תוספתו מרובה על העיקר

מסכת פסחים

פרק ב' - כל שעה

[דף כא עמוד א - דף מב עמוד א]

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

הרב שגיב הלוי עמית
כסלו תשפ"ז, פתח תקוה



לע"נ אבי מורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

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

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

סדר זרעים

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

סדר מועד

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

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

סדר נשים

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

סדר נזיקין

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

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

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

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת פסחים – פרק שני - כל שעה

הקדמה

שאלת המיליון דולר - כיצד אדם עושה תפנית ללימוד תורה בשקידה?

◇

שאלת המיליון דולר - כיצד אדם עושה תפנית ללימוד תורה בשקידה?

הקדמה נוספת של אדם כנגד מכונה

במסגרת הקדמות מעניינות של אדם כנגד מכונה, ראיתי שזה פשוט מדהים רמת התשובות התורניות, כאשר הנני בא לשאול את האינטיליגנציה המלאכותית. אלא שיש שוני אדיר בתשובה לפי אופן השאלה. כך ששוב אנו מתאחדים עם הכלל של חכם מה הוא שואל? ובשאלת חכם - חצי תשובה. כי כאשר אדם רוצה לבצע תפנית בלימוד התורה בעבורו, יש שתי רמות הסתכלות שונות בתכלית. אותה התגובה אשר תיצור אצלו מהפך ותפנית בחייו, ולבין העבודה המסודרת מאבק של עקב בצד אגודל, שבלעדיו - לעולם לא יצליח לטפס ולהתקדם בלימודו. והמעניין הוא שעל כל סגנון שאלה אחר, הרי התשובה שמתקבלת הינה שונה בתכלית. מצד שני, גם כשאתה בוחר לענות בסגנון שלך, הרי גם כאן יש לא רק חוט שידרה, אלא יש מימד משמעותי של חוויה. רק כאשר יש חוויה מצד אחד, ומסר משמעותי, שיגרום לקורא להעביר לאחרים - סימן שאכן פעלת כאן בחינה של תפנית משמעותית.

תשובת המכונה

שאלה מצוינת וחשובה מאוד, ובאמת נוגעת ללב העניין של חיים רוחניים משמעותיים. המעבר ללימוד תורה בשקידה הוא תהליך, לא אירוע חד פעמי, ודורש שילוב של החלטה פנימית, צעדים מעשיים, ותמיכה. אין פתרון קסם אחד, אך ישנם עקרונות ופעולות שיכולים לסייע מאוד:

* הבנת ה"למה" העמוק (המוטיבציה הפנימית):

- **משמעות וערך:** להבין לעומק מהי תורה, מה היא נותנת לחיים, ומה החשיבות שלה לקשר עם הקב"ה, לעם ישראל ולעולם. ככל שההבנה הזו תהיה עמוקה יותר, כך הרצון להתמסר ללימוד יגבר.
- **חיבור אישי:** לנסות למצוא את המקומות בתורה שמדברים אליך אישית, שמרגשים אותך, שמעוררים סקרנות. זה יכול להיות סיפורי תנ"ך, הלכה מעשית, מוסר, חסידות, פילוסופיה יהודית ועוד.

* החלטה פנימית וקבלת עול:

- **רצון אמיתי:** צריכה להיות החלטה כנה ואמיתית שאתה רוצה את השינוי הזה. לא רק כי "צריך" או כי אחרים עושים זאת, אלא מתוך רצון פנימי לצמיחה רוחנית.
- **קבלת עול מלכות שמיים ועול תורה:** להכיר בכך שלימוד תורה דורש מחויבות ומאמץ, ולהיות מוכן "לשלם את המחיר" בזמן, באנרגיה ובשינוי סדרי עדיפויות.
- **צעדים מעשיים (הדרגתיות היא מילת מפתח):**
- **קביעת עיתים לתורה:** זהו היסוד החשוב ביותר. לקבוע זמנים קבועים ומוגדרים ביום או בשבוע שמוקדשים אך ורק ללימוד. עדיף מעט ובקביעות מאשר הרבה לסירוגין.
- **התחלה קטנה ומציאותית:** לא לנסות "לכבוש את כל הש"ס" ביום אחד. להתחיל עם זמן קצר (אפילו 15-30 דקות ביום) ולהגדיל בהדרגה.

* בחירת נושא וסגנון לימוד מתאימים:

- **רמה:** לבחור חומר לימוד שמתאים לרמת הידע וההבנה הנוכחית שלך.
- **עניין:** לבחור נושאים שמעניינים אותך בתחילה, כדי ליצור חוויה חיובית.
- **סגנון:** האם אתה מעדיף לימוד עצמי, חברותא, שיעור, ספרים, פודקאסטים, סרטונים? גוון את הלימוד.
- **מציאת חברותא או רב/מורה דרך:**
- **חברותא:** לימוד עם שותף יכול להפוך את הלימוד למפרה, מחייב ומעורר יותר.
- **רב/מורה דרך:** דמות רוחנית שתוכל להדריך אותך, לייעץ, לענות על שאלות ולתת כיוון.

* סביבה תומכת:

- **מקום לימוד:** ליצור פינת לימוד נעימה ושקטה, ללא הסחות דעת (טלפון, מחשב וכו' בזמן הלימוד).
- **קהילה:** הימצאות בסביבה של לומדי תורה יכולה לתת השראה וחיזוק.
- **הכנה ללימוד:** כמו שמתכוננים לפגישה חשובה, כך כדאי להתכונן ללימוד - כמה דקות של שקט, תפילה קצרה, ריכוז המחשבה.
- **עבודה על המידות והגישה:**
- **סבלנות והתמדה:** יהיו ימים קשים יותר, ימים של עייפות או חוסר ריכוז. חשוב לא להישבר ולהמשיך.

ההתמדה היא המפתח לשקידה.

- **ענווה:** לבוא ללימוד מתוך הבנה שאנחנו לא יודעים הכל, ועם רצון ללמוד ולהתפתח.
- **שמחה בלימוד:** לנסות למצוא את השמחה והסיפוק שבעצם הלימוד, בהבנה חדשה, בגילוי. ככל שתהיה יותר שמחה, כך יהיה קל יותר להתמיד.
- **להתפלל על זה:** לבקש מהקב"ה סיוע והצלחה בלימוד. "פתח ליבי בתורתך".
- **אל תפחד מ"נפילות" או קשיים:** זה טבעי שיהיו תקופות פחות טובות. החוכמה היא לקום ולהמשיך, לא להתייאש.
- **ללמוד מהקשיים:** אולי צריך לשנות את שעת הלימוד? את נושא הלימוד? את צורת הלימוד?
- **תהליך מתמשך:** תפנית אמיתית היא לא זבנג וגמרנו. זהו מסע של חיים. חשוב לזכור זאת ולהיות סבלניים עם עצמנו.
- לחגוג הצלחות קטנות בדרך.

לסיכום: התפנית מתחילה בהבנה עמוקה של ערך התורה, ממשיכה בהחלטה פנימית אמיצה, מתבטאת בצעדים מעשיים קטנים ועקביים, ונתמכת על ידי סביבה, תפילה ועבודה על המידות. בהצלחה רבה במסע החשוב הזה! זהו באמת אתגר גדול, אך שכרו בצידו הוא עצום - חיים מלאי משמעות, סיפוק וקרבת אלוקים.

◇

תשובת האדם – הסיפור האישי מקפיץ את האדם, בקבלת החלטה משנת חיים

העבודה הרגילה של ציונים ואפילו בונוסים – לאו דווקא מצליחה להשפיע

מעניין ביותר, כי בדרכים המקובלות - לאו דווקא מצליחים ליצור שינוי כה משמעותי לאדם. ואחת הבעיות היא שהאדם כל הזמן בנוי על מדידה. לדעתי, וודאי שבעולם השלילה והחיוב - האיומים לא בונים את האדם. וגם ציונים - אינם מועילים. בהרחבה גם עבודה על מנת לקבל פרס - איננה מועילה. אפילו לקבל את התואר "מורינו", שבצאנז מעניקים למי שנבחן על אלף דפי גמרא רש"י תוספות. אולם חייבת להיות החלטה פנימית חזקה וחיובית. כי כאשר נדרשת תגובה שתיצור אצל האדם תפנית, הרי הוא חייב לקבל דבר שיצליח לשנות אצלו את כל ההרגלים.

רק סיפורים אישיים הם הסוללים הדגמה חיה בפרט היכן שהאדם התהפך מקצה לקצה

ידועה האימרה שרק אצל יתרו שמע שמועה ובא. שהסיפור על יציאת מצרים ומלחמת עמלק פעלה בו

שינוי פנימי, אשר התבטא בפעולה ממשית. ופעם ביארתי כי בהיותו כומר לעבודה זרה, ראה כיצד משה רבינו למרות ההצלחה המופלאה בקריעת ים סוף דואג גם לחלש והאומלל שהענן פלט אותו, במלחמת עמלק. הדאגה לא למצטיינים אלא לחלשים - מוכיחה לכל אחד כי גם הוא מסוגל. אחד התירוצים שמונעים קפיצה היא חוסר האמונה בעצמך. אבל כאשר מגיע סיפור, הרי יש בכוחו להדביק אותך, בבחינת טופח על מנת להטפיח, ולא רק לגלות בך כוחות נעלמים, אלא שהוציא אותם מהכוח אל הפועל.

הסיפור האישי הוא הבסיס לקורבן תודה

ביארתי בעבר, כי המקור להתוועדות חסידית הוא קורבן התודה. נותנים לו לאכול כמות אדירה, עם

ארבעים לחמים, חלקם מצות, כעין קרקרים, וכל זה בלילה אחד. אלא שיש כאן סיפור אישי, המסופר

בדמעות. ובהתרגשות. יש כאן את מימד הסכנה והצלת חיים, וכך זה ברוחניות, המהפך שעובר אדם.

ולכן בחרתי להביא שלושה סיפורים, שבכל אחד מהם יש גדר שונה. אבל התוצאה שהיתה כאן תפנית פנימית. מטרת הסיפור אינה על מנת להעביר את הזמן, אלא כפי שרבי נחמן מברסלב התבטא בחוש ההומור שלו, שאנשים חושבים כי סיפורים מרדימים, ואני אומר שסיפורים מעוררים. והראייה שהיום הוא עומד ומביט אחורה ומשתומם. אין זה אירוע בעבר, אלא משהו ששינה את כל עתידו.

מתלמיד ישיבה שרק חושב שיעיפו אותו לסיום מסכת בזמן קצר

עם היות ומדובר כיום על אחד מהמרצים החשובים בעולם, ושאביו היה רבה של כפר חב"ד. וידוע עד

כמה אביו היה גאון, ושהרבי ממש הכריח אותו לכתוב על שולחן ערוך אדמו"ר הזקן. הרי בהתמסרותו

לכך, אף הצליח להדביק אותי, וגם ליתן לי הסכמה על אחד הספרים שכתבתי בהלכה על קונטרס אחרון של חושן משפט. אבל הבן בניגוד לכל זאת, בגיל חמש עשרה היה במצב בדיוק הפוך. ובכוונה אנו מספרים זאת, כי בעיה זו היא בדיוק הבסיס לנקודת הזינוק שיכול לקחת הקורא. ובכך לסלק את הטענה, מה הוא גאון ומה לו ולי.

מדובר על סיפורו הידוע של הרב שניאור זלמן אשכנזי, שהוא מספר אותו בהתרגשות רבה, ושמעתי

אותו בכמה הרצאות שונות שהוא אומר זאת במילים אחרות, אבל ההתרגשות העוצמתית לא פגה

למרות עשרות השנים שעברו. הוא לומד בישיבה, עושה בעיות ומחכה לזמן בו יעיפו אותו מהישיבה. ואז לאחר חזרה מחופשת הפסח קורא לו מורו הרב סגל, ואפילו שהוא מנסה להתחמק, הוא קורא לו שוב, עד שהוא מבין שאין לו ברירה אלא לפוגשו. ובמקום לקבל מנת איומים, הוא מקבל את ההצעה המוזרה ביותר, לה הוא לא ציפה כלל.

הרב סגל ע"ה הוא בעל משפחה גדולה, וזכיתי לפוגשו בשולחנות שבת מספר פעמים אצל ביתו הרבנית זילברשטרום. וכאן הוא אומר לו שהוא רוצה שיעשה סיום על מסכת פסחים

שלמדו באותה השנה. הרב שניאור מספר, כיצד היו גונבים את הבחינות על מנת לשרוד בישיבה, והדבר היחיד שידע הוא רק את שם המסכת. והוא אומר לא שהוא לא רוצה. ואז הרב סגל, מציע לו שיתן לו 300 דולר, שזה חלום כל ילד להגיע לרבי.

אלא שמה שפתח את לב הילד היתה האמירה - אתה כן רוצה. וגם כאן, חשוב להדגיש כי לא הכסף עשה זאת, אלא עצם האמונה בו. וכמו שמישהו התבטא כי אחת הדרכים לבצע קניין בתלמיד הוא הגבהה, להגביה את התלמיד. ונכנסה בו רוח אחרת, שבענווה הוא אומר שכיום אין לו, ומצליח לסיים תוך 95 ימים את המבחן בה' מנחם אב, ולקבל את הכסף. הוא זכה לספר בזמן האחרון את הסיפור בשבעה של הרב סגל. כאשר אדם מקבל הרגשת שליחות - הרי יש להדגיש שאין כאן רשימת מכולת לבצע, אלא שהרגשת השליחות היא משהו פנימי. כל שאר הפרטים הם באים רק לאחר ההחלטה. רק אחרי שההחלטה נוצרה - יגיעו הפתרונות הקטנים והעבודה המסודרת לממש זאת. ולא סתם, אלא נדרשת עבודה קשה וארוכה על כל פרט ופרט. ואם בענייני תוספות עוסקים אנו, הרי בכל תוספות מחדש עליו להבין את הגמרא, וכן את הגמרות שהתוס' מביאים, ואת כל המהלך ועוד ועוד. אבל תחילה חייבת להיות ההחלטה המוצקה, כן אני עושה זאת.

אימרה כביכול צדדית של האדמו"ר מצאנז – שינתה לתלמיד את כל סדר לימודו

את הסיפור הבא, שמעתי מפי בעל השמועה. וזו ההזדמנות לומר, כי אם לא הייתי שומע זאת, באופן חי ממנו, לא הייתי מתפעל באותו האופן. כי אכן רק כשהאדם מספר באופן אישי על סיפור שהוא עצמו היה בגיל, שכבר כעת יש לו ילד בגיל זה, והינך רואה כי הסיפור עדיין בוער בעצמותיו, רק זה הדבר, שמאפשר לך לא רק לזכור את הסיפור, אלא לקחת ממנו מסר לעצמך. מדובר על סיפורו של הרב מיכאל שפיצר עם האדמו"ר מצאנז והגאנצע מסכתות.

בהיותו בחור בחיידר, שואל אותו האדמו"ר השפע חיים, רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם, כמה דפים הוא כבר נבחן בעל פה גמרא רש"י ותוספות. הוא עושה חשבון, ויוצא לו כשלוש מאות דף. ואז האדמו"ר במבטא ההונגרי הכבד, שהוא מחקה זאת, בשעה שהוא מספר, כאילו זה נאמר לו עכשיו, א גאנצע מסכתות. שחייבים ללמוד לא במקוטע, אלא מסכתות שלימות. הרב שפיצער סיפר לי כיצד הוא קבע את משכנו בבית המדרש, ואפילו אוכל הביאו לו, ועד הגיעו לגיל שש עשרה הוא זוכה להתעטר בתואר מורינו שמקבל אותו מי שנבחן אלף דף גמרא רש"י ותוספות.

על מנת להדגיש כי היתה כאן נגיעה פנימית, שהיא זו שיצרה את השינוי מקצה לקצה, ולא רק קבלת עול מהאדמו"ר, יעיד הסיפור הבא שלאחר מכן עם בנו של האדמו"ר, אף הוא כבר נהיה אדמו"ר מצד עצמו, כשהרב שפיצר עבר לחב"ד, והאדמו"ר אומר לו אל תטוש תורת אמך, והוא לא מתבייש לומר לו, אלוקי אבי וארוממך, שהנני לומד היכו שהתורה מרוממת אותי. כלומר, לא כל פעם אימרה משפיעה והופכת את האדם, ונמצא כי זה הכוח של האדם. לקחת להתבונן ולהתפעל עד יצירת שינוי הלכה למעשה. ולא סתם שינוי, אלא יצירת תפנית.

עקשנות לאורך זמן עם הרגשה שאינך יכול לוותר – תניב פירות גם לאחר עשרות שנים

הסיפור האישי שלי, שממצב שנכשלתי מבחינה של עשרים דף גמרא בחודש, ועד שכעת יש לימוד בהיקף שכלל לא שיערתי ודמיינתי. ושזכיתי כבר לבאר אלפי תוספות בהעמקה ובבהירות. לעתים האדם שואב כוחות, ממקום שהוא עצמו אינו מאמין. ועקשנות והתמדה היא המפתח לא להרים ידיים. וכאן בעצם יש שני כיוונים משלימים ומנוגדים. ההחלטה היא כמו סלע ברזל, אבל המאבק בהמשך הוא נסוב לאורך זמן ובריבוי פרטים.

וגם כאן, רק בגלל שאינך מסתכל על הכישלון כנסיון חד פעמי, פשוט לא הצלחתי, ואיני מתאים לזה. אלא שעדיין הדבר יושב אצלך במשך שנים, ובאופן שייצור לאחר מכן מהפך כה משמעותי.

אין ספק, שכעת לאחר שממצב בו בגיל עשרים ושלוש טרם חזרתי בתשובה, למרות שמגיל צעיר האמנתי כי יהדות היא האמת. ואפילו בגיל אחד עשרה הייתי הולך לבד יום שלם בראש השנה וים כיפור. אבל לבנות מאה ספרים, זה לא נעשה יש מאין. למעלה מחמישים ספרים לבד על התוספות, תוך כדי שאני מתפרנס - גם זה שילוב של רצון עקשנות, ועבודה קשה ביותר, בשעות לא שעות.

כל שינוי מהותי אינו בנוי על החלטה אחת בודדת, ולכן יש שני סוגי נסיונות, עקידת יצחק היא מעשה עילאי אך חד פעמי, אבל לחיות לאורך זמן וליצור, דורש כוחות מסוג אחר לגמרי. התמדה אינה דבר של מה בכך. וכל יום יש נסיונות מחדש.

מצד שני, גם לאחר שיש את ההחלטה, זה כלל אינו מבטיח הצלחה לאורך שנים. וכי אין ילד בחור או מבוגר שלא רצה להצליח. אבל בין רצון ולבין היישום - יש מרחק. ונמצא כי שני המהלכים נדרשים.

אתן דוגמא אישית, זכיתי להתאהב בספרים, וכן לנצל את הטכנולוגיה, ולרכוש את אוצר החוכמה, עם כל התוספות שלהם. אדם שהוא מעשי מחפש עלות כנגד תועלת. אדם שהוא מאוהב, קונה הכל, ולמשל אחת החבילות הינה מכון אופק, שיש בה רק כשבעים ספרים. והנה אחד מהספרים שלהם הוא ביאור תוספות הרא"ש על פסחים, עם עריכה מקצועית ביותר, ויש הרבה מה להיעזר בהערות שלהם. אז ההחלטה לקנות הכל היא אחת. (אם היות וכל פעם יש חבילות חדשות, ומפרשי האוצר היתה החלטה נוספת, אבל לאחר מכן הרצון להוסיף מתוס' הרא"ש, שאינם מצויים אלא רק בספר שיצא על מכון זה, דבר שיש לו טורח רב בהעתקה מצילום הספר, דורש בכל תוס' שהבאתי כאן במסכת מאמץ נוסף. ולכן אלמלא הרצון הנמשך, בכל פעם מחדש, הדברים לא היו מתרחשים. וגם השימוש במפרשי האוצר, שזה לא יאמן עד כמה הטכנולוגיה מסייעת, אבל נדרש להבין כל פעם מחדש את הפרשן, ומה הינך מעדיף ליקח.



תוספתו מרובה על העיקר – מסכת פסחים - פרק שני כל שעה

[דף כא עמוד א]

עבר זמנו אסור בהנאה -

ואסור למכור,
ואם מכר - דמיו מותרין,
דאין תופס את דמיו,
כדתנן בפ"ב דקדושין (דף נו:),
מכרן וקידש בדמיהן - מקודשת.

המשנה דנה על זמן שמהפך את מציאות החמץ, אבל יש מושג של אכילה, הנאה ומכירה

המשנה מציינת את הזמן ההיתר - ובשעה שרשאי לאכול בעצמו, יכול לבצע גם את האכילה גם מכירה וגם מותר בהנאה. אבל לאחר שעבר זמנו, נאסר בהנאה.

עם היות ואסור למכור, הרי אם מכר, איסור ההנאה אינו עובר לדמים

מדייקים התוס', שמאחר ואסור בהנאה - הרי גם אסור לו למכור, אך המשנה אינה מתייחסת אם בדיעבד מכר. ועל כך אומרים התוס' שדמיו מותרים. ומביאים ראייה מהמשנה בקידושין, לגבי איסורי הנאה שאינו יכול לקדש בהם, אולם מכרן, וקידש בדמיהן - מקודשת. משמע שאיסור ההנאה אינו תופס בדמים.

התוס' מבצעים ניתוח רגישות גם לאחר שאמרו בוודאות שאסור למכור

[ניתוח רגישות הוא לברר לא על מה שנאמר, אלא אם ננסה ונשנה, ולראות מה זה משפיע. ואכן כאן אנו רואים, שעם היות וכעת המכירה אסורה, הרי אנו מנתחים מה יקרה אם בכל זאת ימכור, ואכן אנו מגלים, כי היתה תועלת במכירתו, שממצב שאינו יכול ליהנות ממה שיש לו, הרי במכירה, הוא מקבל דמים, שלהם אין את האיסור הנאה, ויוכל להשתמש בהם, ואפילו אם כעת יקדש בהם - אז זה יועיל.]

לימא מתניתין דלא כר' יהודה -

אף לפי המסקנא לא אתיא כרבי יהודה,
אלא הכי קאמר,
לימא מתני' דלא כר' יהודה **אלא כר' מאיר,**
ומסיק, דכר' מאיר - **נמי לא אתי.**

הגמרא מנסה לומר כנראה שמשנתנו היא לא בשיטת רבי יהודה

מדייקת הגמרא מהמשנה, שמאחר ואמרה את הכלל של "כל שעה שמותר לאכול - מאכיל", הרי אולי נעמיד שמשנתנו אינה כרבי יהודה, מאחר ואצלו יש מושג של תלייה. שבשעה החמישית, הוא אמנם מנוע מלאכול, ובכל זאת רשאי הוא להאכיל.

התוס' נעמדים על הכלל של לימא .. דלא, וכאן מבארים שהוא שונה

[בדרך כלל הגמרא מציעה, בא נאמר שמשנתנו אינה כשיטה אחת, ולאחר מכן היא דוחה זאת. ולכן עצם זה שהגמרא נשארת במסקנה, למרות לשון ה"לימא", הרי זה עצמה מהווה קושי.

ומתוך קושי זה סוללים התוס', שהגמרא התכוונה לשאול באופן אחר. האם נאמר שמשנתינו אינה כרבי יהודה, אלא כרבי מאיר, ועכשיו הכלל מסתדר, וכפי שברוב הגמרות דוחים את ההצעה הראשונית הזאת, גם כאן דוחים, ואומרים שאינה לא כרבי יהודה ואף לא כרבי מאיר, אלא משנתנו הינה בשיטת רבן גמליאל. והמשנה מקבלת ביאור, והכי קאמר; כל שעה שמותר לאכול כהן בתרומה - ישראל מאכיל חולין לבהמה לחיה ולעופות.]

ואי אשמעינן חיה משום דמצנעא לה -

ואין עובר משום בל יטמין,
דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא,
ואין זה מצוי,
כיון שאין ידוע היכן הוא.

וכן משמע בפ"ק (בדף ו:),
דפריך,
וכי משכחת לה - ליבטלה?
משמע דכל כמה דלא משכחת,
לא עבר בבל יראה.

הקשה רשב"א,
היכי שרי להאכיל לחיה שדרכה להטמין,
הא תנן בפ"ק (דף ט:),
מה שמשייר **יניחנו בצינעא,**
כדי שלא תטול חולדה בפניו,
ויהא צריך בדיקה אחריו,
וכ"ש שאסור ליתן בפניהם.

ויש לחלק,
בין חולדה לחיה המגדלת בבתים,
דחיה - **לא מצנעא כולי האי,**
כמו חולדה, **הטומנת בחורים ובסדקין.**

החידוש שיש בחיה, שהמשנה נדרשה לומר שמאכיל לא רק לבהמה אלא גם לחיה

הגמרא שואלת לצריכותא של המשנה, לציין לא רק שרשאי להאכיל, אלא לתת שלוש דוגמאות: בהמה חיה ועופות. ולכאורה, אם המטרה היתה רק לומר שרשאי הוא להאכיל את בעלי החיים, מה צורך למנות שלוש דוגמאות?

ומבארת הגמרא, שאכן יש חידוש בכל חלק. ולכן אם היה משמיע רק חיה, היינו סוברים שזה בדווקא, ולצמצם שרק לה ניתן להאכיל, מאחר והחיה מצניעה, ומסייעת לו לא לעבור על בל יראה.

מחדשים שמאחר והחיה הצניעה אינו עובר בבל יטמין

מדייקים התוס׳, שאין כאן את האיסור של בל יטמין, דאינו עובר כלל. כיון דאין ידוע היכן הוא החמץ, ואינו מצוי בידו. ולא קרינן ביה ״לא ימצא״. כלומר, אם הטמין, הוא יודע היכן זה ועתיד להתגלות ולהיות מצוי, אבל כאן מאחר והחיה מטמינה עבור עצמה, הרי היא מצניעה זאת אף ממנו. ועוד יש לומר, פירוש, דווקא בספק חמץ כי התם, וכן הכא דלא ידעינן אי מצנעה, אבל בודאי חמץ - לעולם עובר בבל יראה, כל היכא שלא בטלו.

מוכיחים התוס׳ שכל עוד לא מצאה, אף אינו עובר בבל יראה

הגמרא בפרק הראשון שואלת האם כשמוצא יצטרך לבטל. ומאחר ומציעים לו אז לבטל, הרי עד עתה לא עבר על בל יראה.

לכאורה, יש ללמוד קל וחומר שאינו יכול לתת לחיה שעתידה להטמין

התוס׳ מביאים להקשות מרשב״א, שאת החמץ שבדק עליו להצניע על מנת שלא תקח חולדה, ואז יצטרך בדיקה לאחריה. ואם כך, כל שכן שאין לו ליתן ישירות לחולדה. ומתרצים שיש חילוק בסיסי. החיה שלה מדובר שהוא נותן, היא חית בית, ואף שאנו משתמשים באותה מילה של הצנעה, הרי איכות ההצנעה היא באופן שבקלות ימצא. אבל החולדה טומנת בחורים ובסדקים.

החילוק הוא במציאות וממילא יש גם חילוק בדין

[עם היות והחילוק הוא על אופן ההצנעה, הרי החילוק של המציאות - יוצר בהכרח גם את הסיבה לחילוק בדין. שהרי מילות המפתח ״יש לחלק״ מופיעות למעלה ממאתיים פעמים בתוס׳.]

וקאי עליה בבל יראה -

פירוש,
אם לא ביטלו.

והוא הדין,
דהוה מצי למימר, דילמא **אתי למיכל מיניה.**

החשש להאכיל חמץ לבהמה

המציאות של הבהמה, שאין דרכה לשייר. ומשום כך, מאחר ונתן לה לאכול את החמץ אינו מעלה בדעתו לבטלו. אבל מצד שני, אכן קיימים מקרים בו היא כן שיירה. ואז אם לאחר מכן הוא כן יראה את החמץ, הרי הוא יעבור על בל יראה.

התוס׳ מבארים ומגבילים את האיסור של בל יראה, ומעלים חשש נוסף

התוס׳ מסייגים, שכל איסור בל יראה, הוא מאחר ולא ביטלו, כי בשעה שהוא מבטל את החמץ, הרי הוא אומר ליהווי כעפרא דארעא, ושוב אין לו גדר של חמץ אלא עפר הארץ. ומצד שני הגמרא ציינה דוגמא אחת של סוג איסור, אבל היתה יכולה לציין חשש נוסף, בשעה שהוא מוצא אותו, עלול הוא לאכול את החמץ.

[דף כא עמוד ב]

רבי יהודה אומר כותח וכל מיני כותח -

אומר ר״י בשם ר״ת,
דר״י אתי כב״ה,
ואסר בכותח משום דשם בעליו עליו,
ויודעים שהוא כותח של פלוני,
ויסברו שמכרו בפסח ע״י נכרי.

אי נמי,
יסברו שבפסח מכרו ישראל לנכרי,
ולכן אוסר ר׳ יהודה למכור כותח לנכרי.

וא״ש אף לר״ת,
דמפרש בריש אלו עוברים (לקמן מב.),
דמותר להשהות כותח בפסח.

איסור מכירת כותח קודם הפסח, וטעמו

רבי יהודה בן בתירא אומר: כותח [מאכל גבינה שמעורבים בו פירורי לחם], וכל מיני כותח, אסור למכור מהם שלשים יום קודם הפסח, ומפרש רש״י, דסבירא ליה כבית שמאי, שאסור למכור לנכרי חמץ, אם לא יכלה עד הפסח, הלכך אסור למכור לו כותח, לפי שאינו נאכל מהר, וחיישינן שלא יכלנו קודם הפסח.

מיהו, קודם לכן מותר למכרו, שדוקא שלשים יום קודם הפסח מוטל עליו לדאוג שיתבער החמץ בערב הפסח. לפי שמהזמן ההוא שואלים ודורשים בהלכות הפסח, וחל החיוב להזהר בצורכי הפסח.

התוס׳ מביאים כי רבי יהודה אסר לפי שיטת בית הלל

התוס׳ מציינים סברא אחרת לגמרי. כל כותח ידוע מי עשה אותו, ואם כעת בפסח הוא נמצא, הרי לא מסתכלים מי המחזיק בו, אלא על היצרן. וחוששים אנו שהוא מכרו בפסח על ידי נוכרי. או שהוא מכרו לנוכרי.

רבינו תם במשנה בפרק אלו עוברין מרשה להחזיק כותח בביתו

ומבואר שם בתוס׳, ״ונראה לר״ת דאלו עוברין פירוש, האוכלן. ועוברין - היינו מעל השולחן דלאו בני מיכל נינהו אבל בל יראה - ליכא.״ ומאחר ומותר לו להשאירו בביתו בפסח, לכן יכול להיות החשש שאז התבצעה המכירה לגוי, ולכן לא התירו את המירה לגוי.

חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו -

וכגון **שנפסל מלאכול לכלב**,
דבענין אחר - לא הוי שרי,
דומיא דפת **שעיפשה** בפ״ק (דף טו:).

היתר ההנאה לאחר זמנו באם קלקל זאת בשעה שהיה רשאי

שנינו במתניתין: ומותר בהנאה. ותמהה הגמרא: פשיטא דקודם זמנו - הרי הוא מותר בהנאה, דהא כבר קתני "מאכיל" "ומוכרו לנכרי", דהיינו הנאה. וביארה הגמרא, שלא לכך היתה הכוונה: לא צריכא, אלא להתיר את הנאתו אף לאחר זמן איסורו. וכגון שחרכו קודם זמנו.

וקא משמע לן כהא דאמר רבה.

דאמר רבה: אם חרכו לחמץ יפה באש קודם זמנו [קודם שעה ששית], ונתבטל ממנו טעמו ומראיתו, הרי הוא מותר בהנאה, אפילו לאחר זמנו. משום שכבר אין שם חמץ עליו, ושוב לא חל בו איסור חמץ בפסח. אבל אם חרכו לאחר זמנו, מאחר וכבר חל איסורו, תו לא פקע, עד שישרפנו לגמרי וייעשה אפר.

מדייקים התוס', כי התועלת אינה בפעולת החריכה, אלא בתוצאה, שכעת הוא פסול לאכילה

בפרק אור לארבעה עשר מובא, כי אפילו כשהפת עיפשה, יש חילוק האם הכלב יכול לאוכלה או לא. ומובא שם בברייתא הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, ועדיין הכלב יכול לאכלה, הרי היא מטמאה טומאת אוכלין בכביצה. מאחר וכבר חל בה שם אוכל, וכבר ירדה עליה תורת טומאה, שוב אין היא פוקעת ממנה עד שתפסל מאכילת כלב. כלומר, לא העיפוש הוא הפועל את הצלת הדבר, אלא רק פיסול לאכילת כלב.

עבר זמנו אסור בהנאה פשיטא -

רש"י ל"ג פשיטא,
דהא רבי יוסי הגלילי פליג,
ושרי חמץ בהנאה כל שבעה.

ואין לפרש,
פשיטא דאסור בהנאה **מדיוקא דרישא,**
דדרך התנא בכמה מקומות לכפול את דבריו.

ועוד,
דלא משני שפיר.

ונראה דפריך פשיטא,
משום דתנא בפ"ק (דף יא:),
דשורפין חמץ - אלמא אסור בהנאה,
דלר' יוסי הגלילי א"צ לשורפו,
אלא יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי.

החידוש בדברי המשנה עבר זמנו אסור בהנאה הוא לגבי שעה ששית

שנינו במתניתין: עבר זמנו אסור בהנאתו. ותמהה הגמרא, פשיטא שמשש שעות ולמעלה, הוא אסור בהנאה. ותירצה הגמרא, אכן יש כאן חידוש: אכן, לא היתה משנתנו צריכה להשמיע לנו שהחמץ אסור בהנאה, אלא כל החידוש הוא לשעות שאינן אסורות אלא מדרבנן. דהיינו שעה ששית, שאסרו בה חכמים את החמץ, משום הרחקה.

וכדאמר רב גידל, אמר רב חייא בר יוסף, אמר רבי יוחנן: המקדש אשה בערב פסח משש שעות [מתחלת שעה ששית] ולמעלה, אפילו אם קידש בחיטי דקורדניתא [חטין קשות שנפלו עליהן מים. שאינם חמץ ודאי, אלא יש בהם חשש חימוץ בלבד], אין חוששין לקידושין אלו! שכיון שאסרו חכמים את החמץ בשעה ששית, הרי הוא מדבריהם כאיסורי הנאה דאורייתא לכל דבר. ואינו חשוב כממונו לקדש בו את האשה.

התוס' נעמדים על דברי רש"י שאינו גורס בגמרא פשיטא

ונביא את דברי רש"י המשמיט את המילא פשיטא, ומבאר טעמו. רש"י בד"ה עבר זמנו כו' אסור בהנאה לשעות דרבנן - ולא גרסינן פשיטא, דהא אפילו בפסח איצטריך לאשמעינן, דהא איכא ר' יוסי הגלילי דשרי בהנאה כל שבעה, לקמן. כלומר, מאחר ורבי יוסי הגלילי אוסר לא רק בשעה הששית, אלא אפילו כל הפסח, אם כן דין זה אינו כה פשוט, עד שהגמרא צריכה להזדעק ולשאול פשיטא.

התוס' מביאים פירוש אפשרי ושוללים אותו

לכך אמרו דפשיטא גרסינן, והיינו משום דאיסור הנאה מדיוקא דרישא שמעינן לה, דתנן כל שעה שאוכל מאכיל, הא אינו אוכל - אינו מאכיל, ותנן נמי בפרק דלעיל ושורפין בתחילת שש ומשום הכי אמרינן, דמיתורא - שמעינן לשעות דרבנן. ועל פירוש זה נעמדים התוס' ואומרים, שבכמה מקומות דרך התנא לכפול דבריו, ולכן לא ניתן לחדש דין זה מדיוק.

תירוץ נוסף אומרים התוס', מכיוון שהתשובה אינה חזקה

ונביא לשון הר"ן על כך. "ואפילו הכי לא ניחא ליה לרש"י ז"ל למגרס פשיטא, דפשיטא - משמע ליה כשהדין פשוט מצד עצמו, או שהוא למד מחברו כיוצא בו, ואין לחלוק בין שניהם, כדאמרינן בשמעתין, ומוכרו לנכרי פשיטא, כלומר, כיון דאשמועינן דמאכיל - למאי אצטריך תו למתני ומוכרו לנכרי? פשיטא! דמה חילוק יש בין הנאה אחת להנאה אחרת?

וכן נמי אקשינן, ומותר בהנאתו - פשיטא? כלומר, דאי אתא לאשמועינן שהוא עצמו גם כן מותר שיהנה גופו בו, פשיטא! שהרי אין לחלוק ביניהם, אבל כשהדין בעצמו צריך תלמוד, אלא כשהדין שכבר שנוי הוא עצמו במקום אחר מכללא ומדיוקא, בכי [האי גוונא] סבירא ליה לרש"י ז"ל, דלא שייך ביה פשיטא, אלא הוה ליה למימר, הא תני ליה רישא, ולפיכך מחקו."

התוס' בכל זאת מקיימים את הגירסא של פשיטא

וזה לשון תוס' הרא"ש "ונראה דאין צריך למוחקו, דמילתא דפשיטא היא, דכבר אשמעינן תנא בפירקין לעיל, דחמץ בפסח אסור בהנאה, דקתני שורפין בתחלת שש - אלמא דאסור בהנאה. דלרבי יוסי הגלילי דמתירו בהנאה - אין צריך לשורפו בשש, אלא יאכילנו לבהמתו או ימכרנו לגוי עד הערב." כלומר, רבי יוסי הגלילי יכול להציע דרך אחרת לסלק את החמץ, וכמו יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לגוי. ורק מאחר וכבר נאמר לעיל שיש צורך לשורפו, כבר למדנו שאסור בהנאה, ואם כן מה טעם לחזור ולאומרו כאן?

בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה -

משום דלר' יהודה, דאמר חמץ בשריפה - אפרו מותר,

דתניא בפרק בתרא דתמורה (לד.),

כל הנשרפין - אפרן מותר,

וקס"ד בהדי דקשריף ליה - ליתהני מיניה,

אבל לרבנן,

דאין מצותו בשריפה והוי מן הנקברים,

דאמרינן בפרק בתרא דתמורה,

אפרן אסור,

ופשיטא לדידהו,

דבהדי דקשריף ליה - אסור ליהנות ממנו.

הגמרא מעמידה כי האיסור לא להסיק בו כיריים, הוא חידוש דווקא לשיטת רבי יהודה

שנינו במתניתין: עבר זמנו אסור בהנאתו. ולא יסיק בו תנור וכירים! ותמהה הגמרא, מאחר ואסור בהנאתו, פשיטא דלא יסיק בו תנור וכירים, דההא נמי הנאה היא. תירצה הגמרא הדבר זה אינו כה פשוט, אלא אכן יש כאן בכל זאת חידוש. לא צריכא לאשמועינן, אלא לרבי יהודה דאמר "אין ביעור חמץ אלא שריפה". דסלקא דעתך אמינא, בהדי דקא שריף ליה לחמץ, יהא מותר ליתהני מיניה, ולהסיקו תחת תבשילו. שהרי לשיטתו, החמץ הוא מאיסורי ההנאה שדינם בשריפה. וקיימא לן, "כל הנשרפין - אפרן מותר", לפי שכבר נעשית מצותן. קא משמע לן דאסור. משום שנהנה מהיסק החמץ כשהוא עדיין בעין, קודם שנעשה אפר. וכל ההיתר הוא רק לאחר שנעשה אפר.

התוס' תולים זאת במחלוקת במסכת תמורה לגבי דינם של הנשרפים

הגמרא בתמורה לומדת שאם הוא מהנשרפים, הרי אפרן מותר. ולכן רק רבי יהודה הסובר שביעור החמץ הוא דווקא על ידי שריפה - זוכה הוא להיות נכלל בגדר הנשרפים. המשנה בתמורה מציינת ואלו הן הנקברין, ולאחר מכן ואלו הן הנשרפין. ומובא שם בגמרא, "ואלו הן הנשרפין. אמר מר: חמץ בפסח - ישרף. סתם לן תנא כר' יהודה, דאמר: אין ביעור חמץ אלא שרפה." והטעם מבואר בתוס', שהשריפה מבטלת את האיסור, ולכן אפרן מותר. בעוד הנקברים, מאחר ולא הצריכם הכתוב לשורפם, הרי האיסור נשאר בהם לעולם, ולכן אפרן אסור.

התוס' מביאים את סברתה הראשונית של הגמרא, שבזמן השריפה יוכל ליהנות ממנו. אבל לרבנן כיון דאין מצותו בשריפה הוה להו ככל הנקברין דאפרן אסור, ופשיטא דלדידהו, בהדי דקא שריף ליה - לא מצי לאתהנויי מיניה. שאם גם התוצאה אינה מוציאה מהיתר, וודאי שאין מקום לסבור להתיר בזמן השריפה כמו לרבי יהודה.

הרחבה חשובה מתוס' הרא"ש

"והא דאסור להסיק בו תנור וכירים היינו דוקא מדרבנן כמה דמה שנהנה מן השלהבת - לא מיקרי הנאה מן התורה, דהא לקמן לא משכה עצים דאיסורא מן התורה, אלא בשרשיפא שנהנה מן העץ עצמו. ואפילו הכי פריך שפיר, פשיטא, דהא כבר אשמועי' איסור הנאה מדרבנן. וא"ת היכי ס"ד למימר דבהדי דשריף ליה - מתהני מיניה, והא מרישא דקתני ומותר בהנאתו. אמרי' לעיל דשמעי' מינה דחרכו קודם זמנו - מותר בהנאתו, אבל חרכו לאחר זמנו, דהיינו שעה שאסור לאכול, אם חרכו - אסור בהנאתו. וי"ל דאי מרישא - הוה אמינא דחרכו אחר זמנו אסור בהנאתו, לאו בהנאה דבשעת היסק אלא שאר הנאות, כגון דישב עליו. דחרכו - לא משמע שנעשה אפר לגמרי, אלא עדיין מחובר הוא ואסור לתשמיש."

כל מקום שנאמר לא יאכל -

וא"ת,

יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת,

דהא כתיב **כי כל אוכל** חמץ **ונכרתה.**

וכי תימא אין הכי נמי,

א"כ לקמן (דף כג:),

דבעי מאי איכא בין חזקיה לר' אבהו?

לימא דאיכא בינייהו הא.

ואומר ר"י,

דלא יאכל ולא תאכל - ילפינן מלא תאכלו,

אבל כי כל אוכל - לא ילפינן מלא תאכלו.

הלימוד של חזקיה ורבי אבהו על לימוד איסור הנאה בחמץ

אמר חזקיה: מנין לחמץ בפסח שהוא אסור בהנאה? שנאמר "לא יאכל חמץ". ודרשינן: לא יהא בו היתר אכילה! שסתם הנאה בחמץ היא על ידי שמוכרו. ואם יהיה מותר למכרו, יוכל ליקח בדמיו דבר מאכל. ומדכתיב "לא יאכל", משמע שאסרה תורה כל דבר שמביא לידי אכילה. אלמא, אף הנאה אסורה.

ודייקינן: טעמא דאסור בהנאה, היינו משום דכתב רחמנא "לא יאכל". הא לא כתב "לא יאכל", אלא "לא תאכל", הוה אמינא, דוקא איסור אכילה משמע. אבל איסור הנאה לא משמע.

ונמצא דפליגא חזקיה אדרב אבהו.

דאמר רב אבהו: כל מקום שנאמר "לא יאכל" או "לא תאכל", או "לא תאכלו"? אחד איסור אכילה, ואחד איסור הנאה במשמע. עד שיפרט לך הכתוב שהוא מותר בהנאה, כדרך שפירט לך הכתוב כן בנבילה! שהרי בנבלה כתוב "לא תאכלו". ומדאיצטריך קרא להתירה בהנאה, שמע מינה, דכל היכא דכתיב איסור אכילה בלשון הזה, הרי הוא כולל עמו אף איסור הנאה.

מעלים התוס' קושיה אפשרית, על דברי רב אבהו

מאחר ורבי אבהו למד להרחיב בעניין אכילה של לא תאכלו לרבות גם לא יאכל ולא תאכל, אם כן הייתי מרבה גם את הלימוד של כי כל אוכל. דהא כתיב כל אוכל חמץ ונכרתה, ולר' אבהו משמע אוכל - אפילו הנאה, וכתיב ביה ונכרתה.

הגמרא בהמשך מבררת מה ההבדל ההלכתי בין חזקיה לרבי אבהו

הגמרא בהמשך (כג, ב) שואלת, מכדי, בין למר ובין למר, חמץ ושור הנסקל אסורין בהנאה. אם כן, מאי בינייהו לדינא? ועונה שם הגמרא: איכא בינייהו, חולין שנשחטו בעזרה. ולאחר מסקנת ביניים זו, אם כן היתה הגמרא שם צריכה להוסיף את מה שכעת הגענו אליו כחילוק ביניהם.

מתרצים התוספות, כי אכן לשיטת רב אבהו הפסוק הבא ללמד הוא לא תאכלו, וממנו הוא אכן מצליח ללמוד גם לא יאכל וגם לא תאכל, אך אינו מצליח ללמוד ממנו את הפסוק "כי כל אוכל חמץ". כי כאן אין את ההרחבה של האכילה גם לאיסור הנאה, כי כאן משמעות הפסוק היא אך ורק לאכילה. בעוד שלא תאכלו המדבר על נבילה, ברור לנו שמדובר דווקא באיסור הנאה

ליכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור -

משמע דאי הוי כתב הכי,
לא הוה דרשינן אלא כר"מ.

וכן באיזהו נשך (ב"מ סא.),
גבי נשך ותרבית.

והא דאמרינו בקדושין (ד' לב:),
ורבנן אי ס"ד כרבי יוסי הגלילי,
ליכתוב רחמנא, מפני שיבה תקום והדרת,
תקום והדרת פני זקן,
היינו משום, דלשון והדרת - לא שייך אמפני,
ולשון פני - לא שייך אתקום.

והנך קראי דאין להן הכרעה,
שאת ארור מחר משוקדים וקם (יומא ד' נב.),
אין ענינם לכאן,
דהתם - מצי קאי אדלעיל או אלתחת,
אבל הכא - תרוייהו לא מצי קיימי,
אגר לחודיה או אנכרי לחודיה.

ובפ"ב דזבחים (ד' כד.),
פליגי תנאי,
גבי ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן,
איכא דמוקי אצבעו אלקיחה ולא אנתינה,
משום דפשטיה דקרא קאי אלקיחה דלפניו,
ואיכא דמוקי לה **אנתינה דלאחריו** ולא אלקיחה,
משום דמשכחת בדוכתא אחרינא,
ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח באצבעך,
דקאי אצבע אנתינה,
ואיכא דמוקי לה אתרוייהו,
משום דמשמע ליה אלקיחה כפשטא דקרא,
ואנתינה נמי כדמוכח בקרא אחרינא.

הגמרא מביאה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, לגבי נתינה ומכירה לגר ולנוכרי

דתניא: כתיב, "לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לנכרי", וגו'. וגר הינו מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח בלבד, ולא נתגייר. אין לי אלא שהנבלה מותרת לגר בנתינה בחינם, ולנכרי במכירה. ומדייק רבי מאיר - תלמוד לומר: "תתננה ואכלה או מכור לנכרי". ואף שלפי פשוטו של מקרא, קאי תתננה על גר דכתיב ברישא דקרא, דרשינן ליה נמי על נכרי. נמצאת אומר: אחד גר ואחד נכרי, מותר ליתן להם את הנבלה בין במכירה ובין במתנה? דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: דברים ככתבן. ולגר מותר דוקא בנתינה, ולנכרי דוקא במכירה. אבל אסור למכור לגר בדמים, אלא בחינם. משום שמצוה להחיותו. וכן אסור ליתן לנכרו בחינם, משום איסור "לא תחנם".

הגמרא מבארת מדוע חלוק רבי יהודה על רבי מאיר

אי סלקא דעתך כדאמר רבי מאיר, ליכתוב רחמנא "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ומכור לנכרי". דאי כתיב הכי, שפיר הוה משמע, דברין מכירה ובין נתינה קאי אתרוייהו. ואם כן "או" דכתב רחמנא? למה לי? אלא, שמע מינה, לדברים ככתבן! דנתינה מותרת דוקא לגר, ומכירה דוקא לנכרי.

מדייקים התוס', שאם אכן היה הפסוק כתוב כך, לא היה מקום ללמוד כשיטת רבי מאיר.

הלימוד איך להכפיל פסוק נלמד גם בנשך ובתרבית בפרק הריבית

הגמרא מדייקת, כי יש לקרוא כל אחד מהחלקים כאילו נכתב פעמיים. "רבינא אמר: לא נשך באוכל ולא רבית בכסף צריכי קרא, דאי כתיב: את כספך לא תתן לו בנשך ואכלך לא תתן במרבית - כדקאמרת, השתא דכתיב: את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך - קרי ביה הכי: את כספך - לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית - לא תתן אכלך."

הלימוד בקידושין האם מדובר כאן על שני אנשים או על אחד

הפסוק אומר מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן. וכאן השאלה האם מדובר באדם אחד או שניים. כי לשיטת רבי יוסי הגלילי זקן הולך על מדרגת החוכמה, ולכן ההידור הוא אפילו על יניק וחכים.

ומתרצינן: תנא קמא יטען: אי סלקא דעתך, אם יעלה בדעתך לומר כדקאמר רבי יוסי הגלילי, אם כן קשה: נכתוב רחמנא "מפני שיבה תקום והדרת, תקום והדרת פני זקן". שהרי בשני אנשים הכתוב מדבר, ובכל אחד מהם צריך לומר קימה והידור! ומדלא כתב הכי, וממה שהכתוב לא אמר כך, שמע מינה חד הוא. שהכתוב מדבר באדם אחד, שיבה שהוא זקן [חכם].

הסיבה שאין מכפילים בקידושין הוא רק בגלל בעיה פרטית במילות הקישור בפסוק

התוס' מבארים, כי אם אפשר להכפיל את הדברים, הרי מדוע לא היה יכול תנא קמא להכפיל כמו רבי יוסי הגלילי,

ועל כך מבארים התוס', כי לא העיקרון הוא הבעיה, אלא שחכמים ידעו אילו מלים לא משתלבות. הפסוק באיכה ה אומר שָׂרִים בְּיָדָם נִתְלוּ פְּנֵי זְקֵנִים לֹא נֶהְדָּרוּ, ובכוונה אין כאן מפני. ואילו לגבי רחל העונה לאביה נאמר כִּי לוֹא אוּכַל לָקוּם מִפָּנֶיךָ, כי פני לא הולך עם קימה אלא דווקא כאשר זה מפני.

לא ניתן להשוות עם מקראות שאין להם הכרע

במסכת יומא מובא חמש מקומות בהם איננו יכולים לדעת האם לשייך זאת קדימה או אחורה. ואין זה נוגע לכאן, שכאן מדובר שמכפילים. שהנתינה והמכירה הם גם לגר וגם לנוכרי.

התוס' מבארים כי במסכת זבחים יש שלוש אפשרויות לימוד

הפסוק בפרשת ויקרא הוא הוא וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל-קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה, וכאן יש שלוש אפשרויות. אפשרות ראשונה כי האצבע הולכת על הלקיחה שהיא מה שנאמר לפניו, וזה פשט המקרא. אלא שבפרשת תצוה מופיע פסוק אחר וְלָקַחְתָּ מִדַּם הַפָּר וְנָתַתָּה עַל-קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאֶצְבָּעֶךָ, ומכאן אנו משייכים את האצבע לפעולת נתינה. ויש כאלה הלומדים זאת על שני הדברים.

ומכאן המסקנה של התוס' היא כפולה א) רבי יהודה אינו דורש לפניהן ולאחריהן בשיש הפסק של מלה כגון 'או' בין המלים הנדרשות. ב) דורשין לאחריהן רק במקום שיש רמז לכך בפסוק כגון שינוי לשון.

בשלמא לרבי מאיר -

תימה,
לר"מ - נמי יקשה,
דהא איצטריך לאקדומי נתינה דגר?

ותירץ ר"י,
דודאי **אי לא הוה כתב** קרא כל עיקר,
הוה ידעינן מסברא לאקדומי,
אבל השתא דכתב נתינה תתננה ואכלה ומכור,
אי לא הוה כתב או,
ה"א דאתא למידרש **שאין צריך להקדים.**

וצריך ליכתב נמי גר ונכרי,
דאי לא הוה כתב **אלא גר,**
הוה אמינא דאתא למעוטי נתינה דנכרי,
ואי הוה כתוב **נכרי לחודיה,**
הוה אמינא דאתא למעוטי מכירה דגר.

שיטת רבי אבהו – לא יאכל משמעו איסור גם לאכילה וגם להנאה

דאמר רב אבהו: כל מקום שנאמר "לא יאכל" או "לא תאכל", או "לא תאכלו"? אחד איסור אכילה, ואחד איסור הנאה במשמע. עד שיפרט לך הכתוב שהוא מותר בהנאה, כדרך שפירט לך הכתוב כן בנבילה! שהרי בנבלה כתוב "לא תאכלו". ומדאיצטריך קרא להתירה בהנאה, שמע מינה, דכל היכא דכתיב איסור אכילה בלשון הזה, הרי הוא כולל עמו אף איסור הנאה. דתניא: כתיב, "לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לנכרי", וגו'. וגר הינו מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח בלבד, ולא נתגייר.

ומדייקים מכך, אין לי אלא שהנבלה מותרת לגר בנתינה בחינם, ולנכרי במכירה. אום רבח מאיר לומד שניתן את שניהם. ומקשה על כך הגמרא. בשלמא לרבי מאיר, דאמר "אחד גר ואחד נכרי בין במכירה בין בנתינה", שפיר יליף מכאן רבי אבהו, דכל "לא תאכלו" שבתורה איסור הנאה במשמע. מדאיצטריך קרא למישרא נבילה בהנאה, משמע הא כל איסורין שבתורה - אסורין בין באכילה ובין בהנאה.

התוס' מבארים כיצד יש להתייחס לגבי למי לתת תחילה

נביא את לשון תוס' הרא"ש: "תימה, לר"מ נמי - הא איצטריך קרא לאקדומי נתינה דגר, למכירה דגוי? וי"ל, דודאי אי לא כתיב קרא - הוה אמינא מסברא לאקדומי. אבל השתא דכתוב קרא - אי לא הוה כתוב או - הוה אמינא, דדרשינן מיניה דאין צריך להקדים, אלא שניהם שוים. הילכך, עיקר קרא להיתר הנאה קא אתי, ואגב זה איצטריך למיכתב או דלא נידרוש מיניה דשניהם שוים." הרעיון הוא שהגר מאחר ומקיים מצוות בני נוח, יש לו עדיפות על הגוי. ולכאורה את זה יכולנו לבצע גם ללא הפסוק. אבל לאחר שנכתב לכל אחד כדינו, הרי מאחר והנוכרי משלם על כך, כבר אין לגר זכות הקדמה.

קושי נוסף שהתוס' דנים, מדוע נכתבו שניהם, אם היינו יכולים לידע מסברא למי להקדים

"ותימא, אי הוה ידעינן לאקדומי מסברא - לא ליכתוב, אלא חד מינייהו להיתר הנאה. וי"ל דאי לא כתב נכרי - לא הוה ידעי' נתינה בנכרי, ואי לא כתב גר - לא הוה ידענא מכירה בגר, כיון דמצוה להחיותו."באים התוס' ומחדשים, כי יש חובה לכתוב גם גר וגם נוכרי על מנת להראות שניתן בכל אחד מהם לבצע את הפעולה ההפוכה. כי אם היה כתוב גר, , הרי הייתי עלול ללמוד מכך שבאו למעט נתינה לנוכרי. ואם היה כתוב רק נוכרי, היתה לנו סברא שגויה לא להתיר למכור לגר, מאחר ומצווים אנו להחיותו.

[דף כב עמוד א]

אותו אתה משליך -

פ"ה,
דבלאו אותו - לא מצי למידרש מגופיה דקרא,
דאיצטריך,
שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה.

והר"י דאורלינ"ש מפרש,
דאיצטריך, למישרי עובר שהוציא את ידו,
משום דמקרא דבשר בשדה טרפה,
דריש נמי קדשים שיצאו חוץ למחיצתם,
בריש בהמה המקשה (חולין סח:),
והוה אסרינן יד העובר בהנאה,
מדאיתקש לקדשים דאסור בהנאה,
כדאמר כל שבקודש פסול - באש תשרף,
ולכך איצטריך אותו לכל איסורים.

מקור הלימוד שאיסורי התורה הם בהנאה

הגמרא לומדת לרבי אבהו, כי האיסור שבתורה שהם גם בהנאה, נלמד לרבי אבהו מהא דכתיב בטרפה "לכלב תשליכון אותו". ודרשינן, "אותו" אתה משליך לכלב. ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה שנאמר בהם "לא תאכל", משום שאסורין הם אף בהנאה. ונתינה לכלב יש בה משום הנאה.

הדיוק הנלמד מאותו לפי רש"י ולפי הר"י דאורליאנש

וזה לשון תוס' רבינו פרץ, "וא"ת, לשתוק קרא מאותו, ויש לומר, מ"מ ידעינן שפיר, דכל אסורין שבתורה דאסורין בהנאה, מדאיצטריך לכלב תשליכון אותו, להתיר שריפה, מכלל דכל איסורין שבתורה - אסירי בהנאה.

ופירש רש"י, דאי לא כתיב אותו - לא הוה ידעינן כל אסורין שבתורה וכו', דהא דאיצטריך לגופיה, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, דבשביל לא יחרץ כלב לשונו מכובד כלב מן [הגוי], דיהבינן טריפה לכלב ונבילה לגוי.

ועוד תירץ הר"ר יעקב מאורליינ"ש, דשפיר איצטריך אותו, דמדאיצטריך קרא להתיר טריפה, לא הוה ידעינן דכל אסורים שבתורה אסורין בהנאה. דלעולם אימא לך דמותר בהנאה, ושאני הכא, מ"ה איצטריך להתיר טריפה, משום דמהאי קרא דרשינן [חולין ס"ח ע"ב) הוציא עובר ידו לחוץ וקדשים שיצאו חוץ ממחיצתן, דסד"א דאיתקש יוצא [דחולין] ליוצא דקדשים, כיון דתרומה נפקי לן מהאי קרא, וכי היכי דיוצא דקדשים אסור בהנאה, הכי נמי יוצא דחולין אסור בהנאה, ולהכי איצטריך לכלב תשליכון להתיר טריפה, וא"כ לא ידעינן מיניה כל איסורין שבתורה כדפירשנו, ומשום הכי איצטריך אותו."

להבין הדיוק שהשוו קדשים למוציא יד

יש לעיין, מה הדמיון לקדשים? יוצא - פסול הוא, ולכן נאסר בהנאה, מה שאין כן עובר שהוציא את ידו - אין עליו פסול מצד עצמו, רק כיון דהיד מחוץ למחיצה - לא הועילה לה שחיטת הבהמה, ונשארה אבר מן החי, אבל איזה איסור הנאה איכא הכא? וצריך לומר בכוונתם, כיון דתרוויהו ילפו מחד קרא, סברי התוס', דחד דינא אית להו, וראוי לאסור בשניהם בהנאה.

חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא -

פ"ה,
איסור הנאה.

ולא משמע פשט ההלכה כן,
אלא לגמרי קאמר לאו דאורייתא.
וכן בסוף שמעתא,
גבי הא דאמר איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה,
אי אפשר לפרש בענין אחר.

בפרק מי שאמר הריני נזיר,
ושמע חבירו ואמר ואני (נזיר כט: ושם),
פריך למ"ד כדי לחנכו במצות,
הא קמייתי חולין לעזרה,
ומשני,
קסבר חולין שנשחטו בעזרה - לאו דאורייתא,
ואי לענין איסור אכילה - הוו דאורייתא,
אכתי תיקשי ליה,
היאך הקרבן נאכל?
דמשמע התם, שנאכל.

וקשה לרשב"א,
דבת"כ בפרשת **צו גבי נותר,**
דרש רבי יהודה לא יאכל - כי קודש הוא,
יכול חטאת העוף הבא על הספק,
ואשם תלוי **וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו?**
ת"ל הוא,
מדאיצטריך למעוטי שאינם בשריפה,
מכלל **דאסירי בהנאה מדאורייתא.**

הגמרא ביררה את דעת רבי יהודה לגבי איסור חולין שנשחטו בעזרה

שאלה הגמרא כיצד רבי יהודה, דלא יליף מנבילה לאסור את כל איסורי התורה בהנאה, אלא מ"אותו" דכתיב גבי טריפה דריש הכי, מנליה לאסור חולין שנשחטו בעזרה? ותירצה הגמרא - לעולם סבר רבי יהודה דאיסור הנאת חולין שנשחטו בעזרה, לאו דאורייתא היא.

מדייקים התוס', מהי דעת רש"י, וחלוקים הם עליו

מבאר רש"י לגבי חולין שנשחטו בעזרה - דאסירי בהנאה - לאו דאורייתא, בפרק שני דקדושין (נח, א) איפליגו בה. (האם ניתן לקדש בהם). רבי יהודה שלא כרבי מאיר סובר שהדיוק מהמלה 'אתו' לא בא להתיר הנאה מחולין שנשחטו בעזרה, שכן אכילתם נאסרה, אבל הנאתם - מעולם לא נאסרה.

התוס' חלוקים על רש"י וסוברים שבסוגייתנו גם אכילת החולין שנשחטו בעזרה לעולם לא נאסרה. הן כאן והן בהמשך הדברים.

הדברים מפורטים בתוס' הרא"ש

לשון תוס' הרא"ש: "פרש"י איסור הנאה. וסוגיא דשמעתין - לא משמע כפירושו. אלא הכי משמע, לאו דאוריתא ואפילו אכילה, ולהכי לא מיתוקם אותו לאוסרם בהנאה, אבל אי הוה איסור אכילתן דאוריתא, הוה לן לאוקומי טפי לענין חולין בעזרה, לפי שהמחיצה גורמת להם ליאסר דומיא דבשר בשדה לא תאכלו, דאיירי בבשר שיצא חוץ למחיצתו.

וכן לקמן בסוף שמעתין, גבי הא דאמרינן, דבין חזקיה ור' אבהו איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה, וגם בההיא סוגיא דיתיב ההוא מרבנן וכו', לא יתכן לפרש בענין אחר."

התוס' מביאים סוגיה מנזיר כהוכחה שמעולם לא נאסרה אכילת חולין שנשחטו בעזרה

התוס' מביאים ראייה לדבריהם ממסכת נזיר. והוכחת התוס' היא מהסוגיה לשיטת ריש לקיש, הסובר כי כל חיכולת האב לפעול להזיר את בנו הוא מחינוך. ולכן הקשו והרי אם זו אינה מצווה מהתורה, הוא מביא חולין לעזרה. ועל כך אומרים - כי אין איסור. וחייבים לומר כי הבאת הקרבן של הנזיר לעזרה הוא דווקא לאוכלו, שזה חלק מהנזירות.

ונביא את לשון תוס׳ הרא״ש: ״וכן מוכח במסכת נזיר, בפרק מי שאמר הריני נזיר, ושמע חבירו, דתנן התם האיש מדיר את בנו בנזיר. ומפרש ר׳ יוחנן הלכה היא בנזיר. וריש לקיש אמר ר׳ יוסי בר חנינא כדי לחנכו במצות. ופריך, בשלמא לר׳ יוחנן, היינו דמגלח ומביא קרבן, אלא לריש לקיש דאמר כדי לחנכו במצות - הא קא מייתי חולין לעזרה? ומשני, חולין לעזרה - לאו דאוריתא. ואי איסור אכילה דידהו הוי דאוריתא, אכתי תיקשי לך, היאך הקרבן נאכל? דמשמע התם דהוא נאכל.״ תוס׳ הרא״ש הביאו על פי תוס׳ שאנץ הוכחה נוספת. ונדלג עליה.

הדיון מתורת כהנים, להוכיח שאף התרצן שסבר לומר בדעת רבי יהודה שרק הנאה נאסרה, לא יכול לומר כך

״והקשה רבינו שמשון, דבתורת כהנים מוכח, דר׳ יהודה סבר, דחולין שנשחטו בעזרה דאוריתא בפרשת צו. דדריש, לא יאכל - כי קדש הם. דרבי יהודה אומר, יכול חטאת העוף הבא על הספק, ואשם תלוי וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו? ת״ל הם. מדאיצטריך קרא למעוטי, דחולין שנשחטו בעזרה אינם בשריפה, מכלל דאסירי בהנאה מדאוריתא.״ ומהסיפרא שהוא דעת רבי יהודה מוכן שאם אסורים אפילו בהנאה, וכל שכן באכילה. ולא ניתן אם כן לתרץ שדעתו לאסור את ההנאה מהתורה.

ורבי שמעון נמי מיסר אסר בהנאה -

משמע,
דההיא דהשולח ירך לנכרי - **אתיא כר׳ יהודה.**

הקשה ריב״א,
דהא רבי יהודה אית ליה,
בפ״ק דמסכת ע״ז (דף כ. ושם),
דאסור ליתן להם מתנת חנם.

וי״ל,
דהא אמר התם,
אם היה שכינו מותר - מפני שהוא כמוכרו לו.

הקשה הר״י דאורלינ״ש,
היכי מצי אתי כר׳ יהודה?
ורבי יהודה אית ליה בפרק גיד הנשה (חולין ק:),
דגיד הנשה אסור לבני נח,
וקעבר משום לפני עור לא תתן וגו׳.

ואומר ר״י,
דלא קשה מידי,
דלא קאסר אלא לבני יעקב דוקא,
דקודם מתן תורה איקרו בני נח.
ועוד,
דלא קאסר אלא לבני נח דקודם מתן תורה,
דהא לא נישנית בסיני.

וא״ת,
תיקשי לחזקיה מרבי שמעון,
דסבירא ליה דלא תאכלו - איסור הנאה משמע,
מדאסר גיד הנשה.

