו צא מעמנו.

ובשמחה נמי אשכחנא,

הכא י"ב חדש ואין רגל מבטל.

וכן מה שהחסידיים מגדירים כהתוועדות, מזכיר את הנאמר בתוס' הרא"ש. "חבורת מצוה כגון חבורת הפסח וחבורת אכילת קדשים ואכילת מעשר שני בירושלים .. אף על פי שאוכל בחבורה, ויש שם משתה ושמחה."

ובניגוד לכך רעיון נוסף להקל הוא שמטרת הסעודה אינו לכבודו, והאכילה היא לא להנאתו, ובתוס' הרא"ש מביא על כך דוגמא. "ואפשר דהאי לשם שמים דשרי היינו שהוא משיא יתום ויתומה או עני ועניה לשם שמים שאם לא יכנס שם יתבטל המעשה, אבל בנישואי עשיר שהזמינו לסעודה כדי להתכבד בו אסור ליכנס שם."

ועם היות וקיימת דעה שמשווה את השמחה וסעודת המריעות, הרי יש להבין את העקרונות הקיימים כאן, על מנת להקל בעבורו, ומדוע כה החמירו בין סתם שמחה לשמחת חתן.

אחד האיש ואחד האשה -

ובתוס' הרב פוסק כר"ש בן אלעזר, **דהלכה כדברי המיקל.**

ולא ידענא מאי קאמר,

דלקמן (דף כו:) אמרינו, **אבילות לחוד וקריעה לחוד.**

דאינו כמה חילוקים בין קריעה על קרוביו או על אביו או אמו

כמו שמצינו חילוק באבילות בין אביו ולבין שאר קרוביו, כן מצינו בענייני קריעה. "על כל המתים כולן - קורע טפח, על אביו ועל אמו - עד שיגלה את לבו. אמר רבי אבהו: מאי קרא - ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם ואין אחיזה פחות מטפח. על כל המתים כולן, אפילו לבוש עשרה חלוקין - אינו קורע אלא עליון. על אביו ועל אמו - קורע את כולן, ואפיקרסותו אינה מעכבת, אחד האיש ואחד אשה. רבי שמעון בן אלעזר אומר: האשה קורעת את התחתון, ומחזירתו לאחוריה, וחזרת וקורעת את העליון."

התוס' דנים מיצד ראוי לפסוק במחלוקת זו

אע"ג דאיכא חומרא לגבי אשה משום צניעות, שצריכה לעשות דוקא באופן זה, מ"מ שפיר חשיב ליה כדברי המיקל כיון דמ"מ בדין קריעה יש קולא שתצא ידי חובת קריעה בכל גווני, ולכן הו"ל כדברי המיקל. ולכן יש שפסק בגלל זה כרבי שמעון בן אלעזר. אלא שהתוס' דוחים זאת, כי אין להרחיב את הכלל של הלכה כמיקל שנאמרה רק באבילות ולא בשאר דברי סופרים. ובפרט שאין הולכים אחר דברי היחיד כנגד הרבים.

[דף כג עמוד א]

רבי יהודה אומר לא הוצרכו -

בירושלמי פוסק - הלכה כדברי המוסיף בימים (שבעה).

הא דאמרינן בירושלמי ובמסכת שמחות (פ"ט), **אם היה סעודה של מצוה מותר, לא ידענא מהו קורא סעודת מצוה להתיר באבל,**

אם דוקא סעודת קידוש ר"ח.

פירש הר"א בשם רבינו שמשון, **דלסעודת ברית מילה - מותר ליכנס, דלא חשיבא שמחה,**

כדאמרינן בפ"ק דכתובות (דף ח.), **דלא מברכינן בה שהשמחה במעונו, משום דטרידי וליכא שמחה.**

ולהר"א לא היה פשוט, דגרע משמחת מריעות.

וגם פירש דאסור לאכול אפילו עם המשמשין, **ואין לחלק בין סעודת המשמשין לסעודה עצמה.**

ופסק **דכניסה בלא אכילה - שרי, דאין שמחה בלא אכילה ושתיה.**

ובתוספות הרב - **פוסק כלישנא דאמימר, דמיקל טפי.**

החילוק בדרגת השמחות ובדרגת חיוב האבילות והתחייבותו לתשלום

הגמרא דנה על ההבדל בין אבילות על אביו ואמו לשאר אבילות שהיא בכמה עניינים. ולאחר שדנו על החילוק בזמן התספורת, הרי יש חילוק גם כאן בבית השמחה, שלשאר אבילות לאחר חודש יכול להיכנס, ואילו לאביו ואמו רק לאחר י"ב חודש. אלא שכאן יש דיון לגבי שמחת מריעות.

התוס' הביאו תחילה את דברי רש"י לגבי שמחת מריעות. ד"ה לשמחת מריעות - "סעודה שעושין ריעים ואהובים זה עם זה, ולא הוי שמחה כל כך, אבל סעודה דשמחה, כגון דנישואין - לא."

ובסוף הגמרא מביאה דעה מקילה, ואכן מובא בסוף התוס' שיש לפשוט כן להלכה. "אמימר מתני הכי: אמר רבה בר בר חנה, ולשמחת מריעות - מותר ליכנס לאלתר. - והא תניא: לשמחה שלשים, ולמריעות שלשים! - לא קשיא; הא באריסותא, הא - בפורענותא."

כי יש חילוק בסיסי בין שמחת חתן וכלה ובין שמחה אחרת. ואחד החילוקים שרק בחתונה מברכים השמחה במעונו. בקצה ההפוך היא סעודת ברית, שלא רק שלא מברכים כן, אלא שגם טרודים ואין שמחה. ואחד המדדים לשמחה הוא האכילה והשתיה, ולכן מצאו להקל כשאינו אוכל. ומאחר והאכילה היא המשמעותית, הרי אף שיאכל עם המלצרים, המשמשים - הרי יש כאן אכילה, וזה כן בעייתי. יש המנסים להקל בסעודת מצווה, כי האכילה לא נועדה עבור מה שהוא אישית שמח, אלא כל סעודתו היא כביכול אנוס בשל המצווה, ואחת הדוגמאות לכך היא סעודת ראש חודש.

ועוד,

פן יזכירנה אהבת אשתו לקנטרה.

ודומיא דהכא אמרינן לעיל (ד' כא:),

מתה אשתו ונשא אשה אחרת,

אינו רשאי ליכנס לביתו כו'.

פירש ה"ר יונה,

דאין שייך לפסוק כרבי יהודה דאמר שני רגלים,

משום דקי"ל לעיל (ד' כב.),

כדברי המיקל באבל,

דהא מילתא דפליגי בה הכא - אין זו באבל,

דימי אבלו - כלו להן.

**הברייתא מוסיפה תנאים בהיתר לקיצור זמן הנישואין
על אשתו שמתה**

"תנו רבנן: כל שלשים יום לנישואין, מתה אשתו - אסור לישא אשה אחרת, עד שיעברו עליו שלשה רגלים. רבי יהודה אומר: רגל ראשון ושני - אסור, שלישי - מותר. ואם אין לו בנים - מותר לישא לאלתר, משום ביטול פריה ורביה. הניחה לו בנים קטנים - מותר לישא לאלתר, מפני פרנסתן."

התוס' מנתחים את הדעה הראשונה, כשאין כלל בעיות

טעם ראשון מביאים התוס' על הצורך להמתין דווקא שלושה רגלים. הוא מצד הטעם השלילי, שאם ישא קודם הרי הוא מונע מאשתו הראשונה כבוד. הטעם השני הוא טעם איסורי, שאם היא עדיין קיימת במחשבתו הרי כאילו הוא בבית אחת מצוי במיטתו עם שתיים, שיש על כך איסור. ומשלו חכמים זאת בלשון נקיה, בסגנון כעין משל שלא ישתה בכוס אחת ויתן עינו בכוס אחרת.

אלא שאז מוסיפים התוס' טעם בכיוון ההפוך, שמאחר והוא בן קשור אליה, עלול הוא להקניט את אשתו החדשה. ויאמר שהיא לא ראויה כמותה. ומטעם זה שעדיין זכרוננו חזק, לא ניתן לנחמו, שהדבר יפגע באשה החדשה, שיספרו כמה אהובה ומיוחדת היתה הקודמת. ולכן נאמר מפורשות לעיל. "מתה אשתו ונשא אשה אחרת - אינו רשאי ליכנס לביתו לדבר עמו תנחומין."

**יש לעיין מהי הבעיה בהמתנה, וכיצד זה משתנה כשיש
לו ילדים**

ולכאורה א"כ הרי עיקר האיסור הוא ביאה, ולמה הותר ליוסף הכהן ביאה לאחר ל', ולא המתין עד ב' או ג' רגלים, ואפשר דכיון דהתירו לו נישואין משום טפלי - א"א לאסור ביאה, ומשום שאמרו ביבמות על תלחין יומין מוקי אינש אנפשי' מלבעול, טפי - לא.

התוס' מביאים כי לא ניתן להכריע כרבי יהודה

כי כל הכלל של המיקל באבילות לא מצוי כאן. כי מצד זמן האבילות, הרי הוא כבר הסתיים.

ואמר לאחותה בבית הקברות -

לאו דוקא,

שהאבל - כל שבעה אסור.

וראיתי כשהייתי קטן, רבינו יצחק זקני,
שלא היה יושב במקומו עד שבוע רביעי,
ולא ידעתי טעמו,

שאם היה סובר כרבי יהודה,
א"כ יסבור כמותו בשניה, שאינו יוצא מפתח ביתו.

מיהו י"ל,

בהא אשכחנא טובא לעיל,

דאבילות שבעה וקי"ל הכי.

ושמא טעמו כרבנן,

ומשום דצריך לישב במקומו ואינו מדבר,

וטוב יותר שישב חוץ למקומו,

דשמא אין אסור לדבר, כי אם במקומו.

**שינינו בברייתא מחלוקת ת"ק ורבי יהודה לעניין הנהגת
האבל בשבתות**

הגמרא מביאה בברייתא מחלוקת תנאים. "תנו רבנן: אבל, שבת ראשונה - אינו יוצא מפתח ביתו, שניה - יוצא ואינו יושב במקומו ואינו מדבר, שלישית - יושב במקומו ואינו מדבר, רביעית - הרי הוא ככל אדם. רבי יהודה אומר: לא הוצרכו לומר שבת ראשונה לא יצא מפתח ביתו - שהרי הכל נכנסין לביתו לנחמו. אלא: שניה - אינו יוצא מפתח ביתו, שלישית - יוצא ואינו יושב במקומו ואינו מדבר, רביעית - יושב במקומו ואינו מדבר, חמישית - הרי הוא ככל אדם."

התוס' מביאים את ההלכה מדברי הירושלמי

משמעות הירושלמי להוסיף בימים הוא כרבי יהודה. התוס' מביאים מעשה רב, ומנסים לבאר כשיטת מי עשה כך. מבואר מתוספות שסוברים שכונת הירושלמי לפסוק כרבי יהודה, והוא המוסיף בימים לאיסור. אמנם עיין בתורת האדם סוף ענין אבילות שסובר שכונת הירושלמי לפסוק כשיטת רבי שמעון הסובר שאף בשבת ראשונה מותר לו לצאת לבית הכנסת. ושיטה זו לא הובא בבבלי, וכונת הירושלמי לפסוק כוותיה שהוא המוסיף בימים לקולא.

**עדיין אין להכריע את הנהגת רבי יצחק, כי ניתן
לפרשה לשני הצדדים**

אלא יש לומר שברור כי האבילות היא רק שבעה, וכל מה שהחמיר היה רק לעניין יציאה לבית הכנסת. ומעניין כי כיום כלל לא נוהגים בכל ההלכות הללו. ולגבי הנהגתו לא ניתן ללמוד הכרעה, כי אם אנו נתלה שכל האיסור לדבר הוא קשור למקום בו הוא יושב, הרי העדיף לא לישב במקומו על מנת שכן יוכל לדבר.

עד שיעברו שלשה רגלים -

עד שיהיה שלשה רגלים בלא שמחה,
ולא ישכח אהבת אשתו.

אי נמי,

כדי שישא אשה אחרת,

ולא יהא זכור מן הראשונה,

[שלא] יהא ב' דעות במטה.

בנישואין, שאינו יכול לעשותם ברגל [שאינן מערבין שמחה בשמחה], על כן יש להתיר לו בערב הרגל. אבל התוס' כתבו, שתירוצ' הריב"א אינו עולה יפה עם שיטת רש"י הנ"ל. וכנראה שלדעתם, כל איסורי אבילות שמגזירת ז', אינם מותרים לכבוד הרגל, על כל פנים קודם שנכנס הרגל.

התוס' ביארו דין זה שרשאי להינשא מיד ממקומות אחרים

ביבמות מביאים התוס' דעה שונה, שכן היה הנישואין אף בתוך השבעה, או לכל הפחות מיד לאחר השבעה. "ואף על גב דקיים פריה ורביה שרי דהלכה כר' יהושע דאמר בהבא על יבמתו ישא אשה בזנותו שנאמר בבקר זרע את זרעך (קהלת יא). ואם יש לו בנים קטנים - מותר לכנס אפילו תוך ז', או שאין לו בנים כלל, או לכל הפחות אחר שבעה, כדמשמע בעובדא דר' יוסף הכהן (מור"ק דף כג.) דבעוד שהיה בבית הקברות אמר לאחותה לכי וגדלי בני אחותך, ומשמע דכנסה לאלתר, מדקתני אעפ"כ לא בא עליה אלא לזמן מרובה ומפרש התם דהיינו ל', ומשמע, דלא בא עליה, אבל נשואין - הו".

ויש מקרים חריגים "ומעשה באחת משודכת שמת אחיה לאחר הזמנת קרואים סמוך לחופה, והתיר לכונסה תוך שלשים משום פריה ורביה דבעל, מאחר שאם לא ישא את זו - לא ישא אחרת. ושם אפילו אם לא היתה משודכת היה מתיר, מאחר שחפץ בה יותר מאחרת, כדאשכחן ברבי יוסף הכהן דמשום פרנסת בניו אשתראי, אף על פי שהיתה אבילה מאחותה. ומיהו התם, לא אפשר באחרת, לפי שמרחמת על בני אחותה יותר משאר נשים."

הם מביאים כי הסוגיה במסכת כתובות בה התירו היה זה מקרה חריג של חיסכון כספי ענק. "ועוד אומר ר"ת דמי שאין לו בנים מותר לישא ולבעול תוך ל', דלא מקיימא מצות פריה ורביה אלא בבעילה אבל תוך ז' ימי אבילות אסור לכנס כדמוכח בריש כתובות (דף ד. ושם) דלא שרי אלא בטבחו טבוח ויינו מזוג ובמת אביו של חתן או אמה של כלה דוקא. ובשאיין לו בנים מייירי התם, מדקאמרינן התם דאביו של חתן קטרח. (שאיין מישוהו אחר שיטרח עבורם, משמע שזה נישואין ראשונים)."

אלא ממסכת שמחות משמע שההיתר אינו לאלתר אלא לאחר שלשים יום "וק"ק לפירוש רבינו תם מדתני במסכת שמחות פרק ז' גבי אשתו דצריך להמתין שלש רגלים כשיש לו בנים אבל אין לו בנים או שיש לו בנים קטנים מותר לישא אחרת לאחר שלשים יום ומותר לישא צריך לומר דלישא ולבעול קאמר דלכנס גרידא אפילו תוך שלשים שרי."

כל שלשים יום לגיהוץ -

דוקא גיהוץ אסור, אבל בלא גיהוץ כגון כיבוס - מותר,

דאמרינן לקמן (כו:),

אל תבכו למת,

הא כיצד,

שלשים יום לגיהוץ ולתספורת,

ורב"א מפרש,

דזו היא האשה שאומר בזבחים,

פרק טבול יום (ק.) **שמתה בערב הפסח,**

ואמרינן לעיל,

אפילו יום אחד אפילו שעה אחת,

בטלה ממנו גזרת שבעה.

ומיהו משמע שסובר,

כאותו הפירוש שפירש למעלה בשם ה"ר יונה,

שאסור ברחיצה עד הערב - זהו מבעוד יום.

ודין הניחה לו בנים קטנים,

מיד מותר לישא ולבעול,

וכן אין לו בנים,

פירשתי בתוספות יבמות (מג: ושם),

וכן בכתובות פ"ק (ד. ד"ה אבל) ובתשובות.

ומה שאמר במסכת שמחות (פ"ז),

בהאי מילתא דנסיב לאלתר,

ולא בא עליה עד זמן מרובה,

והאי דאמרינן אין לו מי שישמשנו מותר,

ואין צריך להמתין שלשה רגלים,

כתבתי במקום אחר.

גדר נישואין על פטירת אשתו

שנינו על כך בברייתא שיש חילוק בין ארבעה מצבים. מצב ראשון הוא אבל, הרי אסור לו להינשא בשלושים יום. מצב שני שמתה אשתו - זו מחלוקת תנא אחד לומר שנדרש שיעברו עליו שלושה רגלים ורבי יהודה סובר שמספיק רק שני רגלים. מצב שלישי הוא שאין לו בנים כלל, ואז ההיתר הוא מיידי, כדי שיקיים פריה ורביה, מצב רביעי, שהניחה לו בנים קטנים - גם כאן מותר לו לישא מיידי, על מנת שתטפל בהם. ומביאה הגמרא מעשה רב למקרה הרביעי. מעשה שמתה אשתו של יוסף הכהן. ואמר לאחותה עוד בהיותם בבית הקברות: לכי ופרנסי את בני אחותך! דהיינו, שקידשה ונשאה מיד. ואף על פי כן, לא בא עליה אלא לזמן מרובה. ומבארת הגמרא: מאי לזמן מרובה? אמר רב פפא: לאחר שלשים יום.

התוס' מבארים שלא ניתן לומר שהסיפור היה בדיוק כך

התוס' כתבו שלשון זה, לא דוקא. שבודאי לא נתיר לו לישא בתוך השבעה בזמן האבילות, אלא נשאה לאחר ז'. ובשם ריב"א יישבו, שמעשה זה היה בערב הפסח, כמבואר בזבחים [ק]. והרי למדנו לעיל, שהרגל מבטל גזירת ז', ומפני זה הותר לו לגלח בערב הרגל [כשהוא עומד בימי השלשים], ואם כן הוא הדין גם לענין נישואין, שדינו כעומד לאחר השבעה, שמותר לו לישא לצורך זה.

והוסיף הריטב"א, שתירוצ' זה נכון אפילו לדעת רש"י האוסר לרחוץ בערב הרגל. והחילוק הוא, שדוקא ברחיצה החמירו, הואיל ויכול לרחוץ בליל יום טוב [בצונן וכו']. מה שאין כן

ובמסכת שמחות (פ"ז) שלשים יום לגיהוץ כיצד כו',
ובירושלמי גזרת שלשים גיהוץ ותספורת,
אבל כיבוס - משמע דשוי,

מדאמרין פרק החולץ (יבמות מג:),
גבי אלמנה מפני האיבול,
וקאמר באיבול שלה שלשים יום,
ופריך קל וחומר,

מה במקום שאסור לכבס - מותר לארס,
במקום שמותר לכבס - אינו דין שמותר לארס.

והדתיא במסכת שמחות (פ"ז),
שמונה ימים קודם הרגל,
אם רצה לכבס ולספר הרשות בידו,
לא ספר לא כיבס ערב הרגל,
אסור לספר ולכבס עד שישלימו שלשים יום,
משמע דכיבוס נמי אסור,

נראה שהוא כיבוס היינו גיהוץ,
ומאחר דכיבוס - שרי, גיהוץ - נמי שרי לדידן,

כדאמרין פ"ק דכתובות (י:),
ופ"ד דתענית (כט:),
דגיהוץ שלנו ככיבוס שלהן.

והקשה ה"ר שמואל מוורדו"ם,
דהא בשמעתין באביי נפיק כו',
והא בבבלי הו"קיימי,
דגיהוץ דאינהו אינו אלא כיבוס , ומ"מ אסרי.
ותריך רבינו יצחק,

דפעמים שהיו מביאים מא"י כלים מגוהצין,
או שמא פעמים,
שמביאין אומנין יודעין לגהץ כבארץ ישראל.

והא דתניא בתוספתא (פ"ב),
כל אלו שאמרו מותר לספר במועד,
מותר לספר בתוך שלשים יום,
אבל כל אלו שאמרו מותר לכבס במועד,
אסור בתוך שלשים יום של אבל,
צריך לומר דכיבוס - נמי היינו גיהוץ.

ומורי ריב"א זצ"ל היה אוסר לכבס בתוך שלשים יום,
ואין נראה לו לדחות כל אלו.

והא דקאמר בפרק החולץ (יבמות ד' מג. ושם),
מקום שמותר לכבס,
היינו בהני דהתירו לגלח ולכבס בריש פירקין (ד' יג:),

בא ממדינת הים ויוצא מבית האסורין,
ומה שאסור שם בתשעה באב לכבס,

היינו דוקא טעמא שיכול להמתין אחר תשעה באב,
הואיל ואיסורו אינו מושך כל כך,

וגרסינן שפיר במקום שמותר לספר כדפרישית,
וא"צ למוחקו
וא"צ ליישבו באשה או בגילוח כל הראש,
כדברי המפרשים, שרוצים ליישב גירסת הספרים,
והארכתי בתוספות יבמות (ג"ז שם),
וגרסינן לקמן (כו:),

אל תבכו כו',
הא כיצד שלשים יום לתכבוס ולתספורת,
והא דאמר לעיל (טו.),

אבל אסור בתכבוסת,
משמע, לאחר שבעה - שרי,
התם - במים איירי, ולא בנתר וחול,
וזה יוכל להיות מותר לאחר שבעה.

בתוספות הרב כך פירש לאסור,
ובשם רבו פירש היתר.

ולפי מה שפירש דכיבוס אסור כמו גיהוץ,
ניחא קושיית ה"ר שמואל מוורדו"ם.

מיהו מורי לא היה מפרש ממש לאסור כל כיבוס,
אלא היה מפרש דהאי ברייתא דאסרה כיבוס,
היינו בא"י דכיבוס שלהן כגיהוץ שלנו,

וההיא דקתני גיהוץ ולא כיבוס היינו בבבל,
מיהו לפי זה לא היה אסור לדידן כי אם גיהוץ,
אכן היה ר"י מפרש בלא ראייה,
כמו שפירש רבינו יצחק הזקן,
דבבבל היו פעמים אומנים מא"י יודעין לגהץ.

וכלי פשתן אין בהן משום גיהוץ,
וחולק על הש"ס ירושלמי,
דקתני התם כל שלשים יום לגיהוץ,
אסור ללבוש כלי צמר מגוהצין חדשים,
וכלי פשתן מגוהצין לבנים.

פירש בתוספות הרב,
דהא דאסרי גיהוץ - דוקא ללבוש, אבל לגהץ -
מותר,
והא דקתני כל שלשים יום לגיהוץ,
היינו אסור ללבוש כלים מגוהצין כו',

עד מותר להוליך כלים לגיהוץ בתוך שלשים,
ואיני יודע אם היה אומר הרב היתר בכיבוס תוך
שבעה,

ומחלק נמי בין לכבס או ללבוש,
מיהו רבינו יצחק זקני מפרש בתשובתו,

וכפי שציינו התוס' ביבמות מג, א ד"ה שמותר לכבס - "אחר שבעה ותוך ל'. והא דמשמע בפ' ואלו מגלחין (מו"ק דף כג.) דאבל אסור לכבס כסותו במים - היינו תוך ז', דדוקא גיהוץ אסור תוך שלשים יום. ומיהו גיהוץ דידן - שרי, כדאמרינן בפ"ק דכתובות (דף י:) דגיהוץ שלנו - ככיבוס שלהם, ואין להאריך."

גילוח כל הראש אינו נקרא תספורת, וכפי שהתוס' ביבמות האריכו. וכל האיסור של הכיבוס הוא רק בשבעה.

התייחסות נפרדת לעצם לבישת הבגד המכובס ולפעולת הכיבוס

ובחידושי רי"ז הלוי [הלכות אבל] הוכיח בדעת הרמב"ם, שגדר איסור כיבוס בתוך ז' בפרט זה הוא להיפך מאיסור גיהוץ. שאיסור הכיבוס ביסודו נאמר על פעולת הכיבוס, אבל מותר ללבוש בימי אבלו בגדים מכובסים. ושלא כהרמב"ן שכתב לאסור אף לבישת בגדים מכובסים. [ואסור לכבס בתוך ז' להניחו לאחר ז', מצד איסור מלאכה בלבד].

רבא נפיק כו' -

ופירש בתוספות, דאביי ורבא - **הלכה כרבא, ואם כן מותר ללבוש, כלים מגוהצין צבועין אפילו חדשים, או ישנים אפילו לבנים, וכן פסק ר"ת.**

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בעניין גיהוץ, ומיצד הכריעו האמוראים

שנינו בברייתא, כי יש איסור בלבישת בגדים מגוהצים כל השלושים יום. והחמירו ברייתא, שלא רק על בגדים חדשים, אלא אף על בגד ישן ומגוהץ. אלא שרבי צמצם את האיסור רק לבגדים חדשים, ואילו רבי אלעזר ברבי שמעון צמצם את האיסור עוד יותר, רק לבגדים חדשים ולבנים. וכעת מספרת הגמרא הנהגת אביי ורבא. אביי נפיק בגרדא דסרבלא, בבגד לבן ישן מגוהץ, שאינו חדש, משום שסבר כרבי, שלא אסרו אלא בגדים חדשים, ולא אסרו מגוהצים ישנים לבנים.

רבא נפיק בחימוצתא חלוק רומיתא רומאי סומקתא אדום חדתי, בבגד חדש אדום [שלא היה בצבע לבן], משום שסבר כרבי אלעזר ברבי שמעון, שלא אסרו אלא בגדים לבנים מגוהצים בלבד.

התוס' מבארים, כי הכלל של הלכה כרבא לעומת אביי, גובר על הכלל של רבי מחבירו. כי הרי רבא הכריע לא כרבי. ואכן הובא ביד מלאכי הדעה, שכלל זה גובר אף כשהם חולקים במחלוקת תנאים. ויש שצירפו שכאן מדובר באבילות, והלכה שם הוא כמיקל, ולכן צירוף הדברים הביא לפסוק כך את ההלכה.

[דף כג עמוד ב]

יש אבילות בשבת -

בדברים שבצנעא מידי, כדפירש בקונטרס.

דאפילו לכבס ולהניח - אסור, מדאסרינן בפרק בתרא דתענית (כט.) לכבס ולהניח.

ועוד פירש בתשובתו, דכיבוס שלנו מותר בש' באב, כדאמרינן דגיהוץ שלנו ככיבוס שלהן, **משמע דכיבוס שלנו אינו ככיבוס שלהם,**

והכי איתא בהדיא בפ"ק דכתובות (ד' י:), מיהו לענין ימי אבילות אסור בכיבוס שלנו, **אפילו בתשעה באב,**

מחמירין העולם בכיבוס שלנו, מתוך המנהג, כמו שהחמירו לענין אבילות דבשר מליח, דשרי בהלכה, ורגילין לנהוג בו איסור.

ומיהו איני מבין, מנין לו להקל בתשעה באב יותר מימי אבלו, דאדרבה בפרק בתרא דתענית (שם),

נראה לי שמחמיר יותר, לענין גיהוץ כלי פשתן בימי אבלו ממועד.

ובמספחות ידים,

השיב רבינו,

שאף על פי שהתירו במועד,

אסורין בימי אבלו,

כדאמרינן לעיל (דף יז:),

כל שאמרו מותר לגלח במועד כו',

והתניא אסורים, ומוקי לה בתכפוהו אבילו.

הברייתא מביאה את האיסור של הגיהוץ לשלושים יום

שנינו בברייתא תנו רבנן: כל שלשים יום של אבלות - אסורים לגיהוץ. התוס' מחלקים כי עיקר הבעיה היא הגיהוץ, אבל הכיבוס - הרי הוא מותר. ובכך הראו כי יש לצמצם את גזירת השלושים רק לגיהוץ ולתספורת, אך לא לכיבוס. ומביאים על כך ראיות. כי בכמה מקומות נאמר כי הגזירה היא רק על שניהם ואינו מובא הכיבוס. ושונה היא האבילות של הרבים כגון על המקדש.

וכמובא בתוס' ביבמות "דאבילות דרבים יש להחמיר נמי בכיבוס דכיבוס נמי דבר של פרהסיא שלא יהו כולם עוסקים לכבס ולספר וליפות עצמם ונראים שאין חוששין להתאבל כלל." שהרי זמן האבילות של אלמנה הוא שלושים יום, ומותר לה בו להתאבד. ואפילו בתשעה באב מתיר ליארס, שהוא זמן שאינו יכולה לכבס, שלא יקדמנו אחר ברחמים. והוא קורא לזמן השלושים מקום שמותר לכבס.

התוס' מחלקים בין גיהוץ ומיבוס, וכן בחוסר היכולת של בני בבל במיבוס ובגיהוץ

התוס' מבארים כי גם במקומות בהם נאמר אסור לכבס, הרי הכוונה היא לגיהוץ. כי הרי יש הבדל באופן יכולת הכיבוס של בני בבל ובני ארץ ישראל. ולכן התירו לבני בבל אף לכבס, ואף לגהץ, כי הגיהוץ של בני בבל הוא רק כמו הכיבוס שלהם.

אידי היות דקבעי התנא במשנתנו למיתנא סיפא: רגלים מפסיקים ואינן עולים - תנא ברישא השבת עולה.

התוס' מבארים כי כל הדיון הוא ביחס לדברים שבצינעא

התוס' מפרשים מחלוקת זו לענין דברים שבצינעא דוקא, אבל דברים שבפרהסיא - ודאי אינם נוהגים בשבת. וכן פירש הריטב"א. והוכיח כן, מהמבואר לקמן [כד] בברייתא, שבשבת יש לאבל להחזיר הקרע לאחוריו, כדי שלא יראוהו. הרי שאין אבילות בפרהסיא בשבת. וכמו כן מבואר לקמן [כז] בברייתא, שזוקפין המיטות בשבת. והוסיף לבאר, שמחלוקתם היא דוקא לענין שבת, אבל לדעת הכל, אין אבילות במועד אפילו בצינעא. וכן משמע מהתוספות בהמשך דבריהם.

ראייה ראשונה של התוס' היא ממה שהגמרא ניסתה להעמיד את מחלוקתם כמחלוקת תנאים. והרי כל מחלוקת התנאים היא רק בענייני צינעא. כי הרי עיקר המחלוקת הוא על ענייני תשמיש המיטה, שהוא דבר שבצינעא, האם נדרש לנהוג או לא. וכן מובא בכתובות כי אפילו שיש להעמיד שאין אבילות בשבת, הרי עדיין יש לנהוג אבילות בענייני צינעא.

ההתייחסות לגבי הסודר, וכיצד יש לפרש אותו כעניין אבילות ברבים או בצינעא

הגמרא בהמשך מביאה מעשה. אביי אשכחיה מצאו לרב יוסף בשעת אבילותו בשבת, דפריס ליה סודרא ארישיה, שהיה עטוף ראשו כאבל, ואזיל ואתי בביתיה, והלך ובא בתוך ביתו.

אמר ליה אביי לרב יוסף בתמיהה: האם לאו, וכי לא סבר לה מר את ההלכה שאין אבילות בשבת!?

אמר ליה רב יוסף: הכי אמר רבי יוחנן: דברים שבצינעא נוהג. ומה שאני נוהג בתוך ביתי זה בצנעא. ומבארים התוס', שהיות והסודר הוא דבר הנראה, לכן חשש אביי, כי זה כפרהסיא, בניגוד לתשמיש המיטה שאף אחד אינו רואה. ועל כך ענה לו רב יוסף, כי הנני כן נוהג אבילות בשבת בענייני צינעא, כי אני מבדיל בין פרהסיא לצינעא לפי החלוקה של רשות הרבים ורשות היחיד, ואצלי הבית מאחר ואין רבים רואים, עדיין נקרא שהוא צינעא.

מאן דאמר יש אבילות בשבת מדקתני עולה

-

פירש הר"א ז"ל,
מדקתני עולה,
ולא פירש, ואין בה אבילות,

אלמא אבילות נוהג בה,
דאם לא כן, היה לו לפרש הכי בהדיא,
אף על גב דעולה, לא נהג בה אבילות,
דכיון דעולה - משמע דנוהג בה אבילות,
ומשני, אידי דקתני סיפא - אין עולין סתם,
תנא ברישא, עולה סתם.
ולא נהירא.

ובסמוך נמי לימא כתנאי,
מייתי פלוגתא דרשב"ג ורבנן,
דהוי דברים שבצינעא.

והכי משמע קצת בירושלמי,
דלעיל אמתניתין דהשבת עולה,
פליגי רבי יוחנן ורבי"ל,
אם אסור בשבת בתשמיש המטה,
משמע דפליגי כעין פלוגתא דהכא.

ואליבא דרבי יוחנן יש שאומרים שם מותר,
ואותו חולק על הש"ס שלנו,
דא"ר יוחנן בפ"ק דכתובות (דף ד. ושם),
אף על פי שאמרו אין אבילות בשבת,
אבל דברים שבצינעא - נוהג.

וקצת קשה לי,
תימה,
בשמעתין אביי אשכחיה לרב יוסף,
דפריס סודרא ארישיה,

אמר ליה,
לא סבר לה מר אין אבילות בשבת?

אמר ליה,
הכי אמר ר' יוחנן - דברים שבצינעא נוהג,
שמא היה סבור,
דפריס סודרא ארישיה הוה דברים שבפרהסיא,
וכמאן דאמר פריעת הראש - חובה,
ולא היה מחלק בין בביתו בין חוץ לביתו,

והוא השיב לו,
בביתו - חשיב צנעא.

מחלוקת הנהגת האבילות בשבת

ראשית נביא מה התבאר בגמרא. שנינו במשנה: מפני שאמרו שבת עולה ואינה מפסקת. ונחלקו בדבר ניהוג אבילות בשבת בני יהודה ובני גלילא. הני, בני יהודה, אמרי: יש אבילות בשבת. והני אמרי: אין אבילות בשבת.

ומבאר הגמרא את טעמם של החולקים: מאן דאמר יש אבילות בשבת - משום דקתני השבת עולה למנין שבעה. ומאן דאמר אין אבילות בשבת - משום דקתני השבת אינה מפסקת. וזה מוכיח כי אין אבילות בשבת. כי אי סלקא דעתך יש אבילות בשבת - למה צריך לומר שהשבת אינה מפסקת? והרי השתא לדברך אבילות נהגא בשבת, אם כן, וכי אפסוקי מיבעיא לומר שאינה מפסקת! והרי האבילות נוהגת לדברך בשבת, וכיצד יעלה על הדעת שהשבת מפסקת את האבילות!?

אלא, מכאן מוכח שאין אבילות בשבת, ולכן היה מקום לומר שהיא מפסקת, והוצרך התנא לומר שאינה מפסקת. ואלא, שמא תקשה, שמצד שני יש להוכיח שכן נוהגת אבילות בשבת, כי הא קתני עולה השבת למנין שבעה! תשובתך:

פירוש ר' שמעון זצ"ל מרבו,
מאן דאמר יש אבילות,

דקתני עולה,
משמע, דעולה לכל למנין שבעה ולאבילות,
שינהג בשבת מה שנהג אתמול,
ומתוך כך תעלה שבת לחשבונו,
כשם שע"ש עולה לחשבונו.

מ"ד אין אבילות בשבת,
דקתני אינה מפסקת,
אף על גב דחשיבא כולי האי,
לבטל אבילות בגוה, מ"מ אינו מפסיק,
דאם לא כן פשיטא.

וקפריק, ואלא הא דקתני עולה,
דמשמע דנוהג אבילות כשאר ימים.
ומשני, אידי דקתני גבי י"ט,
אין עולין לגמרי, לא למנין ולא לאבילות,
משום שמחה דכתיב בהן כדפרישית,
תנא רישא נמי עולה,
באותו לשון עצמו דתנא ב"ט תנא בשבת,
דלא להפליג בלשון המשנה.

ומיהו, **דשבת - אינו אלא למנין דלאבילות,**
ולא נהגא אבילות בגויה.

ואם כן לפי פירוש זה,
ואלא הא דקתני עולה,
ומשני, לעולם לא נהגא ואידי דתנא כו'.
ואם כן המשנה,
אין שטת הש"ס לומר,
אידי דתנא הא תנא נמי הא,
אלא במילתא דאמת,
אלא דלא צריכי,
אבל דברים נראים שקר - אין לו לשנות.

ועוד יש להקשות לפי מה שמפרש,
אי הכי, **ליתני שבת אינו עולה,**
והוי דומיא דסיפא יותר.

עד כאן לשון הר"א.

ובתוס' הרב מקשה,
דמשמע אפילו למאן דאמר,
דלא נהגא - עולה למנין שבעה,
ואם כן ברגל נמי,
אף על גב דלא נהגא - יהא עולה,
ולעיל אמרינן, לענין שבעה לא קמבעיא ליה,
דלא נהגא מצות שבעה ברגל.

ומתרץ,

אף על גב דשבת עולה,
רגל - אינו עולה, הואיל ואין אבילות כלל,
משום דכתיב בהן שמחה,
שבת - מיהא לא כתיב שמחה,
אפילו אינה נוהגת עולה.

בירושלמי מפרש טעמא דשבת,
דאין אבילות נוהג בו,

משום דכתיב (משלי י'),
ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה,
ושבת - כתיב ביה ברכה.

נחלקו בני יהודא ובני גלילא בגדר שבת לענין אבילות
המחלוקת כיצד יש להתייחס לשבת לענין האבילות, היא
מכיוון שמאמרה בה לשון שנראית סותרת. מאן דאמר יש
אבילות בשבת - דקתני: עולה. מאן דאמר אין אבילות בשבת
- דקתני: אינה מפסקת.

בתוס' יש שני מהלכים, מהלך של ר"א, ומהלכו של ר"ש,
ומאחר ויש קושיות על פירוש ר"ש, וכפי שיובאו בתוס',
ולפירושו לא קשה כלל. כי הקושי הוא שלא ניתן לומר דבר
שמסקנתו אינה אמת שיהיה נלמד מדיוק, ואין זו דרך הש"ס,
וכפי שמקשים על כך בהמשך התוס'.

מסקנת התוס', כי יש לשון בשבת המזכירה שלא ימולה
להיות בה אבילות

כתב בספר ברכת אהרן על מס' ברכות י"ח סי' ב', דלפי
דברי התוס' כאן, צ"ל דמאן דאמר דאין אבילות בשבת
ולדידה, שבת גם כן אינו עולה למנין שבעה כמו רגל, כמ"ש
בגמרא כאן, יסבור דבשבת - יש גם כן חיוב שמחה כמו ברגל,
ומבאר שם מ"ש הפייטן בפיוט כי אשמרה שבת: המתאבלים
בו - אחור נסוגים, כי יום שמחות הוא ותשמחני, והיינו
דהפייטן משמיענו שאין אבילות נוהג כלל בשבת, והמתאבלים
בו - נסוגים אחור לגמרי, וזה מפאת כי שבת הוא יום שמחה,
והזה כמו רגל שאין אבילות נוהג בו כלל, מפאת חיוב שמחה
שיש בו כדברי התוס' הנזכר.

דעת הירושלמי גם כן, דבשבת - יש חיוב שמחה, מדכתב
במגילה פ"א ה"ד מובא בש"ע או"ח סימן תרפ"ח דסעודת
פורים שחל בשבת - מאחרין אותה עד לאחר השבת, משום
דכתיב בפורים לעשות אותם ימי משתה ושמחה (מגילת
אסתר ט' כ"ב), את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא זה
ששמחתו תלויה בידי שמים עיי"ש. אלמא דסבירא ליה, דיש
חיוב שמחה בשבת, וכן איתא להדיא בספרי פ' בהעלותך על
המקרא (פ' בהעלותך י' י') וביום שמחתכם, דרש אלו השבתות
עיי"ש.

ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין -

נראה, דכי היכי דשרי,
בפרק בתרא דתענית (דף ל.),
גבי ערב תשעה באב בשר,
כל זמן שאינו כשלמים ויין מגתו,

אילימא דקתני בועל בעילת מצוה,
משום דלא חיילא אבילות עליה,

אינו רוצה לומר שאין קולא בדבר,
אלא הכי קאמר,
אין קולא באבילות,
כי אם באנינות,
ולא אתי לזלולי באבילות.

הגמרא דנה בדין האונן, שהגדרתו שמתו מוטל לפניו
יש להעיר ממסכת ברכות והובא בתוס' הרא"ש "לאו דוקא
שמוטל לפניו, אלא כל שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי."
ואחד הדינים שיש לאונן שאינו אוכל בשר ואינו שותה יין.
ועם היות ואין דמיון לאי אכילת בשר בערב תשעה באב,
ששם הוא מדין זכר לחורבן וביטול הקרבנות, הרי מה שנגעו
להשוותם הוא מצד שנמשך בכך שמחה. ולכן מסכמים התוס',
שאכן אין נוהגים באכילה זו לא בערב תשעה באב ולא בזמן
אנינותו.

מקשים התוס' מדוע יש להחמיר באונן עוד יותר
מאבילות?

מאחר ואין מניעה באבילות באכילת בשר ושתיית יין, יש
להבין כיצד החמירו באונן יתר על האבילות. וכל ההחמרה
היא רק באכילת קדשים בו רק האונן חמור יותר. ומתריצים
כי יש להבדיל בין עניינים של אבילות, שבהיותו אונן טרם
חלו עליו. ולבין דברים המשבשים ממנו את פניותו לעניין
הטורח בקבורה, שרק אותם מנעו ממנו. כי באוכלו בשר
ושתיית יין ימשך בכך, ולא יעסוק בקבורת המת. וכל מה
שאסרו בתשמיש המיטה, הוא הן שמא ימשך בכך, והן מצד
שזו חוצפה להיות בעניין של שמחה יתירה וחוצפה, שהוא
הפוך למה שכעת הוא מכוון לביצוע הקבורה.

וכל מה שהתירו בחתן בעילת מצווה, שכאן זה אינו עניין
של הסחה מהקבורה, ולא יבואו לזלול באבילות בשל כך, כי
זה עניין חד פעמי, ולא שייך בו להימשך. וגם בכיבוס, כאן
הדיון אינו על לבישת דבר מכובס, שאינו מונעו מקבורת המת,
אלא על עצם הפעולה, שמא ימשך. ולכן לא אפשרו לו כעל
דבר שיגרום לו לא להתעסק מיידית בקבורה. ולכן יש להבדיל
בין איסור על הפעולה, וכגון גילוח, ולבין הסחת הדעת, ולכן
מצד כבוד המת בשעה שכבר היה באמצע הגילוח, לא מנעו
ממנו לסיים זאת.

ואין מברכין עליו -

פירש בקונטרס,
בברכות פרק מי שמתו (דף יח. ושם),
ברכת המוציא, ואין מזמנין - ברכת המזון.

ותימה,

גבי המוציא - מה שייך לומר אין מברכין עליו,
בשלמא גבי ברכת המזון,
שייך צידוף,
אלא גבי המוציא - מאי שייך צידוף?

הכי נמי שרי באונן.

מיהו, אין רגילין לנהוג בהן היתר,
לא בכאן ולא בתשעה באב.

תימה,

משמע דאונן חמור מאבל,
דלא מצינו אבל, שיהא בו איסור בבשר וביין,
ולענין קדשים אשכחן,
דאבל - אוכל בקדשים, ואונן - אסור,
ובשאר דברים החמירו באבילות,

בכפיית המטה ונעילת הסנדל ועטיפת הראש,
ושובא איכא,
ובאונן שרי.

וי"ל,

דדברים שהן משום אבל - מותר גבי אונן,

ובאבילות - אסורין,

אבל דברים שאינם אסורין משום אבילות,
אלא משום שיש לו להיות טרוד בקבורת מתו,
ולא ימשך אחר דברים אחרים,
כגון אכילת בשר ושתיית יין - אסירי באונן דוקא,
ותשמיש המטה דמשמע בסמוך דאסור באונן,
בהא - נמי שמא ימשך,
או שמא שמחה יתירתא וחוצפה, כך מצאתי.

ובתגלחת ובתכבוסת - לא ידעינן אי שרי באונן,
ואין ללמוד איסור לגלח,
מדתניא במסכת שמחות,
היה מגלח, ואמרו לו מת אחד מקרוביו,
הרי זה יגמור,
משמע הא לא התחיל - אסור,
דלמא בשמועה איירי, ולאחר שנקבר.

ובשם ריב"א, כתבתי דתגלחת - אסור,
דנפקא לן מראשיכם אל תפרעו (ויקרא י'),
הא כולי עלמא - אסירי, ואינהו - אוננים הוו.

ובתשמיש המטה דאסרינן בסמוך,
וראו להתיר באנינות,

כדאמרינן פ"ק דכתובות (דף ד. ושם),
ובאבילות אסרו,
דקאמרינן התם,
מכניסין את המת לחדר,
ובועל בעילת מצוה ופורש.

והא דקאמרינן התם,

אבילות דהכא קילא ואיתי לזלולי בה,
ומקשה,
מאי קולא?

ואם משום ביטול מצות עסק במתו,
מה ביטול יש בעניית אמן?
מיהו נראה לי,
משום שמיעת הברכה, שלא תהיה אמן יתומה.
ועוד,
דאמרינן לקמן,
**הן עומדין ומתפללין,
והוא יושב ומצדיק עליו את הדין,
ומשמע שאינו עוסק בו כלל,
אלא יושב ודומם.**
ונראה דאסור לברך.

ושוב מצאתי בירושלמי,
דריש פרק מי שמתו תני,
אם רצה להחמיר על עצמו - אין שומעין לו.
למה, מפני כבודו של מת,

או משום שאין לו מי שישא משאוי.
ופריך,
והא תניא פטור מנטילת לולב,
וקא סלקא דעתיה דמיירי ביום טוב,
ובו אינו טרוד לישא במשאוי,
ומשני תפתר בחול,
פירוש בחולו של מועד.
ופריך והתניא פטור מתקיעת שופר,
אית לך למימר בחול ולא ביום טוב,
אמר ר' חנינא,
מכיון שהיו זקוקים להביא לו ארון ותכריכין,
דתנינן תמן,
**מחשיכין על התחום לפקח על עסקי כלה,
ועל עסקי המת להביא ארון ותכריכין,
נמי כמו שהוא נושא משאוי דמי.**

משמע דפליגי בשבת וביום טוב,
דאינו מברך במאי דאמרינן,
**מיהו הא קשיא לן,
דאמרינן בסיפא בשבת מברך ומזמן,**
וצריך עיון.

דינו של האונן לעניין ברכת המזון

האונן יש כמה דברים שאינו רשאי לעשות וכמו כן אין מברכין עליו להוציאו ידי חובתו, ואין מזמנין עליו, שאינו מצטרף לזימון. רש"י במסכת ברכות מבאר, שאינו צריך לשמוע מאחרים הברכה. והתוס' מיאנו בפירוש זה. ופירשו, על פי המבואר בברכות [מה], ששנים שאכלו כאחת, לכתחילה אין לאחד מהם להוציא את חבירו בברכת המזון, עד שיהיו שלשה. והשמיענו התנא כאן, שהאונן אינו מצטרף עם השנים, לענין שיוכל השלישי לצאת ידי חובתו בשמיעה מהמברך.

ויש לפרש,
דבג' קאמרינן,
**דאין מברכין עליו אלא מצוה לחלק,
דהו כשנים שאכלו שמצוה ליחלק,
ואין זה האונן מצטרף עמהן,
ואין מזמנין עליו עמהן, לומר נברך שאכלנו משלו,
ואי לא הוה תני אלא חדא,
הוה אמינא,**
לענין נברך שאכלנו משלו דאין מצטרף,
אבל מצטרף להיות להם דין שלשה,
לברך אחד מהן בעבור חברו,
להכי תני תרתי.

ורב"א מפרש,
דאין מברכין ומזמנין,
חדא - לומר נברך שאכלנו משלו,

וחדא - לברך בשם,
כמו שמזכירין שם בעשרה.

פירש בקונטרס בפרק מי שמתו (ג"ז שם),
ואינו מברך,
אין צריך לברך ברכת המזון.
**משמע מפירושו,
דאין אסור לברך,**

ובשמעתין נמי פירש כענין זה.

ומיהו מדקאמר בריש פרק מי שמתו,
התם למאן דאמר [תוך] ארבע אמות הוא דאסור,
**פירש רבינו יצחק בברכות דאיכא איסור לברך,
וגם בתוספות הרב פירש דאסור לברך.**

ותימה לרבי יצחק,
דהשתא נהגו לברך ולזמן.
**והיה אומר דלא איירי הכא,
רק כשהוא עוסק בצרכי המת,
שאין לו להתבטל מן המצוה,
אבל בשעה שאינו עוסק שרי.**

**אי נמי,
בשעה שאחרים עוסקים, והוא אינו עושה כלום.**

ומיהו בירושלמי אינו משמע כן,

והכי איתא התם,
אינו אוכל כל צורכו,
ואינו שותה כל צורכו כו' ואינו מברך,
**ואם בירך אין עונים אחריו אמן,
ואם ברכו אחרים אינו עונה אחריהם אמן.**

דר' יוחנן לא קיבל משמואל, דאיהו סבירא ליה, דברים שבצינעא נהג אולם לנמוקי שמפרש דאבילות בפרהסיא קא מיבעי ליה, כגון נעילת הסנדל וכיוצא בו, י"ל דר' יוחנן קיבל משמואל שאין אבילות בפרהסיא, אבל דברים שבצינעא - לעולם נהג.

הא אחר שלא פרע כו' -

אף על גב דפשיטה דקרא,
הא אחר פורע ופורם, ואם הם יעשו - ימותו,
נראה דאסמכתא בעלמא הוא,
דהא לא מייתי להו,

סוף פרק הנשרפין (סנהדרין פג.),
גבי אלו שבמיתה.

הגמרא מביאה משמו של שמואל את החילוק בין בני אהרן לאחרים באבילות

אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אבל שלא פרע שער ראשו ושלא פירם בגדו - חייב מיתה. שנאמר בבני אהרן, שהצטוו לא להתאבל על מיתת נדב ואביהוא [ויקרא י'] "ראשיכם אל תפרעו, ובגדיכם לא תפרמו - ולא תמתו!" ומכאן יש לדייק: הא אבל אחר, שלא פרע ושלא פירם - חייב מיתה

התוס' מעירים שלכאורה משמעות הפסוק היא שאם הנהנים יעשו כן ממש יענשו

אלא שהתוס' דוחים זאת, שאינה דרשה גמורה. וכתבו התוס', שאין זה אלא אסמכתא. שהרי בסנהדרין [פג] שנינו כל אותן שהם מחוייבים מיתה בידי שמים, ואין זה בכללם. אלא עיקר כונת הכתוב ללמדנו, שכהן העובד עבודה כשהוא פרוע ראש או קרוע בגדים, הרי הוא במיתה. וזהו שאמר להם, ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו, כדי שלא תעבדו כן במשכן ותתחייבו מיתה.

ושמואל לטעמיה -

פירש בתוספ' הרב,
דב סבר דעטיפת הראש,
שאינה כעטיפת ישמעאלים - הויא עטיפה,

ומסתמא רב ושמואל הלכה כרב.

יש מפרשין,
דרחיצת ידים דקאמר הכא רשות,

היינו כמ"ד פרק במה מדליקין (שבת דף כה:),
דבלא אבילות הוא רשות,

אבל לר"נ בר יצחק דאמר התם,
ואני אומר מצוה,

באבל - נמי הוי מצוה ולא רשות.

ונראה דלא צריך למימר הכי,
אלא הכי פירוש,

ואח"כ הוסיף התנא, "ואין מזמנין עליו", לומר, שאף אינו מצטרף עמהם לענין שיאמרו "נברך". כי בעצם היותו אונן, הרי הוא כאינו, ולכן אינו נספר, לא כמבצע פעולה שהוא עושה, ואף לא להיחשב למניין, שדרכו ניתן יהיה לעשות. ולכן יש כאן שני דינים, לצרף אותו היכן שהדין מתרחש לפי מניין האנשים, וכן בתחילה שמברכים. ולדין זה יש משמעות הן לגבי סתם זימון בשלושה או אפילו בעשרה שאז לא ניתן לומר בשם השם.

התוס' מבארים כי יש חילוק מה בדיוק מצבו של האונן

מאחר וכיום כן מברכים, הרי מעמידים התוס' שיש חילוק היכן האונן נדרש שהכל מוטל עליו, וממילא בהיותו עסוק בצורכי המת אינו עושה דבר. ולבי מצב בו אינו עוסק, שאז רשאי הוא לברך, כי כל העניין שפוסט העוסק במצווה אחת למצווה שניה, הוא שהוא טרוד, ואם אחרים עושים הכל והוא אינו עושה דבר - הרי הוא פטור מההתעסקות עם המת ולכן אין לו להתבטל מהמצווה ולברך.

התוס' מביאים את הירושלמי שאינו מחלק

אם אינו יכול לעשות מחיצה, הופך את פניו כנגד הכותל ואוכל. ואינו לא מיסב ואוכל, ולא אוכל כל צורכו, ולא שותה כל צורכו, ולא אוכל בשר ולא שותה יין. ואין מזמנין עליו. ואם בירך אין עונין אחריו אמן. ואחרים שבירכו אינו עונה אחריהן אמן.

ומדייקים התוס' וכי איזה טורח גדול יש בעניית אמן. ויש המעמידים מצד אמן יתומה, כי הוא עסוק בלהצדיק עליו את הדין ויושב ודומם, ולכן אין לו להתעסק עם כל דבר שיוצר קשר עם הזולת וממעיט את הריכוז שלו להתמקד באבל שלו. ומתוך כך מכריעים התוס' שאסור לאונן לברך. ולכן אין שומעים לו, מפני כבודו של מת. ויש לדון לגבי שבת ויום טוב האם נדרש או רשאי לברך. כי אפילו אסור לו להיות במתח לגבי נישאת הארון והבאתו בשבת ולהחשיך על התחום.

[דף כד עמוד א]

בעא מיניה ר' יוחנן משמואל -

מיהו, רבי יוחנן - לא קיבל משמואל,
דאיהו סבירא ליה, דברים שבצינעא נהג,

כדפרישית לעיל.