וי״ל,
כיון דסבר אין בגידין בנ״ט,
סברא הוא,
דכי אסור - בהנאה נמי אסור,
דלא שייכא ביה אכילה.

א״נ,
חזקיה לא סבר כרבי שמעון אלא כרבי יהודה,
דלכאורה,
נמי לא אתיא חזקיה כרבי מאיר,
דלרבי מאיר פשיטא לן לעיל,
מדאיצטריך למישרי נבילה,
דכל איסורים אסורים בהנאה,
וכן לקמן (דף כג:),
גבי יתיב ההוא מרבנן,
פשיטא ליה לגמרא, דלרבי מאיר גמר מנבילה,
והא דקאמר לקמן לימא כתנאי,
היינו לרבי אבהו,
דחזקיה - לא מצי אתי כנ״ע.

הקשר של גיד הנשה שחולק על שיטת רבי אבהו שאיסור אכילה משמעו גם איסור הנאה

נחלקו לעיל חזקיה ורבי אבהו לעניין איסור הנאה לחמץ בפסח. ורבי אבהו למד, ״כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע - עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה.״

וכאן הדיון על גיד הנשה הינו קושיא על רבי אבהו. ״מתיב רבי יצחק נפחא: והרי גיד הנשה, דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, ותנן: שולח אדם ירך לנכרי, וגיד הנשה בתוכו, מפני שמקומו ניכר!״ ואין מצריכים אותו לטול את הגיד קודם שיתן לנכרי. ולא גזרינן שמא יראה ישראל אחר שנותנה לו, וילך ויקנה אותה מן הנכרי, ויאכלנה כמות שהיא, משום שיסמוך על כך שודאי ניטל הגיד. מפני שמקומו של הגיד ניכר, ולא יבואו לטעות בכך. ומדקתני דנותנו לנכרי, שמע מינה דמותר ליהנות מגיד הנשה, וקשיא לרבי אבהו.

הגמרא מביאה מחלוקת נוספת האם יש בכלל טעם לגיד

שיטת רבי שמעון הינה שבכלל בגיד הוא כעץ בעלמא ואין בו טעם, והרי הוא כעץ בעלמא. ולכן אינו נבילה, ולכן כל התירוץ של רבי אבהו הוא שמאחר והותרה הנבילה גם הגיד שלה הותר. היא רק לשיטת רבי יהודה, שבכלל בגיד יש כן נותן טעם. ולכן לשיטת רבי שמעון רק בהיותה חיה הוא אוסר בהנאה, שהוא סובר כי לא תאכלו הוא גם איסור הנאה. ולכן גם לא יהיה היתר עם היתר הנבילה. היכולת לשלוח ירך לגוי היא רק כשיטת רבי יהודה.

ומכאן מדייקים התוס׳, שכל המשנה לשלוח ירך לנוכרי היא כשיטת רבי יהודה, על פי הברייתא, דתניא: האוכל מגיד

הנשה של בהמה טמאה [האסורה באכילה] - רבי יהודה מחייב מלקיות שתים, אחת משום בהמה טמאה, ואחת משום גיד הנשה.

התוס' מקשים משמו של ריב"א, כיצד בכלל יכול ליתן לנוכרי – והרי נאסר ליתן לתת להם מתנת חינם

הגמרא במסכת ע"ז מדייקת "לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם." ומובא שם כי נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, וזו הרי שיטת רבי יהודה שאוסר ליתנה לגוי בחינם. "תנאי היא; דתניא: לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי .. רבי יהודה אומר: דברים ככתבן, לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה."

ואת קושיית התוס' ותירוצה, שעם היות והוא נותן לו בחינם, הרי מאחר והוא שכנו יש לו בכך טובת הנאה, וניתן לדמות זאת למכירה. מובא בתוס' במסכת עבודה זרה משמו של ריב"ם. "והקשה ריב"ם דהכא אסר מתנת חנם לעובד כוכבים לר' יהודה ובפרק כל שעה (פסחים דף כב. ושם ד"ה ור') מוקמינן ההיא דשולח אדם ירך לעובד כוכבים כר' יהודה ותירץ רבי דבתוספתא תניא גבי מילתיה דר' יהודה דהכא בעובד כוכבים המכירו מותר מפני שהוא כמוכרו לו."

התוס' מקשים על הנתינה לא מצד הממון אלא מצד האיסור

דעת המשנה לשיטת רבי יהודה. בחולין כי בני יעקב עוד טרם בני ישראל, אלא בעודם בגדר בני נח - כבר אז היו אסורים באכילת גיד הנשה. אמר רבי יהודה: והלא מבני יעקב ואילך נאסר גיד הנשה באכילה לבני ישראל, ועדיין בהמה טמאה היתה מותרת להן לבני ישראל, שהרי לא נאסרו באכילתה עד מעמד הר סיני, ואם כן, אמאי לא נאסר מאותה עת גם גיד הנשה דבהמה טמאה, דמאי שנא מבהמה טהורה!? אמרו לו חכמים לרבי יהודה: רק בסיני נאמר איסור אכילת גיד הנשה, אלא שנכתב [לאחר שנאמר בסיני] במקומו, בפרשת פגישת המלאך ויעקב אבינו. וכך מתפרש המקרא: על כן, הוזהרו בני ישראל, בהר סיני, שלא לאכול את גיד הנשה.

מקשה על כך רבי יעקב מאורליאנש, ומאחר והיה אסור לגוי לאכול גיד הנשה, הרי בכך הוא עובר על האיסור, וזה בבחינת לפני עיוור לא תתן מכשול. ועונים על כך התוס', שניתן לתרץ זאת בשני אופנים. האופן הראשון - רק לבני יעקב שדינם הוא כבני נח היה נאסר. ולא בא הכתוב לאסור זאת לכלל בני נח. האופן השני - מאחר ולא נשנתה בסיני - הכלל אומר שהיא בתוקף רק לבני ישראל, ואפילו היה להם איסור, הרי הוא פקע במתן תורה, מאחר ולא חזרו על האיסור, וכך מובא בסנהדרין.

התוס' מהפכים, שלכאורה ניתן לומר, שלא רק שקשה לרבי אבהו, אלא אף לחזקיה

נביא תחילה את דברי חזקיה שנאמרו לעיל, ונבין מדוע מדברי רבי שמעון לכאורה יש קושי. אמר חזקיה: מנין לחמץ בפסח שהוא אסור בהנאה? שנאמר "לא יאכל חמץ". ודרשינן: לא יהא בו היתר אכילה! שסתם הנאה בחמץ היא על ידי שמוכרו. ואם יהיה מותר למכרו, יוכל ליקח בדמיו דבר מאכל. ומדכתיב "לא יאכל", משמע שאסרה תורה כל דבר שמביא לידי אכילה. אלמא, אף הנאה אסורה. ומדייקת הגמרא: טעמא דאסור בהנאה, היינו משום דכתב רחמנא "לא יאכל". הא לא כתב "לא יאכל", אלא "לא תאכל", הוה אמינא, דוקא איסור אכילה משמע. אבל איסור הנאה - לא משמע.

ומרבי שמעון משמע דלא כחזקיה, אלא סבירא ליה ד"לא תאכלו" - אף הנאה במשמע. ויש ליישב, דאף לחזקיה, מסברה יש לאסור את הגיד בהנאה. שהרי כיון שאין בגידין בנותן טעם, בלאו הכי - לא חשיבא אכילה. ולכך מסתבר דלא הקפידה התורה בדוקא על אכילה. אי נמי, חזקיה סבר כרבי יהודה. דבלאו הכי לא אתיא חזקיה ככולי עלמא. שהרי רבי מאיר ודאי אית ליה כרבי אבהו. דלדידיה דלית ליה בנבילה "דברים ככתבן", ואייתר, פשיטא דאתא ללמד על כל איסורין שבתורה דאסורים בהנאה.

והרי דם דרחמנא אמר -

משמע דדם - לא הוי בכלל בהמה,
מדלא משני כשהותרה בהמה - דמה נמי הותרה.

וקשה לר"ת,
דאמר בהמוציא יין (שבת עז. ושם),
דם נבילה - ב"ה מטמא,
וקאמר התם ר' יוסי (כרבי) יהודה,
דלא מטמא ב"ה **אלא כשיש רביעית דם,**
הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית,
אלמא חשיב ליה כבשר.

ותירץ ר"י,
דהתם - לאו משום דחשיב ליה כבשר,
אלא יש שום פסוק דדרשינן מיניה,
דדם נבילות טמא,
ומסברא משערינן ברביעית,
כדאמר התם,
אבל בלא ריבוי,
לא חשבינן דם כבשר,
ובמעילה (דף יז. ושם) נמי מפיק דם השרץ,
מוזה לכם הטמא,
ומשרץ גופיה - לא ידעינן ליה.

הגמרא מקשה על שיטת רבי אבהו מדם

הגמרא מוכיחה כי דם נאסר בהנאה, ואף שיש בו את הלשון אכילה. שנינו על כל פנים - כי דם מותר בהנאה. וקשיא לרב אבהו דאמר "כל מקום שנאמר "לא יאכל" "לא תאכל" "לא תאכלו", אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע". ולאחר המסקנה נחזור לדברי הגמרא.

והרי דם, דרחמנא אמר ביה "כל נפש מכם לא תאכל דם", ואפילו הכי הוא מותר בהנאה. וכדתנן: אלו ואלו [שירי הדם של חטאות הפנימיות ושל חטאות חיצוניות] נשפכים על היסוד הדרומי של המזבח, ויורדים מן היסוד לרצפה דרך שני נקבים קטנים, ומתערבין באמת המים שהיתה עוברת בעזרה, ויוצאין לנחל קדרון. ונמכרים דמים אלו לגננין [בעלי גינות] כדי לזבל בהם את גינותיהם. מיהו אסור להנות מהדם בלא דמים, מפני שהוא ממון הקדש. ואם נהנו ממנו בלא דמים - מועלין בו.

התוס' מביאים מסקנת ביניים שהדם והנבילה שני גדרים הם ומקשים על כך מסוגיה במסכת שבת

נביא את מסקנת הביניים בלשון תוס' הרא"ש שהרחיבו מעט. "משמע הכא, דדם - לא הוי בכלל נבלה. מדלא משני 'כשהותרה נבלה - היא ודמה הותרו, כדמשני לעיל גבי גיד. וכן משמע במנחות פרק המנחות והנסכים, דקאמר התם, דהעידו על דם נבלות שהוא טהור."

אלא שהתוס' מקשים משמו של רבינו תם. "וקשה, מהא דאמרינן בריש המוציא, יין דם נבלות ב"ה מטמאין, א"ר יוסי בר' יהודה אף כשטימאו ב"ה, לא טימאו אלא בדם שיש בו רביעית, הואיל ויכול לקרוש ולעמוד עד כזית. אלמא דחשיב ליה כבשר, ונראה דהא דמטמא בפרק המוציא לאו משום דחשיב כבשר, אלא איכא שום קרא דדרשינן מיניה, דדם נבלות טמא, ומסברא א"ר יוסי בר' יהודה דמשערינן ליה ברביעית, הואיל ויכול לקרוש וכו'. אבל אי לאו רבוי דקרא - לא חשבינן דם כבשר, דהא במעילה מרבה מוזה לכם הטמא בשרץ דם השרץ, אבל אי לאו קרא - לא הוי בכלל בשר השרץ, וההיא דהמנחות והנסכים פליגא אההיא דב"ה כדאית' התם." (התוס' לא הקשו ממנחות, ולכן לא נצרכו לתרץ שזה חלוק.)

התוס' בשבת מקשים על הסברא שיכול לקרוש

נביא את לשון תוס' הרא"ש בשבת, שעושים סדר בכל הסוגיה כולל כאן. "משמע, דחשיב ליה כבשר, וקשה, א"כ אמאי צריך קרא לר' ישמעאל בבהמה המקשה ובריש סנהדרין לרביעית דם של מת שמטמא באהל? תיפוק לי דהוי כבשר מפני שיכול לקרוש ולעמוד על כזית. ולר' עקיבא נמי דדריש לרביעית דם הבאה משני מתים דמטמו, מעל כל נפשות מת לא יבא - תיפוק לי דהוי כשני חצאי זיתים משני מתים? וי"ל דודאי דגבי מת - בעי קרא [ברביעית דם] לטומאת דם, משום דאפילו בשר - הוי טהור אי לאו דאין גזעו מחליף, דנעשה מקומו צלקת, כדאמר בנדה בריש דם נדה, דבעינן בטומאת מת דומיא דעצם דנברא עמו, ואין גזעו מחליף, ודם - גזעו מחליף הוא."

ומיהו נראה דבלאו הכי לא קשה, דהאי דמטמא הכא דם נבילה, לאו משום דדם הוי כבשר, דבכולי תלמודא מוכח, דדם לא הוי כבשר לענין מת ונבלה ושרץ, דבמעילה - אמרינן דדם השרץ טמא מפיק ליה מזה לכם הטמא. אבל אי לאו קרא - לא הוי בכלל שרץ, וגבי נבילה - נמי אמרינן בפסחים דכשהותרה נבלה בהנאה - היא וחלבה וגידה הותרו, ומשמע התם, דדם - לא הותר בכלל נבלה, אלא ע"כ האי תנא אית ליה קרא דדם נבילה טמא, וקאמר רבי יוסי ב"ר יהודה, מסתברא הא דטמא קרא בדם נבילה - לא טמא אלא ברביעית, דהיינו כשיעור טומאת בשר, שאם יקרוש יעמוד על כזית."

מועלין בהן -

מדרבנן ולא מדאורייתא,
דבסוף הוציאו לו (יומא נט: ושם),
אמר **אין לך דבר שנעשה מצותו, ומועלים בו.**

ואומר ר"י,
דבמעילה בפרק ולד חטאת (דף יא.),
ת"ר מועלים בדמים - דברי רבי מאיר ורבי שמעון,
וחכמים אומרים - אין מועלין,
ופלוגתתם אחר שיצא לנחל קדרון,
דקודם זריקה,
קתני ר"ש התם דאין מועלין בו,
והיה שם בספרים,
מאי טעמא דמ"ד אין מועלין,
ול"ג דמ"ד,
דא"כ הוה משמע,
דלרבי מאיר ורבי שמעון מועלין בו מן התורה,
אלא ה"ג מאי טעמא אין מועלין, ואמתניתין קאי,
דקתני דם בתחלה - אין מועלין בו.

מחלוקת רבי חזקיה ורבי אבהו לגבי לימוד איסור הנאה בחמץ

הגמרא לעיל הביאה מחלוקת אמוראים על מקור הלימוד של איסור הנאה. ומאחר וכאן הגמרא מקשה על רבי אבהו, נביא שיטתו תחילה. שיטת רבי אבהו היא, דאמר רב אבהו: כל מקום שנאמר "לא יאכל" או "לא תאכל", או "לא תאכלו"? אחד איסור אכילה, ואחד איסור הנאה במשמע. עד שיפרט לך הכתוב שהוא מותר בהנאה, כדרך שפירט לך הכתוב כן בנבילה! שהרי בנבלה כתוב "לא תאכלו". ומדאיצטריך קרא להתירה בהנאה, שמע מינה, דכל היכא דכתיב איסור אכילה בלשון הזה, הרי הוא כולל עמו אף איסור הנאה.

הגמרא מקשה על רבי אבהו מדם

והרי דם, דרחמנא אמר ביה "כל נפש מכם לא תאכל דם", ואפילו הכי הוא מותר בהנאה. וכדתנן: אלו ואלו [שירי הדם של חטאות הפנימיות ושל חטאות חיצוניות] נשפכים על היסוד הדרומי של המזבח, ויורדים מן היסוד לרצפה דרך שני נקבים קטנים, ומתערבין באמת המים שהיתה עוברת בעזרה, ויוצאין לנחל קדרון. ונמכרים דמים אלו לגננין [בעלי גינות] כדי לזבל בהם את גינותיהם. מיהו אסור להנות מהדם בלא דמים, מפני שהוא ממון הקדש. ואם נהנו ממנו בלא דמים, מועלין בו. מדייקים מכך, כי דם מותר בהנאה. וקשיא לרב אבהו דאמר "כל מקום שנאמר "לא יאכל" "לא תאכל" "לא תאכלו", אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע".

מדייקים התוס', כי המעילה היא רק מדרבנן, שלא יתכן שהתורה מצווה על דבר מה ושימעלו בו

התוס' מצמצמים את האיסור, דוקא מדרבנן אבל מן התורה לא שייך ביה מעילה לאחר זריקת דם, דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. וכפי שמבארת שם הגמרא ביסוד, אין לך דבר שנעשית מצותו וכדם שכבר נזרק על המזבח, ומועלין בו, שהרי כבר אינם "קדשי ה'". וכפי שביארו התוס' במסכת יומא שיש בזה סברא מוצקה, "דאי מדאורייתא לא יצאו מידי מעילה - היאך נמכרין לגננין לזבל?"

הסוגיא במסכת מעילה, ומה דייק ממנה בתוס' שאנץ על מנת שלא יקשה מרבי שמעון על רבי שמעון

המשנה מביאה את דעת רבי שמעון "רבי שמעון אומר: הדם - קל בתחלה וחמור בסופו;" ומבארת "דם, בתחלתו - אין מועלין, יצא לנחל קדרון - מועלין בו;" ומובא בגמרא טעמם של האומרים שאין מועלים. "ת"ר מועלין בדמים דברי

ר' מאיר ור"ש, וחכ"א: אין מועלין. מ"ט דמ"ד אין מועלין? אמר עולא: אמר קרא ואני נתתיו לכם - שלכם הוא. דבי ר' ישמעאל תנא: לכפר - לכפרה נתתיו ולא למעילה. רבי יוחנן אמר: אמר קרא כי הדם הוא בנפש יכפר - לפני כפרה כלאחר כפרה הוא, מה לאחר כפרה - אין בו מעילה, אף לפני כפרה - אין בו מעילה."

וזה לשון התוס' שאנץ "וקשה לר', דהא מסכת מעילה [דף י"א ע"ב] בפ' ולד חטאת משמע, שמועלין מדאורייתא, דתנן ר' שמעון אומר הדם קל בתחלתו ואחמורי בסופו, ובגמרא קאמר ת"ר מועלין בדמים דברי ר' מאיר ר' שמעון, וחכמים אומרים - אין מועלין. מאי טעמא דמאן דאמר אין מועלין? אמר עולא אמר קרא ואני הנה נתתי לכם - שלכם הוא, אלמא דמאן דאמר מועלין - מדאורייתא קאמר, ועל כרחין כשיצאו לנחל קדרון פליגי, דאי קודם זריקה פליגי, אם כן קשה דר' שמעון אדר' שמעון. דר' שמעון קאמר מועלין, ובמשנה קאמר דם בתחלה אין מועלין בו, ונראה לר', דל"ג התם מאי טעמא דמאן דאמר אין מועלין - אלא ה"ג, מאי טעמא אין מועלין, ואמתני' קאי, דתני דם בתחלה - אין מועלין בו."

מה מים מותרים אף דם מותר -

אף על גב דדם קדשים,
שאין נשפך כמים - לא הוקש למים,
מ"מ, כיון דמשמע קרא בדם חולין דשרי בהנאה,
ולא תאכל דידיה - היינו אכילה ולא הנאה,
הוא הדין לדם קדשים,
ואף על גב דאיכא תרי לאוי,
חד - לדם חולין, וחד - לקדשים,
מ"מ גילוי מילתא בעלמא הוא,
דכולהו לאוי דדם - הוי איסור אכילה דוקא.

ההיתר להשתמש בדם בהנאה

הגמרא מביאה את מחלוקת רבי יהודה המתיר בהנאה את גיד הנשה, ואילו רבי שמעון שאוסר. והקשו והרי דם, דרחמנא אמר ביה "כל נפש מכם לא תאכל דם", ואפילו הכי הוא מותר בהנאה. וכדתנן: אלו ואלו [שירי הדם של חטאות הפנימיות ושל חטאות חיצוניות] נשפכים על היסוד הדרומי של המזבח, ויורדים מן היסוד לרצפה דרך שני נקבים קטנים, ומתערבין באמת המים שהיתה עוברת בעזרה, ויוצאין לנחל קדרון. ונמכרים דמים אלו לגננין [בעלי גינות] כדי לזבל בהם את גינותיהם. מיהו אסור להנות מהדם בלא דמים, מפני שהוא ממון הקדש. ואם נהנו ממנו בלא דמים, מועלין בו. קתני מיהת, כי דם מותר בהנאה. וקשיא לרב אבהו דאמר "כל מקום שנאמר "לא יאכל" "לא תאכל" "לא תאכלו", אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע". מתרצת הגמרא: שאני דם, דאיתקש למים. דכתיב ביה "על הארץ תשפכנו כמים". מה מים - מותרין בהנאה, אף דם - מותר בהנאה.

אין להקשות שדם קדשים גדרו אחר

התוס' שלנו נקטו בסגנון שאלת אף על גב, שמלכתחילה אין כאן קושי אמיתי. ובתוס' רבינו פרץ הביא את זה כשאלה ותשובה. "וא"ת התינח דם חולין, אבל דם קדשים - מנלן? דמהאי קרא - לא נפקא לן אזהרה דקדשים, אלא דחולין, דהוי נשפך כמים, אבל דם דקדשים - לא נפקא לן מהאי קרא, דהא לא הוי נשפך כמים?

ויש לומר, דכיון דגלי לן בהאי אזהרה לחולין, שמותר בהנאה, אם כן איסור דלא תאכל, דכתיב גבי דם חולין, אינו כי אם איסור אכילה ולא הנאה, גלי לן נמי לכל אזהרות דכתיבי גבי דם, אפילו גבי דם דקדשים, דלא הוו איסור הנאה - אלא איסור אכילה."

ואימא כמים הניסכים על גבי המזבח -

לא פריך למילף שיהא דם אסור בהנאה,
דממילא ידעינן מלא תאכל,
אלא כלומר,
מהכא - לא מצי למילף דשרי בהנאה.

הגמרא רצתה להקשות שלא ניתן ללמוד שהדם הוא כמים המותרים בהנאה

ואימא שהדם הוא כמים המתנסכים על גבי המזבח, שהם אסורים בהנאה, לפי שנתקדשו בכלי שרת, וקודש הם. ושוב לא מצית למילף מהאי קרא, שהדם מותר בהנאה.

התוס' מדייקים שאין אנו רוצים לאסור הדם בהנאה

התוס' באו למנוע טעות אפשרית. היה מקום להבין שהמקשה מציע, שההיקש בא להשוות כל דם למים הניסכים לאסור את הדם בהנאה. בעל התוס' מעיר, שלא לזאת התכוון המקשה, כי הסוגיא עוסקת בשיטת רבי אבהו, שכל לשון של איסור אכילה כוללת גם איסור הנאה, ובדם נאמר 'לא תאכל'. אלא המקשה בא לדחות את דברי התרצן, שאכן 'לא תאכל' כוללת גם איסור הנאה, אבל לא בדם כי התורה מקישו למים שנשפכים להתירו בהנאה, והמקשה טוען שאין להסיק דבר מההיקש, כי כשם שניתן לומר שהתורה מקישה דם למים הנשפכים, ניתן לומר שהתורה מקישו למים הניסכים.

בתוס' רבינו פרץ ביאר שחייבים לומר, שיש להקישו למים

"וא"ת א"כ לישתוק קרא ממים, ואיסור - נפקא לן מלא תאכלו, ויש לומר, דממים - לא מצי למישתק מיניהו, דהא איצטריך לענין הכשר, כדמוקי לה לעיל, מה מים מכשירין, אף דם מכשיר. וה"ק ואימא כמים המתנסכין, כלומר, דמהאי היקישא לא מצי למילף דשרי דם בהנאה, דמצינן למימר, דמים דקרא - לאו במים המותרין מיירי."

[דף כב עמוד ב]

ואבר מן החי לבני נח -

תימה,
כיון דבאבר מן החי של נכרי מיירי,
כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ג (דף ו: ושם),
מדקתני לא יושיט, ולא קתני לא יתן,
א"כ היכי דייק דשרי בהנאה,
אי לאו לפני עור?

וי"ל,
דכיון דבשכר - היה אסור להושיט,
דאסור להשתכר באיסורי הנאה,
אף על גב דדיעבד, שכרו - מותר,
כדמשמע בפרק בתרא דמס' ע"ז (ד' סב.),
מכל מקום אסור לכתחלה,
ובחנם - נמי אסור,
דמה שמחזיק לו העכו"ם טובה,
חשיב כמשתכר.

והא דאמר בסוף אלו מציאות (ב"מ לב:),
גבי אם היתה טעונה יין נסך - אין זקוק לה,
ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא,
אמאי אין זקוק לה?
אף על גב דחשיב כמשתכר באיסורי הנאה,
ואסור אפילו בחנם.

מ"מ **כיון דאינו מתכוון שיחזיק לו טובה,**
ומשום צער בעל חיים,
חשיב כמו לא אפשר, ולא מיכוון דשרי.

א"נ,
אין זקוק לה משמע ליה,
אפילו שלא בפני נכרי,
דאין מחזיק לו טובה.

הגמרא דנה על אבר מן החי ורוצה להביא ראייה לחזקיה וקושיא לרבי אבהו

לעיל (כא, ב) ראינו מחלוקת חזקיה ורבי אבהו. חזקיה לומד כי יש שני איסורים נפרדים של איסור אכילה ומעליו איסור הנאה. ונמצא כי אם כתוב סתם לא יאכל, עדיין אינו נאסר גם בהנאה. אלא שיש לו לימוד מיוחד לאיסור ההנאה בחמץ. הוא לומד זאת שאיסור האכילה של החמץ לא נאמר כציווי אלא נאמר בלשון פסיבי, וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ. ודורשים מכך לא יהא בו היתר אכילה! שסתם הנאה בחמץ היא על ידי שמוכרו. ואם יהיה מותר למכרו, יוכל ליקח בדמיו דבר מאכל. ומדכתיב "לא יאכל", משמע שאסרה תורה כל דבר שמביא לידי אכילה. אלמא, אף הנאה אסורה. ועל כך הגמרא מדייקת - טעמא דאסור בהנאה, היינו משום דכתב רחמנא "לא יאכל". הא לא כתב "לא יאכל", אלא "לא תאכל", הוה אמינא, דוקא איסור אכילה - משמע. אבל איסור הנאה - לא משמע. ואילו חזקיה למד שבכל איסור אכילה כבר מקופל ונכלל בתוכו גם איסור הנאה. ועל מנת שיהיה לך היתר הנאה, יש צורך שיפרט לך הכתוב שהוא מותר בהנאה, שזה עצמו בבחינת חידוש.

כעת הגמרא עוברת על כמה סוגיות, והאחת מהם היא אבר מן החי וממנו מקשים על שיטת אבהו. והרי אבר מן החי, דכתיב ביה "לא תאכל הנפש עם הבשר", ואפילו הכי הוא מותר בהנאה. וכדתניא: רבי נתן אומר: מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר, ולא יושיט אבר מן החי לבני נח? - תלמוד לומר: "לפני עור לא תתן מכשול"! וכיון שאף בן נח מוזהר על אבר מן החי, אם הוא מושיט לו אותו, הרי הוא מכשילו בכך. וכעת מבצעת הגמרא את הדיוק על כך. ומדקתני בטעמא דמילתא, דהוא משום "לפני עור", ולא משום דחשיב הנאה, משמע הא הנאה אחרת כנתינה לכלבים, שאין בה משום "לפני עור", שרי. אלמא, אבר מן החי מותר בהנאה. וקשיא לרבי אבהו דאמר, דכל היכא דכתיב "לא תאכל", אף איסור הנאה במשמע.

התוס' מקשים על ראייה זו מגמרא במסכת עבודה זרה

הגמרא בעבודה זרה מבארת כי הם מצויים משני עברי הנהר, ולכן לא יוכל ליקח בעצמו, אלמלא הוא מושיט לו. מנין אנו למדים, שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, האסור בשתיית יין, מחמת החשש שמא יבא הנזיר לשתותו, ומנין שלא יושיט אדם אבר מן החי לבני נח, האסור להם באכילה, כמו שנאמר [בראשית ט] "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו"? תלמוד לומר "ולפני עור לא תתן מכשול". והגמרא מדייקת שנאמר בסגנון של לא יושיט, ולא לא יתן, כי רק על ידי ההושטה הוא יוכל ליקח. ואלמלא עזרתו לא היה נכשל מצד עצמו.

וכעת מקשים התוס', שהרי במסכת ע"ז רואים אנו שאסור לגוי, ולכן מהיכן יש לנו כאן במסכת פסחים, את הראייה על שמותר? ומתרצים, כי אסור היה לו להשתכר מכך, בהיותו איסור הנאה. ואם כן אפילו שאם היה עושה כן שכרו היה מותר, שהרי נאמר במשנה בסוגיא אחרת בע"ז "אף על פי שאמר לו: העבר לי חבית של יין נסך ממקום למקום - שכרו מותר." הרי גם על חינם הוא מקבל כעין שכר, בכך שהגוי מחזיק לו הנאה על כך, שיש בו ערך ממוני.

התוס' מביאים ראייה לדבריהם מפריקת משא של יין נסך של בהמת נוכרי

במסכת אלו מציאות מובא נסיון להוכיח, שצער בעלי חיים לאו דאורייתא, והטעם הוא משום איבה, דקתני בסיפא של הברייתא: אם היתה בהמת הנכרי טעונה יין נסך - אין זקוק לה. אי אמרת בשלמא צער בעלי חיים לאו דאורייתא, והטעם הוא משום איבה - משום הכי בכהאי גוונא - אין זקוק לה, משום שיכול הוא להשמט מהנכרי ולומר: דבר איסור הוא לנו. אלא אי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא - אמאי אין זקוק לה? סוף סוף יש כאן צער בעלי חיים!

ומקשים על כך התוס', לאחר היסוד שלך שהוא נהנה, מאחר והגוי מחזיק לו טובה, הרי יש כאן קושי שאפילו אם נאמר שצער בעל חיים מהתורה, הרי בסופו של דבר הוא משתכר באיסור הנאה? ועונים על כך התוס' שני תירוצים. כאן הוא עסוק בצער הבעל חיים, ומאחר ולא אפשר לסייע לבעל חיים בצורה אחרת, הרי כל כוונתו במעשה זה היא לטובת בעל החיים הסובל ולא על מנת לקבל טובת הנאה. ובאופן כזה התירו. ותירוץ נוסף, שהאיסור הוא אף שלא בפני הגוי, כשאין מחזיק לו טובה, אלא שהאיסור הוא על עצם הטיפול ביין נסך.

בתוס' הרא"ש הובא תמצית הדיון

"בבהמה של גוי מיירי, מדקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן. וכן מוכח בפ"ק דע"ז, ותימא, היכי דייק מהכא הא לכלבו - שרי, דמה הנאה יש לו, במה שמושיט לגוי אבר מן החי של עצמו? וי"ל כיון דבשכר - היה אסור, דאסור להשתכר באיסורי הנאה, א"כ בחנם - נמי, כיון שהגוי מחזיק טובה לו, כמשתכר דמי, ואסיר."

סלקא דעתך אמינא בשרו אין עורו לא -

וא"ת,
לישתוק מעורו ומבשרו.

ויש לומר,
דאיצטריך בשרו,
אף על גב דעבדיה כעין בשר,
ומאן דלית ליה הא דרשה,
בפרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק מא.),
אתא לדרשה אחרינא.

קושייה על רבי אבהו משור הנסקל

הגמרא מקשה על שור הנסקל, שיש צורך בפסוק נוסף על מנת לאסור את ההנאה ממנו, ונמצא שיש כאן עוד קושיה על רבי אבהו. והרי שור הנסקל, דרחמנא אמר ביה "לא יאכל את בשרו", ואפילו הכי לא שמעינן מזה שהוא אסור הנאה. אלא צריך קרא אחרינא לאוסרו בהנאה. וכדתניא: ממשמע שנאמר "סקול יסקל השור". וכי איני יודע שהיא נבלה, ונבלה אסורה באכילה?! ומה תלמוד לומר "לא יאכל את בשרו"? והרי פשיטא שהוא אסור משום נבלה. אלא מגיד לך הכתוב, שאף אם שחטו לאחר שנגמר דינו לסקילה, גם כן אסור הוא באכילה. אין לי אלא שהוא אסור באכילה. בהנאה מנין שהוא אסור? תלמוד לומר: "ובעל השור נקי"!

וכעת הגמרא מחלצת את הקושיא. ומאי משמע מהאי לישנא שהוא אסור בהנאה? שמעון בן זומא אומר: "נקי" משמע שאין לו שום הנאה מהשור. כאדם שאומר לחבירו: יצא פלוני נקי מנכסיו, ואין לו בהם הנאה של כלום. וכן הוא בשור הנסקל, שאין לבעליו בו שום אפשרות של הנאה. ואסקינן לקושיין: טעמא דאסרינן בהנאה, אינו אלא משום דכתב רחמנא "ובעל השור נקי". אבל בלאו הכי היה מותר בהנאה. אלמא, דאי מ"לא יאכל" גרידא, רק איסור אכילה הוה משמע. אבל איסור הנאה לא הוה משמע. וקשיא לחזקיה דאמר, ד"לא יאכל" משמע אף איסור הנאה. וכל שכן דקשיא לרבי אבהו דאמר, דבין "לא יאכל" ובין "לא תאכל", משמע איסור הנאה.

הגמרא מתרצת שכן ניתן ללמוד מלא יאכל גם לגבי איסור הנאה

דוחה הגמרא שכן ניתן ללמוד כרבי אבהו. לעולם "לא יאכל", בין איסור אכילה ובין איסור הנאה משמע. ומדכתיב כן בשור הנסקל, ודאי שמעינן דבשרו אסור אף בהנאה. והא דאיצטריך למיכתב "ובעל השור נקי", לאסור הנאת עורו הוא דאתא. ואיצטריך קרא לאסור את עורו. משום דסלקא דעתך אמינא "לא יאכל את בשרו" כתיב. בשרו אין [אסור בהנאה], אבל עורו - לא יאסר. קא משמע לן קרא, דאף עורו אסור.

קושיית התוס', והרי יכולנו לדלג

מקשים התוס', שלכאורה היה הכתוב יכול לשתוק מעורו ובשרו, שהרי עורו לא כתוב בתורה ועל כרחך כוונתם כלשון תוס' הרשב"א. וא"ת לישתוק קרא מבשרו ומבעל השור נקי ויש להעיר דלכאורה י"ל קושית תוס', דהא אף אם לא היה כתיב בשרו, אלא לא יאכל בלבד, ג"כ לא הוי אמרינן דכולל עורו, שהרי אינו בר אכילה, וממילא על כרחך מבעיא לן לבעל השור נקי.

עונים התוס' שיש כן צורך בפסקה של לא יאכל את בשרו

הפיסקה 'לא יאכל את בשרו' נחוצה ללמד שאם שחטו אחר גמר דינו - גם אז אסור באכילה, ואחר שכתוב 'לא יאכל את בשרו', היה צורך בפיסקה 'ובעל השור נקי', לאסור גם את עור השור. ומי שלא דורש שם 'ולא יאכל את בשרו' לענין שחיטת השור אחר גזר דינו, ידרוש ממנה ענין אחר. וגם הוא אומר שצריך 'ובעל השור נקי' לאסור את עור השור.

מנין שלא יצבע -

וא"ת,
כיון דנפקא לן **דאסור בהנאה,**
אמאי איצטריך לאסור צביעה והדלקה?

ואומר ר"י,
דס"ד, **דצביעה - לא חשיב הנאה,**
דלא הוי אלא חזותא בעלמא,
כדאמר בהגוזל (שם קא. ושם),
אהך מילתא גופא,
וכן הדלקה - **סלקא דעתך דשריא,**
כיון דהוי דרך ביעורו.

ולמ"ד אין שבח עצים בפת,
דשרי עצים בהדלקה,
הא דאסר קרא הכא,
היינו בשמן, דהוי בעין כשדולק בנר,
אבל עצים - **נעשה גחלים, והשלהבת בא מן הגחלים.**

ואם תאמר,
אמאי איצטריך קרא גבי תרומה טמאה להתיר,
דדרשי' לך,
שלך תהא להסיקה תחת תבשילך,
והכא - איצטריך קרא למיסר.

ויש לומר,
דסלקא דעתך דנילף ממעשר הקל,
דאסר ביה הבערה, דכתיב לא בערתי ממנו,
כדאמר בפרק במה מדליקין (שבת כה. ושם),
ומה מעשר הקל אמרה תורה וכו'.

הגמרא מביאה קושיא מנושא נוסף, בו למרות שנאמר לא יאכל אין נלמד מכך גם איסור הנאה

והרי ערלה, דרחמנא אמר בה "ערלים לא יאכל", ולא משמע מזה איסור הנאה. אלא איצטריך קרא אחרינא לאוסרה בהנאה. וכדתניא: כתיב "ערלים לא יאכל". אין לי אלא איסור אכילה. מנין שאף לא יהנה ממנו, ושלא יצבע בו [וכגון בקליפי אגוזים של ערלה, שאף הם אסורים משום ערלה, לפי שהם שומרים לפרי], ושלא ידליק בו [בשמן של ערלה] את הנר.

תלמוד לומר: "וערלתם ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל". שלכך כתיב שלש פעמים לשון "ערלה", לרבות את כולם. את ההנאה, את הצביעה, ואת ההדלקה.

[ואף שצביעה והדלקה בכלל הנאה הן, איצטריך קרא בפני עצמו לאוסרם, וליכא למילף להו משאר הנאות. דסלקא דעתך דצביעה אינה הנאה גמורה. כיון שאינה עשויה אלא לחזותא בעלמא. וכן הוה אמינא דהדלקה מותרת, משום שמצותה בשריפה. והנאת ההדלקה היא אגב ביעורה.

הצורך באיסור נפרד לפרטים של צביעה והדלקת הנר, לאחר שנאמר הכלל של איסור הנאה

התוס' מביאים שאלה העולה מאליה, ומאחר ושאלה זו הינה כה חזקה, הרי בתוס' הרא"ש גרסו שאלה זו באופן חזק יותר של תימה. "תימה, כיון דנפקא לן איסור הנאה, אמאי איצטריך תו קרא למיסר צביעה והדלקה? וי"ל משום דצביעה - לא חשיבא הנאה, דלא הויא אלא חזותא בעלמא, כדאמרינן אהך מילתא גופה, בפרק הגוזל קמא, דבעי התם אם יש שבח סממנין ע"ג צמר או לא? וקאמר, ת"ש בגד שצבעו בקליפי ערלה - ידלק, אלמא חזותא - מילתא היא. ומסיק אמר רבא הנאה הנראית לעינים אסרה תורה, דתניא אין לי אלא איסור אכילה, מנין שלא יהנה ולא יצבע? כלומר אע"ג דחזותא - לאו מילתא היא, ולא חשיבא הנאה, גבי ערלה שאני, שאסרה תורה, כיון שהיא נראית לעיניים, אע"ג דלא חשיבא הנאה, הילכך מקרא דלא יהנה - לא שמעינן צביעה, וכן הדלקה, כיון דהוא דרך ביעורן, סד"א דלישתרי."

התוס' דנים על סוג האיסור בהדלקה למתיר עצים בהדלקה, ומצמצמים רק לשמן בעין

התוס' מעלים שאלה נוספת, למתיר שריפת עצים, ואף למאן דאמר לקמן "אין שבח עצים בפת", משום שהאש באה מהמשהו הנשרף שכבר אינו בעין, שמן שאני. דעדיין הוא בעין בשעת ההדלקה. ושוב נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, שכדרכו האריך והרחיב. "וא"ת מאי שנא מעצים? דשרינן לקמן עצים, דאיסורא להדלקה למ"ד אין שבח עצים בפת, ולא משכחת עצים דאיסורא אלא בשרשיפא? וי"ל דשמן הוא בעין בשעה שהוא דולק בנר, אבל הדלקת עצים - לא תצא מהם שלהבת, אם לא שנחרך העץ ונעשה גחלת, וליכא לאיסורא בעיניה."

נושא נוסף הוא שכאן הפסוק בא לאסור בעוד שאצל תרומה טמאה נדרש פסוק להתיר

הסברה מתירה ליהנות מביעור איסור הנאה, עד שהתורה היתה צריכה לאסור זאת, על ידי ריבוי הלשונות 'וערלתם ערלתו ערלים', וקשה, אם אכן הסברה הטבעית היא שמותר ליהנות מביעור איסור הנאה, למה התורה הוסיפה ריבוי מיותר, להתיר הנאה מביעור תרומה טמאה? והתשובה לכך היא שאמנם, הסברה הטבעית מתירה ליהנות מביעור איסור הנאה, אבל מול זה היינו אוסרים הנאה מביעור תרומה טמאה, בקל וחומר מאיסור הנאה מביעור מעשר שני, כאשר מעשר שני הוא בדרך כלל קל יותר מתרומה, לפיכך התורה נזקקה לריבוי 'לך' להתיר הנאה מביעור תרומה טמאה.

ונביא הדברים בלשון תוס' הרא"ש. "ותימה מאי שנא הכא דמצרכינן קרא לאיסור הדלקה, וגבי תרומה טמאה מצרכינן קרא להיתר הדלקה, דדרשינן, שלך תהא להסיקה תחת תבשילך? וי"ל משום דסד"א נילף ממעשר הקל דאסר ביה רחמנא הבערה, כדכתיב לא בערתי ממנו בטמא, כדאמרינן בפרק במה מדליקין, ומה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא וכו'."

לכם למ"ל לכדתניא -

הקשה הר"י מקורבל,
אמאי איצטריך ג' ערלים?
ליכתוב תרי ערלים לצביעה והדלקה,
ועל כרחך, **אתיא לכם - לנטוע לרבים,**
דאי להיתר הדלקה אתא,
לא לכתוב לכם ולא חד מהנך ערלים,
ונאסור מלא יאכל הנאה,
ומחד ערלים צביעה,
ולהדלקה - אין קרא לאסור.

ואין לומר,
דמלא יאכל - משמע לאסור אפילו צביעה והדלקה,
ואי הוה כתיב לא יאכל וחד ערלים,
הוה אסרינן מלא יאכל כל הנאה,
וערלים לשום דרשה,
והא דמצרכינן קראי לצביעה והדלקה,
היינו משום דכתב לכם,
דלכם - משמע להתיר כל הנאה,
ולהכי אי הוה כתיב תרי ערלים ולכם,
הוה שרינן הדלקה,
אי אפשר לומר כן,
דמלא יאכל - לא שמעינן צביעה,
דהא חזותא בעלמא הוא,
כדאמר בהגוזל (ב"ק קא. ושם).

גדרה של עורלה – רק איסור אכילה או גם הנאה?

הגמרא מקשה על שיטת חזקיה מערלה, שמעורלה אנו רואים לשון של "לא יאכל", ואין בו גם איסור הנאה. וכך מקשה הגמרא והרי ערלה, דרחמנא אמר בה "ערלים לא יאכל", ולא משמע מזה איסור הנאה. אלא איצטריך קרא אחרינא לאוסרה בהנאה. וכדתניא: כתיב "ערלים לא יאכל". אין לי אלא איסור אכילה. מנין שאף לא יהנה ממנו, ושלא יצבע בו [וכגון בקליפי אגוזים של ערלה, שאף הם אסורים משום ערלה, לפי שהם שומרים לפרי], ושלא ידליק בו [בשמן של ערלה] את הנר.

תלמוד לומר: "וערלתם ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל". שלכך כתיב שלש פעמים לשון "ערלה", לרבות את כולם. את ההנאה, את הצביעה, ואת ההדלקה.

[ואף שצביעה והדלקה בכלל הנאה הן, איצטריך קרא בפני עצמו לאוסרם, וליכא למילף להו משאר הנאות. דסלקא דעתך דצביעה אינה הנאה גמורה. כיון שאינה עשויה אלא לחזותא בעלמא. וכן הוה אמינא דהדלקה מותרת, משום שמצותה

בשריפה. והנאת ההדלקה היא אגב ביעורה. ונמצא כי כל איסורי ההנאה אינם למדים מלא יאכל, אלא מכך שנכתב ג' פעמים "וערלתם" "ערלתו" "ערלים".

הא לאו הכי, הוה אמינא, הא דכתיב בה "לא יאכל", רק איסור אכילה במשמע. אבל איסור הנאה לא משמע. וקשיא לחזקיה דאמר, כל "לא יאכל" משמע אף איסור הנאה. וכל שכן דלרבי אבהו קשיא.

ומשנינן: לעולם "לא יאכל" בעלמא, משמע בין איסור אכילה ובין איסור הנאה. ושאני התם בערלה, דכתיב "ערלים יהיה לכם". ומשום הכי לא היינו דורשים את ה"לא יאכל" דכתיב בה לאסור בהנאה.

ולהכי איצטריך קרא ד"ערלתם" "ערלתו" "ערלים". דסלקא דעתך אמינא, הואיל וכתב קרא "לכם", משמע דשלכם יהא, ומותר לכם להנות ממנו. קא משמע לן קרא, דהערלה אסורה בהנאה.

ושוב מקשינן: אלא מעתה, לאחר דכתיבי הנך קראי ד"ערלתם" "ערלתו" "ערלים" - "לכם" למה לי? והרי הערלה אסורה בהנאה, ולא קרינן בה "שלכם יהא".

מתרצת הגמרא מיבעי לה ל"לכם", לכדתניא: "לכם", לרבות את האילן הנטוע לרבים, כגון אילנות הנטועים באמצע הדרך לצורכי העוברים ושבים, שאף הוא אסור משום ערלה. ומרבינן ליה מ"לכם", דמשמע לשון רבים.

מקשים התוס' משמו של הר"י מקורביל, שלכאורה ניתן היה לרבות רק משתי ערלים

לאחר שלמדני כי יש צורך בשלושה פסוקים מנסה הר"י מקורבי"ל להשמיט אחד מהם וזהו חישובו. וקשה לשיטת רבי אבהו, שכל לשון של איסור אכילה - כוללת איסור הנאה, ולחזקיה - הלאו 'לא יאכל' כולל איסור הנאה - די בשתי הלשונות 'וערלתם ערלתו'. אחת - לאסור צביעה, והשניה - לאסור הדלקה. וכל שאר הנאות נאסרו ממה שכתוב 'לא יאכל', ו'לכם' לרבות נטוע לרבים.

בתוס' הרא"ש עשה את החשבון שמופיע בסוף התוס', מה טעם יש צורך לפסוק עבור צביעה

"תימה, כיון דנפקא לן איסור הנאה, אמאי איצטריך תו קרא למיסר צביעה והדלקה? וי"ל משום דצביעה - לא חשיבא הנאה, דלא הויא אלא חזותא בעלמא, כדאמרינן אהך מילתא גופה, בפרק הגוזל קמא. דבעי התם, אם יש שבח סממנין ע"ג צמר או לא? וקאמרינן, ת"ש בגד שצבעו בקליפי ערלה - ידלק, אלמא - חזותא מילתא היא. ומסיק, אמר רבא הנאה הנראית לעינים אסרה תורה, דתניא אין לי אלא איסור אכילה, מנין שלא יהנה ולא יצבע? כלומר, אע"ג דחזותא - לאו מילתא היא, ולא חשיבא הנאה, גבי ערלה - שאני, שאסרה תורה, כיון שהיא נראית לעיינים, אע"ג דלא חשיבא הנאה, הילכך מקרא דלא יהנה - לא שמעינן צביעה. וכן הדלקה, כיון דהוא דרך ביעורן - סלקא דעתך אמינא דלישתרי." והתוס' כאן עשו את החשבון לנסות להוריד עוד דרשה, ואכן ביארו שלא היינו יכולים ללמוד מלא תאכל עניין הצביעה.

[דף כג עמוד א]

נטוע לרבים -

ברה"י לצורך רבים,
ולא כמו שפ"ה באמצע הדרך,
דקתני במסכת ערלה (פ"א מ"ב),
הנוטע לרבים - חייב, ורבי יהודה פוטר,
והדר קתני הנוטע ברה"ר,
והנכרי שנטע והגזלן כו',
מדקתני בתרי בבי - ש"מ תרי מילי נינהו.

הלימוד לרבות אילן הנטוע בעורלה

לימוד אחד הוא על מנת לאסור את העורלה לא רק באכילה אלא גם בהנאה. ולהכי איצטריך קרא ד"ערלתם" "ערלתו" "ערלים". דסלקא דעתך אמינא, הואיל וכתב קרא "לכם", משמע דשלכם יהא, ומותר לכם להנות ממנו. קא משמע לן קרא, דהערלה אסורה בהנאה. אלא ששוב מקשה הגמרא מה הצורך להוסיף לכם? "לכם" למה לי? והרי הערלה אסורה בהנאה, ולא קרינן בה "שלכם יהא". עונה על כך הגמרא: מיבעי לה ל"לכם", לכדתניא: "לכם", לרבות את האילן הנטוע לרבים, כגון אילנות הנטועים באמצע הדרך לצורכי העוברים ושבים, שאף הוא אסור משום ערלה. ומרבינן ליה מ"לכם", דמשמע לשון רבים.

התוס' חלוקים על פירוש רש"י

אנחנו הבאנו בפנים על פי רש"י, כי נטוע לרבים הוא באמצע הדרך. ואילו התוס' בחרו לבאר כי זה לצורך הרבים. הקשו תוספות לפירושו, מהא דתנן שם לחוד, "הנוטע ברשות הרבים חייב בערלה". ומשמע דלא פליג רבי יהודה בזה. לכך פירשו, דאיירי בנוטע ברשות היחיד לצורך הרבים. דהיינו שמפקירים לרבים [ר"ן]. ופליגי בנטיעה השייכת לרבים, ונמצאת ברשות היחיד. ומשמע מדבריהם, דדוקא בהכי פליגי. אבל אם נטע לרבים ברשות הרבים, לכולי עלמא מותר.

הוכחת התוס' היא ממבנה המשנה בעורלה

[מילות המפתח "מדקתני .. ש"מ [=שמע מינה]" (או בהקדמת שלילה) מופיעות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. וגם מילות המפתח "תרי בבי" מופיעות למעלה מעשר פעמים. והדיוק הוא שאם בחרה המשנה לתת שתי הלכות, סימן שמדובר בשני מקרים שונים.]

מערבין לנזיר ביין -

בפרק בכל מערבין (עירובין כח.) **מפרש טעמא,**
משום דאע"ג דלא חזי להאי - חזי להאי,
ולא פריך הכא אליבא דמ"ד (שם דף לא.),
אין מערבין אלא לדבר מצוה,
ומצות - לאו ליהנות ניתנו.

היכולת לערב לנזיר אף ביין האסור לו

מי שרוצה לקבוע לו תחום שבת מחוץ לעירו [שממקום התחום ואילך יוכל ללכת בשבת אלפים אמה], מניח דבר מאכל באותו מקום, ושם נחשב לו למקום שביתתו. ואינו מניח עירוב אלא בדבר הראוי לו לאכילה.

ותנן בעירובין: מערבין עירובי תחומין לנזיר ביין. ואף שהיין אסור לנזיר בשתיה, מהני עירובו. דכיון שהוא יכול לישאל על נזירותו ולהיות שוב מותר ביין, שפיר חשיב היין כסעודה הראויה לו. ונמצא כי הנזיר נהנה ממנו, והרי יין הוא איסור הנאה לנזיר. וקושיה לרבי אבהו, שכלל איסור הנאה באכילה.

התוס' בוחרים את הטעם הראוי

הגמרא בעירובין מביאה כי העירוב מאפשר להיקרא ביתו, כי אף שאינו ראוי לאחד, הרי הוא ראוי לשני. ויש לשים לב מהי מטרת העירוב. טבילה הינה מעשה מצווה, באשר מעשה הטבילה נוצר רק מכך שמשמיים הוא נטהר במעשה זה. יש מצב שהתורה אמרה לבצע עירוב - ואז זה מעשה מצווה. אבל אם כל עניינו הוא רק לקנות שביתה לעצמו, הרי עם היות שהעירוב הוא מצוות הבורא, אבל כאן מדובר על מעשה רשות, שכל מה שהוא עושה זאת אינו מחמת ציווי הבורא, אלא כאן הוא נהנה מהמעשה על מנת שיוכל לילך, ובציור כזה אין אנו אומרים שמצוות - לא להנאה ניתנו. ודומה הדבר לשחיטה, שהוא יכול לבחור לא לאכול את הבשר, אלא שאם ירצה יידרש לשחוט לשם כך, נמצא שזו אינה מצווה כמטרה, אלא פעולת היתר למלא את רצונו.

נזרו שלו יהא -

תימה,
לחזקיה, נזרו - למאי אתא?
ואית ספרים דגרסינן,
על נזרו - מגלח,
ואינו מגלח על נזירות אביו.

הגמרא מדייקת כי הנזיר יכול ליהנות מהיין

וכדתנן: מערבין לנזיר עירובי תחומין ביין. ואף שהוא נהנה מהיין בכך שמערב בו. אלמא, הוא מותר בהנאתו. וקשיא לרבי אבהו. אמר מר זוטרא: שאני התם בנזיר, דאמר קרא "כל ימי נזרו". דמשמע, אף היין האסור לו משום נזירות, שלו יהא להנות בו.

מקשים התוס' לשיטת חזקיה

וקשה לשיטת חזקיה, שאינו זקוק ל'ונזרו' להתיר הנאה, כי לא כתוב לא 'יאכל' בשום פסוק של נזיר. ולכן מתרצים התוס', כפי גירסת ספרים אחרים, שהמילה 'נזרו' באה ללמד, שאם אב ובן הם נזירים, והאב הקדיש בלשון סתם סכום כסף עבור קרבנותיו, ומת קודם שרכש את הבהמות, הבן לא יכול לצאת ידי חובת הקרבנות של עצמו בכסף שאביו הקדיש.

קוצר לשחת ומאכיל לבהמה -

אף על גב דהא דקוצר לשחת,
היינו דווקא לבהמה,
כדמוכח במנחות בפרק רבי ישמעאל (עא:),
מ"מ **ומאכיל לבהמה,**
לא משמע ליה דקאי אקוצר לשחת,
דא"כ לא פריך מידי,
דחדש שאסר הכתוב - היינו תבואה גמורה,
אלא מאכיל לבהמה,
היינו אפילו חיטין גמורין,
ועל ידי קיטוף כפ"ה,
ועוד,
דקתני סיפא רבי שמעון אומר,
יקצור ויאכיל, אף משהביא שליש.

הגמרא מקשה מחדש לרבי אבהו, שאף שנאמר לא תאכלו מותר בהנאה

והרי חדש קודם זמן הקרבת העומר, דרחמנא אמר ביה "לחם קלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה". ואפילו הכי הוא מותר בהנאה. וכדתנן: אף שאסור לקצור את התבואה קודם קצירת העומר, שהרי כתיב בעומר "ראשית קצירכם, אבל קוצר האדם לשחת [תבואה שאינה גמורה]. שעדיין היא עשב, ולאו קציר הוא. ואף חטים גמורים הוא קוטף, ומאכיל אותם לבהמה. אלמא, מותר החדש בהנאה. וקשיא לרבי אבהו.

מקשים התוס', לכאורה מה ראייה יש מהאכלה לבהמה?

בתחילה נביא את פירוש תוס' הרא"ש, שלא הביאו את התירוץ הראשון בתוס'. "פרש"י מאכיל לבהמה אפילו חטים גמורים ע"י קיטוף. ולא נהירא להר"ר יעקב מאורלינ"ש, משום דאמרינן במנחות בפרק רבי ישמעאל, אהך מתני' דמייתי הכא, א"ר יהודה בד"א בשהתחיל קודם שהביאה שליש, ומייתי עלה הא דתנן במסכת פאה ר"מ קוצר לשחת מפסיק בפאה, דלאו קצירה היא, וקאמר דבשיטת ר' יהודה אמרה, דשרי לקצור לשחת, ודחי אימור דא"ר יהודה לבהמה, לאדם מי שמעת ליה? אלמא דקוצר לשחת דר' יהודה להאכיל לבהמה קאמר, וכן פרש"י התם. וא"ת א"כ מאי קאמר הכא? כיון דבשחת איירי, נימא דחדש דאסר קרא ה"מ תבואה גמורה? וי"ל דסמיך אר"ש דפליג אדר' יהודה, ואף משהביאה שליש - יקצור. ועוד י"ל דאיסור חדש נוהג נמי בשחת, דאמרינן בירושלמי דחלה נוהגת בשחת, דגמר לחם לחם מחדש."

אולם הר"ן כן הביא את תירוץ התוס' הראשון, וההוכחה היא על דרך השלילה, שאינך יכול לומר אחרת. כי אם תאמר אחרת, לא היה כלל מקום לכל קושיית הגמרא מחדש. "אף על גב דבפ' ר"י במנחות [עא ב] מוכח דהאי קוצר לשחת היינו לצורך בהמה, אפ"ה משמע ליה דמאכיל לבהמה, לא קאי אקוצר לשחת, אלא אפילו חטים גמורים. דאי לא - [לא] פריך מידי, דחדש שאסר הכתוב - היינו תבואה גמורה."

קצירכם שלכם יהא -

תימה לרשב"א,
מנ"ל דאתא להכי?
הא איצטריך לכדדרשינן במנחות,
בפרק רבי ישמעאל (דף עב. ושם),
קצירכם **ולא קציר מצוה,**
וחזקיה - נמי לישני הכי.

וי"ל,
מדלא כתב ראשית קציר,
והוי מצי למיכתב קצירך וכתב קצירכם,
שמע מינה תרתי.

הגמרא דוחה את הקושיה על רבי אבהו מחדש

הקושי היה כי מאחר ויכול הוא להאכיל את הבהמה חיטין גמורות, סימן שיש לו הנאה בחדש, עם היות ונכתב בלשון לא תאכלו. ודוחה הגמרא - אמר רב שמעיה: שאני התם בחדש, דאמר ביה קרא, "ראשית קצירכם". משמע, דאף קודם העומר, קצירכם - שלכם יהא ליהנות ממנו. אלא שאם אין כאן איסור, לשיטת חזקיה, שאינו דורש מלא יאכל לאסור בהנאה, מה צורך יש בפסוק על מנת להתיר את מה שכבר היה מלכתחילה מותר, ועונה על כך הגמרא, "קצירכם" דכל ישראל משמע. ולא אתיא לשום דרשה, אלא אורחיה דקרא לאישתעויי הכי.

מקשים התוס', כי המילה קצירכם כבר שמורה לעניין אחר

הגמרא במנחות לומדת משמעות נוספת לדרוש מהמילה קצירכם. ש"ראשית קצירכם" אמר רחמנא, שלא יהא קציר שלכם קודם לעומר, ולא קציר מצוה שהוא מותר לפני העומר. וכפי שהתוס' במנחות מציינים שדרשה זו שונה ממה שאנו דורשים כאן בפסחים.

עונים על כך התוס' שניתן לדייק מהפסוק את שתי הדרשות

הפסוק אומר [ויקרא כג, ט] 'דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם, כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם, וקצרתם את קצירה' והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן'. כאשר נכון היה לכתוב 'ראשית קציר'. אלא התורה רוצה לרמוז כאן על ההיתר לקצור למטרת מצוה, ובמקום 'ראשית קציר' כתבה 'ראשית קצירך' (הוספת הכף). אבל מאחר שכתוב 'ראשית קצירכם' (הוספת המם) - יש שני שינויים, אחד - ללמד היתר לקצור למצוה, והשני - להתיר חדש בהנאה.

אמר קרא יהיו בהוייתן יהו -

וא"ת,
א"כ סוסים וחמורים היכי זבנינן?

וי"ל,
דבמידי דאכילה מיירי דווקא,
ובירושלמי דמסכת שביעית ספ"ח פריך,
והרי חמור וגמל,
ומשני, למלאכתן הן גדילים.

וא"ת,
דאמרינן במרובה (ב"ק פב: ושם),
אסור לישראל לגדל חזירים,
תיפוק ליה דמדאורייתא אסור.

וי"ל,
דנפקא מינה **למיקם בארור.**

אי נמי,
הא דאסור מדאורייתא,
הינו להשתכר ולמכור לנכרי לאכול,
אבל להשתכר בשומנן או בעורן - לא,
או שמגדל שלא למכור אלא למשוח ולהדליק,
אפילו הכי, בחזירים אסור.

א"נ,
בנזדמנו לו, כגון שנפלו בירושה - **אין לגדלן.**

הלימוד משקץ הוא לא יאכל – ואעפ"כ יש בהם היתר הנאה

הגמרא מקשה משרצים, שעם היות ונאמר בהם לשון לא יאכל, הכוונה היא רק לאכילה, אלא שיש בהם היתר הנאה. והרי שרצים, דרחמנא אמר בהם "שקץ הוא לא יאכל", ואפילו הכי הם מותרים בהנאה. וכדתנן: אסור לכתחלה לצוד בעלי חיים טמאים כדי לסחור בהם. אבל ציידי חיה עופות ודגים שפרסו מצודה לצורך מינים טהורים, ונזדמנו להם בדיעבד מינין טמאין, אינם צריכים להפקירם. אלא הם מותרין למוכרן לנכרים.

אלמא, מותרים הם בהנאה. וקשיא בין לחזקיה ובין לרבי אבהו. דהא "לא יאכל", לכולי עלמא משמע אף איסור הנאה. ומשנינן: שאני התם, דאמר קרא "שקץ יהיו לכם". דמשמע, שלכם יהא להנות מהם.

ושוב מקשינן: אי הכי, אפילו לכתחלה נמי יהיה מותר לצוד מהם כדי למוכרם. ומשנינן: שאני הכא לענין לכתחלה, דאמר קרא "יהיו". דמשמע, בהוייתן יהו. שלכתחלה יש להשאירם ולא ליטלם ממקומם.

והוינן בה: ולחזקיה, דאמר דכל "לא יאכל" משמע אף איסור הנאה, למה לי למיכתב "לא יאכל" דמשמע איסור הנאה, ומחמת כן איצטריך למייתי [לכתוב] "לכם", למישרייה בהנאה? לא ליכתוב רחמנא "לא יאכל", אלא ליכתוב "לא תאכל". ושוב לא בעי למיכתב "לכם". [אבל לרבי אבהו לא קשיא. שהרי איצטריך למיכתב "לא יאכל" או "לא תאכלו", כדי לאסור באכילה. ותרוייהו משמע איסור הנאה. ובין כך יצטרך להשמיענו היתר הנאה מ"לכם"]. ומשנינן: אמר לך חזקיה, טעמא נמי מהכא! דמהכא ילפינן לעלמא, דכל היכא דכתיב "לא יאכל", אף איסור הנאה במשמע. ומשום כן כתב רחמנא בשרצים "לא יאכל", והדר כתב "לכם", להתירם בהנאה. ללמדנו, דבעלמא אף איסור הנאה במשמע.

דנים התוס' כיצד בכלל מותר לצוד ולגדל בהמות שאינן טהורות על מנת למוכרם?

והרחיב הדברים בר"ן "וא"ת א"כ היאך מגדלין סוסים וחמורים למכור לגוים? י"ל דלא מיתסר אלא דומיא דשרצים, דאין אדם מגדלן אלא לאכילה, והכי איתא בירושלמי דמסכת שביעית." כלומר האיסור הוא רק בדבר שיש בו אכילה. שבו חוששים שמא יבוא לאוכלם, וכאן בחמור וגמל אין חשש זה שמא יאכלום.

מובא בירושלמי [שביעית [פ"ז ה"א] היתר מכירת סוסים וחמורים

כְּתִיב (ויקרא יא, כח) טְמֵאִים הֵמָּה לָכֶם. מַה ת"ל? מה בא ללמדנו הפסוק וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם? אֶלָּא אֶחָד אִיסּוּר אֲכִילָה,

וְאֶחָד אִיסּוּר הַנְּיָיה. זה הכלל: כֹּל דָּבָר שֶׁאִיסּוּרוֹ דָּבָר תּוֹרָה, אִסּוּר לַעֲשׂוֹת בּוֹ סְחוֹרָה. וְכָל דָּבָר שֶׁאִיסּוּרוֹ מִדִּבְרֵיהֶן, מוּתָּר לַעֲשׂוֹת בּוֹ סְחוֹרָה. ושואל וַהֲרֵי חֲמוֹר! יהיה אסור לעשות בהם סחורה! ועונה לְמַלַּאכְתּוֹ הוּא גָּדַל עיקר גידולו הוא לעבודה ולא למאכל, ולא אסרו בכגון זה. ושואל וַהֲרֵי גָּמָל יהיה אסור לעשות בהם סחורה! ועונה לְמַלַּאכְתּוֹ הוּא גָּדַל עיקר גידולו הוא לעבודה ולא למאכל, ולא אסרו בכגון זה.

סוגיית איסור גידול חזירים

התוס׳ מביאים את האיסור לישראל לגדל חזירים בארץ ישראל, ומקשים, מה צורך היה לגזור בהם? שהרי יש איסור מהתורה להשתכר בנבילות וטרפות שקצים ורמשים? עונים התוס׳ שכאן באו להוסיף על זה שלא רק שאסור אלא שיש בנוסף גם קבלת קללה, שיהיה ארור שיש בו גם קללה וגם נידוי. כלומר, עם היות וכבר היה אסור לנו מהתורה, אלא כאן אנחנו מגבירים את האיסור. ומצד שני יש תירוץ הפוך, בו אנחנו מקטינים את האיסור, ובאו התוס׳ ועשו חילוק, שיש לצמצם את איסור התורה דוקא כשמוכרן לצורך אכילה. כלומר להשתכר במכירת הבשר על מנת להאכילם לגויים. אבל למוכרן לשומנן למשוח בהן עורות או לעורן, או לצודם כדי ליהנות מהן בעצמו, מהתורה היה מותר. אבל כל זה בשאר בהמות, ואילו לחזירים יש דין מיוחד, שאף על כך הוא נאסר. וזה מה שגזרו בהם. שכל גזירה הוא החמרה עם היות ולכאורה לא היה בו איסור.