הגמרא מביאה את שאלת רבי יוחנן לשמואל ותשובתו של שמואל לענין אבילות בשבת

בעא מיניה רבי יוחנן משמואל: האם יש אבילות בשבת או אין אבילות בשבת? אמר ליה שמואל: אין אבילות בשבת.

התוס' מחלקים בהוספת עוד גורם - פרהסיא או צינעא, ובזה תולים קבלת רבי יוחנן

תוס' לשיטתם לעיל כג ד"ה יש, שלרבי יוחנן יש לצמצם, מה שיש אבילות בשבת הכונה לדברים שבצינעא. וא"כ שמואל דאמר הכא אין אבילות בשבת הכונה באופן גורף, הכולל אף דברים שבצינעא לא נהג. וזהו שאמרו תוס' כאן

נת"ר רשות - פירושו: נעילת הסנדל, לנעלו בשבת, ולא לילך בו יחף. תשמיש המטה בשבת. רחיצת ידיים ורגלים בחמין ערבית, לפני כניסת השבת. הרי הם רשות. ורב אמר: אף פריעת הראש בשבת, היא רשות.

מקשים על שמואל, לא כולם הולכים כל העת עם מנעלים, וממילא בכך שאינו נועל אינה ניכרת אבילותו. אלא שאם כך מדוע הוא מחייבו בפריעת הראש, כי בכך שעוטף את ראשו בשבת גם לא ניכרת אבילותו בשבת. ואכן ביארו כי שמואל דיבר על עטיפת הישמעאלים, וכיון שאין נוהגים לעטוף כך את הראש אלא רק אבילים, כי סתם אנשים המכסים ראשם אינם עוטפים אותו בצורה שכזאת, הרי אם ימשיך האביל את העטיפה הזאת בשבת, יהיה ניכר עליו שהוא נוהג אבילות בשבת, ולכן אמר שמואל שחייב לפרוע את העטיפה המיוחדת הזאת לפני שבת.

הגמרא מביאה חילוק המשלב את שני הגורמים של פריעה ומנעלים

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: לא שנו שצריך לפרוע ראשו, כדי שיגלה את פיו וחוטמו המכוסים בימי אבלו, אלא במי שאין לו מנעלים ברגליו, שאז אם לא יגלה עטיפתו הוא נראה כאביל. אבל יש לו מנעלים ברגליו - מנעליו מוכיחין עליו שאינו נוהג אבילות בשבת, שהרי האביל חולץ מנעליו, ואין לו צורך לפרוע ראשו.

מקשים התוס' על חילוק זה

מקשים התוס', ואם כל העניין הוא רק להראות שהוא אביל, הרי מספיקה פעולה אחת, ומדוע חייבו אותו דווקא במנעלים. והתשובה שבכך שאינו הולך עם מנעלים ניכרת אבילותו בצורה ברורה. מה עוד שזה בחוץ, וכל השאר הינם רק בביתו.

וכל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע -

נראה,

דהא דאמר לעיל (כ:),

**מי שנזדמן לו חלוק בתוך ז',
אף על פי שאינו שעת חימום,**

שלא, דוקא כגון שקרע כבר,
והכא - מיירי בשלא קרע עדיין.

א"נ,

**כגון שאין לו חלוק בשעה ראשונה,
חייב לקרוע כשהיה לו,**

אפילו שלא בשעת חימום.

ולי נראה,

דבכל שעה שיוכל להתחמם על מתו,

אפילו לזמן מרובה אחר מיתתו,
קרוי שפיר בשעת חימום,

כמו שאמרו ברבנן **משום דמדכרי שמעתייהו,
הוא הדין נמי,**
בכל מת **שיוכל להתחמם עליו.**

הכא - דמשום אבילות, אינו חובה להראות שאין אבילות בשבת.

החילוק בין רב ושמואל לגבי עטיפה

הגמרא מביאה את דעת שמואל, הסובר שפריעת הראש בשבת הינה חובה. ומבארת כי זה לטעמו "כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים - אינה עטיפה". ומאחר וזו עטיפה כה ייחודית, הרי זו רק עטיפה לאבילים, ולכן אם יישאר בעטיפה זו בשבת - הרי מוכח שהוא נוהג באבילות בשבת. מעירים התוס', כי מאחר ורב ושמואל חלוקים, לא רק שמסבירא נוהג רב אחרת, אלא גם יש לכך מקור שאכן זו דעתו. ומאחר וזה עניין של איסור ההלכה היא כרב.

נושא שני הוא רחיצת ידיים ורגלים בחמין ערבית שלשיטת שמואל זה רשות

אמנם למדנו בשבת [כה], שהרחיצה לכבוד שבת היא מצוה, אולם כונת שמואל היא, שמצד דיני אבילות בשבת אין לחייבו לרחוץ ידיו ורגליו, כדי להוכיח שאינו נוהג אבילות בשבת, הואיל ודברים שבצינעא הם, אבל באמת מצד הלכות כבוד שבת הרי הוא מצווה ברחיצה זו, כשאר בני אדם. [ולולא דבריהם היה אפשר ליישב עוד, שאמנם אין לחייב אבילות בצינעא, לדעת שמואל, מכל מקום אם ירצה להחמיר על עצמו ולנהוג אבילות בצינעא, הרשות בידו. התוס' תולים זאת שיש במסכת שבת מחלוקת.

ניתוח שני הדברים

אבל לרב נחמן, דסבר התם דהוי מצוה - ודאי דסבר דבאבל נמי הוי מצוה, ופליג אשמואל דהכא, דקאמר רשות. ועל זה אמרו דאין הפירוש של רשות כדברי המפרשים, דרוצה לומר, רשות הוא לרחוץ ואינו חובה, ואתי כמ"ד בשבת דהוי רשות. וא"כ לרב נחמן יהיה מצוה אף באבל, ופליג אהכא.

אלא פירוש רשות - אדרבא איפכא, והכי קאמר, הרשות בידו לישאר בלא רחיצה, ואינו חובה שישאר בלא רחיצה להראות אבילות. ואם כן לא ראי זה כראי במה מדליקין, ולכ"ע אף לרב נחמן אבל רשות לרחוץ - אם רצה לרחוץ.

לא שנו שאין לו מנעלים ברגליו -

תימה,

דכי היכי דמנעליו מוכיחין עליו,

אמאי לא אמרינן, אחד מהני מוכיחין,

ונמצא, דאינו חובה, כי אם האחד.

ושמא במנעלים - יש הוכחה יותר.

הגמרא מביאה מחלוקת רב ושמואל לגבי דיני אבילות בשבת

אמר שמואל: דיני אבילות בשבת כך הם: פח"ז - חובה, נת"ר - רשות. וכפי שיבואר מיד. פח"ז חובה, הכי פירושו: פריעת הראש, גילוי עטיפתו, הנוהגת בימי אבילותו ביום חול. חזרת קרע לאחריו בשבת, שלא יראה הקרע בשבת. זקיפת המטה מהפיכתה ביום חול. כל אלו הם חובה כשהגיעה השבת.

והא דפריך בסמוך,

ולא משני הכי,

משום דבלאו הכי משני שפיר.**שיטת שמואל - קרע חייב להיות בשעת חימום**

דברי שמואל לא רק שנאמרו בניחותא, אלא בחריפות, שכל קרע שאינו בשעת חימום - אינו קרע.

התוס' מיישבים לדבריו את מה שנאמר לעיל, שאפילו נזדמן לו חלוק במהלך שבעת ימי האבילות, כי לא היה לו חלוק בתחילה לקרע - הרי הוא קרע.

ומעירים התוס', שהרי אז אינה שעת החימום, ובכל זאת הוא קרע. ומיישבים זאת אמנם בשמא, על ידי שיכפול. שאם הוא כבר קרע, הרי הוא יכול לקרע שוב. וכאן שאומרים שאינו יכול לקרע לשיטת שמואל, זה כשלא קרע כלל, ואז החימום והקריעה הינם יחדיו. (אם כי התוס' שם מתרצים שהסיבה שלא קרע היא מאחר והיה לו חלוק שאול, ומאחר ואינו שלו, אינו רשאי לקרעו, או שהיה זה חלוק שנקרע כבר ואין עוד מקום לקרעו, ולכן השמא, ולכן הקשו על דבריהם).

אמנם התירוץ השני של התוס' יותר קרוב למה שנאמר לעיל. שמה שאין לו חלוק בזמן שצריך לקרע לא הוריד ממנו את החובה, ומאחר והחובה כבר חלה עליו, הרי אפילו שימלא אותה מאוחר יותר, כגון בשעה שאין לו חימום, אין במניעה זו לבטל את החובה.

מתי נקראת שעת חימום?

התוס' מרחיבים כי למשל תלמיד הנזכר ברבו ובשמועותיו, הרי פעולה זו של הזיכרון והכאב יוצרת עליו חיוב, שכאילו כעת היא שעת חימום. ולא שהגבילו זאת רק לתלמידי חכמים, אלא רק נתנו דוגמא לכך. ונתן דוגמא מכיוון הפוך, שגם אם מישהו נזכר בבדיחה וצוחק, הרי לא שעת הסיפור שלה קובעת, אלא עצם זה שהוא נזכר במציאות המגוחכת. וכאן בכיוון ההפוך הכאב, שאינו מוגבל לאף אחד יוצרת לו את היכולת לקרע מתוך חימום, כי אם לא הרי זה סתם בל תשחית של בגדיו.

עם היות ותירצו בגמרא תירוץ אחר, אין בכך על מנת לבטל תירוץ זה שהוא אמיתי

כונתם למה שהקשו בגמ' מהא דתניא אם בא להחליף - מחליף וקורע. ומוכח דקורע אף שאינו שעת חימום. ואמאי לא משני, דאיירי באופן שמתחמם אז על מתו. ומתרגי דבלאו הכי משני שפיר. ויש שלמדו שזה הולך על תירוצם הראשון של התוס'. שאם קרע כבר חוזר וקורע אף שלא בשעת חימום. ואם כן למה נאמר מחליף וקורע.

כי תניא ההיא בכבוד אביו ואמו -

ומכאן קשה לי,

על מה שפיר' למעלה (דף כ:),

דגרס רבי חננאל,

מי שאין לו אלא חלוק אחד,**דמיירי בכה"ג דמחליף וקורע,****דהא גבי אביו ואמו,****אמר הכא - מחליף וקורע כל שבעה,****ולעיל (שם) אמרין על אביו ואמו, קורע לעולם.**

וצ"ע.

הגמרא מביאה קושיא על שמואל שקורע רק בשעת חימום

אמר ליה הקשה רבין בר אדא לרבא על דברי שמואל: אמר תלמידך רב עמרם, תניא: אבל, כל שבעה - קורעו קריעתו לפניו, שצריך הקרע להראות כשהוא לפניו. ואם בא להחליף בגדו - מחליף, וקורע את הבגד שהחליף, על אף שכבר חלפה שעת החימום. ובשבת - קורעו קריעתו צריכה להמצא לאחריו, ואם בא להחליף בגד לכבוד שבת מחליף, ואינו קורע אותו! ומוכח מהברייתא הזו האומרת שקורעים בשעה שמחליפים את הבגד, נגד שמואל, שאמר אין קורעים אלא בשעת חימום! ועל כך ניתן לתרץ בחילוק: כי תניא ההיא שקורעים בשעת החלפת הבגד על אף שאין היא שעת חימום, בכבוד אביו ואמו.

החילוק בין שאר אבילות ולגבי הוריו

מי שאין אלא חלוק אחד, כלומר, ורוצה להחליף. אם הזדמן לו להחליף בתוך ז' - חוזר וקורע. ואם הזדמן לו לאחר ז' - אינו קורע. ועל אביו ואמו - הולך וקורע לעולם. וקשיא, דהכא אמר דכל שבעה מחליף וקורע, ומוקמי' לה על אביו ואמו, משמע דלאחר ז' - אינו קורע אפילו על אביו ואמו. ואי גרסינן לעיל, מי שאין לו חלוק, כלומר, ולא קרע בכלל על החמשה, אם הזדמן לו בתוך ז' - קורע, ועל אביו ואמו - אפילו לאחר ז' - קורע, כל זמן שמזדמן לו.

הכי א"ר יוחנן דברים שבצינעא נוהג -

פסק בהלכות גדולות כר' יוחנן,

לאפוקי מרב ושמואל,**דאמרי לעיל תשמיש המטה - רשות,****ודברים שבצינעא הוא,**

ובפ"ק דכתובות (דף ד.),

נמי קאמר עלה מסייע ליה לר' יוחנן,

דאביי ורבא סברי כוותיה.

ואף על גב דקיימא לן (לעיל דף יח. כב.),

הלכה כדברי המיקל,**ה"מ במחלוקת של תנאים,**

אבל במילתא דאמוראי - לא אמרן.

מספקא לי,

כי היכי דשרי בתוך ביתו,**הני דברים דקריעה ועטיפת הראש,****אי הוה אסור נעילת הסנדל בצנעא,**

וכל שאר דברים.

המעשה שבו מתפלא שמואל כיצד רב יוסף נוהג**אבילות בשבת**

הגמרא מביאה מעשה. אביי אשכחיה מצאו לרב יוסף בשעת אבילותו בשבת, דפריס ליה סודרא ארישיה, שהיה עטוף

וודאי שראש השנה ויום הכיפורים אינם יכולים להפסיק. ובדעת רבן גמליאל, שאם ראש השנה ויום הכיפורים הינם כמו הרגלים, הרי מאחר וגם בזמן הבית לא היה להם כוח של רגל, הרי כל שכן שעצרת יהיה לה כוח של רגל אף לאחר החורבן. אלא שהלשון אינה מדויקת, ומאחר וראש השנה ויום הכיפורים הוא החידוש הגדול, לכן היה צריך לשנות עם מילת היחס "אף".

וחכמים אומרים לא כדברי זה כו' -

ולא שייך למימר, היינו תנא קמא, דנימא כולהו אתו לפרש מילתא דתנא קמא,

כי ההיא דלא ירבה לו נשים, בפרק ב' דסנהדרין (דף כא.) וההיא (דהמקדש).

דעת חכמים, ומהי דעת תנא קמא?

במשנה הקודמת נאמר שבת עולה ואינה מפסקת, רגלים מפסיקין ואינן עולין. ובמשנה זו מאחר ויש כאן שתי דעות, הרי רבי אליעזר בא למעט את העצרת, ולהפוך אותה כמו שבת. ואילו רבן גמליאל בא להרחיב את ראש השנה ויום הכיפורים. וחכמים באו לומר, שאנו מתייחסים לעצרת כמו שאר הרגלים, ובכך הם דוחים את דברי רבי אליעזר, וגם הם אינם מרחיבים את ראש השנה ויום הכיפורים כרבן גמליאל. ולכן יש להם דעה עצמאית שלישית, ולא יכולנו לומר כי אין כלל תנא קמא ושני התנאים רק באו לבאר שיטתו. שהרי מצינו כי אף שתנא קמא אמר שעה שמותר למלך שיהיו לו רק שמונה עשרה נשים, בא רבי יהודה והרחיב יותר, אלא שרק אסר שיסירו את ליבו, ואילו רבי שמעון נשאר עם האיסור לשאת יותר משמונה עשרה, ואפילו היא צדיקה. וכאן לא ניתן לומר שכך הוא הסגנון.

שהרי כאן כלל לא ידועה לנו דעתו של תנא קמא, מה כן נקרא רגל ומה אינו נקרא רגל, אלא אמר בלשון כללית שרגלים מפסיקים.

התוס' אם כן שוללים הבנה שאינה נכונה, לומר ששני התנאים באו לבאר את דעת תנא קמא, שכאן כלל לא ניתן לומר זאת, וכפי שהתבאר.

הלכה כר"ג -

תימה,

כיון דאמר שמואל (לעיל דף יח. כב.), הלכה כדברי המיקל באבל, אמאי איצטריך למיפסק הלכה כר"ג?

וי"ל,

דחומרא נמי היא,

דאם קברו סמוך לחשיכה, ולא היה לו שעה אחת לנהוג בו אבילות, או קברוהו נכרים ביום טוב, או שמע שמועה קרובה ביום טוב, **אם הם כרגלים - אינם עולים למנין שבעה, ואם הם כשבת - עולים.**

ראשו כאבל, ואזיל ואתי בביתיה, והלך ובא בתוך ביתו. אמר ליה אביי לרב יוסף בתמיהה: האם לאו, וכי לא סבר לה מר את ההלכה שאין אבילות בשבת? ועונה לו שיש לו על מי שלשמוך, וגם טעם יש בדבר. אמר ליה רב יוסף: הכי אמר רבי יוחנן: דברים שבצינעא נוהג. ומה שאני נוהג בתוך ביתי זה בצנעא.

התוס' מביאים מבעל הלכות גדולות שפסק כרבי יוחנן

דברים שבצינעא - חייב לנהוג בהן אבילות, ואסור לאבל לשמש מטתו בשבת, לאפוקי מרב ושמואל דאמרי לעיל תשמיש המטה - רשות. רוצה לומר, דיכול להמנע מלשמש מטתו, ואין בזה איסור משום נוהג אבילות בשבת, אבל אם רוצה מותר בתשמיש המטה, לר' יוחנן - אסור לשמש.

התוס' מביאים כיצד למרות שבאבילות הולכים לפי המיקל וכאן פסקו להחמיר כרבי יוחנן

הכלל הוא בשעה שתנאים חולקים באבילות - כל האמוראים סוברים כתנא המיקל, אך כלל זה אינו במחלוקת אמוראים זו. ויש מקומות לרבות זאת.

ולפי זה צריכין לפרש, הא דאיתא בבכורות מט דא"ר אשי הכל מודים לענין אבילות יום שלשים - כיום שלפניו, דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל. כוונתו דכולהו אמוראי מודי דלענין אבילות נקטינן כת"ק התם, דסבר דאין פודין עד יום ל"א. הגם דרבי עקיבא מספקא ליה, אי יום ל' כיום שלפניו או לא לענין פדיון הבן.

יש להסתפק מה נכלל באיסור בתוך ביתו

כונת תוס' להסתפק אליבא דרבא ור' יוסף, דסבירא ליה דשרי לילך בתוך ביתו בחלוק קרוע ובעטיפת הראש, דכשעושה כן בביתו מיקרי צינעא. א"כ לר' יוחנן דס"ל דברים שבצינעא נוהג, יהיה אסור נעילת סנדל בתוך ביתו?

עצרת כשבת -

וכ"ש ר"ה ויוה"כ;

ר"ג אומר ר"ה ויוה"כ כרגלים,

וכ"ש עצרת לאחר חורבן.

ולישנא לא אתי שפיר,

דהוה ליה למתני,

ר"ג אומר אף ר"ה ויוה"כ כו'.

המשנה מביאה שלוש דעות לגבי ההתייחסות של עצרת, ראש השנה ויום הכיפורים ורגלים

רבי אליעזר אומר, משחרב בית המקדש, עצרת כשבת. רבן גמליאל אומר, ראש השנה ויום הכיפורים, כרגלים. וחכמים אומרים, לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא עצרת כרגלים, ראש השנה ויום הכיפורים כשבת. עצרת בזמן שחרב הבית היא רק של יום אחד, ובזמן הבית כל השבעה היה ניכר שיש תשלומים לקרבן. ואילו לראש השנה ויום הכיפורים אף בזמן שבת המקדש קיים לא היו תשלומים.

התוס' מבארים את המשנה, וגם על מה שלא נאמר, מה דינו

מדייקים התוס' שאם אנו אומרים כרבי אליעזר, שהעצרת אין לה תוקף של רגל להפסקת האבילות אלא רק כשבת, הרי

והכי קאמר: מה יתרעם על מדותיו? וכי גבר על חטאיו? דיו חיים שנתתי לו. ורבנן? כי ההוא מעשה דההיא איתתא, דהוה עובדא ואפיקתיה. כלומר, [הוציאתו] לתינוק חי בחזקת מת, כדי לעבור עבירה עם האיש ההולך עמה.

והתוס' בקידושין אמרו, שאפילו לשיטתך שאתה אומר שיצרו נשבר באבילות, הרי יש לחוש שיביימו מיתה על מנת לבצע עבירה. ויש גירסא שהסיום לא היה כלל.

ואין אומרים עליו ברכת אבלים -

פירש בקונטרס, **דמיירי - בלא כלו לו חדשיו**, ומיהו,

אפילו מיירי בכלו לו חדשיו,
נהי דמתאבלי עליו,

כדאיתא בפרק ר"א (שבת דף קלו. ושם),
ובפרק יש בכור לנחלה (בכורות דף מט.),

מ"מ אין מחמירין עליו **כל כך לצערו**,

כדאשכחן בהני דסמוך,

דלפי מה שהוא גדול מחמירין לכבודו.

דינו של התינוק שנפטר עד שלושים יום

הגמרא דנה על תינוק, שהוא עד שלושים יום מלידתו, אשר הוא יוצא בחיק, ולא בארון. ואין עומדין עליו על התינוק הזה בשורה, לקבל תנחומים מהעומדים בשורה משני הצדדים, כמו שנהגו בגדול לאחר הקבורה. ואין אומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים.

ברגע שכלו לו חדשיו - הרי הוא יוצא מדין נפל

התוס' מביאים שיש לחלק שכל מה שאנו אומרים שאין להתאבל עד שלושים יום, הוא שאנו אומרים שהוא בגדר נפל. אלא שיש לחלק האם לתינוק כלו חודשיו, כלומר הוא נולד לאחר תשעה ירחי לידה שלימים, ואז הוא יוצא מכלל נפל, ומעמידים שהגמרא כאן מעמידה שלא כלו לתינוק חודשיו, ולכן לא אומרים את ברכת האבלים. אלא מדייקים התוס', שגם אם כן כלו חודשיו, אז מצד אחד אמנם הם מתאבלים, כמובא במסכת שבת. ויש לדייק ממסכת בכורות מהתוס' שם, שמבאר שברגע שכלו לו חודשיו הרי יצא מכלל נפל. ד"ה מת בנו בתוך שלשים יום כו' יחזיר לו ה' סלעים - "פירש בקונטרס משום דנפל הוא ובחנם פירש כן דאפילו קים לן ביה דכלו לו חודשיו בבן חדש תלה רחמנא."

הגמרא בשבת מביאה שתי התייחסויות לגדר שכלו לתינוק חודשיו

בריה דרב דימי בר יוסף, איתיליד ליה ההוא ינוקא. ובגו תלתין יומין שכיב. שמת בתוך שלשים יום ללידתו. יתיב, קמתאביל עילויה. אמר ליה אבוא [רב דימי]: וכי צוורונתא, מטעמים שמאכילים את האבל, (גרס בערוך לשון צידה ומזונות). קבעית למיכל, ולכן אתה מתאבל עליו חנם? אמר ליה: אני מתאבל עליו, משום דקים לי ביה שכלו לו חודשיו.

רב אשי איקלע בי רב כהנא, איתרע מילתא שהיה שם אבילות שמת תינוק בגו תלתין יומין. חזייה, ראהו, דיתיב וקא מתאבל עילויה. אמר ליה: האם לא סבר ליה מר להא דאמר

הטעם שפוסקים כאן כרבן גמליאל

ההתייחסות של ראש השנה ויום הכיפורים כרגלים הוא פסק רבן גמליאל. ואילו רבי אליעזר סובר משחרב בית המקדש, עצרת כשבת. התוס' תמהים מדוע הובא בגמרא אמר רב גידל בר מנשיא אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל. והרי כבר יש לנו את להלכה על פי שמואל, שהעיקרון שהלכה באבילות כשיטת המיקל. ותיצו, שבדברי רבן גמליאל ישנה גם חומרא, לעניין הקובר מתו בראש השנה וביום הכפורים, או שבאה לו בהם שמועה קרובה, שלדעת חכמים, עולה לו יום זה מן המנין, שהרי דינו כשבת, ולרבן גמליאל אינו עולה לו, כרגלים, ולכן הוצרכו להשמיענו, שבכל ענין הלכה כמותו, ואפילו לחומרא.

וביאר במנחת שלמה, נראה, שבכל פעם שפוסקים כדברי המיקל, מ"מ אם מסתעף מהאי קולא דין לחומרא - שפיר מחמירים, והכא שאני, דאין החומרא חשיב כמסתעף מהדין לקולא, אלא דכמו שנחלקו להקל, שעצרת מפסיק, כך נחלקו אם עצרת עולה מן המנין או לא.

[דף כד עמוד ב]

אבא שאול אומר אף באיש אחד ושתי נשים

מפורש במסכת קדושין (דף פ: ושם),

אף על גב,

דאין איש אחד מתייחד עם שתי נשים,

בשעת אבילות דסרידא - שרי.

ההיתר לקבור גבר בודד עם שתי נשים בזמן אבילות

אבא שאול אומר: אף באיש אחד ושתי נשים מותר לקבור, לפי שלא חששו ליחוד בשעה שהם טרודים באבילות ובקבורה. שבשעת צער אין לחוש לגירוי יצר הרע, ולכן לא אסרו בזה משום יחוד. [וביאר הדבר, שבשתי נשים אין איסור יחוד אלא מדרבנן, ומשום חשש עבירה, ולכן יש להתיר בענין שאין חשש עבירה, אבל יחוד דאורייתא לא היינו מתירים מטעם זה, כיון שיש בו איסור בעצם מעשה היחוד, ולא משום חשש עבירה].

מקור הדברים במסכת קידושין

המשנה בקידושין מביאה מחלוקת תנאים. כלומר, תנא קמא אוסר בכל מצב, ואילו רבי שמעון מקל במקום שיש טעם לכך. "לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים; רבי שמעון אומר: אף איש אחד מתייחד עם שתי נשים בזמן שאשתו עמו וישן עמהם בפונדק, מפני שאשתו משמרתו." בהמשך אומרת הגמרא, וכי נאמר שמשנתנו אינה כאבא שאול, ומביאה ברייתא, שאם התינוק נפטר עד שלושים יום, הרי תנא קמא אומר שלא יקבר "באיש אחד ושתי נשים, אבא שאול אומר: אף באיש אחד ושתי נשים!"

אפילו תימא אבא שאול, בשעת אנינות תביר יצריה. ורבנן? סברי לה כר' יצחק, דאמר רבי יצחק: מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו - אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו. ואבא שאול? כי כתיב ההוא - במתערם על מדותיו כתיב,

איסור לבישת בגדים שכובסו קודם

בניגוד לרמב"ן המחמיר וסובר שכשם שאסור לכבס כל שבעה, כך אסור ללבוש בגדים המכובסים מקודם, רש"י חולק וסבירא ליה, שמותר ללבוש בשבעה חלוק שכיבסוהו קודם לכן. ונחלקו על מציאות החלוק, האם הוא כלבנים בימינו שהם בגדי הזעה שנוהגים להחליפם בשבעה. כי אם נאמר שהחלוק הוא מלבוש עליון, הרי לעתים מחליפים אותו אף בבגד שאינו מכובס.