החמרה נוספת עשו בגידול החזירים, שלא שהוא עשה מיוזמתו קנייה על מנת לגדלם, אלא שנזדמנו לו כמו שנפלו לו בירושה, או כמו גר שנתגייר, ואעפ״כ לא התירו לו להמשיך ולגדלם עד שימכרם בשווים, אלא עליו למוכרן לאלתר.

שאני התם דאמר קרא לא יראה לך -

תימה,
דליכתב לא יאכל לחזקיה, ולא בעי לך.

סוגיית חמץ, שעם היות ונכתב בו לא יאכל, יש שיטות המתירות בהנאה

הגמרא מקשה שוב על מה שנאמר לא יאכל ואעפ״כ מותר בהנאה. והרי חמץ, דרחמנא אמר ביה ״לא יאכל חמץ״, ומצינו לרבי יוסי שהתירו בהנאה. וכדתניא: חמץ בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו, עובר עליו בלאו. ומשעה שאסור באכילה אף אסור בהנאה - דברי רבי יהודה. רבי יוסי הגלילי אומר: תמה על עצמך. היאך חמץ נאסר בהנאה כל שבעה?! והרי אפילו תוך זמנו מותר הוא בהנאה.

וקשיא בין לחזקיה ובין לרבי אבהו. שהרי כל היכא דכתיב ״לא יאכל״, לכולי עלמא אף איסור הנאה במשמע. ומשנינן: שאני התם בחמץ, דאמר ביה קרא, ״ולא יראה לך שאור״. ומדכתיב ״לך״ משמע, שלך יהא ליהנות בו.

הקשו התוס׳ לשיטת חזקיה

הקשו תוספות, אכתי קשיא לחזקיה, דלא לכתוב ״לא יאכל״ ולא ניבעי ״לך״. ותמה המהרש״א הרי איירי הכא לרבי יוסי הגלילי. ואיהו בין כך ליה ליה כחזקיה, כמבואר בהמשך הסוגיה. וכן הוא בר״ן.

הכוונה היא לדברי התרצן רבי יוסי הגלילי לומד שהפסוק אומר ׳לא יֵאכל׳ בנין נפעל והמשמעות היא לאסור חמץ גם בהנאה, וכדי לבטל את האיסור מוסיף הפסוק את המלה ׳לך׳, וקשה אם בסופו של דבר ר״י הגלילי סובר שהתורה מתירה חמץ בהנאה, במקום שייכתב ׳לא יֵאכל׳ שיכתב ׳לא יֹאכל׳ בנין קל, שאין בה משמעות של איסור הנאה, וכך לחסוך את הצורך לכתוב ׳לך׳.

[דף כג עמוד ב]

ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה -

וא״ת,
לימא שור הנסקל ושאר איסורי הנאה **יוכיחו**,
שאינן בכרת ואפ״ה אסורין בהנאה?

וי״ל,
דה״פ,
ומה חלב נבילה,
שענוש כרת ואסור באכילה **ומותר בהנאה,**
כמו נבילה עצמה,
גיד שאין ענוש כרת,
לא כ״ש שיהא בכלל היתר נבילה,
והשתא, לא שייך למימר תוכיח.

ולא מצי למיעבד נמי ק״ו מדם,
דדם - אינו בכלל נבילה,
ואפילו טומאה אין בו מטעם נבילה,
כדפרישית לעיל (דף כב.),
אבל חלב - הוה שפיר בכלל נבילה,
דלטומאה - לא הוה צריך קרא,
דאדרבה לטהרו מידי נבילה - מצריך קרא,
והא דקאמר,
היא - הותרה, וחלבה - לא הותרה,
לאו משום דלא הוי בכלל נבילה,
אלא משום דלא הותרה בנבילה,
אלא מה שהותר בטהורה באכילה.

והשתא א״ש הא דקאמר,
ואידך אנן בבהמה קיימינן,
דלא ילפינן אלא שיהא בכלל היתר נבילה,
אבל בעלמא, מודה דפריך שפיר.

הגמרא ביארה את מחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא באופן מחודש

הגמרא דחתה הבנה ראשונית בביאור מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי. ולמדה. אלא דלכולי עלמא, ״לא תאכלו״ - משמע בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, וכדרבי אבהו. אלא שבנבילה מצינו, שהתירתה התורה בהנאה. כדכתיב ״לגר אשר בשערך תתננה ואכלה או מכור לנכרי״. והכא בהא קמיפלגי: רבי יוסי הגלילי סבר: כשהותרה נבלה, היא [בשרה] בלבד הותרה. אבל חלבה וגידה לא הותרו עמה. לפי שאין החלב

בכלל בשר הנבילה. ומהאי טעמא נמי לא הוצרך הכתוב לטהרה מידי טומאת נבילה. אלא כי איצטריך קרא ד"כל מלאכה" בחלב נבילה, להיתר הנאה הוא דאתא.

ורבי עקיבא סבר: לא צריך קרא להתיר חלב בהנאה. משום שכשהותרה נבילה, חלבה וגידה נמי הותרו עמה. וכי איצטריך קרא בחלב, לטומאה ולטהרה הוא דאתא! ולומר שאינו בכלל טומאת נבילה.

פלפלה הגמרא כיצד יבאר רבי יוסי הגלילי לגבי גיד הנשה והציעה בהמשך לימוד מקל וחומר

ולרבי יוסי הגלילי, דסבר "חלבה וגידה לא הותרו", אשכחן חלב דשרייה רחמנא, כדכתיב "יעשה לכל מלאכה". אלא גיד הנשה דכתיב ביה "לא יאכלו", וכי נימא דאסור בהנאה!? ומשנינן: איבעית אימא, אין הכי נמי, דהוא אסור בהנאה, ואית ליה כרבי שמעון המובא לעיל, דאסר.

ואיבעית אימא: לעולם, אף לרבי יוסי הגלילי - מותר הגיד בהנאה. משום דמייתי לה בקל וחומר מחלב. ומה חלב שענוש כרת על אכילתו, הרי הוא מותר בהנאה, גיד שאינו ענוש כרת על אכילתו, אלא איסור לאו בעלמא הוא, לא כל שכן שהוא מותר בהנאה.

מציעים התוס' בקושייתם פירכא על הקל וחומר

התוס' מביאים פירכא, ואם תאמר, נימא שור הנסקל ושאר איסורי הנאה - יוכיחו. שאף שאין הם בכרת, הרי הם אסורים בהנאה. ויש לומר, דהכי קאמר: ומה חלב, שאף על פי שהוא ענוש כרת, אפילו הכי הוא נכלל בהיתר הנאה דנבילה, גיד שאינו ענוש כרת, כל שכן שנכלל בהיתר הנבילה. ולפי זה אתי שפיר, הא דלא עביד האי קל וחומר מדם. שהרי דם ודאי אינו בכלל הנבילה [כמו שכתבו התוספות לעיל כב א], והיתר הנאתו הוא דין בפני עצמו.

סיכום מהלך התוס'

הקל וחומר של התרצן אליבא דרבי יוסי הגלילי: הפיסקה 'יעשה לכל מלאכה' באה ללמד שההיתר ליהנות מחלב נבילה - הוא במסגרת ההיתר בנבילה עצמה. ואם חלב נבילה כלול בהיתר הנאה של הנבילה, אף שיש בחלב חיוב כרת, כל שכן שההיתר ליהנות מנבילה, כולל גיד הנשה שלה. ואם חלב וגיד הנשה של נבילה - הותרו בהנאה, הוא הדין בחלב ובגיד של בהמה שחוטה.

ואין לפרוך את הקל וחומר ע"י שור הנסקל וכדומה, כי אין להם ענין לנבילה, שהוא מקור ההיתר של חלב וגיד של הנבילה עצמה.

הנחת הסוגיא אומרת, שכאשר התורה התירה ליהנות מנבילה, הכוונה היתה ליהנות מחלקי נבילה, שאילו לא היתה נבילה, כי השחיטה היתה כשרה, היה מותרים לאכול, והרי חלב וגיד הנשה של בהמה שנשחטה כדין - אסורים.

בבהמה מיהא לא אישתרי -

אין להקשות,
דגיד חיה - מיהא ליתסר,
דכיון דשל בהמה - לא מיתסר בהנאה,
אם כן **לא יאכל דכתיב גבי גיד הנשה,**
באכילה דוקא קאמר,
ומהיכא תיתי לן לאסור של **חיה בהנאה**?

לרבי יוסי הגלילי הגיד מותר בהנאה מקל וחומר, ומה יענה על שיטת רבי שמעון

בתחילה לומדת הגמרא את הקל וחומר . ואיבעית אימא: לעולם, אף לרבי יוסי הגלילי מותר הגיד בהנאה. משום דמייתי לה בקל וחומר מחלב. ומה חלב שענוש כרת על אכילתו, הרי הוא מותר בהנאה, גיד שאינו ענוש כרת על אכילתו, אלא איסור לאו בעלמא הוא, לא כל שכן שהוא מותר בהנאה.

ורבי שמעון דאסר את הגיד בהנאה, לית ליה האי קל וחומר. משום דאיכא למיפרך: מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה, שהרי התירה התורה חלב חיה, ומשום כן התירתו התורה בהנאה אף אצל בהמה. אבל האם תאמר כן אף בגיד שלא הותר מכללו אצל חיה, והוא אסור בין בחיה ובין בבהמה!

ואידך [רבי יוסי הגלילי] סבר, לאו פירכא היא. משום דבבהמה עצמה קאמרינן דחמור החלב מהגיד. שהרי בבהמה עצמה - מיהת לא אישתרי חלב בשום גוונא.

התוס' דוחים נסיון לאסור בהנאה דין חיה

ואין להקשות, גיד חיה מיהא יאסר בהנאה, דהא ליתא ביה האי קל וחומר, שהרי חלב הותר בה מכללו - דלא קשיא. משום דמאחר ו"לא יאכלו" דכתיב גבי גיד אינו כולל איסור הנאה, שהרי בבהמה ודאי הותר בהנאה, שוב אין לנו מקור לאוסרו בהנאה אף בחיה. תוספות. והמהר"ם חלאווה תירץ משמם, דשפיר עבדינן קל וחומר מחלב בהמה שלא הותר מכללו, לגיד חיה.

ונביא לשון תוס' הרא"ש: "ואם תאמר לרבי יוסי הגלילי, גיד חיה מיהא ליתסר בהנאה? וי"ל כיון דבשל בהמה - לא מיתסר, א"כ לא יאכלו דכתיב גבי גיד - באכילה דוקא קאמר. א"כ מהיכא תיתי לאסור גיד חיה בהנאה?"

מאי בינייהו -

תימה לרשב"א,
לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה,
וחמץ דגן גמור ע"י תערובות,
דמרבינן בריש אלו עוברין (לקמן מג.),
מכל מחמצת **לא תאכלו,**
דלחזקיה - מותר בהנאה,
ולרבי אבהו כל מקום שנאמר **לא תאכלו,**
משמע איסור הנאה.

וכי תימא,
כיון דמרבינן ליה לאכילה ה"ה להנאה?
אם כן כרת - נמי ליחייב!

הגמרא הקשתה מה החילוק בין חזקיה ורבי אבהו

מכדי, הא כבר אותבינהו לרבי אבהו מכל הני קראי, דאיירי באיסורי אכילה, והקשינו מדוע לא יאסרו אף בהנאה. ושנינהו

[וכבר תירצנו], שבכל אחד מהם יש איזו דרשה להתירו בהנאה. ואם כן, חזקיה ורבי אבהו במאי פליגי? והלא לא פליגי כי אם בחמץ בפסח, ואליבא דרבנן [דרבי יוסי הגלילי] שאוסרים אותו בהנאה. ובשור הנסקל, שלדברי הכל - הוא אסור בהנאה.

חזקיה נפיק ליה לאיסורם מ"לא יאכל". ורבי אבהו נפיק ליה מנבילה! דמאיצטריך הכתוב להתירה בהנאה, שמע מינה, כל איסורי אכילה שבתורה אסורים אף בהנאה, אם לא פירט בהם הכתוב שהם מותרים. ומסקינן לקושיין: מכדי, בין למר ובין למר, חמץ ושור הנסקל אסורין בהנאה. אם כן, מאי בינייהו לדינא?

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש

התוס' מביאים את הקושיא משמו של רשב"א. ואנו נביא בלשון תוס' הרא"ש. "תימא, אמאי לא קאמר חמץ נוקשה וחמץ גמור ע"י תערובת איכא בינייהו, דמרבינן ליה ברישׁ אלו עוברין מכל מחמצת לא תאכלו. ולחזקיה - מותר בהנאה (דלא כתיב לא יאכל), ולרבי אבהו - אסור. ואין לומר כיון דמרבי ליה לענין אכילה, הוא הדין ננמי לענין הנאה, דא"כ לענין כרת - נמי מצי מרבייה. (ואצלנו בתוס' נשארו בקושיא, אלא שתוס' הרא"ש מנסים לתרץ). ושמא, לרבי אבהו - נמי שרי בהנאה, דהא דא"ר אבהו דלא תאכלו - הוי איסור הנאה, ה"מ דכתיה בקרא בהדיא דומיא דנבלה, אבל הני - מייתורא דכל דרישׁ להו."

הר"ן כן תירץ את קושיית התוס'

והר"ן תירץ על קושייתם, דאחר דגלי לן קרא איסור הנאה בחמץ, כל איסורי חמץ בכלל. וכמו שכתבו התוספות [לעיל כא ב] לענין חמץ לפני זמנו ואחר זמנו. ודוקא לענין הנאה אמרינן הכי. משום דאכילה והנאה כי הדדי נינהו. אבל כרת, נהי דאיכא בחמץ גמור, לא ילפינן מינה לנוקשה ותערובת.

דכתיב והנה שורף -

פרש"י בשעיר נחשון.

ובת"כ **דרישׁ בהדיא אשעיר דראש חודש**,
מדכתיב ואותה נתן לכם וגו',
והיינו של ר"ח,
דמכפר על עון טומאת מקדש וקדשיו.

ראייתו של התלמיד מיום השמיני במידה אם אינו עניין לגופו

הביאה הגמרא את שאלתו, יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי: מנין לכל איסורין שבתורה, דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה?

והשיב: נפקא לן מהא דכתיב "כל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל, באש תשרף". שדם החטאות החיצוניות ניתן על מזבח העולה. ואם נתן מדמן על מזבח הזהב כדין החטאות הפנימיות, נפסלו.

וכבר נכתב דין זה ביום השמיני למילואים, ששרפו בו בני אהרן את שעיר נחשון,(כך פירש רש"י והתוס' יחלקו עליו) שהיה חטאת חיצונה. וקצף עליהם משה ששרפוהו, ואמר להם: "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה, אכול תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי"! שמע מינה, דאילו היה מובא דמה לתוך אוהל מועד, היתה נשרפת בדין.

נמצא, דקרא ד"כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' באש תשרף" אייתר, ולא איצטריך לגופיה.

ואם אינו ענין לגופו, דהרי כבר כתיב בשעיר נחשון "והנה שורף" כאמור, תנהו ענין לכל איסורין שבתורה! [ומדה זו היא הלכה למשה מסיני, ככל המדות שהתורה נדרשת בהן. שכל דבר שנכתב שלא לצורך, דרשינן ליה בענין אחר]. ואם מקרא זה אינו ענין לאכילה בכל איסורין שבתורה, שהרי איסור אכילה כבר כתיב בהו להדיא, תנהו ענין לאיסור הנאה בכל איסורי אכילה שבתורה.

התוס' לומדים שאין הראייה משעיר נחשון, אלא משעיר ראש חודש

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש שהרחיב. "פרש"י דבשעיר נחשון כתיב. ולא דק, דבשעיר ראש חודש כתיב, כדמוכח בפרק טבול יום. שאמר ליה אהרן למשה, שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה? בקדשי דורות מי שמעת? והודה לו משה, וכן דרישׁ ליה בתורת כהנים, ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה, דהיינו שעיר של ר"ח, שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו." כלומר, באותו היום הוקרבו שלושה שעירים, שעיר נחשון מצד היותו מקריב את קרבן השבט, שעיר עיים לחטאת לכפר על העם, ושעיר ראש חודש. ובאו התוס' להוכיח שמדברים מהשעיר של ראש חודש אשר מכפר על אנשים שידעו שהם טמאים ושכחו ונכנסו לעזרת המקדש. או שאכלו קדשים, ואחר כך נודע להם שהיו טמאים.

דהא כתיב והנה שורף -

פרש"י, ואמר להו משה,
הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה,
מכלל דאם הובא - שפיר עבוד דשרפוה.

הקשה הרב רבינו שלמה מטרויש,
הא על כרחיך - לאו שפיר עבוד דשרפוה,
דהא שרפוה בלא עיבור צורה,
ואמר בפרק כיצד צולין (לקמן פב:),
כל שפסולו בגופו - ישרף מיד בדם,
ובבעלים - תעובר צורתו ויצא לשריפה,
וקרא ה"ק,
מדוע לא אכלתם את החטאת,
הן לא הובא את דמה?
הא אם הובא - שפיר עבוד דלא אכלוה.

ואומר ר"י דה"פ,
אם אינו ענין לגופה,
דהא קיי"ל בפרק כיצד צולין (גם זה שם),
כל שפסולו בקדש בשריפה,
וחטאת דאהרן משום מעשה שהיה,
תנהו לכל איסורים.

ראשית, יש להבין מהלך רש"י בביאור חטאת חיצונה שהובאה פנימה

על השאלה שכל איסורי תורה אסורים בהנאה מובא. נפקא לן מהא דכתיב "כל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל, באש תשרף". שדם החטאות החיצוניות ניתן על מזבח העולה. ואם נתן מדמן על מזבח הזהב כדין החטאות הפנימיות, נפסלו. וכבר נכתב דין זה ביום השמיני למילואים, ששרפו בו בני אהרן את שעיר נחשון, שהיה חטאת חיצונה. וקצף עליהם משה ששרפוהו, ואמר להם: "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה, אכול תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי"! שמע מינה, דאילו היה מובא דמה לתוך אוהל מועד, היתה נשרפת בדין. וכל זה על פי שיטת רש"י, שהובאה תחילה בתוס'.

מבארים התוס' מהלך אחר

הקשו תוספות לפירושו, הרי לפי מה שסבר משה, בין כך היתה השריפה שלא כדין. שהרי אף אם הובא מדמה אל הקודש, אינה נשרפת מיד, אלא לאחר עיבור צורה. וכדקיימא לן, כל שפסולו בדם, טעון עיבור צורה. ובהכרח דכונת הכתוב היא, דאי הובא מדמה, שפיר עשו שלא אכלוה. אבל לא אשריפה קאי. ואכתי לא שמעינן דאסורה בהנאה.

לכך פירשו, דאינו ענין לגופו, משום דקיימא לן מהלכה למשה מסיני, ד"כל שפסולו בקודש - הרי הוא בשריפה". והא דהזכירה הגמרא קרא ד"והנה שורף", אינו אלא לומר דאף מה שהוזכר כן אצל בני אהרון לא איצטריך. אלא מספר הכתוב את המעשה שהיה.

ולכן ממשיכה הגמרא נמצא, דקרא ד"כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' באש תשרף" אייתר, ולא איצטריך לגופיה. ואם אינו ענין לגופו, דהרי כבר כתיב בשעיר נחשון "והנה שורף" כאמור, תנהו ענין לכל איסורין שבתורה! [ומדה זו היא הלכה למשה מסיני, ככל המדות שהתורה נדרשת בהן. שכל דבר שנכתב שלא לצורך, דרשינן ליה בענין אחר].

[דף כד עמוד א]

ואם אינו ענין לאכילה -

לא אתי שפיר,
דהיכי מצי לאוקמיה באיסור אכילה,
דהא כתיב באש תשרף?

הלימוד מהקורבנות והדיוק על כך, שאיסור אכילה גם מתייחס לאיסור הנאה

הגמרא שאלה לעיל "מנין לכל איסורין שבתורה, דכי היכי דאסורין באכילה - הכי נמי אסורין בהנאה?" ואותו תלמיד השיב: נפקא לן מהא דכתיב "כל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל, באש תשרף". שדם החטאות החיצוניות ניתן על מזבח העולה. ואם נתן מדמן על מזבח הזהב כדין החטאות הפנימיות, נפסלו. וכבר נכתב דין זה ביום השמיני למילואים, ששרפו בו בני אהרן את שעיר נחשון, שהיה חטאת חיצונה. וכעת מאחר ונאמר והנה שורף, הרי צריכים ללמוד ממנו לגבי שאר איסורים. ואם מקרא זה אינו ענין לאכילה בכל איסורין שבתורה, שהרי איסור אכילה כבר כתיב בהו להדיא, תנהו ענין לאיסור הנאה בכל איסורי אכילה שבתורה.

מקשים התוס', שלא ניתן ללמוד כך

התוס' מקשים ונשארים בקושיא. באשר השימוש כאן במידה 'אם אינו ענין .. תנהו לענין' אינו מתקבל. שאם היינו דנים בפיסקה האומרת 'לא תאכל', ובפסוק שהיא מופיעה היא מיותרת, ומעבירים אותה לפסוק אחר שגם שם נאמר 'לא תאכל', ונמצא שהפיסקה שעברה לשם מיותרת - נכון לומר, "אם אינו ענין לאיסור אכילה, שכבר כתוב בו - תנהו ענין לאיסור הנאה'. אבל כאן הפיסקה שמועברת עוסקת בשריפה, והפסוקים שהיא מועברת אליהם הם שור הנסקל וחמץ בפסח, שנאמר בהם איסור אכילה של מה שיש עליו חיוב לשרוף. הרי שהחיוב לשרוף - אינו מיותר, ואין לומר, "אם אינו ענין לאיסור אכילה .. תנהו ענין לאיסור הנאה."

הא אין לוקין על לאו שבכללות -

והקשה הר"ר אליעזר ממיץ,
דבאלו הן הלוקין (מכות יג.) אמר,
דלאו דנותר ופיגול - הוה בכלל הלוקין,
ואמאי?
והא לאו שבכללות הוא.

ותירץ,
דלגבי נותר - **שמפורש בהדיא,**
דכתיב ושרפת את הנותר באש,
לא יאכל כי קדש הוא,
לא חשיב לאו שבכללות,
ופיגול נמי - **גמרינן עון עון מנותר.**

אך קשה,
דבפרק בתרא דמכות (דף יז: יח.),
גבי זר שאכל עולה לפני זריקה - לוקה חמש,
פריך,
ולילקי נמי מדרבי אלעזר,
דאמר כל שבקודש - פסול,
ומאי קושיא? והא לאו שבכללות הוא.

רב פפא מקשה שהיה צורך ללאו מיוחד, על מנת שיוכל ללקות עליו

מביאה הגמרא אמר ליה רב פפא לאביי: ואימא, הא דכתיב בחטאת החיצונה "לא תאכל", לגופה איצטריך, וכדי ליחודי ליה לאו לגופיה הוא דאתא. דאי לא הוה כתיב בה לאו בגופה, אלא מדרבי אלעזר [דנפיק לה מ"לא יאכל" שנאמר בכל הפסלים בקודש] הוה ילפינן ליה, הא הוי לאו זה לאו שבכללות. שבציווי אחד ד"לא יאכל" נכללו במה איסורים, כגון איסור אכילת פיגול, ויוצא, וכדומה. ואין לוקין על לאו שבכללות. ולהכי כתיב בחטאת חיצונה לאו מיוחד ד"לא תאכל", כדי ללקות עליו.

התוס' מקשים והרי לכאורה נותר ופיגול הינם לאו שבכללות והיאך לוקים עליהם?

מקשים התוס' משמו של רבי אליעזר ממיץ, שהרי הן בפיגול והן בנותר האיסור הוא לא יאכל, כי קודש הוא. והרי לכאורה הוא לאו בכללות, ויש לנו את הכלל, שעל לאו שבכללות לא לוקין, וכיצד הם ברשימה של הלוקין במשנה

בתחילת פרק שלישי של מכות? מדייקים התוס׳ שיש כאן תשובה לכל אחד מהם, אבל על לאו דנותר - לוקין, כדאיתא במכות יג א. משום דמפורש בו להדיא ״ושרפת את הנותר באש - לא יאכל״. וכן לוקין על הפיגול, משום דגמרינן ליה בגזירה שוה מנותר. ומאחר ויש כאן לימוד מיוחד, אינו כשיטת רש״י שם שהוא לאו שבכללות.

התוס׳ כן נשארים בקושיא מסוגיה אחרת במכות

בהמשך הפרק במכות יח, א אמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לוקה חמש (משום חוץ לחומה, לפני זריקה, זר אפילו אחר זריקה, אכל חוץ לקלעים, אכל עולה) ומקשה שם הגמרא ולילקי נמי משום ׳ובשר בשדה טרפה - לא תאכלו׳ (יוצא מחוץ למחיצתו) כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו - נאסר. והרי לאו זה הינו לאו שבכללות, שיוצא אינו מפורש אלא נדרש.

ואכן הערוך לנר במכות סובר כי הסוגיה הולכת בשיטת הסובר כי על לאו שבכללות כן לוקין. והריטב״א במכות למד באופן אחר לתרץ זאת.

אם אינו ענין לגופו דאתי בקל וחומר ממעשר -

ואם תאמר,
והא איצטריך לרביעי בקודש,
כדאמרינן בפרק קמא (דף יט.).

וי״ל,
דלא ליכתוב לא יאכל, אלא ישרף.

לימוד שיש כאן לא רק איסור אכילה אלא גם איסור הנאה

הגמרא בתחילה לומדת אלא אמר רב פפא: מהכא נפקא לן איסור הנאה לכל איסורי התורה. דכתיב ״והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, באש ישרף״. שאין תלמוד לומר ״לא יאכל״, משום דילפינן לה ממעשר שני, כמובא בסמוך.

ומה תלמוד לומר ״לא יאכל״? אלא אם אינו לגופו, דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר שני הקל - ומה מעשר הקל, אמרה תורה ״לא ביערתי ממנו בטמא״, בשר קודש החמור ממנו לא כל שכן שאם נטמא הוא אסור באכילה! וכי תימא אין מזהירין מן הדין, הלכך איצטריך קרא מיוחד לקדשים טמאים שהם אסורים בלאו.

הא ליכא למימר הכי. שהרי אין זה קל וחומר בלבד. אלא היקשא הוא. שהרי הוקשו קדשים למעשר שני. כדכתיב ״לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך״. ו״מעשר דגנך״ היינו מעשר שני שנאכל רק בירושלים. ומינה ילפינן, דכשם שמעשר שני טמא אסור, כן קדשים טמאים אסורים.

הקשו התוס׳ שמלכתחילה אין צורך בהיקש, לדבר שנכתב מפורשות

הקשו תוספות, אמאי איצטריך היקשא? הא מגופא דהאי קרא שמעינן דאיכא איסור לאו דטומאה בקדשים. ותירצו, דמהאי קרא - לא שמעינן איסור הנאה, אלא איסור אכילה בלבד. ואי לאו היקשא למעשר שני, היינו מעמידים קרא ד״והבשר״, לאיסור הנאה בגופיה, ולא לכל איסורין שבתורה.

התוס׳ מביאים ראייה ממסכת שבת שאף שלמדים טומאה, אין למדים איסור הנאה

כל התוס׳ כאן התבארו בלשון תוס׳ הרא״ש. ״תימה, אמאי קרי ליה היקישא? הא בהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך, כתוב נמי קדשים, דכתיב ביה ובכורות בקרך וצאנך? וי״ל דמ״מ צריך היקישא, משום איסור הנאה, דלא מתוקם האי

התוס׳ מקשים על עצם הלימוד של הקל וחומר למעשר שהוא תפוס

מקשים התוס׳ מהפרק הקודם. וקשה, איך סובר רב פפא ש׳לא יאכל׳ בפסוק ׳והבשר אשר יגע בכל טמא - לא יאכל באש ישרף׳ מיותר, ובא ללמד איסור הנאה בשור הנסקל ובחמץ בפסח, הרי לא יאכל׳ נחוץ ללמד שתרומה שנגעה בשני בטומאה ונעשתה שלישי, אם תיגע בקודש ייעשה הקודש רביעי לטומאה. ויש לומר, דאי לא הוה אתי אלא לרביעי, הוה ליה למכתב, והבשר אשר יגע בכל טמא יטמא, א״נ ישרף, ומדכתב לא יאכל - מוקמינן ליה שפיר לכל איסורין שבתורה. כלומר חזרנו למצב בו יש לנו ייתור לעניין האכילה.

הקישא הוא -

תימה,
אמאי קרי ליה הקישא?
תיפוק ליה דקודש **כתיב בהדיא בקרא,**
ובכורות בקרך וצאנך,
ואזהרה למעשר - נמי יליף מהאי קרא.

וי״ל,
דצריך הקישא **משום איסור הנאה,**
דלא תוקים קרא דוהבשר, **לאיסור הנאה** שיהא בלאו,

דבפרק שני דשבת (דף כה.),
לא ילפינן איסור הנאה בשמן קדש שנטמא,
אלא ממעשר.

הגמרא מבארת מדוע אין כאן לימוד של קל וחומר אלא היקש

וכי תימא, אין מזהירין מן הדין, הלכך איצטריך קרא מיוחד לקדשים טמאים שהם אסורים בלאו.

הא ליכא למימר הכי. שהרי אין זה קל וחומר בלבד. אלא היקשא הוא. שהרי הוקשו קדשים למעשר שני. כדכתיב ״לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך״. ו״מעשר דגנך״ היינו מעשר שני שנאכל רק בירושלים. ומינה ילפינן, דכשם שמעשר שני טמא אסור, כן קדשים טמאים אסורים.

הקשו התוס׳ שמלכתחילה אין צורך בהיקש, לדבר שנכתב מפורשות

הקשו תוספות, אמאי איצטריך היקשא? הא מגופא דהאי קרא שמעינן דאיכא איסור לאו דטומאה בקדשים. ותירצו, דמהאי קרא - לא שמעינן איסור הנאה, אלא איסור אכילה בלבד. ואי לאו היקשא למעשר שני, היינו מעמידים קרא ד״והבשר״, לאיסור הנאה בגופיה, ולא לכל איסורין שבתורה.

התוס׳ מביאים ראייה ממסכת שבת שאף שלמדים טומאה, אין למדים איסור הנאה

כל התוס׳ כאן התבארו בלשון תוס׳ הרא״ש. ״תימה, אמאי קרי ליה היקישא? הא בהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך, כתוב נמי קדשים, דכתיב ביה ובכורות בקרך וצאנך? וי״ל דמ״מ צריך היקישא, משום איסור הנאה, דלא מתוקם האי

והבשר לאיסור הנאה. דבפ"ק דשבת לא ידעינן איסור הנאה בשמן קדש שנטמא, אלא דילפינן ליה מק"ו דמעשר הקל, אע"ג דבקרא דוהבשר כתיב באש ישרף, הוה אמינא דרך ביעורו יהנה ממנה, הילכך איצטריך למילף ממעשר, דכתיב ביה לא בערתי ממנו."

דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך -

האי לא חשיב לאו שבכללות,
מדלא כתיב מעשר דגנך,
ובכורות בקרך - לא תוכל לאכלם,
ש"מ ליחודי לאו אכל חד,
דכתיב בקרא אתא.

יש משמעות לסדר הכתוב בפסוק – על מנת לעקור את החשש שיש כאן לאו בכללות

הגמרא מדייקת כי יש כאן היקש ולא קל וחומר. אין זה קל וחומר בלבד. אלא היקשא הוא. שהרי הוקשו קדשים למעשר שני. כדכתיב "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך". ו"מעשר דגנך" היינו מעשר שני שנאכל רק בירושלים. ומינה ילפינן, דכשם שמעשר שני טמא אסור, כן קדשים טמאים אסורים.

התוס' מבארים כי אין ללמוד שיש כאן לאו שבכללות, מהפסוק (ראה יב, יז) לֹא־תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל־נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ. מדייקים התוס' שמה שבחר בתחילה לכתוב בפסוק את השלילה הוא כהקדמה על מנת ליתן לאו נפרד על כל פרט שמונה לאחר מכן. ובלשון תוס' הרא"ש " אלא כתב לא תוכל לאכול, והדר מפרש להו - כדי לייחד לאו על כל אחד ואחד."

מבארים התוס' גם על דרך השלילה באיזה אופן היינו חושבים שמדובר בלאו בכללות. כי נאמר לאו אחד והוא מתייחס באופן כולל לכל מה שמוזכר בפסוק. ואכן אילו הופיעו כל הפרטים ובסוף היה כתוב 'לא תוכל לאכול' - היה זה לאו שבכללות. אבל מיקומו של הלאו בראש הפסוק, שזה מבחינת לשון הקודש כאילו שנאמר בכל פרט בנפרד.

[דף כד עמוד ב]

צירעה לוקה שש -

פ"ה,
דהא דכתיב בקדושים, **אל תשקצו את נפשותיכם, בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה וגו', לא חשיב ליה,**
דבגדולים מיירי,
דלא כתיב בהו שרץ,
ולשון שרץ,
דבר שהוא נד בארץ,
ואינו נראה, מפני קטנו, אלא ע"י שירוצו.

וקשה,
דבפרק ד' מיתות (סנהדרין נט:),
דרשינן וכל חיה הרומשת - זה הנחש,
משמע דרמישה - הוה נמי בדבר הרוחש,
כמו נחש שהולך על גחונו.

ותירץ הר"י דאורלינ"ש,
דההוא קרא איירי בח' שרצים,
דאמרינן במעילה בפרק קדשי מזבח (דף טז: ושם),
במובדלים ממך דיבר הכתוב,
דכתיב בסיפא דקרא, אשר הבדלתי לכם לטמא,
והיינו ח' שרצים שהן טמאים.

הכלל בו אנו מכפילים את המלקות לפי כמות הפעמים שנאמרה בהם

הגמרא מבארת כיצד על אותה אכילה הוא לוקה יותר מפעם אחת מאחר ויש ריבוע פסוקי איסור על כך. אמר אביי: אכל פוטיתא שהוא שרץ המים לוקה ארבע מלקיות.

שלאו אחד נכתב בשרץ המים ב"ויקרא", ולאו אחד בספר דברים. ועוד שני לאוין כתובים ב"ויקרא" בסתם שקצים: כתיב "לא תשקצו את נפשותיהם בכל השרץ השורץ". וכן כתיב "ולא תטמאו בהן".

וכוללים לאוים אלו את כל מיני השקצים, בין שרץ המים ובין שרץ הארץ.

ואם אכל נמלה, שהיא שרץ הארץ, לוקה עליה חמש מלקיות. דהיינו שני הלאוין הכתובים בכל השקצים. ועוד ג' לאוין שנכתבו בשרץ הארץ. א. "וכל השרץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל".

ב. "לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם". ג. "ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ".

ואם אכל צירעה, שהיא שרץ הארץ וגם שרץ העוף, לוקה שש.

אותם חמש מלקיות שישנן בשרץ הארץ. ועוד נוסף עליהן לאו המיוחד לשרץ העוף. כדכתיב "וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו". [ושרץ הוא דבר הרוחש ומתנענע, ואינו נראה אלא על ידי כך. אבל בהמה וחיה הגבוהים מן הארץ, אינם בכלל שרץ].

התוס' דנים בחילוק בין רומש לשקץ, ולכאורה יש לאו נוסף

רש"י מסביר, שלשון 'רמש' (תרמוש), מתארת בעלי חיים גבוהים מן הארץ, שנראים גם כשהם לא זזים, בניגוד ל'שרץ', שמתאר בעלי חיים נמוכים, שניכרים במרחק מה רק כשזזים. אלא שקשה על כך מנחש.

התוס' מביאים קושי על רש"י. מובא שם שנחש כלול בפיסקה (בראשית א כח) 'וכל חיה הרומשת', מכאן שגם בעל חי נמוך מתואר בלשון 'רמש', וא"כ יש להוסיף בצירעה לאו שביעי (ויקרא כ כה('והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה, ובין העוף הטמא לטהר, ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה, אשר הבדלתי לכם לטמא', שכלולה במונח 'תרמש' שלא כרש"י.

הוכחת הגמרא שרומשת נכללו בו הנחש מובאת במסכת סנהדרין. תא שמע ממה שנאמר בהמשך המקרא דלעיל:

"ובכל חיה הרמשת על הארץ". ואם אין הכוונה לענין אכילה, איזה שימוש יכולה חיה לעשות לאדם? ודחינן: ההוא, מה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם שירדה בכל החיה שעל הארץ, לאתויי נחש הוא דאתא [להביא את הנחש בא הכתוב], שישמש את האדם. דתניא, רבי שמעון בן מנסיא אומר: חבל על שמש גדול, שהיה יכול לשמשנו, שאבד מן העולם בגלל החטא. שאלמלא נתקלל נחש שילך על גחונו, כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצד צפון, ואחד משגרו לצד דרום, להביא לו סנדלבונים טובים [מין אבנים טובות], ואבנים טובות ומרגליות.

תירוץ הר"י מאורליאנש

יש התייחסות נפרדת לשמונה השרצים, [שמונה שרצים נקראים "מובדלים" שהתורה הבדילה וייחדה אותם משאר השרצים, ששאר השרצים אינם מטמאים, ואילו שמונה השרצים, מטמאין]. הוא לוקח את הפסוק ומחלקו לשניים. וכל אחד דן על איסור אחר.

הפסוק 'והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה, ובין העוף הטמא לטהר, ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף, ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא' - מחולק לשנים. החלק הראשון 'והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה, ובין העוף הטמא לטהר, ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף' מכאן. והחלק השני הוא ההמשך 'ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא' מכאן. כאשר ההמשך כלומר החלק השני, 'ובכל אשר תרמש וגו'' מתכוון לשמונה שרצים, המוזכרים מפורש בתורה, ואינו כולל בעלי חיים גבוהים כמו בהמה ועוף, כך ש'ובכל אשר תרמש' לא כוללת בעלי חיים גבוהים מן הארץ, ונמצא שהלאו 'ולא תשקצו את נפשתיכם' שנאמר על בהמות ועופות גבוהים, לא נאמר על שרצים נמוכים.

לרבות את האימורים -

דסד"א אין חייבין עליהם משום טומאה,
הואיל ואין ניתרים,
ודרשינן במנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף כה:),
הניתר לטהורים - חייבים עליהם משום טומאה,
להכי איצטריך לרבויינהו.

מיהו קשה,
דבמעילה בפרק חטאת העוף (דף י:),
דריש התם מאשר יקרב, בכל הקדשים הכתוב מדבר,

ויליף התם אימורים,
וכל שאין ניתר לטהורים.

ורבינו שמשון תירץ,
דאיצטריך לרבויי,
דסד"א דלא יבא **איסור טומאה,**
ויחול על איסור חלב.

הגמרא דנה לרבות יותר מלאו אחד

למשל על נמלה דורשים חמישה לאווין ואילו על צירעה שש, מאחר והיא גם שרץ הארץ וגם שרץ העוף. וראינו מחלוקת אמוראים באופן הדרשות. אמר ליה רב אשי: כל היכא דאיכא למדרש לכל לאו בענין אחר, דרשינן. ולא מוקמינן לה בחיוב לאוי יתירי. ולא אמר כן אביי, אלא היכא דאייתר לגמרי, ואי אפשר ליתנו לענין אחר.

התוס' באים לחדש שיש איסור נוסף באכילת האימורים

התוס' באים לחדש, שהיות והייתי חושב בתחילה, דלגבי אימורים, מאחר ואין שום היתר באכילה אפילו לכהנים, הייתי אומר, דאם אוכלו בטומאה - אין עליו איסור משום טומאה, אלא משוס אכילת אימורים, וקמ"ל שיש לחדש ולדייק מהילה "והבשר" - לרבות, כלומר, לחייבו משום שני לאוין.

ובין השאר מובא הדיון הבא. האי "והבשר כל טהור יאכל בשר" דכתיב בסיפיה דקרא, למה לי? בשלמא "כל טהור יאכל בשר" איצטריך. משום דדרשינן מינה, דוקא בשר טהור שהותר לטהורים, אדם טמא שאכלו - חייב עליו. אבל טמא שאכל בשר שנטמא לפני זריקת הדם, ומעולם לא ניתר לטהורים, אין חייבים עליו משום טומאת הגוף. אבל "והבשר" הראשון, מיותר. ואכן עונה על כך הגמרא: דרשינן מ"והבשר", לרבות את האימורין שנטמאו. שאם אכלם - עובר עליהם בב' לאוין. משום לאו דטומאה, ומשום איסור אכילת זר. שהרי האימורין הם למזבח, ואף הכהן זר אצלם.

מקשים התוס' ממעילה, שהדבר נלמד מעניין אחר, בעניין של אין איסור החל על איסור

על סברת הראשונה מביאים התוס', מיהו קשה, דבמעילה דריש התם מאשר יקרב בכל הקדשים הכתוב מדבר, ויליף התם אימורים, וכל שאין ניתר לטהורים, ורבינו שמשון תירץ דאיצטריך לרבויי דסד"א דלא יבא איסור טומאה ויחול על איסור חלב.

ומהרש"ל הגיה במקום וכל שאין ניתר לטהורים, וכל שאין לו מתירין. והמהרש"א כתב דאין להגיה, דהא אימורין נמי לא הוזכרו שם במפורש, אלא שהתום' הקשו, דממילא נמי יליף אימורין, דהא בכל הקדשים הכתוב מדבר, ואם כן יש לגרום נמי וכל שאין ניתר לטהורים, דהא בכל הקדשים הכתוב מדבר. ואהא תירץ רבינו שמשון, דאע"ג דבכל הקדשים הכתוב מדבר, אבל באימורים - לא, משום דאין איסור חל על איסור, אבל מפירוש מהרש"ל שהגיה על התוס', ולא כתב כפירוש מהרש"א משמע, שגירסתו היתה שם במפורש אימורים, ואם כן קשה מאי משני התוס'? דהוה אמינא דלא יחול איסור טומאה, הא מפורש שם בהדיא אימורים?

ונ"ל לפי מה שכתב המהרי"ט בקידושין [עז], דהא דאין איסור חל על איסור - היינו היכא דאתרו בו משום איסור קמא, אבל היכא דלא אתרו בו משום איסור קמא, ואתרו בו על איסור שני - חייב משום איסור שני, יפה תירצו התוס', דמהאי קרא אשר יקרב דמיירי נמי באימורים - הוה אמינא דלא חייב משום טומאה, אלא היכא דלא אתרו בו משום חלב, אבל היכא דאתרו בו משום חלב, הוה אמינא דלא יבא איסור טומאה ויחול על איסור חלב, ולא יתחייב משום

טומאה, קמ"ל האי קרא שני, דחייב. (מתורת רבי אריה פומרנצ'יק).

פרט לאוכל חלב חי -

והא דאמר בגיד הנשה (חולין קב:),
אכל צפור טהורה, בחייה - בכל שהוא,
במיתתה - בכזית.

שאני עוף,
שהוא רך וחזי לאומצא,
וחשיב כדרך הנאתו.

והא דאמר בהקומץ רבה (מנחות כא.),
דם שבשלו - אינו עובר עליו,
ופריך אביי,
מהא דתניא הקפה את הדם ואכלו,
או שהמחה את החלב וגמעו - חייב,
ומשני,
כאן - שהקפה באור,
וכאן - שהקפה בחמה,
ולפי הך דהכא צ"ל,
שהברייתא לצדדים קתני,
הקפה את הדם בחמה **ואת החלב באור,**
דאי בחמה - חי הוא ופטור.

איסור אכילה הוא דזוקא כאשר נאכל בדרך אכילתו

הגמרא מביאה כלל. אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה - אין לוקין עליהם, אלא אם כן אכלם כדרך אכילתן. פלפלה הגמרא ושאלה שאלת בירור, למעוטי מאי, ומהו שלא כדרך אכילתן?

אמר רב שימי בר אשי: למעוטי, שאם אכל חלב חי [שאינו מבושל], שהוא פטור. משום שאין דרכו להאכל חי.

מדייקים מהו החילוק בין ציפור הנאכלת בחייה או במיתתה

התוס' מקשים מהגמרא בחולין, מעניין אכילת ציפור. אכל צפור טהורה בחייה, שלא שחטה, חייב עליה בכל שהוא משום אבר מן החי. ואם אכלה במיתתה, לאחר שמתה, חייב עליה בכזית משום נבלה, שזה השעור לחיוב מלקות בנבלה. אלא שתירצו, ששני העניינים שונים הם, ועדיין הנאמר עם הציפור הוא כן דרך אכילה, דהתם בשר עוף רך וחזי לאומצא, וחשיב דרך הנאתו, ואפילו יש גויים שאוכלים אותו כך, אבל חלב חי - אין דרך לאוכלו כלל.

יש חילוק בין אופן הבישול וכן מה שבישל

הגמרא במנחות מביאה לנו כלל. אמר זעירי אמר רבי חנינא: דם שבישלו אינו עובר עליו. וכאן הקשה אביי על דברי רבא שהביא שמועה זו. והביא על כך ברייתא. הקפה הקריש את הדם ואכלו, או שהמחה את החלב וגמעו - חייב כרת משום דם או חלב! ובתחילה חשבה הגמרא, שהקפה את הדם על ידי בישול, ומכל מקום חייב עליו, וקשה לזעירי שאומר דם שבישלו אינו עובר עליו? ועל כך מתרצת הגמרא שתלוי הדבר באופן בו היתה פעולת החימום. כאן זעירי שפוטר דם שבישלו, מדבר כשהקפה באור, כאן בברייתא שכתוב שחייב על דם שבישלו, מדובר שהקפה בחמה! וכדמפרש ואזיל:

הקפהו לדם באור פטור, משום דלא הדר שאינו חוזר להיות לכמות שהיה, ונמצא שבטל ממנו תורת דם. אבל אם הקפהו בחמה חייב, הואיל והדר להיות צלול, כמו שהיה בתחילה, הלכך גם עתה כשהוא קרוש, לא יצא מתורת דם.

כעת באים התוס' ולומדים, כי יש ללמוד את הברייתא בצורה שונה. הקפה בחמה מתייחס רק לדם, בעוד שאת החלב חייבים לומר שהיה זה דווקא באור, כלומר באש. כי אם היה רק מבצע עם החלב בחמה, עדיין נשאר החלב חי, ויהיה פטור, שאוכלו לא כדרך אכילתו.

אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא -

תימה לר"י,
דבהעור והרוטב (חולין קכא. ושם),
יליף מקרא, דאין חייב משום ערלה,
אלא על היוצא מזיתים וענבים,
דגמר ערלה פרי פרי מבכורים ובכורים מתרומה,
ובתרומה - כתיב תירוש ויצהר,
אם כן אמאי איצטריך למימר הכא,
זיעה בעלמא הוא?

וי"ל,
דהא דאיצטריך למילף התם פרי פרי מבכורים,
לאו למעוטי שאר משקין איצטריך,
דמן הדין,
אפילו תירוש ויצהר,
לא היה ליה ליחשב למשקין פרי,
דזיעה בעלמא הוא,
כדאמרינן הכא,
והתם - **איצטריך למילף,**
שנחשוב משקה של תירוש ויצהר כמו הפרי,
והשתא א"ש,
הא דאמר בשמעתין דזיעה בעלמא הוא,
דמהאי טעמא, הוא דשמעינן, דמשקה - אינו כפרי.

מיהו תימה,
אמאי אמר דזיעה בעלמא הוא,
והא טעם כעיקר - **דאורייתא.**

אופן האיסור שלוקים עליו

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה - אין לוקין עליהם אלא אם כן אכלם כדרך אכילתן. ויש האומרים שזה דרך הנאתן. ועל כך ביארו אמר רב זירא: אף אנן נמי תנינא: אין סופגין את הארבעים מלקות משום ערלה, אלא על המשקה היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד! ומדייקים: ואילו על המשקה היוצא מהתותים והתאנים והרמונים - לא לוקין. מאי טעמא? לאו, משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן.

שאין הדרך לסחוט את מי הפירות האלו ולשתותם. ומשום כן אינו לוקה עליהם, כרבי יוחנן.

אמר ליה אביי: לאו ראיה היא מהתם. כי בשלמא אי אשמעינן בפרי גופא דאינו לוקה היכא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו, שפיר היה מוכח מזה כדברי רבי יוחנן. אלא הכא, הא דאין לוקין על מי הפירות, לאו משום "שלא כדרך" הוא. אלא משום דמה שנסחט משאר הפירות, זיעה בעלמא הוא, ואם שתה מהם, לא חשוב כאוכל פרי של ערלה.

התוס' מקשים, כי הסיבה שלא מתחייב עורלה על פירות הללו נלמד ממקור אחר

במסכת חולין נלמד הדין מגזירה שווה מהמילה פרי. הלימוד הוא על עורלה, ונלמד מגזירה שוה "פרי" - "פרי" מבכורים - שבשניהם נאמר "פרי" - שגם בערלה אין המשקין היוצאין מהן אסורים כמותן, אלא בזיתים וענבים בלבד.

הגמרא לומדת שם שהמשקאות שחייבים עליהם משום ערלה - הוא שמן שמופק מזיתים ויין שמופק מענבים, אבל לא מיצים משאר פירות, על פי גזירה שוה 'פרי פרי' בין ערלה לבכורים (בערלה כתוב 'פריו' ויקרא יט כג] 'וכי תבאו אל הארץ, ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו וגו' ובבכורים כתוב [דברים כו ב] ''לקחת מראשית כל פרי האדמה, אשר תביא מארצך וגו' ולומדים בכורים מתרומה, כי גם בכורים נקראים 'תרומה', ובתרומה כתוב תירוש (יין) ויצהר (שמן) ולא שום פרי אחר. נמצא שהטעם העיקרי שפטור בשאר מיצים, הוא הלימוד מתרומה שממעם שאר המשקים, כאשר הטעם של 'זיעה בעלמא' - הוא רק טעם מישני. והתוס' בחולין מתייחסים להשוואה כאן ומעירים. "דרבוי דהכא - צריכי, דלא נימא, זיעה בעלמא הוא."

מתרצים התוס' שאלמלא הלימוד, אפילו על תירוש ויצהר היינו אומרים שזיעא בעלמא הוא

יש לנו שתי סיבות על הלימוד. האם הוא בא לשלול שאר משקים, או שיש לימוד שני, שבא לחזק את התירוש והיצהר, שלא נאמר שהוא רק בבחינת זיעא בעלמא. אלא שעל כך מקשים התוס' מכיוון אחר. שהרי אנו אומרים כי טעם כעיקר. ועד כדי כך שמים שנתבשל בהם סלק הברכה הופכת להיות בורא פרי האדמה.

התוס' מקשים מכיוון אחר כיצד יכל לומר שהמיץ הוא רק זיעא בעלמא

קשה על הקביעה, שמיץ הוא זיעה בעלמא, ואינו בכלל הפרי. פרי שאסור שנפל לתבשיל חם והפרי הוצא, אם טעם הפרי מורגש בתבשיל - אף שהפרי איננו בתבשיל, הכל אסור, לפי העיקרון 'טעם כעיקר', טעם האוכל כדין האוכל עצמו, ואם האיסור מועבר על פי טעם הפרי האסור, למה מיץ של פרי אסור שנפל לתבשיל - הכל מותר, בנימוק שהמיץ מוגדר כזיעה בעלמא?

אמרת קל וחומר -

תימה,
היכי אלים ק"ו לאפוקי מג"ש,
דנילף מנבילה בג"ש,
שלא תאסר בהנאה כמו נבילה,
ובפרק כל הבשר (חולין קטז.),
איכא תנא דיליף הכי,
וסבר דבשר בחלב - לא אסור בהנאה.

ואור"ת,
דבההוא קרא דאנשי קדש,
כתיב ביה נמי איסורי הנאה,
דמבשר בשדה - דרשינן קדשים שיצאו חוץ למחיצה, וגלי לן ק"ו דגמרינן מקדשים ולא מטרפה.

וא"ת,
בלא ק"ו - נמי מקשינן לחומרא?

וי"ל,
דהכא - ס"ד לאקשויי לקולא,
משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה,
דכתיב לכלב תשליכון אותו.

הקשה הר"י דאורלינ"ש,
אמאי לא ילפינן מנותר איסור אכילה?
ואיסור הנאה מקדש קדש,
דמההוא קדש דנותר דריש ג"ש,
בפרק לולב וערבה (סוכה מט.),
ובפרק כל הזבחים (זבחים כח:).

וי"ל,
דהכא - עם קדוש מאנשי קדש דרשינן,
שהן ענין אחד,
דקיימא קדושה אגברי.

אי נמי,
דנין חולין מחולין, **ואין דנין חולין מקדשים.**

לימודו של אביי לאיסור כלאי הכרם

מביאה הגמרא את האיסור ללקות בכלאי הכרם, אף שהאכילה אינה כדרך הנאתם. אמר אביי: הכל מודים בכלאי הכרם, שלוקין עליהן, אפילו אם אכלום או נהנו מהם שלא כדרך הנאתן. מאי טעמא? - משום דלא כתיב בהו לשון "אכילה". ומרבינן את איסור הנאתם מדכתיב "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה". דמשמע, אם יהיו כלאים יאסרו בהנאה, ויהיה דינם בשריפה. ולשון "פן" הוא איסור לאו. ולא בעינן דרך אכילה או דרך הנאה, אלא היכא שנכתב איסורם בלשון איסור אכילה.

הגמרא מקשה מאיסי בן יהודה לעניין בשר וחלב הנלמד מגזירה שווה

מיתיבי: איסי בן יהודה אומר: הרי לא נאמר בכתוב איסור בשר בחלב אלא שאסור לבשלם יחד. כדכתיב "לא תבשל גדי בחלב אמו". מנין לבשר בחלב שהוא אסור אף באכילה? נאמר כאן, "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, לא תבשל גדי בחלב אמו". ונאמר להלן בטרפה, "ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". וילפינן בגזירה שוה ד"קדש" "קדש". מה

להלן הטרפה אסורה באכילה, אף כאן הבשר בחלב אסור באכילה.

מקשים על דבריו, שיש לנו קל וחומר מעורלה

ואין לי מהתם, אלא שבשר בחלב אסור באכילה. אבל שהוא אסור בהנאה מנין? והרי אף הטריפה מותרת בהנאה. אמרת, קל וחומר הוא מערלה. ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה בנטיעתה, הרי היא אסורה בהנאה - בשר בחלב שנעבדה בו עבירה כשבישלם יחד, ועבר עליהם ב"לא תבשל", אינו דין שיהא אסור בהנאה!

התוס' מתפלאים על צורך הלימוד כיצד קל וחומר גובר על גזירה שווה

בתוס' הרא"ש ביאר את קשויית התוס'. "תימה, כיון דילפינן בשר בחלב בגזירה שווה, היאך אתי קל וחומר לאפוקי מידי גזירה שווה ולאוסרו בהנאה?" ההשוואה היא מבשר וחלב לטריפה, דרך המילה קודש. כי בטריפה נאמר בפרשת משפטים - וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ, בעוד שפרשת ראה נאמר האיסור של בשר בחלב לֹא תֹאכְלוּ כָּל־נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר־בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא־תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ. ועורכים התוס' את סיכום הקושיה, וקשה, הרי טריפה - מותרת בהנאה, ומנין שהקל וחומר מערלה עדיף על הגזירה שוה לטריפה?

תירוצו של רבינו תם – בפסוק מוחבא גם לימוד נוסף

ותירץ ר"ת דבההוא קרא נמי כתיב 'ובשר בשדה' דדרשינן מיניה - קדשים שיצאו חוץ למחיצתן, והנהו - אסירי בהנאה, וגלי לן ק"ו דילפינן מקדשים ולא מטרפה.

התוס' מבררים האם בכלל יכולנו ללמוד ללא קל וחומר אלא באופן ללמוד את החומרא

מקשים התוס' (לשון תוס' הרא"ש) "וא"ת בלא ק"ו נמי, קולא וחומרנא - לחומרא דרשינן" וי"ל דסד"א דהכא דדרשינן לקולא, משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה - לכלב תשליכון אותו." ומוסיף התוס' הרא"ש תירוץ נוסף "אי נמי, טרפה - כתוב בהדיא בקרא, אבל קדשים שיצאו חוץ למחיצתן - לא כתיבי בהדיא, אלא דדרשינן להו מובשר בשדה."

קושיית רבי יעקב מאורליאנש ללמוד מנותר בדוגמת הלימוד במסכת סוכה

ונמשיך בלשון תוס' הרא"ש "הקשה ה"ר יעקב מאורלינש, אמאי לא יליף מנותר איסור אכילה, ואיסור הנאה מג"ש דקדש קדש, דכתיב בנותר לא יאכל כי קדש הם, וג"ש דקדש קדשים - דרשינן בסוכה בפרק לולב וערבה?" כלומר, קושייתו היא שאכן מצינו שהצליחו כן ללמוד גזירה שווה של קדש קדש, אמר רבינא אתיא 'קדש קדש'., כתיב הכא - בקדש הסך נסך, וכתיב התם 'ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא' שמות כט לד 'ואם יותר מבשר המלאים ומן הלחם עד הבקר ושרפת את הנותר באש לא יאכל' כי קדש הוא' וגו'. ואם כן מדוע כאן אנו מקשים שלא נלמד. שזו קושיית השוואה וסתירה. וחייבים אנו למצוא הבדל ששם אכן ניתן לימוד זה, וכאן לא ניתן.

עונים התוס' כיצד יש לנו לחזק את הלימוד כאן. ואנו דוחים את הצעת הגזירה שווה של נותר. "וי"ל דהכא - עם קדוש ואנשי קדש, דריש שהן ענין אחד, דקיימא קדושה אגברי." אכן ההשוואה בין בשר וחלב קרוב יותר לטריפה, מאחר ובשניהם מדובר על אנשים, וזה עדיף מהגזירה שווה לנותר. תירוץ שני בשר וחלב יכול להיות חולין בעוד נותר הוא שייך רק בהקדש. "א"נ דנין חולין מחולין ואין דנין חולין מקדשים, ובכה"ג אמרינן בפרק כסוי הדם."

הכל מודים בכלאי הכרם -

הא דלא קאמר,
הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה,
משום דכתיב בהו אכילה,
דמוזבחת ואכלת נפקא לן.

ועוד,
דאיכא מאן דאמר לאו דאורייתא.

והא דלא קאמר,
הכל מודים בבשר וחלב,
שמא, משום **דאין מזהירין מן הדין.**

הטעם שלוקים על כלאי הכרם

מביאה הגמרא, אמר אביי: הכל מודים בכלאי הכרם, שלוקין עליהן, אפילו אם אכלום או נהנו מהם שלא כדרך הנאתן. מאי טעמא? - משום דלא כתיב בהו לשון "אכילה". ומרבינן את איסור הנאתם מדכתיב "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה". דמשמע, אם יהיו כלאים - יאסרו בהנאה, ויהיה דינם בשריפה. ולשון "פן" הוא איסור לאו. ולא בעינן דרך אכילה או דרך הנאה, אלא היכא שנכתב איסורם בלשון איסור אכילה.

התוס' מקשים על אימרה שלא נאמרה בגמרא

[התוס' מקשים כאן פעמיים במילות המפתח "הא דלא קאמר" שהן מצויות למעלה משבעים פעמים בתוס'. כי תפקיד התוס' הוא לא רק לבאר מה אמרה הגמרא, אלא בדבר שלכאורה ההיה צורך לאומרו, מבארים התוס' מדוע לא נאמר. שהרי לכאורה קיימות דוגמאות נוספות, שאביי היה יכול לומר 'הכל מודים'.]

תוס' הרא"ש מרחיבים ומבארים את התוס'

מקשים התוס' (בלשון תוס' הרא"ש שכדרכו מעט מרחיב). "והכי נמי הוה מצי למימר, הכל מודים בחולין שנשחטו בעזרה, דהא לא כתיב בהו אכילה. ושמא, ס"ל - לאו דאוריתא נינהו [ולכן לא היה יכול לומר הכל], אי נמי כתיב בהו אכילה, דנפקא לן מדכתיב, כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת. ומיהו מצי למימר הכל מודים בבשר בחלב, דהא איהו גופיה קאמר בשמעתין, דלא כתיב ביה אכילה. ושמא, משום דלית ביה מלקות, דאין מזהירין מן הדין."

יש לבאר, כי ניתן לחלק לגבי איסור בשר וחלב בין אכילה ולבין הנאה לעניין מלקות

מדייקים התוספות והא דלא קאמר "הכל מודים בבשר בחלב שלוקין עליהן - אפילו שלא כדרך הנאתן", שמא הוא משום שאין מזהירין מן הדין. וכונתם, דאין לוקין על הנאת

בשר בחלב כלל. משום דלא אתיא אלא מקל וחומר. אבל על אכילתן - לוקין אף שלא כדרך הנאה, כדאמר אביי לקמן. דהא איסור אכילה מגזירה שוה נפקא לן.

אמרת ק"ו -

איסור אכילה - לא מצי למילף בק"ו מערלה,
כדאמר בכל הבשר (חולין קטו:),
משום דאיכא למימר,
חורש בשור וחמור וחוסם פי פרה יוכיח,
דנעבדה בהו עבירה ושרו באכילה,
אבל השתא, **דיליף מקרא איסור אכילה,**
ליכא למימר תוכיח, דהנהו - שרו באכילה.

הגמרא דנה כיצד מלשון של לא תבשל גדי בחלב אימו שנאסרה גם האכילה

מיתיבי: איסי בן יהודה אומר: הרי לא נאמר בכתוב איסור בשר בחלב אלא שאסור לבשלם יחד. כדכתיב "לא תבשל גדי בחלב אמו". מנין לבשר בחלב שהוא אסור אף באכילה? נאמר כאן, "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, לא תבשל גדי בחלב אמו". ונאמר להלן בטרפה, "ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". וילפינן בגזירה שוה ד"קדש" "קדש". מה להלן הטרפה - אסורה באכילה, אף כאן הבשר בחלב - אסור באכילה.

ואין לי מהתם, אלא שבשר בחלב אסור באכילה. אבל שהוא אסור בהנאה מנין? והרי אף הטריפה מותרת בהנאה. אמרת, קל וחומר הוא מערלה. ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה בנטיעתה, הרי היא אסורה בהנאה - בשר בחלב שנעבדה בו עבירה כשבישלם יחד, ועבר עליהם ב"לא תבשל", אינו דין שיהא אסור בהנאה!

התוס' צועדים בכמה צעדים

שלב ראשון, בתחילה - הצעה ללמוד איסור אכילה בקל וחומר מעורלה. שלב שני - מדוע לא ניתן לומר כהצעה זו. שהגמרא בחולין מביאה פירכא לקל וחומר זה. שלמדו בתחילה את הקל וחומר ומיד פרכו. ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה, אסורה בין באכילה בין בהנאה, בשר בחלב, שנעבדה בו עבירה, אינו דין שאסור בין באכילה בין בהנאה! ומבארים את הפירכא: אי אפשר ללמוד איסור אכילה משום משום דאיכא למימר, חורש בשור ובחמור, וחוסם פי פרה ודש בה - יוכיח. שנעבדה בהם עבירה - ושרו באכילה. וכעת מעירים התוס', שכל לימוד איסור האכילה נלמד מפסוק, וממילא נופל הקל וחומר. ולכן כעת הקל וחומר יכול להתקיים לגבי איסור של הנאה.

ונעשה סיכום של כל המהלך

הקל וחומר ללמוד איסור אכילת בשר בחלב ישירות מערלה - הוא קל וחומר מופרך, לאור תקדימים של מעשי עבירה, שהתורה לא אוסרת את תוצאיהם, כגון 'לא תחסם שור בדישו'. אבל אחר שקובעים שבשר בחלב אסור באכילה ע"י גזירה שווה לטריפה, ניתן ללמוד קל וחומר מערלה לאסור בשר בחלב בהנאה.

[דף כה עמוד א]

מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר -

הקשה ריב"א,
נילף מערלה, **שהיתה לה שעת הכושר,**
כגון נטל ענף מאילן של היתר,
שלא נגמרו פירותיו, והרכיבו או נטעו.

ואומר ר"י,
דאינו אוסר,
אלא מה שגדל אחר שהרכיבו או נטעו,
וזה - לא היה לו שעת הכושר,
והענף עצמו - אינו נאסר, אלא מפני תערובת האיסור,
ואם היה יכול להבדיל אותו הענף,
ממה שגדל אחרי כן - **היה מותר.**
וכן כלאי הכרם,
אי לא היה עיקרו נאסר,
או מעביר עציץ נקוב חשוב,
לא היה לו שעת הכושר,
שהאיסור הגדל אחרי כן,
לא היה לו מעולם שעת הכושר.

הגמרא רצה ללמוד שבשר וחלב נאסר בהנאה קל וחומר מעורלה ועשתה על כך פירכא

מנסה הגמרא ללמוד מקור לאיסור הנאה בבשר וחלב מעורלה. אמרת, קל וחומר הוא מערלה.

ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה בנטיעתה, הרי היא אסורה בהנאה - בשר בחלב שנעבדה בו עבירה כשבישלם יחד, ועבר עליהם ב"לא תבשל", אינו דין שיהא אסור בהנאה! דוחה הגמרא על ידי שפורכת את הקל וחומר, מה לערלה שכן לא היתה לה מעולם שעת הכושר [ההיתר]. שהרי פרי הערלה אסור מתחלת חנטתו, ולעולם הוא עומד באיסורו. ומשום חומר זה אף נאסר בהנאה. אבל תאמר בבשר בחלב שאינו אסור בהנאה, משום שהיתה לו שעת הכושר קודם שנתבשל עם החלב.