ודייקו כי כל הויכוח של האמוראים לגבי באיזה בגד לצאת הוא רק על מה שגיהצו בימי אבלם, אם לא כן והיו מגוהצים קודם לכן, היה ניתן להחליף בכל הבגדים. ולכן המנהג היום שאף שמגהצים בזמן האבל אם ניתנים למישהו אחר ללבוש תחילה, ואפילו כשעה, הרי אין זה נקרא בגד חדש, והתירו זאת.

רבי עקיבא אומר בן שנה כו' -

ולא סגי בי"ב חדשים.

ובמסכת שמחות פ"ג נראה לי,
דגרסינן בן ג' שנים יוצא במטה,
ר"ע כו',
פירוש,
דלא בעי ג' שנים,
ואם מת ביום שלשים,

פוסק בפרק יש בכור (בכורות מט.),
שלשים יום באדם - אינו נפל,
ויום שלשים לענין אבילות,
כיום שלפניו ואינו מתאבל,
וה"ה מסתמא לענין כבוד.

ראינו כי יש הבדל בקבורת קטנים

תינוק עד שלושים יום אינו יוצא בקבורה רגילה, אלא בחיק. ומאחר והוא כבר בן שלושים יום הרי הוא יוצא בדלוסקמא, שהוא ארון קטן, וגם כאן נחלקו האם ניטל בחיק על ידי אדם אחד או על ידי שניים. הגיל השלישי בו יש הבדל שנוי במחלוקת. בן שנים עשר חדש - יוצא במטה. רבי עקיבא אומר: בן שנים עשרה חודש גרידא - אינו יוצא במיטה. ורק אם התינוק הוא בן שנה ואבריו נראים גדולים כמו שהיה בן שנים, או שהוא בן שנים ואבריו נראים כבן שנה - אז הוא יוצא במטה.

ונמצא שרבי עקיבא בא להקל על דברי תנא קמא, שדוקא כשהוא בן שנים, או שהוא נראה כבן שנתיים, אז יוצא במיטה, אבל כשהוא בן שנה ונראה כבן שנה, יוצא בדלוסקמא. כלומר, העיקר אינו רק עצם הגיל, אלא המראה. כי על מנת להוציאו ממש בארון ולהתאבל עליו, יש כאן לשיטת רבי עקיבא מעבר לזמן על פי שיעור, אלא גם כיצד נראה אותו התינוק.

והרעיון של כבוד הוא לצאת בדלוסקמא. כי גם כאן אנו איננו ממהרים ללכת לפי הזמן המדויק. והאם יום השלושים הוא גם מקצתו ככולו, אלא כפי הנראה מחכים כמה שיותר,

רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, שרק אם שהה ל' יום יצא מחזקת נפל. ואם כן למה הנך מתאבל? אמר ליה: קים לי בגויה שכלו לו חדשיו.

מדויקים התוס', שיש כאן מצב ביניים

עם היות והביאו התוס', שאכן ניתן להתאבל עליו, אמנם אין לצער את האב לכבדו באבלות כל כך, וכפי שהאבל יושב בראש. ומביאים כי הדין כאן אינו בבחינת או כן או לא, אלא שיש בו שיעורים, וכאן השיעור הוא הקטן ביותר.

ברכת אבלים ותנחומי אבלים -

שמנחמים אותו בדברים:

לעיל (ע"א) פירש בקונטרס,
דאם בא להחליף בגדים שכבסו קודם האבל,
ללבוש בגדים שהן מכובסין,

כי חלוק הוא מלבוש בכביסה,
ומכאן משמע, שרש"י היה מתיר,
בגדים שכבסו קודם האבל.
ובתוס' פירש, אם בא להחליף,
ללבוש בגדים שאינם מכובסים,
כי חלוק הוא מלבוש,
סרגילים ללבושו ולהחליף בלא כיבוס.

ור' יצחק זקניני סובר כך.
ועל פירש"י הקשה,
דאי שרי בגדים שכבסו קודם אבלו,
ומסתמא הכי נמי,
שרי בגדים המגוהצים קודם אבילות,

וא"כ מנין לו למעלה,

דאביי כרבי ורבא כר' אלעזר בן שמעון,
שהוא מקודם אבלו היו מגוהצין.

ויו"ל,

דמדשרי הני דוקא, ולא חדשים לבנים,
ש"מ דסבירא להו הכי.

ומיהו, זהו המנהג עתה,
שמלבישין אותו לאדם אחר יום או חצי יום,
ואין זה קרוי בגד מכובס לדידיה.

ההבדל בין תינוק עד שלושים יום לעניין ברכת אבלים ותנחומי אבלים

לגבי תינוק שהוא עד בן שלושים יום, אין עומדין עליו על התינוק הזה בשורה, לקבל תנחומים מהעומדים בשורה משני הצדדים, כמו שנהגו בגדול לאחר הקבורה. ואין אומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים.

אבל תינוק בן שלשים יום, פרט לכך שאופן קבורתו שונה, ועומדין עליו בשורה. ואומרים עליו ברכת אבלים ברחבה, לאחר הקבורה, ומנחמים את קרוביו בתנחומי אבלים.

ולא רק שאינו מתאבל, אלא גם אין לכבדו ולהוציאו בארון קטן.

דרבי אלעזר א"ר אושעיא היא -

והא דלא מיייתי ברייתא דר"א בן יעקב,

דמפיק תשלומין מוקראתם ובקצרכם,

איזהו חג שאתה קורא וקוצר,

הוי אומר זה חג השבועות;

וריש לקיש אמר חג הקציר,

איזהו חג שאתה חוגג וקוצר בו,

הוי אומר זה עצרת.

ויש לומר,

דלא ידעינן כמה ימים,

אי לא מדרבי אושעיא,

כדאיתא פרק אין דורשין (חגיגה דף יז: ושם).

אלא קשיא ליה,

מנא ליה דעצרת כרגלים בזמן הזה,

הא ליכא תשלומין?

ונהי דמתניתין הכי משמע,

מדקאמרי עצרת כרגלים,

משמע לגמרי,

מיהו, היא גופא - מנא ליה?

י"ל,

כיון דעצרת חד יומא,

ונחשב כמו פסח וסוכות,

בזמן שבית המקדש קיים לענין תשלומין,

חשיב נמי לדידן כרגל דפסח וסוכות.

מיהו בר"ה ויום הכפורים,

משמע דלא סבירא להו הכי,

דליהו חשיבי כשבעה ימים,

מדלא נקט אלא עצרת,

ולית ליה דרבן גמליאל ורב פפא דבסמוך,

דאמרי אפילו ר"ה ויוה"כ ישנן כרגלים,

דלעולם הוא במקום פסח וסוכות.

הקשה בתוספות הרב,

מה אנו צריכים שיהא ראש השנה כשבעה ימים,

בלאו הכי נמי, מותר לגלח ערב יום כפורים?

דהוי קובר את מתו שמונה ימים קודם יום כפורים,

דבטלה הימנו גזרת שלשים.

ותירץ,

דנפקא מינה, אם לא גילח ערב יום כיפורים,

דאינו מגלח אחר יום כיפורים,

אבל עתה דחשבינן ראש השנה כשבעה,

ויום הכפורים כשבעה,

וערב ראש השנה כשבעה ימים קודם,

ובין ראש השנה ליום כפורים שבעה,

ונקיש ליה בתר יום כפורים שני ימים ומגלח.

ואין נראה לי תירוץ זה,

דהא קיימא לן כאבא שאול,

דאמר לעיל (דף יט:): מגלח אחר הרגל.

אלא יש לפרש,

דנפקא לן מינה לענין שמועה רחוקה,

דחשבינן לה שמועה רחוקה,

בהני שני ימים אחר יום כפורים.

וזהו דוחק גדול,

כי זה אינו מפורש בשום מקום,

שתחשב שמועה רחוקה פחות משלשים יום.

ויותר היה יכול לומר,

לענין דחשבינן אחר ראש השנה שבת שלישית,

דאמר לעיל יושב במקומו.

מיהו אין זה נראה שום קושיא כלל,

דהא דאמר שמונה ימים קודם הרגל,

בטלה ממנו גזרת שלשים יום,

היינו דוקא היכא דנהג אבילות שבעה ימים,

אבל זה שלא נהג אבילות, כי אם יום אחד,

לא אמרינן יום כפורים תבטל שלשים.

ותמהתי למה לא פירש הרב כך,

כי דבר זה פשוט.

ובסמוך פירש כענין זה הרב,

יום אחד לפני החג וחג ושמיני שלו,

הרי כאן כ"א יום,

דדוקא בהכי,

אומרים דשמיני עצרת הרי כ"א יום,

אבל מת ברגל שלא נהג אבילות קודם הרגל,

לא הוי שמיני עצרת,

כי אם יום אחד למנין שלשים,

כך נראה לי, ואיני יודע הבירור.

כך פירש הרב.

ופירש בהלכות גדולות,

דהשתא דאית לן תרי יומי,

אי שכיב ליה שיכבא ביום טוב ראשון,

לא ינהוג אבילות - עד מוצאי יום טוב שני (ימים).

ואותו יום טוב שני עולה למנין שבעה.

ואי שכיב ביום שני,

ההוא יומא נוהג אבילות.

קושיית התוס' על הגילוח ערב יום כיפור הובאה בתוס' הרא"ש משמו של הראב"ד

וזה לשון התוס' הרא"ש. "הקשה הראב"ד, מכדי רב פפא כר"ג סבירא ליה, דאמר ראש השנה ויום הכפורים כרגלים, וכיון דיום הכפורים - רגל הוא ומפסיק, למה לי חושבנא דארבעה עשר, [בין] דליחשביה לראש השנה [שבעה] בין דלא ליחשביה אלא כחד יומא, כי מטי ראש השנה בטלי גזירת שבעה, וכי מטי יום הכפורים בטל גזירת שלשים."

תירצו התוס' שהנפקא מינה היא בדעת רב ורב הונא האם גזירות בטלו וימים לא בטלו או אפילו שימים גם בטלו. והכריעו כאבא שאול, כי ימים גם כן בטלו.

המנחת שלמה ביאר מדוע מחשבים שמועה רחוקה ומתחשבים בראש השנה וביום הכיפורים

לענין שמועה רחוקה וכו', צ"ע מ"ו לגבי שמועה רחוקה רואין את ר"ה ויום הכפורים כשבעה ימים, הרי ע"כ דלענין שיחשב כשמועה רחוקה לא סגי בזה שבטלה ממנו גזירת שלשים, דבעינן שלשים ממש, וא"כ מ"מ רואים את ראש השנה ויום הכפורים כשבעה ימים לענין זה. ואולי ס"ל דכיון דסוף סוף ר"ה ויום כפורים הם ימי שמחה - הרי כאילו מטבעו שהוא מרחיק האדם מן המאורע, כרחוק של שבעה ימים. ולפי"ז מסתברא דלשיטה זו, גם מי שמאיזה סיבה נהג אבילות ערב עצרת או ר"ה, מ"מ שפיר עולה לו הרגל לבטל גזירת שבעה ושלשים, אע"פ שלא ידע שזה יו"ט והתאבל.

התוס' בעירובין מו, א ד"ה דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל, הביאו גם את הבה"ג לענין ראש השנה. וביארו כי ר"י הולך לשיטתו שאין אבילות מהתורה, וממילא אין שאלה כיצד חכמים יכולים לעקור דבר מהתורה לא רק בשב ואל תעשה, אלא אף בקום עשה.

אלא קרוביו -

ירושלמי,
ובלבד קרובים הראוין להתאבל,
כהדא דרבי אבין דמך במועדא,
לא גמל ר' מנא חסדא,
אמר בתר מועדא ניעבדא ליה יקרא,
ואסיק, **חכם שמת,**
הכל כקרוביו - מברין עליו אלו ואלו.

נראה לי מכאן משמע,
שיש הבראה בלא אבילות, כגון ברגל,

ולקמן (ד' כה:;) אמר,
אפילו רבו שלמדו חכמה,
אינו יושב עליו אלא יום אחד.

ותמיהני,

אם כן נצטרך הבראה לשמועה רחוקה,
ולא מצינו ברבי חייא שעשו לו הבראה,

דכיון דיום טוב שני דרבנן,
אתי אבילות דאורייתא,
דיום ראשון דהוי מן התורה,

כדאמרינן בזבחים (ק:),
ומבטל יום שני דרבנן.

ואין נראה לר"י,
וגם אין נוהגין כלל, ובמקום אחר פירשתי.

הכלל של גדר האבילות כשנפטר לו קרוב יום לפני עצרת, וכוהה של העצרת הוא כשבעה ימים

דרש רבי ענני בר ששון אפיתחא דבי נשיאה: מי שנפטר לו קרוב יום אחד לפני עצרת, והגיע חג השבועות והפסיק את אבילות השבעה, נחשב לו הדבר ביחס למנין שלשים, כאילו מנה שבעה ימים. ועצרת עצמה - עולה לו כשבעה ימים, לפי שעצרת היא כרגלים. הרי כאן ביחד תוך יומיים - ארבעה עשר למנין שלשים יום!

והקפידו על דבריו, שמקורם הוא של רבי אלעזר משמו של רבי אושעיא. דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מנין לעצרת שיש לה לקרבנותיה תשלומין כל שבעה? שנאמר [דברים יז] "בחג המצות ובחג השבועות". ודרשינן: הוקש חג השבועות לחג הסוכות: מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה - אף חג השבועות - יש לו תשלומין כל שבעה.

הצורך ללמוד דווקא מדרשתו של רבי אושעיא

התוס' שאלו מדוע לא הביאו את ההוכחה שיש תשלומים לעצרת מפסוקים אחרים. וכפי שהגמרא הביאה במסכת חגיגה. דרשה אחת (יז, ב) "דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא: אמר קרא וקראתם ובקצרכם איזהו חג שאתה קורא וקוצר בו - הוי אומר זה חג עצרת. אימת? אילימא ביום טוב - קצירה ביום טוב מי שרי? אלא לאו - לתשלומין."

ודרשה שניה (יח, א) "וריש לקיש אמר: וחג הקציר איזהו חג שאתה חוגג וקוצר בו - הוי אומר זה עצרת. אימת? אילימא ביום טוב - קצירה ביום טוב מי שרי? אלא לאו - לתשלומין." ותירצו, דלא ידעינן כמה ימים יהיו לתשלומין, אי לאו מדרבי אושעיא. וכאן שרצו לומר דעצרת חשוב כשבעה לגבי אבילות - הצטרכו להביא דרשתו דרבי אושעיא (יז, א), שממנה ילפינן מה חג המצות - שבעה, אף עצרת - שבעה.

התוס' מבארים כי הקושי הוא בכלל מכיוון שעצרת כיום נוהגת כרגלים

מבארים התוס', שעם היות ובפועל בזמן הזה אין מקריבים קורבנות ואין תשלומים, הרי עצם זה שב"כוח" יש לשבועות גדר של שבעת ימים, הרי זה מועיל גם בזמן הזה. אמנם, מאחר והלימוד הוא דווקא מהשוואה לרגלים, הרי לפי זה אין למדים כן לגבי ראש השנה ויום הכיפורים. אלא שזה רק לפי רב ענני בר ששון ורבי יצחק נפחא, אבל לפי רב פפא, ורבינא הרי אמר מר "יום אחד לפני ראש השנה, וראש השנה - הרי כאן ארבעה עשר"! אמר ליה: אנא, "מסתברא כרבן גמליאל" הוא דאמינא. ולרבן גמליאל ראש השנה הוא כרגלים.

שבמנחות נמי אסר בכה"ג, ולפנינו במנחות הרי דנקט שם תוס' להיתר, אלא דשם מזכיר ספסל, ולכך מתיר. ומה שמציין שאוסר שם היינו דלגבי מטה, מביא שם דבעינן גובה י"ס, וגבי ספסל מתיר בכה"ג, ונשמע דבמטה - אינו מתיר.

ורבי חייא ריבץ תורה וכו' -

והקשה בתוספות הרב,

דמשמע בירושלמי,

שרב הונא - מת קודם רבי חייא,

דאמר ליה רבי חייא לרבי - ארונו בא,

והכא משמע,

שרבי חייא - מת קודם רב הונא.

ונראה לי,

דרב הונא אחר היה,

ואותו שבימי רבי חייא,

אין זה רב הונא תלמידו דרב ע"כ.

ומיהו קשה,

בירושלמי קאמר בעובדא דהכא,

רב הונא ריש גלותא,

ולפי הענין של הירושלמי היה משמע,

דזקפיה ר' חגא לארונה דרב הונא,

כדי שלא יהא יושב אצל הצדיקים.

והכי איתא בפירוש רבינו חננאל,

דרב הונא - ריש גלותא.

הגמרא מספרת על ארונו של רב הונא שבא לארץ ישראל

לאחר שהגיע ארונו היכן להניחו כלומר בקבר של מי? וענו רב הונא ריבץ תורה בישראל, ורבי חייא ריבץ תורה בישראל הוה. ולידו של רבי חייא מקומו של רב הונא.

מקשים התוס' מירושלמי שמשמע מכאן שרב הונא נפטר לאחר רבי חייא, ואילו לפי הירושלמי משמע להיפך. וכאשר יש סתירה חייבים לומר שיש חילוק, וכאן התוס' נוקטים בהכפלה, שהיו שני רב הונא.

עיין בירושלמי סוף כלאים (ס"ט ה"ג) גופא דנראה כסותרין זה את זה. דבתחלה מייתי הא דאמר ר' חייא לרבו על רב הונא ריש גלותא ארונו בא, משמע דרב הונא נפטר קודם ר' חייא. ובתר הכי מייתי האי עובדא דאמרו ניתביניה לרב הונא ריש גלותא אצל ר' חייא, וכל עובדא דר' חייא. וצריך לומר, דשנים היו. ועוד שיש הבדל בין רב הונא סתמא, שהיה תלמידו של רב, ולבין רב הונא ריש גלותא, שמוסיפים לו תואר. ולכן הגיוני כי לא היה ברמה של רבי חייא, ולכן זקפו את ארונו. שלא יהיה בישיבה אלא בעמידה כעומד ומשמש אותם.

חכם כיון שהחזיר פניו -

פירוש,

חכם שמת,

כיון שהחזיר פניו - אותו שקרע.

אלא קאמר לעיל (דף כ:),

והולך כלי אחרי לבית המרחץ,

ושמא לענין הבראה - החמירו משום כבוד החכם.

התוס' באים לומר כי יכולה להיות מציאות של הבראה אף ללא אבילות

המשנה אומרת, כי לא ניתן לבצע קריעה וסעודת הבראה, אלא לקרוביו של מת. אולם מאחר וחכם שמת - הרי הכל הם כקרוביו, זה לעניין הבראה. כי הירושלמי מביא שמאחר ורבי אבין נפטר במועד ורבי מנא לא ספדו, ואמר שיספידוהו לאחר המועד. מאחר וגדר של החכם אינו כשאר אבילים, שהרי אינו יושב עליו אלא יום אחד בלבד. ולא ניתן ללמוד מכך לגבי אבילות על שמועה רחוקה, אלא שהבראה זו - היא חומרה שהחמירו בחכם. ולכן רק בו מבצעים הבראה, אף שאינם מתאבילים עליו.

[דף כה עמוד א]

וכך כדא אארעא ואנח עליה ספר תורה -

ונראה,

דאפילו הספר תורה מונח בגבוה ממנו - לא שרי,

מדלא אותבוה לספר תורה בגבוה ממנו.

וכן פירשתי במנחות בפרק הקומץ רבה (דף לב:),

ושם הארכת.

פטירת רב הונא ואופן הנחת ספר התורה על מיטתו

מספרת הגמרא כיצד היו העובדות. כי נח נפשיה דרב הונא, סבור לאותובי להניח ספר תורה אפורייה, על מטתו, כדי לומר עליו "קיים זה מה שכתוב בזה". אמר להו רב חסדא: מילתא, דבר, דבחייה, שבחיוו של רב הונא, לא סבירא ליה, היה סבור שאין לעשות כן, וכי השתא עתה ליקום ליעבד ליה, נעמוד ונעשה לו דבר שהוא עצמו סבור שאין לעשותו!?

דאמר רב תחליפא: אנא חזיתיה ראיתיו לרב הונא, דבעי למיתב אפורייה, שרצה לישב על מיטה, והוה מנח ספר תורה עליה. וכך כדא אארעא, הפך רב הונא כד על פיו, ואותיב והניח את ספר תורה עילויה, עליו, משום שסבר שאסור לישב על מיטה שספר תורה מונח עליה. אלמא, קסבר רב הונא אסור לישב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה.

גדרי הנחת ספר תורה על מיטה, ובמה יש כאן בעיה

דאפילו הס"ת מונח בגבוה ממנו - לא שרי. ולכאורה מאי שנא משאם מונח על גבי קרקע, במקום שהוא גבוה דמותר. ואפשר דבמטה, כיון דמיטלטלת היא ביחד עם האדם, ומיחזי כחברותא כלפי ס"ת, וכמעשה שהיה, שבקשו להניח ס"ת על מטתו, והיינו לנושאה ביחד עם המטה, משא"כ כשמונח ע"ג קרקע, דאין שייכות האדם לס"ת.

ואם נאמר כן, הרי דאפשר עוד דדוקא ע"ג מטה הוא דאוסר תוס' בכהאי גוונא, ומשום דרגילין לישא את האדם ע"י המטה, וכלשון המשנה בשבת, את החי במטה את המת במטה, ולכך אסור בכה"ג. אבל בספסל בכה"ג אפשר דמותר, דכיון דאין רגילות לישא אדם ע"י ספסל - לא הוי קפידא בזה, ודומה יותר לקרקע. ואם נאמר כן, הרי דמובן לשון התוס' כאן

ויש שפירש,

חכם שקרע על החכם,

כיון שהחזיר פניו שולל לאלתר,

דמשום כבודו של חכם הקורע התיור,

דגנאי הוא לצאת בבגד קרוע, ולא נהירא.

הגדר מתי רשאי לשלול את הקרע על החכם שמת

מביאה הגמרא כי אמר להו רבי יצחק בר אמי: חכם, כיון שהחזירו פניהם מאחורי המטה - שוללין. מהתוס' מתבאר שיש כאן שני עניינים. בתחילה מדבר שהחכם הוא הנפטר, מי שקרעו בשבילו. ואז עיקר הכבוד הוא על כך שעבר, וממילא לאחר שהחזיר פניו - יכול לשלול להחזיר את הקרע. ואילו העניין השני הוא שהחכם בעצמו קורע על חכם אחר. כי כאן השיקול הוא כבודו של החכם הקורע, שאסור לו להיות עם בגד קרוע, וגנאי הוא עבורו.

מה שהסתפקו התוס'

ההיתר לשלול מיידיית מפאת כבודו של החכם הקורע, מביא אותנו לשאלה האם כל הקריעה היתה רק מצד כבודו, או שמא יש כאן ממש חיוב מן הדין. כי אכן יש חילוקים בין קרובים ולבין חכם. וכן יש גדר ביחס בין החכם אליו, האם מדובר ברבו, או משהו שהוא חכם מופלג.

[דף כה עמוד ב]

שפעו מרזבי דציפורי דמא -

מפרש בירושלמי **דיהב נפשיה על גזרתם.**

פירוש נשפך דמו על יחוד השם. תוספות.

פ"א, שנתן נפשו על המילה.

הספדנים אומרים דברי שבח בעת הלווית אותו האדם

הגמרא מספרת כיצד אמרו הספדנים על פטירת רבי יוסי - שפעו מרזבי דציפורי דמא. בירושלמי (ע"ז פ"ג ה"א) מובא אירועים שהתרחשו, ולא רק מדברי הספדנים. ששפכת דם מרמז על המילה. כד דמך כשנפטר רבי יסא בר חלפוטא, מְשִׁכּוּ נמשכו צנורות דם בְּלִדְוִקָּא. אֲמַרִין אמרו שהטעם לכך הוא דִּיְהָב נַפְשִׁיהָ עַל גְּזוּרָתָא שהיה מוסר נפשו על מצות מילה, וצינורות הדם היו רמז לדם המילה. וכן כשנפטר רבי יסא הוא ר' יוסי שנכנס ודרש לעיל נפל קְסִיטוּלִין דְּטִיבְרִיָּה נפל המגדל בטבריה. ויש לו זכות מיוחדת שנעקרה עבודה זרה. ואולי ניתן לקשר בין שני העניינים שהרי גזרו כנגד המילה. אלא מאחר ונאמר דמך, משמע שהיתה לו מיתה רגילה, ולא שמת על קידוש השם.

ועל רבו שלמדו חכמה -

בפרק אלו מציאות (ב"מ דף לג. ושם),

פליגי רבי יהודה ורבי יוסי,

שרבי יהודה אומר כל שרוב חכמתו הימנו,

ורבי יוסי אומר אפילו לא האיר עיניו,

אלא במשנה אחת - זהו רבו.

ומסיק שם,

עולא אמר תלמידי חכמים שבבבל קורעין זה על זה,

כרבי יוסי ס"ל,

ופוסק רב ששת כרבי יוסי.

ופירש רבינו חננאל, דהכי הלכתא.

ובשאלתות דרב אחאי פוסק כרבי יהודה,

דאמר כל שרוב חכמתו הימנו.

ומפרש בפרק אלו מציאות בתוספות,

דהיו קורעין קריעה [דאין] מתאחה,

וכן פירש רבי יצחק בר יהודה.

ויותר היה נראה לי דמעשה רב,

דשמואל עבד כרבי יוסי כדאיתא התם,

ורבא נמי מפרש מילתא דרבי יוסי,

ורבי אלעזר בירושלמי נמי עבד כוותיה.

ושמא, היו מחמירין על עצמן.

הזמן שצריך לשבת על רבו

הגמרא קבעה לגבי ההתייחסות לרבו "כי נח נפשיה דרבי יוחנן יתיב רבי אמי שבעה ושלשים. אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא: רבי אמי דעבד, לגרמיה הוא דעבד. דהכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו רבו שלימדו חכמה - אינו יושב עליו אלא יום אחד."

התוס' מתייחסים למחלוקת התנאים מי נקרא רבו

בברייתא במסכת בבא מציעא, בפרק אלו מציאות לצורך הגדרת רבו מצינו מחלוקת משולשת בהגדרת רבו. "תנו רבנן: רבו שאמרו - רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: כל שרוב חכמתו הימנו. רבי יוסי אומר: אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת - זה הוא רבו."

התוס' כאן מכריעים כרבי יוסי. ואגב, המשמעות שהאיר את עיניו כי רבי יוסי הולך לפי הטעם, ולכן טעם הוא עניין של איכות. והתוס' מחברים את פסק של עולא שתלמידי החכמים שבבבל קורעין זה על זה. ואז מאחר ולמדו יחדיו, וודאי שהטעם של הלימוד מתקבל מהדיון, ובוודאי שלא ניתן לומר שכל אחד מהם למד את רוב חוכמתו מהאחרים. ומביאים התוס' שכך גם פסק רבינו חננאל.

ועוד שהדבר בגמרא לא הוכרע, אלא שיש בזה מחלוקת אמוראים. רב ששת כרבי יוסי, ורבי יוחנן כרבי יהודה. "איתמר, רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה, רב אחא בר רב הונא אמר רב ששת: הלכה כרבי יוסי. ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: רבו שלמדו חכמה! - מאי חכמה - רוב חכמתו."