התוס' הקשו, שניתן לפרוך את הפירכא, ולהביא עורלה שאין בה בעיה זו

מביאים התוס' שהקשה ריב"א, ואכתי נילף מערלה שהיתה לה שעת הכושר. וכגון שנטל ענף מאילן היתר שעדיין לא נגמרו פירותיו, והרכיבו או שנטעו מחדש, ששוב נאסר באיסור ערלה. ואומר ר"י, דבכהאי גוונא, אין נאסרת אלא התוספת שהוסיף הענף לאחר נטיעתו מחדש [ואף שכל הענף נאסר בפועל. אין זה אלא משום תערובת תוספת האיסור שבו. ואם היה יכול להפרידה ממנו היה הוא עצמו מותר]. ואותה תוספת, לא היתה לה מעולם שעת הכושר.

בתוס' הרא"ש מאריך גם לגבי כלאי הכרם

"הקשה ריב"א לילף מאותה ערלה שהיתה לה שעת הכושר, כגון שלקח ענף של אילן של היתר מלא פירות שלא

נגמרו, והרכיבן או נטען ונאסרו. (=כאן בתוס' הרא"ש דן על הפירות, ולכן לשונו ברבים, ואצלנו גדנים על הענף, ולכן הלשון הוא ביחיד). וי"ל, דהא - לא מיקרי שעת הכושר, דאי לא תימא הכי, לקמן דפריך תלמודא, וליפרוך מה לכלאי הכרם, שלא היתה להם שעת הכושר, ומשני אמר רב אדא בר אהבה, זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסר, ומנא ליה האי? דילמא מיירי בכלאי הכרם שהיתה להם שעת הכושר, כגון המעביר עציץ נקוב בכרם והוסיף מאתים, כדקאמר בתר הכי, אלא ודאי צריך לומר, דהא - לא חשיב שעת הכושר, שהרי מה שגדל אח"כ - לא היה לו מעולם שעת הכושר, ומה שגדל כבר בהיתר - אינו נאסר אלא מפני תערובת האיסור, ואם היה איפשר ליבדל אותו שכבר גדל - היה מותר."

מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת -

ומשור הנסקל - **לא מצי למימר יוכיח,**
דמה לערלה ולשור הנסקל,
שכן לא היה להם שעת הכושר לאכילה.

הגמרא מנסה ללמוד קל וחומר ויש כאן שלושה שלבים

שלב ראשון. לאחר שניסינו ללמוד קל וחומר מעורלה, מגיעה פירכא הדוחה את האפשרות ללמוד קל וחומר, שהוא אינו קל אלא בעצמו חמור. ופריך: מה לערלה שכן לא היתה לה מעולם שעת הכושר [ההיתר]. שהרי פרי הערלה אסור מתחילת חנטתו, ולעולם הוא עומד באיסורו. ומשום חומר זה אף נאסר בהנאה. אבל תאמר בבשר בחלב שאינו אסור בהנאה, משום שהיתה לו שעת הכושר קודם שנתבשל עם החלב.

שלב שני - לנסות ללמוד קל וחומר מחמץ בפסח שאין לו את הבעיה שפרכנו. אלא חמץ בפסח יוכיח, שאף שהיה לו שעת הכושר קודם הפסח, הרי הוא אסור בהנאה! והוא הדין לבשר בחלב.

שלב שלישי, לומר כי בחמץ בפסח יש לו מעלה ולכן אינו קל. ושוב פריך: מה לחמץ בפסח, שכן ענוש כרת על אכילתו, ולכך הוא אסור בהנאה. אבל האם תאמר כן אף בבשר בחלב, אף שאינו ענוש כרת על אכילתו, ואין בו אלא איסור לאו?!

התוס' מסבירים מדוע לא היינו יכולים להביא הצעה אחרת לקל וחומר

ההצעה ללמוד משור הנסקל מביאה אותנו בחזרה לפירכה הראשונה. שהרי גם בשור הנסקל מעולם לא היתה לו שעת הכושר. ובכך הם חמורים מבשר בחלב ולכן נאסר אף בהנאה.

בתוס' הרא"ש הרחיבו את כל מהלך התוס' כאן

סגנון תוס' הרא"ש שונה, שהוא פותח בכלל בתימה, ולא כמו בתוס' שהוא דוחה זאת טרם ההצעה. "תימא, ולימא שור הנסקל יוכיח, שהיתה לו שעת הכושר, ואינו ענוש כרת ואסור בהנאה. וי"ל דשור הנסקל - לא היתה לו שעת הכושר, דנהי שלא היה אסור משום שור הנסקל, מ"מ בעודו חי, לא נראה מעולם לאכילה. מיהו קשה, דלימא נותר וטמא יוכיחו, שהיתר להם שעת הכושר, וכי פרכת מה לנותר וטמא שכן ענוש כרת, נימא ערלה תוכיח, וליהדר דינא, וליתי במה הצד, דלא שייך לאקשויי, שכן גידולי קרקע, כדמפרש בסוף כל הבשר. וי"ל דניחא ליה למעבד יוכיח מחולין אחולין."

כלאי הכרם יוכיחו -

בפרק כל הבשר (חולין קטו:) פריך,
ונימא ערלה תוכיח, ומשני.

ונראה לר"י,
דהוה מצי למילף במה מצינו,
מכלאי הכרם לחודייהו,
דמה כלאי הכרם,
שכן נעבדה בו עבירה ואסורה באכילה ובהנאה,
אף אני אביא בשר בחלב וכו',
אלא ניחא ליה למילף מכל הני בק"ו,
דאלים טפי.

הגמרא מנסה ללמוד דין אחר מהשני בקל וחומר

מנסה הגמרא ללמוד, מהיכן הלימוד על בשר וחלב שהוא אסור בהנאה? ומציעה קל וחומר מעורלה, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה בנטיעתה, הרי היא אסורה בהנאה - בשר בחלב שנעבדה בו עבירה כשבישלם יחד, ועבר עליהם ב"לא תבשל", אינו דין שיהא אסור בהנאה! אלא שפורכת הגמרא: מה לערלה שכן לא היתה לה מעולם שעת הכושר [ההיתר]. שהרי פרי הערלה אסור מתחלת חנטתו, ולעולם הוא עומד באיסורו. ומשום חומר זה אף נאסר בהנאה. אבל תאמר בבשר בחלב שאינו אסור בהנאה, משום שהיתה לו שעת הכושר קודם שנתבשל עם החלב. ומכאן מנסה הגמרא ללמוד זאת מחמץ בפסח, שהרי אין בו את הבעיה של שעת הכושר, קודם הפסח, ואעפ"כ אסור בהנאה. אלא שהגמרא שוב פורכת, מה לחמץ בפסח, שכן ענוש כרת על אכילתו, ולכך הוא אסור בהנאה. אבל האם תאמר כן אף בבשר בחלב, אף שאינו ענוש כרת על אכילתו, ואין בו אלא איסור לאו?! אלא כלאי הכרם יוכיחו, שאין הוא ענוש כרת על אכילתם, ואפילו הכי אסורים הם בהנאה! והוא הדין לבשר בחלב.

בתוס' הרא"ש מבהיר את קושיית התוס', ותירוצו

וזה לשון תוס' הרא"ש "בפרק כל הבשר פריך, וליהדר דינא, וליתי במה הצד. דכי פריך מה לחמץ בפסח וכו'. הוה מצי למימר ערלה תוכיח, וחזר הדין הצד השוה שבהן, ומשני, דחדא מתרתי - פרכי' כל דהו, והוה מצי למיפרך מה להצד השוה שבהן שכן גידולי קרקע, דחד מתרי - פרכי' כל דהו. חדא מתלת - קולא וחומרא - פרכינן, פירכא כל דהו - לא פרכינן.

ונראה דהוה מצי למילף במה מצינו מכלאי הכרם לחודייהו, ולימא הכי, מה מצינו בכלאי הכרם שנעברה בהם עבירה ואסורים באכילה ובהנאה, אף אני אביא בשר בחלב שנעברה בו עבירה ואסור באכילה שיהא אסור גם בהנאה, אלא דניחא ליה למילף מק"ו דאלים טפי."

והכוונה היא שהמקשה לא רצה לנטוש את ההוכחה בדרך של קל וחומר (מערלה לבשר בחלב) או 'מה הצד' (ערלה וחמץ בפסח) שהם יחסית הוכחות חזקות, ולסמוך על הוכחה חלשה של 'מה מצינו' מכלאי הכרם בלבד.

מה לכלאי הכרם שכן לוקים עליו שלא כדרך כו' -

תימה לרשב"א,
היא גופא נילף במה מצינו מכלאי הכרם,
שילקו על בשר בחלב שלא כדרך הנאה.

ואומר ר"י,
דליכא למילף,
דאיכא למימר,
דשור הנסקל וחמץ שעבר עליו בבל יראה יוכיח,
שנעבד בו עבירה ואסור באכילה,
ואינו אסור אלא כדרך הנאתו,
דאכילה כתיב בהו.

הגמרא דוחה את נסיון הלימוד מכלאי הכרם לבשר וחלב

כל שאלת הגמרא היתה למצוא מקור לכך שעל בשר וחלב יש לא רק איסור אכילה אלא גם איסור הנאה. בתחילה רצתה הגמרא ללמוד קל וחומר מעורלה, האסורה בהנאה אף שלא נעבדה בה עבירה וכל שכן וקל וחומר מבשר וחלב שנעברה עבירה בכך שבישלם ביחד. וגם שלעורלה לא היתה שעת הכושר, הרי כאן מוכיחים מחמץ בפסח שכן היתה לו שעת הכושר. אלא שהיה מקום לומר כי כל איסור ההנאה בחמץ כי הוא ענוש כרת, ולכן הביאו הוכחה מכלאי הכרם, שאף שאין בו כרת ואסור בהנאה וממנו נלמד לגבי בשר וחלב.

הגמרא הקשתה שלא ניתן ללמוד מכלאי הכרם, ואם איתא דלוקין על כלאי הכרם אף שלא כדרך הנאתן, ניפרוך, מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן! הלכך אסורים הם בהנאה. אבל בשר בחלב שהוא כשאר איסורי תורה, ואין לוקין עליו אלא בדרך אכילה, לא יאסר בהנאה.

מקשים התוס' שעדיין ניתן ללמוד מכלאי הכרם, אלא במה מצינו

אומרים התוספות, ותימה, היא גופא נילף בהאי קל וחומר מכלאי הכרם, דלוקין על בשר וחלב אף שלא כדרך הנאתו. ואומר ר"י, דבהא איכא למיפרך, שור הנסקל וחמץ בפסח יוכיחו, שאין לוקין עליהן שלא כדרך הנאתן, אף שנעבדה בהם עבירה. ולעיל חשוב חמץ כ"לא נעבדה בו עבירה". משום דבא להוכיח מחמץ שביטלו, ולא עבר עליו ב"בל יראה". אבל הכא נימא דיוכיח חמץ שלא ביטלו, ועבר עליו ב"בל יראה". מהרש"א.

לגבי החלק הראשון יש להבין את תמיהת הרשב"א

רשב"א תמה על המקשה כאן, שטוען שכלאי הכרם חמורים מבב"ח, בזה שבכלאי הכרם לוקה גם על הנאה שלא כדרך הנאה, משא"כ בב"ח. המקשה היה צריך להבין, שכלאי הכרם משמשים 'מה מצינו' לענין בב"ח. וכשם שכלאי הכרם לוקה גם שלא כדרך הנאה - הוא הדין בבשר וחלב.

התוס' דוחים את הלימוד של במה מצינו

המקשה ישיב שלא ניתן להוכיח שלוקה בבב"ח גם שלא כדרך הנאה ב'מה מצינו' מכלאי הכרם, לאור תקדימים הסותרים את ה'במה מצינו' כגון שור הנסקל וחמץ שעבר עליו בבל יראה ובבל ימצא, שנעשו בהם עבירות ולא לוקים בהנאה, שלא כדרך הנאה. לפיכך היקשה שיש חומרה בכלאי הכרם שלוקה גם על הנאה שלא כדרך הנאה משא"כ בבשר בחלב.

עיקרן נאסרין -

אומר ר"י,
שגם הגבעולים והקש שגדל ממנו - נאסר,
כדאמרינן לקמן (כו:),
תנור שהסיקו בקליפי ערלה,
או בקשין של כלאי הכרם,
חדש - יותץ.

וקשה לר"י,
דבפרק האשה שנפלו (כתובות דף פ. ושם),
גבי מוציא הוצאות על נכסי אשתו וכו',
מפרש רב יהודה,
אפילו לא אכל אלא חבילי זמורות,
רב יהודה לטעמיה,
דאמר אכלה ערלה וכלאים ושביעית הוי חזקה,
פירוש,
אף על פי שבכל אלו,
אין יכול לאכול רק העצים, שהפירות אסורין,
אלמא עצי כלאים - שרו.

ואומר ר"ת,
דהתם מיירי,
באותן עצים שהיו קודם זריעת כלאים,
וקודם שהוסיף מאתים,
אבל - אותן שגדילין אחרי כן - **אסורין,**
מאחר שהוסיף מאתים.

החילוק באיסור הנאה בין בשר וחלב ולכלאי הכרם, תלוי כיצד אנו מחשיבים את שלב האיסור בכלאי הכרם

שנינו ברייתא דלעיל: כלאי הכרם יוכיחו על בשר בחלב, שאף שאין הוא ענוש כרת, הרי הוא אסור בהנאה!

ומקשה על כך הגמרא, שלכאורה ניתן לפרוך ולומר, שאין הנידונים שווים: וליפרוך, מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר! ומשום כן הם אסורים בהנאה. דקא סליק אדעתין, שלא נאסרו בכלאי הכרם אלא הגידולים שגדלו באיסור. אבל הזרעים עצמם, שהיו קיימים קודם לכן, לא נאסרו מחמת התערובת. והגידולין אסורים מרגע שבאו לעולם. מה שאין כן בשר בחלב, שעד שנתבשל בחלב היה מותר.

אמר רב אדא בר אהבה: זאת אומרת, כלאי הכרם - עיקרן נאסרין! שלא הגידולים בלבד אסורים, אלא אף גוף הזרעים. ולזרעים עצמם - היתה שעת הכושר. שהרי קודם שהשרישו בכרם - היו מותרים. ושפיר מוכח מינייהו, לאסור בהנאה בשר בחלב, אף שהיתה לו שעת הכושר.

מדייקים התוס', כי האיסור אינו רק על הפרי אלא גם על הגבעולים והקשים

התוס' מדייקים משמו של ר"י, כי מאחר שתנור חדש אשר הסיקו אותו באיסור, ונותנים דוגמא בקשים של כלאי הכרם, הרי נדרש לשבור ולנתץ אותו, מאחר ויש כאן איסור.

מקשים התוס' מכתובות שאכילת חבילי זמורות כן מותרת

אלא שמקשים על כך מכתובות, המשנה שם אומרת שאם הוציא הוצאות על נכסי מלוג של אשתו על מנת להשביחם, אך לא נהנה כלל, נשבע ונוטל, אולם אם נהנה אפילו רק קצת - אינו יכול לתבוע את ההוצאות ואפילו שהן מרובות. אמרי דייני דפומבדיתא [רב פפא בר שמואל]: עבד רב יהודה עובדא בחבילי זמורות. כלומר - מעשה היה בבעל שהאכיל את בהמתו בחבילי זמורות משל אשתו, וגירש את אשתו, ואמר רב יהודה - "מה שאכל אכל". ומבארת הגמרא - רב יהודה לטעמיה, שאף אכילה זו נחשבת כאכילה, דהרי אמר רב יהודה - "אכלה ערלה שביעית וכלאים הרי זו חזקה". כלומר - אדם הלוקח שדה מחברו, וישב בה שלש שנים, ובהם השתמש רק בזמורות השדה למאכל בהמה, ולא בפירותיה, נחשבת אכילה זו כ"חזקת שלש שנים", ואינו צריך להוציא שטר מכירתו אח"כ. על כל פנים מוכח שאכילת זמורות נחשבת כאכילה.

ומדייקים מכך התוס', שעצי כלאים - הינם כן מותרים, והראייה שהאכלת הבהמה יש בה גדר של הנאה. אלא שרבינו תם מתרץ בחילוק. יש שני שלבים בעצים. מה שעוד לא הספיק להיאסר שיגדל בשיעור מאתיים - הוא המותר, ומה שגדל לאחר שהוסיפו - וודאי שנאסרו.

הדברים התבארו בתוס' במסכת כתובות

מקשים התוס' "ואם תאמר, דהכא - משמע דעצי כלאים מותרים, ומאי שנא מקשין של כלאי הכרם, דאמר בפרק כל שעה (פסחים דף כו:) תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, חדש - יותץ, ישן - יוצן, אלמא אסורין? וי"ל דהתם - בזרוע מעיקרא דאז הכל נאסר אבל הכא איירי בזרוע ובא והוסיפו הפירות מאתים ולא בעצים דאמרינן בפרק כל שעה (שם דף כה. ושם) ובפרק כל הבשר (חולין דף קטז. ושם) זרוע ובא הוסיף מאתים - אין, לא הוסיף מאתים - לא. ואין זה דוחק שהפירות הוסיפו מאתים ולא העצים, דאורחא דמילתא הוי הכי, דזמורות כבר הוי גדולות לפני זריעת כלאים."

הואיל והיתה לו שעת הכושר קודם השרשה -

והא דאמרינן בפ"ק דמנחות (דף ו. ושם),
גבי טריפה דכלאים - לא היה להם שעת הכושר,
התם - **קאי על משקה ישראל,**
ומשקה - **לא היה לו לעולם שעת הכושר.**

הלימוד מכלאי הכרם תלוי בחילוק בין עיקרן שכן היתה לו שעת הכושר ולבין גידולן

שנינו ברייתא דלעיל: כלאי הכרם יוכיחו על בשר בחלב, שאף שאין הוא ענוש כרת, הרי הוא אסור בהנאה! ומקשינן: וליפרוך, מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר! ומשום כן הם אסורים בהנאה. דקא סליק אדעתין, שלא נאסרו בכלאי הכרם אלא הגידולים שגדלו באיסור. אבל הזרעים עצמם, שהיו קיימים קודם לכן, לא נאסרו מחמת התערובת. והגידולין אסורים מרגע שבאו לעולם. מה שאין כן בשר בחלב, שעד שנתבשל בחלב היה מותר.

אמר רב אדא בר אהבה: זאת אומרת, כלאי הכרם עיקרן נאסרין! שלא הגידולים בלבד אסורים, אלא אף גוף הזרעים. ולזרעים עצמם היתה שעת הכושר. שהרי קודם שהשרישו בכרם היו מותרים. ושפיר מוכח מינייהו לאסור בהנאה בשר בחלב, אף שהיתה לו שעת הכושר.

הלימוד במנחות בא להראות הצורך בפסוקים

הגמרא במנחות מבארת את הצורך בכל הפסוקים, ומגיעה לצורך שיהיה לו שעת הכושר. צריכי כל אלו הפסוקים, דאי תלמד רק מהפסוק "ממשקה ישראל", הוה אמינא למעוטי דווקא היכא דלא היתה לה שעת הכושר מעולם, דהיינו שנטרפה ממעי אמה דומיא דערלה וכלאי הכרם [שלמדנו במס' פסחים מהפסוק ההוא שהם בטלים במאתיים] ולא היתה להם שעת הכושר, אבל היתה לה לטריפה שעת הכושר, אימא תתכשר, לכן כתב רחמנא "כל אשר יעבור", ואי כתב רחמנא רק "כל אשר יעבור", הוה אמינא למעוטי דווקא היכא דנטרפה ולבסוף הקדישה, דאז זה דומה למעשר שקודם נטרפה ואחר כך עברה תחת השבט, אבל אם הקדישה ולבסוף נטרפה, דבעידנא דאקדשה הוה חזיא, ורק אחר כך נטרפה, אימא תתכשר, לכן כתב רחמנא "מן הבקר", הילכך, צריכי.

התוס' במנחות קושרים זאת לסוגייתנו

"וא"ת והא אמרינן פ' כל שעה (פסחים דף כה.) ובכל הבשר (חולין דף קטז.) זאת אומרת כלאי הכרם - עיקרן נאסר, הואיל והיתה להם שעת הכושר קודם השרשה.

ויש לומר, דכלאים דכתיבי בהאי קרא - איירי בענבים שעושין מהם יין לנסכים, כדדרשינן (פסחים דף מח.) מן המאתים ממותר ב' מאות שנשתיירו בבור - הנהו לא היתה להם שעת הכושר, דדוקא דחרצן שנזרע - הוא שהיתה לו שעת הכושר קודם השרשה, ומן החרצן - אין עושין נסכים,

וא"ת אותם ענבים עצמן - היתה להם שעת הכושר קודם שהוסיפו מאתים. וי"ל דמה שנתוסף באיסור, אחר שנעשה כלאים, שגדל אחרי כן - לא היה לו מעולם (אחרי כן) שעת הכושר, והאי דמיתסר אף מה שגדל קודם לכן, לפי שא"א להבדיל זה מזה, להפריש תערובתם."

התוס' מקשים מהסוגיה במנחות

בלשון תוס' הרא"ש "הקשה ה"ר משה כהן, דבמנחות משמע, דכלאי הכרם - לא היתה להם שעת הכושר מעולם, דפריך התם בפ"ק, וטרפה - מהכא נפקא ממשקה ישראל? מן המותר לישראל נפקא! ומשני, צריכא, דאי ממשקה ישראל - הוה אמינא למעוטי טריפה, שלא היתה לה שעת הכושר, דומיא דערלה וכלאי הכרם - אלמא חשיב כלאי הכרם, לא היתה להם שעת הכושר, ולמאי דתריצת לעיל, ניחא אף הכא, דממשקה ישראל דאיירי ביה קרא - לא היתה להם שעת הכושר, שאין עושין משקה ממה שזרע בארץ, אלא מן הפרי הגדל, ואותו - לא היתה לו שעת הכושר, אבל העיקר הנזרע בארץ - היתה לו שעת הכושר."

חוץ מעצי אשירה -

נראה לר"י,
דמיירי כגון,
שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא בזה,
כגון על ידי שדים או שום דבר אחר,
משום דאתי למיטעי בתר ע"ז.

וגבי בן דמא בע"ז פרק שני (דף כז: ושם),
שנשכו נחש,
ובא יעקב איש כפר סכניא **לרפאותו,**
ולא הניחו רהי ישמעאל,
משום דאפיקורסות משכא.

ומפרש בירושלמי בפרק שמנה שרצים,
שהיה רוצה ללחוש לו בשם זר,
אבל ע"י תחבושת - שרי,
כדאמרינן התם (דף כח.),
דרבי אבהו - רמא ליה יעקב **אפיקורסא סמא אשקיה.**

הגמרא ביארה באיזה אופן מדובר שנאמר האיסור להתרפא בעצי אשירה

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: בכל איסורי ההנאה שבתורה מתרפאין! ועל אף שהרפואה היא הנאה, מותר להתרפאות בהם. חוץ מעצי אשירה! שאסור להתרפאות בהם, משום שעבודה זרה הם.

שאלה הגמרא שאלת ממה נפשך. היכי דמי? אי נימא בחולה דאיכא ביה סכנה, אפילו בעצי אשירה נמי יתרפא. שהרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה. ואי בחולה דליכא ביה סכנה, אפילו בכל איסורין שבתורה נמי לא יתרפא! שהרי נהנה ברפואתם. ומתרצים: לעולם בחולה דאיכא ביה סכנה מיירי. ואפילו הכי בעצי אשירה לא יתרפא, משום אביזרייהו דעבודה זרה. שעל ידי שמתרפא בה, הרי הוא נראה כמודה בה. ואין איסור עבודה זרה נדחה מפני פיקוח נפש.

התוס' מציירים מדוע כאן דווקא עם עצי האשירה היה איסור, ומה טעמו

התוספות כתבו, דאיירי באופן שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא מאשירה. וחיישינן דיבואו לטעות אחריה. אבל מדברי הירושלמי נראה, דטעמא לאו משום דאתי לאימשוכי אבתרה. אלא משום שעובר על לאו ד"לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואף על גב דאין זה אלא לאו, ולא עצם איסור עבודה זרה, דינו כעבודה זרה ממש, לענין דאין דוחה פיקוח נפש.

הטעם שלא אפשרו למין לרפא, שחששו שעלולים להימשך אחר מינות

הגמרא במסכת עבודה זרה מביאה סיפור. ואין מתרפאין מהן, מן המינים אפילו לחיי שעה!? וכן היה מעשה בענין זה, בבן דמא, בן אחותו של רבי ישמעאל, שהכישו נחש. ובא יעקב איש כפר סכניא שהיה מין, לרפאותו. ולא הניחו לא נתן רבי ישמעאל לאותו מין לרפאותו. ואמר לו בן דמא לרבי ישמעאל דודו: רבי ישמעאל אחי, הנח לו לאותו מין וארפא ממנו! ואני אף אביא ראיה שהיא מקרא מן התורה [לקמן מבארת הגמרא לאיזה מקרא נתכוין], שהוא, ריפוי מן המין - מותר!

ולא הספיק בן דמא לגמור את הדבר, עד שיצתה נשמתו, כאשר אמר "מותר" - ומת! קרא עליו רבי ישמעאל: אשריך בן דמא, שגופך טהור, ויצתה נשמתך בטהרה באמירת "מותר" [שהיא לשון היתר, להורות על דבר שהוא מותר וטהור], ולא עברת על דברי חביריך! שהיו חבריך אומרים [על פי דברי הכתוב בקהלת י ח] "ופורץ גדר, ישכנו נחש". אדם שפורץ את הגדר שגדרו חכמים בדבריהם - ישכנו נחש.

ואם כן קשה, הרי שנינו לעיל, כי לחיי שעה - לא חיישינן, ובשעת סכנה - מתרפאין מן הגוי? ומתרצת הגמרא: שאני מינות, שונה הדין לגבי רפואה ממי שהוא "מין", כיון דמשכא, שמושכת היא המינות לכפור ולדבוק בה. ומשום כך יש לאסור כל מגע עם המינים, כיון דאתי למימשך בתרייהו, עשוי אדם להימשך אחר המינות. משמע שהסיבה להימנע מרפואתם, היא שמא יבואו אנשים אחרים להמשך אחרי עבודה זרה. ולא החשש שהחולה עצמו ימשך אחר זה.

האיסור הוא דווקא כשתולה את הרפואה ומקשרה לריפוי

וכותבים התוס' במסכת עבודה זרה, "וא"ת דהא לקמן (דף כח.) בשמעתין ר' אבהו קיבל סמא מן יעקב מינאה י"ל דאף במינים לא אסרו אלא ברפואה שמזכיר בה שם עבודת כוכבים, ואומר שהעבודת כוכבים מועלת לכך, ובהא - ודאי אתי לאמשוכי ואסור." וכל ההיתר הוא כאשר שם סם על שורו על מנת להתרפא, באופן שבזה ניכר חוכמתו כרופא. וזה כבר כתחבושת ומותר.

בתוס' הרא"ש קישר האם נתן ממשות לעצים הללו מצד ע"ז

"ונראה, דדוקא כגון שאומ' לו שאי אפשר להתרפאת אלא מעצי אשרה, דאז נראה כאלו נותן ממשות לע"ז, ואתי למימשך בתרה. אבל אם א"ל הגוי הבא לי עצים מאילן זה, ולא הזכיר לו ע"ז, אם אינו מצוי אילן אחר כזה - מותר, כיון דאפילו אם לא היה אשרה היה מועיל והכי איתא בירושלמי פ' ח' שרצים בכל מתרפאין, חוץ מעצי אשרה, עד כגון שא"ל הבא לי מעלין של ע"ז, אבל אם א"ל עלים סתם - מביא לו עלים של ע"ז."

ואלו דברי הירושלמי בשבת פרק יד, ה"ד ר' יַעֲקֹב בַּר אִידִי אמר בְּשֵׁם רַבִּי יוֹנָתָן, בַּכֹּל מִתְרָפִּין חוּץ מְעָכּוּ"ם וְגִילוּי עֲרָיוֹת וּשְׁפִיכוּת דָּמִים. ר' פִּנְחַס בָּעֵי, עַד כְּדוֹן כְּשֶׁאָמְרוּ לוֹ הֵבִיא לִי עֵצִים מְעָכּוּ"ם וְהֵבִיא לוֹ עד כאן לא אסרו אלא אם הרופא אומר להביא לו עלים של עכו"ם, ובעלים אחרים אינו יכול לרפא אותו, אז יש חשש שמא ימשך אחר ע"ז. אבל אם הרופא אמר הֵבִיא לִי עָלִים סְתָם, וְהֵבִיא לוֹ מְעָכּוּ"ם האם מותר להתרפא בהם? ואומר נִישְׁמָעִינָה מִן הַדָּא נשמע מזה ר' יוֹנָה הֲוֵה לֵיהּ צְמִרְמוּרִין היה לו צמרמורת אָיְיתוּן לֵיהּ מִן זַכְרוּתָהּ דְּדוֹרִי הביאו לו מעיקר המעיין וליד המעיין הייתה ע"ז ששמה דדורי וְשָׁתָה. ר' אָחָא אָיֵיתוּן לֵיהּ הביאו לר' אחא משם וְלא שָׁתָה. א"ר מַנָא, אִילּוּ יָדַע ר' יוֹנָה מִנַּן הֲוֵה אם היה יודע מהיכן באו לָא אָשְׁתָה משמע שלא רק אם הרופא אומר שרוצה דוקא מע"ז, אלא סתם ע"ז אסורה.

[דף כה עמוד ב]

אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור -

פירוש, הבועל;
אבל היא - תיבעל ולא תיהרג,
דקרקע עולם היא,
כדאמר בבן סורר ומורה (סנהדרין עד:).

ובריש כתובות (דף ג:) נמי פריך,
ולידרוש להו דאונס שרי.

ור"י אומר,
דשפיר גרסינן תיהרג,
דהא דמשמע בבן סורר ומורה,
ובריש כתובות דאונס שרי,
היינו היכא שהיא קרקע עולם, ולא עבדה מעשה,
אבל לעשות מעשה,
כגון שאומר לה שתביא הערוה עליה,
תיהרג ואל תעשה מעשה.

דמרוצח ילפינן,
ורוצח - לא מיחייב למימסר נפשיה,
אלא כשאומר לו להרוג בידים,
אבל אם אומר,
הנח לזרוק עצמך על התינוק או תיהרג,
אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חבירו,
דאדרבה איכא למימר,
מאי חזית דדמיה דחבריה סומק טפי,
דילמא דמא דידיה סומק טפי

ומיהו,
לדידיה **אם אומרים לו,**
הנח לתקוע אותך בערוה,
יהרג ואל יעבור,
דלא מצי למימר - לא עבידנא מעשה,
דכיון שתוקעין אותו,
ואין קישוי אלא לדעת,
כדאמרינן בריש הבא על יבמתו (יבמות נג.),
ומה שהוא מתקשה - הוי מעשה.

לימוד נערה המאורסה מרוצח, שיש כאן איסור של יהרג ובל יעבור

ושוב ילפינן נערה המאורסה מרוצח. מה באיסור רוצח, אם אמרו לו עכו"ם, "הרוג את ישראל חבירך, ואם לאו נהרגך", יהרג ואל יעבור - אף איסור נערה המאורסה כן. שאם אומרים לה לעבור על גילוי עריות, ואם לאו יהרגוה, תהרג ואל תעבור.

לשיטת התוס' היהרג ובל יעבור נאמר רק על הבועל ולא עליה, שהיא אינה עושה פעולה

[ותוספות לא גרסו "תיהרג", אלא "יהרג" האיש ולא יבעל. אבל האשה תבעל ולא תיהרג. משום דקרקע עולם היא. כדאיתא בסנהדרין עד ב, לגבי אסתר]. שנאמר בסנהדרין לתרץ כיצד אסתר לא מסרה נפשה, ובפרט שהיה שם פרהסיה. אמר אביי: אסתר לא עשתה דבר, אלא אחשוורוש עשה בה מעשה, והיא קרקע עולם היתה. והוא משל, כשם שקרקע - דורכים עליה ואין הקרקע עושה דבר - כן אסתר.

אכן אלמלא הבעיות של כהנים או פרוצות, כן היו יכולים לדרוש לבתולות הנישאות כי אונס מותר

ראיה נוספת מביאים התוס' ממסכת כתובות, שמאחר והיתה גזירה שכל בתולה צריכה להיבעל להגמון תחילה, הרי גם היא יכולה לבצע זאת ולא להיאסר, כי מאחר והרי היא אנוסה, ומצד שני אינה עושה מעשה. ורק מאחר ויש פרוצות, אשר הן עצמן נהנות מכך, תיאסר על בעלה, כי אין כאן אונס, או לכהנים, שאפילו אם היא אנוסה - הרי היא אסורה לו. אבל מה שדחתה הגמרא לגבי היוצאים מן הכלל, סימן שהגמרא כן מקבלת את גוף הכלל.

ולכן במקרה בו היא נהנית - לא מועיל הכלל של קרקע עולם, כי הנאה נחשבת כן למעשה, שהרי על מנת שתיהנה היא כעין שותפה פעילה. ולכן התוס' בסנהדרין מביאים מיבמות, שדווקא טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים, ולכן אצל יעל, אף שהיתה קרקע עולם, חייבים לומר בנוסף, שלא נהנתה מהעבירה.

התוס' משמו של ר"י גם לאשה קיימת מציאות בה היא פעילה ולכן נאסרת

על מנת לפסוק יש להבין הן את המציאות והן את הטעם. ולכן רק כאשר מדובר שיש היתר מצד קרקע עולם, בו היא אדישה, הרי יש כאן היתר. אבל כאשר האשה פעילה במעשה הביאה - וודאי שהיא עצמה אסורה. ולכן עליה להיהרג לפני שתביא את הערווה עליה. והטעם הוא שכל הלימוד נלמד מרוצח, וגם ברוצח יש שני אופנים. אם זורקים אותו, והשני נהרג, הרי הוא ללא כל מעשה, ואינו נחשב כרוצח. וכל האיסור זהו לעשות מעשה בידיים, כלומר הוא מבצע את המעשה, ולכן נאסר. אלא שאם לוקחים אותו וזורקים אותו על מנת שתהיה בעילה, כאן כבר המציאות שונה, מאחר ועל מנת שתהיה ביאה, הרי חייב שיהיה לו קישוי, וזה כבר דורש את המעשה שלו, שהרי אין קישוי אלא לדעת. ועצם הקישוי הוא כבר חלק מהפעולה הנאסרת.

ואכן התוס' בסנהדרין מביאים על כך ציור חדש. "ואם היה כבר מקושה ועומד, והעכו"ם הביאוהו על הערוה - התם ודאי יש אונס, ואין לו למסור עצמו." וכל האיסור מובא בציור הבא "דאם אומר לו שיהרגהו או יניח שיביאוהו על הערוה, ויודע שאם יביאוהו, אי אפשר שלא יתקשה - לא מצינו למימר דלא עביד מעשה, שהקישוי - חשיב מעשה." וזה מבוסס על הגמרא ביבמות ומדברי רבא.

לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי -

ללישנא קמא **נראה לפרש,**
דכולי עלמא - קאי אאביי ורבא,

ולא פליגי דשרי,
היינו לרבי שמעון,
דרבי יהודה - אסר,
דהא רבא מוקי פלוגתא דרבי יהודה ור' שמעון,
בלא אפשר ולא מיכוון,
דבאפשר - קאמר דמודה רבי שמעון דאסור,
ולאיכא דאמרי,
לא אפשר ולא מיכוין - לכולי עלמא דשרי,
האי כולי עלמא היינו ר' יהודה ור' שמעון,
וא"ש דבאיכא דאמרי - **לא הדר ונקיט,**
אלא מה שמשנה מלשון ראשון,
ולהכי לא נקט,
בדאיכא דאמרי - אפשר ומיכוין לכ"ע אסור.

ומיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה,
דבפסיק רישיה - מודה רבי שמעון,
וליכא למימר,
דאפילו בפסיק רישיה - שרי הכא ר' שמעון,
משום דהכא מיירי בגרירה דכלים,
דליכא אלא איסורא דרבנן,
שהוא חופר כלאחר יד,
כדאמר בבמה מדליקין (שבת כט),
דהא בשמעתא מייתי עלה מידי דאורייתא,
כגון מעילה וכלאים ופסול פרה,
וצ"ל דכל הנהו דמייתי - לא הוי פסיק רישיה.

ולא אפשר דכולי שמעתא,
נראה לר"י,
דלא אפשר כדרכו, אלא בטורח גדול,
דהא שילשול האומנין בקופות - חשיב לא אפשר,
והא דאמרינן בכתובות (דף ה:),
גבי מהו לבעול בתחלה בשבת,
דקאמר לר' יהודה דאסור,
משום דבר שאין מתכוון,
אף על גב דהוי - לא אפשר ולא מיכוין,
וצריך לומר,
דההיא סוגיא כרבי ירמיה דבמה מדליקין,
דאסר לר' יהודה לא אפשר ולא מיכוון,
אף על גב דאיתותב במאי דאמר קטנים אסורים,
אפילו לר"ש (איתותב),
מ"מ במאי דאסר אפילו בגדולים,
לר' יהודה - לא איתותב.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, ולאחר מכן מביאה לשון שניה

מציגה הגמרא את המחלוקת, וכיצד כל אמורא אביי ורבא סוברים. וזה הלשון הראשונה של המהלך. "איתמר, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו. אביי אמר: מותרת, ורבא אמר: אסורה. אפשר וקא מיכוין, לא אפשר וקמיכוין - כולי עלמא לא פליגי דאסור. לא אפשר ולא מיכוין - כולי עלמא לא פליגי דשרי. כי פליגי - דאפשר ולא מיכוין. ואליבא דרבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין - אסור - כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי - אליבא דרבי שמעון, דאמר דבר שאין מתכוין מותר. אביי - כרבי שמעון, ורבא אמר: עד כאן לא קא אמר רבי שמעון - אלא היכא דלא אפשר, אבל היכא דאפשר - לא."

אלא שלאחר מכן הלשון השניה של איכא דאמרי בכלל דן על דיון בין רבי יהודה ורבי שמעון, שהוא נושא אחר.

מבארים התוס', שהגמרא דנה בשני הלשונות בעניינים שונים

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "נראה דלא נקיט בהאי לישנא, אלא מה שמשנה מלשון ראשון. משום הכי לא קאמר איפשר וקא מיכוין, דכ"ע לא פליגי דאסיר. דכל הני דחשיב - אינם שוים ללשון ראשון. דהא נמי דקאמר לא איפשר ולא מיכוין - דכ"ע לא פליגי דשרי - אינו שוה ללשון ראשון. דהתם - אאביי ורבא קאי, ולא אר' יהודה ור"ש. דהא רבא מוקי פלוגתייהו בלא איפשר, ולא קא מיכוין, ואסר ר' יהודה. ולהך לישנא - קאי שפיר אר' יהודה ור"ש."

התוס' מבארים, כי חייבים לומר שבפסיק רישא, בו אין צורך כלל בכוונה – גם רבי שמעון יאסור

וגם כאן נביא בלשון תוס' הרא"ש " צריך לומר, דכל הנך - מיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה ולא ימות, דאי הוי פסיק רישיה - היכי קאמר דלא איפשר ולא קא מיכוין, לכ"ע שרי, הא מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. וצריך לדחוק, כל הנך דמייתי - דלא הוי פסיק רישיה. ההיא דצלו של היכל - לאו הנאה נראית היא, ושלא יזונו עיניהם - יכולים היו ליזהר מזה. והא נמי איפשר לסתום פיו וחוטמו דפסיק רישיה - ליכא, דמאן דשרי במידי דאוריתא." ומוסיפים התוס', שאין להקשות ממה שנאמר בפרק במה מדליקין לגבי גרירת המיטה, ששם האיסור הוא רק מדרבנן, שהרי זה חופר כלאחר יד.

התוס' מבארים מהי ההגדרה של לא אפשר

רגילים אנו למושגים של כן ולא שהם חותכים. כלומר שזה לכאורה ממש בלתי אפשרי. אולם התוס' מבארים כי הכוונה באי אפשר, אינו כך, אלא שהדבר דורש טורח גדול, כבר זה נכנס לגדר של אי אפשר. וזה בניגוד לרגילות.

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "וכל לא איפשר דשמעתין - היינו בדלא איפשר כדרכו, אלא בטורח, כי ההיא דשלשול האומנין, ובשביל שתינק ותדוש."

והתוס' מביאים גם את נושא בעילה של בתולה בשבת. וכל מקום בו הוא יכול לבצע את המלאכה, אלא שנדרש לכך טורח רב, מבחינתם זה כבר לא אפשר. ולכן אף שיכול להמתין בבעילה למחרת, הרי ההמתנה מסיבה לו צער רב, ולכן ניתן להכניס זאת לגדר של אי אפשר. וכן לגבי הכנסתה לרבקה, אף שיכולה לינק לאחר הדישה - כיון שמצטערת להמתין, הרי אין זה הרגיל.

אביי כרבי יהודה -

נראה דסבר אביי,
הואיל ואפשר ולא מיכוין - אסור,

ובלא אפשר ולא מיכוין - שרי,
אלמא דאיסורא - משום דאפשר הוא.

ומה שהיה בספרים בבמה מדליקין (שבת כט:),
ופליגא דעולא,
דאמר עולא, מחלוקת בקטנים,
אבל בגדולים - דברי הכל אסור,
שיבוש הוא,
דבכולי שמעתא, שרי טפי לא אפשר מהיכא דאפשר,
וגדולים - היינו לא אפשר,
אלא גרס - דברי הכל מותר,
והיינו כלישנא בתרא דהכא,
דבלא אפשר ולא מיכוין - כ"ע לא פליגי דשרי.

מחלוקת אמוראים בהנאה הבאה לאדם בעל כורחו

איתמר: אם נמצא אדם במקום מסוים, והוא מוכרח ליהנות שם מדבר האסור בהנאה, ונמצאת אותה הנאה, הבאה לו לאדם בעל כרחו - אביי אמר: מותרת, ואין צריך לפרוש משם. ורבא אמר: אסורה. וצריך לפרוש מהמקום ההוא, כדי שלא יהנה מהאיסור.

הגנרא פורטת את העניין לשני נושאים אפשרות להסתלק וכוונה. ועל ידי יסוד זה מצמצמת את הפער בין האמוראים: אם אפשר לו להבדל משם ולא ליהנות מהאיסור, וגם קא מיכיון בדעתו לאותה הנאה, כולי עלמא לא פליגי דאסור. שהרי נהנה מהאיסור מדעתו ומרצונו. וכן אף אם לא אפשר לו שלא יהנה במצב שבו הוא נמצא, אלא שהוא קמיכוין בדעתו ליהנות, כולי עלמא לא פליגי דאסור. שכל שמתכון לאיסור ודאי עבר.

ואם לא אפשר לו שלא יהנה, ואף לא מיכוין בדעתו להנאה זו, כיון דאיכא שתי סיבות להתיר, כולי עלמא לא פליגי דשרי.

התוס' מבארים כי שיטת אביי שהיסוד לאיסור הוא מה שאפשר לו ללכת ואינו הולך

וכך מובא בגמרא. כי פליגי אליבא דרבי יהודה דאמר "לא שנא מתכוין, ולא שנא אין מתכוין". וכל היכא דאפשר לו להבדל מהאיסור, אסור לו לעשותו. אביי סבר, כשם שאזיל רבי יהודה בתר אפשר ולא אפשר לחומרא, ולא תליא בכוונה כלל, אלא כל דאפשר אסור אף בלא כוונה, כן אזלינן בתר הכי לקולא. וכל היכא דלא אפשר, לא אכפת לן במה שמכוין לאיסור, ומותר.

הנוסח המובא כאן הוא לאחר התיקון של התוס' אצלנו

במסכת שבת מובא, ריש כנישתא, המכניס ומושיב התינוקות, דבצרא, גרר ספסלא, לעילא, מלפני רבי ירמיה רבה. אמר ליה רבי ירמיה: כמאן סבירא לך? כרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, ולכן הנך סבור שאין חשש בגרירת ספסל, משום שאף אם הוא יעשה חריץ - הרי אינו מתכוין לכך. יש לי להשיב ולומר לך: אימר דאמר רבי שמעון שמותר לגרור, היינו רק בספסלים גדולים. דכיון שהם כבדים לא אפשר להזיזם באופן אחר ולכן שרי. אבל בספסלים קטנים, שיכול ליטלם בידו ולהעבירם למקום אחר - מי אמר רבי שמעון שמותר לגוררם?

והא דאמר רבי ירמיה, פליגא אהא דאמר עולא. דאמר עולא: מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה אם מותר לגרור היא רק בספסלים קטנים, אבל בספסלים גדולים - דברי הכל מותר לגוררם. משום שיש בהם תרתי להיתר, דלא אפשר באופן אחר, ולא מתכוין.

מדייקים התוס' כי ההיתר היכן שאינו יכול, כלומר לא אפשר הוא היתר חזק ביותר. ולכן דווקא בספסלים גדולים שאינו יכול להרימם, לכן שם התירו לדברי הכל. ובפרט שיש כאן את ההיתר של שני הדברים, גם לא אפשר, וגם אינו מתכון.

ואכן גם התוס' במסכת שבת גורסים כך לשון תוס' הרא"ש בשבת "ויש ספרים דגרסי אבל בגדולים - דברי הכל אסור, ולא נהירא, דבפסחים פרק כל שעה מוכיח, דיותר שרי היכא דלא אפשר מהיכא דאפשר."

[דף כו עמוד א]

שאני היכל דלתוכו עשוי -

פ"ה,
ואין הנאת צילו נאסרת,
שאין זה דרך הנאתו.

וא"ת,
והא במעילה - לא כתיב אכילה,
ואפילו שלא כדרך הנאה - יהא אסור.

וי"ל,
דמעילה - ילפינן חטא חטא מתרומה,
ובתרומה - כתיב בה אכילה.

והא דאסר בפרק כל הצלמים (ע"ז מח:),
לישב תחת אשירה,
משום דאשירה - **לצל עשויה, והיא דרך הנאה.**

ועוד,
דגבי ע"ז - לא כתיב אכילה.

אופני השימוש בהיכל המותרים והאוסרים – מחלוקת אביי ורבא

הגמרא מביאה את מחלוקתם של אביי ורבא לפי שיטת רבי יהודה. רבי יהודה אינו מחשיב כלל את בעיית הכוונה, אלא האם אפשר לו להיבדל או לא. שאביי לקח זאת גם לקולא. ומביאה הגמרא את מחלוקתם. אמר אביי: מנא אמינא לה דכל היכא לא אפשר ומיכוין מותר? - מהא דתניא: אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שהיה יושב בצילו של היכל, ודורש כל היום כולו! שהיה דורש ברוב עם. ושום בית מדרש לא היה יכול להכיל את כל השומעים, ולכן היה דורש ברחוב שלפני הר הבית. וההיכל שהיה גבוה מאה אמות, היה מצל עליהם מפני החמה.

והא ההיכל אסור בהנאה משום שהוא קודש. ובכל זאת נהנה רבן יוחנן בן זכאי מצילו. ואף מכוין היה להנאה זו. אלא ודאי דהכא עשה כן רבן יוחנן, משום דלא היה אפשר

לו שלא ליהנות מהצל כשהוא עומד שם. אלמא, כל היכא דלא אפשר ומיכוין, שרי. ואינו חייב לפרוש משם. ורבא אמר: לאו ראיה היא מהתם. משום דשאני היכל, דלתוכו הוא עשוי! שאין תשמיש ההיכל אלא בתוכו. והנאת הצל אינה דרך הנאתו. ולפיכך - לא נאסרה.

החילוק בין סוגי האיסורים ואופן הדרך בהם נאסרים

שיטת רבא התבארה על פי רש"י - כי מאחר והמטרה של ההנאה של ההיכל הוא רק השימוש הפנימי שבו, ולכך נטוצר. ולכן הנאת הצל הינה כביכול הנאה עקיפה, שאינה נאסרת. מקשים התוס', באיסור אכילה, האיסור הוא מחמת דרך הנאתו. אבל מאחר ובמעילה לא כתוב אכילה, הרי אין לצמצם שהאיסור קשור לדרך הנאתו, וממילא תיאסר גם השימוש של הצל.

מתרצים התוס', כי כל לימוד האיסור של מעילה הוא מתרומה, והרי בתרומה כן כתוב אכילה. כלומר יש לצמצם את האיסור במעילה, רק בדרך הנאה.

הטעם מדוע בישיבה לצל תחת האשירה כן נאסרת הישיבה בצילה

המשנה במסכת עבודה זרה כותבת מפורשות שלא ישב בצילה (הכוונה של האשירה) ומבארים שם התוס', שאין להשוות זאת לסוגייתנו. לא דמי לצל היכל משום דלתוכו עשוי, כדאמרינן בפרק כל שעה, אבל אשרה - עשויה לצל, אי נמי משום חומרא דע"ז. והתוס' כאן הביאו זאת מכיוון משלים, שמאחר ולא נאמר בעבודה זרה אכילה, הרי היא אסורה אף שלא כדרך הנאתה

והא הכא דלא אפשר וקמיכוין ואסור -

ה"מ אביי לאוקמא כרבי שמעון,
דאליבא דרבי יהודה פליגי.

רבא מביא הוכחה שגם כשלא אפשרי ומכוון זה אסור מהאומנים המתקנים בבית קדש הקדשים

הגמרא מביאה את המקור והסברא לטעמו של רבא. אמר רבא: מנא אמינא לה דהיכא דלא אפשר ומיכוין אסור? - מהא דתנן: לולין [ארובות] היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים. וכשהיה צורך בתיקון חומת קדש הקדשים, בהן [דרכם] היו משלשלין את האומנין בתיבות. כדי שלא יסתכלו אנה ואנה, ויזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים! ונמצאו נהנים מנוי מראהו של קודש הקדשים, שהוא אסור בהנאה.

והא הכא, דלא אפשר וקא מיכוין הוא. שהרי אי אפשר שיתקנו את בדק הבית בלא שימצאו בתוכו. ואפילו הכי, בלא תיבות - לא היו נכנסים. משום דחיישינן, שמא יכוונו ליהנות. אלמא, כל דמיכוין - אסור, אף בדלא אפשר.

התוס' מבארים כיצד היה אביי יכול לתרץ

ראיית רבא הינה מהמשנה במידות. אולם לכאורה, אביי היה יכול לתרץ, כי משנה זו היא בשיטת רבי שמעון, האוסר בכל מקרה של מתכוון, בעוד הוא הולך לפי טעמו של רבי יהודה, שאומר שמתכוון הוא כמו לא מתכוון, אף להקל. אבל ניחא לאביי לשנויי מעלה עשו בבית קדשי קדשים, משום דהוכיח זה מרבי שמעון בן פזי וכו'. וההוכחה הינה והאמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: קול של כלי השיר שבמקדש, ומראה בית המקדש, וריח הקטורת, אין בהם [בהנאתם] משום איסור מעילה מן התורה! לפי שאין בהם ממש.

כלומר, התוס' מבארים יכולת מסוימת, ועל השאלה הסמויה, ואם כן מדוע הגמרא אינה מביאה אפשרות זו, והתירוץ, שמה שהובא לטובת אביי, כדחייה לדברי רבא - הוא טענה עדיפה.

ותסברא והאמר רבי שמעון בן פזי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה -

פ"ה,
וכיון דמדאורייתא שרי, כי לא אפשר,
אמאי אשרחוה רבנן?

וקשה לר"י,
הא בגרירה, **דליכא איסורא דאורייתא,**
ופליג רבא ואסר בלא אפשר ומיכוון,
ומאי קא מוכיח אביי לרבא?

וי"ל,
דה"פ,
כיון דלא אסירי אלא מדרבנן,
א"כ כשהוא לצורך,
כגון לתקן בית קדשי הקדשים,
סברא הוא, דאפילו איסורא דרבנן - ליכא.

תשובת אביי מדברי רבי שמעון בן פזי, שמהתורה אין מעילה במראה

מאחר ומראה של בית המקדש אינו נאסר מהתורה, מעמיד אביי שאכן מהתורה היה יכול להיכנס, וכל מה שעשו להם בתוך לולים, הוא אינו מצד האיסור, אלא רק מתוך מעלה יתירה בקודש הקדשים. וכיון דאינם אסורים בהנאה אלא מדרבנן, מסתבר, דלא אסרו חכמים במקום שהוא צורך בדק הבית. ולא היו מטריחין אותם להכנס בתיבות. ובהכרח דלאו משום איסור הנאה בקדשים היו משלשלים אותם בתיבות. אלא עשו כן, משום מעלה שעשו בבית קדשי הקדשים, שלא יסתכלו בו! ואם כן, אין להוכיח מזה דכל לא אפשר ומיכוין אסור.

ר"י הקשה מסוגיית גרירה של רבא

בעמוד הקודם רבא חלק שעל מנת להתיר צריך שיהיה בו שני דברים, גם לא מתכוון וגם לא אפשר. רבא אמר: עד כאן לא קא אמר רבי שמעון ד"אין מתכוין" מותר, אלא היכא דלא אפשר לו להמנע מהאיסור אם יעשה את המעשה המותר. וכגון שצריך להעביר ממקום למקום מטה וספסל כבדים, שאין באפשרותו להעבירם אלא על ידי גרירה על הקרקע. וכיון דגם אי אפשר לו באופן אחר, וגם אינו מתכון, איכא תרתי להיתרא.

אבל היכא דאפשר לו לעשות את מעשה ההיתר בלא לבוא לידי תוצאת האיסור, וכגון בספסל ומטה קטנים שיכול להעבירם על כתיפו, לא התיר רבי שמעון לגוררם, אף שאינו מתכון לעשית חריץ.

והרי כל הסוגיה של גרירת כלים אינה אלא מדרבנן, ואעפ"כ רבא שם חלוק.

מתרצים התוס', שעם האומנים יש עוד סברא להיתר שהרי כל מה שעושים אינו על מנת להסתכל, אלא מאחר ויש בעיה לתקן בבית המקדש. ואז היה מקום לומר, שאביי ילמד, שמלכתחילה אף איסור מדרבנן לא קיים. ולכן לומד אביי, שלא היה לרבנן לגזור כאן.

מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא -

תימה,
דבפרק החליל (סוכה נג. ושם) תניא,
אשה בוררת חטים לאור של בית השואבה,
והשמן והפתילה היו של קודש כדתנן התם,
ובירושלמי דייק מינה,
דקול ומראה וריח - אין בהן משום מעילה.

הגמרא מבארת מהיכן לומד רבא שיש איסור

לומדת הגמרא, כי ניתן לצמצם שעם היות ואין מעילה, אבל בכל זאת האיסור קיים. - איכא דאמרי: אמר רבא: מנא אמינא לה ד"לא אפשר ומיכוין אסור"? - מהא דתניא: אמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: קול, ומראה, וריח, אין בהם משום מעילה! משמע, דוקא מעילה - הוא דליכא בהו. הא איסורא - איכא בהו.

התוס' מקשים מפרק החליל, שמאחר ואשה בוררת חיטין בשמת בית השואבה, סימן שאין גם איסור

בפרק החליל הובא משמו של תנא, אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה. קשה מהא דתנן בפ' החליל דאשה בוררת חטים לאור הנר של בית השואבה, והשמן והפתילה של קדש היו, כדאיתא התם. והיכי שרי? והא אמרינן הכא, דאיסורא איכא.

למעשה יש כאן שאלה סמויה, שהרי היה יכול לתרץ. והוה מצינא לפרושי דלאו דוקא בוררת אלא יכולה לברור. אלא דבירושלמי דייק מינה, דמראה - אין בו משום מעילה, אלמא דאפילו איסורא - ליכא. שכך מובא בירושלמי. תַּנֵּי יְכוֹלָה אִשָּׁה לְבוֹר חִיטֶּיהָ לְאוֹר הַמַּעֲרָכָה. ושואל וְלֹא הָיוּ מוֹעֲלוֹת? הרי משתמשות וניהנות מההקדש! ועונה לָאו! לא מועלים דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הָרֵיחַ של הקטורת וְהַמַּרְאָה של האש וְהַקּוֹל של כלי שיר אֵין בָּהֶן מְעִילָה לפי שאין בהם ממשות. כלומר, לא רק שזו שאלה של אסור או מותר, אלא אין כאן כלל מציאות כזו.

ואכן התוס' בפרק החליל מתרצים, כי מלכתחילה לא מתחילה השאלה, כיון שהן לא עשו כך, אלא רק היתה אורה בעוצמה כה גדולה, עד אשר היתה קיימת האפשרות לברור. ושוב אין כאן גדר של שאלה על איסור, בדבר שכלל אינו מתבצע.

לאותן העומדים בחוץ -

ליכא איסורא,
אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר,
דהא אמרינן (יומא דף לט:),
לא היתה כלה צריכה להתבשם בירושלים,
מפני ריח הקטורת.

להבין את גדר האיסור של המצויים בפנים או מחוץ לעזרה

לאחר שדייק רבא כי עם היות ואין מעילה, אבל יש איסור דנה הגמרא לנסות לחלק על מיקום עומדו ביחס לעזרה. מאי לאו, אסורים הם אף לאותן בני אדם העומדין בפנים העזרה! ואף דלא אפשר להם, שלא יהנו מקול כלי השיר, וממראית המקדש, ומריח הקטורת, אסור להם לכוין וליהנות מהם. אלמא, כל ד"לא אפשר ומיכוין" אסור.

ודחתה הגמרא: לא ראיה היא. אלא אסורים הם לאותן בני אדם העומדים מבחוץ לעזרה! שאין הם מוכרחים ליהנות מהם. ואפשר וקא מיכוין הוא, דלכולי עלמא - אסור.

נביא את תוס' הרא"ש המבאר את הקושי מכלה, שאינה צריכה להתבשם כלל

"תימה, הא אמרינן, לא היתה כלה בירושלם צריכה להתבשם, שהיו מתבשמות מריח הקטרת. ולאביי איכא איסורא לאותם העומדים בחוץ. וי"ל דלא קאמר אביי, אלא שלא יקריבו עצמן לעזרה, כדי להריח יותר, אבל מה שהיו מתבשמות בכל העיר - אונס הוא." ומובא במסכת יומא "נשים שביריחו אינן צריכות להתבשם מריח קטורת, כלה שבירושלים אינה צריכה להתקשט מריח קטורת." ואף התוס' שם מבארים, כי כל האיסור לאביי הוא מניעת קירוב יתר לעזרה בכוונה להריח יותר.

כתיב הכא ושמו וכתיב התם הערופה -

תימה לר"י,
אמאי איצטריך תרי מיעוטי?
בחד סגי,
דלהכי כתביה דלא למילף מינייהו.

וי"ל,
דאי לא כתיב אלא חד מיעוטא,
לא הוה מצי למעוטי,
אלא מילתא דלא דמי כל כך למיסר,
אבל מילתא דדמי למיסר - לא,
להכי איצטריך תרווייהו.

הגמרא רצתה ללמוד את הכלל שכל שנעשה מצוותו – שוב אין מועלים בו

בתחילה רצתה הגמרא ללמוד עניין שבריח אין מעילה, מאחר וכבר נעשית מצוותו. אלא שהקשתה על כך הגמרא מתרומת הדשן. והרי תרומת הדשן [שבכל יום היה הכהן נוטל מלא מחתה מהדשן, ונותנה אצל המזבח והיא נבלעת במקומה], דכבר נעשית מצותה, ואפילו הכי אסור ליהנות בה, ויש בה משום מעילה. וכדכתיב בה, "ושמו אצל המזבח". ודרשינן, "ושמו" - שלא יפזר אותו, אלא יניחנו צבור! וכן דרשינן, "ושמו" - שלא יהנה ממנו. אלא דוחה הגמרא שאותו עניין בדיוק מצוי אף מעגלה ערופה, שאסור ליהנות ממנה לאחר שנעשתה מצוותה.

אלא שאז ניסתה הגמרא לדחות, שמאחר ואלו שני כתובים הבאים כאחד לא ניתן ללמוד מהם למקום אחר, אלא באו

למעט רק בהם. ושוב מביאה הגמרא את דעת רבי יהודה, שאף בשני כתובים הבאים כאחד ניתן ללמוד מהם.

אלא שכעת דוחה הגמרא את דבריו. תרי מיעוטי כתיבי בתרומת הדשן ובעגלה ערופה. בתרומת הדשן כתיב "ושמו אצל המזבח". וממעטינן, מ"ושמו", דדוקא תרומת הדשן אסורה בהנאה, ולא דבר אחר שנעשית מצותו. ובעגלה ערופה כתיב, "הערופה". וממעטינן, דוקא הערופה אסורה בהנאה, ולא דבר אחר שנעשית מצותו.

דנים התוס' על הצורך בשני מיעוטים ולא להסתפק במיעוט יחיד

מקשים התוס' אם היה נכתב מיעוט יחיד, כלל לא היתה עולה הבעיה שלא ללמוד משני כתובים. ומבארים התוס' כי מיעוט אחד היה מתיר הנאה אחר מצוותו רק בדברים שאין בהם התכונות הבסיסיות של אותו אחד, אבל דברים שדומים לאותו אחד - אסורים גם אחר עשיית מצוותו, לפיכך היה נחוץ לרשום שני מיעוטים בדברים שאינם דומים, תרומת הדשן ועגלה ערופה, ללמד שרק שנים אלה נשארים באיסור הנאה גם אחר עשיית מצוותם.

הכניסה לרבקה -

בתוספתא,
תני ליה **גבי פרה.**

מטרת התוס' הוא לדחות את דברי רש"י

בתחילה נביא את הברייתא והדיון מבלי לבאר כרש"י. "תא שמע: הכניסה לרבקה ודשה - כשירה, בשביל שתינק ותדוש - פסולה. והא הכא, דלא אפשר וקא מיכוין, וקתני פסולה! - שאני התם דכתיב אשר לא עבד בה - מכל מקום."

רש"י מפרש, שברייתא זו עוסקת בענין עגלה ערופה. ומן הסתם רש"י מפרש כך לפי גירסת הספרים בעמוד ב' 'הא לא דמיא אלא להא,' היינו 'הא' - עגלה ערופה, לא דמיא אלא ל'הא' לענין אחר והוא פרה אדומה. שאם גם 'הכניסה לרבקה' היתה עוסקת בפרה אדומה הגירסה היתה בודאי 'הא לא דמיא אלא לסיפא', כי בהמשך מצטט התרצן את הסיפא של תוספתא בענין פרה, שברישא כתוב 'הכניסה לרבקה', בתוספתא תני ליה גבי פרה, שלא כפירוש רש"י.

התוס' מפרשים, שזו ציטטה מהרישא של תוספתא במסכת פרה (ב, ג) 'הכניסה לרבקה' ובסיפא מובא 'עלה עליה זכר פסולה'. ואף שלא נאמר בתוספתא שם במפורש שמדובר בפרה אדומה, אין לפרשה בענין עגלה ערופה, כי גיל העגלה לשיטת רבי אליעזר הוא בת שנתה, ולרבנן עד שנתיים, והכל מודים שלא מקבלת זכר עד שתתבגר. ותוס' גורסים כאן - 'הא לא דמיא אלא לסיפא'.

[דף כו עמוד ב]

הא לא דמיא אלא להא שכן עליה עוף -

מייתי לה,
משום דרב פפא אמר מילתיה עלה,
לפי שהיא משנה.

הגמרא משווה בעניין העול בין עגלה ערופה לפרה אדומה

תא שמע: עגלה שנעשתה בה עבודה, נפסלה מלהיות עגלה ערופה. ואם הכניסה [את העגלה] לרבקה [שקשרה בצמד] יחד עם פרות אחרות הדשות בתבואה, ודשה עמהן, הרי היא כשירה! ולא חשיבא דישתה כעבודה, משום שלא נתכוין לכך. ואם הכניסה לצמד בשביל שתינק מאמה, וגם כדי שתדוש, הרי היא פסולה!

ומקשינן: והא הכא, דלא אפשר להכניסה לצמד כדי שתינק בלא שתדוש. ומכל מקום, משום דקא מיכוין שתדוש, קתני דהיא פסולה. אלמא, אף היכא דלא אפשר, כל דקא מיכוין לעשיה, חשיב מעשה. וקשיא לאביי דהתיר לעשות כן באיסורי הנאה. ומשנינן: שאני התם בעגלה ערופה, דכתיב "אשר לא עובד בה". דמשמע מכל מקום! ואף על גב דבכל התורה כל היכא דלא אפשר לא חשיב כמעשה איסור, בעגלה פסלה התורה אף בעבודה כזו.

ושוב מקשינן: אי הכי, אפילו ברישא, דלא נתכוין כלל שתדוש, נמי נימא דפסולה! דהרי "לא עובד בה" כתיב. דמשמע אף אם נעבדה העבודה מאליה, בלא שיתכוין לכך. ומשנינן: הא רישא לא דמיא, אלא להא דתנן בפרה אדומה: שכן עליה עוף, כשירה. עלה עליה זכר, פסולה! שהעול פוסל בפרה. כדכתיב בה, "אשר לא עלה עליה על". ומשמע, אף אם עלה העול מאליו, הרי היא נפסלת בכך. ואפילו הכי אינה נפסלת במה שעלה עליה העוף. משום דלא ניחא ליה לבעליה בעול זה. ודוקא בעלית הזכר עליה היא נפסלת, משום דניחא ליה בכך. והוא הדין למלאכה בפרה ובעגלה ערופה. אף דבנעבדה מאליה נמי נפסלה, אין זה אלא בעבודה דניחא ליה בה. וכגון בהכניסה לרבקה כדי שתינק ותדוש. אבל אם אינו רוצה בדישתה, לא מיפסלא.

והוינן בה: מאי טעמא? אמר רב פפא: אי כתיב "אשר לא עבד בה" וקרינן נמי "עבד", הוה אמינא דעד דעביד בה איהו מלאכה בידים לא נפסלה. ואי הוה כתיב "עובד", וקרינן נמי "עובד" הוה אמינא דאפילו על ידי עבודה דממילא נמי נפסלה, ואף בדלא ניחא ליה. אבל השתא דכתיב "עבד", וקרינן "עובד", דרשינן, דוקא על ידי "עובד" דהוא דומיא ד"עבד" היא נפסלת. מה "עבד" בה מלאכה בידים, הרי דניחא ליה במלאכה, אף "עובד" כן. דאין המלאכה פוסלת אלא בדניחא ליה בה. [ואף אף על גב ד"אשר לא עבד בה" כתיב בעגלה ערופה, ילפינן פרה אדומה מינה, בגזירה שוה ד"על" "על"].