בשאלתות הכריע כרבי יהודה, ובתוס' באלו מציאות מבאר שקרעו קרע שאינו מתאחה כדין תלמיד לרב, כי קרע המתאחה לא קשור ללימוד אלא ניתן לקרוע על כל אדם כשר.

בגדו קרעים. הא מעיקרא, בזמן שהיה בית דין - חייב, אף ששמע מפי נכרי, ושמע רק כינוי. שמע מינה שנחלק רבי חייא על דברי שמואל בשני הדברים: שחייב אף בשמיעה מנכרי, ואף כשמע כינוי.

יש להביא תשובה מעניינת המביאה ניתוח לחילוקים בבבלי והירושלמי (שו"ת צמח יהודה חלק ד' סימן ס"ח)

"דבאמת מצאנו חילוק עמוק בלשון הבבלי והירושלמי בהלכה זו, דבבבלי (סנהדרין ס, א) אמרינן אמר רב יהודה אמר שמואל השומע אזכרה מפי עכו"ם אינו חייב לקרוע, ואם תאמר רבשקה, ישראל מומר הוא. ונראה דסובר דדין הקריעה לא נאמרה כלל בנכרי המגדף, דאין כ"כ חילול ה' ע"י כלב שוטה שאינו מישראל, ורבשקה היה ישראלי, ובוזה ישראל מומר שאני כמוהו מנכרי, כיון דהפטור בשמע מנכרי הוא פטור מעיקרא דדינא (ולא כמש"כ הט"ז ס"ס ש"מ), ואח"כ אמר ר' חייא השומע אזכרה בזה"ז אינו חייב לקרוע, שאם אי אתה אומר כן נתמלא כל הבגד קרעים, ומפרשת הגמ' דמדובר מעכו"ם ובכינוי, ומסיקה ש"מ דוקא בזה"ז הוא דלא, הא מעיקרא - חייב. ..

ואילו בירושלמי נאמר בסגנון אחר כפי שהבאנו לעיל "משרבו הגודפנים פסקו מלקרוע" לא נזכר כלל דפטור מקריעה אלא קובעים עובדה, שרבו גופנים ופסקו משום כך לקרוע דאין ברירה לבצע קריעה דלא יוכלו ללבוש בגד, א"כ נראה דעכ"פ רשאי להחמיר ולקרוע אם ירצה. ולכן רשב"ל לשיטת הירושלמי נכון עשה שקרע והחמיר, ואין ללמוד ממנו חומרא זו כיון שהלכה כהבבלי הסובר דתקנת חז"ל היא לא לקרוע והפקיעו את הקריעה."

ואחד השומע מפי השומעים -

פירש בתוס',

כגון מן העדים שאומרים זה,

ואם הוא אומר **יכה יוסי את יוסי,**

אין קורעין על זה,

וכן משמע בפ"ד מיתות (שם דף נו.).

הברייתא מביאה את אופן הקריעה

"תנו רבנן: אחד השומע ואחד השומע מפי השומע - חייב לקרוע. והעדים - אינן חייבין לקרוע, שכבר קרעו בשעה ששמעו." מבארים התוס' כי מפי השומעים הכוונה לעדים, אלא דווקא בשעה

יש חילוק בסיסי על האופן בו נשמע הגידוף

המשנה בסנהדרין (נה, ב) מבארת את סדר קבלת העדות והקריה על ידי הדיינים. "המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. אמר רבי יהושע בן קרח: בכל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי. נגמר הדין לא הורגין בכינוי, אלא מוציאין כל אדם לחוץ, שואלין את הגדול שביניהן, ואומר לו: אמור מה ששמעת בפירוש, והוא אומר, והדיינים עומדין על רגליהן וקורעין ולא מאחין. והשני אומר: אף אני כמוהו, והשלישי אומר: אף אני כמוהו." ומכאן הוכחה כפי שמבארים התוס', כי הבעיה אינה מי אמר זאת, אלא האופן בה הוא נאמר.

התוס' מנסים ללמוד ממעשה רב, אלא דוחים שאין כאן ראייה ברורה

התוס' מדייקים, כי הגמרא באלו מציאות לא רק שהביאה את דברי רבי יוסי, אלא מיד רבא דן וביאר את דבריו, משמע שיש להם מקום וכן מובא כי שמואל אכן קרע עבור מי שהסביר לו טעם עניין יחיד. "רבי יוסי אומר: אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת - זה הוא רבו. אמר רבא: כגון רב סחורה, דאסברן זוהמא ליסטרוך. שמואל קרע מאניה עליה ההוא מרבנן דאסבריה אחד יורד לאמת השחי ואחד פותח כיון." אלא שלא ניתן להכריע כך, מאחר ואולי זו רק היתה חומרא, ולא שכן ההלכה.

[דף כו עמוד א]

ברכת השם מנול -

ועל ברכת השם דנכרים, פליגי הכא בירושלמי,

אית דאמרי, רבשקה - ישראל מומר הוה, אבל דנכרי - לא, ואית דאמרי נכרי הוה.

ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין דף ס.), **נמי פליגי בה בש"ס שלנו,**

ובירושלמי,

הוה ריש לקיש קורע על ברכת השם.

הגמרא הבבליה בסנהדרין מביאה מחלוקת לעניין קריעה מנכרי

הגמרא שלנו מביאה בסנהדרין שתי דעות סותרות על כך, רב יהודה אמר שמואל וכן רבי חייא.

אמר רב יהודה אמר שמואל: השומע אזכרה [ברכת השם] מפי הנכרי - אינו חייב לקרוע. ואם תאמר, הרי כשמעו מפי רבשקה קרעו בגדיהם? רבשקה לא היה נכרי, אלא ישראל מומר היה. ואמר רב יהודה אמר שמואל: אין קורעין - אלא על שם המיוחד בלבד. לאפוקי [להוציא] כינוי - דלא, שאין קורעין על ברכתו.

ופליגי דרבי חייא בתרויהו [ושני דבריו של רב יהודה אמר שמואל - חולקים על דבריו של רבי חייא].

דאמר רבי חייא: השומע אזכרה בזמן הזה, שאנו בגלות, ואין אימת בית דין מוטלת על הבריות, שאין דנין את חייבי המיתות - אינו חייב לקרוע. משום שאם אי אתה אומר כן, אלא יהא חייב לקרוע, הרי יהיה הדבר תדיר, משום שאין אימת בית דין, ונתמלא כל הבגד קרעים.

ועתה, ממאן [ממ] שמע השומע את האזכרה? אילימא מישראל, מי פקירי כולי האי [וכי מופקרים ישראל כל כך], שמברכים את השם תדיר? אלא פשיטא - ששמע מנכרי. ואי חייב בקריעה רק בשמיעת שם המיוחד - מי גמירי [וכי הנכרים יודעים כל כך טוב את השם המיוחד], שמקללים בו תדיר? אלא לאו - מדובר ששמע מנכרי, ובכינוי. ושמע מינה: בזמן הזה הוא דלא קורעין, משום שאין אימת בית דין, ויתמלא

קדר כל האזכרות -

תימה,

**והא דיקרעה בתער הסופר,
משמע כל המגילה,**

ובירושלמי - לא גרסינן האזכרות.

מעשה הקריעה של המלך על מגילת ירמיה

חובת קריעה על ספר תורה שנשרף - מנלן? דכתיב [ירמיהו לו] "ויהי כקרוא יהודי את דברי הקינות שבמגילת איכה לפני המלך יהויקים, שלש דלתות וארבעה, שלשה ארבעה פסוקים - יקרעה המלך יהויקים בתער הספר, והשלך אל האש אשר אל האח". וגו'. ומבאר הגמרא: מאי "שלש דלתות וארבעה"? אמרו ליה ליהויקים המלך: כתב ירמיה ספר קינות על החורבן, שהוא מנבא עליו שעתיד להתרחש. אמר להו יהויקים: מה כתיב ביד, בספר הקינות? אמרו לו את הפסוק הראשון [איכה א]: "איכה ישבה בדד". אמר להו יהויקים: אנא מלכא, אני הוא המלך, ועלי לא נאמר במגילה דבר לרעה.

אמרו ליה את הפסוק השני: כתוב בו "בכו תבכה בלילה". אמר להם: אנא מלכא, ואין הדברים אמורים בי. אמרו לו את הפסוק השלישי: כתוב בו "גלתה יהודה מעני". אמר להם: אנא מלכא. אמרו לו את הפסוק הרביעי: כתוב בו "דרכי ציון אבלות". אמר להם: אנא מלכא. וכשהגיעו לפסוק החמישי, ואמרו לו שכתוב בו "היו צריה - לראש!", ופסוק זה מורה כי מלכות יהויקים עומדת לחלוף, והצרים יהיו לראש במקומו, אז אמר להו יהויקים: מאן אמרה? בשם מי אמר ירמיהו פסוק זה? אמרו לו: "כי ה' הוגה על רב פשעה". מיד קדר חתך יהויקים כל אזכרות ה' שבה, במגילת איכה, ושרפן באש.

והיינו דכתיב [ירמיהו לו] "ולא פחדו ולא קרעו את בגדיהם". מכלל, מכאן יש ללמוד, דבעו למיקרע, שהיו צריכים לקרע בראותם את האזכרות נשרפות באש.

הפסוק אומר בתער הסופר. מקשים התוס', ומהיכן שקרע רק את האזכרות, אדרבא היה לו לומר שקרע את גוף המגילה כולה, ואכן מביא לחיזוק דבריו שהירושלמי אינו מגביל את הקריעה רק באזכרות.

ולכאורה, אין זו קושיא, דמדכתב בתער הסופר, משמע באותו התער שהסופר משתמש בו לקדור השמות שצריכים גניזה, ואי לא קדר את האזכרות מאי נפקא מינה אם קרעה בתער הסופר או בשאר סכין.

לא אמרו אלא בזרוע -

ובירושלמי גרס,

ששרפה מלך ישראל בזרוע.

הגמרא מספרת כיצד יש חיוב על קריעת ספר התורה או תפילין

ישבו שני אמוראים ואחד מהם רצה להתפנות, ושם את התפילין מחוץ לבית הכסא וכמעט בלעה אותם בת היענה. ואומר לו חבירו אם היתה בולעת היה מתחייב שתי קריעות אחת על הגויל, ואחת על הכתב, שזה כדוגמת שריפת האזכרות. והוא מספר לו כיצד היה לו מקרה דומה והגיע

ולכן על יכה יוסי שבגימטריא הוא אלהים, שזה רק כינוי, הנועד לבאר את תוכן האמירה, מאחר ואין כאן אמירה ממשית - אין זה יוצר חיוב קריעה.

אתיא קריעה -

תימה,

אם כן נילף כל קריעות,

שלא יתאחו מקריעה קריעה,
ושמא, לא מיסתבר ליה.

הלימוד מאלישע שהקריעים שקרע על הסתלקות רבו אליהו הנביא אינם מתאחים לעולם

הגמרא מקודם לימדה אותנו את האופן של קריעה שאינה מתאחה מתלמיד על רבו המובהק. ולא מתאחין הקריעים - מנלן? דכתיב בקריעה שקרע אלישע על הסתלקות רבו אליהו [מלכים ב ב]:

"ויחזק בבגדיו, ויקרעם לשנים קרעים". ממשמע שנאמר "ויקרעם", וכי איני יודע שקרעם לשנים?

אלא, מלמד שצריכים הבגדים להיות נשארם קרועים ועומדים לשנים - לעולם!

אמר הקשה ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: הרי אליהו עדיין חי הוא, ואיך קרע עליו אלישע קריעה שקורעים על מת?! אמר ליה: כיון דכתיב "ולא ראהו עוד", הרי לגבי ידידה של אלישע - כמת דמי.

לאחר מכן הגמרא מבארת על אופן קריעת המחל חזקיה על דברי רבשקה

דכתיב [מלכים ב יט] "ויהי כשמע המלך חזקיהו, כאשר סיפרו לו את דברי החירוף והגידוף של רבשקה, שלוחו של מלך אשור, כלפי ה' - ויקרע המלך את בגדיו". ומכאן מוכח כי רק המלך חזקיה לבדו קרע אז בשמעו מפיהם את הדברים הללו, ואילו הם, העדים שבאו להעיד לפניו, לא קרעו. וזה שלא מתאחין הקריעים על שמועות שכאלה לעולם - מנלן? אתיא גזירה שוה "קריעה קריעה". נלמד את דין ה"קריעה" האמורה כאן על גידופו של רבשקה, מה"קריעה" האמורה באלישע על הסתלקות אליהו, שהיא לעולם.

מקשים התוס', מאחר וכבר הרחבנו את קריעת המלך, מדוע נלמד זאת על כל הקריעות בעולם?

התוס' שואלים שאלת תימה, שאם מדובר על גזירה שווה, מדוע לצמצם זאת רק על חזקיה. ואדרבא היה לנו להרחיב לכל הקריעות? ועונים התוס' שזה ממש מנוגד לסברא שכך יהיו כל הקריעות. ולכן רק במקרה כה חמור היה ניתן להשוות בגזירה שווה. אלא מאחר ואין זה לימוד מוצק, השאירו זאת התוס' רק בדרגת שמא. אולם בתוס' הרא"ש חזק את ההוכחה, שיש בשניהם גם החזקה וגן קריעה. "ילף קרע קרע מאלישע. פי' קרע וחזקה דכתיב ויחזק בבגדיו ויקרעם בתרויהו, דאי קרע לחודיה א"כ על כל המתים נמי לא יתאחה. ועל ברכת השם, דכתיב ויבא אליקים וגו' אל חזקיהו קרע בגדים."

ש"ערי יהודה" הנזכר בברייתא, הוא לאו דוקא, וכמו שכתב מהרש"א, שהרי ערים אלו אינם מנחלת יהודה.

התוס' מבארים מדוע לא נדרשים שלוש ערים שרופות

החילוק במספר הערים הוא רק בכמות, אבל מבחינת האיכות הרי זה אינו משנה כמה, ולכן קורע אף על עיר אחת. מה שאין כן מקודם שנדרשו שלושה עניינים נפרדים, כמו נשיא, אב בית דין ושמועות רעות, ולכן רק שם היתה הגמרא צריכה לשאול, ואולי צריך דווקא את שלושתם?

ובתוס' הרא"ש פרט מדוע צריך רק על עיר אחת, כי ההוספה על ירושלים הוא אינו עוד כמות, אלא שלעיר ירושלים קיים גדר איכות נוסף. "יראה דעל ערי יהודה אינו קורע אלא על הראשונה שראה ועל כל האחרות שהוא רואה אינו קורע יותר, דאי צריך לקרוע על כל אחת ואחת שהוא רואה, למה ליה למימר שקורע על ירושלים גם היא בכלל ערי יהודה, ולא מסתבר למימר שהזכיר ירושלים בשביל פסוק אחר שיש לומר ואגב זה נקט וקורע."

אופן הלימוד מה שניתן ללמוד מהפסוק

האנשים עשו מעשים שלא יעשו, כמו גדידה וגילוח זקן שהן פעולות אסורות, ולכן התוס' מגדירים זאת במילתא יתירתא. ולכן אכן את הקריעה לומדים, אבל לא את הפרט שהדבר יעשה מעומד.

[דף כו עמוד ב]

ובאיחוי אלכסנדר -

בירושלמי - איזהו איחוי?

כל שאין מקומו ניכר.

ובמסכת שמחות (פ"ט) מפרש, כל שאחווהו כל צורכו.

הגמרא מבארת את אופן הקריעה ותיקונם

תנו רבנן: וכולן רשאין לשוללן, ולמוללן, וללוקטן, ולעשותן כמין סולמות, [סוגי איחוי שאינם איחוי גמור], אבל לא לאחותן. אמר רב חסדא: ובאיחוי אלכסנדר, שהוא איחוי טוב, ואין ניכרת התפירה.

ביאור גדר איחוי אלכסנדר

הרא"ש הביא בשם הירושלמי, איזה הוא האיחוי? כאריג. וכתב הקרבן נתנאל, דהכונה היא כמש"כ התוס' שאין מקומו של הקרע ניכר. נראה דאין כאן פלוגתא, דגם להאמור במס' שמחות בעינן דוקא שלא יהיה ניכר, ומש"כ כל שאחווהו כל צרכו, היינו עד כמה שידו מגעת לתקן, ואע"פ שקצת ניכר מ"מ חשיב איחוי.

המשך הגמרא מורה עד כמה לאיחוי זה יש גדר כאילו חזר הבגד למצבו הראשון

תנו רבנן: הקורע מתוך השלל, מתוך המלל, מתוך הלפט, מתוך הסולמות - לא יצא. אבל הקורע מתוך האיחוי - יצא. אמר רב חסדא: ומה שיצא בקורע מתוך האיחוי, הוא באיחוי אלכסנדר, שכיון הוא איחוי גמור, נחשב דבר זה כקריעה.

לרב יהודה שאמר לו מה הדין משמואל. לא אמרו שצריך לקרוע על בליעה של תפילין אלא כשנעשה הדבר בכח הזרוע, כשאין אפשרות להציל, וכמעשה שהיה ביהויקים המלך, שלא היתה לרואים אפשרות להציל. אך אם יש אפשרות להציל ולמנוע, לא חייבים קריעה. ואכן מובא בירושלמי כי כאשר חילצו את התפילין ממנה - לא היה מתחייב עליהם.

ביאור הירושלמי שהעמיד דווקא שהיו שלושה גורמים, מלך ישראל, בשריפה, ובזרוע, שלא ניתן להציל

רבי בא ורבי חונא בר חייה הוון יתיבין היו יושבים אפתן נעמיתה וחספיה תפילוי באה בת יענה וחספה התפילין דרבי חונא בר חייה. צדה רבי בא וחספה צד אותה וחספה אותה להוציא מגרונה את התפילין, כי הבת יענה בולעת כל דבר והיה צריך להוציא את התפילין מגרונה. א"ל רבי חונא בר חייה, עוד מעט והיינו באין לידי שריפת תורה לשיטתו תפילין כס"ת לענין אם שורפים אותם. א"ל ואדיין את לזו ועדיין אתה חושב כך בן אומר רב ירמיה בשם רב, אין קורעין אלא על ספר תורה ששרפו כגון ששרף מלך ישראל בזרוע כגון יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה וחספיהו. עולא ביריא, רבי יעזר אמרו בשם רבי חנינה, הוואה ס"ת ששרף חייב לקרוע על הגויל בפני עצמו ועל הכתב בפני עצמו. מה טעמא? מהיכן למד זה? (שם) אחרי שרף המלך את המגלה ואת הדברים. את המגלה זה הגויל. ואת הדברים זה הכתב.

משכם משילו -

לא שייך הכא למיפור,

ואימא עד דאיכא תלתא.

אבל קצת קשה,

דאימר מילתא יתירתא הוה,

דמגלחי זקן וקרועי בגדים ומתגודדים כתיב בהאי קרא.

ויש לומר,

דלא שייך למימר דלא נילף כלל אלא קריעה.

ולעיל (כא). הכי קאמר,

נמי נהי דגמרת שפיר קריעה,

מ"מ לא תילף מינה מעומד.

הגמרא מבארת את החובה לקרוע על חורבן ערי יהודה

הגמרא לומדת את חובת הקריעה מפסוק בירמיה על הנהגת האנשים. "ערי יהודה מנלן? - דכתיב ויבאו אנשים משכם משלו ומשמרון שמנים איש מגלחי זקן וקרעי בגדים ומתגודדים ומנחה ולבונה בידם להביא בית ה' וגו'. אמר רבי חלבא אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר: הוואה ערי יהודה בחורבן - אומר: ערי קדש היו מדבר, וקורע."

מדברי התוס' מבואר, שאותם אנשים קרעו בגדיהם על חורבן ערים אלו הנזכרים בפסוק זה. ולפי זה צריך לומר,

בתוספת. תניא נמי הכי, רבי יוסי אומר: תחילת קריעה טפח, ותוספת כל שהו.

התוס' תמהים על מקור לימודו של רבי יהודה

התוס' תמהו מנין לרבי יהודה שיעור זה? ואדרבא מבארים כי ניתן לבאר את טעמו של רבי מאיר מויחזק, הקשור בקריעה ונלמד מהפסוק וַיִּחַזֶּק דָּוִד בְּבִגְדוֹ בְּבִגְדָיו וַיִּקְרַעם וְגַם פֶּלֶא הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אָתּוֹ: וכמובא לעיל " אמר רבי אבהו: מאי קרא - ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם ואין אחיזה פחות מטפח. כלומר, ששיעור אחיזה הקטנה ביותר היא טפח. והתוס' נשארו בתמיהה.

והמפרשים ביארו, ששיעור בגד לענין קבלת טומאה הוא ג' אצבעות, ולכן תיקנו חכמים שיקרע את הבגד בשיעור זה, שאז נחשב לקריעת בגד. וכמו כן בקנין סודר זה השיעור. וזה לשון מנחת שלמה. "נראה לכאורה דסובר רבי יהודה דהעיקר הוא לקרוע שיעור בגד, וכיון דשיעור בגד הוא ג' אצבעות לכן קורע ג' אצבעות."

תניא נמי הכי -

רבי יוסי סובר כן,
ורבי יוסי - הלכה כמותו,
לגבי דרבי מאיר ורבי יהודה,

בפרק מי שהוציאווהו (עירובין ד' מו:).

ועוד,

דה"ל מכריע.

מחלוקת משולשת מה שיעור הקריעה וההוספה

מביאה הגמרא ברייתא תנו רבנן: תחילת קריעה טפח, ותוספת קריעה, על מת נוסף, היא שלש אצבעות, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: תחילת קריעה שלש אצבעות, ותוספת כל שהו.

אמר עולא: הלכה כרבי מאיר בקריעה, והלכה כרבי יהודה בתוספת. תניא נמי הכי, רבי יוסי אומר: תחילת קריעה טפח, ותוספת כל שהו.

התוס' מדייקים כיצד עולא מביא ראייה מהברייתא? ומבארים כי יש לנו שני כללים להכריע כך, הכלל האחד, שהגמרא בעירובין פסקה כי כאשר יש לנו מחלוקת משולשת רבי מאיר רבי יהודה ורבי יוסי, ההלכה היא כרבי יוסי. והכלל השני שרבי יוסי אינו אומר דעה עצמאית, אלא הוא בא כמכריע.

ונמצא שפירשו התוס', שדברי רבי יוסי נחשבים כסיוע לפסקו של עולא, שהרי הלכה כרבי יוסי בכל מקום. [והריטב"א ציין להאמור בגיטין סז, במעלות החכמים, "רבי יוסי - נימוקו עמו"]. ועוד, שרבי יוסי נחשב כאן כמכריע, שהרי הטיל כעין פשרה בין רבי מאיר לרבי יהודה.

ראוי להביא את מלוא דברי הריטב"א

"תחילת קריעה ג' אצבעות. פי' ולא דריש ויחזק, א"נ דסבירא ליה דחזקה היינו ג' אצבעות שבהן עיקר תפיסת האדם כשקורע, ואין טעם ברור לדברי ר' מאיר מפני מה התוספת ג' אצבעות.

כך הלוקח אסור לאחותו -

לא שמעתי אם מותר למוכרו לנכרי,
נהי דלוקח אסור לאחותו,
אם הוא נכרי - מותר.

ואף על פי דמוכר צריך להודיע ללוקח,
היינו כדי שלא יעשה לוקח איסור,
אבל אין אנו חוששין אם יתפרנו הנכרי,
ולכאורה היה מותר ועוד צ"ע.

והאי וכשם שהמוכר כו',

הוי פירוש,

לתנא קמא - בלא הפיכה,

ולר"ש בן אלעזר - אפילו על ידי הפיכה.

ובמאי דפליגי - נראה דהלכה כתנא קמא,
וכן פירש הר"א.

מחלוקת אמוראים לאיחוי בגד שנקרע

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בענין אפשרות האיחוי. תנו רבנן: רשאי להופכו לבגד למטה, ולאחותו לקרע בהיותו הפוך למטה. רבי שמעון בן אלעזר אסור לאחותו בכלל, גם לא להופכו ולאחותו למטה. וכשם שהמוכר שהוא אבל אסור לאחותו - כך גם הלוקח מהאבל אסור לאחותו. ולפיכך, מוכר, שהוא אבל, כאשר הוא מוכר את בגדו לאדם אחר, צריך להודיעו ללוקח שהקרע בבגדו הוא קרע על אבילות, ושאסור לו לאחותו.

התוס' דנים בדברי רבי שמעון בן אלעזר המחמיר ואוסר לאחותו

ראינו שלשיטתו לא רק שהוא עצמו אינו רשאי לאחותו, אלא אף אסור לקונה ממנו לאחותו. וכאילו קיים איסור על הבגד. והתוס' חוקרים לגבי נוכרי, מאחר ועל הנוכרי אין לכאורה איסור. ועוד מבארים התוס' שכמו שאסור לו לאחותו אינו רק על שיטת רבי שמעון בן אלעזר, אלא אפילו לתנא קמא, אלא שאינם נדרשים להפיכה. והתוס' מכריעים שההלכה כאן היא להקל. אם כי במסכת שמחות החמירו למוכרו לנוכרי. והחשש אינו רק מצד שימכור לישראל אחר, אלא על עצם ההפקעה. ומצד שני הנוכרי קנה לא בשליחות ישראל לאחותו, ולא מפריע לנו שהבגד יתאחה.

תחילת קריעה שלש אצבעות -

לא ידענא, ממאי מפיק טעמא?

דלעיל (כב:) מפקין טפח מויחזק,
אין אחיזה פחות מטפח.

מחלוקת תנאים לגבי שיעור הקריעה והתוספת

הובא בברייתא תנו רבנן: תחילת קריעה טפח, ותוספת קריעה, על מת נוסף, היא שלש אצבעות, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: תחילת קריעה שלש אצבעות, ותוספת כל שהו. אמר עולא: הלכה כרבי מאיר בקריעה, והלכה כרבי יהודה

מחבר את המעשה לידיעתו. ורק אם היה הפסק - אז זה לא נחשב.

אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאינן בתוספת

-

תימה,

מאי מוסיף לפרש הסעם מן הברייתא?

ופירש הר"א בשם רבינו שמואל,

דלא גרסינן לפי שאין מוסיפין בברייתא.

והר"י הקשה בתוספות,

מאי שייך בתוספת?

נראה לי,

דמצי למימר דסבירא, כמאן דאמר עד שיבורו.

אי נמי,

עד שיגלה את לבו,

אין זה כל כך כמו עד לבו.

מיהו יותר נראה לי,

דקאמר רב נחמן בר יצחק,

לפי שאינן בתוספת שצריך לקרוע עד לבו,

ואם אירע כך, שלא קרע עד לבו,

מ"מ כיון דלא עשה כמו שהיה צריך,

אומר אין שייך תוספת.

מיהו לפירוש,

קסבר רב נחמן בר יצחק כיש אומרים עד לבו.

ואפילו למאן דאמר בסמוך עד שיבורו,

יש ליישב כמו שפירש,

דנהי שאין צריך לקרוע על אביו ועל אמו,

רק עד שיגלה את לבו,

מכל מקום אם קרע טפי שפיר,

משום כבוד אביו,

ואין כאן כל תשחית.

יש לפסוק כרבי יהודה בן בתירה, שקריעה על אביו

ואמו חייבת להיות בנפרד

בתחילה נביא את לשון הגמרא עם ביאור. מת אביו, מת אמו, מת אחיו, מתה אחותו, קרע אחד לכולן. רבי יהודה בן בתירה אומר: על כולן קרע אחד. וכן על אביו ואמו קרע עוד קרע אחד. לפי שאין מוסיפין על קרע אביו ואמו אלא קורעים עליהם קרע בפני עצמו. מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאינן בתוספת, מפני כבוד, אלא צריכים לקרע עליהם קרע בפני עצמו. אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בן בתירה.

התוס' תמהים מה בא רב נחמן בר יצחק להוסיף

בדבריו

מאחר ולשון הברייתא הינה "לפי שאין מוסיפין על קרע אביו ואמו", לא מובן מה בא רב נחמן בר יצחק לחדש באומרו

אמר עולא הלכה כר"מ בקריעה, והלכה כר' יהודה בתוספת. תניא נמי הכי ר' יוסי אומר וכו'. פירוש, תניא דמסייעא לפסקא דעולא, דהא ר' יוסי דנמוקו עמו סובר כן, וראוי לפסוק הלכה כמותו, אף על גב דכי מעיינת בה - פליג על ר"מ ור' יהודה, וכן פירשו בתוספות.

קורע קרע אחד על כולן -

במסכת שמחות (פ"ט),

א"ל מת אביו וקרע,

והוא אינו אלא אמו - יצא,

מתה אמו והוא אינו אלא אביו - יצא,

מת אביו מתה אמו וקרע,

והוא אינו אלא אחד מן הקרובין - יצא,

אחד מן הקרובין וקרע,

והוא אינו אלא אביו או אמו - לא יצא.

ובירושלמי אמרו לו מת ראובן וקרע,

ואמרו שמעון היה - יצא,

אמרו לו מת ראובן וקרע,

ואח"כ אמרו לו קיים היה ומת,

אית תנא - לא יצא,

וכן קרע על אביו ונמצא בנו,

אם מת על אתר - אין צריך לקרוע,

כמה הוא על אתר - כדי דבור,

ובסוף פרק בתרא דנדרים (דף פז.),

כמו כן היא שנויה.

נחלקו לגבי קריעה על אביו ואמו שאינן בגדר תוספת

לשיטת רבי יהודה בן בתירה

הברייתא מביאה דעת תנא קמא, מת אביו, מת אמו, מת אחיו, מתה אחותו, קורע קרע אחד לכולן.

רבי יהודה בן בתירה אומר: על כולן קרע אחד. וכן על אביו ואמו קרע עוד קרע אחד. לפי שאין מוסיפין על קרע אביו ואמו אלא קורעים עליהם קרע בפני עצמו.

מה שנאמר במסכת שמחות כי המקרה היחיד בו אינו יוצא, שאם קרע על אחד הקרובים, לא יוכל לצאת בכך על אביו ואמו. כי זה קרע מאיכות שונה בתכלית. ומאחר והוא עומד בפני עצמו, מעולם לא ביצע קריעה על אביו או אמו.

בקריעה צריכה להיות על מישהו ידוע, בין אביו ואמו

ובין על אנשים אחרים

הגמרא בנדרים דנה שהפסוק אומר חיוב מיוחד לקריעה על מת ידוע. והא גבי קרעים [חיוב קריעה על המת], שאם מתו לו שנים ושלושה קרובים, ילפינן שצריך לקרוע פעמיים מדכתיב ב' פעמים על על, דכתיב "על שאול ועל יהונתן בנו". ואם כן אף לגבי קריעה יש ללמוד מכך שכתוב "על שאול ועל יהונתן", שצריך לקרוע דוקא לשם אותו מת, ואם קרע לשם מת אחר לא יצא ידי חובת קריעה. בתירוץ הראשון שמעשה הקריעה היה ללא שפירש על מי קורע, ואז הוא יכול להוציא על השני. ושם בתירוץ שני מחלק רב אשי האם המידע מי היה המת היה תוך כדי דיבור, ואז הקריעה הראשונה נחשבת גם למי שהיה לא נכון, כי התוך כדי דיבור

לפי שאין מוסיפין על אביו ואמו -

פירש בקונטרס דאכולהו קאי,
דבין אם קרע על אביו קודם,
בין קרע על אחד מקרוביו קודם,

ולא ידענא מנא ליה?
 דלישנא משמע,

דוקא על קרע אביו ואמו שהיה קודם.

הקריעה על אביו ואמו לשיטת רבי יהודה בן בתירה קובעת ברכה לעצמה

בתחילה נביא את לשון הגמרא עם ביאור. מת אביו, מת אמו, מת אחיו, מתה אחותו, קורע קרע אחד לכולן. רבי יהודה בן בתירה אומר: על כולן קרע אחד. וכן על אביו ואמו קורע עוד קרע אחד. לפי שאין מוסיפין על קרע אביו ואמו אלא קורעים עליהם קרע בפני עצמו. מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק: לפי שאין בתוספת, מפני כבוד, אלא צריכים לקרע עליהם קרע בפני עצמו. אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בן בתירה.

טעם ההתייחסות שאב ואב אינם בגדר הוספה, אלא עומדים כעניין עצמי וחשוב

המחלוקת שרבי יהודה בן בתירה בא להוסיף על שני המצבים, בין אם מתו כולם בבת אחת, ובין אם קדמה מיתת הבן למיתת האב, אין הוא קורע קרע אחד על כולם או מוסיף על קרע הבן, אלא שיש להורים התייחסות שונה לחלוטין, ומפני כבודם צריך לקרוע עליהם קרע בפני עצמו, שלא יעלה על הדעת להתייחס אליהם רק כנספח עם הוספה. ועם היות ושמאל מקל באבילות, הרי כאן בקריעה קובע הדבר התייחסות משמעותית, והוא כאן מחמיר כרבי יהודה בן בתירה, בקריעה מפני כבודם.

דברי הקונטרס הם מה שנכתב על הרי"ף, והתוספת היא בכל מצב, בין אם היתה קריעה על כמה בבת אחת, ובין אם מישהו קדם, האב לבן או הבן לאב, הקריעה על אביו ואמו הינה בנפרד. ולא ניתן לערבב אותה עם קריעה קודמת, או להוסיף אותה על קריעה קודמת.

[דף כז עמוד א]

אם יכול למעט בעסקו ימעט -

פירש בקונטרס,
בסחורתו.

ונראה בדבר האבד קאמר.

וכן פירש לעיל (דף כב.),
גבי על כל המתים כולן,

רצה - ממעט בעסקו, רצה - אינו ממעט.
 וגם הרב פירש לעיל,
בדבר האבד - עושה בצנעא בתוך ביתו.

"לפי שאין בתוספת?" ואכן יש מי שגרס שהמילים "לפי שאין מוסיפין" אינן מצויות בברייתא.

מצד שני הקשו בתוס', מהי המשמעות "בתוספת". לדעת הכל אין חיוב קריעה [באביו ואמו] אלא עד לבו, שהרי אף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר: שנאמר [יואל ב'] "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם". ולא נחלקו אלא בשיעור התוספת. שלתנא קמא יכול להוסיף [כשנתחייב על מתים נוספים] עד טיבורו. ולדעת יש אומרים, עד לבו. וכתב הריטב"א, שהברייתא דלעיל, "מת אביו וכו' מת בנו וכו'" סוברת כתנא קמא, שאף על פי שקרע על אביו כדינו, שהוא עד לבו, יכול להוסיף ולקרוע עוד עד טיבורו.

התוס' מחדשים כאן מספר דינים

יש למעשה שלושה שיעורים, עד ליבו, שיגלה את ליבו ועד טיבורו. ומחדשים שעם היות ולא קרע עד ליבו כפי שנדרש, לא יוכל לבצע על כך תוספת, כי ההורים אינם בגדר תוספת. ונראה כי ניתן להתייחס לכך בעניין כמות ואיכות. כי אפילו שמבחינת הכמות לא קרע כראוי, הרי מבחינת איכות אין כלל מושג של תוספת על הוריו, בין אם התוספת באה על קרע שהוא מועט בכמות צחילה, ובין אם כבר קרע בכמות הראויה על הוריו. ועוד שאפילו אם קרע בכמות יתירה, הרי משום כבוד הוריו, הרי אין כאן כל תשחית.

פורם מלמטה -

בפרק בתרא דהוריות (יב:) מפרש,
מה קורע למטה אם בצואר.

הגמרא מבארת כיצד עליו לקרוע את בגדיו בשעה שיש לו ריבוי מתים

וממשיכה לאחר שביארה כיצד הוא נדרש, שהרי והקורע מלמטה ומן הצדדין לא יצא. אלא שיש חריג בכך, כי הכהן גדול פורם מלמטה

הגמרא בפ' בחרא דהוריות דף יב: מבארת את החילוק בין הכהן גדול לכהן הדיוט באופן קריעתם.

והובאה מחלוקת אמוראים רב ושמואל על אופן קריעתו של הכהן הגדול. אמר רב: "למטה" שאמרו, שחייב כהן גדול לפרום בגדיו למטה, הכוונה היא, שיקרע למטה ממש, בשפת חלוקו התחתונה שכנגד רגליו. ו"למעלה" שאמרו בכהן הדיוט, למעלה ממש, בצואר, בשפה של החלוק למעלה, בפתחו העליון שכנגד הצואר. ועל אביו ואמו קורע ומנתק לגמרי את בית הצואר, ואילו על שאר קרוביו קורע רק מתחת שפת בית הצואר, וכדלהלן.

ושמואל אמר: מה ששינינו במשנה שקורע הכהן הגדול למטה, אין הכוונה שקורע למטה בשפת בגדו התחתונה, אלא למטה מ"קמי שפה", מתחת לשפת הבגד העליונה, ואף על אביו ואמו אינו קורע את בית הצואר עצמו, אלא קורע מלמטה לו. [נמצא, שלפי שמואל קורע הכהן הגדול על אביו ואמו, באופן שלדעת רב, קורע ההדיוט על שאר קרוביו]. ומה ששינינו במשנה שהכהן הדיוט קורע למעלה, הכוונה היא, שהוא קורע למעלה מ"קמי שפה", שהוא קורע את שפת הבגד העליונה, ומנתק לגמרי.

התוס' מחלקים על חומרת האבילות, בין אביו ואמו ושאר אבילות

רש"י מעמיד הברייתא במלאכת דבר האבד, ולמדנו, שאם יכול למעט, יש לו לעשות כן. ולעיל [כב] למדנו, שעל שאר המתים, רצה, ממעט בעסקו, לא רצה, אינו ממעט, על אביו ואמו, ממעט. וכדי שלא יסתור להאמור כאן, העמידו התוס' הברייתא בשני אופנים. א. הנידון הוא באביו ואמו, ומפני שהוא הולך בדרך, יש להקל עליו יותר ממי שיושב בביתו, ולכן, לא החמרנו עליו למעט בעסקו, אלא כשיכול למעט. ב. הנידון הוא בשאר קרובים, ומפני שהוא הולך בדרך, ואינו שרוי כל כך בצער [שיש לו היסח הדעת מעט מהאבילות], לכן החמרנו עליו למעט, כשיכול.

משמעות של התעסקות בצורכי סעודה, מאחר והולך בדרך, וחייב להתעסק בעצמו

אבל הרא"ש מפרש הברייתא לענין לקיחת דברי מאכל וכדומה, שאף על פי שהוא בדרך, ועליו להתעסק בעצמו בדברים אלו, מכל מקום יש לו למעט ככל האפשר.

מאחר והיה בדרך, הרי הוא כאנוס

עוד פירשו התוס' בשם רש"י, שאבל זה כבר היה מהלך בדרך, ובעודו בדרך שמע שמועה זו. וביארו התוספות כונת רש"י, שבאופן אחר, אין לאבל לצאת מפתח ביתו, כמבואר לעיל. יש לשים לב שהטעמים הם המשנים את המשמעות. כי ברגע שמדובר שזה דבר אבד, או כבר היה מהלך בדרך, הרי זה שונה.

מן המנחה ולמעלה -

פירש בתוספות הרב,

דמספקא ליה,

אי מנחה גדולה, אי מנחה קטנה דמקודם לכן.

הגמרא בעצם מגדירה שני גדרים

תנו רבנן: מאימתי זוקפין את המטות בערב שבת, שבתוך שבעת ימי האבלות? מן המנחה ולמעלה. אמר רבה בר הונא: אף על פי כן, שזוקפה מן המנחה ומעלה, אינו יושב עליה עד שתחשך.

יש כאן שלושה גורמים, הזמן, היכולת לקבל שבת, וזקיפת המיטה ונגדם יכולתו לישב עליה

בתשובת שיבת ציון סי' ס', דמפרש דברי התוס', דאבל יכול לקבל עליו קדושת שבת ממנחה קטנה ולמעלה, ונפטר מאבלותו. וברייתא י"ל דמיירי בעדיין לא קבל עליו קדושת שבת, ואז צריך עד שתחשך. אבל אם קבל שבת ממנחה קטנה ולמעלה - הוי כחשכה. וקודם מנחה קטנה - אין קבלת שבת פוטרנו מאבילות. ונסתפקו התוס' אי זקיפת מטה דוקא ממנחה קטנה ולמעלה, דאי בעי מקבל שבת והוי כחשכה, אבל מקודם לכן אין יושב עלי' אפי' אם מקבל שבת.

אעפ"כ אינו יושב עליה עד שתחשך -

אינו יושב עליה.

נראה לי,

נראה לפירוש,

דהכא - מיירי באביו ואמו,

ומשום דהולך בדרך - התירו לו שיגלגל עמהם, אם אינו יכול למעט,

דבשאר מתים - אינו ממעט כלל, אם אינו רוצה.

ואי מיירי הכא בשאר מתים,

צריך לומר להפך,

הולך בדרך ואינו נוהג אבילות כל כך ומתנחם יותר,

אסור להרבות בעסקו,

יותר מאותו שיושב בביתו ואינו מתנחם.

וה"ר יוסף פירש,

דהכא - ימעט בעסקו לקנות צורכי סעודה,

ולפי שהולך בדרך,

רגיל לקנות צורכי סעודה יותר מבביתו,

שיש לו קונים עבורו,

וגם מוצא בביתו הרבה,

משום הכי נקט הולך בדרך.

ומה שפירש בקונטרס,

דאיירי כשאמרו לו על מיתת קרוביו כשהיה בדרך,

לא ידענא אי בעי למימר,

דאיירי במוליך סחורתו ממקום למקום,

כדפירש בקונטרס,

ור"ל דשמא שרי ליה לדידיה למכור סחורתו,

דכיון דהולך אותה כבר וסרח בה,

ולא פשע בהליכתו,

שלא היה יודע לישב בביתו שיכול לשומרה;

או שמא הקונטרס ר"ל,

משום דאמרינן לעיל (דף כג.),

שבת ראשונה - אינו יוצא מפתח ביתו.

וזה אינו קושיא,

דאע"פ שאינו יוצא מפתח ביתו בעיר,

הא אמרינן (לעיל דף טו:),

יצא לדרך - נועל, נכנס לעיר - חולץ,

אלמא מותר לצאת (בו),

ושמא,

דוקא בדבר האבד, מותר לצאת לדרך.

הנהגת אבל ההולך ממקום למקום

שנינו בברייתא "תנו רבנן: ההולך ממקום למקום אם יכול למעט בעסקו, - ימעט. ואם לאו, שאינו יכול למעט, יגלגל עמהן. שלא יעשה עסקו בעצמו, אלא רק בחבורה עם אחרים. התוס' הביאו מדברי רש"י שאומר שאינו עושה סחורה בפני עצמו, אלא עם חבורה.

זה משנה בפני עצמה, ועליה הוקבעה הגמרא, הא דת"ר בראשונה כו':

התוס' מציעים כי תחילת המשנה "אין מוליכין לבית האבל לא בטבלא ולא באסקוטלא ולא בקנון, אלא בסלים." היא חלק מהברייתא, ומסתמכים על כך בדברי התוס' רבינו פרץ לעיל, לגבי חלק המשנה ואין מברין. ולכן שאלו מדוע כאן לא פירש כן, ועל זה ענו, שמא לא היה הדבר בספרו. וההוכחה שהמשנה נאמרה רק לאחר התקנה, כי הלשון שבה הוא על סלים, ומדבר דווקא בהבראה, והבאת האוכל ולא על הבשמים, שהיו מביאים מוגמר על מנת לסלק את הריח הרע.

[דף כז עמוד ב]

בכליכה -

גרס בערוך בשני כפי"ן.
ואית דגרסי כליבה בבי"ת השניה,
כמו הללו חוזרין לכלובן (ביצה דף כד.),
וכמו ככלוב מלא עוף (ירמיה ה),
אי נמי כמו מכליב (לעיל דף י).

ופירש הקונטרס,

כעין סולם.

והיינו כעין תפירות רחוקות זו מזו.
ומביא הא דאמרינן במדרש,
נסלו את הכרובים ונתנום בכליכה.

ואם כן צריך לגרוס בפיוט,
של חרבן בית המקדש בתשעה באב,
עמון ומואב הוציאו את הכרובים,
וכליכה היו בהם מסובבים,
וגרסינן בב' כפי"ן לגירסת הערוך.

וכל זה שלא לבייש מי שאין לו,

וכן איתא במסכת בכורים (פ"ג מ"ז),
בראשונה מי שהיה יודע לקרות כו'.
ומאותה ההלכה מביאין ראה,

להא דאמר שמנה פסוקים שבתורה,
יחיד קורא אותם,

דלא בעי למימר שלא יקרא שליח צבור עמו,
כי בימיהם - לא היה קורא שליח צבור עם הקורא,
ומה שרגילים עתה לקרות,
זהו מפני כבודו של קורא,
שלא לבייש מי שאינו יודע,

וכדאמר גבי בכורים,

בראשונה מי שהיה יודע לקרות קורא,
ומי שאינו יודע לקרות (אינו קורא) מקרין אותו,
נמנעו מלהביא בכורים,
התקינו שיהו מקרין את הכל (בכורים פ"ג מ"ז).

דמכאן סמכו שלא לישב ע"ג כסא וספסל,
אף על פי שאין ראה גמורה,
דשאני מטה הואיל וצריך כפייה,
ולא מצינו כפייה בכסא וספסל.

גדר כפיית המיטה וביטולה סמוך לשבת

הגמרא מביאה ברייתא, שעם היות ו"בפועל" זקפו את המיטה קודם, הרי "בכוח" היא לא בשימוש, כאילו לא זקפיה. תנו רבנן: מאימתי זוקפין את המטות בערב שבת, שבתוך שבעת ימי האבלות? מן המנחה ולמעלה. אמר רבה בר הונא: אף על פי כן, שזוקפה מן המנחה ומעלה, אינו יושב עליה עד שתחשך.

התוס' מביאים הרחבה לגבי הישיבה בכסא וספסל

מעירים התוס', שבהרחבה אין חייבים שהדין יהיה כאן מדויק, אלא ניתן ללמוד מהרעיון, ואף שאין כאן ראייה גמורה. כי במיטה יש גדר של כפייה, ואנו לוקחים רק את הלימוד של אי הישיבה. ונראה פשוט דכוונת התוס' דאין יושבים ע"ג כסא וספסל כל שבעה, ומכאן מקור למנהג שלנו.

ואין מוליכין לבית האבל -

זאת המשנה על כרחין נסדרה בהיפך,
ושמא, כל זה מן הברייתא דלמעלה,
כמו שפירש בתוספות בההיא דלעיל.

ותמיהני,

מדוע לא פירשו גם כאן, כמו שפירש למעלה.

ושמא בספר הרב היתה כתובה מגוף הברייתא,
ולא הוצרך לפרשו,
או לא היה כתוב בספרו כלל ואין מוליכין כו'.

וכן מוכיח מתוך פירוש התוספות,
שפירש,

לא ידענא אי קאי האי 'בראשונה היו מוליכים',
אמוגמר ובשמים,

דאמר אין מברכין, הא - אתוויי מיייתנן,
אי אמתניתין קאי דקתני מברין,
ואותה הבראה היא,

בראשונה מוליכין כו' דאמתניתין קאי.

כיון שפירש התקינו - שיהו הכל מוליכין כו',
ומתניתין לאחר תקנה.

ביאור מה שהתוס' אמרו נשמנה נשנתה בהיפוך

המשנה שלנו היא נאמרת בלשון אין מוליכין, ללא ואו החיבור. ובהסבר דברי התוס' דהמשנה שלא כסדרה, יש לפרש דהנה באמת נראה מגרסת התוס' כאן, בריש דבריהם, ואין - עם וא"ו דהיא המשכת המשנה הקודמת. וא"כ באמת יוצא דנסדרה בהיפך. דלעיל מיירי בחוה"מ ובבבא שני' תנן ואין אומרים ברכת אבלים במועד וכו' - דמיירי במועד. וכאן ברישא ובסיפא מיירי בחול. ויש לדייק כי לפניהם היה דין

אבל לא מטפחות -

פירוש, סופק כפיו זו בזו.

וא"ת,

הא תנן פרק משילין (ביצה דף לו:),

אין מטפחין ביום טוב,

ופי' בקונטרס,

בפרק המביא כדי יין (שם דף ל. בד"ה מרקדין),

משום שיר או משום אבל,

ומאי אירא בי"ט ומשום שמא יתקן כלי שיר,

אפילו בחולו של מועד אסור משום צער,

וצ"ל דמשום שיר קתני, ולא משום אבל.

איסור של הנשים להרבות צער בחול המועד ולטפח

אומרת המשנה בהמשך (כח, ב) נשים במועד - מענות, וכפי שתבאר המשנה להלן, אבל לא מטפחות בידן על גופן כדרך שעושות ביום חול. כי אפילו שלתלמיד חכם מותר לעשות כן בחול המועד, הרי במועד עצמו אף לו נאסר.

יש להבין מהו האיסור בטיפוח, מאחר ויש בו שני עניינים

דרכו של אדם לטפח הן משום שיר, כנתינת קצב, וגם משום, כפעולת צער. אבל האיסור לטפח ביו"ט דקאמר התם בגמ' דף לו הוא משום שמא יתקן כלי שיר על ידי טיפוח. ולא ניתן לומר משום אבל, כי אפילו בחוש"מ אסור משום צער.

טפוח ביד -

כדפרישית,

סופק כפיו זו על זו,

והכי משמע בהוריות בירושלמי,

כשתפס רבי יהודה את ריש לקיש,

שרי רבי יוחנן טפח בחדא ידיה,

[א"ל] ובחדא ידיה טפחין כו'.

ומספקין - פירש בקונטרס בביצה (דף לו:),

כף על ירך,

ואם כן ויספק את כפיו (במדבר כד),

על ירך הן, שתי כפים על שתי ירכים. וצ"ע.

אופן הטיפוח ביד

מביאה הגמרא את אופני פעולות האבילות. אמר עולא: "הספד" היינו שהמספיד טופח על הלב, ומקור לכך: דכתיב "על שדים סופדים", והם על מקום הלב. "טיפוח", שעושות הנשים כשמקוננות, הוא ביד, שסופקות כף אל כף בצער.

הוכחת התוס' על פעולה זו מירושלמי בהוריות

בירושלמי בפרק שלישי הלכה א' כשתפס רבי יהודה את ריש לקיש. הירושלמי מספר על ר' יהודה נשיאה שכעס על דרשה שדרש ריש לקיש, ושלח חיל לתפסו וריש לקיש ברח

הגמרא מביאה ברייתא שלא לבייש את העניים

בראשונה, היו מוציאים את המתים העשירים בדרגש, מטה עשויה רצועות עור היוצאים מעצי המטה, ואילו את המתים העניים הוציאו בכליבה, מטת מתים ארוגה מחבלים פשוטים. והיו העניים החיים מתביישין. התקינו שיהיו הכל מוציאים את מתיהם בכליבה מפני כבודן של עניים.

התוס' דנים כיצד יש לכתוב כליבה או כליבה

התוס' מביאים שתי אפשרויות לכתוב, האחד גירסת הערוך כליבה, כלומר הכף מופיעה פעמיים במילה. החוכמה הוא לא רק למצוא את אופן המילה אלא לשייך זאת למציאות כאן. כי כלוב הוא מיטה צרה ככלוב. ולפירוש של סולם, לשון מכליב, הרי הכוונה היא למיטה שהשליבות שלה מרוחקות כמו סולם.

הרחבות נוספות שנעשו על מנת לא לבייש את מי שאין לו, או בצד הממוני או בצד היכולות

התוס' מביאים מספר דוגמאות. על נושאים רבים שעשו על מנת למנוע בושה. ובכל עניין שעשו תקנה הרי מוצגת הבעיה ובעקבותיה השינוי שנעשה על מנת להשוות את כולם. דוגמא ראשונה ממשנה בביכורים. "בראשונה, כל מי שיודע לקרות - קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות - מקרין אותו. נמנעו מלהביא. התקינו שיהיו מקרין את מי שיודע ואת מי שאינו יודע." דוגמא שניה הוא לגבי אי יכולת קריאה בתורה. ומכאן נהגו שרק הבעל קורא - קורא עבור כולם.

ונהג קלות ראש בעצמו -

שצוה כן בשעת פסירתו.

וי"מ **לאחד מבני ביתו בחייו,**

ולשון בעצמו - **משמע כפידוש ראשון.**

גדלות הנשיא שהשפיל עצמו על מנת לזכות את הרבים

מספרת הגמרא את הבעיה ואת הפתרון. בראשונה, היתה הוצאת המת מביתו לקבורה קשה לקרוביו, שהיו צריכים לרכוש תכריכים יקרים, והוצאה זו היתה קשה להם יותר ממיתתו, עד כדי כך שהיו קרוביו מניחין אותו, ובורחין, כדי שלא יאלצו להוציא ממון רב כדי לקברו בכבוד.

עד שבא רבן גמליאל, ונהג כביכול קלות ראש בעצמו, ויצא, צוה להוציאו [ר"ח] לאחר מותו לקבורה בכלי פשתן. ומאז, נהגו כל העם אחריו לצאת רק בכלי פשתן.

התוס' מביאים שני פירושים

לפי הפירוש האחד זה היה עבורו שציווה לעשות כן בשעת פטירתו. אלא שיש קושי בדבר, שלנשיא אסור למחול על כבודו, ועד אז פשתן היה ביזיון, ואפילו לדעה שיכול למחול על כבודו, שמוותר על ההענקה החיובית, עדיין אינו רשאי לבזות את עצמו, ולקבל מעשה שלילי. אלא שחייבים לומר, שמאחר ומכאן ואילך זו תקנה לכלל העם - הרי לא רק שאין כאן ביזיון, אלא שיש כאן ברכה ותקנה נפלאה. ויש המפרשים שתקנה זו עשה לאחד מבני ביתו עוד בחייו, אלא שאז אנו מאבדים את הדוגמא האישית וכן זה מנוגד ללשון של בעצמו. שמשמעו שהוא על עצמו הנהיג כן לזכות הרבים.

מאחר והאבל והחולה לא היו צריכים לקום, גם לא נדרש לומר להם שבו

ואמר רבי יוחנן: הכל חייבין לעמוד מפני כבוד נשיא ישראל העובר, חוץ מאבל וחולה, שאין הידור בקימתם. ואמר רבי יוחנן: לכל העומדים לפני הנשיא אומרים להם "שבו", חוץ מאבל וחולה.