התוס' עונים על כך שהגמרא הביאה משנה מפרה אדומה

התבאר בלשון תוס' הרא"ש "והא דאיצטריך לאיתויי הך מתניתין, דשכן עליה עוף, משום דמילתא דרב פפא איתמר עלה." והתוס' הוסיפו כי רב פפא אמר עליה מכיוון שהיא משנה."

ליישב את הקושי "אי הכי אפילו רישא נמי?" התרצן היה יכול לומר ישירות, אמר רב פפא השתא דכתיב 'עבד' וקרינן 'עובד' - עובד דומיא דעבד, מה עבד דניחא ליה, אף עובד 'דניחא ליה' בלי להביא את ענין 'שכן עליה עוף'. אלא בעל הסוגיא ניצל את הקושי, כדי להשמיע הסבר בענין מוזר ששכן עליה עוף היא כשרה אבל בזכר היא פסולה.

עלה עליה זכר פסולה -

וא"ת,
אמאי פסולה?
הא ודאי לא ניחא ליה,
להפסיד פרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט.

וי"ל,
דאם נאמר כשירה,
הוה ניחא ליה, ולכך - אין להכשירה.

וא"ת,
הכניסה לרבקה ודשה אמאי - כשירה,
מאי שנא מעלה עליה זכר דפסולה?

וי"ל,
דהתם - לא ניחא ליה בדישתה,
שאין מרויח כלום בדישתה,
דבלאו הכי נידושה התבואה.

וה"ר יהודה פירש,
דסתם פרה - בחורה היא,
ומסתמא אין אדם רוצה להטריחה.

וא"ת,
והא דתנן,
פרה מעוברת - ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין,
והכא אמר, עלה עליה זכר - פסולה.

וי"ל,
דהכא כחכמים דפוסלין,
דה"נ ר' יהודה פליג ואמר,
דוקא העלה עליה זכר,
אבל עלה מעצמו - כשירה.

אי נמי,
הא דאמר הכא פסולה,
היינו כשרואה בשעת עלייה וניחא ליה,
כדאמר גבי הכשר,
בפרק ב דבבא מציעא (דף כב.),
עודהו הטל עליהן ושמח - הרי זה בכי יותן,
נגבו - אינן בכי יותן,
דבעינן יותן דומיא דיתן,
אף על פי שאם היה יודע,
בעוד הטל עליהן - היה שמח.

והא דאמרינן בפרק עגלה ערופה (סוטה מו.),
עול פוסל בין בשעת עבודה,
ובין שלא בשעת עבודה,
שאר דברים - אינן פוסלין אלא בשעת עבודה,
מה שהזכר משמש בה חשוב עבודה.

הדיוק שלמדים מהעול לגבי פרה אדומה לחלק בין עוף לזכר

הגמרא מביאה - דתנן בפרה אדומה: שכן עליה עוף, כשירה. עלה עליה זכר, פסולה! שהעול פוסל בפרה. כדכתיב בה, "אשר לא עלה עליה על". ומשמע, אף אם עלה העול מאליו, הרי היא נפסלת בכך. ואפילו הכי אינה נפסלת במה שעלה עליה העוף. משום דלא ניחא ליה לבעליה בעול זה. ודוקא בעלית הזכר עליה היא נפסלת, משום דניחא ליה בכך.

התוס' מקשים שלכאורה וודאי שלא נוח לבעלים מעליית הזכר הפוסלת את הפרה האדומה

ואם תאמר, אמאי אם עלה עליה זכר פסולה? והרי ודאי לא ניחא ליה להפסיד פרה שדמיה יקרים, בשביל ריוח מועט שכזה. ויש לומר, דבהכרח פסולה היא. שהרי אם נכשירה שוב יהיה ניחא ליה בעליית הזכר. אבל בדישה לא ניחא ליה. משום שאין מרויח כלום בדישתה. שהרי יש פרות אחרות שדשות, ולכן אין לו כלל צורך להוסיף אותה.

תירוץ נוסף שממילא היא רק פרה בחורה

ומסתמא אין אדם רוצה להטריחה שתדוש ויכחיש כחה, ויהא ההפסד יתר על השכר.

מחלוקת חכמים ורבי אליעזר המשניות פרה - גורמת לקושיה נוספת

רבי אליעזר וחכמים חולקים שם אם 'עובר ירך אמו' או לא. והחכמים פוסלים משום שסוברים שהעובר נחשב 'כמשא' והפרה פסולה. וקשה למה רבי אלעיזר וחכמים לא פוסלים מחמת זה שעלה עליה זכר? אפילו אם הדין הוא שעובר ירך אמו כפי שמובא כאן - 'עלה עליה זכר פסולה"ז

ומתרצים בשני אופנים או שהוא עשה מעשה או שלא ידע מכך, ומביאים ראייה כי הפיסול קשור בידיעה דוגמת הטל.

האם העול פוסל רק בשעת העבודה

עם היות ועול אכן פוסל בשעת עבודה, הרי שאר דברים אינם פוסלים אלא רק בשעת עבודה, ועולה מאליה השאלה, מה שהזכר משמש בה אינו עול, ומתרצים התוס' שיש כן להחשיבו לעבודה.

מגוד -

פירש ר"ת,
כמו נגוד ליה גלימא (עירובין צד.).

האיסור לשטוח אבידה על גבי מגוד תלוי לצורכה ובהימצא אורחים

תא שמע: המוצא אבידה של חבירו, ונתחייב לשומרה ולהשיבה לבעליה, לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד [יתד עץ], לצורכו! אבל מותר לשוטחה לצורכה של האבידה, על גבי מטה ועל גבי מגוד! וכגון כדי שלא יאכלנה העש.

ואם נזדמנו לו אורחין בביתו, לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד, בין לצורכה של האבידה, ובין לצורכו! ואף שעושה כן לצורך האבידה, כיון שהוא מתכוין בכך אף להתכבד בה בפני האורחין, ונמצא נהנה ממנה, אסור הדבר

משום גזל. ואף דאי אפשר לו לקיים את צורך האבידה בלא שיהנה ממנה. אלמא, כל היכא דלא אפשר ומכוין, אסור. וקשיא לרבא.

ומשנינן: שאני התם, דאסור מחמת דקלי לה [שורפה, כלומר מפסידה] לאבידה בכך ששוטחה לפני האורחים. אי משום עינא בישא, שהרואה יתן בה עין הרע. אי משום גנבי! שמא האורחים הם גנבים, ויגנבוה.

התוס' מפרשים שונה את מקור המילה מגוד

במסכת עירובין היתה מחיצה שנפלה בין שתי החצירות. ואמר להו שמואל: שקולו גלימא, נגידו [לשון "גודא"] בה! קחו טלית ופרוסו אותה בין שתי החצירות, להיות להן למחיצה. ועם היות ושמואל עשה זאת לצניעות ולא על מנת שיש לזה דין מחיצה, ומאחר והיה זה במקומו של שמואל והיתה לו סמכות להכריע, הרי רב לא רצה שילמדו משתיקתו שהוא עצמו סובר כך.

למעשה לא חלוקים התוס' עם רש"י שמפרש יתד עץ. אלא רצונו לומר, שהוא לשון פריסה, והכי נמי מגוד, היינו יתד שמוכן לפרוס עליו תפצים. ואז מגוד הוא מקום שפורסים בו בגדים, וכפי שפרסו את הטלית כעין מחיצה בעירובין.

חדש יותץ -

קסבר,
יש שבח עצים בפת,
וה"נ יש שבח עצים בתנור,
וזה וזה גורם - אסור,
ויש שבח עצים בפת,
היינו העצים,
שהן גורמים אפיית הפת כשאבוקה כנגדו,
ורבנן סברי,
אין שבח עצים בפת,
אף על פי שהאבוקה כנגדו,
דשלהבת אינה באה מן העצים,
אלא מחמת משהו הנשרף,
וא"כ היא כמו גחלת,
דאין האיסור בעין, וכן פירש"י.

הקשה ה"ר אהרן לרבי,
הא דאמר (תרומות פ"ב מ"ג),
המבשל בשבת בשוגג - יאכל ואפילו בשבת,
ואמאי?
נימא יש שבח מוקצה בפת, דגחלים - מוקצין הן.

ואומר ר"י,
דלא שייך **אלא באיסורי הנאה דווקא,**
וכן פירש הקונטרס,
בפרק בתרא דע"ז (דף סו. ושם),
גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה.

גדרו של תנור החדש שיותץ בגלל ההסקה

שנינו במתניתין: ולא יסיק בו תנור וכירים! תנו רבנן: קליפי פירות ערלה אסורים בהנאה כמו הפרי עצמו. משום שהן שומר לפרי. ובכלאי הכרם אף הקשין אסורים, משום דלא כתיב בהו פרי. לפיכך, תנור שהסיקו בקליפי ערלה, או בקשין של כלאי הכרם - אם היה התנור חדש, יותץ! לפי שנאסר הוא בהנאה. משום שנצרף על ידי היסק זה, ובכך נגמרת עשייתו. וכל דבר שנגרם על ידי איסורי הנאה, נאסר כמותם.

התוס' מבארים את מה סובר כל צד

רבי מנמק את האיסור בזה שהעצים השביחו את הפת ואת התנור, כך ששבח הנאה מהעצים נמצאת בתוך הפת, ואם יאכלנו ייחשב הדבר כנהנה מן העצים. רבנן סוברים, שהאש שמגיעה לפת ולתנור החדש נוצרה מכליית העץ כך שדין השלהבת כדין הגחלת ששניהם נוצרו מכליית העץ.

התוס' מצמצמים דין זה דווקא לאיסור הנאה

מדייקים התוספות, ולא שייך האי דינא אלא באיסורי הנאה, אבל לא בשאר איסורים, כגון מוקצה ותרומה. דכן מוכח מהא דהמבשל בשבת בשוגג, יאכל. ולא אמרינן, דמשום דהגחלים מוקצין הם, יש שבח מוקצה בפת. וכן כתבו בעבודה זרה מט א, דלא נוהג דין זה באיסורי אכילה. וכל קושיא זו היא כמובן רק על שיטת רבי האוסר כאן.

בישלה על גבי גחלים -

בישלה - דווקא בדיעבד,
אף על גב **דכל הנשרפין,**
אפרן מותר אפילו לכתחלה.

יש לחלק בין אפרן לגחלים.

הבישול על גחלים לדעת הכל (רבי מאיר וחכמים) זה מותר

אומרת הגמרא שאם כבר נשרפו עצי האיסור ונעשו גחלים, ובישלה לפת על גבי אותם גחלים, לדברי הכל הפת מותרת! לפי שגחלי ערלה וכלאי הכרם מותרים בהנאה, כדין כל הנשרפין, שאפרן מותר. ונאפית הפת על ידי דבר המותר.

התוס' מחלקים בין אפרן לגחלים

בגחלים - עדיין יש מעט ממשות, בניגוד לאפר, שבכר כל הממשות נעלמת. ולכן עם היות שבאפר מותר אפילו לכתחילה, הרי התוס' אומרים, שכל ההיתר עם הבישול בגחלים הוא רק בדיעבד, ואסור לו לעשות כך לכתחילה.

חילוק הוא כלל יסודי בתוספות

[אכן מילות המפתח של "יש לחלק" מופיעות בתוספות מעל מאתיים פעמים. ובפרט שכאן הוא חלק מהמבנה של מילות המפתח "אף על גב .. מכל מקום", הרי כאן היש לחלק הוא כעין מכל מקום. ויש גם פעמים שנאמר "מ"מ יש לחלק".]

בין חדש בין ישן יוצן -

דזה וזה גורם - מותר.

אף על גב דזה וזה גורם,
דוקא בדיעבד מותר,

כדמוכח בסוף פרק כל הצלמים (ע"ז מח:),
דאמר רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה,
ומודה ר' יוסי, **שאם נטע - שהוא מותר,**
וחשיב ליה זה וזה גורם.

דהכא - הוי כדיעבד,
דאם נאמר חדש **יותץ - יפסיד התנור.**

הגמרא הקשתה מברייתא לגבי המשנה

שנינו לעיל: חדש יותץ, ישן יוצן! ועל כך הגמרא הקשתה מברייאת: והא תניא: תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם - בין חדש ובין ישן, יוצן! ואף בחדש אין נאסר גוף התנור, על אף שהוא נגמר ומתקיים בגרימת האיסור.

התוס' מדייקים, כי במציאות של זה וזה גורם - יש היתר, אך מצמצמים זאת לדיעבד

מבארים התוס', מדוע אנו מצננים את התנור, ובכך מונעים את התועלת של החימום. אלא שהתוס' מבארים, כי הכלל של זה וזה גורם עם היות וזה מותר - הרי זה רק בדיעבד, ומביאים על כך תימוכין ממסכת עבודה זרה.

ההוכחה ממסכת עבודה זרה שזה וזה גורם – מותר

במסכת עבודה זרה מקשה הגמרא: וכי סבר רבי יוסי "זה וזה גורם - אסור"? והא תנן שנינו במסכת ערלה [א ט]: רבי יוסי אומר: נוטעין, מותר לנטוע יחור של ערלה באדמה, ואין נוטעין אגוז של ערלה, מפני שהוא פרי האסור בהנאה. ואמר על כך רב יהודה אמר רב: מודה רבי יוסי שאם בדיעבד נטע אגוז של ערלה, והבריך, או אם כפף ענף מעץ של ערלה והכניס אותו באדמה, והרכיב, או אם הכניס יחור בתוך עץ אחר, וצמחו פירות, מותר לאכול אותם ולהנות מהם [לאחר שנות הערלה], כי "זה וזה גורם - מותר". ותניא נמי הכי כדברי רב יהודה אמר רב, דתניא: מודה רבי יוסי שאם נטע והבריך והרכיב - מותר. ומכאן מדייקים התוס', שרק מאחר ובדיעבד הוא נטע - הרי זה מותר, ולא שיש לו לעשות זאת לכתחילה.

התוס' מבארים מדוע המציאות כאן בתנור נחשבת כדיעבד

הוכחת התוס' הינה על דרך השלילה, אם תנסה לומר, שחדש יותץ, הרי גרמת להרס התנור, ולכן מאחר וכבר הדליק - הרי ההיתר להשאיר הוא בדיעבד.

בין חדש ובין ישן יוצן -

ואף על גב דזה וזה גורם - מותר.

מ"מ ישן, כיון דסגי ליה בצינון,
ולא מפסיד מידי, אלא איסור הנאה לחודה,
לכך צריך צינון.

התוס' הקשו על תנור ישן

קושיית התוס' היא מדוע תנור ישן נדרש בו צינון? והכוונה היא מילא בחדש הרי העצים הינם איסור, והיה הכל אסור, אבל בהיותו ישן, הרי הוא כהיתר, ואז יש לנו מצב של זה וזה גורם שהוא מותר. שהתנור הישן הוא ההיתר והעצים הם האיסור.

ועם היות שבתוס' הקודם ביארו, כי היתר זה הוא רק בדיעבד, הרי בשאלה חשבו כי הפסד דמי העצים הוא הדיעבד. ועל זה תירצו, שכאן אין זה דיעבד, מאחר ואין כאן הפסד גדול. שהרי רק מפסיד את החומר הדליק שהוא עצים של עורלה, שכל כולו הרי איסור.

[דף כז עמוד א]

עד שיהא בו כדי להחמיץ -

פירוש, באיסור.
דאי יש באיסור וגם בהיתר כדי להחמיץ,
נראה לרשב"א דשרי,
והא בפרק בתרא דמסכת ע"ז (דף סח.),
תניא,
שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה,
ובזה כדי להחמיץ ובזה כדי להחמיץ,
וחימצו - אסור, **ור' שמעון - מתיר,**
והשתא, הוי ר' שמעון כרבנן דהכא.

והא דתנן בסוף פ"ק דתמורה (דף יב.),
אין מחמץ אחר מחמץ [אוסר],
אלא לפי חשבון שבה,
שאם נפל שאור של תרומה בעיסה וחימצה,
וחזרה ונפלה לעיסה אחרת גדולה מזאת,
אם יש בשאור כדי להחמיץ השניה - אסורה,
אף על פי שנתחמצה על ידי שאור של איסור,
ועל ידי עיסה ראשונה שהיה של היתר,
ומוקמינן לה התם כרבנן דהכא,

אומר ר"י,
מצי למימר,
דהתם - מיירי כגון,
שאין בעיסה כדי להחמיץ,
ובשאור של **תרומה - יש כדי להחמיץ.**

מחלוקת רבי אליעזר ורבנן בשני גורמים שרק ביחד מסוגלים להחמיץ

יש להקדים ולהבין דין גורם. שאם נפל שאור של איסור לתוך עיסת היתר והחמיץ אותה - הרי אנו אומרים שכל העיסה נאסרת, בשל הגורם לה להחמיץ. דין דומה חל בשאור של תרומה, שהיא אסורה לזרים, אם לבדו הצליח להחמיץ העיסה - גם כאן היא נאסרת לזרים. אלא שנחלקו רבי אליעזר וחכמים מה יהיה הדין אם היו מעורבים שני כוחות, אחד של איסור ואחד של היתר, ולא היה בכוח אחד מהם לבדו לגרום האיסור אלא רק במשולב.

ונחלקו תנאים, רבי אליעזר אומר אחר אחרון אני בא. אם שאור התרומה נפל בסוף רק אז היא נאסרת. ואילו חכמים אומרים, לא הסדר קובע, אלא עד שיהיה בו לבדו כדי להחמיץ.

התוס' קושרים זאת למחלוקת חכמים ורבי שמעון במסכת עבודה זרה

כלומר, שיהיה באיסור כדי לחמץ. אבל בשאור ההיתר אין כדי לחמץ. שאילו יש גם באיסור לבדו כדי לחמץ, פלוגתא דרבי שמעון וחכמים היא. וחכמים דהכא היינו כרבי שמעון דמתיר. בעבודה זרה פירשו תוספות, דאף ביש בכל אחד לבדו כדי להחמיץ, אין נאסרת העיסה. והיינו כחכמים דרבי שמעון. ולא חשיב זה וזה גורם, אלא כשכל אחד לבדו - אין בו כדי לגרום אלא בצירוף עם חבירו. מהרש"ל.

התוס' דנים על מצב של החמצה בשני שלבים

הדיון היה שבשלב הראשון השאור של התרומה הצליח להחמיץ את עיסת החולין. וכעת חלק מהעיסה הראשונה נופל לעיסה שניה שהיא גדולה יותר. אלא שכאן רק בגלל השאור של התרומה העיסה הראשונה הוחמצה, אבל לא היה בכוח האיסור של שאור התרומה לבדו להחמיץ את העיסה השניה. ומה עוד שהעיסה הראשונה כעת לא היתה מסוגלת להחמיץ את העיסה השניה, ואז אנו מסתכלים על כך שכל ההיתר של החכמים הוא רק כאשר הן האיסור והן ההיתר יכלו שניהם להחמיץ, אבל כאשר רק האיסור יכול להחמיץ אין אנו נכנסים להיתר של זה וזה גורם.

נתערבו באחרות -

אומר ר"ת,
דלא גרסינן ואחרות באחרות,
דבסדר המשנה - לא גרס ליה,
לא במסכת ע"ז ולא בסדר זרעים.

גדרה של איסור עבודה זרה, ועד כמה היא משפיעה

דתנן: נטל הימנה [מהאשירה] עצים, הרי הם אסורין בהנאה! שהעבודה זרה אסורה בהנאה, כדכתיב "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואם הסיק בהן [בעצי האשירה] את התנור - אם הוא חדש, יותץ. ואם הוא תנור ישן שכבר נצרף ונגמרה מלאכתו, יוצן! ולא יאפה בו פת כל זמן שלא נצטנן מהיסק האיסור. אפה בו את הפת, אסורין בהנאה!

ואם נתערבה אותה פת בפיתים אחרות, כולן אסורות. ואם נתערבה פת מאותן פיתים אחרות שנאסרו מחמת התערובת, בפיתים אחרות, כולן אסורין בהנאה! שעבודה זרה לא בטילה ברוב, ואפילו באחד מאלף. והרי היא אוסרת את תערובתה, ואת תערובת תערובתה.

התוס' אינם מקבלים את הגירסא של אחרות באחרות

תוספות לא גרסו "אחרות באחרות". משום דהוי ספיק ספיקא. ואפילו בעבודה זרה שרי. ויעוין בדבריהם בעבודה זרה, שהביאו משם ר"י ב"ר ברוך, דשפיר איכא למיגרס כן. ואיירי דנפלה כל התערובת הזו או רובה, ונתערבה בככרות אחרות. דבכהאי גוונא אמרינן, איסור ברובא איכא.

מראה מקומות לכל הגירסא, וכיצד יש לסבור

לא במסכת ע"ז [ג ט מט:] ולא בסדר זרעים [ערלה ג ו הובא ביצה ג:]. ותוס' [ע"ז מט. וכן ביצה ג: יבמות פא. זבחים עב. סנהד' פ.] פירשו דא"כ מבואר דספיק ספיקא - אסור, ונחלקו רב ושמואל [זבחים עד.] דלרב ס"ס - מותר ולשמואל החמירו בע"ז. והגמ' נדחקת להעמיד דברי שמואל כמ"ד בברייתא, והו"ל להביא משנה מפורשת. ור"י ב"ר ברוך ר"י ב"ר ברוך כת' דאי גרסי' לה יל"פ דאיירי שנתערבו כל הראשונים באחרים (או אפי' רובם, דאמרי' איסורא ברוב איתא, ולא חשיב ספק ספיקא), דהוה חד ספק. וס"ד דהוה כתרי רובא ומותר, קמ"ל דלא אזלי' בתר רוב.

וכן היה רבי אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה -

השתא משמע,
דבכל מקום,
אית ליה לרבי אליעזר, **דזה וזה גורם - אסור.**

ותימה לרשב"א,
דתיקשי מהכא לרב הונא בר חיננא,
דתניא בתמורה בפרק כל האסורין (דף ל: ושם),
כל האסורין לגבי מזבח - ולדותיהן מותרין,
ותניא עלה ר"א אוסר,
וקאמר רב הונא בר חיננא,
מחלוקת כשעיברו ולבסוף נרבעו,
דרבי אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא,
אבל נרבעו ולבסוף עיברו,
ד"ה מותרין,
אלמא לרבי אליעזר, זה וזה גורם - מותר.

הגמרא רוצה להוכיח כי לשיטת רבי אליעזר זה וזה גורם – אסור

אימור, הא דשמעת ליה לרבי אליעזר ד"זה וזה גורם - אסור", לא שמעת כן אלא בעבודה זרה. ודלמא דוקא התם אמר כן. משום דעבודה זרה - חמיר איסורה. אבל בשאר איסורין שבתורה, מי שמעת ליה לרבי אליעזר דאמר כן? ובהמשך מתרצים. ועוד משנינן: הא תניא בהדיא: וכן היה רבי אליעזר אוסר בזה וזה גורם, בכל איסורין שבתורה!

התוס' מסכמים את מסקנת הביניים, ומביאים קושיה על כך

אמרה כה חזקה משמעותה, שכעת מסקנת הביניים בדעת רבי אליעזר הינה חד משמעית שזה וזה גורם - נאסר בכל דבר.

ותימה לרשב"א דתיקשי מהכא לרב הונא בר חיננא, דתניא בתמורה דף ל' ע"ב כל האסורין לגבי מזבח - ולדותיהן מותרין. ותניא עלה ר' אליעזר אוסר, וקאמר רב הונא בר חיננא מחלוקת כשעיברו ולבסוף נרבעו, דר' אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא, אבל נרבעו ולבסוף עיברו - דברי הכל מותרין, אלמא זה וזה גורם מותר לר' אליעזר, כן מסקו בתוס' כאן והניחו בקושיא.

ברם בתמורה תירצו וזה לשונם, וי"ל דהתם - מיירי בדבר שאסור אף להדיוט, והכא - מיירי באיסור גבוה לבד. יעוי"ש, והנה ידוע שאין להקשית סתירה מבעלי התוס' משתי מקומות, דבעלי התוס' רבים הם, וגברא אגברא קא רמית? אבל אעפי"כ צריך להבין במאי פליגי, וגם דבריהם הקדושים בתמורה צריך להבין.

דפסול נרבע לגבי מזבח יש לפרש בשני דרכים. א' שהוא פסול בגופא, דהיינו כיון שנרבע נעשה גופו בזוי מתועב ומשוקץ למזבח, והואיל וכן - אף ולדה צריך ליאסר, דהיוצא מן הטמא - טמא, אי לאו דאם חוששין לזרע האב, והוה ליה זה וזה גורם. ואי סבירא לן דזה וזה גורם - מותר, אף ולדה - מותר, וזהו סברת התוס' כאן. דאי ולדה מותר הוא רק מכח זה וזה גורם, ולפיכך הקשו מכאן מברייתא, דוכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה, דהיינו דס"ל בכל מקום דזה וזה גורם - אסור, ואיך ס"ל לרב הונא בר חיננא אליבא דר' אליעזר דנרבעו ולבסוף עיברו מותר? על כרחך מטעמא דזה וזה גורם, והא הכא בברייתא מסיק דבכל התורה ס"ל לרבי אליעזר דזה וזה גורם - אסור והניחו הכא בקושיא.

אבל י"ל דרך שניה, דפסול נרבע - לא הוה פסול בגופא, אלא דהתורה אסרה משום שנעשה בה מעשה תועבה. לפיכך נאסרה למזבח, וכן ס"ל לרב הונא בר חיננא אליבא דר' אליעזר, והראיה לזה מדלא אסר אלא לגבוה, אבל להדיוט - לא, כדאיתא במסכת חולין דלא אסרינן אף להדיוט מכח כל שתיעבתי לך, מדאסר רחמנא רק לגבוה, בזה גילה לן רחמנא שאין גופו משוקץ ומתועב. דאי הכי אף להדיוט הוה ליה לאסור, ואינו אסור אלא למזבח, הואיל ונעשה בגופו תועבה - אסרה תורה למזבח.

ואפשר לומר אולי בכוונת דבריהם הקדושים שם, שהתם בפסחים - מיירי בדבר שאסור אף להדיוט, ממילא הוה איסור בהחפצא - שפיר תלוי בדין אי זה וזה גורם מותר או לא. והכא - מיירי באיסור גבוה לבד, אבל להדיוט - שרי, ממילא לא הוה איסור בגופא, אלא היכא דעיברו ולבסוף נרבעו - אוסר רבי אליעזר, משום דעובר ירך אמו, ונאסר אף הולד, משום דגם בהולד נעשה תועבה. אבל נרבעו ולבסוף עיברו - וולדותיהן מותרין אף בלי דינא דזה וזה גורם.

ובהא אפילו מחביריו -

ושמא דרבי,
משום דיש שבח עצים בפת,
ולא מטעם דזה וזה גורם,
דשמואל **פסיק בהדיא** בפרק כל הצלמים (ע"ז מט.),
הלכה כר' יוסי, **דזה וזה גורם - מותר.**

הפסיקה של שמואל תלויה בשיטתו האם הלכה כרבי רק מחבירו או אפילו מחביריו

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: תני הכי בברייתא דלעיל: תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, חדש יותץ, ישן יוצן! אפה בו את הפת - רבי אומר, הפת - מותרת!

וחכמים אומרים: הפת אסורה! שהפך שמואל את שיטות רבי וחכמים. ומקשה הגמרא על כך: והתניא בברייתא איפכא! שרבי הוא האוסר, וחכמים מתירים. מתרצת הגמרא בשני אופנים, והעיקר על מנת להישאר בדעת רבי מחבירו. שמואל, איפכא תני לה להא בברייתא. ואי בעית אימא: שמואל נמי שנה את הברייתא כמו שהיא כתובה לפנינו. אלא שבכונה החליף את השיטות. משום דבעלמא קסבר שמואל, "הלכה כרבי מחבירו". אבל לא מחביריו. והיכא דפליגי רבי על רבים, אין הלכה כמותו. ובהא פלוגתא סבר שמואל, דהלכה כרבי אפילו מחביריו. וקאסר את הפת, משום דיש שבח עצים בפת.

וסבר, אתנייה להאי ברייתא איפכא, כי היכי דניקום שיטת רבנן לאיסורא! כדי שלא יסתור מה דפסק כאן לאיסור, עם מה דקיימא לן "אין הלכה כרבי מחביריו". אבל אם היה שונה את הברייתא כצורתה, והיה פוסק לאיסור כרבי, היו באות מתוך זה לידי טעות, והיו פוסקים בכל מקום כרבי, אף כשהוא נחלק על הרבים.

מבארים התוס' הרא"ש

"אליבא דשמואל צריכינן למימר דרבי - לית ליה זה וזה גורם - אסור. דהא שמואל פסיק בהדיא פרק כל הצלמים הלכה כרבי יוסי, דאמר זה וזה גורם - מותר."

יש מקום לומר שכאשר שמואל פסק לחומרה כרבי נגד חביריו, הוא התכוון שההלכה לחומרה כרבי בשני מקרים: א - פת שנאפתה באש גלויה של עצי איסור הנאה, כי רבי סובר יש שבח עצים בפת. ב - פת שנאפתה בעצים מותרים, בתנור שהוסק בתחילה בעצי עבודה זרה, לפי הכלל זה וזה גורם - אסור'.

תוס' מעירים, ששמואל ידע שההלכה כרבי מול חביריו רק במקרה א', שהפת נאפתה באש גלויה של עצי עבודה זרה, אבל נאפתה בתנור שהוסק בתחילה בעצי ע"ז, ואח"כ נאפתה פת בתנור בעצים של היתר - רבי מתיר, שכן שמואל פסק 'זה וזה גורם - מותר', ולא היה פוסק כרבי, אם רבי סבר זה וזה גורם - אסור.

[דף כז עמוד ב]

מכלל דרבנן שרו כשאבוקה כנגדו -

ואם תאמר,
לרבנן הואיל ובאבוקה כנגדו,
חשיב כמו שלהבת באה מן הגחלים,
מאי פריך בסוף לולב הגזול (סוכה מ.),
ובהגוזל עצים (ב"ק קא:),
והא איכא עצים דמשחן, שהנאתן וביעורן שוה,
הא בשעת הנאה - מבוערין הן,
כבר במקום השלהבת.

ויש לומר,
דמשום שיעור מועט כזה,
לא חשיב הנאה אחר ביעורן לענין שביעית,
שהרי באכילה דמינה ילפינן התם,
ליכא לגמרי הנאה וביעורן שוה,
ולא ממעטינן אלא שאר עצים,
שאין הנאתן אלא אחר שנעשו גחלים לגמרי.

ולרבי עצים דלא משחן,
נמי הוה ליה למיסר,
דלדידיה כשאבוקה כנגדו - הנאתן וביעורן שוה,
ואיכא למימר הואיל ורוב הנאה אחר ביעור,
אית לן למימר דלא אסרה תורה בהן.

אבל תימה,
למאן דאמר לוחשות לרבי אסורים,

אמאי לא אסר בכל עצים בשביעית, שהרי הנאתן וביעורן שוה, הואיל ולא חשיב להו מבוערות כשהן לוחשות, דבאותן הוי עיקר הנאה.

יש לדון מתי הפת מותרת כאשר בישל את הפת על גבי גחלים של עורלה וכלאי הכרם

רב יהודה אמר שמואל, ורב חייא בר אשי אמר רבי יוחנן, נחלקו בביאור דין זה. חד אמר: לא שנו דהפת מותרת, אלא כשבישלה על גבי גחלים עוממות [כבויות]! שאף רבי מודה בהם שכבר פקע איסורם. לפי שדינם כאפר איסורי הנאה הנשרפין, שהוא מותר. אבל גחלים לוחשות [בוערות, שנראות כמתנענעות ולוחשות זו לזו] אסורין! לפי שאינן בכלל אפר, ועדין לא פקע איסורם. הלכך, הפת שנאפתה בהם, אליבא דרבי היא אסורה. וחד אמר: אפילו גחלים לוחשות נמי מותרין! דלדברי הכל הרי הן כאפר, ופקע איסורן.

דנה על כך הגמרא: בשלמא למאן דאמר "גחלים לוחשות אסורין", שפיר אסר רבי את הפת הנאפית על גביהן, משום דיש שבח עצים בפת! ועדיין עצים הן, ולא אפר. אלא למאן דאמר "אפילו לוחשות מותרות", פת דאסר ברישא משום ד"יש שבח עצים בפת", לרבי, היכי משכחת ליה? והא לאו עצים נינהו אלא אפר בעלמא.

אמר רב פפא: משכחת לה כשהעצים הבוערים עדיין בעין, ועוד לא נעשו גחלים. ואבוקה יוצאת מהן כנגדו [כנגד הפת] ואופה אותה. ותמהה על כך הגמרא: מכלל, דרבנן דפליגי עליה דרבי, שרו אפילו כשאבוקה כנגדו! משום דסבירי להו, דאין השלהבת באה מהעץ בעודו בעין, אלא מהמשהו שכבר נשרף ופקע איסורו [תוספות].

יש מספר סוגי שימוש, ובכל אחד מהם צורת השימוש שונה

נקדים ונלמד הגדרות שונות בשימוש בעצים. גדר ראשון - שימוש של אכילה, שבשעה שהוא אוכל - הרי הוא מכלה את הדבר ואז הוא נהנה, ואז אנו בכלל של הנאתו וביעורו שווים. גדר שני - שימוש של הסקה, שהנאתן אחר ביעורן. העץ כבר מבוער ועבר להיות גחלים, ורק אז משתמשים בעץ להנאת הבישול. גדר שלישי - שימוש של תאורה, שיש עצים משחן, שהוא עץ שמן שמטרתו הינה לתאורה, ואז הוא בגדר של הנאתן וביאורן שווים, כי בשעה שהוא מאיר הוא נכלה ומתבער.

התוס' מקשים מהבנת חכמים כאן לגבי שלהבת, לדיון בענייני שביעית

מסקנת הביניים כאן שגם השלהבת הבאה מהעצים ומהגחלים שווה היא, שהנאתן באה לאחר שהעץ התכלה. ונמצא, כי לא מובנת קושיית המקשן בסוכה ובבא קמא מעצים של תאורה שהנאתן ואיסורן שווה, והרי כאן אנו אומרים כי בשעת הנאתן כבר מבוערים הם.

עונים על כך התוס', שאפילו המקור שממנו למדים לגבי הנאתן וביעורן שווה אינו מדוייק, שהרי קודם מכניס לפה ונהנה ורק לאחר מכן מתבער בבטו, אבל עדיין זה נחשב שהנאתן ואיסורן שווה. אבל בשריפה שם ההנאה היא רק לאחר שנעשו לגמרי גחלים, ואז עדיין האש יוצאה ונהנים ממנה. ואילו השלהבת היא דבר קצר ואינו משמעותי.

ועוד תירצו שהתורה אסרה רק מה שהוא שונה למגרי מאכילה בה האיסור והנאה קרובים זה לזה, בעוד שכאן יש רוב משמעותי של ההנאה אחר הביעור.

חומרה בקדושת שביעית, שחלה על דבר שמפיק הנאה אפילו אם ההנאה מגיעה קצת לאחר שהמקור התכלה, משא"כ באיסורי הנאה כגון לאפות פת בעצים של עבודה זרה, שהאיסור הוא רק כאשר ההנאה מגיעה ממש עם ביעור העצים. ומכאן כל המחלוקות עד איזה מצב מדוייק קיים בעצים והאם יצאו הם ממציאותם. כי אם הם כבר כבויות - הרי אין להם מציאות, ולכן לא יהיה איסור בבישולן. וזה בדיוק הויכוח לגבי גחלים לוחשות, שעם היות והנאתן וביעורן שווה. אבל כשרוב ההנאה היא לאחר הביעור, הרי לא בכך אסרה התורה. ונמצא כי הסברא של כל המחלוקת בין רבי וחכמים מה בדיוק נקרא ההנאה, ולעתים אם למרות שיש בהם שימוש הרי נחשב הדבר כמבוער או לא.

הקדש אפילו באלף לא בטיל -

תימה,
מה חומר היא זו?
הלא הקדש,
דבר שיש לו מתירין הוא ע"י חילול,
ומטעם זה אין דינו להיות בטל,
אפילו באיסור קל אפילו מדרבנן,
כדאמרינן בריש ביצה (דף ד.).

ההבדל בין הסיקו בעצי עורלה או בעצי הקדש

הגמרא מביאה בקושיית רמי בר חמא ובתירוץ רבא, שלהקדש יש חומרה לגבי עצי עורלה. בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא: תנור שהסיקו בעצי הקדש, ואפה בו בהיסק זה את הפת, מהו? לרבי, הפת ודאי אסורה, שהרי יש שבח עצי הקדש בפת. אבל לרבנן דשרי בקמייתא [בקליפי ערלה] את הפת, ולית להו "יש שבח עצים בפת", מאי דינא בעצי הקדש? אמר ליה רב חסדא: אף לרבנן הפת אסורה. וחמור דין ההקדש משאר איסורי הנאה.

ותמה עליו רמי בר חמא: ומה בין פת זו שנאפתה בעצי הקדש, לפת שנאפתה בעצי ערלה? אמר רבא: הכי השתא! הא ודאי הקדש - חמיר טפי. שהרי ערלה - בטילה בתערובת של מאתיים חלקים של היתר כנגדה. אבל הקדש, אפילו באלף חלקי חולין כנגדו - לא בטיל.

התוס' מקשים על תשובת רבא, מה החומרה שיש בכך?

התוס' הקשו, שזה שהוא אינו בטל באלף בא להורות על דרגת חומרתו, אלא מאחר ויש לו דין של דבר שיש לו מתירין. שמאחר ולאחר זמן או על ידי פעולת האדם ניתן להתירו - לכן אף בדבר שחומרתו פחותה והוא מדרבנן החמירו בו. כי מה יש לנו לערבו ולהתיר על ידי תערובת, על איסור שעתיד לא להיות קיים. וכפי שמובא במסכת ביצה, לגבי ביצה שנולדה ביום טוב, שהרי במוצאי היום טוב לא תהיה כאן בעיה, אף ללא כל צורך בביטול.

בעצי שלמים -

ה"מ לאוקמי,
בעצי הקדש ובמזיד ואליבא דרבי יהודה,
אלא דלאו אורחא דמלתא **לעבור במזיד.**

הגמרא מבארת באיזה אופן יכול שתהיה מעילה בעצי הקדש

אלא אמר רבא: אי קשיא ליה לרמי בר חמא על דברי רב חסדא שאסר את הפת, בתנור שהסיקו בעצי הקדש, הא קשיא ליה: והלא מעל המסיק בעצי ההקדש, ונתחייב בחיובי מעילה משעה שנטלן להסיק בהם. וכל היכא דמעל המסיק - נפקי להו העצים לחולין.

וכדתנן: אין מועל אחר מועל אלא בבהמת קרבן וכלי שרת בלבד. שכל הקדש שאינו קדוש קדושת הגוף אלא קדושת דמים בלבד, המועל הראשון הוציאו לחולין, ושוב אין מועלין בו. וכיון שיצאו העצים לחולין, מיד כשמעל בהם המסיק, איך יאסרו לאחר מכן את הפת שנאפית בהם?

אמר רב פפא: הכא בעצי שלמים עסקינן. שהתפיס בעצים קדושת דמים, להביא מדמיהם שלמים. ואין דין מעילה בשלמים, משום דקדשים קלים נינהו, ולא קרינן בהו "קדשי ה'". מיהו, איסור הנאה - ודאי יש בהם. וכן הוא דין העצים שנתפסו בקדושת דמי שלמים, דאיסור יש בהם, אבל אין בהם דין מעילה.

ופשיט ליה רב חסדא, דאין העצים מתחללים על ידי המסיק, משום דלא מעל. ואליבא דרבי יהודה דאמר: הקדש, במעילת שוגג הוא מתחלל. אבל במעילת מזיד אינו מתחלל! במזיד, מאי טעמא לא מתחלל? - כיון דלאו בר מעילה הוא - [שהרי אין חיוב קרבן מעילה במזיד, אלא בשוגג]. הלכך לא נפיק לחולין במעילת מזיד. ולפי זה, המועל בקדושת שלמים נמי - כיון דלאו בר מעילה נינהו [דהרי לא קרינן בהו "קדשי ה'"], לא נפקא לחולין כשמעלו בהם.

התוס' מביאים דרך אחרת לתרץ, ומבארים מדוע לא תירצו כך

רש"י אמנם לומד שהמילה והסיקו יכולה להתפרש בין על שוגג ובין על מזיד. אבל כאן התוס' מבארים כי לא ראוי לתרץ במזיד. כי אם היה מתרץ במזיד, לא היינו נצרכים לתירוץ של רב פפא שמצמצם רק בעצי שלמים. ובכך גם היו מרוויחים שנשארים בעצי הקדש.

ורמינהו כל הנשרפין וכו' -

ה"מ לאוקמי בעצי שלמים.

הגמרא ביאה כיצד גדר הפיכה לחולין בשאר עצים שאינם עצי שלמים

מדייקת הגמרא בשיטת רבי יהודה. המועל בקדושת שלמים נמי - כיון דלאו בר מעילה נינהו [דהרי לא קרינן בהו "קדשי ה'"], לא נפקא לחולין כשמעלו בהם. ומקשינן: וכי כל היכא דמעל המסיק, נפקי העצים לחולין?

והא תניא: כל איסורי ההנאה הנשרפין, אפרן מותר בהנאה. חוץ מעצי אשירה! וילפינן כן, מדכתיב בעבודה זרה "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואפר הקדש - לעולם אסור. [ודוקא בהקדש הוא אסור לעולם. אבל עצי אשירה, אם שרפם העכו"ם, הרי הם מותרים. משום שהעכו"ם יכול לבטל את העבודה זרה.]

מתרצים התוס', שהיה יכול להעמידם בעצי שלמים

אמנם בתוס' הרא"ש מבואר, שלא ניתן להעמיד בעצי שלמים, מאחר והלשון שלעולם הוא אסור. כלומר מדובר בדבר שאינו יכול לפדותו, אבל עצי שלמים - עומדים לפדיון ולהביא בדמיהם שלמים, ולא שייך לומר בהם, שלעולם הם אסורים.

חוץ מעצי אשירה -

תימה לרשב"א,
תיהוי כעבודת גלולים שנשתברה מאליה דשריא,
כדאמרינן בפרק כל הצלמים (ע"ז מא:),
ואין לומר,
דהכא מיירי באשירה של ישראל,
דאין לה ביטול עולמית,
דהא בסוף תמורה (לד.) מפרש,
דלהכי לא עריב ותני,
אפר הקדש ואשירה - לעולם אסורין,
משום דאשירה - יש לה היתר,
אם שורפה עו"ג דבטלה.

מה דין האפר לאחר השריפה?

שנינו בברייתא, כל איסורי ההנאה הנשרפין, אפרן מותר בהנאה. חוץ מעצי אשירה! וילפינן כן, מדכתיב בעבודה זרה "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואפר הקדש - לעולם אסור. [ודוקא בהקדש הוא אסור לעולם. אבל עצי אשירה, אם שרפם העכו"ם, הרי הם מותרים. משום שהעכו"ם יכול לבטל את העבודה זרה.]

מקשים התוס' וכי מדוע לא תהיה כבודה זרה שנשתברה מאליה?

תימה, הרי מבואר בתמורה דאיירי באשירה של נכרי. ומשום כן לא קתני ביה "לעולם". לפי שיש לה היתר על ידי ביטול. ואם כן, אף בשנשרפה מאליה יהיה האפר מותר. שהרי עבודה זרה של גוי שנשתברה מאליה, מותרת.

יש המחלקים בין שהעבודה זרה נשתברה מאליה ולבין שנשרפה

כל ההיתר בנשתברה מאליה ומותרת, היינו דוקא בנשתברה ונתפרקה בעצמה, שלא נעשה בה מעשה כלל, דאיכא אומדנא דמסתמא בטולי מבטיל לה העכו"ם. מימר אמר, איהי - נפשה לא מצלא וכו', אבל כשנפלה דליקה, דמעבד בה מעשה, הוי כמו 'בטלה בידים', כלומר, ואינו אומר איהי נפשה לא מצלא כשנעשה בה מעשה בידים.

אין ביעור חמץ אלא שריפה -

נראה דהלכה כרבי יהודה,
דסתם לן תנא כותיה,
בפרק בתרא דתמורה (לג:).

וא"ת,
א"כ בהא דאמר ר' יהודה,
סוכה אינה נוהגת אלא בארבע מינין שבלולב,
יהא נמי הלכה כמותו,
דהתם נמי, לא פליגי רבנן,
אלא משום,
דכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל - אינו דין,
ובפ"ק דסוכה (יא.) סתם לן תנא כרבנן,
דקתני הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת,
אם קצצן כשירה.

וי"ל,
דהכא - קיימא לן כרבי יהודה,
משום דין אחר,
דיליף במה מצינו,
אף על גב דאמרו לו,
חטאת העוף ואשם תלוי יוכיחו ושתיק,
מ"מ לדידן סבירא לן כרבנן,
דאמרי חטאת ואשם בשריפה וליכא תוכיח.

התוס' מדייקים כי ההלכה כרבי יהודה

שנינו במשנה: רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה! תניא: אמר רבי יהודה: אין ביעור חמץ אלא שריפה. מדייקים התוס' שאכן יש לפסוק כרבי יהודה, כי המשנה בתמורה נאמרה כדעתו "ואלו הן הנשרפין: חמץ בפסח - ישרף.". ויש שאמרו זאת בלשון יש שפוסקין או רגילין לפסוק. מטעם זה.

מקשים התוס' והרי יש פירכא.

וא"ת בהא דא"ר יהודה פ' לולב הגזול דאין סוכה נוהגת אלא בד' מינין שבלולב, ויליף לה מק"ו, והשיבו לו חכמים, כל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל כי הכא, וכיון דבהא הלכה כר' יהודה א"כ בהתם נמי הלכה כמותו. וי"ל דהא קי"ל הלכה כר' יהודה בהא מכח דין אחר, אבל הן פירכא כל דין שתחלתו להחמיר וכו' - פירכא טובה היא.

כלומר, התוס' אכן מוכיחים כי הפירכא היא חזקה, ולכן אין אנו פוסקים כרבי יהודה בסוכה. ומה שכאן אנו פוסקים כמותו, שבגל הפירכא נאלץ ללמוד זאת מדין של במה מצינו.

במהר"מ חלאווה כתב, דרבי יהודה לא חזר בו מהק"ו הראשון שהביא, ולא חש לקושית חכמים שק"ו שסופו להקל אינו דין, וכמו שגם במסכת סוכה - לא השיב להם, ומה שכאן חזר ודנו דין אחר הוא רק לדבריהם דרבנן. וממילא מאי דשתיק לבסוף, לדבריהם הוא דשתיק, אבל הוא נשאר בק"ו שלו, ולכן שפיר אפשר לפסוק כוותיה.

מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה -

וא"ת,
למאן דדריש לעיל (כד.),
הנותר בשריפה, **ואין דבר אחר בשריפה,**
היכי יליף רבי יהודה חמץ בשריפה מנותר?
ותירץ רשב"א,
דלית לן למעוטי מנותר, אלא שאר איסורין,
אבל חמץ דדמי לנותר,
בכרת ובבל תותירו - לא ממעטינן.

וא"ת,
לעיל היכי יליף שאר אסורין באם אינו ענין,
נוקי קרא בחמץ בפסח דוקא,
דדמי ליה טפי.

וי"ל,
דלחמץ בפסח - לא צריך [קרא],
דמצי למילף במה מצינו.

הגמרא מביאה את חיזוק לימודו של רבי יהודה שחמץ דווקא בשריפה

חזר רבי יהודה מחמת תשובה זו, ולא דן דין זה בקל וחומר. אלא דנו בדין אחר של בנין אב [מה מצינו]. וכיון דלאו קל וחומר הוא, לא אכפת לן בכך שסופו להקל. שהרי גזירת הכתוב היא. ויש לנו להשוות חמץ לנותר בין קולא ובין לחומרא. וכך דן: הרי נותר אסור באכילה, ואף חמץ אסור באכילה. מה נותר בשריפה, אף חמץ בשריפה!

התוס' מקשים שיש דעה הממעטת

הדברים הורחבו בתוס' הרא"ש שבהוספת מספר מילים והכל מתבאר. "הקשה ריצב"א, להני אמוראי דלעיל, דילפי איסור הנאה בחמץ מקרא, דכתי' גבי קדש וממעטין ליה דאינו בשריפה, מושרפת את הנותר, דדרשי' הנותר בשריפה, א"כ היאך יליף ר' יהודה הכא דחמץ בשריפה מנותר, הא מעטיה קרא בהדיא, ואין כל איסורין שבתורה בשריפה? ורבי' שמשון תירץ, דלית לן למעוטי מוהנותר, אלא שאר איסורין דלא דאמו כולי האי לנותר, אבל חמץ דדמי ליה לגמרי, דאסור בהנאה וענוש כרת וישנו בבל תותירו, לית לן למעוטי.

וא"ת איסור הנאה נמי לא נרבה אלא חמץ בפסח, דדמי טפי לנותר, אבל שאר איסורין - לא. וי"ל דע"כ לשאר איסורין בא, דלחמץ - לא איצטריך, דמצינא למילף ליה מנותר, כדא"ר יהודה הכא."

חלבו של שור הנסקל יוכיח -

הקשה ריב"א,
היא גופה נילף מנותר, שיהא בשריפה דדמי ליה.

ותירץ,
דלא דמי ליה בבל תותירו.

חכמים מנסים לפרוך את הקל וחומר של רבי יהודה מנותר

אמרו לו חכמים: חלבו של שור הנסקל יוכיח, שהוא אסור באכילה ובהנאה [משום איסור שור הנסקל], ואף ענוש כרת על אכילתו [משום איסור חלב]. ואפילו הכי אין הוא טעון שריפה. והכי נמי נימא בחמץ.

הקשה ריב"א, למה התרצן לא השיב בשם רבי יהודה שמאחר שחלבו של שור הנסקל אסור באכילה ובהנאה וענוש

כרת - הוא טעון שריפה? והתירוץ לכך הוא שבלא התכונה של בל תותירו אין בשאר התכונות להכריע שדבר אסור - חייב בשריפה.

[דף כח עמוד א]

חזר ר' יהודה ודנו דין אחר -

הא דקרי ליה השתא דין אחר, **טפי מהני דלעיל,**
אומר ריב"א,
משום דהשתא,
אין צריך לאיסור אכילה והנאה וענוש כרת,
אלא בצד דבל תותירו לחודיה מצינו למילף,
דליתיה בכולהו.

הלימוד באופן אחר, אינו בסוג הלימוד

אם חשבנו כי הגדר של לימוד אחר, הוא מצד סוג הלימוד במה מצינו במקום בקל וחומר, הרי מביאים התוס' את הריב"א המפרש מכיוון אחר. (לשון תוס' הרא"ש) "משום דהשתא לא צריך להנהו צדדין דלעיל, אסור באכילה ובהנאה וענוש כרת, אלא בהאי צד לחודיה דבל תותירו - מצי למילף, דליתיה בכל הני דלעיל."

וגוף הלימוד הוא נותר ישנו ב"בל תותירו", כדכתיב ביה "לא יניח ממנו עד בקר". ואף חמץ ישנו ב"בל תותירו". כדכתיב ביה "לא יראה" ו"לא ימצא". מה מצינו בנותר שהוא בשריפה, אף חמץ בשריפה!

וחמץ הרי הוא בבל תותירו -

תימה לר"י,
היכי עביד לעיל קל וחומר מנותר,
שאינו בבל יראה ובל ימצא,
והא חשיב הכא בל תותירו כמו בל יראה.

ואומר ר"י,
דמכל מקום, נראה דעביד שפיר קל וחומר.
דנותר - אינו בבל יראה,
דמיד שהותיר - עובר, ושוב אינו עובר;
אבל חמץ,
אפילו לאחר שהותיר,
עובר בכל שעה בבל יראה.

החילוק בין החמץ לשאר גדר של נותר, ומדוע יש בכך קל וחומר

אכן 'בל תותירו' מתכוון ל'בל יראה ובל ימצא', ועם זאת יש קל וחומר מנותר לחמץ, שכן המשאיר בשר קרבן מעבר לזמנו - עובר מיד על בל יראה, כמו המשאיר חמץ בפסח. אלא העבירה בנותר קלה מזו של חמץ. כי בנותר - העבירה היא חד פעמית, כאשר בחמץ העובר נמצא במצב של עבירה מתמדת, עד שיסלק את החמץ. כך שאם חייב לשרוף נותר, כל שכן שחייב לשרוף חמץ בפסח.

בחמץ - התשביתו פועל ב' דברים א) מתקן הבל יראה. ב) גורם שלא יעבור מכאן ולהבא. בנותר - ההשבתה באה רק כדי לתקן העבר. וזה הוא דעבדינן ק"ו, מה נותר שבא רק לתקן העבר - דינו בשריפה, חמץ דמתקן העבר והעתיד - לא כל שכן דנבעי שריפה?

אמרו לו אשם תלוי יוכיח -

תימה לרשב"א,
לדבריהם דרבנן דאמרו שהם בשריפה,
אמאי לא ילפינן חמץ מנותר שהוא בשריפה.

ואומר ר"י,
דמשמע להו **הנותר בשריפה,**
ולא כל איסורין שבתורה בשריפה,
ואפילו חמץ.

הגמרא מביאה את דחיית חכמים לדברי רבי יהודה מסוף תמורה

ואמרו לו חכמים לרבי יהודה:, אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק, שלדבריך (בסוף תמורה) אינן בשריפה (אלא בקבורה), יוכיחו על החמץ שאינו טעון שריפה. שהרי אף הן ב"בל תותירו", ככל הקדשים שאסור להותירם עד בקר. ואפילו הכי אינם טעונים שריפה. שהרי רק אנו אומרים שהם בשריפה. אבל אתה אומר שהם בקבורה!

התוס' מקשים בחזרה לדברי חכמים

מאחר ואתם כן לומדים שזה בשריפה, אכן כעת מדוע לא ניתן ללמוד חמץ מנותר? ועונים על כך, שהם סוברים, כי לא ניתן ללמוד משריפת הנותר לגבי שאר איסורין שיהיו בשריפה. ואפילו לא החמץ. והם דורשים מהפסוק והנותר רק לגבי הנותר, וממעטים אף חמץ ממנו.

ואתה אומר בקבורה -

טעמא דר' יהודה דריש בת"כ מכי קדש **הוא,**
הוא בשריפה,
ולא חטאת עוף ואשם תלוי בשריפה.

בתוס' הרא"ש הרחיב זאת – שאשם תלוי דווקא בקבורה

"היה תמה ריב"א, מאי טעמא דרבי יהודה דאמר, אשם תלוי - בקבורה. בשלמא חטאת העוף הבא על הספק - ניחא דקאמר בקבורה, משום דספק חולין ספק קדשים הוא, הילכך א"ר יהודה תקבר מספק, כשאר חולין שנשחטו בעזרה, דקא חשיב בכלל הנקברים. אבל אשם תלוי, דבהדיא כתוב בקרא כשאר קרבנות, ואינו ספק חולין, אפילו נודע לו לבסוף, דלא אכל חלב, מיהו התורה חייבתו להביא על הספק, וחלה עליו קדושה, מאי שנא נותר דידיה משאר נותר דקדשים, דאמרינן באש תשרף - לא קאי אאשם תלוי?

ורבינו שמשון מצא בתורת כהנים בפרשת צו את אהרן, דמפיק ליה מקרא, דקתני התם רבי יהודה אומר, יכול חטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו? תלמוד לומר, ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא. הוא בשריפה ולא כל אלו בשריפה. ואומר אני דריב"א ידע שפיר הך דרשא דת"כ, אבל היה תמה אמאי קא

ממעט ר' יהודה מהם? דמ"ש אשם תלוי משאר קרבנות, ושפיר קא מתמה. ורש"י פי' בסוף תמורה, דפליגי באשם תלוי שנודע לו קודם זריקת דמו שלא חטא ואין זורקין דמו. וניחא השתא טעמיה דר' יהודה דהוי כחולין בעזרה."

ותנן נמי גבי ע"ז -

אומר ר"י,
דרבנן דמתניתין,
היינו רבי יוסי דפרק כל הצלמים (ע"ז מג:).

אי נמי,
מתני' דהכא - א"ש כרבנן דהתם,
דאמרו לו אף היא נעשה זבל ומגדל צמחים,
ורחמנא אמר לא ידבק בידך וגו'.

והא דשרו הכא,
היינו משום דבחמץ כתיב - לא יאכל,
ואינו אסור אלא כדרך הנאה,
וכי האי גוונא - לאו דרך הנאה היא,
אבל בע"ז לא כתיב אכילה,
ואסור אפילו שלא כדרך הנאה.

החילוק בין פירור ואיבוד החמץ לאיבוד העבודה זרה

שנינו במתניתין: וחכמים אומרים: אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים! איבעיא להו: היכי קאמר? האם אמרו חכמים: מפרר את החמץ וזורה אותו לרוח, או מפרר ומטיל אותו לים! שלעולם צריך קודם לפררו. בין אם הוא זורהו לרוח ובין אם מטילו לים. או דלמא, הכי קאמרי: מפרר וזורה לרוח. אבל מטיל אותו לים בעיניה! ודוקא כשזורהו לרוח צריך לפררו קודם. משום שאם יזרקנו כשהוא שלם, שמא ימצאנו אחר כך, ויבוא לאוכלו. אבל כשזורקו לים, סגי ליה אף בלא פירור. ואין לחוש שמא ימצאנו, שהרי הוא נמס בים ונימוק מאליו. וכן תנן נמי לגבי עבודה זרה, כי האי גוונא! שחייבה התורה לאבדה מן העולם. ואף התם יש להסתפק בדבר זה.

יש להשוות זאת לדברי במשנה במסכת עבודה זרה

המשנה בפרק עבודה זרה היא "רבי יוסי אומר: שוחק וזורה לרוח או מטיל לים. אמרו לו: אף הוא נעשה זבל , שנאמר: לא ידבק בידך מאומה מן החרם." התוס' מפרשים את דעת חכמים שם בשתי אפשרויות לגבי החמץ. ופליגי חכמים התם, ואמרו לו: אם הוא זורה לרוח, היא נעשית זבל ומגדלת צמחים. ורחמנא אמר "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואזלי חכמים במתניתין דחמץ, כרבי יוסי. אי נמי, אף חכמים התם - מודו הכא. משום דאין זו דרך הנאה. ודוקא לגבי עבודה זרה חששו לכך, משום שהיא אסורה אף שלא כדרך הנאה.

חמץ דלשאר נהרות -

דלא מצינו,
שהיה שונה בשום מקום **גבי חמץ ים המלח,**
אבל גבי ע"ז,
אשכחן בכמה דוכתין כי האי דלעיל,
יוליך הנאה לים המלח,
הלכך, **סתם ים** דתני גבי ע"ז - **הוי ים המלח.**

מיהו לרבה - **מועלת שחיקה בשאר נהרות,**
כדקאמר בסמוך,
כאן בים המלח כאן בשאר נהרות.

נחלקו רבה ורב יוסף על החילוק בין חמץ ועבודה זרה באופן השמדתם

אמר רבה: מסתברא, עבודה זרה - סגי להטילה לים, אף כשהיא בעיניה. משום דלים המלח קא אזלא! שמאחר ואין ספינה עוברת שם, לא בעי שחיקה. אבל חמץ, דלשאר נהרות קאזיל, בעי נמי פירור, משום שיש לחוש, שמא תפגע ספינה בחמץ ותטלנו.

מדייקים התוס' מהיכן שנה לנו רבה דווקא ים המלח לגבי עבודה זרה

דלא אשכחן בשום דוכתא, גבי חמץ - ים המלח. אבל גבי ע"ז - אשכחן ים המלח בכמה דוכתין, כי ההיא דלעיל - יוליך הנאה לים המלח, וכן ברישא דהך מתני' גבי המוצא דמות חמה ולבנה - יוליכם לים המלח. ומכאן מדייקים התוס', שכאשר אומרים ים ועבודה זרה ביחד - הכוונה הינה רק לים המלח, שהוא הים הקשור לאיבוד העבודה זרה.

אמנם רבה מודה כי השחיקה בהיותה פעולה חזקה מועילה לכל נהר

ומסתמכים התוס' על מה שנאמר בהמשך. הא דקתני שחיקה בעבודה זרה, לרבה לא קשיא. דהא דקאמר רבה "אינה צריכה שחיקה", אייירי כשמטילה לים המלח. והא דקתני בברייתא דצריכה שחיקה, אייירי במטילה לשאר נהרות, שהספינות מצויות שם. כי גדר השחיקה שהיא יותר מסתם פירור הדבר.

איפכא מסתברא -

לשון איפכא אינו מיושב,
דמה שייך איפכא?
כיון שרבה משוה אותם.

רב יוסף חלוק על רבה, ולכן הלשון איפכא מסתברא אינו בגוף הסברא, אלא עצם היותו חלוק

אמר רבה: מסתברא, עבודה זרה סגי להטילה לים, אף כשהיא בעיניה. משום דלים המלח קא אזלא! שמאחר ואין ספינה עוברת שם, לא בעי שחיקה. אבל חמץ, דלשאר נהרות קאזיל, בעי נמי פירור, משום שיש לחוש, שמא תפגע ספינה בחמץ ותטלנו.

אמר ליה רב יוסף: אדרבה, איפכא מסתברא. עבודה זרה דלא ממיסה [שאינה נמסה] במים, בעי שחיקה. ובלאו הכי אין זה איבוד. אבל חמץ, דהוא ממיס מאליו במים, לא בעי פירור.

בתוס' הרא"ש ביאר את הלשון איפכא מסתברא שנראה מוזר

איפכא מסתברא - "לשון איפכא קשה קצת, כיון דלרבה ע"ז וחמץ - שוין. ולא נקט איפכא, אלא משום דרב יוסף קאמא איפכא מדרבה, דטפי מצריך שחיקה בע"ז מבחמץ."

ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה -

לכאורה משמע,
דלרב יוסף - בעי שחיקה אפילו בים המלח;
דמסתמא אמאי דקאמר רבה,
אין צריך שחיקה, דהיינו בים המלח,
קאמר רב יוסף דבעי שחיקה.

ועוד,
אי בשאר נהרות דוקא,
קאמר רב יוסף דבעי שחיקה ולא בים המלח,
ולא פליג ארבה בע"ז אלא בחמץ,
א"כ מאי קאמר תניא כוותיה דרב יוסף,
ומאי קאמר נמי שחיקה קשיא לרבה.
ולפי זה,
לרב יוסף בשאר נהרות - לא מהני שחיקה,
מדקמצריך להוליך לים המלח.

ואין נראה,
דהא ר' יוסי מייתי ראיה, מויזר על פני המים,
משמע דמהניא שחיקה בשאר נהרות.

ועוד,
דבכל מקום דמזכיר ים המלח בע"ז,
ובשאר דוכתין - **לא מזכיר שחיקה.**

ובכמה דוכתין מצינו,
דקתני ים המלח, ואפילו הכי - מהני בשאר נהרות,
דבסוף כל הצלמים (ע"ז מט:) תנן,
ר' אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח,
ואמרינן התם בגמרא גבי חבית,
שקול ד' זוזי ושדי לנהרא,
וכן בנזיר (דף כד.) ובמעילה (דף יא.),
תנן גבי מפריש מעות לנזיר ומת,
יוליך לים המלח,
אלמא הקדש בעי ים המלח.
ובערכין (דף כט.) אמרינן גבי הקדש,
שקול ארבעה זוזי ושדי בנהרא.

לכך נראה,
דגם לרב יוסף - לא בעי שחיקה,
אלא בשאר נהרות כמו לרבה,
אלא **דרבה סבירא ליה דמטיל לים סתם,**
דע"ז היינו ים המלח ובלא שחיקה,
כדתנא רישא גבי צורת לבנה וצורת חמה,
ובכמה דוכתי יוליך לים המלח,
ורב יוסף **מוקי לה בשאר נהרות ועל ידי שחיקה,**
מדלא תני בהדיא יטיל לים המלח,
וליכא בין רבה לרב יוסף,
אלא חמץ בשאר נהרות.

וא"ת,
לרבנן דלית להו בע"ז (מפרר),
[שוחק] וזורה לרוח,
מה יעשו מע"ז,
אטו כל שעה יוליך לים המלח,
דלרבנן לא מהני שחיקה בשאר נהרות,
דקתני התם אמרו לו משם ראיה,
הרי הוא אומר ויזר על פני המים,
לא נתכוין משה אלא לבודקן כסוטה,
ומדאיצטריך להאי טעמא,
מכלל דלא מהני שחיקה בשאר נהרות,
וטעמא לפי שהמים מוליכים אותו על ידות הנהר.

ויש לומר,
דלרבנן מפרר וזורה לרוח, במקום שאין מגדל צמחים,
והכי אמרינן התם.

נחלקו רבה ורב יוסף לגבי אופן האיבוד בחמץ ובעבודה זרה

אמר רבה: מסתברא, עבודה זרה סגי להטילה לים, אף כשהיא בעיניה. משום דלים המלח קא אזלא! שמאחר ואין ספינה עוברת שם, לא בעי שחיקה. אבל חמץ, דלשאר נהרות קאזיל, בעי נמי פירור, משום שיש לחוש, שמא תפגע ספינה בחמץ ותטלנו. אמר ליה רב יוסף: אדרבה, איפכא מסתברא. עבודה זרה דלא ממיסה [שאינה נמסה] במים, בעי שחיקה. ובלאו הכי אין זה איבוד. אבל חמץ, דהוא ממיס מאליו במים, לא בעי פירור.

תניא כוותיה דרבה, דחמץ בעי פירור אף בים. ותניא כוותיה דרב יוסף, דעבודה זרה בעי שחיקה אף בים. תניא כוותיה דרבה: היה מהלך בערב פסח במדבר, והיה בידו חמץ, הרי הוא מפררו וזורהו לרוח!