התוס' מפרשים, שהנידון הוא לענין תלמידי חכמים, שהנשיא צריך לומר להם "שבו", כדי לכבדם. מה שאין כן באבל, שאינו מחוייב כלל לעמוד מפני הנשיא, ולכן, אפילו אם החמיר על עצמו ועמד, יכול לישב מיד, ואין הנשיא צריך לומר לו "שב". אבל הרא"ש פירש, שאסור לומר לאבל וחולה "שבו", שאז יהיה נשמע כאומר להם "שב באבילות שלך, שב בחולי שלך".

יום ראשון אסור לאכול משלו -

פירשתי למעלה,

אפילו אוכל כמה פעמים באותו יום,

דלא קתני סעודה ראשונה.

האיסור שהאבל לא יאכל מלחמו ביום הראשון לאבילותו

מובא בגמרא אמר רב יהודה אמר רב: אבל, ביום ראשון לאבילותו, אסור לאכול לחם משלו, אלא משל אחרים המביאים לו. מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל כשמתה אשתו "ולחם אנשים לא תאכל", שעשאו אות לישראל, כשם שלא יתאבל על אשתו, כך לא יתאבלו ישראל על מותיהן שירבו מאד, ומשמע שרק הוא לא יאכל "לחם אנשים" אחרים, אבל שאר האבלים, הם צריכים לאכול "לחם אנשים" אחרים דוקא.

דעת התוס', שאיסור זה נוהג בכל יום ראשון, ולא דוקא בסעודה ראשונה. אבל דעת הרא"ש, שדוקא בסעודה ראשונה. ודיוקם של התוס', הוא מאחר והובא האיסור על היום ולא על הסעודה.

אסורין בעשיית מלאכה -

משמע דבתלמוד תורה שרי,

ולא אסור אלא חכם שמת דבית מדרשו בטל,

מיהו בשעת הוצאת מת - אז מבטלין ת"ת,

כדאמרינן פרק שני דכתובות (דף יז: ושם),

ובפ"ק דמגילה (דף ג:),

מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה.

ומיהו,

היכא דאיכא חבורתא - מספקא ליה.

ועוד האריך רבי יצחק בתשובה,

והביא ראיה מן הירושלמי.

הגמרא מביאה איסור מלאכה כשיש מת בעיר

ואמר רב יהודה אמר רב: כשיש מת בעיר, כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה כדי שידאגו לצרכי המת. מדייקים

לאיזה מקום ונחבא שם. למחרת פגש רבי יהודה לר' יוחנן בבית וועדא, ושאלו מדוע אינו אומר מילא דאורייתא. שרי רבי יוחנן טפח בחרא ידיה התחיל ר' יוחנן לטפח באחת מידיה, א"ל ובחרא ידיה טפחין וכו' וכי ביד אחת מטפחין? והשיב לו יודע אני שאין מטפחין ביד אחת, אבל אני עושה לרמוז שחסר לי יד אחת והוא בן לקיש ואם אין כאן בן לקיש לא אוכל לומר בדברי תורה ולא כלום. ומוכיח התוס' מהירושלמי טיפוח הוא כשטופק כפיו זו על זו.

אופן ההנאה בסיפוק ניתן לפרשו באופנים שונים

בספר יוסף הלל כתב דצ"ל דתרווייהו איתנייהו בתיבת מספקין, ולכן מדכתיב בתורה ויספוק את בפיו בלשון רבים - הרי בהכרח הכוונה זו על זו ולא על הירך, וכמו שהעירו התוס'. ובמס' ביצה כיון שכבר פירש רש"י ולא מטפחים כף על כף, הרי לא מספקין - בהכרח היינו כף על ירך, וכן נמי במס' שבת שפירש ולא מטפחין על הלב, לכן פירש ולא מספקין כף על כף.

כלומר, עם היות וניתן לפרשו בכמה אופנים, הרי כל תנועה שעושים אותה ומוסיפים עליה אוי, הרי זה מראה את הצער בפעולה זו. ומדייקים התוס' שמאחר ובלשון יחיד זה כף על ירך, הרי אם נחבר לשון התורה שנאמרה ברבים, ניתן לומר שתי כפיים עם שתי ירכיים, וההכפלה בפעולות מגבירה את הצער.

ה"ג ר"ח לא יקלס במנעל ולא בסנדל מפני הסכנה -

פירוש,

דיחף - שרי טפי,

דנזהר היטב פן ינזק.

האופן הראוי לקלס

ממשיך עולא את ההגדרות של פעולות האבל, לאחר הספד וטיפול. "קילוס" - ברגל, שרוקע בקרקע מרוב צער. תנו רבנן: המקלס, לא יקלס וירקע ברגלו הנעולה בסנדל העשוי מעור קשה, אלא ירקע רק אם רגלו נעולה במנעל העשוי מעור רך, מפני הסכנה, שמא יתהפך הסנדל ותשבר רגלו. ובמנעל רך נזהר לרקוע כראוי.

קילוס יחף אינו בעיה אלא דווקא פיתרון

הנה כתבו האחרונים שתוס' בא לתרץ קושית רש"י (האמיתי) שהעיר, דאם גרס ולא במנעל ולא בסנדל - אם כן במאי יקלס? דכל שכן שאם יקלס יחף נפיש סכנתיה. ועל זה תירצו תוס', דאינו כן, דכיון דיחף הוא - נזהר טפי.

ה"ג ר"ח לכל אומרים להן שבו חוץ מאבל וחולה -

פירוש,

תלמידי חכמים שעומדין - צריך לומר שבו,

אבל וחולה, אפילו עמדו - אין צריך לומר שבו,

דלא די שעמדו, שאין צריכין לעמוד,

ואם כן - פשיטא שישבו בלא רשות.

מימיהם יפים לכבס או סמנים יפים היו להן לכבס. ובכביס שלנו אין הבגד מלובן עד שיהי' מגוהץ.

ונטילת השיער באשה הוא מאחר ורגישותה להיראות יפה, גורמת שמניעת פעולה כה פשוטה של נטילת שיער עבודה הוא משמעותי, ולכן אין לה להחמיר על עצמה בעניין זה מעבר לבסיס האבילות של שבעה ימים.

מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק -

עד י"ב חדש.

והכי איתא בירושלמי,

כל שבעה - החרב היא שלופה,

עד שלשים - היא רופפת,

לאחר י"ב חודש - היא חוזרת לתערה,

ולמה הדבר דומה לכפה של אבנים,

כיון שנודעזעה אחת מהן - נודעזעו כולם,

ובש"ס דידן נמי אמרינן (שבת דף קה:),

אחד מן האחין שמת - ידאגו כל האחין כו'.

העוצמה הפוחתת של האבילות עם הזמן המרפא

מביאה הגמרא "אמר רבי לוי: אבל שלשה ימים הראשונים - יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין שתי יריכותיו [ויש גורסים "כתיפיו", וכן משמע ברמב"ם שכתב "על צווארו"] שמדת הדין ששלטה בבית - מתוחה על קרובי המת, ובמשך הזמן מתרופפת בהדרגה. משלשה עד שבעה - כאילו מונחת לו כנגדו בקרן זווית, מכאן ואילך - כאילו עוברת כנגדו בשוק."

התוס' מביאים את הירושלמי, כהוכחה עד היכן האבילות, ומיצד מתרפאת

רבי חיינא בר פפא סלק גבי הלך אצל רבי תנחום בר חייה לנחמו. נפק לגביה לביש סנטיירה יצא לקראתו לבוש סנטיירה. מהו סנטיירה? מאנין דלא חפיתין בגדים שאין להם שפה סביב, שקרע כל השפה. א"ל הדין מנן לך? מנין לך לעשות כך? אמר ליה, הכין הדין רבי סימון רבי עבד ענה לו, כך עשה ר' סימון. א"ל אמר ר' תנחום האבל, לר' חיינא התפלל עלינו. אמר ליה, יסוד תורעתך יגדר פרצותיך. שכל אותה השנה הדין מתוח כנגד המשפחה. דאמר רבי יוחנן, כל שבועה החרב שלופה הדין חזק. עד שלשי' היא רופפת הדין נחלש. לאחר שנים עשר חדש היא החרב חוזרת לתערה. למה הדבר דומה? לכיפה ערימה של אבנים. כיון שנתרעצה אחת מהן נתרעעו כולן. ואמר רבי לעזר, אם נולד בן זכר באותה המשפחה, נתרפאת כל אותה המשפחה יצאה מהנהגת הדין.

המשל המובא בירושלמי מדגיש עד כמה האדם צריך לדאוג אפילו על מקרה אחד קטן, שהשפעתו גדולה.

ונראה לי, כי מה שהשווה את הגמרא שלנו, יש לדייק שבכוונה זה הויכוח לדעה הסוברת, שאפילו מת אחד הקטן שבהם, הרי הוא שקול כמי שמת הגדול שבהם. "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אחד מן האחין שמת - ידאגו כל האחין כולן. אחד מבני חבורה שמת - תדאג כל החבורה כולה; אמרי לה: דמת גדול, ואמרי לה: דמת קטן." כי לכל אחד ולו הקטן שביניהם, הרי הוא מזעזע את הכלל.

התוס' שלעומת זאת כן יש היתר ללמוד תורה. ומצמצמים את איסור לימוד התורה רק עבור חכם וגם זה רק לבני בית מדרשו. ומצד שני יש כן להרחיב כי בשעת הוצאת המת, כן יש לבטל תלמוד תורה. שזה נלמד בשווה שעבור הכנסת כלה והוצאת המת יש כן לבטל תלמוד תורה. אבל כאשר יש חבורה הדואגת לכל, הרי כאילו האבילות של כל העיר מצמצמת.

דברי הרא"ש המבארים מספר חילוקים

בסימן ס"א מביא הראש. "כתב בשאלתות דרב אחא וממילא שמעינן דלמאן דלא קרי ותני אין מבטלים אם יש לו מתעסקים כדי קבורה פירש רבינו אליקים בר יוסף דוקא בשעת הוצאת המת אבל כל זמן שמוטל עליו לקבורו אין מבטלין תלמוד תורה דגבי חכם שמת תניא בית מדרשו בטל אבל לא שאר מדרשות, והר"ר יום טוב מיוני כתב דתינוקות של בית רבן אין מבטלין אפילו בשעת הוצאת המת."

"והא דאמר (לקמן דף כז ב) מת בעיר - כל בני העיר אסורין במלאכה, ומוקי לה בדליכא חבורתא, אבל איכא חבורתא, פירוש נחלקו בני העיר לחבורות, וכל חבורה וחבורה מתעסקין במתים שלהם - אז חבורות האחרות אינן בטילות ממלאכתן, ה"מ שלא בשעת הוצאת המת, אבל בשעת הוצאת המת - הכל בטלים והולכין להוצאת המת, אפילו מאן דלא קרי ותני. דדוקא לענין ביטול ת"ת - הוא דמפלגי' בין קרי בין לא קרי:"

לגיהוץ ולתספורת -

למעלה פירשתי,

ריב"א היה אומר [שגרסינן] **לכבוס ולתספורת,**

ובשם הלכות גדולות פירשתי למעלה,

דאשה - **מותרת בנטילת שער לאחר ז',**

ובתוספות פירש, דלא ידע מנא ליה.

יש גבול לאבילות למעשים לפי הזמן

לאחר שהגמרא הביאה על אשה שהתאבלה יתר על המידה על ילדיה, ולמרות האזהרות היא המשיכה לבכות עד שאכן מתו כולם, מביאה הגמרא מקור להגבלות באבילות במישור הזמן המרפא. ומביאה הגמרא מקור, שיש שיעור עד כמה מותר לבכות על מת: דכתיב "אל תבכו למת ואל תנודו לו" וביאור הפסוק הוא: אל תבכו למת יותר מדאי, ואל תנודו לו יותר מכשיעור. והגמרא פורטת זאת לפרוטות: הא כיצד? שלשה ימים - הם השיעור הראוי לבכי, ושבעה ימים - ראויים להספד, ושלושים יום - לאיסור גיהוץ ולתספורת של האבלים.

מכאן ואילך, אמר הקדוש ברוך הוא, אי אתם רחמנים בו יותר ממני, שהרי המת, מעשה ידי הוא, והרגתיו בחטאו, וכל המוסיף וממשיך לבכות או להספיד יותר משיעור זה הרי הוא מתקשה על מתו יותר מדאי.

אכן לגבי גיהוץ או כיבוס יש הבדל בין בני בבל לארץ ישראל, ומכאן המקור לשינוי הגירסאות

מדברי התוס' משמע, דכבוס הוא דין הנוהג בשלשים, אבל עיין בשיטת רש"י עירובין דף מ"ו ע א בד"ה נוהגת שבעה, דמשמע דכיבוס הוא דין הנוהג רק בשבעה. ועיין ברש"י בכתובות ריש דף י' ע"ב שפ' גיהוץ באבן הסככית, ועל הגמרא שם דאיתא שגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם, שפירשו, שהיו

[דף כח עמוד א]

מדייקת הגמרא בזבחים (וכן ביומא) "ואמר רבי עיניני בר ששון: למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה? לומר לך: מה קרבנות מכפרין, אף בגדי כהונה מכפרין.

כתונת - מכפרת על שפיכות דם, שנאמר: וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתנת בדם. מכנסים - מכפרת על גילוי עריות, שנאמר: ועשה להם מכנסי בד [לכסות את] בשר ערוה. מצנפת - מכפרת על גסי הרוח. מנין? אמר רבי חנינא: יבא דבר שבגובה ויכפר על גובה. אבנט - מכפר על הרהור הלב, היבא דאיתיה. חושן - מכפר על הדינין, שנא': ועשית חושן משפט. אפוד - מכפר על עבודת כוכבים, שנאמר: אין אפוד ותרפים. מעיל - מכפר על לשון הרע. מנין? אמר רבי חנינא: יבא דבר שבקול ויכפר על קול הרע. וציץ - מכפר על עזות פנים, בציץ כתיב: והיה על מצח אהרן, ובעזות פנים כתיב: ומצח אשה זונה היה לך.

חטופה ודחופה -

לא ידענא,

מאי שנא הוא, ומנא ליה.

יש משמעות לזמן בו האדם נהיה חולה ונפטר

לומדת הגמרא "תנו רבנן, מת פתאום, בלי מחלה קודם לכן, זו היא הקרויה "מיתה חטופה".

חלה רק יום אחד ומת, זו היא "מיתה דחופה". ובהמשך מביאה עוד שיעורים, עד שמיתת כל אדם הוא חמישה ימים. באשר חלה חמשה ימים ומת - זו היא מיתת כל אדם. אמר רב חנין: מאי קרא? מהיכן המקור מן הכתוב שחלה חמשה ימים ומת זו היא מיתת כל אדם? דכתיב אצל משה רבינו: "הן קרבו ימיך למות". ודרשינן "הן" - חד. "קרבו" - לשון רבים - תרי. וכן "ימיך" - תרי. הא - חמשה ימים. ומבארין שדורשים "הן" - חד, שכן בלשון יוני קורין לאחת, "הן".

ובירושלמי ביכורים פ"ב ה"א מביא "הַמִּיתָ לַיּוֹם אֶחָד אִם חֹלָה יוֹם אֶחָד וּמָתָה, הֲרִי זֶה מִיְּתָהּ שֶׁל יָעָם. לְשָׁנִים אִם הִיא חֹלָה שְׁנֵי יָמִים וּמָתָה, הֲרִי זֶה מִיְּתָהּ שֶׁל בְּהֶמְלָה. וְנִמְצָא כִּי לֹא כָל כֶּךָ חֹשֶׁבֶה הַמִּילָה שֶׁהִשְׁתַּמְשׁוּ בָּהּ, אֲלֵא עֵצָם הֵעִיקָרוֹן זֶהָ.

התוס' הקשה הן על עצם ההבדל, ועל המקור לכל זמן מיתה, ולתארו בשם המסויים. ומאחר ומה רבינו הרי נפטר ללא כל מחלה, הרי מטרת המחלה הקודמת למיתה הינה כפולה, הן שיעשה תשובה לעצמו, והן שיספיק להיפרד ולצוות לבני ביתו. ועוד שבדרך כלל יש מקום לעשות תשובה, וכאן כאילו חוטפים אותו למעלה. או שמשפטו כה דחוף.

ואדבר אל העם בנקר -

פירוש,

וחלתה ומתה.

הגמרא מביאה דעה חולקת על הגדרת מיתת יום אחד

"רבי חנניא בן גמליאל אומר, זו [מחלה של יום אחד, ומת], היא מיתת מגפה. (ולא מיתה חטופה כפי שאמרה הברייתא). וראיתו היא שנאמר ביחזקאל "בן אדם, הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה", וכתיב "ואדבר אל העם בבקר את דברי הנבואה, ותמת אשתי בערב".

מה פרה אדומה מכפרת -

פירוש, על מעשה העגל.

וכדאמרין במדרש,

משל לבן השפחה, שטינין פלטירין של מלך, אומר המלך תבא אמו וכו'.

הגמרא מדייקת על סמיכות מיתת מרים לפרשת פרה אדומה

"אמר רבי אמי: למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה - לימר לך: מה פרה אדומה מכפרת - אף מיתתן של צדיקים מכפרת." מדייקים התוס' מהמדרש תנחומא, כי פרה היא נקבה, בניגוד לעולה שהוא זכר. ולאחר שחטאו בני ישראל בעגל, דימו זאת למשל שכאשר התינוק עושה צואה במקום ציבורי, באה האם ומנקה זאת. ואף כאן הקרבן של הפרה האדומה, נועד ככפרה.

ועם היות שמטרת הפרה כפשוטו הינה לטהרה, הרי פרה זו הראשונה, היתה בה גם בחינה של כפרה. ואפילו שהתקציב לכך אינו כחטאת רגילה, אלא באה מתרומת הלשכה, ועדיין יש בה בחינה של כפרה על החטא. ומאחר ועוון העגל שמור לדורות, יש לצמצם שהיא באה כנגד עוון אותו הדור, ושמשה מסר נפשו על כך.

מיתת אהרן לבגדי כהונה -

דכתיב (במדבר כ'),

והפשט את אהרן את בגדיו ואהרן יאסף ומת שם, וכן פירש בקונטרס.

ואין לפרש מיתת בני אהרן לבגדי קדש ילבש,

לפי שאינו סמוך כ"כ.

סמיכות מיתת צדיקים ובגדי כהונה

הגמרא מביאה דרשה נוספת על הכפרה במיתת הצדיקים, והפעם על אהרן. "אמר רבי אלעזר: למה נסמכה מיתת אהרן לבגדי כהונה? - מה בגדי כהונה מכפרין - אף מיתתן של צדיקים מכפרת."

התוס' מדייקים באיזה פסוק זה נאמר, ויש כאן שני עניינים, הראשון החיובי, למה זה סמוך. (חקת ח, כו) וְהַפָּשַׁט אֶת-אַהֲרֹן אֶת-בְּגָדָיו וְהִלְבַּשְׁתָּם אֶת-אַלְעָזָר בְּנוֹ אֶהֱרֹן יֹאסֵף וּמָת שָׁם: והאפשרות הנשללת היא על פטירת בני אהרן, לבד קדש ילבש, שהוא בתחילת פרשת אחרי מות. שאינו באותו פסוק עצמו, כמו בחקת.

מה בגדי כהונה מכפרין -

בזבחים כו' (דף פח:).

התוס' שולחים לגמרא בזבחים, שבהם רואים פרטי כפרת כל בגד

ודייקו פרשנים כי התוס' הקודם בו היה דיון ממה מכפרים, יוצא שדווקא בפטירתו היה אהרן עם כל שמונת בגדיו. וכך

ועוד,

יהא חמשים לאחר שנת כ',

והוא מיתת כל אדם.

**התוס' מביאים את הפירוש הראשון של הירושלמי,
כהוכחה לכרת שהוא בגיל חמשים**

הגמרא לומדת, כי מת בגיל חמשים שנה, זו היא מיתת כרת. מביאים התוס' ראייה על כך מהירושלמי. מה חמית מימר מה ראיית לומר מת לחמשים מת בהיכרת? כתיב (במדבר ד) אל תכריתו את שבט משפחת הקהתי וגו' וזאת עשו להם ורחיו ולא ימותו. עשו להם דבר של תקנה שלא יזונו עיניהם מבית קדש הקדשים. וכתיב (שם) ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו. וכתיב (שם ח) ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבדה ולכן כשנאמר אל תכריתו, קודם לחמשים שנה נאמר, שהרי אינו עובד אחר חמשים שנה. משמע שכרת הוא בגיל חמשים. (ויש כאן לשון נופל על לשון, שהרי אל תכריתו, משמעו הוא שאל תגרמו להם למות באופן של מיתת כרת)

**הביאור השני בירושלמי מתבאר על פי התוס' רא"ש
כאן, שהחשבון הוא עד שמונים**

רבי אבין בריה דרבי תנחום בר טרפון שמע לה מן הכא לומד מכאן שכרת הוא בגיל חמשים (תהלים צ) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה" צא מהן עשרים שנה שאין בי"ד של מעלה עונשין ופורתין, נמצאת אומר הית לחמשים שנה מת בהיכרת. ולכאורה לא מובן שהרי כשמת בכרת, מת בגיל חמשים משעה שנולד! י"ל בהמשך הפסוק נאמר ואם בגבורות שמונים שנה. חסר כ' שנים שאינו נענש, נשאר ששים שנה. ענין כרת הוא שכורתיים את חיי האדם ולוקחים ממנו חצי, וחצי מששים הוא שלשים. הוסף שלשים לעשרים, הרי לך שהנענש בכרת נענש בגיל חמשים.

**התוס' עושים את החשבון לפי ימי שנות האדם
שבעים שנה**

החשבון הוא להוריד עשרים משנות חייו של אדם, שהם שבעים, שלא נתחייב בהם כרת. ואז מקשים על כך התוס', שהחשבון הוא תמיד לפי הלידה, ואם אנו מחשבים חמישים לאחר הזמן שנתחייב שהוא עשרים (ויש כמה גירסאות בתוס', שהיה למדפיס ראשי תיבות ש"כ, שאפשרות אחת לפתוח אותם הוא שנת כ', כפי שהבאנו, והאפשרות השניה שהיא בגירסא הרגילה היא שנתחייב כרת). אלא שהתוס' דוחים פירוש זה בשתי דרכים. הדרך האחת שלא ניתן לומר כך, שהרי לא רק שהחשבון הוא לפי הלידה, והדרך השניה לדחייה שאם נוסיף על גיל עשרים חמשים שנה, הגענו לימי כל אדם. ואילו לפי איך שביארנו קודם - הרי החשבון מסתדר. כי החישוב הוא על פי שמונים שנה.

ומיתה בידי שמים בששים -

בירושלמי מפיך ממתי מדבר,

דאמרינן לא מת אחד מהן פחות מכן ששים,

ומיתה דהכא - משמע זו היא מיתה בידי שמים,

וכרת - מחמשים עד ששים,

ולא ששים בכלל, וזהו שזרעו נכרת.

מכאן רואים, שמחלת יום אחד ומת, נקראת מגיפה. ומאז נבואתו בבוקר הרי לא יכלה למות פתאום, אלא מפרשים התוס' שגם חלתה וגם מתה ביום אחד, שהרי מגיפה עסוקה שיש כאן מחלה, שהיא קטלנית והורגת במהירות.

הן קרבו וכו' -

לאו דוקא.

דלא אשכחנא דמשה היה חולה,

וביום מותו כתב הרבה (סוטה יג:),

ופסע כמה פסיעות בבת אחת,

כדפירש בפירוש חומש.

**ההגדרה של משה רבינו שקרבו ימיו למות אינה כי
היה חולה, אלא זמן מיתתו התקרב**

הגמרא ביארה כי מחלה ומיד מיתה - זה אינו דבר טוב, וכינתה שמות על כך. וכנגד זה מונה מה כן ראוי. ואומרת הגמרא חלה חמשה ימים ומת - זו היא מיתת כל אדם. ומביאים על כך מקור. אמר רב חנין: מאי קרא? דכתיב אצל משה רבינו: "הן קרבו ימיו למות". ועם היות והפשט שונה, הרי הלימוד הוא מהדרש. ודרשינן "הן" - חד. "קרבו" - לשון רבים - תרי. וכן "ימיו" - תרי. הא חמשה ימים.

ומבארינן שדורשים "הן" - חד, שכן בלשון יוני קורין לאחת, "הן".

מדייקים התוס', שלא רק שלא ראינו כי היה חולה, אלא אדרבא, הגמרא בסוטה מתארת כי היה בריא כאדם צעיר. ורק ברוחניות נסתתמו ממנו שערי חוכמה. "לא אוכל עוד לצאת ולבא - מאי לצאת ולבא? אילימא לצאת ולבא ממש, והכתיב: ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו... לא נס ליחה, וכתיב: ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו, ותניא: שתיים עשרה מעלות היו שם, ופסען משה בפסיעה אחת!" ובמדרש מובא כיצד כתב י"ג ספרי תורה באותו היום. ויש שאמרו שלא נדרש עבורו זמן לשוב בתשובה, כמו לשאר בני אדם.

התוס' רא"ש מובא: "אעפ"י שמת בנשיקה, רמז לו הקדוש ברוך הוא שכך היה ראוי למות, לולי שמצא חן בעיניו."

מת בחמשים זו היא מיתת כרת -

בירושלמי (פ"ב דביכורים) דייק,

מאל תכריתו שבט הקהתי (במדבר ד),

ועבודתם עד חמשים,

דכתיב (שם ח) מבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה.

ועוד,

ימי שנותיו של אדם **שבעים שנה,**

דל עשרין **דלא איענש עליהן,**

נשתיירו חמשים (כדאי' שבת פט:).

ותימה לפי,

דהא משמע בשמעתין,

דבחמשים משנולד קאמר.

דהא רבה ורב חסדא, תרווייהו רבנן צדיקי הוו, שהרי מר מצלי התפלל על הגשם ומטי מיטרא, ובא המטר, ומר מצלי ומטי מיטרא. ובכל זאת בחיי בני ומוזני היה הפרש רב ביניהם. הרי רב חסדא חיה תשעין ותרתין שנין, ואילו רבה חיה רק ארבעין שנה. וכן בבני, בי בבית רב חסדא היו שיתין הלולי שמחות לבניו, ואילו בי רבה היו שיתין תכלי, מקרי שכול. וכן לענין מוזני, בי בבית רב חסדא היה בשפע סמידא סולת לכלבי, ולא מתבעי שלא היו צריכין לחפש ולבקש שהיה לרוב, ואילו בי רבה חפשו נהמא דשערי לאינשי ולא משתכח.

מקשים התוס', שהמילה מזל כלל אינה קשורה לעם ישראל

שהרי כך נאמר במסכת שבת: "איתמר, רבי חנינא אומר: מזל מחכים, מזל מעשיר, ויש מזל לישראל. רבי יוחנן אומר: אין מזל לישראל. ואודא רבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבי יוחנן: מניין שאין מזל לישראל - שנאמר כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאתות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה, גוים יחתו, ולא ישראל. ואף רב סבר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אומר רב: מניין שאין מזל לישראל - שנאמר ויוצא אתו החוצה. אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם בן ביתי יורש אתי. אמר לו: לא, כי אם אשר יצא ממעיך. אמר לפניו: רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל."