מדייקים התוס', שמלכתחילה נראה, שאם רבה אינו מצריך שחיקה, הרי רב יוסף אפילו בים המלח יצריך שחיקה

[התוס' פותחים באמירה של "לכאורה משמע", שהמצויה קרוב לשבעים פעמים בתוס'. אלא היא בסיס למה שלאחר מכן יופיעו עוד שני חלקים "ואין נראה" (המופיע בתוס' כשבע מאות פעמים), כלומר מדוע לא היה ניתן לומר כך, מה שנראה היה לנו בתחילה כה טבעי. שזה החלק שבא לשלול את האמירה הראשונה. ו"לכך נראה", שזה החלק החיובי, שבא לומר אין כן צריך ללמוד זאת. שמופיע כשלוש מאות וחמישים פעמים בתוס'.]

השלב הראשון – רב יוסף מצריך שחיקה אף בים המלח

נקודת הפתיחה, שמאחר ורב יוסף עונה לרבה. ואם הוא בסגנון של איפכא מסתברא, הרי מאחר והוא חלוק, הרי שלא יסתפק בעבודה זרה בים המלח, אלא גם יחייב את שחיקתה.

השלב השני החולק

בחלק החולק יש התקפה כפולה, גם מדברי רב יוסף עצמו, המדייק מהפסוק של ויזר על פני המים, כלומר הוא מצריך שחיקה בכל מקום, ונמצא כי העיקר אצלו הינה פעולת השחיקה, שיכולה להיות אצל כלל הנהרות, ולא מחייב שיהיה הדבר בים המלח. וההתקפה הכפולה היא שמעולם לא הצריכו בהבאה לים המלח שתהיה בנוסף לכך גם שחיקה, כי ים המלח - מעצמו פועל את ביטול הדבר.

שלב התירוץ

בשלב זה אנו מצמצמים את המרחק בין רבה לרב יוסף. שכלל אין חילוק ביניהם, אלא בחמץ. ומה שהצריך רב יוסף שחיקה, כי הוא לא העמיד להשליך לים המלח, מה שהיה ברור לרבה, שבעבודה זרה יש להשליכה דווקא לשם.

התוס' מסיימים בשאלה מעשית בשיטת רבנן

מאחר ורבנן בחרו שבעבודה זרה יוליך לים המלח, התפלאו התוס', כיצד ניתן כל העת להוליך לשם, והרי אין להם מפרר וזורה ברוח. והעמידו שיכול לפורר ולזרות ברוח, במקום בו אינו מגדל צמחים, כמו מדבר.

[דף כח עמוד ב]

רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום -

נראה דלרבי שמעון,
נהי דאין עובר עליו בלאו דחמץ לפני זמנו,
מודה הוא דאסור באכילה משש שעות ולמעלה,
מדאמרינן בפ"ק (לעיל דף יד.),
אין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה,
משמע הא לבדה - שורפין בשש,
ואי מותרת לאכול - יאכלנה עד הלילה.

ועוד,
דקאמר משעה שאסור באכילה אסור בהנאה,
אתאן לת"ק,
מכלל דלרבי שמעון - אסור באכילה,
אף על פי שאינו אסור בהנאה,
דהיינו אחר שש.

ונראה,
דנפקא ליה מתשביתו ומאך חלק,
ומשמע תשביתו, שלא כדרך הנאה,
דהיינו אכילה,
אבל להסיקו תחת תבשילו - מותר לרבי שמעון.

וא"ת,
למה שורפין בשש לרבי שמעון,
יסיקנו עד הלילה מעט מעט תחת תבשילו?

וי"ל,
דגזרינן שמא יאכלנו,
וכן לרבי יוסי הגלילי,
דשרי חמץ להסיקו תחת תבשילו,
היינו הכל ביחד,
אבל מעט מעט - לא, שמא יאכלנו,
דמסתמא, אית ליה אור לארבעה עשר בודקין וכו'.

יש להבין את שיטת רבי שמעון לגבי החמץ

אומרת הגמרא "רבי שמעון אומר: חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו - אינו עובר עליו בלא כלום." שיטת תוספות, דאף דאין עובר קודם זמנו בלאו דאכילה, אסור החמץ מן התורה באכילה, משום עשה ד"תשביתו". ד"תשביתו" משמע, שצריך לבערו שלא באכילה. מיהו, להסיקו תחת תבשילו מותר, דשפיר קרינן בה "תשביתו". וכן משמע מהא דקאמר "משעה שאסור באכילה אסור בהנאה, אתאן לתנא קמא". אלמא, לרבי שמעון אינו כן. אלא דוקא אכילה אסורה משש שעות, אבל לא הנאה. ומן התורה מותר אף להשהותו עד הלילה, ולבערו מעט מעט על ידי היסק. מיהו מדרבנן אסור לעשות כן, שמא יאכלנו.

בתוס' הרא"ש מבארים, מדוע חייבים לומר שלשיטת רבי שמעון יש איסור אכילה עד הלילה

לכאורה משמע, דלר"ש ליכא שום איסור באכילת חמץ עד הלילה, דלא מייתר ליה שום קרא. ועוד דמשמע לפני זמנו כמו לאחריו. ומיהו אי אפשר לומר כן. דהא שילהי מתני' דפ"ק אוקימנא כר"ש, וקאמר דלא נחלקו אלא לשרוף יחד תלויה וטהורה, אבל זו לעצמה שורפה אפי' טהורה בשש דאיירי בה ת"ק, ואי מותר לאכול חמץ עד הלילה, אמאי ישרפנה בשש? ועוד דקאמ' תלמודא, משעה שאסור באכילה - אסור בהנאה, אתאן לת"ק, ואי שרי לר"ש לאכול עד הלילה, א"כ כר"ש נמי אתא שפיר? ואליל ט"ו קאי. ולא מסתבר דמשעה ראשונה קא דייק, דאשעות קאי.

הילכך נראה, ודאי דלר"ש אסור באכילה משש שעות ולמעלה, ולא קאי עליה בלאו, אלא מתשביתו ואך חלק - משמע ביעור שלא כדרך הנאתו, לאפוקי אכילה, אע"פ שהוא מבערו כשהוא אוכלו, מ"מ דרך הנאתו היא, אבל להסיקו תחת תבשילו - מותר לר"ש, דהיינו ביעור שלא כדרך הנאתו. וכן לר' יוסי הגלילי בשמעתין, אמרי' דיכול להסיקו תחת תבשילו אף בפסח, ובלבד שיסיקנו בבת אחת, ולא מעט, דילמא אתי למיכל מיניה. וגם צריך להשביתו מיד אחר חצות, אלא שדרך ביעורו יכול ליהנות ממנו. ונראה דה"ה יכול למוכרו לגוים, דאין צריך להשביתו מן העולם, רק שישביתנו מביתו. והא דאמרי' לעיל בספ"ק אליבא דר"ש שורפין, משום דאיירי בתרומה, דא"א למוכרה לגוים.

אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו -

הלשון דחוק.

ונראה לרשב"א דהכי פירושו,
והלא כבר נאמר תאכל עליו מצות,
וההוא עליו - על כורחך אאכילת פסח קאי,
הכי נמי,
לא תאכל עליו חמץ,
קאי נמי אשעת אכילת פסח.

וקשה,
אמאי איצטריך קרא להכי,
מהיכא תיתי שיהא בבל תאכל חמץ בי"ד?
דהא כולהו קראי,
מצרכינן לקמן אליבא דרבי שמעון.

הגמרא ביארה שמשנתנו אינה לא כפי שלושה מהתנאים

מני מתניתין? הא לא כרבי יהודה היא, ולא כרבי שמעון, ולא כרבי יוסי הגלילי. ומאי היא מחלוקתם?

כדתניא: שלשה זמנים יש באיסור חמץ. א. ערב פסח משש שעות ולמעלה עד הלילה. דהיינו "לפני זמנו". ב. תוך הפסח, דהיינו "תוך זמנו". ג. אחר הפסח, דהיינו "לאחר זמנו".

בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו, הרי הוא עובר עליו בלאו! אבל אין עונש כרת על אכילתו, אלא מלקות בלבד. תוך זמנו, הרי הוא עובר עליו בלאו, ועל אכילתו הוא ענוש כרת - דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר: חמץ - לפני זמנו ולאחר זמנו, אינו עובר עליו באכילתו בלא כלום! ואם אכלו תוך זמנו, עובר עליו בכרת ובלאו! ומשעה שאסור החמץ באכילה, הרי הוא אסור אף בהנאה!

והא מילתא אתאן לתנא קמא [רבי יהודה]! שמשש שעות ולמעלה, דאיכא לאו באכילתו, אף הנאתו אסורה.

רבי יוסי הגלילי אומר: תמה על עצמך! היאך החמץ אסור בהנאה כל שבעה?! דקים ליה לרבי יוסי, שאף בתוך הפסח אין החמץ אסור בהנאה, כי אם באכילה בלבד. וכל שכן שקודם זמנו - אינו אסור בהנאה.

הגמרא מבארת את קושיית רבי שמעון על דברי רבי יהודה

מתחילה הגמרא לבאר את שיטת רבי יהודה, על מנת שתביא את קושיית רבי שמעון על כך. ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה? - שנאמר "לא תאכל עליו חמץ". ואקרבן פסח קאי. ומשמעות הכתוב היא, לא תאכל חמץ משעת שחיטת הפסח, שהוא בין הערבים. דהיינו משש שעות ולמעלה, שאז החמה מתחילה להעריב - דברי רבי יהודה.

נבאר את תשובת רבי שמעון לשיטת התוס'

אמר לו רבי שמעון: וכי אפשר לומר כן, ד"עליו" קאי על זמן שחיטת הפסח? והלא כבר נאמר בהאי קרא, "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני"! וכשם ש"עליו" דכתיב גבי אכילת מצה, קאי על זמן אכילת הפסח, שהוא ליל ט"ו, כן "עליו" דכתיב גבי איסור חמץ, קאי על זמן אכילתו, ולא על זמן שחיטתו בי"ד.

מבאר המהר"ם את כוונת התוס'. "דמשום הכי הלשון דחוק, דהא תשובת ר"ש שהוא דברי ר"י הוא מראיית פסוק שבעת ימים, ובדבריו מתרץ פסוק לא תאכל עליו וכו', לכך מתרצו התוס', שתשובת ר"ש היה גם כן מכח עליו."

מקשים התוס' על ביאור זה

"לפי הדרשה כעת, באה התורה להדגיש, שזמן אכילת מצה - הוא בזמן אכילת הפסח, וכאילו היה הוה אמינא שזמן אכילת מצה קודם לזה? והרי כל הפסוקים העוסקים באיסור אכילת מצה תפוסים להלכות, ואין אחד מהם פנוי, שיש בו משמעות של איסור אכילת חמץ ביום י"ד, שהיה מחייב לשיטת ר"ש לימוד, שהאיסור אינו מתחיל קודם השקיעה.

בתוס' הרא"ש מבואר שזה רק תשובה לרבי יהודה

בתוס' הרא"ש ענו על השאלה, שאצלנו בתוס' נשארו ללא תשובה. "לאפוקי מדברי ר' יהודה קאמר ר"ש, אבל איהו - לא צריך להאי היקישא, דלא מייתר ליה קרא לחמץ לפני זמנו."

וחד לפני זמנו -

וא"ת,
ולחזקיה - מנלן איסור הנאה לפני זמנו?
דליכא אלא חד לא יאכל,
וההוא מסברא מוקמינן לתוך זמנו.

ואומר ר"י,
כיון דחד מהנהו קראי - **משמע איסור הנאה,**
לא נחלק ביניהם.

שיטת רבי יהודה לגבי שלושת הפסוקים

מבררת הגמרא: ומאי טעמא דרבי יהודה דאסר משש שעות? והרי לא שמעינן לה מ"לא תאכל עליו חמץ", כאמור. עונה על כך הגמרא: תלת קראי כתיבי באכילת חמץ. "לא יאכל חמץ". "וכל מחמצת לא תאכלו". ו"לא תאכל עליו חמץ". חד קרא - אתא לאסור את החמץ לפני זמנו. וחד קרא - לאוסרו לאחר זמנו. וחד קרא - לאוסרו תוך זמנו.

התוס' דנים בסברת חזקיה

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, המקשים על שיטת חזקיה: "תימא לחזקיה, דאמר דלא יאכל- דוקא הוי איסור הנאה, אם כן מנא ליה איסור הנאה לפני זמנו, ולאחר זמנו, דלא כתיב אלא חד לא יאכל, ומסתבר לאוקומי לתוך זמנו? וי"ל דמסתבר לדמויי אהדדי כל לאוי דאכילה, דכתיבי גבי חמץ."

ובסגנון אחר, ואף לחזקיה דאמר לעיל [כא ב] דאיסור הנאה - ילפינן "מלא יאכל", אבל "לא תאכלו" - לא משמע איסור הנאה, מכל מקום אסור. דכיון דבחדא מהנך תלת קראי - גלי קרא אף איסור הנאה, שוב אין לחלק ביניהם. ובתוס' הרא"ש כפי שהבאנו אמר יסוד זה במתיקות.

מחמת דבר אחר -

פירש ריב"א,
מחמת דבר אחר דלאו מינו,

דעל ידי שאור,
מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו,
כדמוכח בפרק כל המנחות (מנחות נב:),
אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין,
שמייבשין השמרים בתנור,
כאשר עושין בארץ אשכנז.

ול"ד לעיסה שנילושה ביין,
דלית ביה כרת ויש בה לאו.

שיטת רבי שמעון על שנתחמץ מחמת דבר אחר

רבי שמעון סבר, חד קרא ["לא תאכל עליו חמץ"] - בא לאוסרו באכילה תוך זמנו. והא דכתיב "וכל מחמצת לא תאכלו", מבעי ליה לכדתניא: "לא תאכל עליו חמץ" - אין לי לאסור אלא חמץ שנתחמץ מאליו. אבל אם נתחמץ מחמת דבר אחר [כגון על ידי שמרי יין או כל דבר שאינו ממין החמץ], מנין שאף הוא אסור באכילה? תלמוד לומר: "וכל מחמצת לא תאכלו"! דמשמע, אף שנתחמץ על ידי דבר אחר.

התוס' מבארים כי דבר אחר אינו על ידי שאור

אבל כשנתחמץ על ידי שאור - מיקרי "חמץ" יותר מאשר חמץ שנתחמץ מאליו. אבל רבינו חננאל לקמן פירש, ד"דבר אחר" - היינו שאור.

בתוס' הרא"ש הוכיח זאת בשלושה שלבים, הגדרת ריב"א, ודחיית פירוש שזה שאור, הוכחה מגמרא ממנחות, נתינת דוגמא לאופן שהציעו

"פירש ריב"א, דדבר אחר - דלאו מינו קאמר. דאי ע"י שאור קאמר? אדרבה, האי מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאיליו, כדמוכח במנחות דתנן כל המנחות באות ממצה - חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם רמ"א שאור באה להם מתוכן ר' יהודה אמר - אף זה אינו מן המובחר, אלא מביא שאור ונותן לתוך המדה, ולאו בחימוץ ע"י תפוחים, דההוא חמץ נוקשה הוי, כדמוכח בפרק כל המנחות, ואין בו כרת, וחימוץ מחמת דבר אחר - יש בו כרת, כדמוכח בפרק אלו עוברין. אלא כגון שנתחמץ ע"י שמרי יין, כמו שעושין בארץ אשכנז, שמיבשין השמרים בתנור, ומחמיצין בו."

וכן פירש בתוס' רבינו פרץ וז"ל. ה"ק אין לי אלא שנתחמץ מאליו? כגון ע"י שיאור, דבהכי - מיקרי שפיר מאיליו, כגון שהחימוץ הוי ממין מצה. חימוץ בדבר אחר - מנין? כגון שנתחמץ בשמרי יין.

ואידך נפקא לה מבערב תאכלו מצות -

תימה לר"י,
דבפרק קמא דקדושין (לז:),
נפקא לן בזמן הזה ממושבותיכם,
דכתיב גבי מצה, והיינו **דלא כחד.**

ועוד תימה לרב אחא בר יעקב,
דאית ליה בשילהי ערבי פסחים (לקמן קכ.),
מצה בזמן הזה דרבנן,
ודריש התם לכולהו קראי, דלא ככל התנאים.

מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון מהיכן למדים איסור אכילת חמץ כבר בשש שעות קודם הפסח

הגמרא מביאה את מחלוקתם מהיכן לדרוש. אמר מר: ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה, שהוא עובר בלא תעשה? - שנאמר: "לא תאכל עליו חמץ" - דברי רבי יהודה. אמר לו רבי שמעון: וכי אפשר לומר כן? והלא כבר נאמר, "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות"! משמע, דאין נוהג איסור אכילת חמץ אלא בזמן שנוהג חיוב אכילת מצה, דהיינו בערב. ולא משש שעות.

הגמרא אומרת לעצמה, והרי ענה לו כראוי, שפיר קאמר ליה רבי שמעון, ומה יענה רבי יהודה על כך?

יורדת הגמרא לבאר את עומק דברי רבי יהודה, לא כפי שחשבת בתחילה: רבי יהודה סבר, לא בא הכתוב להקיש חמץ למצה לענין זמן האיסור. אלא ההוא היקש, לקובעו לעשה, דמצה חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא! שכשם שאיסור חמץ נוהג אף בזמן הזה, אף חיוב מצה כן. שלולא ההיקש, הוה אמינא דאין חיוב אכילת מצה אלא עם קרבן הפסח. וכדכתיב, "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". קא משמע לן, דאף בזמן הזה דליכא פסח, נוהג חיוב מצה בלילה הראשון.

מחזירה הגמרא את השאלה לרבי שמעון: ורבי שמעון לקובעו למצה לחובה אף בזמן הזה מנא ליה? והא דריש האי היקש להתיר חמץ לפני זמנו. ועונה על כך: נפקא ליה מהא דכתיב "בערב תאכלו מצות", דאייתר! שהרי כבר כתיב, "ומצות על מרורים יאכלוהו". אלא אתא לחייב אף בזמן הזה.

מקשים התוס' קושיית סתירה מגמרא בקידושין, שיש דרך שלישית, ובכך קשה לשניהם

מקשים התוס' משמו של ר"י, קושיית תימה חזקה על סתירה, שהרי הגמרא בקידושין לומדת זאת מפסוק שלישי, וזה לא כרבי יהודה ולא כרבי שמעון. "מושב" דכתב רחמנא גבי מצה ומרור, שנאמר [שמות יב כ] "בכל מושבותיכם תאכלו מצות", למה ליי? והרי הם חובת הגוף!? עונה על כך הגמרא: איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" את הקרבן פסח, לכן רק בזמן דאיכא קרבן פסח, אין, אז חייבים באכילת מצה ומרור. אבל בזמן דליכא קרבן פסח, לא יהיו חייבים לאכול מצה ומרור, לכן קא משמע לן שתמיד חייבים לאכול מצה ומרור.

אמנם התוס' בקידושין מתרצים, "דתרי קראי מושבותיכם ובערב תאכלו מצות צריכי. חד - לחוץ לארץ בזמן שבית המקדש קיים, וחד - לחוצה לארץ, בזמן שאין בית המקדש קיים." ובתוס' הרא"ש שם בקידושין דן, שדבר זה מקובל שכל תנא יכול ללומדו מפסוק אחר. "תימה, דבפ' כל שעה ובסוף ערבי פסחים דרשי' בערב תאכלו מצות לקובעו חובה בזמן הזה, וי"ל תנאי היא איכא דנפקא ליה מהאי ואיכא דנפקא ליה מהאי וכה"ג אשכחן בזבחים פ' התערובות גבי עולין אין מבטלין זה את זה וכהנה רבות בתלמוד."

התוס' מעלים סתירה נוספת מדברי רב אחא בר יעקב בסוף ערבי פסחים

אמנם מובא בפסחים את הדעה המשמעותית, שכך אנו סוברים "אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן." באשר דעת רב אחא בר יעקב הוא בכלל שהמצה בזמן הזה

הוא מדרבנן. ואלו דבריו בסוף ערבי פסחים: "ורב אחא בר יעקב אמר: אחד זה ואחד זה דרבנן. - אלא הכתיב בערב תאכלו מצת! - ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. דסלקא דעתך אמינא: כיון דפסח לא אכלי - מצה ומרור נמי לא ניכול, קא משמע לן." והתוס' נשארו בשאלה.

אולם דנו על כך בהרחבה גם בתוס' בפסחים. "צ"ע בההיא סוגיא דפרק כל שעה (לעיל דף כח:) דמשמע בין לר' יהודה בין לר"ש סבירא להו דהוי דאורייתא מר נפקא לן מעליו מדכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות דעליו מיותר לומר דעליו של פסח הוא חייב לאכול מצות ומר נפקא לן מבערב תאכלו מצות כדרבא וצ"ל דההיא פלוגתא אליבא דרבא ולא כרב אחא בר יעקב ומ"מ תימה, דרבי יהודה מצריך קרא לטמא ושהיה בדרך רחוקה וערל ובן נכר כסברת רב אחא בר יעקב, דלית הילכתא כוותיה, ואנן קיימא לן כרבי יהודה לגבי רבי שמעון."

כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור -

תימה,
גבי בן נכר שהוא מומר - אמאי איצטריך קרא?
פשיטא שחייב לאכול מצה,
דהא חייב בכל מצות האמורות בתורה,
ואי קמשמע לן דמצי אכיל מצה,
אף על גב דאסור בפסח - **הא נמי פשיטא,**
דאטו מצה - קדושה אית בה?

וי"ל,
דאיצטריך להיכא דנשחט הפסח,
כשהיה מומר ועשה תשובה,
דאף על גב דלא אכיל בפסח,
דאין נאכל אלא למנויו,
מכל מקום **חייב לאכול מצה ומרור.**

שיטת רבי שמעון שאין צורך לחייב על אכילת פסח למומר

ורבי שמעון סבר, טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא לחייבו במצה. דהא לא גרע מערל [שמתו אחיו מחמת מילה, וסכנה היא למולו] ובן נכר [מומר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים] שאינם אוכלים בפסח, ואפילו הכי - הם חייבים במצה. דהא כתיב "וכל ערל לא יאכל בו". ודרשינן, בו [בקרבן פסח] הוא אינו אוכל. אבל אוכל הוא במצה ובמרור! והוא הדין לטמא ושהיה בדרך רחוקה. ושוב אייתר קרא ד"לא תאכלו עליו חמץ שבעת ימים תאכלו עליו מצות". ובהכרח בא להקיש חמץ למצה, שאין איסורו נוהג אלא בלילה, ולא קודם זמנו.

התוס' הקשו, והרי ברור לנו שהוא חייב במצה?

הקשו התוס' תימא, אמאי איצטריך קרא שאוכל במצה ומרור, והלא כל המצות שבתורה הוא מחוייב לעשות? ואי איצטריך קרא דסד"א דלא מצי אכיל להו כמו פסח, אטו מצה ומרור קדושה אית בהו - הא אפילו גוי מצי למיכל מינייהו? תירצו התוס', ומיירי במי שהיה מומר בשעת שחיטת הפסח, ואחר כך עשה תשובה. דלולא קרא הוה אמינא, כיון דלא אכיל בפסח [שהרי לא נמנה עליו בשעת שחיטה, ואין הפסח נאכל אלא למנוייו], אף ממצה הוא פטור. קא משמע לן דאוכל במצה.

ערל -

פירש הקונטרס,
שמתו אחיו מחמת מילה.

ולפירושו - פסול נמי בתרומה,
דבהערל (יבמות ע. ושם),
יליף תרומה מפסח בגז"ש דתושב ושכיר.

והא דמיבעיא לן התם (דף עא),
ערל קטן - מהו לסוכו שמן של תרומה,
ערלה שלא בזמנה פוסלת או לא,
יש לחלק,
בין שלא בזמנה דקטן,
שאין חייב למול כיוצא בו,
למתו אחיו מחמת מילה דכיוצא בו - חייבין.

ותדע,
דהא טומטום אינו אוכל בתרומה בפרק הערל (שם עב.),
אף על גב דמסברא - **אין חייב לקרוע,**
הוא הדין **מתו אחיו מחמת מילה,**
דאינו אוכל אף על גב **דאינו חייב למול.**

חיוב אכילת מצה וקרבן פסח אינם קשורים

ורבי שמעון סבר, טמא ושהיה בדרך רחוקה - לא איצטריך קרא לחייבו במצה. דהא לא גרע מערל [שמתו אחיו מחמת מילה, וסכנה היא למולו] ובן נכר [מומר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים] שאינם אוכלים בפסח, ואפילו הכי הם חייבים במצה. דהא כתיב "וכל ערל לא יאכל בו". ודרשינן, בו [בקרבן פסח] הוא אינו אוכל. אבל אוכל הוא במצה ובמרור! והוא הדין לטמא ושהיה בדרך רחוקה.

ביאור שיטת רש"י בערל

התוס' מביאים, כי לשיטת רש"י, ערל הוא מי שמתו אחיו מחמת המילה, ולכן אסור לו למול את עצמו. ואותו ערל אינו יכול לאכול גם בתרומה. שהרי נאמר ביבמות בברייתא שנלמד בגזירה שווה מפסח. "תניא, א"ר אלעזר: מנין לערל שאין אוכל בתרומה? נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח - ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה - ערל אסור בו;"

החילוק בין עורלת קטן, ולבין ערל מחמת שמתו אחיו

במסכת יבמות מובא בתוס' ד"ה הערל - "פירש בקונטרס, שמתו אחיו מחמת מילה. וכן נראה, דלא דמי לערלה שלא בזמנה, דמיבעיא לן בגמ' (לקמן דף עא.) אי הויא ערלה? דהתם כיוצא בו - לא הוי בר מילה בשום מקום, אבל אחר ח' אף על גב דאי אפשר לו למול מפני הסכנה - הוי ערל,

כיון שהגיע הזמן" ובסופו מביא "ובהדיא מחלק בירושלמי בין ערלות שלא בזמנה ובין שהגיע זמנו למול אלא שסכנה היא לו אלא שבזה חולק על הש"ס שלנו דהתם פשיטא ליה דערלות שלא בזמנה לא הויא ערלות ואכיל בתרומה ובש"ס שלנו בעיא היא בגמ' (דף עא.) ולא איפשיטא."

התוס' מקשרים טומטום וערל שמתו אחיו מחמת מילה

בשניהם לא אוכלים בתרומה, אף שלא נדרשים לתקן מצבם, הטומטום אינו חייב לקרוע, ומי שמתו אחיו מחמת מילה אינו חייב למול ולהסתכן.

[דף כט עמוד א]

בדין הוא דאפי' תוך זמנו מותר -

פירש רש"י, מותר באכילה.

וקשה,
דאי אפשר אם לא יהא שלו בשעת אכילה.
דאם נתן לו הנכרי - הרי **הוא שלו,**
ואם גזל מנכרי - הרי חייב באחריותו,
ולא גרע מחמץ שחייב באחריותו, **דהוי כשלו.**

ועוד,
לקמן דקאמר ואזדו לטעמייהו,
דפליגי בחמץ שעבר עליו הפסח,
ליפלגו בפסח גופיה.

ונראה לריב"א,
דהא דקאמר אפילו תוך זמנו - מותר,
היינו בהנאה,
והא דקאמר אבל אתה אוכל של אחרים, **לאו דוקא.**

אי נמי,
אחר זמנו קאמר.

ומיהו,
בשל גבוה - קשה לפרש בתוך הפסח,
דאם לא פדאו - אסור בהנאה,
ואם פדאו - הרי הוא שלו.

ושמא י"ל,
אבל אתה נהנה משל גבוה,
שלא יהא איסור חמץ,
אבל איסור הקדש - יש.

הלימוד שרק חמץ שלך הוא האסור

לומדת הגמרא את ההתייחסות לחמץ של הגוי. אמר רב אחא בר יעקב: לעולם מתניתין רבי יהודה היא. ולא אסר אלא חמץ של ישראל. משום דיליף "שאור" דנאסר באכילה מ"שאור" דנאסר בראיה. מה "שאור" דנאסר בראיה אינו אלא בשאור של ישראל - כדדרשינן, "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" - אף שאור דנאסר באכילה, אינו אלא בשאור של ישראל. ודוקא "שלך" אי אתה אוכל. אבל אתה אוכל שאור של אחרים ושל גבוה.

ובדין הוא דאיבעי ליה לתנא דמתניתין למיתנא, דחמץ נכרי אפילו באכילה נמי שרי, ולאו דוקא בהנאה. אלא איידי דתנא לרבותא, דחמץ של ישראל אסור אף בהנאה, תנא נמי דחמץ נכרי מותר בהנאה.

ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא, דחמץ נכרי אפילו בתוך זמנו [בפסח עצמו] מותר (באכילה - כך פירש רש"י) ובהנאה. אלא איידי דתנא לרבותא, דחמץ של ישראל, אפילו לאחר זמנו - אסור, תנא נמי דחמץ נכרי - מותר לאחר זמנו.

התוס' הקשו על שיטת רש"י המתיר אכילת חמץ הגוי אף בזמנו

הפירוש של היתר החמץ של הגוי ואפילו בזמנו לדעת רש"י הוא באכילה. והקשו עליו תוספות, כיצד יכולה להיות מציאות שהוא אוכל דבר שאינו שלו? כי ממה נפשך. אם נתן לו הגוי לאכול, הרי נעשה שלו בשעת אכילה, ושוב חייב עליו. ואם גזל מן הגוי, הרי חייב באחריותו, ולא גרע מחמץ שקיבל עליו אחריות, דהוי כשלו ועובר עליו. כדמרבינן לעיל מ"לא ימצא". לכך פירשו, דתוך זמנו - אינו מותר אלא בהנאה. ובהנאה - שפיר משכחת לה דלא נעשה של הישראל. וכגון שלא נחסר החמץ כלום על ידי ההנאה. או שמעמידים זאת לאחר זמנו.

ההתייחסות לממון של גבוה

גם כאן יש לנו שתי בעיות שונות, מצד אחד שאם לא פדה - הרי הוא עובר על הקדש. ואם הוא פדה הרי הוא עובר על אכילת חמץ שלו. ולכן מבארים כי במה שנאמר שאתה יכול לאכול בשל גבוה, מתייחס רק לצד החמץ, שמכיוון שאינו שלך, אין באכילה זו איסור חמץ, אמנם כמובן שתהיה כאן איסור של הקדש.

בתוס' הרא"ש מציין אפשרות שניתן להעמיד אף כרש"י

מביא תוס' הרא"ש מקרה חריג. "ונראה לי, דאשכחן שאוכל חמץ של נכרי, דאינו חייב באחריותו, כגון שגזלו אחר ותחבו לזה בבית הבליעה, במקום דלא איפשר לאהדורי אלא ע"י הדחק, כדאיתא בפרק אלו נערות (כתובות ל, ב)."

מאן יש אומרים ר' נחוניא -

תימה לר"י,
דמאן דיליף אסון אסון בריש אלו נערות (כתובות ל.),
ואית ליה מיתה בידי שמים,
פטור מן התשלומים לר' נחוניא,
אם כן לרבי דאמר לקמן (דף לג.),
הזיד במעילה במיתה,
אמאי פוטר כרת מתשלומים,
והא אף על גב דבעלמא פוטר מיתה מתשלומין,
הכא לא פטר, דגלי לן קרא, דבשוגג - חייב,
וה"ה כרת,
אף על גב דבכרת הוא במזיד, בשוגג - יתחייב.

ואור"י,
דבמיתה דגלי לן קרא,
דלא פטרה הכא מתשלומים - גלי.
בכרת דלא גלי - לא גלי.

וא"ת,
והא אמר לקמן (דף לא:),
האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש,
ומוקמינן לה כר' נחוניא,
ואפ"ה מיחייב בתשלומין,
משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין,
משום חיוב מיתה דתרומה,
הכי נמי, **לא מיפטר משום כרת של חמץ.**

ואור"י,
דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם,
כדמוכח במסכת תרומות (פ"ו מ"א),
דתנן אם רצה כהן למחול - **אינו יכול למחול,**
וכיון דכפרה הוא - **אין כרת פוטרו,**
משום קם ליה בדרבה מיניה,
ותדע,
דהא מאן דלא יליף אסון אסון,
ולא פטר מיתה בידי שמים מתשלומין,
אם כן אוכל תרומת חמץ - אמאי משלם?
דלא שייך למימר, כיון שמיתה אינה פוטרת,
ה"ה כרת,
דהא מיתה לא פטרה בשום מקום,
אלא ע"כ מטעם כפרה הוא.

ועוד אור"י,
דהכא - אתי אליבא דרבנן,
דאמרי הזיד במעילה באזהרה.

ביאור שיטת הסוגיא כרבי נחוניא בן הקנה, שמאחר ומתחייב כרת פטור מתשלומים

ויש אומרים: האוכלו, לא מעל! ואינו חייב לא בקרן ולא בחומש ולא בקרבן מעילה. ביררה הגמרא: מאן נינהו "יש אומרים"? אמר רבי יוחנן: כשיטת רבי נחוניא בן הקנה היא. דתניא: רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת, לענין תשלומין!

דקיימא לן: בזמן שעשה אדם מעשה המחייבו מיתה וממון, אינו מתחייב אלא מיתה, ולא ממון. וכגון מי ששרף את גדיש חבירו בשבת, הרי הוא מתחייב מיתה משום מלאכת שבת. ופטור הוא מלשלם את דמי הגדיש. משום ד"קים ליה בדרבה מיניה"! כלומר, אין אתה דן אותו על המעשה הקל, אלא על המעשה החמור בלבד. וילפינן לה מדכתיב בנוגף אשה הרה, "ולא יהיה אסון, ענוש יענש". שדוקא אם לא היה אסון באשה ולא נהרגה, הרי הוא מחויב לשלם לבעל את דמי הולדות. אבל אם יהיה אסון ותיהרג האשה, הרי הוא פטור מדמי ולדות. משום שהוא מתחייב מיתה כדין רוצח. וקים ליה בדרבה מיניה.

וקא סבר רבי נחוניא בן הקנה, שאף השורף את הגדיש ביום הכפורים פטור מממון. ואף שאין העושה בו מלאכה מתחייב מיתה, אלא כרת בלבד. שדין הכרת הוא כדין מיתת בית דין. מה השורף גדיש בשבת - משום שהוא מתחייב בנפשו על ידי מיתת בית דין, הרי הוא פטור מן התשלומין, אף השורף ביום הכפורים כן. כיון שהוא מתחייב בנפשו בכרת, הרי הוא פטור מתשלומין.

וכן סוברים ה"יש אומרים" דלעיל. ומשום כן, האוכל חמץ הקדש בפסח - פטור מתשלומי מעילה, כיון שהוא מתחייב כרת על אכילתו. ואף מקרבן מעילה הוא פטור. שכל שאינו מתחייב בקרן וחומש, אף אינו חייב בקרבן.

דין אחד הוא שימוש בכלל של קם ליה ברבה מיניה לפטור את חובת התשלום

האופן בו אנו פוטרים כרת מתשלומים. החידוש שאם אנו אומרים כי כרב הוא העונש החמור, הרי מאחר והוא מקבל את העונש החמור של כרת, פטור הוא יהיה מתשלומים. אמנם יש כלל שונה במעילה, כי החוטא במעילה במזיד מיתה בידי שמים אך בשוגג הוא כן משלם. אלא שעיקרון זה קיים של חיוב המיתה קיים רק במיתה בה גילה זאת הכתוב אך לא בכרת.

הסוגיא של אוכל תרומת חמץ בפסח

הגמרא בהמשך דנה על המשנה, שהעמדנו אותה כרבי נחוניא בן הקנה. זר האוכל תרומת חמץ בפסח, אם אכלה בשוגג [שנעלם ממנו איסור אכילת תרומה לזרים], הרי הוא משלם לכהן קרן וחומש! שכן הוא דין זר האוכל תרומה. ואף שתרומת חמץ בפסח אסורה בהנאה, ואין לה שום שוויות, האוכלה חייב לשלם לכהן את תמורתה. משום שלא חייבתו התורה בתשלום דמיה, אלא בתשלום מדת הפירות שאכל. אבל האוכל תרומת חמץ בפסח במזיד, הרי הוא פטור מתשלומין! שהרי אין חיובו אלא משום גזל, כאמור. וכיון דחמץ בפסח אינו ראוי לכלום, ואין לו דמים, לא הפסידו כלום.

התוס' מבארים מדוע כאן אין דין של קם ליה בדרבה מינה

כל גדר הפטור עבור התשלומים אינה חומרא אלא היא ההקלה. כי היא באה לשם כפרה. ולכן לא תפטור אותו לא המיתה ולא הכרת.

ניתן להעמיד כי רבי נחוניא בן הקנה לא יסבור כאן כרבי

עד עתה הנחת הדיון היתה, שרבי נחוניא סובר כר"י הנשיא, שיש גזירת הכתוב, שדוחה קלב"מ במעילה, והמועל בשוגג - משלם, אף שבמזיד - חייב מיתה בידי שמים. וא"כ גם כאן שחייב כרת מחמת החמץ - ראוי שישלם, לאור גזירת הכתוב. וכעת מסביר הר"י, שהנחה זו מוטעית, כי רבי נחוניא חולק על ר"י הנשיא, אלא כרבנן שמועל במזיד - לוקה ואינו חייב מיתה בידי שמים, כך שאין סברה לומר, שהמועל יהיה חייב לשלם, אף שחייב כרת מחמת החמץ.

רבי נחוניא היא -

אף על גב **דהכא בשוגג איירי,**
מדקתני מעל ולא מעל,

מ״מ קיימא לן כחזקיה,
דאמר חייבי מיתות שוגגין - פטורים מן התשלומין,
וה״ה כרת לר׳ נחוניא.

הקשה ריב״א,
אמאי פטורין הכא מקרבן מעילה?
משום דקם ליה בדרבה מיניה,
הא אמר בהמצניע (שבת צד:),
המוציא אוכלים בכלי,
שגג באוכלים והזיד בכלי,
חייב על האוכלים חטאת, ועל הכלי סקילה,
אלמא קם ליה בדרבה מיניה - לא פטר מקרבן.

ותירץ,
כיון דפטר מקרן וחומש,
פטר נמי מקרבן,
שאין אשם מעילות בא, אלא כשיש קרן וחומש.

הבנת גדרו של רבי נחוניא בן הקנה, וכיצד פוטרת אף בשוגג

מה שפוטרים כאן בשוגג לכאורה קשה, ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ בא לפטור מתשלומים, כאשר כתוצאה מפעולה אחת מתחייב אדם מיתה וממון בו זמנית, כגון רצח בדקירה שקרעה את בגדי המת. אבל כאן לא חייב מיתה כי מדובר בשוגג, ולא ידע שאוכל הקדש, ולמה שיהיה פטור מלשלם?

עונים על כך התוס׳ תשובה - מ״מ קיימא לן כרת לר׳ נחוניא ההלכה כחזקיה בכתובות שם, ש׳קם ליה בדרכה מיניה׳ בתוקף אפילו בשוגג. אם מה שעשה היה מחייבו מיתה, אילו נעשה במזיד בפני עדים והתראה, וכן הוא לשיטת רבי נחוניא ש׳קם ליה בדברה מיניה׳ בתוקף כששגג בעבירה, שאילו היה עושאה במזיד - היה חייב כרת.

הריב״א דן על הגורם הנוסף של קורבן

עם היות והדין של ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ פוטר מתשלומים, כיצד הוא גם יפטור קורבן? ומחזק הריב״א את קושייתו מדיון לגבי שבת. שם יש לנו שני גורמים כי הוא הוציא כלי עם אוכלים. אך רק על האוכלים הוא שגג ואת הכלי היה בו סקילה, ולכן את החטאת על האוכלים לא פטר, ואף כאן מדוע שיפטר הקרבן של המעילה. ומתרצים התוס׳ על כך. כי כל גדרו של אשם מעילות הוא רק בשעה שיש קרן וחומש, וללא הבסיס אין מקום לקורבן. ונמצא כי לא שהיה לו חיוב אשר נפטר, אלא שמלכתחילה כאן אין כל חיוב.

אין פודין את הקדשים וכו׳ -

הקשה הר״ח,
דבפ״ב דבכורות (דף יד:) משמע,
דלא פליגי, אלא היכא שקדם הקדישן למומן,
אבל קדם מומן להקדישן,
הואיל ומעולם לא קדשו קדושת הגוף,
כ״ע מודים דפודים,
והכא משמע - דפליגי אפילו בקדושת דמים.

ותי׳ ר״י,
דה״ק אין פודין - מדרבנן.

ואין לתמוה,
אטו משום חששא דרבנן,
נפקיע מעילה דאורייתא?
דכיון דאמרו רבנן - אין פודין,
לא שויא מידי.

והא דאמר בהתערובות (זבחים עא:),
נתערבו בשור שנעבדה וכו׳ בכלאים ושריפה,
ירעו עד שיסתאבו וימכרו,
והשתא ע״כ יאכיל לכלבים,
דלישראל - שריפה אסורה ליה,
אתי שפיר אפילו למאן דאמר אין פודין,
דהא דאין פודין - היינו היכא דלא חזו לאכילה,
אבל הכא חזו לאדם,
אם היו ניכרים,
דהא רבי עקיבא שרי בבכורות (דף לב.),
לזמן נכרי על הבכור,
ובזבחים בפ׳ טבול יום (דף קד.) מוכח,
שר׳ עקיבא אוסר,
בכור שריפה בעל מום להאכיל לכלבים,
שאפילו העור אסור כשנמצא שריפה קודם הפשט,
והיכא דשרי לישראל - איתקש לצבי ולאיל.

המחלוקת על יכולת הפדייה קשורה בכלל האם פודים על מנת להאכיל לכלבים

לומדת הגמרא - ובאם פודין את הקדשים להאכילו לכלבים, קא מיפלגי. מאן דאמר ״מעל״ [תנא קמא], קסבר: פודין את הקדשים כדי להאכילן לכלבים! הלכך, חמץ הקדש בפסח, הרי הוא בר דמים. שהרי יכול לפדותו ולמוכרו לישראל, כדי שיאכילנו לבהמה ולכלבים.

ומאן דאמר ״לא מעל״ [יש אומרים], קסבר: אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים! משום דכתיב בפסולי המוקדשין לאחר שנפדו, ״תזבח בשר ואכלת״. ודרשינן, ״תזבח״ - ולא תעשה בהם גיזה. ״בשר״ - ולא תשתמש בהם לחלב. ״ואכלת״ - ולא תתן מהם לכלבים.

נמצא, דאין ההקדש יכול למכור את חמצו בפסח. משום שאינו ראוי לישראל לשום הנאה. שהרי באכילה הוא אסור. ואף לכלבים אסור ליתנו, משום איסור קדשים. ואף לנכרי אסור למוכרו, לפי שגם זה בכלל דין ״אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים״. הלכך, לאו בר דמים הוא, ואין מועלין בו.

התוס׳ הביאו את קושיית רבי חיים הכהן מסוגיא בבכורות

נביא את קושיית התוס׳ בלשון תוס׳ הרא״ש. ״הקשה רבי׳ חיים כהן, ובפ״ב דבכורות מוכח, דפלוגתא דפודין את הקדשים - לא הוי אלא בדבר שקדוש קדושת הגוף. דתנן התם, כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן וכו׳ יוצאים לחולין ליגזז וליעבד, וולדן וחלבן מותר. ובתר הכי קתני התם, קדם הקדשן

למומן - אין יוצאים לחולין ליגזז וליעבד וולדן וחלבן אסור, ואהך סיפא קאמר מנה"מ? דתניא תזבח - ולא גיזה, ואכלת - וכו', ופליגי תנאי בההיא בריתא, אי פודין או אין פודין? אבל ברישא, דלא קדשו מעולם קדושת הגוף, דכ"ע פודין, וקרא נמי תזבח ואכלת בהני קדשים דקדוש קדושת הגוף איירי." וכאן בתוס' מסיימים את השאלה, כי הדיון כאן הוא אף על קדושת דמים.

בתוס' הרא"ש מסיימים בתירוץ שנאמר כאן על ידי ר"י

"ונראה לומר, דהך דקאמר הכא אין פודין - היינו מדרבנן. וליכא למימר דאטו משום איסורא דרבנן פקעה מעילה דאוריתא? דאה"נ, דכיון דאמור רבנן אין פודין - לא שוה מידי, ולא שייך בה מעילה." כלומר, מעילה יכולה להיות רק במציאות בה יש שווי לדבר, והוא משתמש בדבר שהוא בעל ערך, אלא ששייך לגבוה.

הגמרא דנה על סוגיה בזבחים וממנה קשה על מי שסובר שאין פודים לאכילת כלב

בהמה שהוקדה לקרבן, ויש בה קדושת הגוף, אם נתערבה בבהמות חולין ולא ניכרת, יש להמתין שיפול מום, ואז מוכרים אותם. אלא שסוגיה זו היא גם אם התערובת היתה על בבהמות טריפות שאינן ראויות אלא לאכילת כלבים. ובמקרה כזה וודאי שרק יאכילם לכלבים, כי לישראל זה אסור. ומתרצים, כי הכלל שאנו אומרים שאינן ראויים הוא רק שעצם הדבר אסור, ואילו כאן רק מצד הדין שיש לו ספק, זה מה שאוסר עליו את האכילה.

התוס' מוכיחים חילוק זה מדברי רבי עקיבא

רבי עקיבא מתיר לכהן להאכיל בשר בכור בעל מום לגוי, ועם זאת אוסר להאכיל בשר בכור פסול לכלב. וההבדל הוא שבמקרה ראשון - בשר הבכור מותר לישראל, ור"ע דורש מה צבי ואיל מותר לעובדי כוכבים - אף בכורות פסולין מותר לעובדי כוכבים. משא"כ כאשר הבשר אסור גם לכהן עצמו.

אין פודין -

תימה לר"י,
אף על גב דאין פודין נמעול,
דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר,
יכול [דף כט עמוד ב] לפדותו **ומותר בהנאה.**

ויש לומר,
דכיון דכמו שהוא עכשיו - לא שוי מידי,
לא שייכא ביה מעילה,
והיינו נמי טעמא דכל איסורי הנאה,
אין מקדשין בהן האשה,
אף על גב דכל הנשרפין, אפרן מותר,
ואפילו אי דבר הגורם לממון כממון דמי,
ומעל - לא דמי,
דהתם - חזי לאחר הפסח כמו שהוא בעין.

ועוד יש לומר,
הא דאין מקדשין באיסורי הנאה,
היינו היכא דלית ביה שוה פרוטה,
לכשיהא אפר.

ולתירוץ קמא קשה,
הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה.

האם ניתן לפדות את החמץ בפסח

מבארת הגמרא את הדעה השניה. מאן דאמר "לא מעל" [יש אומרים], קסבר: אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים! משום דכתיב בפסולי המוקדשין לאחר שנפדו, "תזבח בשר ואכלת". ודרשינן, "תזבח" - ולא תעשה בהם גיזה. "בשר" - ולא תשתמש בהם לחלב. "ואכלת" - ולא תתן מהם לכלבים.

נמצא, דאין ההקדש יכול למכור את חמצו בפסח. משום שאינו ראוי לישראל לשום הנאה. שהרי באכילה הוא אסור. ואף לכלבים אסור ליתנו, משום איסור קדשים. ואף לנכרי - אסור למוכרו, לפי שגם זה בכלל דין "אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים". הלכך, לאו בר דמים הוא, ואין מועלין בו.

מקשים התוס' משמו של ר"י, כי הפדייה יכולה להיעשות אף לאחר שישרוף אותו כדין

ה'יש אומרים' שפוסקים 'לא מעל', שלפי רב אחא בר רבא הנימוק הוא שדבר הגורם בעתיד לממון - אינו שוה ממון כעת. וקשה, הרי גם כעת חמץ של הקדש - שוה ממון. אף שאסור בהנאה, שאם יעשה כדין וישרוף את החמץ האפר - יהיה מותר בהנאה. נמצא שאינו חייב להמתין עד אחר פסח כדי שיהיה לחמץ ערך כספי?

תירוץ ראשון – ההסתכלות היא על ערכו ב"פועל", ולא על מה ניתן להיעשות בו ב"כוח"

התוס' מרחיבים כלל זה לא רק לגבי הלכות מעילה אלא לגבי גדר הקידושין לאשה, שהיא צריכה לקבל משהו שיש לו כעת ערך ממשי.

תירוץ שני – גם לאחר שיהיה אפר ימשיך להיות ללא כל ערך

אנחנו חשבנו כי לאחר השריפה אפרו יהיה שווה פרוטה, אבל אנו מעמידים שלא כך המציאות, ולכן גם לאחר ההרחבה - ושיעשה כפי שחשב, לא יצליח להוציא מכך ערך ממוני כלל.

התוס' מקשים על התירוץ הראשון

לכאורה קשה על תירוץ א', שבמעילה וקידושין מתחשבים רק במציאות העכשווית גם בשעת נתינת איסור הנאה ליד האשה החפץ שוה ממון, כגון חמץ של הקדש בפסח, כי למרות שאסור לאכלו - מותר ליהנות מחמץ של הקדש שלא כדרך הנאתו, והרי זה שוה פרוטה.

אמנם יש להתייחס לתוס' בפרק האיש מקדש (שבהגהת הב"ח הפנה אליו)

נביא את לשון התוס' מדוע לא ניתן להשתמש בו שלא כדרך הנאתו? "התוס' מתייחסים לנאמר במשנה ד"ה המקדש בערלה כו' אינה מקודשת - "פירוש, לפי שאיסור הנאה. וא"ת אמאי אינה מקודשת - הא שרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו? כדאמר בפרק כל שעה (פסחים דף כד:), ויש לומר,

בכאן - מיירי דליכא שוה פרוטה אלא כדרך הנאתו. אי נמי יש לומר, דמיירי שפיר דאיכא שוה פרוטה אף שלא כדרך הנאתו, מ״מ כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן, ואינו כן - לא סמכה דעתה, והוי מקח טעות.״ כלומר התוס׳ בקידושין העמידו באופן מסויים שהקושיא לא תחול.

הדר ביה רב אחא -

תימה,
דבפרק קמא דחולין (דף ד:),
אמר סברוה הא מני - ר׳ יהודה,
דאמר חמצן של עובדי עבירה לאחר הפסח,
מותר מיד מפני שמחליפים,
והכא מסקינן לר׳ יהודה,
אפילו חמץ של נכרי - אסור אחר הפסח.

ויש לומר,
דהתם סברוה,
כס״ד דהכא לרב אחא מעיקרא.

ורבינו תם מפרש,
לאו דווקא מיד,
דהא צריך שיהא שיעור להחליף,
והוא הדין שיהא חמץ זה,
ראוי לעשות אחר הפסח.

סברת רב אחא ללמוד איסור החמץ בפסח כדיון של דבר הגורם לממון

רב אחא בר יעקב אמר: דכולי עלמא סברי, ״דבר הגורם לממון, כממון דמי״. והכא בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון קא מיפלגי.

מאן דאמר ״לא מעל״ [תנא קמא], קסבר כרבי יהודה, דחמץ שעבר עליו הפסח - אסור מן התורה! ולא שנא חמץ הדיוט, לא שנא חמץ של גבוה, הרי הם אסורים. דהרי לאו משום קנס הוא. וכיון דלעולם הוא אסור בהנאה, ואף לאחר הפסח - אי אפשר למוכרו, הרי אינו ראוי לכלום. הלכך לאו גורם לממון הוא, ואין מועלין בו.

ומאן דאמר ״מעל״, סבר כרבי שמעון, דחמץ הקדש שעבר עליו הפסח - מותר בהנאה! וכיון דלאחר הפסח יוכל הגזבר למוכרו, גורם לממון הוא, וכממון דמי. הלכך מועלין בו.

ומקשה הגמרא: והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר, דאף לרבי יהודה אין חמץ נכרי אסור בהנאה. משום דיליף שאור דאכילה משאור דראייה! ואף חמץ של הקדש - אינו אסור בראיה. וכדדרשינן, ״שלך - אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה״. ואם כן, אף חמץ של הקדש צריך להיות מותר בהנאה, כשם שמותר בראיה. ואיך קאמר רב אחא, דמאן דאמר ״לא מעל״, סבר כרבי יהודה? והרי הוא מותר בהנאה, וחשיב ממון גמור. ולמה לא ימעלו בו?

ומסקינן: אלא ודאי הדר ביה רב אחא בר יעקב מהדיא ילפותא! ואף חמץ של נכרי ושל גבוה שמותר בראיה, אסור הוא באכילה.

מקשה הגמרא שנשמע סתירה בדברי רב אחא

התוס׳ מקשים קושיה חמורה של סתירה, ולכן זה בלשון תימה. כי בחולין אנו מתירים חמץ של עובדי עבירה לאחר הפסח, מכיוון שהם מחליפים. והשאלה היא מהשלב הראשון כפי מה שסברה הגמרא בחולין. סברוה, הא ברייתא מני - אפילו אליבא דרבי יהודה הוא, דאמר: איסור חמץ שעבר עליו הפסח, אחר הפסח, הוא איסור דאורייתא, ובכל זאת סמכינן על עובדי עבירה שהם מחליפין אותו, ומותר לאכלו, דסמכינן עלייהו אפילו באיסורא דאורייתא, וקתני ״מפני שהן מחליפין״, אלמא מוכח שאפילו מי שהוא עבריין לא שביק התירא ואכיל איסורא.

ואילו כאן אפילו חמץ של נוכרי שמלכתחילה לא היה אסור לו - הרי לאחר הפסח אסור.

מתרצים התוס׳ בתירוץ ראשון, שאף כאן יש שני שלבים בדיון. ורב אחא בתחילה סבר דבר, ולאחר שהקשו עליו חזר בו. ולכן מה שנאמר בחולין הוא אמנם לא לפי המסקנה, אלא רק לפי ההווה אמינא שהיתה לרב אחא כאן בסוגיה.

רבינו תם מפרש שההיתר דורש זמן

בסוגיה של מחליפים ההיתר אינו מיידי, אלא נדרש זמן לשיעור ההחלפה. וגם כאן החמץ צריך שיעבור זמן שיהיה ניתן להכינו לאחר הפסח. ונמצא לפי ר״ת האומר שאין סתירה. כי גם שם בעל הסוגיא סובר שרבי יהודה אוסר חמץ של גוי שעבר עליו הפסח, אלא זה שנאמר שם שחמץ של גוי מותר מידי אחר הפסח, פירושה הזמן שראוי לגוי לאפות לחם חדש אחר הפסח.

רב אשי אמר דכולי עלמא -

וקשה לר״י,
היכי גרסינן?
אי גרסינן, דכולי עלמא - פודין,
אם כן לרבנן, אמאי לא מעל?
אף על גב דלישראל אסור בהנאה,
מכל מקום ימכרנו לנכרי ההקדש עצמו;
ואי גריס - אין פודין,
אפילו לרבי יוסי הגלילי - **אמאי מעל?**

ויש לומר,
דגרסינן אין פודין,
ואף על גב דאין פודין להאכיל לכלבים,
מכל מקום שרי להסיק תחת תבשילו,
וכדפרישית,
דהכא דקדושת דמים אין פודין מדרבנן,
ולא גזרו רבנן, אלא שלא להאכילו לכלבים,
אבל היכא דאין פודין מדאורייתא,
דהיינו היכא דאיכא קדושת הגוף,
אין פודין אפילו להסיק,
דהא תניא (בפ״ק) דבכורות (דף טו.),
אם מתו - יקברו,
וקאמר התם, ממאי דהאי אם מתו יקברו?

משום דבעי העמדה והערכה,
דילמא משום דאין פודין הקדשים להאכילן לכלבים,
והשתא, אי טעמא משום דאין פודין,
אמאי יקברו?
והא ראוי להסיקו תחת תבשילו,
אלא ודאי מדאורייתא - אין חילוק,
וכן לעיל (דף כב.) דרשינן,
ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה,
ואסירי אפילו להסקה,
אלמא, מדאורייתא - אין לחלק בהנאה.

ואם תאמר,
לרבנן אמאי לא מעל?
הלא הקדש **יכול למכור לנכרי,**
על מנת שיסיקנו לפניו.

ויש לומר,
דגזרינן שמא יאכלנו הנכרי,
וכהאי גוונא אמר במסכת ע"ז (דף טו.),
אין מוכרין בהמה לנכרי **על מנת לשוחטה** וכו'.

ומכאן מוכיח ר"י,
שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו,
אינו עובר באותה שהייה,
דאי אמרת עובר,
אכתי אמאי מעל לרבי יוסי,
הא מיד כשיפדה אותו - הוא שלו,
ומודה רבי יוסי, דשלך - אי אתה רואה,
אלא ודאי לא עבר,
וטעמא, משום דלא יראה ניתק לעשה,
ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף.

רב אשי הכריע במחלוקת של אין פודין

רב אשי אמר לפרש את מחלוקת תנא קמא וה"יש אומרים": דכולי עלמא סברי, "אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים"! ובפסח גופו - אין הוא ראוי למידי, ואינו בר דמים. וכן סברי כולי עלמא, "דבר הגורם לממון, לאו כממון דמי": ואף דלאחר הפסח - הוא מותר בהנאה, השתא - מיהא אינו חשוב ממון. והכא בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבנן קמיפלגי.

מאן דאמר "מעל" - סבר כרבי יוסי, דהחמץ - מותר בהנאה אף תוך הפסח! הלכך, יכול ההקדש למוכרו בתוך הפסח אף לישראל, כדי להסיקו תחת תבשילו.

ומאן דאמר "לא מעל" - סבר כרבנן, דחמץ בפסח - אסור בהנאה! הלכך, אי אפשר למוכרו לישראל בפסח, שהרי הוא אסור ליהנות ממנו. ואף לנכרי - אי אפשר למוכרו, שהרי אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. ואף אינו נחשב ממון, משום דחזי למוכרו לישראל לאחר הפסח. לפי שכל הגורם לממון, לאו כממון דמי.

התוס' באים לתמוך בגירסא שלנו שאין פודין

ובעל המאור גריס, "דכולי עלמא פודין את הקדשים להאכילן לכלבים" [דאי לא פודין, אף להסיק אין פודין]. אלא שכבר תמהו תוספות על גירסה זו. דאם כן, מאי טעמא ד"יש אומרים". הא אף לרבנן אפשר למוכרו לנכרי. שהרי להקדש עצמו לא נאסרה הנאה.

בתוס' הרא"ש מבאר את הבעיה בין הגירסאות

בתוס' הרא"ש בניסוחו, נוח להבין את הסוגיא. כיצד ניתן להסיק, ואינו נכלל באיסור להאכלת כלב. "יש להסתפק בגירסא זו, אי גרסי' דכ"ע פודין - א"כ לרבנן אמאי לא מעל? דאע"ג דלישראל אסור בהנאה מ"מ יכול הגזבר למוכרו. ואי גרסי' אין פודין - א"כ לר' יוסי אמאי מעל? וצריך לדחוק ולפרש, דרב אשי סבירא ליה דאין פודין להאכילם לכלבים, מ"מ להסיק תחת תבשילו - שרי, והיינו טעמא, משום דאכילת כלבים ממעטין מואכלת ולא לכלביך, וליית לן למעוטי אלא אכילה דכוותה, אבל לא הסקה." אמנם מוסיפים תוס' הרא"ש חילוק הקשור לביזיון קדשים. "והקש' ריצב"א הא דילפי' לעיל בריש פירקין מלכלב תשליכון אותו, ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה. נימא נמי לכלב אי אתה משליך אותו אבל להסקה שרי, וי"ל דהכא דמשום בזיון קדשים הוא שייך לחלק, אבל בשאר איסורין - לא שייך לחלק."

האם ניתן לתת לנוכרי על מנת שהנוכרי יבצע את העבודה, וכגון שהוא עצמו יסיקנו בפניו?

"וא"ת אכתי לרבנן אמאי לא מעל? והלא יכול הגזבר למוכרו לגוי, ויסיקנו בפניו? וי"ל דחיישי' שמא יאכלנו, כדאשכחן בפ"ק דע"ז, מוכרים להם ע"מ לקוץ וקוצץ, ע"מ לשחוט ושוחט, ואיכא מאן דאסר למכור, אלא אם כן קצוץ ושחוט, והכא גבי קדשים איכא למימר, דמורו כולהו לאיסורא." כלומר, בשל החשש אנו גוזרים לאסור, מה שמצד עצמו ההקדש אינו אדם המצווה על המצוות.

המשהה חמץ בפסח על מנת לבערו - אינו עובר

מכאן מוכיח ר"י, שהמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו, אינו עובר באותה שהיה. דאם לא כן, אמאי לרבי יוסי מעל? הא אין יכול הישראל לפדותו. שהרי מיד כשיפדנו - יעבור עליו ב"בל יראה". וכתבו בטעמא דמילתא, משום ד"בל יראה" הוי לאו הניתק לעשה ד"תשביתו". ולכך אינו עובר עליו כשמבערו לבסוף. כלומר, אפילו אם תאמר שהאיסור קיים, הרי זה כמו גזילה שבשעה שהוא משיב אותה - כבר אין גזילה. וגם כאן על ידי ההשבת הוא מתקן את המציאות הראשונה של בל יראה, שלאחר ההשבתה אכן אינו נראה.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת פסחים - פרק ב - כל שעה**

הקדמה - למרות או בזכות

◇

למרות או בזכות – כיצד מגיעים להוציא מפעל חיים שכזה בלימוד התוספות

הרצון להתחקות כיצד למרות כל הקשיים צומח מפעל שכזה

לעת עתה נכתבו קרוב לחמישים חלקים על התוספות. ובדרך בשלבי כתיב שונים עוד עשרות. ומאחר ויש מכשולים בדרך, הרי תמיד צריך לדעת להודות על מה שכבר הושג, ולדעת מהיכן יש לצבור כוחות בהמשך. וכאן בתחילה רציתי לשלול כל מיני מושגים שאנשים עמלים בעבורם.

הגורם הטבעי להמשיך הוא הצד הממוני

אז לא רק שאיני מרוויח על התוספות, אלא בסופו של דבר אני מוציא זאת מכיסי ומחשבוני. והרצון להוציא הוא לא מהסיבה הצדדית של הממון והרווח, אלא זה נכלל בצד של ה"למרות".

גורם משמעותי דוחף הוא העידוד של המשפחה

גורם נוסף הוא דחיפה מהמשפחה. וכאן יש לי כמה וכמה סיפורים אישיים, שכל אחרת מראה שגם צד זה הוא למרות. לא תמיד יודעת המשפחה את התועלת בדבר, וממילא אפילו שאתה מנסה להסביר - לא תמיד מצליחים בכך. כך שעדיין זה גם באגף של ה"למרות". אבי עליו השלום, כלל לא הבין את מעלת ספריי, וזה עצמו גרם לי צער. ומאחר וכל סיפור כזה אינו מועיל למי שנדבר עליו - הרי יש לגונזם.

אנשים אינם מודעים לקשיים העומדים בדרך

כתיבת ספר פעם נחשבה כמפעל חיים. עד שכל מחבר שזכה להוציא ספר - היה מקבל את התואר 'בעל מחבר'. וכאילו זו כעין דרגת רב, ואף יותר מכך. כי רבנים רבים קיימים, אבל מחברי ספרים קיימים פחות.

לכאורה מטרה ארוכת טווח מועילה להשאיר אותך במתח

אלא שכאן כאשר כבר באים להוציא סדרה כה ארוכה, הרי זה מאמץ שאינך מודע לו בתחילה שנכנסתי לכתוב על התוס'. היה לי בהתחלה חלום, שראיתי כינוס על הוצאת הגליון האלפיים של שבועון כפר חב"ד. אלפיים היא כמות כלל לא מבוטלת, שמשתרעת בסביבות הארבעים שנה. ואז באופן זמני היה לי חלום כשהתחלתי לכתוב להגיע לביאור של אלפיים תוספות. דבר הדורש ריבוי לא קטן של כרכים. ובפרט שעשיתי בהתחלה, כעין כלל ממריץ, שאני נדרש לכתוב כל יום לפחות ביאור לשני תוספות, הרי זה סולל משימה שמסתיימת לאחר שלוש שנים. ואז לאחר שכבר סימנת שעמדת במשימה, הרי בשביל מה להמשיך ולהתאמץ. ולכאורה, אם כבר הגעת לכאן למה הצורך להמשיך? ונמצא כי עם היות והיה כאן עידוד זמני, הרי העידוד הסתיים. וגם כאן מתחילה השאלה לנקר מדוע להמשיך ולהתאמץ, והרי אינך מרוויח מכך, וזה דורש הקרבה אדירה?

לכאורה הסכמות הם גורם מדרבן

כל אדם מרגיש שמחה, כשהוא זוכה לקבל הערכה על ספריו. אכן על ספרי התוס' זכיתי לקבל התייחסות הן בהסכמות, שבאופן טבעי היו רק בכרכים הראשונים, כולל מאנשים שממש חשובים לי. אבל לאחר כשיש לך כמה הסכמות, הרי גם גורם זה מפסיק להיות מדרבן. ועוד הסכמה היא לא מה שתקבע לך האם תמשיך במפעל שדורש התמסרות כה גדולה. ונמצא כי לא בזכות ההסכמות נוצר מפעל בכזה סדר גודל.

ההרגשה שהינך עושה מפעל חשוב

אם את לימוד הגמרא, לאחר שפרץ עדין שטיינזלץ, שלטעמי הוא יותר מתורמן טוב, והרבה בזכותו קם מפעל שוטנשטיין, והרבה עידוד של הדף היומי, הרי לימוד התוס' מורכב לאין ערוך. כשחזרתי בתשובה עשיתי מאמצים לא פשוטים לזכות להגיע לסיום מסכת, אבל התוס' הינם כקפיצת מדרגה. ואין פלא שזה לא הפך לנחלת הרבים לסיים את הש"ס עם התוספות. אני זוכר כיצד נעזרתי עם שערי תוספות, ומי מנוחות ומעט עם המתיבתא. ולכאורה, בפרט שהמתיבתא כבר עשו על כל הש"ס, הרי עבודתך נהיית מיותרת. כך שממצב שהיא יכול להיות בזכות, הרי גם כאן מגיעים אנו לצד השני של ה"למרות".