מביאים התוס' שם בשבת, שאכן זכות גדולה יכולה להפך, אך לא בהכרח

"מכל מקום על ידי זכות גדול - משתנה. אבל פעמים שאין המזל משתנה, כדאמר ביבמות פרק החולץ (דף נ. ו) (ושם) זכה - מוסיפין לו, לא זכה - פוחתין לו (דאין מזל לישראל)."

הקב"ה מבאר עד כמה לא ניתן לשנות את הבריאה לשנות את מזלו בעוני של רבי אלעזר בן פדת

הסיפורים בגמרא מראים עד כמה שכביכול הקב"ה, לא יכול לשנות את חוקי עולמו, ולכן אין גדר של לפרט מזל כלל. ורק כאשר נכנסים לפרטי פרטים, של כל מהלך הסיפור, מובן מדוע אין כל סיכוי לשנות את המזל.

וכך הגמרא מספרת במסכת תענית: רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא. עבד מלתא [הקיו דם], ולמרות שנחלש מחמת ההקזה, והיה עליו לאכול סעודה מלאה, לא הוה ליה מידי למטעם [מרום עניותו לא היה לו דבר לאכול].

הדבר היחיד שמצא לאכול, היה חתיכת שום. שקל ברא דתומא [נטל רבי אלעזר צלע שום], ושדייה בפומיה [והניחו בפיו, ואכלו]. חלש לביה - ונים [התעלף מרוב חולשה - ונרדם].

אזול רבנן לשיולי ביה [באו החכמים לבקר]. חזויהו דקא בכי וחייך [ראו אותו החכמים בשנתו, שהוא בוכה ולאחר מכן צוחק]. ונפק צוציתא דנורא מאפותיה [ויוצא ניצוץ אש ממצחו]. כי אתער [כאשר התעורר משנתו לבסוף], אמרו ליה: מאי טעמא קבכית וחייכת [למה בכית וצחקת בשנתך]?

אמר להו: דהוה יתיב עמי הקדוש ברוך הוא [כי היה הקדוש ברוך הוא יושב עמי]. ואמרי ליה [ואמרת לי]: עד מתי אצטער בהאי עלמא [עד מתי אצטער בעניות בעולם הזה]? ואמר לי

וי"מ דחמשים - היא מיתה שבידי שמים,

וכי איתא בהדי זרעו - הוי כרת,

וששים - מיתת כל אדם,

ובשבת פרק שני (כה. בד"ה כרת),

ובריש יבמות (ב. בד"ה אשת אחיו) הארכתני.

הגמרא שלנו לומדת ששים זו מיתה בידי שמים

הגמרא שלנו מדייקת: מת בגיל ששים, זו היא מיתה בידי שמים. אמר מר זוטרא: מאי קרא שבגיל ששים הוי מיתה בידי שמים? דכתיב "תבא בכלח אלי קבר". "בכלח" בגימטריא שיתין הוו.

התוס' מביאים את הירושלמי הלומד ממתי מדבר על מיתת גיל ששים

רבי חזקיה אמר בשם רבי יעקב בר אבא, פתיב (במדבר לא) אם יראא איש באנשים האלה הדור הרע הזה וגו'. הגע עצמך שיצא ממצרים בן עשרים שנה, ועוד עשה במדבר ארבעים שנה, ומת. נמצאת אומר המת לששים שנה מיתה האמורה בתורה. ופתיב (איוב ה) תבוא בכלח אלי קבר בכלח גימטריא ששים. (והכוונה שדור המרגלים נענשו במיתה בידי שמים, שלא עברו את גיל ששים. וכך הפסוק אומר במדבר הזה יתמו ושמה ימותו).

התוס' בשבת מביאים את דעת הריב"א שיש להתייחס לא רק על הגיל, אלא האם זה קשור בבניו, שהוא גם ערירי, ור"ת דוחה דבריו. וביבמות הובא פירוש זה משמו של רש"י. וזה מה שמחלק בין כרת למיתה בידי שמים, שהיא רק לגביו. והראיה לכך ששים היא מיתת כל אדם, שרב יוסף עשה חגיגה על שהגיע לגיל ששים, שיצא מכרת.

אלא במזל תליא מילתא -

והקשו בתוספות,

הא דאמרן בסוף שבת (דף קנו. ושם),

אין מזל לישראל.

וי"ל,

דלפעמים - משתנה ע"י זכות גדול,

כי הנהו דהתם,

ופעמים - שאין משתנה,

כדאמרין בתענית (דף כה.),

גבי רבי אלעזר בן פדת,

דא"ל **ניחא לך דאחריב עלמא,**

דאולי אברי' בעידנא דמוזני.

אמרתו של רבא, ששלושת ענייני הברכה של בני חיי ומוזני - קשור במזל

אמר רבא: בני, חיי ומוזני - לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזל תליא מילתא. ומביא הוכחה לדבריו משני אנשים שהיתה בהם מעלה שאף הורידו גשמים בתפילתם, וחיייהם היו שונים מקצה אל הקצה.

נאמר בטל בששים, שהבטל הוא מיעוט גדול, וששים הוא שיעור הרבה. ולא שזה לא השיעור, אלא יש לבאר זאת על דרך הרמז. ויש שניסו להגיע למספר ששים על ידי הוספת לא רק את המשפחה המורחבת, אלא הרחבת כל סוגי השמחות כגון ברית יצחק לפני המילה, ומילה ופדיון הבן, ובר מצוה וקידושין ונישואין וכן גבי בניו ונכדיו ועוד.

ספין -

חשוב.

כמו למחר (הוא ו) היא מתה,
ואין כל בריה **סופנה** (כתובות עב.),

פירוש חשובה.

ובמדרש ילמדנו אין העובדי כוכבים **ספונים כלום**,

שנאמר (ישעיה מ) כל הגוים כאין נגדו,
וכן פירש בערוך, והביא עדיין ראיות אחרות.

הגמרא מתארת את אופן מיתתו של רב נחמן

רבא הוה יתיב קמיה דרב נחמן, חזיה דקא מנמנמ, גוסס. אמר ליה רב נחמן לרבא: לימא ליה מר למלאך המות דלא לצערן. אמר ליה, וכי מר לאו אדם חשוב הוא, ולמה לא תאמר אתה למלאך המות?! אמר ליה: כיון שנמסר אדם בידו מאן חשוב בעיניו, מאן ספון - מי ראוי שיפחד ממנו וישמע לו, ומאן רקיע - מי מתוקן ויצטרך לשמוע לו. (הפירוש על פי רש"י, והתוס' יבארו בסגנון אחר).

אמר ליה רבא לרב נחמן: ליתחזי לי מר אחר מיתה. איתחזי ליה. אמר ליה: האם הוה ליה למר צערא בשעת מיתתה? אמר ליה: כמישחל ביניתא מחלבא, כמושך נימת שער מתוך החלב [ובברכות דף ח א אמרו שזו היא מיתת נשיקה]. ואף שלא היה לי צער מיתה, אי אמר לי הקדוש ברוך הוא, זיל שוב בההוא עלמא כד הוית - לא בעינא, היות דנפיש בעיתותיה, שאימת מלאך המות גדולה.

תשובת רב נחמן לרבא מדוע אינו מדבר ישירות עם מלאך המוות

התוס' מבארים באופן אחר את מהלך תשובת רב נחמן מדוע אינו יכול לדבר עם מלאך המוות. ספון הוא חשוב, כלומר אינני חשוב לגביו. ומביאים התוס' ראייה לדבריהם ממסכת כתובות. המשנה שם אומרת "המדיר את אשתו שלא תלך לבית האבא או לבית המשתה - יוציא ויתן כתובה, מפני שנועל בפניה". ומבארת הגמרא מה הבעיה באי הליכה לבית האבא "אלא לבית האבא - מאי נועל בפניה איכא? תנא: למחר היא מתה, ואין כל בריה סופדה. ואיכא דאמרי: אין כל בריה סופנה". והכוונה שאף אחד לא יחשיב אותה.

ראיה נוספת מובאת הוא על פי לשון יוני של דבר חשוב, שאין הגויים ספונים, כלומר חשובים כלל. והנביא אמר זאת בסגנון חריף כאין נגדו, כלומר חסרי ערך לחלוטין. וגם פירוש התוס' רא"ש הוא לשון חשיבות, אלא שהוא מביא ראייה מפטירת משה רבינו "מאן ספון מאן רקיע - כלומר, מי חשוב כמשה שנקרא ספון? כדכתיב כי שם חלקת מחוקק ספון, ונקרא רקיע על שם שעלה לרקיע, ואף הוא נתירא מן המיתה, כל שכן אני."

הקדוש ברוך הוא: אלעזר בני, נחא לך דאפכיה לעלמא מרישא [האם נוח לך שאהפוך את העולם מתחילתו], אפשר דמתילדת בשעתא דמוזני [שאז אולי תיוולד בשעה ובמזל של מוזן בריחה]?! אמרי לקמיה [אמרתי לפני הקדוש ברוך הוא]: כולי האי, כל כך הרבה עשית בעולמך, ועדיין אתה אומר רק שאפשר, שספק הוא, שמא איוולד במזל של מוזן? אמרי ליה [אמרתי ושאלתי לפניו]: דחיי טפי [האם השנים שחייתי כבר - מרובות על השנים שאחיה, כלומר, האם עברתי כבר את רוב ימי חיי], או שמא דחינא [השנים שאחיה מכאן ואילך - מרובות על השנים שחייתי כבר]?

אמר לי הקדוש ברוך הוא: דחיית [החיים שחיית כבר, מרובות על החיים שתחיה מכאן ולהלן].

אמרי לקמיה [אמרתי לו]: אם כן, שנותרו לי מעט שנים, לא בעינא [אינני רוצה שתחריב את העולם ותבראדו מחדש ליצור אותן מעט שנים]. אמר לי: בהאי אגרא דאמרת לא בעינא [בשכר שאמרת כך, שאינך רוצה שאחריב את העולם], יהיבנא לך לעלמא דאתי תליסרי נהרוותא דמשחא אפרסמון, דכין כפרת ודיגלת, דמענגת בהו [אתן לך לעולם הבא שלש עשרה נהרות שמן אפרסמון, טהורים כנהרות פרת וחדקל, שתתענג בהן].

וזהו שבכה רבי אלעזר בשנתו, על שהודיעו הקדוש ברוך הוא שנותרו לו מעט שנים. וצחק ושמח על כך שבישרו הקדוש ברוך הוא על אותן שלש עשרה נהרות אפרסמון. אמרי לקמיה [אמרתי לפניו]: האי, ותו לא [רק זה תתן לי, ולא יותר]? אמר לי: ואם אתן לך יותר, לחברך מאי יהיבנא [לחברך, החכמים האחרים, מה אתן]? אמרי ליה: ואנא מגברא דלית ליה בעינא [וכי אני מבקש את הבקשה מבשר ודם, שהוא מוגבל באפשרויות הנתונה שלו]? והרי אני מבקש ממי שהכל שלו, ובידו לתת גם לי וגם לחברי! מחיין באסקוטלא אפותאי [היכני הקדוש ברוך הוא על מצחי על ידי הכאת אצבע באצבע], ואמר לי: אלעזר ברי, גירי כך, גירי [הכיתי כך בחיצים]! וזהו שיצא ניצוץ של אש ממצחו בתוך שנתו, מחמת הכאתו של הקדוש ברוך הוא.

שתין הלולי -

יש מפרשים, לא דוקא.

האם המספר ששים הוא מדוייק, או שהוא דרך גוזמא?

הגמרא מביאה דוגמא עד כמה הדבר תלוי במזל, ולא בזכות, ולשם כך היא מביאה את הניגודיות בין רב לרב חסדא. שהושוו בצדיקותם, שהרי כל אחד הצליח להוריד מטר בתפילתו, אבל בבני חיי ומוזוני - היה ניגוד קיצוני ביניהם. ולעניין בני משתמשים כי אצל רב חסדא רבו השמחות, שהיו ששים שמחות לבניו, ואצל רבה היו ששים מקרי אבל.

ומאחר וכל עניין זה בא להבליט את הניגוד, הרי התוס' מביאים כי המספר אינו מדוייק כלל. אלא רק בא להמחיש את ההבדל התהומי. ונקטו מספר גדול על דרך גוזמא, כי היתכן שאצל שניהם יהיה בדיוק אותו המספר.

ואפילו אם נאמר שאין זה רק לבניו, אלא לכל המשפחה המורחבת, עדיין המספר ששים, הוא אחד מהמספרים שהגמרא נוקטת בדרך גוזמא (כמו שלוש מאות וארבע מאות), מביאים עוד כמה דוגמאות לשימוש במספר ששים, שאינו על מנת לדייק, אלא כשיעור לריבוי. ונראה לחדש, כי לא סתם

מאן רקיע -**פירוש, מתוקן ותפור.**

ונעלות בלות ומטולאות (יהושע ט),

תרגום בלן ומרוקעים,**למתפרות** כסתות (יחזקאל יג) -**תרגומו** דמחשטים **רקיעי** חשון,**והוא לשון ישמעאל,**חתיכת בגד **תפורה על הקרע**, בערוך.

ועוד הביא,

דאמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כ.),

חזי למרקע לבוש.

מיהו, יש ספרים כתוב שם לקרעא.

התוס' מביאים שלוש מקורות למשמעות המילה רקיע**- שעניינו הוא תיקון**

בתוס' הקודם הבאנו את כל הסיפור, כיצד חשש רב נחמן ממלאך המות. כי מאחר והאדם כבר נמסר בפניו האדם אינו חשוב ואינו מתוקן. התוס' מביאים שלוש ראיות על כך. יושבי גבעון באים ליהושע עם נעלים בלות ומטולאות, ובתרגום יונתן בלן ומרוקעים. כלומר, מאחר והטלאי מתקן הקרע שבנעל מתורגם רקוע, הרי משמעות המילה רקיע הוא תיקון.

ראיה נוספת היא מיחזקאל שתוכן תחילת הפסוק הוא - יש להתאונן על המתפרות כסתות וכו' כן היה דרכם לתפור כסתות קטנות, והיו תולות להנשאלין על אצילי ידיהם, ובאותן כסתות היו קוסמות, ולמי שחפצות - אומרות קסם טוב, ולמי שחפצות - אומרות קסם רע: ומתרגם יונתן וי עליהן על דמחטטן רקיעי חשון על פל מרפקי ידין. ונמצא כי התפירה והתיקון נקרא גם רקיע. והערוך מבאר כי התרגום מבוסס על לשון ישמעאל.

ראיה נוספת ממסכת בבא בתרא, שהגמרא בתחילה דנה על מטלוניות שאין בהן שלש על שלש, סמרטוטין שאין בהן ג' אצבעות על ג' אצבעות, שמחמת זה אינן מקבלין טומאה, שאם יש בהן ג' על ג' אצבעות הרי הן מקבלין טומאה מדין בגד. אלא שמקשה הגמרא שיש גם למטלוניות הקטנות הללו שימוש. חזו ליה לקריעה דלבושא. הרי מטלוניות ראויות הן לעשות מהן טלאי לבגד שנקרע, אם כן, אינו מבטלן ולמה הן חוצצין? ועם היות שהנוסח הוא כנוסח השני של התוס', הרי השימוש של הטלאי, הוא בדיוק כמו הנעלים, ולכן מתקבל הנוסח של למרקע לבוש, ששורש המילה הינה רקיע.

[דף כח עמוד ב]

בלע המות -**כדי לסיים בדבר הטוב,****משום דמועד קטן - הוא סוף סדר מועד.**

ומה"ט מתרץ הרב רבי יעקב מאורליינ"ש,

הא דאתחיל סדר נשים בט"ו נשים,

אף על גב דאתחולי בפורענותא - לא מתחילינן,

כדאמרינן ביש נוחלין (ב"ב דף קח.),

ותירץ דסומכין פורענות דמועד קטן,**אצל פורענות דיבמות,**

דסמכין, פורענותא לפורענותא, ונחמתא לנחמתא.

המשנה משנה ומסיימת בדבר טוב

המשנה דנה על שלושה דברים שעושים לגבי המת והם עיני טיפוח וקינה, ומבארת מהן הפעולות הללו, ומתי ניתן לבצעם. ופתאום המשנה משנה ומהפכת את המהלך. "אבל לעתיד לבא הוא אומר בלע המות לנצח ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים וגו'." הנביא ישעיה כה, ח מנחם אותנו "בְּלַע הַמָּוֶת לְנֶצַח וּמָחָה אֶדְוִי ה' דִּמְעָה מֵעַל כָּל-פָּנִים וַחֲרַפַּת עַמּוֹ יָסִיר מֵעַל כָּל-הָאָרֶץ כִּי ה' דִּבֶּר:"

הטעם לכך מתבאר בתוס', שזה סיום סדר מועד

הנהגה טובה זו מצויה גם בנביאים הראשונים, אשר סיימו את דבריהם בדברי שבח ותנחומים. ויש שדייקו כי הדגש הוא על סיום דבר גדול. והביאו סיוע מהרמב"ם, שאכן מסיים את י"ד ספריו בדבר טוב, אבל את ההלכות, אינו מקפיד בכך. ונמצא כי דווקא את הסדר ראוי לסיים בדבר טוב, ועל מסכת אין כל כך קפידה. ויש שדרשו שמאחר ומועד קטן נאמר בו ושמחת בחגך, ולא ראוי לסיים בו בשלילה. ויש שהקשו על כך ממסכתות בני"ך (ברכות נדה יבמות ובריתות), שמסיימות בדבר טוב.

לכאורה יש להקשות מכלל נוסף - שאין להתחיל בדבר של פורענות

ידוע כי אדם נתפס בתחילת ובסיום דבריו. ולכן השאלה היא שעדיין כלל סדר מועד מסיים בפרק הדין באבילות. ומתרגמים, כי גם הסדר פתח במסכת יבמות ששם מת האח. והרי כל מה שהמשנה בפסחים דנה אור לארבעה עשר, שאף שמדובר בלילה, נקטו לשון חיובית. וגם הגמרא בראש פרק יש נוחלין מבהירה מדוע שינה התנא את הסדר ההגיוני, ותירץ כלומר, כשהאב יורש את בנו, נמצא, שמתו בניו בחייו. וקללה היא לו. והיה לו לתנא דמתניתין לפתוח, "הבן נוחל את האב", שזו ברכה שימות האב ויקבר על ידי בניו.

אלא למכרות קושי זה, יש לבאר שאין כאן עניין העומד לבד, אלא שזה מעין צורה של פתיחת סוגריים וסיומם, כי מאחר והסדר פתח בפורענות, הוא גם סיים בפורענות.

צדקיהו מלך יהודה -

צדיק גמור היה,

אבל במקרא - לא מצינו יותר,**כי אם שצוה להעלות ירמיהו מן הסיט.****חכמי ישראל מנחמים את רבי ישמעאל על פטירת בניו**

הגמרא מספרת, כיצד באו ארבעה מחכמי ישראל לנחם את רבי ישמעאל על שמתו בניו. שהרי צער גדול הוא שהדברים מתרחשים שלא כמנהגו של עולם, והילדים מתים

מיהו נראה לי,
דכהן - כיון שזהו דינו,
יכול לראות סימן ברכה.

ואף על פי שאומרים בפרק הזרוע (חולין קלג),
ונתן ולא שישול מעצמו,
אין זה לוקח מתנות,
כי אם רואה שפיר מה שהוא רוצה,
ואומר ליתן לו.

[ועיין תוס' גיטין נט: בד"ה וליטול מנה].

הגמרא מדייקת כיצד הכהן נוטל מנה ראשון

לאחר שהתבאר כיצד מכבדים את האבל לישב בראש,
מובאת האימרה הבאה. "אמר רבי חמא בר חנינא: מנין לחתן
שמיסב בראש - שנאמר כחתן יכהן פאר, מה כהן בראש -
אף חתן בראש. וכהן גופיה מנלן? - דתנא דבי רבי ישמעאל:
וקדשתו - לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון,
וליתול מנה יפה ראשון."

מדייקים התוס', שעם היות, והלשון הוא ליטול, הרי הכוונה היא לקבל

גם שמקבל אדם זכות, וכאן בהיותו כהן, הרי כבר ראינו
כיצד הכהנים עצמם היו בורחים מליקח את מה שהגיע להם,
ונשתבחו בכך. ומתוך כך מחלקים התוס' שיש כאן שני
כיוונים, פעולת הנתניה, ופעולת הקבלה. אכן יש מצווה
לישראל לקדש את הכהן, אבל על הכהן יש להתרחק מפעולה
ממשית של לקיחה. ומביאים על כך התוס' ראייה ממסכת
פסחים. שבה מובא על הנהגות בני אדם שאין בהם ברכה.
אנשים שבשעה שחולקים עם אחרים נותנין תמיד עיניהם
בחלק היפה, ומקפידים ליטול אותו לעצמם, כל אחד מהם
אינו רואה סימן ברכה לעולם! מאי טעמא? לפי דתהו [תמהים]
ביה אינשי, ומלעיזים עליהם. ומתוך כך שולטת בהם עין הרע.
ונמצא כי אף שחלק זה מגיע לו, אל לו להתאמץ יתר על
המידה. אמנם מעירים התוס', מסברא, שכאן אין לשלול
מהכהן את הברכה, שהרי זה ממש חלק שלו.

הגמרא בחולין מביאה כיצד אביי שינה את דרכו בכל ההנהגה של לחטוף

"אמר רבה, בדק לן רב יוסף: האי כהנא דחטיף מתנתא,
חבובי קא מחבב מצוה, או זלוזלי קא מזולזל במצוה? ופשטנא
ליה: ונתן - ולא שישול מעצמו." כלומר מה שרבה בדק אותם,
הוא לא רק על מנת לידע את רמת ידיעותיהם, אלא שאכן
יש כאן שתי סברות מנוגדות, וכפי שאביי מספר על עצמו
כיצד כך סבר בתחילה. ואנו רואים כי אביי שינה את דרכו
ביסודיות בכמה דברים, הראשון - לא לחטוף. הדבר השני -
לא לבקש אפילו בפיו. והדבר השלישי שהוא אפילו נמנע
מלקחת, פרט לערב יום הכיפורים פעם בשנה, על מנת
שימשיכו להחזיקו ככהן.

אמר אביי: מריש הוה חטיפנא מתנתא, אמינא - חבובי קא
מחביבנא מצוה, כיון דשמענא להא ונתן - ולא שישול מעצמו,

קודם האב, עד שהוא נקרא אב שכול. וכך מנחמו הדרשן
השלישי. "נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: בשלום תמות
ובמשרפות אבותיך המלכים הראשנים [אשר היו לפניך כן]
ישרפו לך, והלא דברים קל וחומר: ומה צדיקו מלך יהודה,
שלא עשה אלא מצוה אחת, שהעלה ירמיה מן הטיט - כך,
בניו של רבי ישמעאל - על אחת כמה וכמה."

מקשים התוס', והרי ידוע כי צדיקו היה צדיק

כלל ידוע שאין לו למלך שיש לו זהב, ומקלסים ומשבחים
אותו רק על כסף. ומאחר וידוע לנו כי צדיקו היה צדיק,
כיצד באו לנחמו שכביכול כל מה שעשה היה רק דבר יחיד,
ולאו דווקא כה חשוב. ועל כך ביארו, שמהפסוק היה לו רק
משם ראייה. ועם היות שיש מקומות שכתוב בו להיפך, הרי
יש התולים בעוון דורו. ואפילו נאמר כך, הרי אדרבא, רואים
אנו את כוחה של המצווה הבודדה.

ומה שכתבו התוס' צדיק גמור היה ציין הגרי"פ ז"ל לערכין
יז א ושבט קמט ב והנה בערכין שם איתא כיון שנסתכל
בצדיקו - נתיישבה דעתו כו'. צדיקו - הוה מעלי, ודריה -
לא הוה מעלי. ובשבט שם איתא צדיקו - צדיקא.

אבל לא נמצא שם הלשון צדיק גמור שכתבו התוס'. ויותר
היה לו לציין למ"ש לעיל טז ב מה כושי משונה בעורו, אף
צדיקו משונה במעשיו. פירש"י משונה במעשיו - צדיק גמור.
ובהרירות יא ב הוא שלום הוא צדיקו, ולמה נקרא שמו שלם
- שהיה משולם במעשיו, פירש"י דצדיק גמור הוה בעל מעשים
טובים.

ינחם כתיב -

בכתובות (דף סט:): פירשנו בענין אחר,
שלא כפירוש הקונטרס דהכא.

האבל הוא המנחם ויושב בראש

אמר רבי אבהו: מנין לאבל שמיסב בראש? שנאמר [איוב
כט] "אֶבְחַר דִּרְכָּם וְאֶשְׁבּ רֹאשׁ וְאֶשְׁכֵּן בְּמִלָּה בְּגִדֵּי כָאֶשֶׁר
אֲבָלִים יִנָּחֵם: ". ומקשינן: והרי "ינחם" - נחמה של אחריו
משמע! שהאחרים הם אלו שמנחמים ולא האבל! אמר רב
נחמן בר יצחק: ינחם כתיב. (כלומר הוא המפעיל והמנחם).

בכתובות התוס' ביארו בצורה שונה

הגמרא בכתובות, מביאה גם את דברי רבי אבהו שכאן.
ועונים התוס'. "ואף על גב דקרינן ינחם, מ"מ דרשינן הכי
מדלא כתיב מנחם דליכא למיטעי וכתיב ינחם דאיכא למיקרי
ינחם אף על גב דלא קרינן הכי איכא למדרש שהמתנחם
מושיבין בראש לנחמו ופירוש הקונטרס (הכוונה שהובא
בכתובות) - דחוק."

וליתול מנה יפה ראשון -

פי',
יש לישראל ליתן לו,
אבל הוא - אין לו ליטול,
כדאמרין פרק מקום שנהגו (פסחים דף נ:),
הנותן עיניו בחלק יפה כו'.

התוס' בגיטין צמצמו את אופן הקבלה, בהיותו עני או בסעודה

"וליתול מנה יפה ראשון - כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני, או בחברים המסובין בסעודה. אבל במידי דשותפות - לא. דאמרינן בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נ:): דהנותן עינו בחלק יפה - אינו רואה סימן ברכה לעולם." כלומר, בשותפות זה האחד על חשבון השני. ואדם בהיותו עני, או בסעודה, הרי חייב מישהו להיות בראש, ומה עוד שזיכו אותו בכך.

מיחטף לא חטיפנא, מימר אמרי הבו לי. וכיון דשמענא להא דתניא: ויטו אחרי הבצע, ר' מאיר אומר: בני שמואל חלקם שאלו בפיהם, מימר נמי לא אמינא, ואי יהבו לי שקילנא; כיון דשמענא להא דתניא: הצנועים מושכין את ידיהם, והגרונים חולקים משקל נמי לא שקילנא, לבר ממעלי יומא דכיפורי - לאחזוקי נפשאי בכהני."

אמנם מעירים התוס', שכאן יש לחלק בין ליקח מתנות, ובין לחוות דעה ולומר איזה חלק הוא מעדיף, מכיוון שהרי הוא יקבל חלק כלשהו.