לדעתי השילוב מורכב משניים – הרגשת שליחות והמון נשיקות קטנות מהבורא בדרך

כאשר אדם מסתובב עם הרגשה שהוא מועיל לרבים, ועצם הנתינה, היא מסייעת בהרגשת השליחות. זה עצמו מעניק לאדם כוח. אלא שכאן בדיוק מגיעים כל הקשיים, וכל אחד בפני עצמו מעכב או מחליש אותך ולכן נראה לי, כי הגורם המשמעותי הוא שונה.

אני מרגיש כי כל פעם הקב"ה שולח לי נשיקה מכיוון אחר. נשיקה היא זריקת עידודו. אך כפי שאמרנו כי הרבה זריקות עידוד אינן שורדות ריצה של מפעל חיים, הרי לעתים אתה עומד ופשוט לא מאמין כיצד מה שסייע לך פעם להמשיך, עם היות וכעת אינו בתוקף, הרי הבורא מצא לך נקודות עידוד מכיוונים שכלל לא ציפית אליהם.

הדרכים החדשות של הפצה – גם הם בהשגחה פרטית

פתאום הכמות גורמת לך שתפרוץ דרכים כיצד להפיץ זאת. וכל דרך בפני עצמה היא גם סוג של נשיקה. לפגוש יהודי שיש לו אתר, שבכלל אינו קשור עם חומר זה, והוא מכניס את הקבצים וממנו ניתן להדפיס. עצם היכולות שלו, ועצם המפגש בינינו - הוא עצמו מתנה וסוג של נשיקה מהבורא.

אפילו החלטה זמנית לכתוב למישהו – זה עצמו הארה ונשיקה מהבורא

פתאום החלטה שלך לשמח יהודי מסויים, ולהוציא עבורו ביאור לפרקים שלא חשבת, היא המסייעת לעוד כתיבה של פרק שלא חשבת עליו. היה סיפור ששמעתי על ילד שבצום יז בתמוז בחר עם קבוצה לעשות סיום הש"ס על מסכת תענית, ומהסיפור עצמו, שהגיע אליי בהשגחה פרטית, לא רק שסיימתי את המסכת בי"ז תמוז הקרוב, אלא שטרחתי לכתוב את כל התוספות על כך. יש כמה וכמה ספרים כאלה, וכל אחד הוא נשיקה בפני עצמה של הבורא, שאפגוש אנשים אלו, והם ישתמשו בספרים, ויעדכנו אותי על כך. נכון כל אחד מהם אולי סייע לי לעוד כמה כרכים, אבל הדברים מצטברים. וכך יוצא שהקב"ה מסובב לי כל פעם מקרה אחר שיתחשק לי למשל לכתוב לא רק לישיבות קטנות אלא גם לכל הפרקים של תלמודי תורה.

גם ההנאה מעצם לימוד כל תוספות ותוספות – נותנת לך הרגשה של תוכנית חיסכון

אלמלא הרגשת השליחות ושהינך עושה משהו חשוב, שאולי תהיה לו הכרה מלאה רק לאחר שתסיים את חייך. אבל בינתיים כל לימוד הוא ברכה לעצמך, שזה מכריח אותך ללמוד. ונמצא כי גם על כל תוספות שמצטבר, הרי ההרגשה היא של תוכנית חיסכון. ותוכנית החיסכון היא הנה למדתי עוד משהו עבורי, וגם עם הזמן יהיה כאן זיכוי של רבים. ואפילו שכמו שאמרתי בטוחני שהרבה יצליח אולי לא בשביל לפרוט הנאה זו לעכשיו. וכאן מגיע הכלל של חבר שיש לו חבר, ולחבר של החבר יש חבר נוסף. ועצם ההיכרויות עצמן הן עוד נשיקות שהבורא מעניק לך כל העת.

לפעמים אני כאילו ממש משלים, מה שהחסרתי שלא זכיתי ללמוד בישיבות

עצם ההרגשה, הנה לא זכיתי ללמוד כבעל תשובה. אלא שעכשיו אני מצליח לעבור את כל שמונת השנים של מסכתות הישיבתיות. זו הזדמנות שלך כאילו עכשיו אתה זוכה להשלים, מה שלא היה לך בעבר. וכעת כמו רבי עקיבא שנכנס לתלמוד תורה רק בגיל ארבעים יחד עם התינוקות, ומתחיל ללמוד, הרי זה עצמו נותן לך שמחה. אבל המתנה מהבורא שבכלל תרצה להתייחס לכך שהנה אתה משלים את לימודך. זה עצמו שנכנסה לך כזאת מחשבה וברצינות - היא עוד נשיקה שהינך זוכה לקבל מהבורא.

כל שליחה של עוד סיפור הוא הפתעה

לכאורה, וכי כעת בגלל עוד סיפור זה מה שישנה לך בחיים את המשך המאמץ? אלא זה כעין איתות משמיים. בשכונתי יש בחור חסיד מודז'יץ, ששואל אותי אם יש לי ביאור על התוספות בתחילת מסכת פסחים. שלחתי אותו להוציא מאוצר החוכמה, ולאחר זמן אני פוגש אותו בשבת, והוא מספר לי, כי הוא אכן לא רק הוציא ולמד, אלא גם זיכה את הרבים, וזה היה לו לתועלת רבה.

השבוע הייתי באיזור בית שמש להעביר טסט, ואז יש לי יום חופש, ואני לומד, והנה אחד האברכים שמגיע למוסך, מספר לי שהוא לומד על מוקצה, ונתתי לו ללמוד בפרק כל הכלים, שטרם יצא, והנה הוא אומר שזה ממש מצויין. ושואל, מתי זה יוצא?

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת פסחים - פרק ב - כל שעה **

[דף ל עמוד א]

אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בכל שהוא כרב -

פסק רש"י בחולין,
דמין במינו במשהו כרבי יהודה,
דאמר בפרק כל הבשר (חולין קט.),
מין במינו - לא בטיל,
ואף רבי קאמר התם - **נראין דברי רבי יהודה,**
מכלל דהלכתא הכי.

ועוד הביא ראיה,
מהא דפליגי אביי ורבא,
בפרק בתרא דע"ז (דף סו.),
חלא דחמרא וחלא דשיכרא חמירא דחיטי וחמירא דשערי,
רבא אמר במשהו,
אביי אמר בנותן טעם,
משום דמר סבר בתר שמא אזלינן,
ומר סבר בתר טעמא אזלינן,
אלמא בין לאביי בין לרבא. מין במינו - במשהו.

ועוד,
פסק רבא בשמעתא, מין במינו במשהו כרב.

ור"ת אומר,
דכל אלו אינם ראיות,
דאין הלכה לא כר' יהודה ולא כרבי,
וההיא דפרק בתרא דמס' ע"ז,
פלוגתא דאביי ורבא,
מצי למימר דחמירא וחלא דשבל ויין נסך,
דמודו ר' יוחנן ור"ל שהם במשהו.

ודשמעתין אי גרסינן במשהו כרב,
י"ל שפוסק בחמץ כרב ולא מטעמיה,
דרב דס"ל בכל איסורין שבתורה במינו במשהו,
ורבא לית ליה,
אלא דוקא בחמץ בפסח משום חומרא דחמץ.

וגם רב יהודאי גאון פסק כן,
דדוקא בחמץ פסק רבא כרב,
דשאלו מקמיה כל איסורין שבתורה,
במשהו כרב או בנותן טעם כר"י,
והשיב מדאמר רבא חמץ בזמנו,
בין במינו בין שלא במינו במשהו,
א"כ בהא [מיהו] הלכה כרב במשהו,
אבל בשאר איסורין בנ"ט כר' יוחנן וכר"ל.

ועוד אומר ר"ת,
דלא גרסי' במשהו כרב,
וכן משמע בה"ג דלא גרס ליה,
וסבר רבא גם בחמץ כר' יוחנן.

והא דלא פסק בהדיא הלכה כר' יוחנן,
משום דה"א דלא פסק כוותיה אלא בזמנו,
אבל שלא בזמנו לא,
דלא תקשי דרבא אדרבא,
דהא אמר רבא קנסא הוא דקניס ר' שמעון,
כדפרי' להכי איצטריך לפרש.

ומביא ר"ת ראיה,
דבהדיא סבירא ליה לרבא,
בפרק גיד הנשה (חולין צז: ושם),
מין במינו בס',
דקאמר אמרו רבנן בטעמא וכו',
מין במינו דליכא למיקם אטעמא,
אי נמי,
מין שלא במינו וליכא קפילא - בס'.

ואין לדחות,
דמיירי בחמרא חדתא ועינבי,
דהוי טעמא אחד,
והוי בס',
משום דרבא בתר שמא אזיל ולא חשיב מינו.
דא"כ אמאי קרי ליה מין במינו?

ובהקומץ רבה (מנחות כג. ושם),
משני רבא,
דסבר ר' יהודה מין במינו וד"א וכו',
מכלל דאיהו לית ליה.
ובפרק התערובת (זבחים עט. ושם),
קסבר ר"א בן יעקב מין במינו בטל,
וסתמא דגמרא קאמר.
בשילהי מסכת ביצה (ד' לח: ושם)
שפיר עבוד דאחיכו עליה חיטי בחיטי,
נהי דלרבי יהודה - לא בטל,
לרבנן מיבטל - בטיל, מכלל דהכי הלכתא.

ורש"י גופיה פסק בפרק בתרא דמס' ע"ז (ד' סו.),
גבי פלוגתא דאביי ורבא,
דהלכתא כרבי יוחנן דסבר בנ"ט,
ובה"ג של אספמיא פסק,

דחתיכה בחתיכות בנ"ט,
ומייתי מדרבא בפרק גיד הנשה (חולין צז.).

ויין נסך דקאמר התם במשהו,
אומר ר"ת דוקא כשנתנסך לפני ע"ז,
דאמתני' קאי,
דבעי תרתי,
דבר שבמנין ואיסורי הנאה,
אבל סתם יינן, דשרי בהנאה - בס'.

ובתשובת הגאונים שכתב רבינו יוסף טוב עלם, מצא ר"ת יין נסך שנתנסך ממנו לפני ע"ז אסור בהנאה,
ואינו בטל אפילו באלף,
כמו ששנינו אלו אסורין,
ואיסורן איסור הנאה בכל שהוא יין נסך וכו',
מכלל דשאר איסורין וסתם יינן,
חוץ משבל,
ויין נסך בין במינו ובין שלא במינו - בנ"ט.

ובחמץ בפסח - לא עשה ר"ת מעשה,
אף על גב דבשאלתות דרב אחאי,
נמי איתא דרבא - אית ליה גם בחמץ בנ"ט.
[וע"ע תוס' חולין צז. ד"ה אמר רבא].

שיטת רב לאסור תערובת חמץ בזמנו בכל שהוא

בעמוד הקודם הובאה שיטת רב: אמר רב: חמץ בזמנו [בתוך הפסח] - בין אם נתערב בדבר היתר שהוא ממינו, כגון במצה, ובין אם נתערב בהיתר שהוא לא ממינו, הרי הוא אסור! ואף אם הוא מיעוט בתערובת, אינו בטל ברוב ההיתר. ונאסרת כל התערובת מחמת איסור החמץ המעורב בה.

וכאן רבא מכריע זאת להלכה. אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו שנתערב בהיתר, בין אם נתערב במינו, בין שלא במינו - אסור אפילו במשהו! ואף אם אינו נותן טעם ברוב ההיתר, אינו בטל ברוב. והיינו כרב, דמין במינו - לא בטל בכל איסורין שבתורה. והתוס' מביאים זאת בצמוד לדברי רש"י.

התוס' מביאים, כי אף רש"י פסק כך להלכה במסכת חולין

רש"י בחולין מכריע כי רבי פסק כרבי יהודה, שמין במינו לא בטל. ואף רש"י מביא שם מסוגייתנו. "בפסחים (דף ל) נמי פסק רבא הלכתא כרב, דמין במינו במשהו, דאמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו במשהו. ומפרשינן טעמא במינו במשהו, רב לטעמיה דאמר כל איסורין שבתורה במינו במשהו, ובשלא במינו - גזר רב בחמץ אטו מינו, משום דלא בדילי אינשי מיניה, ואתו לזלזולי ביה, שמע מינה, בתרוייהו - הלכה כר' יהודה."

התוס' מוכיחים מעצם מחלוקתם של אביי ורבא במסכת ע"ז – ששניהם סוברים שמין במינו במשהו

במסכת עבודה זרה מביאה נידון נוסף בהלכות תערובות: חלא [חומץ] של איסור, שנפל לגו חמרא [לתוך יין], דברי הכל אינו אוסר אלא בנותן טעם. שהרי שמו, וטעמו, שונים. והוי כ"מין בשאינו מינו" שאינו אוסר אלא בכדי נתינת טעם. וכל מחלוקתם של אביי ורבא, הוא האם השם קובע או הטעם, אבל שניהם מודים כי מין במינו הוא במשהו

התוס' משמו של רבינו תם חלוקים על כך

התוס' אומרים כי מה שרבא פסק כרב, אינו בא לומר כי זו שיטתו בכל שאר הדברים, אלא מצמצמים זאת רק לחמץ. ומביא שגם רב יהודאי גאון כך הכריע, אבל הוא עצמו חלוק על גירסת הגמרא. ומסתמך על הלכות גדולות, בגירסתו ושרבא פסק אף בחמץ כרבי יוחנן. ומבאר מדוע לא פסק רבא מפורשות כרבי יוחנן.

מעניין כיצד תוס' הרא"ש נפתחים דווקא מנקודה זו

"מתוך הלכות גדולות משמע, דאין להיות בספרים במשהו כרב, דבה"ג מייתי מילתיה דרבא דהכא, ומפרש מדלא יהיב שיעור למילתיה, ש"מ במשהו כרב. ובשאלתות דרב אחאי בפ' צו את אהרן קאמ' אמר רבא, הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור בנותן טעם, לאחר זמנו בין במינו בין שלא במינו מותר. תימה להך גירסא, כיון דלגמרי סבר רבא כר' יוחנן, לימא הלכה כר' יוחנן, וי"ל משום דאי הוה אמר הלכה כר' יוחנן, הוה אמינא דלא פסק כוותיה אלא בחמץ בזמנו, אבל בחמץ שלא בזמנו - לא, דלא תיקשי דרבא אדרבא, דאמר קנס הוא דקא קניס ר"ש כדפריך תלמודא."

רבינו תם גם מביא ראייה ממשית לדבריו, (ולא רק עניין של גירסאות)

נביא את ראיית רבינו תם על פי ניסוח תיקוס' הרא"ש. "והקשה ר"ת, א"כ תיקשי דרבא אדרבא, דבפרק גיד הנשר קאמר רבא אמור רבנן בטעמא, אמור רבנן בקפילא, אמור רבנן בששים. מין במינו דליכא למיקם אטעמא, א"נ מין בשאינו מינו וליכא קפילא - בס'."

כלומר רואים אנו כי ההכרעה היא על פי טעם, ועל ההכרעה של ששים הוא רק במקום בו לא ניתן לטעום, שזה בדיוק מין במינו. ומוכיחים כי לא ניתן לומר שזה יין חדש וענבים שטעמם דומה, כי אז היה נדרש רבא לא לומר מין במינו אלא יין חדש בענבים.

הוכחות ממקומות אחרים בש"ס

במנחות מה שרבא מעמיד שהמשנה היא כרבי יהודה, שמין במינו - לא בטל, משמע שדעתו שונה. וכן בזבחים שמביאים שיטת רבי אליעזר בן יעקב, הרי הוא בעצם מביא את סתם גמרא שמין במינו - בטל.

בסוף מסכת ביצה מובאת הוכחה ייחודית. רבי אבא רצה להוכיח שם שרכוש של אדם אינו בטל ברכוש חבירו והדגים זאת במקרה שקב חיטין של ראובן נפל לתוך עשרה קבין חיטין של שמעון. אין כאן ביטול ועל כן שמעון חייב להחזיר קב חיטין לראובן. וכאשר אמר זאת חכמים צחקו על דבריו.

אחר כך רב אושעיא הסביר למה צחקו, כי יש לשאול למה רבי אבא הדגים את העיקרון שרכוש לא בטל דוקא במקרה שקב חיטין נפל לעשרה קבין של חיטים, ולא בקב חיטין לעשרה קבין של שעורים, אלא בודאי משום שרבי אבא סבר שחיטין בשעורים הן מין כשאינו מינו ובטל, אבל קב חיטין בחיטין הם מין במינו ואינו בטל. וצחקו, כי להלכה גם מין

במינו - בטל. מכל מקום נפסקת ההלכה שם שמין במינו - בטל, שלא כדעת רבי יהודה.

ההחמרה ביין נסך הוא בשל עניין אחר

חבית של יין שנתנסך לע״ז אינה בטלה אפילו באלף בשל שתי תכונות. חבית היא דבר חשוב שנמכר במנין והיין אסור בהנאה. אבל סתם יינם שאינו אסור בהנאה - בטל בנותן טעם.

התוס׳ מסיימים ממעשה שבא לפני רבינו תם

במקרה שבא בפני רבינו תם בחמץ שנתערב בפסח, והיה בו כדי לבטל את טעמו, פסק ר״ת לחומרה. אף שלא היה בו דבר שבמניין.

אמר רב קדירות בפסח ישברו -

בפרק בתרא דמס׳ ע״ז (דף סח: ושם),
גבי עכברא בשיכרא,
מספקא ליה,
אי קסבר רב, נותן טעם לפגם,
אסור, או מותר,
ועכברא בשיכרא - אשבוחי משבח.

ואי ס״ל מותר,
אפ״ה קאמר הכא - שפיר ישברו,
דנ״ט לפגם - דוקא בדיעבד שרי,
אבל לכתחלה - אסור,
דגזרינן שאינו בת יומא אטו בת יומא.

ועוד,
דהתם - שרי,
לפי שפוגם טעמו כמו שהוא בעין,
אבל הכא - **אינו פוגם,**
אלא מחמת ששהה **בדופני הכלי.**

רב אומר שיש לשבור את קדירות החמץ בפסח

אמר רב: קדירות של חרס שנתבשל בהן חמץ, בהגיע הפסח ישברו! ואזיל רב לטעמיה, דחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה. וכן סבר, דאף משהו איסור אינו בטל ברוב היתר, אם הוא ממינו. הלכך, אסורות הקדירות בשימוש לאחר הפסח, משום החמץ הבלוע בתוכן. ואם ישוב ויבשל בהן, יתערב חמץ זה בתבשיל, ויאסרנו. ואף שטעמו של האיסור הבלוע בכלי, נפגם לאחר שעבר עליו מעת לעת, הרי הוא אוסר את תערובתו. משום דסבר רב, ״נותן טעם לפגם״ - אסור.

התוס׳ כאן חלוקים על דעת רש״י

רש״י כתב כי אין הלכה כרב, ודחה אותו משני טעמים. הן מצד שתערובת לאחר זמנו מותר וכרבי שמעון, וזה עוד פחות מתערובת. וכן שאנו סוברים כי נותן טעם לפגם מותר, ולא כרב האוסר. התוס׳ דנים בטעם השני של נותן טעם לפגם.

הסוגיא במסכת ע״ז על העכבר שנפל לשיכר, ורב אסר את השיכר

ההוא עכברא, דנפל לחביתא דשיכרא, אסריה רב להההוא שיכרא. אף על פי, שהעכבר נותן טעם לפגם בשיכר, בכל זאת אסרו רב. אמרוה רבנן קמיה [אמרו חכמים את דברי רב לפניו] דרב ששת,

ושאלוהו: נימא קסבר [האם יש ללמוד מכאן, שרב סובר] נותן טעם לפגם - אסור?

אמר להו רב ששת: לא. בעלמא סבר רב, נותן טעם לפגם - מותר. והכא, חידוש הוא, דהא עכבר מימאס מאיס, ואף בלא אזהרת הכתוב, בדילי אינשי מיניה, ואפילו הכי אסריה רחמנא. ולשם מה אסרו? ודאי בא לומר שגם אם נתן טעם לפגם - אסור. הלכך, עכבר הנותן טעם לפגם, נמי אסור.

הגמרא מביאה את דעת רבא, כיצד עלינו לפסוק בנפילת עכבר לשיכר

אמר רבא, הלכתא, נותן טעם לפגם מותר. ואפילו בשרצים כגון עכבר. ולא סבר כדברי הגמרא לעיל, ש״חידוש הוא״, ואסור אפילו אם נתן טעם לפגם. ועכברא בשיכרא, לא ידענא מאי טעמא דרב שאסרו, אי משום דקסבר נותן טעם לפגם - אסור, ולית הלכתא כוותיה, ואם כן, להלכה: עכבר בשיכר - מותר.

אי משום דקסבר נותן טעם לפגם - מותר, ועכברא בשיכרא - אשבוחי משבח. ואם כן, אף לדידן, עכבר בשיכר - אסור.

מדייקים התוס׳, שאפילו לפי הטעם של נותן טעם לפגם מותר – כאן בפסח יש לאסור

מדייקים התוס׳, שאין בכוח ההיתר של הטעם הפגום על מנת להציל את הקדירות. ומבארים כי כל הגדר של היתר בנותן טעם הוא רק בדיעבד. אבל לא אם עשה כן בכוונה. כי אנו גוזרים שמא יהיה הדבר בחבית בת יומא, בה אין כאן טעם לפגם.

עוד מדייקים התוס׳, להחליש את הפגימה כאן. כי בדרך כלל הפגימה נעשית ישירות בגוף המאכל, אבל כאן הפגימה היא חלשה יותר, שהפגימה רק נתפסת לדופני הכלי. ולכן שם בשיכר, הרי השיכר עצמו מתקלקל, ולכן יש בכוח הפגימה על מנת להתיר את האיסור, שממילא הוא פגום. ואילו כאן בפסח, הפגימה אינה (כל כך) במציאות אלא מבחינה דינית יש כאן פגם.

לשהינהו עד אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן -

תימה לר״י,
נהי דסבירא לן,
דטעמא דחמץ בקדירה חשיב משהו,
שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד,
מ״מ הא תנן **אין מבטלין איסור לכתחלה,**
ואפילו איסורא דרבנן - אין מבטלין,
דאם לא כן,
מה הועילו חכמים בתקנתם, שאסרו עד ששים,
הואיל שיכול להוסיף ולבטל האיסור.

ולא דמי,
לעצים שנשרו מן הדקל לתנור בי״ט,
שמרבה עליהן עצים מוכנים ומסיקן (ביצה ד:),

דהתם - איסור מוקצה אין לו שורש מן התורה,
אבל מידי דאית ליה שורש מן התורה - לא.

ומפרש ה"ר יוסף,
הואיל ואיכא תרתי לטיבותא,
שהוא נותן טעם לפגם,
ומשהו שלא במינו,
בכה"ג מבטלין,
ולדבריו צ"ל דה"פ,
וליעבד שלא במינו,
אי ס"ל לרב נותן טעם לפגם מותר.

ור"י מפרש,
דכיון שהקדירות של חרס הן,
אם יהיו אסורין ואין להם תקנה,
זה חשוב דיעבד.

ואף על גב **דלענין איסור קדירה שאין בת יומא,**
אסרינן לה אף על פי שאין לה תקנה,
משום דהתם - בלע איסור הרבה,
אבל הכא - **ליכא אלא משהו,**
והואיל ושלא במינו,
הוא יכול לבטל וכדיעבד דמי.

מקשה הגמרא על שיטת רב לשבור את הקדירות, ומציעה שיבשל בהם אחר הפסח בתערובת

אמר רב: קדירות של חרס שנתבשל בהן חמץ, בהגיע הפסח ישברו! ואזיל רב לטעמיה, דחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה. וכן סבר, דאף משהו איסור אינו בטל ברוב היתר, אם הוא ממינו. הלכך, אסורות הקדירות בשימוש לאחר הפסח, משום החמץ הבלוע בתוכן. ואם ישוב ויבשל בהן, יתערב חמץ זה בתבשיל, ויאסרנו. ואף שטעמו של האיסור הבלוע בכלי נפגם לאחר שעבר עליו מעת לעת, הרי הוא אוסר את תערובתו. משום דסבר רב, "נותן טעם לפגם" אסור.

אלא שהגמרא מקשה על כך: ואמאי ישברו? לישהינהו [יניחם] לקדירות עד אחר הפסח, וליעביד [יבשל] בהו תבשיל שהוא לא ממינן של בליעות החמץ שבהן! שהרי לא אסר רב חמץ במשהו לאחר הפסח, אלא כשנתערב עם מינו. אבל כשנתערב שלא במינו, מודה רב שהוא בטל, אם אין בו בנותן טעם. ולא גזר לאחר הפסח על שלא במינו, אטו מינו.

אלא שעונה הגמרא, שעדיין יש מקום לוש. : אסור להשהותן אף כדי לבשל בהם דבר שאינו ממין החמץ, משום גזירה דלמא אתו למיעבד בהו תבשיל שהוא במינו של החמץ.

לכאורה יש להבין האם מרשים לבטל לכתחילה?

נביא את הדברים בנוסח תוס' הרא"ש שלדעתי מובן יותר. מקשים התוס' על עצם הצעת הגמרא, שלכאורה היא מנוגדת לסברא הפשוטה. "תימא מאי פריך? הא אין מבטלין איסור לכתחלה, ואין לומר משום דהכא איסור דרבנן הוא כיון דליכא אלא משהו ושלא במינו גם נותן טעם לפגם ובדרבנן מבטלינן, כדאמרינן בריש מסכת ביצה, דעצים שנשרו מן הדקל לתנור בי"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן. דהני מילי בדבר שאין לו שורש מן התורה כגון מוקצה, אבל דבר שיש לו שורש מן התורה - לא. דאי לא תימא הכי, במין במינו שאוסר עד ס' לר' יוחנן - יוסיף עליו התם היתר עד שיבטלנו בס', כיון דמן התורה בטל ברוב.

ואמרינן נמי ביבמות פרק הערל גבי עיגול בעגולין עולה, דאי תרומה בזמן הזה דאוריתא - אינו עולה אע"ג דתרומת תאנים דרבנן, כיון שיש לו עיקר מן התורה. ואמרי' בהניזקין נפלו לגגו ונתבצעו, במזיד - לא יעלו, אע"ג דמדאוריתא ברובא - בטיל.

וי"ל דשאני הכא, דקדרה של חרס אם היו אוסרין - אין להם תקנה, הילכך חשיב בדיעבד, ואע"ג דאסרינן קדרה שאינה בת יומה, ואין לה תקנה ולא חשבינן לה בדיעבד, היינו משום דהתם ממש מהאיסור נבלע ממנו בקדרה, אבל הכא - דליכא אלא משהו, וגם הוי שלא במינו, חשבינן ליה בדיעבד, ומבטלינן ליה בקדרה."

כלומר, התוס' הציגו בתחילה את עצם השאלה כיצד ניתן לבטל דבר בידיים, ואפילו שזה "רק" מדרבנן. והשוו ממקרה נוסף, ששם התירו, כי אין לו עיקר מהתורה, כלומר הם ביצעו חילוק בגדרי רבנן. ומאחר ויש כאן חילוק - הרי אין להשוות לכאן. וכל זה היה בצד השאלה. ובצד התשובה יש שני כיוונים, האחד - שכאן אם היו אוסרים, הרי היה צורך לגמרי לשבור את הקדירה, ולכן המצב הוא בדיעבד, ואז יכלו לחזק את זה שהאיסור כאן הוא קלוש, הן בכמות והן באיכות. וכן ביארו מה ההבדל שבן יומו לא עושים כך, שגדרו שהוא בולע ממש, הרי זה בכמות, וגם באיכות, ולכן שם אכן לא יכלו להתיר.

דילמא אתי למיעבד במינו -

לעיל - **לא גזר שלא במינו אטו מינו,**
דהא - **לא שכיח** שיתערב לו חמץ,
אבל הכא,
להתיר לבשל בהן - **איכא למיגזר.**

שיטת רב מדוע כאן גזר לשבור את הקדירות של חרס שנתבשל בהם חמץ

אמר רב: קדירות של חרס שנתבשל בהן חמץ, בהגיע הפסח ישברו! ואזיל רב לטעמיה, דחמץ לאחר הפסח אסור בהנאה מן התורה. וכן סבר, דאף משהו איסור - אינו בטל ברוב היתר, אם הוא ממינו. הלכך, אסורות הקדירות בשימוש לאחר הפסח, משום החמץ הבלוע בתוכן. ואם ישוב ויבשל בהן, יתערב חמץ זה בתבשיל, ויאסרנו. ואף שטעמו של האיסור הבלוע בכלי נפגם לאחר שעבר עליו מעת לעת, הרי הוא אוסר את תערובתו. משום דסבר רב, "נותן טעם לפגם" - אסור.

ומקשינן: ואמאי ישברו? לישהינהו [יניחם] לקדירות עד אחר הפסח, וליעביד [יבשל] בהו תבשיל שהוא לא ממינן של בליעות החמץ שבהן! שהרי לא אסר רב חמץ במשהו לאחר הפסח, אלא כשנתערב עם מינו. אבל כשנתערב שלא במינו, מודה רב שהוא בטל, אם אין בו בנותן טעם. ולא גזר לאחר הפסח על שלא במינו, אטו מינו.

ומשנינן: אסור להשהותן אף כדי לבשל בהם דבר שאינו ממין החמץ, משום גזירה דלמא אתו למיעבד בהו תבשיל שהוא במינו של החמץ.

התוס' מבארים את החילוק בין שכאן גזר למה שבעניין אחר לא גזר

[ואף שעל תערובת שלא במינו - לא גזר, התם היינו משום שלא שכיח שיתערב לו חמץ.] כלומר, כל משמעות הגזירה באה על מנת למנוע בעיה סבירה שיכולה להיות. ולכן רב לא החמיר במקום שאינו מצוי. והרעיון שכאן לא רק שאין הדבר לא שכיח, אלא כמעט בהכרח שיקרה.

נביא את לשון תוס' הרא"ש, אשר בנו את התוס' בסגנון של שאל ותשובה. "וא"ת והא לעיל בחמץ גופיה לא גזר רב שלא במינו אטו במינו, דמתיר שלא בזמנו שלא במינו וי"ל דהתם מילתא דלא שכיחא היא, שיערב חמץ אף בשלא במינו, אבל הבא אי שרית ליה לבשל לכתחלה שלא במינו - אתי נמי לבשל במינו."

החשש של התוספת ימנע את יכולת הביטול

רב יסביר את ההבדל, כי לגבי ההיתר לבשל חמץ שעבר עליו הפסח שלא במינו - לא סביר לחשוש שבנוסף לכמות החמץ שעבר עליו הפסח, יתווסף שלא מדעתו עוד כמות של חמץ שעבר עליו הפסח, ולא יהיה בתערובת כדי לבטל את טעם החמץ. משא"כ בקדירה שבלועה בה חמץ, יש יותר סיכוי שיתווסף עוד חמץ, ולא יהיה בסך הכל כמות לבטל את החמץ.

ואפילו במלחא -

והא דאמר בכיצד צולין (לקמן עו:),
פת שאפאה עם הצלי בתנור,
אסור לאוכלו בכותח, אבל במלח - שרי,
התם - לא אסירא **אלא מטעם ריח,**
דליכא איסור כולי האי.

האיסור לאכול מטעם בשר וחלב אף על המלח

הגמרא מספרת על ההוא תנורא, דטחו ביה טיחיא [תנור שמרחו אותו בשומן בקרקעיתו], והשומן נותן טעם בפת הנאפית בו - אסרה רבא בר אהילאי למיכליה לריפתא [לאכול את אותה הפת]. שכיון שהשומן נבלע בה ונותן בה טעם, אסור לאוכלה עם מאכל חלב משום איסור בשר בחלב.

ולא רק בחלב אסרה. אלא אפילו לאוכלה במילחא [במלח] - אסורה היא לעולם. גזירה, דלמא אתי למיכליה בכותחא [מאכל שיש בו גבינה]. [ולאו דוקא לאוכלה במלח אסר. אלא אפילו כמות שהיא, בלא שום דבר אחר. ונקט "במילחא", משום שאין דרך לאכול פת בלא מלח או לפתן].

התוס' מקשים מסוגיה בה הפת נאפתה עם צלי, ששם כן התירו לאכול במלח

הגמרא מספרת על אופן צליה של בשר הנותן ריח בפת, ומקשים כאן התוס', ששם נאסר לאוכלו רק עם כותח שיש בו חלב ממש, ולא עם מלח. תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא: פת שאפאה עם צלי של בשר בתנור, אסור לאכלה בכותחא שיש בו חלב, הואיל וקלטה הפת ריח מן הבשר.

מתרצים התוס', שכל האיסור בצלייה הוא רק מחמת הריח, שאף אם אוסר, אין איסורו משמעותי כל כך. שהרי רבים הם האומרים להלכה, כי ריח - אינו מילתא. ואפילו אם כן נסבור שריח הוא מילתא, הרי איסורו הוא מדרבנן. ויש שאסרו את הפת, שאם לא היה משתמש בכותח היה מותר, ואז הוא בבחינת דבר שיש לו מתירין שחומרתו גדולה.

דילמא אתי למיכליה בכותח -

ותימה,
וליכליה בכותח,
דהא נותן טעם בנ"ט הוא?
כדאמר בפרק כל הבשר (חולין קיא: ושם),
דגים שעלו בקערה - מותר לאוכלן בכותח.

וי"ל,
דקאמר התם נמי,
צנון שחתכו בסכין - אסור לאוכלו בכותח,
ופרש"י **משום חורפא דצנון,**
בלע טפי מדגים רותחים שעלו בקערה,
ולפי זה,
דגים שנתבשלו בקדירה - **אסור לאוכלן בכותח,**
דע"י בישול בלעי יותר מדאי,
וכן נמי הכא, **מחום התנור - בלעי טפי.**

ולפירוש אחר שפירש הקונטרס שם,
דצנון אסור,
לפי שפעמים **שהשמנונית קרוש על הסכין ואינו ניכר,**

ואיכא בצנון טעם בשר ממש,
קשה הכא,
כיון שנתקנח התנור יפה או הוסק פעם אחרת,
אמאי אסור לאוכלו בכותח?

וי"ל,
דשומן שעל החרס - **אינו יכול לקנח יפה.**

מריחת התנור בשומן בשרי מונעת לאכול יחד עם כותח

מבארת הגמרא על מקרה ומה דינו. ההוא תנורא, דטחו ביה טיחיא [תנור שמרחו אותו בשומן בקרקעיתו], והשומן נותן טעם בפת הנאפית בו - אסרה רבא בר אהילאי למיכליה לריפתא [לאכול את אותה הפת]. שכיון שהשומן נבלע בה ונותן בה טעם, אסור לאוכלה עם מאכל חלב משום איסור בשר בחלב.

ולא רק בחלב אסרה. אלא אפילו לאוכלה במילחא [במלח] אסורה היא לעולם. גזירה דלמא אתי למיכליה בכותחא [מאכל שיש בו גבינה]. [ולאו דוקא לאוכלה במלח אסר. אלא אפילו כמות שהיא, בלא שום דבר אחר. ונקט "במילחא", משום שאין דרך לאכול פת בלא מלח או לפתן].

התוס' מקשים מדגים שעלו בקדירה – שהרי יש היתר לאוכלם

תימה, וליכליה בכותח. דהא נותן טעם בר נותן טעם הוא. וקיימא לן דנ"ט בר נ"ט דהיתרא, מותר. וכדאיתא בחולין קיא

ב, דגים [רותחים] שעלו בקערה [שנתבשל בה בשר], מותר לאוכלם בכותח. משום שטעם שני הוא בלבד. שהבשר נתן טעם בקערה, והקערה נתנה טעם בדגים. וטעם הבשר היתרא הוא, כל זמן שלא נתערב בחלב.

כלומר, הקושי שמעלים התוס', שהדפנות יחשבו כנותן טעם ראשון, מאחר ואין שומן ממשי עליהם, ומה שלאחר מכן בהיסק עם הפת החלבית, הרי זה כבר יהיה כוח שני, וכמו שמתירים אנו בדגים שעלו בקערת שלפני כן בישלו בה בשר שזה מותר, ומדוע כאן נאסר?

התוס' מקשים ממקרה נוסף, בו רואים כי יש מצבים של נט בר נט שנאסר

מתרצים התוס', שאפילו במקרה של נט בר נט, הרי סכין שהיה במצב זה, כאשר הוא חותך צנון, מפאת כוחו של הצנון הוא יכול להוציא את הבשר מהסכין. ואת אותו החילוק שיש דרגות מבארים התוס' בשתי דרגות בדגים, רותחים ונתבשלו. כי עם היות וסתם דגים רותחים היה היתר, הרי כמו שהחריפות של הצנון תוציא את הבשר, כך בישול הדגים יוציא. ואת זה יש לנו להשוות שאין זו סתם קדירה, אלא תנור שהוא מוציא את הבשרי בצורה חזקה יותר.

בעיה אחרת שקיימת בצנון אינה בשל החריפות, אלא שהסכין קרוש

התוס' מתייחסים לפירוש נוסף של רש"י. כי האיסור בצנון אינו בגלל מה שחשבנו תחילה, אלא הבעיה היא דווקא בסכין, שיש עליו שמנונית דבוקה, אלא שאין אנו שמים לב לכך. ואז נמצא שיש ממשות של בשר בצנון. אלא שלכאורה על פי זה יהיה כאן היתר בתנוח, מאחר והוא כן נתקנח יפה, או אף הוסק כראוי, ומדוע יהיה באמת אסור לאוכלו עם כותח?

ועונים על כך התוס', מהבנת המציאות. אף שהוא מנסה לקנח את השומן מהתנור, אין ביכולתו לקנח יפה, וחזרנו לכך שיש כאן ממשות, ולכן נאסר. וכמובא בתוס' בחולין לגבי סוגייתנו "דאומר ר"ת, דאי אפשר לתנור להתקנח יפה כשנדבק בו השמנונית, והוי בעין עד שיוסק."

[דף ל עמוד ב]

והלכתא אידי ואידי ברותחין -

תימה,
דתניא בתוספתא דע"ז,
הסכין והשפוד והאסכלא - **מלבנן באור**,
ובפרק קמא דחולין (דף ח: ושם) אמר,
כגון שליבנה באור,
אלמא צריך ליבון.

ותירץ ר"ת,
דאמר בירושלמי,
דמיירי בסכינים ארוכים שצולין בהם בשר,
דומיא דשפוד, וכן ההוא דחולין.

ועוד יש לחלק,
בין התירא בלע, ובין איסורא בלע,
כדמחלק רב אשי בשילהי מסכת ע"ז.

והא דמצריך להו רב אשי הכא ליבון,
מחמיר על עצמו היה.

הגמרא מבארת את הכשרת הסכינים בפסח

אמר ליה רבינא לרב אשי: הני סכיני שנשתמשו בהם בחמץ, אם רוצה להשתמש בהם בפסחא, היכי עבדינן להו להכשירם מהחמץ? אמר ליה רב אשי: לדידי, חדתא [סכינים חדשות] קא עבדינן! והבין רבינא מתשובתו, שאינו משתמש כלל בפסח בסכיני החמץ.

אמר ליה רבינא: תינח מר, דאפשר ליה בסכינים חדשות, שהרי עשיר אתה. אבל מי דלא אפשר ליה בהכי, מאי יעשה? אמר ליה רב אשי: אף אנא איני עושה לי סכינים חדשות. אלא עושה אני את סכיני החמץ כעין חדתא [כמו חדשות], קאמינא. שאת קתייהו [קת הסכין העשויה עץ] אני מכניס בטינא [טיט], כדי שלא ישרפו באש התנור. ואת פרזלייהו בנורא [את להב הסכין העשוי ברזל אני מכניס לאש] ומלבנן. והדר מעיילנא לקתייהו ברותחין [ואחר כך אני מסיר את הטיט מעל הקתות, ומכשירן על ידי הגעלה ברותחין].

שמן הדין - סגי לסכין בהגעלה. אלא שרב אשי החמיר על עצמו. ועד כמה שאפשר היה לו ללבן באש, היה מלבן. והקתות שאי אפשר ללבנן, היה מסתפק בהן בהגעלה. ומסקינן: והלכתא, אידי ואידי [הקת והברזל] מכשירן על ידי הגעלה ברותחין, ודיו! מיהו צריך להגעילן ברותחין שבכלי ראשון! אבל אם הערה את הרותחין לכלי שני, כבר אין בכוחם להפליט את בליעות האיסור שבכלים.

התוס' מקשים ממקומות אחרים, שהרתחה - אינה מספקה, אלא מחוייב ליבון באש

התוס' מקשים משני מקומות. האחד הוא התוספתא במסכת עבודה זרה. ששם אנו רואים כי את הסכין ליבנו באור, ומאחר ודרגה זו חמורה יותר, סימן שכפי הנראה זה החובה לכך. וכן מובא בחולין כגון שליבנה באור.

התוס' מבארים בשלושה תירוצים

תירוץ ראשון מדובר בשיפוד, שלכן הוא בלבד נדרש לו ליבון, כי האופן בו נכנס האיסור הוא על ידי אש. תירוץ שני, אם חתך איסור נבה שזה חם, או ע"ז - הרי זה מדובר שבלע איסור, ולכן העלו את דרגת האופן לטהרו. ותירוץ שלישי, כי אכן מלכתחילה אין צורך, ורב אשי הוא שהחמיר על עצמו.

התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם דכתיב ביה ישבר -

וא"ת,
תיפוק ליה דחזינן להו דמידייתי,
והיינו אחר הגעלה,
דאי לפני הגעלה,
שאר כלים - נמי מידייתי.

וי"ל,
דלעולם, מיירי **קודם הגעלה**,
וכמו שפ"ה בע"ז (דף לד.),

דמידייתי בחוץ,
וכיון דמידייתי מבחוץ - בלעי טפי.

וא"ת,
והלא יוצא מידי דופיו ע"י כבשונות?
דבזבחים בפרק דם חטאת (דף צו. ושם),
פריך, וליהדרינהו לכבשונות,
ואמאי קדירות במקדש ישברו?
ומשני, לפי שאין כבשונות בירושלים,
הא יש כבשונות - שרו בחזרה לכבשונות,
וכן לעיל אמר (אבל) **קדירה - לא,**
דלמא חייס עלה,
הא לאו הכי - **שרי קדירות בהיסק מבפנים,**
וכן אמר, אי מליא גומרי - שפיר דמי.

ואומר ר"ת,
דזה לא חשיב יוצא מידי דופיו,
דכיון שהסיקו נעשה ככלי חדש,
שכן דרך כלי חרס כשעושין אותו,
נותנו אותו בכבשן להסיקו.

וא"ת,
והיכי מייתי ראיה מדכתיב ישבר,
דילמא גזירת הכתוב הוא?
דאפילו תלאו באויר התנור,
בעי התם רבא בר חמא,
אי קפיד רחמנא אבישול בלא בלוע או לא?

וי"ל,
דלכלי נחושת - מועיל שטיפה ומריקה,
אפילו בבישול ובלוע,
א"כ מה שהקפיד בכלי חרס אבישול בלא בלוע,
היינו לפי שעשאו כבישול וכבלוע.

ולר"ת יש להקשות תנור שנטמא,
אמאי חולקין לשלשה,
כיון דחשיב כאחד,
ליעבד ליה היסק ותו לא.

ונראה לרשב"א,
דמיירי בקדרה שאין דרכה להסיק,
כשמחזירין אותה לכבשונות - אז פנים חדשות באו לכאן,
אבל תנור,
כל שעה ושעה מסיקו מבפנים,
ולאו כפנים חדשות דמי,
וצריך שבירה.

הגדר שהתורה אסרה הגעלה בכלי חרס

דנה הגמרא בכלי חרס שהאיסור נבלע בהם. ומשווים לכלים אשר רואים כי הדופן שלהם בולע. מאי טעמא לא מהני הגעלה לכלי חרס - שהרי התורה העידה על כלי חרס, שאינו יוצא מידי דופיו [בליעות האיסור שבתוכו, לשון "דופי"] לעולם! שהרי בכלי עץ וכלי מתכות הבלועים מאיסור, כתבה התורה "ישטף". ואם הם כלים שדרך תשמישם הוא באש, תקנתם היא בהעברה באש. אבל בכלי חרס כתיב, "ישבר". אלמא, אין לו תקנה.

דנים התוס' האם מה שרואים שיוצא לדופן החיצוני הוא לפני או לאחרי ההגעלה?

מביאה הגמרא משמו של מרימר אמר להו מרימר: והרי חזינא להו לכלים אלו, דמידייתי [שהם פולטים] את המשקין הנמצאים בתוכם מצידם החיצוני. אלמא בלעי טובא מהמשקה לתוך דופנם. ולכן אסירי לעולם ככלי חרס, ואף הגעלה אין מועלת להם.

והתוס' בנו זאת באופן של שאלה ותשובה. שבשאלה רצו להעמיד, כי כל זה מדובר לאחר ההגעלה, ולכן נאסרו, כי לפני ההגעלה גם בשאר כלים יש פליטה. ודחו זאת בתשובתם, שחייבים לומר שהחידוש הוא שנאסרים אף קודם הגעלה, והסיבה לאוסרם מכיוון שהפליטה היא לחוץ סימן שספיגתם היתה בשיעור רב ביותר, וכבר מעצם זה יש לאוסרים.

התוס' מבארים את גדר הכבשונות שיש בו היתר, אלא שאין להגדירו כיוצא מדפיו

מקשים התוס' שכן יש כוח ביד הכבשן להוציא את האיסור, ומבארים כי כלך הסיבה שלא הכשירו את כלי המקדש היה רק מאחר ואין כבשן בירושלים. זאת אומרת שאם היה - הרי זה היה מועיל. וכל מה שאינו עוזר בכלי חס - הוא לא מאחר ואינו מוציא, אלא מסיבה אחרת, שאנו חוששים שיחוס על כלי החרס, ולא יעשה זאת כראוי, אבל אם היה עושה כראוי היה זה לבטח מועיל.

אלא שעונים על כך התוס' בהגדרה מעניינת של רבינו תם. להוציא מידי דופיו משמעו שהכלי נשאר, ורק הצליח לבטל את האיסור שמצוי בו. ואילו כבשונות משמעו יצירת כלי חדש, וכאילו הוא נולד מחדש, כי על ידי כבשן יוצרים כלי חרס.

מחדדים התוס' האם זה מצד בליעה או גזירת הכתוב

ואם תאמר, מנלן דמשום בליעה הוא. דילמא גזירת הכתוב הוא דישבר. שהרי אפילו בכלי חרס שתלאו באויר התנור, מספקא ליה לרמי בר חמא, אי בעי שבירה. דדלמא קפיד רחמנא על כל כלי שנתבשלו בו גיעולי נכרים, ולא אבליעה.

ויש לומר, דכיון דלכלי נחושת מהני מריקה ושטיפה אפילו בבישול ובליעה, בהכרח דמשום בליעה הוא. אלא דמספקא לן, אפילו בכלי חרס התלוי באויר התנור. דלמא עשאו הכתוב ככלי שנתבשל ונבלע בו.

התוס' מבארים את החילוק בין כלי חרס ולבין תנור, שלכאורה כל הזמן מוסק כבשן מחדש

שאלה זו הינה לפי מה שהתבאר קודם בדברי רבינו תם. מה הצורך לחלק את התנור ולכאורה הרי ניתן להסיקו מחדש, ויהיה ככלי חדש, בדיוק כמו שביארנו לגבי כלי חרס. כי רק בקדירה שאין דרכה להסיק מועיל הגדר של פנים חדשות, ועונים על כך התוס', שמאחר ואת התנור על העת מסיקו

מבפנים - אין כאן גדר שנהיה כפנים חדשות. ולכן הצריכוהו שבירה. ואמרה התורה תנור וכירים - יותץ. כי כל גדר הטהרה שונה הוא מפליטת איסור.

[דף לא עמוד א]

באחריות -

שלא באחריות - פשיטא דיתן ליורשיו,
אפילו לא זקפן עליו במלוה,
אבל באחריות קמ"ל,
דה"א יעכבם לעצמו, דה"ל כתופס מחיים,
קמ"ל **דלא חשיב ליה** כתופס מחיים,
כיון דזקפן עליו במלוה.

הגמרא מביאה משמו של רמי בר חמא לגבי מכירת שדה באחריות

משמעות המכירה באחריות, ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות [שאם יטרפו בעלי החוב של המוכר את השדה מהלקוח, יפצהו המוכר בדמים]. אלא שכאן התרחש אירוע, שבעצם הקנייה לא היתה שלימה, שלא היה לשמעון לשלם על הקרקע, ומצד שני על מה שכאילו היה קניה באחריות, הרי שמעון הקונה זוקף את התשלום על הקרקע כמילווה ועם שטר חוב, בו שעבד נכסיו. ונמצא כי יש כאן חוב כנגד חוב. המוכר חייב ללקוח את דמי אחריות, והלוקח חייב למוכר את דמי הקרקע.

מבארת הגמרא מה התהליכים שהתרחשו לאחר מכן

ואחר כך מת ראובן. ואחר כך אתא בעל חוב דראובן וטריף ליה לקרקע זו משמעון בחובו. ואתא שמעון ופייסיה [פייס] את הבעל חוב בזוזי, כדי שיחזיר לו את הקרקע.

התוס' מנתחים שני מצבים באחריות כמו בסוגייתנו ושלא באחריות

ואם מכר לו שלא באחריות, בכל מקרה חייב לפרוע ליורשים, ואפילו לא זקפן במלוה. שהרי קיבל קרקע, והוא חייב לפרוע את החוב על כך ליורשים.

אבל אם מכר באחריות, אילו לא זקפן במלוה, היה יכול לעכב את המעות בידו לחוב האחריות. דכיון שמיד נתחייב את המעות לאביהם, ועיכבן אצלו לצורך פרעון האחריות, דינו כתפס מחיי האב. דבכהאי גוונא, הוא גובה אף לאחר מיתתו. כי המעות הללו הינם בדיוק כנגד מה שהקרקע אבדה לו בשל מה שבעל חוב טרף אותה. וכל האירוע הזה התרחש עוד בחיי האב, שהוא מחזיק בשני הצדדים, מצד אחד הוא מחוייב לפרוע חובו, ומצד שני יש לו הגנה של האחריות.

אבל אם זקפן לדמי המכירה במלוה, הרי הוא מעכב את המעות אצלו, משום דאכתי לא מטי זמן הפירעון. ולא חשיב כתופס לצורך גבית חוב אחריותו.

ופייסיה בזוזי -

רבותא נקט,
אף על פי שנתן מעות,
לא מצי למימר,
המעות שנתחייבתי לאביכם - נתתי לו.

מה שהקונה מפייס את הטורף

מדובר על חוזה כפול, מצד אחד היתה כאן מכירה באחריות, ומצד שני לא שילם את מעות המכירה. וכעת שבא לגבות הטורף, הוא מפייס אותו במעות. ומדייקים התוס', שאת המעות שהוא אמנם חייב על גוף הקנייה - אינו יכול לשלמם כחוב, שאביהם נדרש היה לשלם לטורף הקרקע.

לא מצי הקונה שמעון למימר, המעות שנתחייבתי לאביכם נתתי לו. ולכאורה למה יפטר בטענה זו? הרי הם פטורים מלשלם לבע"ח, ואיך שילם הוא על חשבונם? ומה הבדל כין משלם הקרקע שאביהם שיעבדם למלוה ובכ"ז אין יכול לתת הקרקע על חשבונם, וכל שכן מעות. ואפשר דסלקא דעתך, דיהא כעין תנאי, דכשקנה השדה באחריות ולא שלם המעות - סלקא דעתך, דהוה כאלו התנה שהוא חייב לתת מעות למוכר, וזה ישמש גם בשביל לפייס הבעל חוב, שהרי המוכר קבל עליו לפצות את הבעל חוב, או אותו.

משתעבדנא לב"ח דאבוכון מדרבי נתן -

וא"ת,
גבי מטלטלים - נמי נימא הכי?

ונראה לר"י,
דדוקא גבי קרקע - שייך למימר הכי,
דבת שיעבוד היא,
דכשהקרקע זו משועבדת לראובן,
חשבינן ליה, כאילו היא בידו,
דהא אם מכרה או משכנה,
חוזר ראובן וגובה אותה,
ולכך משועבדת נמי לבע"ח,
אבל מטלטלים - אין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן,

כיון שאילו מכרם או משכנם - **אין גובה מהן.**

ומכאן יש להוכיח,
דהלכה כרבי נתן,
דהא רבא קאי כוותיה בשמעתין.

יכולת בעל החוב לגבות קרקע מהיתומים, כיוון שהוא כאילו אחוז בקרקע

הגמרא מביאה כיצד ראוי לבעל החוב לתת ליתומים קרקע, על מנת שיוכל לגבות מהם. אף שהנתינה היתה מאוחר יותר. "דאמר רב נחמן: יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם - בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן." ומביאה הגמרא את הטעם שהוא כשעבודא דרבי נתן. דאמר להו: כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון - משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון, מדרבי נתן. דתניא, רבי נתן אומר: מנין לנושה בחבירו מנה, וחבירו בחבירו, שמוציאין מזה ונותנין לזה - תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו.

התוס' מנסים להציע הרחבה, שיהיה שעבודא דרבי נתן גם במטלטלים, ודוחים זאת

התוס' ניסו להרחיב זאת גם במטלטלים, שהרי שעבודא דרבי נתן הוא גם מצד מטלטלים, ומדוע ייעץ לו רבא דווקא בקרקע? אלא שר"י דוחה נסיון להרחבה זו, כי קרקע שנמכרה, בהיותה משועבדת גם אם מכרה או משכנה, חוזר וגובה ממנה, ונמצא כי ב"כוח" היא כבר בידו. וזה בניגוד למטלטלים, שאם מכרם, כבר אין לראשון שייכות בהם. וכל גדר שעבוד של רבי נתן שאין היתומים יכולים לומר שאין לנו דין ודברים איתך, ואפילו מכרו את הקרקע.

הוכחת התוס' שההלכה היא כרבי נתן

בתוס' שאנץ התחילו להיפך, אבל גם הגיעו כך להכרעה. ולגבי סוגייתנו, צריך לומר, דדייק דכיון דקי"ל כרב נחמן וקי"ל כרבא, ודין דר' נחמן, כיון דפסקינן מכאן ולהבא גובה, לא מיתפרש אלא כרבי נתן, וכן הוא להדיא בתוס' ב"ב קכה.

[דף לא עמוד ב]

אלא הב"ע שהרהינו אצלו וקמיפלגי בדרבי יצחק -

תימה לריב"א,
אביי היאך יתרץ הך,
דע"כ בדרבי יצחק קמיפלגי,
וסיפא דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו,
אמאי דברי הכל עובר,
אף על גב דלא קנה,
כיון דלמפרע הוא גובה,
ורישא נמי - אמאי אינו עובר,
למ"ד כיון דלמפרע הוא גובה?

ומפרש ריב"א,
דהשתא כי מוקי פלוגתא בדרבי יצחק,
מיירי שלא בא ישראל לידי גבייה,
שפדאו נכרי לבסוף,
דלא שייך השתא פלוגתא דאביי ורבא כלל,
אלא בהא קמיפלגי,
דלמאן דאמר עובר,
סבירא ליה דקני ליה ישראל מנכרי,
והוה ליה ברשות ישראל,
ומ"ד אינו עובר,
ס"ל דלא קני ליה,
והרי לא היה ברשותו,
ובסיפא ד"ה עובר,
דלא קני ליה נכרי לכ"ע,
והרי היה ברשות ישראל.

ומיהו מתניתין,
דקתני נכרי שהלוה וכו' מותר בהנאה,
מיירי שלא פדאו ישראל,
דאי פדאו,
אף על גב דמוקי לה בסמוך,
בדאמר ליה מעכשיו,
מכל מקום מאי מהני.

במשנה הובא החילוק האם ההלואה היתה לנוכרי או לישראל לגבי הפסח

נכרי שהלוה קודם הפסח מעות את הישראל על חמצו של הישראל, על דעת כן שאם לא יפרע לו הישראל את ההלואה במועדה יעבור החמץ לבעלותו של הנכרי, לאחר הפסח מותר חמץ זה בהנאה! לפי שאם לבסוף לא פרעו, נקנה החמץ לנכרי כבר משעת ההלואה שהיתה קודם הפסח [וטעמא יבואר בגמרא]. נמצא דבימי הפסח היה החמץ של הנכרי. הלכך הוא מותר בהנאה לאחר הפסח. שהרי כל איסור חמץ שעבר עליו הפסח, אינו אלא קנס. משום שעבר עליו ב"בל יראה", כרבי שמעון. ובחמץ נכרי ליכא "בל יראה". ובישראל - הרי זה הפוך מאותו הטעם.

מביאה הגמרא את מחלוקת האמוראים ממתי נחשב המלווה בעלים של השעבוד

איתמר: בעל חוב [מלוה] שהלוה את חבירו, ושעבד לו הלוה את נכסיו, שאם לא יפרענו עד יום פלוני יגבה מנכסיו, והגיע הזמן ולא פרעו - אביי אמר: למפרע הוא גובה! דאיגלאי מילתא, שמה שגובה המלוה עכשיו, כבר היה שלו משעת ההלואה. ורבא אמר: בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה! ואין נעשה המלוה בעלים על מה שגבה, אלא משעת הגביה ואילך.

הגמרא בהמשך מקשה על שיטת רבא, כיצד במשנה זה מותר

אלא אי אמרת "מכאן ולהבא הוא גובה", אמאי הוא מותר בהנאה? והרי הוא חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. דהא ברשותא דישראל הוה קאי עד שעת הגביה. ואינו נקנה לנכרי אלא משגבאו לאחר הפסח.

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, כשהרהינו [משכן] הישראל את החמץ אצלו [אצל הנכרי], והוא מונח בבית הנכרי משעת ההלואה! וקא סליק אדעתין השתא, דבתורת משכון הניחו אצלו. ואף על פי שאם יפרע לו בדבר אחר - יחזיר לו את המשכון, מכל מקום, כל זמן שהוא בידו - הרי הוא נחשב כבעלים עליו. וכמבואר לקמן, דבעל חוב קונה את המשכון. ומשום כן הוא נחשב לחמץ נכרי.

ובהמשך מובא כי הדיון קשור בשיטת רבי יצחק

דאמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב שקונה משכון, וחשיב כממונו, ולא כפקדון בעלמא הוא בידו? - שנאמר במלוה שנטל את כסות הלילה של הלוה למשכון, "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלקיך".

ומדקרי להשבת המשכון "צדקה", אלמא נחשב המלוה כנותן ללוה דבר משלו. ואם אין המלוה קונה את המשכון, "צדקה" מנין? והרי של הלוה הוא. אלא מכאן לבעל חוב שקונה את המשכון. הלכך, בזה שמשיב לו את שמלת המשכון לשכב בה, הרי הוא עושה עמו צדקה, בכך שמשאילו דבר שלו.

ומטעם זה, אין דין המלוה כדין שומר חנם או שומר שכר הפטורים באונסין. אלא המשכון עומד ברשותו לגמרי. ואם נאנס, הרי הוא חייב באחריותו. והכי נמי עומד הוא ברשותו לענין איסור "בל יראה".

ובתוס' הרא"ש כתב את קושיית הריב"א על שיטת אביי, וכיצד הוא יעמד את הדברים

"הקשה ריב"א, היכי מתרץ אביי להך בריתא? הא על כורחך בדרבי יצחק קא מיפלגי. דהיינו טעמא דסיפא, נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר הפסח - דברי הכל עובר, ולאביי - נהי דלא קני ליה, מ"מ הואיל ולמפרע הוא גובה - אמאי עובר? דהכי ניחא ליה לעיל מתני' לאביי דקתני נכרי שהלוה את ישראל על חמצו - דברי הכל אינו עובר, ואפילו לא הרהינו אצלו, כיון דלמפרע גובה - אינו עובר.

ותירץ, דאביי מוקי פלוגתייהו, כגון שלא בא הישראל לידי גבייה לבסוף, שפדאו הנכרי. דלא שייך בהא פלוגתיהו דאביי ורבא כלל, אלא בהכי פליגי, דלמ"ד עובר - ס"ל דקני ליה ישראל מגוי, ונמצא שהיה בפסח ברשות ישראל, ומ"ד אינו עובר - ס"ל דלא קני, ולא היה ברשותו. וסיפא - דברי הכל עובר, דלא קני ליה לכ"ע, ונמצא שהיה בפסח ברשות ישראל."

בדרבי יצחק קמיפלגי -

תימה,
הא **רבי יצחק לא קאמר דקני משכון,**
אלא שלא בשעת הלואה,
כדמוכח בהאומנין (בבא מציעא פב.),
והכא - ישראל שהלוה לנכרי על חמצו תנן,
דמשמע בשעת הלואה,
כדמשמע בהאומנין,
דקתני הלוהו על המשכון - שומר שכר,
והתניא שומר חנם,
ומשני,
הא - דמשכנו בשעת הלואתו,
והא - שלא בשעת הלואתו,
ופריך,
והא אידי ואידי - על המשכון קתני.

ויש לומר,
דהכי פירושו,
כיון דשלא בשעת הלואה,
קונה לגמרי כדרבי יצחק,
אם כן לענין חמץ,
יש לנו לחושבו, כאילו הוא שלו,
לעבור בלא ימצא אף בשעת הלואה,
דחשבינן ליה מצוי.

וכן יש לפרש בהשולח (גיטין לז.),
גבי המלוה על המשכון,
אינו משמט מדרבי יצחק,
כיון דקני ליה שלא בשעת הלואה,
בשעת הלואה - נמי מיקרי של אחיך בידך.

הלוהו על המשכון – יש לחלק האם זה בשעת ההלוואה או לאחר מכן

הדיון כאן הוא שישראל מישכן את החמץ שלו אצל הגוי, והוא מונח בביתו של הנוכרי כבר משעת ההלוואה. הסברא הראשונה הינה שמאחר ויש כאן משכון, ומאחר ולמדנו כי בעל החוב קונה את המשכון מדרבי יצחק, הרי הוא נחשב לחמץ נוכרי.

הקשו התוס' על עצם הנסיון להשוות זאת לרבי יצחק

שאלה זו נשאלה בכמה מסכתות, בפרק האומנין, בגיטין וכאן. שהרי כל גדרו של רבי יצחק שהוא משכון שלא בשעת ההלוואה. ואף שהלשון בפרק האומנים הוא על המשכון, חילקו התוס' שיש כאן גדר לימוד של ב"כוח". נכון שמה שיכול לקנות מטעם של רבי יצחק הוא שלא בשעת ההלוואה בלבד. אבל אומרים אנו, שאף שלא בעת ההלוואה יש להחשיבו כאילו הוא בידו אף שאין כאן קניין גמור. ולכן מתרצים כאילו החמץ הוא כן אצלו. וכן לגבי יכולת שלא לשמט, נחשב הדבר בידו, ואף שאינו ממש קנוי לו. ולכן אינו יכול לשמט את המשכון.

שקונה משכון -

פ"ה,
קונה משכון **לענין חיוב אונסין.**

ור"י אומר,
דבהאומנין (ב"מ פב.) משמע,
דלא הוי אלא שומר שכר,
דהלוהו על המשכון - שומר שכר,
בעי למימר התם בגמרא, **דסבר לה כרבי יצחק.**

וכולה שמעתא חמצו של נכרי ביד ישראל,
איירי **שלא קבל עליו ישראל אחריות,**
דאי קבל - הרי הוא שלו, ועובר עליו,
כדמוכח בפ"ק (דף ה:).

מה גדרו של קניית המשכון?

ידוע דינו של רבי יצחק. דאמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב שקונה משכון, וחשיב כממונו, ולא כפקדון בעלמא הוא בידו? - שנאמר במלוה שנטל את כסות הלילה של הלוה למשכון, "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלקיך".

שיטת רש"י מטרת הקנייה שהיא חיוב אם אירע אונס במשכון

התוס' הביאו את שיטת רש"י, וחלוקים הם עליו. פירש רש"י ד"ה קונה משכון - "כל ימי הלואה המשכון קנוי לו, ואם נאנס - חייב באונסין, שאינו עליו לא כשומר חנם ולא כשומר שכר שפטורין באונסין, אלא כולו ברשותיה ובשמירתו עומד."

התוס' דוחים פירושו מגמרא

בפרק האומנים נאמר, שמקבל המשכון הוא רק שומר שכר, ובוודאי שאינו בדרגת שואל המחוייב באונסים. והגמרא שם

העמידוה אף לפי רבי יצחק. ויש שהעמידו שאף הוא יכול לקדש במשכון, על מנת שיהיה לו זכות בגוף המשכון על מנת להיקרא שומר שכר.

ומבארים התוס׳, כי לקיחת אחריות - הופכת שהדבר נקרא שלו ולא של אחרים, כמובא בפרק הראשון בפסחים. ״הא אמרת רישא: שלך - אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה! - לא קשיא; הא - דקביל עליה אחריות, הא - דלא קביל עליה אחריות. כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא: בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד - ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי - כדילכון דמי, ואסור.״

ואם אמר הגעתיך עובר -

לאביי,
רישא מיירי - **כשפדאו,**
וסיפא - כי אמר הגעתיך,
היינו **שאינו רוצה לפדותו.**

האופן שישראל עובר במשכון חמץ של גוי

מבארת הגמרא שני מצבים שונים. דתניא: נכרי שהרהין [משכן] פת פורני [פת גדולה. ואורחא דמילתא נקט. שמשום חשיבותה נוטל אותה למשכון] אצל ישראל, ושהתה אצלו בפסח, אין הישראל עובר עליה משום ״בל יראה״. והיינו כתנא קמא דברייתא, דבעל חוב ישראל - לא קני משכון מנכרי. ואם אמר לו הנכרי, ״הגעתיך״, [כלומר, אם לא אפרע לך בסוף, הרי אני פורע לך מעכשיו במשכון זה את המגיע לך עבור החוב], עובר הישראל על חמץ זה.

ביאור התוס׳ על החילוק בין הרישא לסיפא

יש דרך לבאר התוס׳ באופן של חיודש. כי התוס׳ מפרש לאביי, דלא מיירי בפסח גופא, אם עובר בבל יראה, כמש״כ רש״י אליבא דרבא, אלא דמיירי נמי לאחר פסח. ועובר היינו דאסור בהנאה. וא״כ אם פדאו לאחר הפסח - מותר, דאף דבשעת האיסור עבר הישראל, מ״מ השתא עקר ליה לגמרי ע״י הפדיה.

החילוק בלימוד בין רבא לאביי

ביאור על דרך הפשט. האוקימתא של ׳מעכשיו׳ - נחוצה רק לשיטת רבא, ש׳מכאן ולהבא גובה׳, אבל לדעת אביי ׳למפרע גובה׳ - אין צורך לומר ׳מעכשיו׳. א״כ איך יפרש אביי את ההבדל בין הרישא לסיפא בתוספתא? וי״ל אביי יפרש שהרישא עוסקת במקרה שהלוה שהוא גוי פרע בזמן, והחמץ - מעולם לא היה שייך למלוה הישראל. והסיפא עוסקת במקרה שהגוי לא פרע, והחמץ נעשה של הישראל למפרע בימי החג.

[דף לב עמוד א]

דבר הראוי להיות קודש פרט לאוכל תרומת חמץ -

פירוש,
הפסוק משמע,
שיתן לו דבר הראוי להיות קודש כמו שאכל,
וא״כ מה שאכל - בעינן דבר הראוי להיות קודש,
וחמץ בפסח - אינו ראוי להיות קודש,
כדתניא לעיל,
אבל מפריש תרומת חמץ - דברי הכל אין קדוש.

אף על גב דבכל ענין,
פטור הכא מתשלומין,
אפילו שהיה לה שעת הכושר,
ולקמן מוקמא הא דלדברי הכל אין קדוש,
היינו שלא היה לה שעת הכושר.

אומר ר״ת,
היינו לרבי יוסי הגלילי,
אבל לראב״י,
הואיל וסבירא ליה, דחמץ בפסח - אסור בהנאה,
אפילו היה לה שעת הכושר,
אין ראוי להיות קודש, דאין כאן נתינה,
והיינו דקאמר ליה ראב״י,
מה הנאה יש לו בה?
כלומר, **הואיל ואין לו הנאה בה,**
אית ליה למעושי מקרא, כדפרישית.

הגמרא מביאה ברייתות הפוכות לגבי תרומת חמץ

הברייתא הראשונה מעמידה במפריש תרומה ואחר כך החמיצה [או במפריש קודם הפסח]. אבל המפריש תרומה בפסח לאחר שנעשתה חמץ, לדברי הכל אינה קדושה, ולא חל בה שם תרומה כלל. ואפילו לרבי יוסי הגלילי, דסבר ״חמץ בפסח מותר בהנאה״, לא חלה קדושת תרומה בדבר שאינו ראוי לאכילה.

בניגוד לכך תניא אידך: כתיב באוכל תרומה, ״ונתן לכהן את הקדש״. ודרשינן, דוקא האוכל דבר הראוי להיות קודש חייב. פרט לאוכל תרומת בפסח, שהוא פטור מן התשלומין! שאינו חייב אלא במקום שאם יתן לכהן פירות כעין התרומה שאכל, ייעשו פירות התשלומים תרומה. אבל אם אכל תרומת חמץ בפסח, אינו יכול לשלם כעין אותה תרומה. שהרי אין חלה על חמץ בפסח קדושת תרומה, כמובא לעיל. ואף מדמי עצים הוא פטור. לפי שאף משום גזל אין לחייבו. שהרי אין לו לחמץ דמים - דברי רבי אליעזר בן יעקב. ורבי אלעזר חסמא מחייב את האוכל תרומת חמץ בפסח בתשלומין.

התוס׳ בנויים משלושה חלקים, ונביא את הדברים לפי לשון תוס׳ הרא״ש

חלק ראשון - גוף הפירוש, ואצלנו לא הובא שזה מרש״י, אלא ביארו את העניין.

״פרש״י, משמע את הקדש שאכל - אלמא ראוי להיות קדש היה, וכששילם דוגמתו [הכוונה כשישלם דוגמתן יהיה שם] קדש חל עליו, פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח, שכשמשלם דוגמתו - אין שם קדש חל עליו.״

חלק שני - הקושי

"וקשיא לפירושו, דהכא - בתרומת חמץ, אפילו היה לה שעת הכושר אייריי, ואותה - ראויה להיות קדש, דלא ממעטינן מתתן לו ולא לאורו, אלא כשלא היה לו שעת הכושר."

חלק שלישי - הפירוש אצלינו מובא בקיצור ובשינויים כשיטת רבינו תם

"ונראה לפרש, דרבי אליעזר בן יעקב הואיל וסבירא ליה דחמץ בפסח - אסור בהנאה, מהראוי להיות קדש - ממעטינן אפילו היתה לה שעת הכושר. דכיון דאסורה בהנאה - אינה ראויה להיות קדש כלל. דראוי להיות קדש - משמע שראוי לשום דבר. הילכך, תרומה טמאה - לא ממעטינן, כיון שהיא מותרת בהנאה. והיינו דאמר ליה רבי אליעזר בן יעקב, וכי מה הנאה יש לו בה? כלומר, הואיל ואין לו בה שום היתר הנאה - אית לן למעוטי מקרא."

[דף לב עמוד ב]

ואין נתינה פחות משוה פרוטה -

ורבנן - נמי לא פליגי,
אלא משום דכתיב אכילה.

וא"ת,
והא קיימא לן (חולין דף קלז:),
דחטה אחת - פוטרת את הכרי,
אף על גב דכתיב בה נתינה,
דכתיב תתן לו,
ובהזהב (ב"מ מז.) אמר,
קונין בכלי - אף על פי שאין בו שוה פרוטה,
אף על גב דכתיב ונתן לרעהו,
וגבי גט נמי אמרינן (גיטין דף כ.),
כתבו על איסורי הנאה - כשר,
אף על גב דכתיב ונתן בידה.

ויש לומר,
דהכא - ודאי בעינן שוה פרוטה,
דנתינה קיימא אתשלומין,
והוי כמו השבת גזילה,
שאין בפחות משוה פרוטה,
ולהכי **משום דכתיב ונתן,**
משמע שפיר **נתינה חשובה,**
אבל **שאר מילי,**
אף על גב דכתיב בהן נתינה,
לא בעינן שוה פרוטה.

מיהו קשה לר"י,
דרבי יהודה דריש בכריתות (דף ו:),
ואשר יתן ממנו על זר בכזית,
ויליף נתינה נתינה מתרומה,
ואדיליף מתרומה בכזית,
לילף מכל נתינה לחומרא,
דהוו בכל שהוא, כגון מתן דמים ומתן בהונות,
שאין בהן שיעור,
והוי נמי **דומיא דסיכה, דהוי בכל שהוא,**
ולמ"ד התם נתינה בכל שהוא - א"ש.

הגמרא מביאה את מחלוקת ת"ק ואבא שאול לגבי התחייבותו

תנו רבנן: זר האוכל כזית תרומה [בכל ימות השנה] בשוגג, משלם קרן וחומש! שדי בשיעור זה כדי לחייבו. והוא ככל איסורי אכילה שבתורה, ששיעורן בכזית. אבא שאול אומר: אינו חייב עד שיהיה בו [בתרומה] שוה פרוטה.

ומפרשת הגמרא טעמו של כל תנא: מאי טעמא דתנא קמא? - משום דאמר קרא בדין זה, "ואיש כי יאכל קדש בשגגה". ושיעור אכילה - הוא בכזית. ואבא שאול מאי טעמא דאינו מחייב אלא בשוה פרוטה? - משום דאמר קרא, "ונתן לכהן את הקדש". ואין "נתינה" בפחות משוה פרוטה

מעירים התוס' שרבנן אינם חלוקים על טעמו של אבא שאול

כל אחד מהתנאים שם דגש על חלק אחר בפסוק. ועל כן מעירים התוס', שרבנן אינם חלוקים על טעמו של אבא שאול. אלא מאחר ובתחילת הפסוק הובא לשון אכילה.

מקשים התוס' שלוש קושיות שלמרות שבמקומות בהם נאמרה לשון נתינה – מספיק פחות מפרוטה

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "וא"ת והא קי"ל דחטה א' פוטרת את הכרי, אע"ג דכתיב בתרומה תתן לו. והכא - אפילו רבנן מודו לו, אי לא כתיב כי יאכל. וי"ל דחטה אחת - לאו דוקא, אלא שוה פרוטה בעינן לכל הפחות. [תירוץ זה בתוס' שאנץ, אך לא מופיע אצלינו].

מיהו קשה, מהא דאמרינן בפרק הזהב קונין בכלי, ואע"פ שאין בו שוה פרוטה, אע"ג דכתיב שלף איש נעלו ונתן לרעהו. וכן גבי גט אמרינן כתבו על גבי איסורי הנאה - כשר, אע"ג דכתיב ונתן בידה.

וי"ל כדאמרינן בגיטין, דנתינת גט אמר רחמנא ולא נתינת ממון, וכן גבי קנין נתינת נעל ולא נתינת ממון. [וגם זה מופיע בתוס' שאנץ].

עוד י"ל, דאפילו גבי נתינת ממון - נמי לא בעי שוה פרוטה, והכא - שאני, משום דמה שמשיב את הקדש שמעל בו - היינו כמו השבת הגזילה שאינה בפחות משוה פרוטה, הילכך ונתן דהכא - משמע ליה למידרשיה נתינה חשובה."

המהר"ם מבאר מה טעם צריך ללמוד מכל המקרים

"נראה לי ליישב, הא דמקשה לילף ממתן בהונות וכו', ולא פריך דנילף מהנהו שהביא לעיל דחטה אחת וכו', משום דקדשים מקדשים - ניחא ליה טפי להקשות, ובלא ההוא תירוץ דלעיל - לא היה יכול להקשות דנילף מתרומה. דה"א ממתן בהונות ולא מתרומות, דה"ה דניחא ליה טפי למילף מתרומה דגבי אכילת תרומה נהנה מאכילת קודש.

וגבי נתינה דשמן המשחה - נמי נהנה משמן של קודש, אבל גבי מתנות בהונות - קאי אזריקה בעלמא, אבל השתא קשה, דהא לתרומה - נמי לא דמיא, דבתרומה הוי תשלומין, אבל גבי נתינה דשמן המשחה - לא הוי תשלומין, וא"כ מאחר דלא דמיא ממש לשניהם - הוה לן למילף לחומרא."

המהר"ם מבאר לגבי סיכה מי הסובר שזה בכל שהוא

"דכתיב על בשר אדם לא ייסך וגו', ואשר יתן ממנו על זר ונכרתה. וסיכה - הוי בכל שהוא, ואית לן למימר, דהוא הדין נתינה. וכן סבר התם רבי מאיר, דפליג ארבי יהודה דסבירא ליה בכזית."

ההוא מיבעיא ליה לדבר הראוי להיות קודש -

ואף על גב **דמאת הקודש,**
דרשינן דבר הראוי להיות קודש,
אצטריך נמי ונתן,
דאי כתב את הקודש **לחודיה,**
ה"א דלא אתא למעוטי **אלא מעות,**
אבל כל פירות ישלם,
להכי כתב ונתן,
דמשמע,
שהפירות של נתינה, **בעינן ראוי להיות קודש.**

מחלוקת תנא קמא ואבא שאול, האם נדרש גם ערך ממוני למה שאכל זר על מנת שיתחייב

תנו רבנן: זר האוכל כזית תרומה [בכל ימות השנה] בשוגג, משלם קרן וחומש! שדי בשיעור זה כדי לחייבו. והוא ככל איסורי אכילה שבתורה, ששיעורן בכזית. אבא שאול אומר: אינו חייב עד שיהיה בו [בתרומה] שוה פרוטה.

מבארת הגמרא את הטעם: מאי טעמא דתנא קמא? - משום דאמר קרא בדין זה, "ואיש כי יאכל קדש בשגגה". ושיעור אכילה הוא בכזית. ואבא שאול מאי טעמא דאינו מחייב אלא בשוה פרוטה? - משום דאמר קרא, "ונתן לכהן את הקדש". ואין "נתינה" בפחות משוה פרוטה.

מתחילה הגמרא להקשות מדעה האחת לשניה: ואידך [אבא שאול], נמי יש לו למילף מהא דכתיב "כי יאכל", דשיעורו בכזית? ומשנינן: ההוא "יאכל", לא להכי אתא. אלא למעט, "יאכל - פרט למזיק" הוא דאתא. שאין חיוב זה נוהג אלא באוכל תרומה. אבל מזיק תרומה אינו חייב לכהן אלא קרן בלבד, כשאר מזיק חולין.

וממשיכה הגמרא ומקשה להיפך, ונפעם על תנא קמא: ותנא קמא נמי יש לו למילף מהא דכתיב "ונתן", דשיעורו בפרוטה. מתרצת הגמרא: ההוא "ונתן" - לאו להכי אתא. אלא מיבעי ליה למידרש, דדוקא האוכל דבר הראוי להיות קדש מתחייב! אבל דבר שאין חלה עליו קדושת תרומה, כגון חמץ בפסח, אין נוהג בו דין תשלומי תרומה. ואף "נתן" דכתיב ברישא דקרא, נכתב משום סופו.

בתוס' הרא"ש הבהירו את הצריכותא לשני הדברים

לכאורה עולה השאלה והרי כבר יש לנו פסוק אחר שכבר דרשנו ממנו. ועונים התוס', אכן גם ממנו דרשנו. ואז עולה מאליה השאלה, שהדרשה כאן היא מיותרת. ולכן עונים על כך התוס', ששתי הדרשות והפסוקים נדרשו. וההוכחה הינה על דרך השלילה. ומבארים מה היה נלמד בטעות אם היינו מסתמכים רק על הדרשה הקודמת. "ההוא מיבעי ליה דבר הראוי להיות קדש - ואע"ג דמשמע לעיל, דמאת הקדש - קא דריש. איכא למימר תרוייהו צריכי. דאי לא כתיב אלא את הקדש, הוה אמינא דאתי להכי, שלא יחזיר לו אלא פירות, ולא מעות שאינם ראוים להיות קדש. אבל כל מיני פירות ישלם, ואפילו אינם ראויים לכלום. השתא דכתיב ונתן את הקדש, משמע, נתינה - הראויה להיות קדש."

מעילה שלא חייב בה כרת אינו דין שפטר בה את המזיד -

תימה,
נימא היא הנותנת,
דשאר מצות שהן חמורות שהן בכרת,
אין לזדונה כפרה,
אבל מעילה שהיא קלה שאין בה כרת,
יש לזדונה כפרה.
וכה"ג איכא בריש מכות (דף ב:),
דקאמר ק"ו,
ומה הוא שעושה מעשה במזיד - אינו גולה,
עדים שלא עשו מעשה - אינו דין שלא יגלו,
היא הנותנת,
הוא שעשה מעשה במזיד - לא יגלה,
כי היכי דלא תיהוי ליה כפרה,
הן שלא עשו מעשה יגלו, דתיהוי להו כפרה.

ועוד,
ארבעה המביאין על הזדון כשגגה יוכיחו,
דאין בהן כרת וחייבין על זדונם,
הבא על שפחה חרופה ונזיר טמא,
ושבועת העדות והפקדון (תוספתא דכריתות פ"א).

ואומר ר"י,
דשפיר פריך בלאו הכי, לא אם אמרת וכו'.

ומיהו קשה לר"י,
אמאי איצטריך בכריתות (דף ט.),
בשפחה חרופה אשר חטא **לרבות זדון,**
וגבי נזיר **נמי דריש מפתאום לרבות זדון,**
דאי משום דלא נילף ממעילה דאמעיט מזדון,
אדרבה, משבועת העדות והפקדון,
אית לן למילף דלחומרא מקשינן.

הלימוד שיש קל וחומר לגבי מעילה

ואף רב פפא הדר ביה מדבריו, וחזר לומר, דלאבא שאול לא בעינן כזית, אלא סגי בפרוטה. דתניא: כתיב במעילה "נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה'". פרט למי שמעל במזיד, שאינו חייב קרבן מעילה. ולמה צריך הכתוב למעטו? והלא מדין קל וחומר הוא פטור מקרבן. ומה שאר מצות התורה שחייב בהן כרת במזיד, ואפילו הכי פוטר בהן הכתוב את המזיד מקרבן - מעילה שאין בה כרת על זדונה, אינו דין שפטר בה מקרבן את המזיד?

מקשים התוס' על הקל וחומר, שאדרבא להיפך

התוס' למדים בכיוון ההפוך, כפרה היא דווקא קולא, שבכלל יש לך את הזכות להביא קורבן על מנת להתכפר. ועצם היכולת להביא קרבן הוא בגלל שהיא קלה, ואתה הולך בכיוון ההפוך שלא יביא קורבן?

נביא את הדברים בלשון תוס' הרא"ש - "ותימא, אדרבה היא הנותנת. דשאר מצות שהן בכרת - חמורות הן, ולא ניתן זדונן לכפרה, אבל מעילה שהיא קלה, שאין בה כרת - ראוי להתכפר על זדונה. שכן מצינו בד' שמביאים על זדונם כשוגג, דחשיב להו בפרק מחוסרי כפרה, הבא על שפחה חרופה, ונזיר שנטמא, ושבועת העדות ושבועת הפקדון, בכל הני - לית בהו כרת." [וכתבו כן, לחזק סברת היא הנותנת, שכל שאין בה כרת - ראוי להתכפר על זדונה, כשם שמצינו בד' מצות אלו שאינן בכרת, שלא חילקת בהן בין זדון לשוגג לענין חיוב חטאת, והוא הדין למעילה.]

התוס' מביאים ראייה לסברתם ממסכת מכות, כי הגלות אינו עונש חמור יותר, אלא בדיוק הפוך – זה פרס, שיש בו יכולת כפרה

"וכהאי גוונא פריך בריש מכות, דקאמר התם ק"ו, ומה הוא שעשה מעשה במזיד - אינו גולה, עדים זוממים שלא עשו מעשה - אינו דין שלא יגלו? וקאמר - היא הנותנת, הוא שעשה מעשה במזיד - לא ליגלי, כי היכי דליהוי ליה כפרה. הם שלא עשו מעשה במזיד - ליגלו, כי היכי דליהוי להו כפרה."

בתוס' הרא"ש מביא תחילה את התירוץ הראשון ומרחיבו ולאחר מכן את הקושיה השניה

"וי"ל, דבלאו הכי שפיר פריך, לא אם אמרת, וכן היה רבי' מאיר אומר, דהוה מצי למיפרך, לא אם אמרת בשאר מצות שכן מתכפר להם, אפילו בחטאת בת דנקא, תאמר במעילה דצריך להביא אשם בכסף שקלים."

בתוס' הרא"ש מסיים עם הקושיה מארבע שמביאים על הזדון אף שאין בהם כרת

"ועוד קשה, דהכא משמע, דאי לאו בשגגה - הוה מחייבי' מזיד. א"כ גבי נזיר - אמאי איצטריך למיכתב פתאום דמרבי מיניה בכריתות, דמביא על הזדון. וכן בשפחה חרופה - למה הוצרך לכתוב אשר חטא לרבות הזדון, וכי תימא דהוה ילפינן ממעילה דאימעיט זדון, א"נ משבועת ביטוי - הא ליתה, דאדרבה הוה לן למילף משבועת העדות ומשבועת הפקדון, דקולא וחומרא - לחומרא ילפינן.

ונ"ל דגבי שפחה חרופה ונזיר טמא ועדות ופקדון - איצטריך לגלויי לן דמביאים על הזדון, משום דברוב קרבנות באים על השוגג, ובכולהו איצטריך קרא, דלא ילפינן מהדדי, דבכולהו - איכא פירכא, כדאיתא בשבועות, והשתא דגלי קרא בהני - הוה אמינא דכל קרבן שאין בו כרת - יביא נמי על הזדון, להכי איצטריך הכא בשגגה למעוטי מזיד." [נמצא כי מה שאצלנו התוס' נשארו בקושיא, כאן יש נסיון לתרץ זאת, כי יש חידוש שהרי ברוב הקורבנות באים לתקן שוגג.

[דף לג עמוד א]

ומינה מה תרומה בכזית -

אף על גב דבסוף כל התדיר (זבחים צא:),
ובפרק בתרא דמנחות (דף קז.),
איכא למ"ד דרבי סבר,
דון מינה ואוקי באתרה,
הכא - אין לומר אוקי באתרה,
מה מעילה דממון שוה פרוטה,
אף מעילה דאכילה כן,
דהא אכילה דהקדש מאכילה דתרומה יליף,
והיאך יהיה בו מיתה,
אם לא כשיעור אכילת תרומה,
דבשאר נהנה - ליכא מיתה אלא באכילה,
אפילו לרבי דומיא דתרומה.

ואם תאמר,
אמאי אין מפרש,
לא אם אמרת בשאר מצות,
שלא חייב מיתה,
עד דהוי כזית בכדי אכילת פרס,
תאמר במעילה,
דאפילו בעינן כזית,
הא תנן בפרק הנהנה (מעילה יח:),
צירף את המעילה אפילו לזמן מרובה.

וי"ל,
דאיכא נמי למיפרך,
דנילף מתרומה שלא יצטרף.

הפירכא שעשו רבה ורב ששת

הגמרא מביאה שיטת רב חייא בר אבין, ולאחר מכן שהפיכו את דבריו. דהא רבה ורב ששת שדו ביה נרגא [השליכו בו מקל, כלומר, הפריכוהו]. וטענו: והרי סבר תנא דהאי ברייתא, דהמזיד במעילה חייב מיתה. ומאן הוא התנא דשמעית ליה דאמר דמי שהזיד במעילה, הרי הוא במיתה? - הלא רבי הוא.

וכדתניא: הזיד במעילה - רבי אומר: הרי הוא במיתה! וחכמים אומרים: אינו אלא באזהרה!

דנה הגמרא בדבריו רבי מאי טעמא דרבי, ומנא ליה דחייב מיתה? ואמר רבי אבהו: משום דגמר בגזירה שוה, "חטא" "חטא" מאכילת תרומה. דכתיב באכילת תרומה "לא ישאו עליו חטא". וכתיב במעילה "וחטאה בשגגה". מה התם, בזר שאכל תרומה במזיד, הרי הוא במיתה - מדסמיך קרא ד"וכל זר לא יאכל קדש", להא דכתיב "ומתו בו כי יחללוהו" - אף המזיד במעילה של הנאת הקדש, הרי הוא במיתה.

ואסיקו רבה ורב ששת לפירכתם: ומינה ילפינן נמי, דאין חיוב מיתה במעילת מזיד בפחות מכזית. שהרי כל מקור חיוב מיתה במעילה הוא מתרומה. הלכך, מה תרומה אין חייבים

עליה מיתה אלא באכילת כזית, אף מעילה אין בה מיתה אלא במועל בכזית. ואם כן, ליכא לפרש בדברי הברייתא, דמעילה חמורה משאר מצות, בכך שיש בה מיתה אף בפחות מכזית, כתירוץ רב חייא בר אבין. שהרי אף במעילה חייבים מיתה דוקא בכזית, כמו באכילת תרומה.

הדיון הראשון התבאר בתוס' הרא"ש

"תימה, דבפרק כל התדיר ובפרק כל המנחות, איכא תנא דאמר, דון מינה ואוקי באתרה, אם כן הכא נמי מוקי ליה באתרה. נימא מה מעילה דממון בשוה פרוטה, אף מעילה דאכילה כן. ואע"ג דאיכא מאן דאמר דון מינה ומינה, מ"מ היכי פריך הכא כל כך בפשיטות, דקאמר שדא ביה נרגא?

וי"ל דהכא - לא דאמי לדון מינה ואוקי באתרה דבעלמא. משום דכל מיני מעילה - ילפינן מתרומה, וראוי היה לומר אף בהנאת מעילה דממון בכזית, אלא דלא שייך ביה למימר כזית, והואיל ואינו מפורש בהדיא בהנאת ממון שוה פרוטה, באכילה אית לן למימר הכא לכ"ע דון מינה ומינה."

פירוש, כאן אין שייך לומר 'אוקי באתרה', שביחס לשיעור שוה פרוטה בהקדש הרי אין 'אתרה' כלל, שהרי לא נתפרש מהו שיעור מעילה; כזית - לא נתפרש בהקדש, כיון דלא כתיב ביה אכילה, ואף שיעור שוה פרוטה - לא נזכר בו בהדיא, אלא שסברא היא, שאינה חשובה הנאה בפחות משוה פרוטה, ובכה"ג דליכא 'אתרה', הכל מודים שיש לדון מינה ומינה. ולפיכך ראוי היה ללמוד מתרומה לחייב אף בהנאת מעילה דממון בכזית, אלא שאין שייך לשער ההנאה בכזית, אבל לגבי אכילה אית לן למימר לכ"ע דון מינה ומינה, לחייב בשיעור כזית כתרומה.

מדוע אין פורכים שבמעילה אינו צריך לאכול את הזית בזמן המצומצם של בכדי אכילת פרס?

"ותימא, אמאי לא מפריך לא אם אמרת, בשאר מצות שלא חייב בהן מיתה, עד דהוי כזית בכדי אכילת פרס, תאמר במעילה, דאפילו אי בעי כזית, הא אמרינן במעילה פרק הנהנה צירף המעילה לזמן מרובה - מעל?

ושמא, איכא ילפינן מתרומה - ילפינן לגמרי מינה, אפילו שלא לצרף במידי דאכילה, דאע"ג דמצרפין בהנאת ממון - לא שייך למיפרך הכא מהנאת ממון, דהא דקאמר לא אם אמרת בשאר מצות, שכן לא חייב בהן מיתה בפחות מזית, במידי דאכילה קאמר. הילכך, לא שייך למיפרך אלא ממידי דאכילה."

והתשובה היא שאם היית מנסה לפרוך כך, הרי היית לומד כן אף למעילה. ועוד שכלל אינך יכול ללמוד אלא רק בדבר הקשור לאכילה.

אף מעילה בכזית -

תימה לר"י,
דהכא משמע,
דמאן דיליף חטא חטא,
סבירא ליה דמעילה בכזית כמו תרומה,
וכולהו אית להו גזירה שוה,
דבפרק הנהנה (גם זה שם),
יליף מעילה מתרומה למילי טובא,
ורבנן לא פליגי ארבי,
אלא לענין מיתה,
משום דכתיב בו ולא במעילה,
ואם כן מ"ט דרבנן דלעיל,
דאמרי, לא אמר שוה פרוטה, אלא לענין מעילה,
אבל בתרומה - עד שיהא בו כזית.

הלימוד בגזירה שווה של חטא – מלמד אותנו גם על שיעורו שהוא דווקא בכזית

שנינו בברייתא מחלוקת. וכדתניא: הזיד במעילה - רבי אומר: הרי הוא במיתה! וחכמים אומרים: אינו אלא באזהרה! ודקדקה הגמרא בטעם: מאי טעמא דרבי, ומנא ליה דחייב מיתה? ואמר רבי אבהו: משום דגמר בגזירה שוה, "חטא" "חטא" מאכילת תרומה. דכתיב באכילת תרומה "לא ישאו עליו חטא". וכתיב במעילה "וחטאה בשגגה". מה התם, בזר שאכל תרומה במזיד, הרי הוא במיתה - מדסמיך קרא ד"וכל זר לא יאכל קדש", להא דכתיב "ומתו בו כי יחללוהו" - אף המזיד במעילה של הנאת הקדש, הרי הוא במיתה.

ואסיקו רבה ורב ששת לפירכתם: ומינה ילפינן נמי, דאין חיוב מיתה במעילת מזיד בפחות מכזית. שהרי כל מקור חיוב מיתה במעילה הוא מתרומה. הלכך, מה תרומה אין חייבים עליה מיתה אלא באכילת כזית, אף מעילה אין בה מיתה אלא במועל בכזית.

התוס' דנים בדעת רבנן

ונביא את הקושי והתירוץ בלשון רבינו פרץ "וקשה, דמשמע הך היקישא דקאמר הכא, ומינה לא יהא אלא [כרבי], הא כרבנן - נמי אתיא. [ד]הא רבנן נמי סברי שפיר הך היקישא לענין שאר דברים, ויש לומר, דאליבא דרבנן, מצי למימר, דכיון דלא סבר[י] הך היקישא לענין מיתה, ה"נ לא סבר[י] לענין כזית."

נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר -

ר"ת מפרש,
נמצא שהוא מחובר,
דאי נתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר,
מאי איריא נתכוון לתלוש,
אפילו נתכוון לחתוך מחובר זה,
וחתך מחובר אחר - פטור,
הואיל ולא איתעבידא מחשבתו,
דתניא בהדיא בפרק ספק אכל (כריתות כ.),
היו לפניו שתי נרות,
ונתכוון לכבות את זה וכבה את זה - **פטור**.

בשבת ראינו כי מי שהוא מתעסק ואינו מתכוון – הרי הוא פטור בניגוד למעילה

במצווה כמו שבת החיוב הוא רק על מלאכת מחשבת. כגון במי שעבר וקצר בשבת. שאם לא נתכוין למלאכת "קצירה" אלא נתכוין לחתוך את התלוש, שהוא מעשה המותר בשבת, וחתך את המחובר, שמצינו בו שהוא פטור. משום שלא חייבה

התורה בשבת אלא על "מלאכת מחשבת". ואף חיוב קרבן ליכא, אלא כששגג ולא ידע שעכשיו שבת. או שלא ידע שמלאכה זו אסורה בשבת. אבל נתכוין לעשיית המלאכה. וכן בשאר איסורין, דכתיב בהו "אשר חטא בה". וממעטינן, פרט למתעסק בדבר אחר, ובא לידו דבר איסור שלא מדעתו, שהוא פטור.

יש לחלק בין מילוי כוונתו האם התרחשה, להבדל בין תלוש או מחובר

לכאורה מה כאן הפטור, מה שחתך מה שלא התכוון לו, והרי הוא בסופו של דבר חתך מחובר שהוא בעייתי. אלא מתוך כך מדייק רבינו תם, שאכן חתך בדיוק את מה שרצה לחתוך, אלא הוא חשב שהוא תלוש, ואין בזה בעייה, ונמצא שהוא מחובר. אבל ליכא לפרש, שנתכון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר. דאם כן, אף כשנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור. משום דלא נתקיימה מחשבתו, ולא קרינן בה "מלאכת מחשבת".

התוס' מביאים ראייה על כך ממסכת כריתות

במסכת כריתות מדובר על פעולה אסורה, שאפילו הוא מבצע את הפעולה האסורה אלא על חפץ אחר, הוא פטור ונקרא מתעסק, מכיוון שבכוונה צריכה להיות הן הפעולה והן החפץ המדובר. היו לפניו שתי נרות דולקות או כבויות, ונתכוון לכבות את זו בשוגג, וכיבה את זו. או ששניהם כבויות, ונתכוון להדליק את זו והדליק את זו - פטור, דהיינו מתעסק!

בתוס' הרא"ש מביא ראייה נוספת ממסכת שבת, שאפילו נתכוון לזרוק ארבע שזה אסור, וזרק שמונה שגם זה אסור - הרי הוא פטור, אם לא שאמר שבכל מקום שתרצה תנוח. ונמצא, כי אף ששניהם אסורים, הרי הכוונה הולכם לא על האיסור, אלא על הפרטים של אופן המעשה.

תתן לו ולא לאורו -

אומר ר"י,
דלא איצטריך למידרש מלו,
אלא לר' יוסי הגלילי,
דאית ליה חמץ מותר בהנאה.

דלהנך תנאי דאסרי חמץ בהנאה,
נפקא לן מונתן לכהן את הקודש,
דבר הראוי להיות קודש,
או **מתתן** לחודיה,
שאין ליתן אלא מידי דשרי בהנאה,
לכל הפחות דשייכא ביה נתינה,
ולכך משמע ליה למידרש מתתן לו,
דבר הראוי לאכילה,
ולא דבר שאין ראוי אלא לאורו,
והיינו תרומה טמאה דלא חזיא אלא לאורו,
דאיסור הנאה מתתן נפקא.

ואם תאמר,
ובעל הגמרא דבעי מנהני מילי,
והא הנך תנאי דהך ברייתא,
דהפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה,
כיון דסבירא להו דאסור בהנאה,
דבר פשוט הוא דאינו קדוש,
ומאי קבעי ליה?

יש לומר,
דפשיטא ליה לגמרא,
דלא איצטריך למיתני בברייתא ד"ה,
אלא לרבי יוסי הגלילי,
דמשום דהנך דאסירי בהנאה - לא איצטריך למיתני,
ולהכי בעי,
מנהני מילי לרבי יוסי הגלילי?

אי נמי,
רב נחמן גופיה,
דמפרש לו ולא לאורו,
קאמר מה"מ,
לפי שהיה פשוט לו,
דאליבא דכ"ע קתני הכי,
וכה"ג איכא בכמה דוכתי.

לא ניתן להפריש חמץ בפסח ולתתו כתרומה לכהן

מדייקת הגמרא שיש חילוק. אמר מר: במה דברים אמורים שנוהג דין תשלומי תרומה בתרומת חמץ בפסח, במפריש תרומה ואחר כך החמיצה. אבל הפריש בפסח חמץ וקרא בו שם תרומה, לדברי הכל אין תרומה זו קדושה כלל! ואף לרבי יוסי הגלילי דאמר "חמץ בפסח מותר בהנאה", אינה קדושה. כיון שאין החמץ ראוי לאכילה.

רוצה הגמרא למצוא לא רק סברא, אלא גם מקור מהפסוקים: מנא הני מילי? אמר רב נחמן בר יצחק: ילפינן כן, מדאמר קרא בתרומה "תתן לו". ודרשינן, תתן "לו" לכהן תרומה לצורך גופו, כגון לאכילה. ולא תתן לו דבר שאינו ראוי אלא לאורו, כגון חמץ בפסח לרבי יוסי הגלילי. מיהו, אם כבר קדשה בקדושת תרומה, ואחר כך נאסרה באכילה, לא פקע ממנה שם תרומה. וחייב ליתנה לכהן, אף שאינה ראויה אלא להסקה.

התוס' מבארים מה הלימוד עבור רבי יוסי הגלילי

אלמלא הפסוק שהנתינה היא לו, שהמשמעות הינה לאכילה עבורו, הייתי אומר שמאחר וכן יוכל להשתמש בחומר הגלם להסקה, לא היתה בעיה ליתן לכהן אף בפסח, לשיטת רבי יוסי הגלילי. כי האיסור חמץ לשיטתו אינו אלא על האכילה, ואכן הוא אינו אוכל אותו. וכעת בעזרת הפסוק לו, מונעים נתינה שאינה עבור גופו של כהן.

התוס' מצמצמים כי את הדרשה ניתן לאומרה רק לרבי יוסי הגלילי

ודוקא לרבי יוסי הגלילי בעינן להך דרשה. אבל לדידן, דחמץ בפסח אסור בהנאה, נפקא לן מ"ונתן לכהן את הקדש". דדרשינן מינה, דבר הראוי להיות קודש. אלמא איכא מידי דאסור בהנאה, ואינו ראוי להיות קודש. ומסתבר דאאיסורי הנאה קאי. או דנפקא לן מ"תתן" לבד. דכל שאסור בהנאה, לא שייכא ביה נתינה.

בתירוצם השני התוס' בונים שונה את מהלך הסוגיא

הקושיא 'מנהני מילי' והתשובה של רב נחמן, אינם דו שיח בין מקשה ותרצן, אלא הכל מדברי רב נחמן, כלומר, רב נחמן לא אמר 'מנהני מילי' בתור קושיא, אלא כחלק מהרצאת שיעור בישיבה שבה הביא מקור שקדושת תרומה - לא חלה על חמץ לדברי הכל, הן לר"י הגלילי שמתיר חמץ בהנאה והן לרבנן שאוסרים חמץ בהנאה, והוא בעל הדרשה 'לו' ולא לאורו. וצורה זו של הרצאת שיעור, כאשר התרצן הוא גם המקשה, מופיע בעוד סוגיות בש"ס.

[דף לג עמוד ב]

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרים -

ואם תאמר,
והא שיריה ניכרים,
דמעיקרא - הוה אסירא בהנאה של כילוי,
כגון הדלקה וכיוצא בו,
מידי דהוה אשבל טמא, דאין מדליקין בו,
ומשעת הרמה ואילך - מדליקין בו.

וי"ל,
דדוקא בטבל טמא - אין מדליקין,
כדדרשינן את משמרת תרומותי,
בשתי תרומות הכתוב מדבר,
מה תרומה טהורה,
אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך,
אף תרומה וכו',
אבל בטבל של חמץ - מדליקין,
דלא איירי אלא בשתי תרומות.

מציאות של תרומה שלא היו שיריה ניכרים

הגמרא מביאה את שיטת רב הונא בריה דרבי יהושע, אפילו דגן שהחמיץ בתלוש, והיתה לו שעת הכושר, אין חל עליו שם תרומה בפסח. משום דאמר קרא בתרומה "ראשית דגנך". דמשמע, תהיה היא ראשית, ועל ידה יהיו השירים מותרים מאיסור טבל. ואינה קרויה "ראשית", אלא בזמן ששיריה ניכרין שהותרו לישראל. יצתה תרומת חמץ זו, שאין שיריה ניכרין. שהרי אף שאר הטבל - נשאר אסור באיסור חמץ. וכיון שאינה מתרת את השירים, ואינה קרויה "ראשית", לא נתקדשה. ואף לרבי יוסי הגלילי דסבר דחמץ מותר בהנאה, לא התירה התרומה את השירים במאומה, שהרי אף קודם לכן היה הטבל מותר בהנאה. שהרי לא נאסר אלא באכילה.

במסכת שבת דנה הגמרא לגבי איסור הדלקת נר בשמן טבל טמא

יש להקדים את יסוד שלמדנו במסכת שבת. הגמרא בשבת מביאה ברייתא. תנו רבנן: אין מדליקין את הנר בשמן טבל שהוא טמא [וכל שכן טבל טהור] ביום חול, ואין צריך לומר שאין מדליקין בו בשבת. ובירר הגמרא את הטעם לכך, אמר קרא: "ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי". "תרומותי" - לשון רבים משמע. כי בשתי תרומות הכתוב מדבר: אחת תרומה טהורה, ואחת תרומה טמאה. וללמדך: מה תרומה טהורה אין לך בה השתמשות והנאה, אלא משעת הרמה - הפרשה ואילך. אף תרומה טמאה (שעם היות ואסורה באכילה אבל ניתן להשתמש בה לשריפה), יש להשוות את הזמן המותר, שאין לך בה היתר השתמשות, אלא משעת הרמה ואילך. אבל קודם הפרשה בעודו טבל - אין אתה יכול להשתמש בו.

מקשים התוס' ששיריה כן ניכרים

קודם הפרשת תרומה, התבואה שהיא טבל - אסור ליהנות מהדלקתה, אבל אחר ההפרשה - מותר לדעת רבי יוסי הגלילי, שסובר שחמץ מותר בהנאה, כפי שמצינו בטבל טמא, שאסור להדלקה, אבל אחר ההפרשה - מותר, הרי מכאן שינוי ניכר בין קודם ההפרשה לאחריה להדליקו.

מתרצים התוס' בחילוק

בתשובתם עונים התוס' שיש לחלק, באשר השינוי ניכר רק בטבל טמא, שאסור להדליקו קודם הפרשה, אבל לא טבל של חמץ, שמותר להדליקו אפילו קודם הפרשה.

לאימת מתכשרי לכי סחיט להו וכי סחיט להו בציר ליה שיעוריה -

מכאן מקשה ר"ת לפ"ה,
דפירש דכל שהוא מקבל טומאה מן התורה,
דהא מכי נפיק מינה פורתא - מתכשרי,
ומיד מקבל טומאה,
כל הנשאר דמשקין מיבלע בליעי.

וה"ר יוסף תירץ,
דאע"פ שאוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה,
אין מקבל הכשר בפחות מכביצה.

ואומר ר"י,
דהיינו טעמא,
דמאשר יאכל נפקא ליה,
לטמא אחרים בכביצה אוכל הנאכל בבת אחת,
ועלה קאי אשר יבא עליו מים,
אלמא לא מקבל הכשר בפחות מכביצה.

ועוד מקשה ר"ת,
דאמרינן בפרק אלו עוברין (לקמן מד.),
השום והשמן של תרומה ומקפה של חולין,
ונגע טבול יום במקצתו,
לא פסל אלא מקום מגעו,
וכתב בכל הספרים,
והוינן בה מקום מגעו - אמאי פסול,
והא לא הוי כביצה,
אלמא לא מקבל טומאה בכל שהוא,
ורש"י מוחק שם מן הספרים ומפרש בדוחק.

ועוד ה"ר אליהו מביא ראיה מת"כ,
דדרשינן גבי כלי חרס דכתיב ואותו תשבורו,
אותו אתה שובר לטהרתו,

ואי אתה שובר אוכלין לטהרתן,
ואי מקבלין טומאה בכל שהוא,
פשיטא דלא מהני להו שבירה.

וההיא דת"כ שהביא רש"י,
שאוכל מטמא בכל שהוא - אסמכתא היא,
ומילי טובא מפיק מקרא בת"כ,
וליתנהו אלא אסמכתא.

ורש"י בעצמו חזר בו,
בפרק אותו ואת בנו (חולין דף פב.),
בשמעתא דפרה מטמא טומאת אוכלים,
דהקשה למה לה קבלת טומאה,
היא גופה מטמא אדם ובגדים,
ותירץ רש"י,
דכי האי גוונא מפרש בכריתות,
בפ' דם שחיטה (דף כא.),
כגון שחיפוה בפחות מכביצה בצק,
אי משוית ליה אוכל,
מצטרף ליה בהדי בצק ומקבל האי בצק טומאה,
אם יגע בטומאה ומטמא שאר אוכלין,
ואי לאו אוכל הוא,
לא מקבל האי בצק טומאה, דלית בה שיעור,
וכי נגעי ביה אוכלין אחריני - טהורין הן,
שאין נוגעין בנבילה אלא בבצק לשון רש"י.
[וע"ע תוס' שבת צא. ד"ה אי לענין
ותו' זבחים לא. ד"ה אמר].

מחלוקת רבי יוחנן ורב חסדא

מספרת הגמרא דעה ראשונה, של רבי יוחנן - המבוססת שעל העיקרון משקין הבלועין בענבים, מיפקד פקידי! שהיין בעודו בפרי, אינו חיבור לו, ולא חשיב כגוף אחד עמו. אלא הענבים הם כמו כלי שהיין נתון בתוכם. לפיכך, כשנטמא הזג [קלפת הענב], לא נטמא המשקה עמו בטומאת אוכלין. שהרי אינו אוכל.

ואף על פי שהוא נוגע בזג, והמשקה מקבל טומאה בכל שהוא, בכל זאת אינו נעשה שני לטומאה במגעו. משום שאף תורת משקה אין עליו, כל זמן שהוא בתוך הפרי. ולאימת קא מיטמאי המשקין - לכי סחיט להו. שאז נוגע משקה של ענב אחד בזגי שאר הענבים. וכיון דלכי סחיט להו, הרי הוא סוחט בנפרד פחות מכביצה, ליתיה בזגים לשיעוריה של אוכל המטמא אחרים, שהוא כביצה.

יתיב רב אחא בר רב עויא קמיה דרב חסדא, ויתיב ואמר משמיה דרבי יוחנן: ענבים שנטמאו, הרי הוא דורכן פחות פחות מכביצה. ולא ידרוך יחד כמות ענבים שיש בה כביצה. שהרי בכך יתטמא היין ביציאתו, מחמת מגעו בענבים הטמאים טומאת אוכלין. לפיכך, אם הוא רוצה שלא יטמא היין, ידרוך כל פעם בנפרד, שיעור שאין בו כביצה. לפי שאין האוכל מטמא משקה, אלא אם כן יש בו באוכל כשיעור ביצה. ואם הוא עושה כן, יינן היוצא מהם טהור. והרי הוא כשר לנסכים.

הדעה השניה היא שיטת רב חסדא - אמר ליה רב חסדא לרב אחא: מאן ציית לך ולרבי יוחנן רבך, המטהר את המשקין כשדורכן בפחות מכביצה?! והלא בעודם בתוך הפרי כבר נטמאו יחד עמו. ולמה יחזרו ויטהרו ביציאתן. וכי טומאה שבהן להיכן הלכה?! ודייקינן: אלמא קא סבר רב חסדא, משקין שבתוך הענבים מיבלע בליעי בפרי. והרי הם חיבור לו, וכגוף אחד חשיבי. וכיון דאיטמו ליה אוכלא [הענבים], איטמו ליה עמם נמי המשקין הבלועים בהם בטומאת אוכלין.

אמר ליה רב אחא: וכי את לא תסברא דמשקין מיפקד פקידי בענבים, ואינם חיבור עמהם?! והתנן: טמא מת שסחט זיתים וענבים כשיעור ביצה מכוונת, אם לא נגע במשקין, הרי הם טהורין! אי אמרת בשלמא, משקין מיפקד פקידי, משום הכי טהורין! שאין הם נטמאים במגע הזגים, לפי שכבר נחסרו הזגים משיעור כביצה. אלא אי אמרת, משקין מיבלע בליעי, אמאי הם טהורין? והרי בעודם בתוך הזיתים והענבים כבר נטמאו יחד עמהם בטומאת אוכלין, מחמת נגיעת הטמא מת בזגים.

אמר ליה רב חסדא: הכא במאי עסקינן, בענבים שעדיין לא הוכשרו במשקין לקבל טומאה [שאין האוכלין מקבלים טומאה עד שיבואו משקין עליהם]. ואותם ענבים שנגע בהם הטמא מת, לאימת מתכשרי להו - הלא מוכשרים הם רק מלכי סחיט להו, על ידי המשקה הנסחט שטופח עליהם. ואם אין בהם אלא כביצה מכוונת, הרי כי סחיט להו, בציר להו משיעורא דכביצה. הלכך אף הענבים עצמם טהורין, משום שאין בהם שיעור לקבלת טומאה.

שיטת התוס' החלוקים על רש"י

מכאן מקשה רבינו תם על שיטת רש"י, דאוכלין מקבלים טומאה בכל שהוא. דאם כן, לכשיצאה טיפה ראשונה מהענבים והוכשרו, יטמאו אף שאין בהם כביצה. ואף המשקין נטמאים עמם, דהא מיבלע בליעי. והרב יוסף תירץ, דאף על פי שהאוכלין נטמאים בכל שהוא, מכל מקום אינו מקבלים הכשר משקין, אלא כשיש בהם כביצה. ואומר ר"י, דהיינו טעמא דחלוק הכשר מטומאה, שהרי לטמא אחרים לכולי עלמא בעינן כביצה. משום דכתיב בטומאת אחרים, "מכל האוכל אשר יאכל". ודרשינן, אוכל הנאכל בבת אחת, דהיינו כביצה [שבית הבליעה מחזיק עד כביצה]. ועלה קאי קרא דהכשר דכתיב בתריה, "אשר יבוא עליו מים". הלכך אף בהכשר - בעינן כשיעור זה.

רבינו תם מקשה האם מקום מגעו פסול או יש צורך בביצה

תבשיל סמיך כמו דייסא שהיה חולין והשמן והתבלינים שבו היו תרומה, וטבול יום שפוסל תרומה נגע בחלק מהתבשיל - פסל רק את מקום הנגיעה בשל התרומה שהיתה שם, ולא את כל התבשיל. והגמרא מקשה על כך שמקום הנגיעה פסול, ורוב הספרים גורסים, והוינן בה והקשינו על הפסק מקום מגעו אמאי פסול? והא לא הוי כ'ביצה', לאמור ראוי שלא יהיה פסול, משום שאין במקום המגע שיעור ביצה, מכאן קשה על רש"י, שאומר שאוכל מקבל טומאה אפילו בשיעור כלשהו, ואכן רש"י הרגיש בקושי זה ובספריו גרס 'והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה - הא בטלי להו תבלין ברוב' לאמור הנימוק של המקשה אינו משום שאין במקום שיעור ביצה, אלא משום שהשמן ותבלין של תרומה בטלים

מדאו׳ ברוב וזה שההלכה מחייבת מאה חלקים של חולין מול התרומה היא חומרה מדרבנן, כך שהנקודה שנגע בה טהורה מדין תורה, כי מרכיבי התרומה בטלים ברוב של הדייסא?

החילוק בין שבירת כלי חרס על מנת לטהרו, בניגוד לפירור האוכל

המדרש דורש שם מהמלים ׳אתו תשברו׳ (אותו תשבורו), שכלי חרס שנטמא - אין דרך לטהרו, אלא יש לשוברו. אבל אוכל שנטמא - פירורו לא יועיל להסיר ממנו טומאה. והרב ר׳ אליהו דייק מכאן, שאוכל פחות משיעור ביצה - לא מקבל טומאה, ולא מחזיק טומאה. שאם נאמר שאוכל נטמא בשיעור כלשהו, למה לי פסוק ללמד ששבירת אוכל לא מועילה לטהרו, הרי מאחר ששיעור כלשהו של אוכל נטמא - פשיטא ששבירתו לא מטהרת. אלא מכאן שבשיעור כלשהו - האוכל לא נטמא, והיה הוה אמינא שאוכל שנטמא בשיעור ביצה, ואחר כך פירורו לחתיכות כלשהן הטומאה תסתלק, לפיכך בא הכתוב ללמד, שהטומאה לא מסתלקת ע״י פירורו.

התוס׳ מבארים כי בתורת כהנים אינו לימוד, אלא רק בדרגת אסמכתא

ומה שרש״י ציטט מהמדרש מ׳כל האוכל׳ מלמד שמטמא בכל שהוא - אינו אלא אסמכתא לחומרת חז״ל, לטמא אוכל כלשהו, כאשר מדאורייתא השיעור הוא כביצה.

רש״י בעצמו חזר מדבריו כאן במסכת חולין

ורש״י בעצמו חזר בו והודה שאוכל נטמא החל משיעור כזית ולא כלשהו

במסכת חולין, בפרק אותו ואת בנו רש״י מקשה שם על מה שנאמר שבשר פרה אדומה אחר שחיטה מקבלת טומאת אוכלים כדי לטמא אוכלים אחרים במגע. שהרי בשר פרה אדומה אם יגע באדם או בכלים או באוכל מטמאם מזמן השחיטה, אפילו לא נטמא מאוכל אחר. ורש״י מתרץ שאכן בשר פרה אדומה מטמא אדם וכלים ואוכל אחר, אבל רק כאשר בשר הפרה בשיעור כביצה. והגמרא כאן עוסקת בחתיכת בשר של פרה אדומה קודם שנשרפה, ששיעורו פחות מכביצה ולא מטמא אחרים. וכיסו את הבשר בשיכבה של בצק, שאם נאמר שבשר פרה אדומה נחשב כאוכל גם לבני אדם, נמצא שבצירוף הבצק חתיכת הבשר מגיעה לשיעור ביצה, ומקבלת טומאת מאוכל אחר. אבל אם בשר הפרה אינו ראוי לאכילת אדם, נמצא שרק הבצק נחשב כאוכל, ואין כאן שיעור כביצה לקבל טומאה. מכל מקום רואים מרש״י, שם שאוכל מקבל טומאה רק החל משיעור כביצה, ולא כלשהו, כפי שרש״י אומר כאן.

התוס׳ במסכת שבת חוזרים ערל חלק מהדברים כאן בשפה אחרת

״משמע דלא מקבל אוכל טומאה בפחות מכביצה. ומה שהביא רש״י מת״כ דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא דתניא מכל האוכל מלמד שמטמא בכל שהוא, יכול יהא מטמא אחרים? ת״ל אשר יאכל. אוכל הנאכל בבת אחת - הוי אומר זה ביצת תרנגולת. אומר ר״ת דאסמכתא היא, דה״נ מעשר ירק מרבינן בת״כ מוכל מעשר הארץ, ולא הוי אלא אסמכתא בעלמא.״

[דף לד עמוד א]

בשליקתא ומאיסתא -

קצת נראה,
דוקא שהן כבר מאוסות - מותר להשהותן,
אבל למאס - אסור,
דבתוך כך אתי ביה לידי תקלה,
כמו בדריכת ענבים,
דבפרק הלוקח בהמה (בכורות דף כב.) אמרינן,
סאה תרומה טמאה,
שנפלה לתוך מאה חולין טהורים,
ר״א אומר **תרום ותרקב**,
ובמס׳ תרומות בפ״ה **גרסינן תרום ותשרף**,
ואומר ר״ת,
דבמאיסתא - תשרף, ויהנה ממנו בשעת שריפה.

באיזה מצב מותר להשתמש להדליק עם תרומה טמאה

מצינו בעניין זה מחלוקת אמוראים. אמר רב הונא: הא דתניא דמדליקין בתרומה טמאה, לא שנו כן אלא בפת של תרומה. אבל בחיטין תרומה טמאה, לא מדליקין. שמא יבוא בהם לידי תקלה! שמאחר שאינן נמאסות בהסקה, חיישינן שמא יאכל מהן. ורבי יוחנן אמר: מדליקין אפילו בחיטי תרומה טמאה!

הקשתה על כך הגמרא: ואמאי מותר לעשות כן? הא מאחר ולא מאיסי, ניחוש דילמא אתי בהן לידי תקלה, ויאכלם. ותירצה להעמיד כי לא התיר רבי יוחנן אלא במקום דליכא חשש תקלה. וכדאמר רב אשי לתרץ במקום אחר, והעמידו בתבואה שליקתא [מבושלת]. וכשזורקה לבין העצים נעשית מאיסתא.

הכא נמי, לא התיר רבי יוחנן להדליק בחיטי תרומה טמאה, אלא בחיטי שליקתא ומאיסתא. שאחר שנטמאו ישלקם. ואחר כך יזרקם בין העצים. וכיון דמאוסים הם, לא יבוא לאוכלם. ורב הונא אסר אף בהם, להשהותם אחר שנטמאו, אלא מיד צריך לבערם. משום דחיישינן שיאכל מהם קודם שישלקם, או בשעת השליקה.

התוס׳ מעמידים כי כל ההיתר שכבר היתה מאוסה מלכתחילה

שלא כרש״י שפיר״ש (בד״ה ׳בשליקתא ומאיסתא׳) ׳לאחר שנטמאו - שולקן, ואחר כך זורקן לבין העצים והן נמאסות׳ שההלכה מתירה לו למאס את החיטים, בלא חשש שייכשל, תוס׳ אומרים שהחיטים צריכים להיות כבר בשלבי ריקבון. שאם החיטים טריים - יש לחשוש שתוך כדי מיאוסם הוא ייכשל.

והראיה ר״א פוסק בבכורות, שלמרות שהסאה של תרומה טמאה בטילה במאה של חולין טהורים, חייב להוציא סאה אחת מן התערובת בתור חומרה, כאילו שזו הסאה הטמאה, ויניחנו להירקב, ולא יגע בו, שמא ייכשל ויאכל ממנו. ואילו במשנה בתרומות הגירסה היא ׳תרום ותשרף׳ שמותר לטפל בסאה הטמאה. וההבדל בין הגירסאות הוא שבגירסה ׳תרום ותרקב׳ מדובר בסאה טרייה, ויש חשש שמא ייכשל אם נתיר

את שריפתה, והמשנה בתרומות עוסקת בסאה שקצת מאוסה, ומותר לו להתעסק בשריפתה, בלא חשש שייכשל.

מחמין לו חמין בחיטין של תרומה -

אומר ר"ת,
דלכהנים של בית רבי היו עושין,
דלישראל - לא שריא,
אלא הנאה שאינה של כילוי כמו עירוב,
דמערבין לישראל בתרומה,
אבל הנאה של כילוי,
כגון להאכיל לבהמתו או להדליק - אסור לישראל,
כדאמרינן בפ"ק דמס' ע"ז (טו.),
כהן ששכר פרה מישראל - לא יאכילנה כרשיני תרומה,

ובמסכת תרומות (פי"א משנה י') נמי אמרינן,
מדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות,
בשמן של תרומה שנטמא ברשות כהן,
פירוש,
אם יש שם כהן,
דנר לאחד - נר למאה.

ור"י אומר,
טעמא משום דדרשינן משמרת תרומותי,
מה תרומה טהורה וכו',
ומה טהורה דוקא לכהן,
אף טמאה דוקא לכהן,
ובטמאה - ליכא אלא הדלקה.

היתרו של רב אשי לחמם בחיטין של תרומה שכבר נמאסה

אבא שאול, גבל [לש עיסות] של בית רבי היה. והיו מחמין לו חמין בהיסק של חיטין של תרומה טמאה, כדי ללוש בהן [בחמין אלו] את העיסה בטהרה. שרבי היה אוכל חולין בטהרה. ולא חשש שמא יגעו החיטין בחמין ויטמאום. לפי שמזמן שניתנו בהיסק, נתבטלה מהן תורת אוכל, ושוב אינן מטמאות אחרים. פלפלה על כך הגמרא: ואמאי עשו כן? ניחוש דלמא יאכלו מהן, ואתי בהו לידי תקלה. ואמר רב אשי: לא עשו כן אלא בחיטי שליקתא ומאיסתא. שכיון שנתבשלו, הרי הן נמאסות בנתינתן בין העצים.

התוס' מחלקים, כי כל ההיתר היה רק לכהנים

וצריך לומר, דלצורך כהנים של בית רבי עשו כן. אבל לצורך ישראל, כל הנאת כילוי אסורה. משום ד"משמרת תרומתי" כתיב. אחת תרומה טמאה ואחת טהורה. וכשם שטהורה - אינה מותרת אלא לכהן, כן תרומה טמאה. ואף שאינה עומדת אלא להדלקה, אסורה לישראל. וזה על פי ר"י.

ומביאים התוס' בתחילה ראייה ממסכת ע"ז, המביאה ממשנה בתרומות, כהן ששכר פרה מישראל, אף על פי שמזונותיה עליו, שהכהן השוכר התחייב לתת לה מזון, לא יאכילנה כרשיני תרומה, מפני שהיא בהמת ישראל.

הוכחה מהמשנה בתרומות כי ההיתר הוא רק לישראל

מדליקין שמן שרפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלין ועל גבי החולין ברשות כהן, וביאר הברטנורא שמן שריפה "שמן תרומה שנטמאת. ואמאי קרי ליה שמן שריפה? הואיל ולשריפה עומד." וברשות כהן, שאם התירו עבורו הרי הנר ישמש לכולם.

טהרו מלטמא -

תימה לר"י,
דבפרק קמא דשבת (דף טז:) מסקינן,
דהיינו טעמא דגזרו גידולי תרומה - תרומה,
משום תרומה טמאה ביד כהן,
פירוש, שלא ישהה אותה לזריעה,
והשתא כיון דטהרו,
ישהה אותה לזריעה כדי לטהרה.

ואומר ר"י,
דמשום ריוח פורתא - לא ישהה אותה,
מאחר שעדיין היא תרומה, ולא נעשית חולין.

הקשה רבינו נסים גאון,
דתניא בתוספתא,
גידולי תרומה ומעשר שני - הרי הן כחולין.

ומצא תירוץ בירושלמי דמסכת תרומות,
דהרי הן כחולין,
היינו להתחייב בלקט ושכחה ופאה,
ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטין אותן,
אלא שאסורין לזרים,
והיינו דתניא עניי ישראל,
מוכרין את שלהן לכהנים בדמי תרומה,
ושעמא לפי שמדאורייתא,
אין תרומה ומעשר חייבין בלקט שכחה ופאה,
ולא אתי גזירה דרבנן ומפקע ליה.

ועוד הקשה הר"ר משה נברריי"ש,
דתנן במסכת בכורים (פ"ב מ"ב),
יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה,
שהמעשר ובכורים גידולן,
אסורים מלאכול בירושלים,
אף לזרים ולבהמה משא"כ בתרומה,
משמע דגידולי תרומה שרו לזרים.

מיהו בלאו הכי לא א"ש לישנא אף לזרים,
דאדרבה, אף לכהנים - מיבעי ליה למימר.

ונראה,
דזרים דהתם - היינו נכרים,
וכן משמע בירושלמי.

סברת רבה שהאיסור הוא רק לזרים

אביי בר אבין ורב חנניא בר אבין, תנו [למדו] מסכת תרומות בי [אצל] רבה. פגע בהו רבא בר מתנה, ואמר להו: מאי חידוש אמריתו במסכת תרומות, דבי [בבית] אדם גדול כמר [רבה]? אמרו ליה: ומאי קשיא לך בתרומות? אמר להו: קשיא לי בהא דתנן: העושה שתילים מירקות של תרומות שנטמאו [כגון שתילי כרוב וכרישין], ושתלן, אותם שתילים טהורים מלטמא. שעל ידי שנעשו מחוברים לקרקע, בטלו מתורת אוכל, ופרחה טומאתם. אבל אף לאחר שנשתלו, אסורין הם מלאכול. וסבר רבא בר מתנא, דאסור לכהן לאוכלם, משום איסור אכילת תרומה טמאה. ולכן הקשה: וכי מאחר שטהרו השתילין מלטמא - אמאי אסורין הם מלאכול לכהנים? והא פרחה טומאתם, ותרומה טהורה נינהו.

אמרו ליה: הכי אמר רבה: מאי אסורין? - אסורין הם באכילה לזרים! שאף שטהרו מטומאתם מחמת חיבורם לקרקע, מיהו עדיין קדושת תרומה יש בהם.

אמנם בהמשך מובא משמו של רב ששת, כי האיסור הוא אף לכהנים, מטעם של היסח הדעת.

התוס' הקשו מהטעם המובא בשבת, שיש בו סתירה ותירצו, שהכוונה לטהר אינה כמו שחשבנו

ונביא בלשון תוס' הרא"ש שאמר בסגנון דומה. והרי יש ממש סתירה מכאן לשבת, שאם כן ניתן לטהר, שווה לכהן להמתין, שהרי ערך הטהור רב יותר, והוא יכול למוכרו לזרים לאחר מכן, וההפרש בין המחירים זה יהיה הרווח, ושווה לו להמתין לכך. ותירצו, שהטהרה היא רק לשלול את הטומאה, אך לא להופכה חולין, וממילא יוכל למכור רק לכהן, ולהמתין לרווח כה קטן, מלכתחילה זה לא משתלם לו.: "תימה, דאמרינן פ"ק דשבת, טעמא דגזרו על גידולי תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן, שלא ישהה אותה לזריעה, דאתי בה לידי תקלה, וכיון דטהרה מלטמא, אכתי ישהה אותה לזריעה, כדי לטהרה מטומאתה. וי"ל, כיון דאינה נעשית חולין - איכא ריוח פורתא, דתרומה - דמיה מועטין, ולא משהה לה."

התוס' מביאים גירסת רבינו נסים גאון שהיא חלוקה

בניגוד לגירסתנו בשבת, שחז"ל גזרו שגידולי תרומה הם כתרומה, גורס רבינו נסים גאון שהרי הם כחולין. מדברי תוס' נראה, דבגידולי תרומה - אין מצות נתינה לכהן, ולכן העניים שלקטו - מוכרים את שלהם לכהנים, ואף מצות שמירה אין בהם, דמותרים לעכו"ם. דהגדר של גידולי תרומה הוא דחז"ל גזרו דלהוי תרומה ביחס לאיסור זרים, אבל אינם תרומה ממש, ולכן לא הקלו, דפטורים ממתנות עניים.

קושיית רבי משה מנברייש

רבי משה מנברייש סובר, שגידולי תרומה - הותרו לזרים. כי כל ההיתר לגבי מעשר וחולין הוא מדין של דבר שיש לו מתירין, ומאחר ויכולים הם לאוכלם בירושלים, לכן הם אסורים בניגוד לתרומה. אלא שהלשון אף לזרים אינה מובנת, שהחידוש היה צריך לומר אף לכהנים. ולכן ביארו התוס' שמדובר שאף לגויים מותר.

גידולי גידולין -

פירש ריב"א,
דגידולים - **היינו גידולי ראשון מן הזרע**,
ואח"כ **חזר ונטע** אותן גידולים - **זהו גידולי גידולין**,
ומביא ראיה מירושלמי,
דמסיק התם,
אגידולי גידולין משיעשו שני גורנות,
דהיינו בכה"ג **שנזרע ונלקט שתי פעמים**,
ולפ"ה - הכל הוי גידול ראשון.

ומה שפ"ה,
דשומין - הוי דבר שזרעו כלה,
לא משמע הכי,
דבמסכת תרומות תנן בפ"ט (מ"ו),
איזהו דבר שאין זרעו כלה?
הלוף **והשום** והבצלים.

מחלוקת רש"י וריב"א בהגדרת גידולי גידולים

לשיטת ריב"א מה שגודל מן התרומה עצמה - נקראת 'גידול', ומה שגודל ממנו - נקרא גידולי גידולים כמובא בירושלמי, שהיבול הראשון שצומח מגרעיני תרומה - נקרא גידולים, והיבול שצומח מהיבול הראשון - נקרא גידולי גידולים.

ואילו שיטת רש"י שגידול הוא מה שמוסיף על התרומה עצמה, כגון תרומה שיש לה עלים בשעת השתילה, מה שמתווסף על העלים נקרא 'גידול', ומה שלא היה במציאות בשעת השתילה, וגדל מחדש נקרא 'גידולי גידולים'.

פירוש תוס' רבינו פרץ על מחלוקת רש"י וריב"א

ובתוס' רבינו פרץ "פירש רש"י, כגון שנטע בצל שקו' ציווי"ש, והוא ניתוסף ארבעה או חמשה - הנך קורין גידולי גידולין, ול"נ דכיון דעליו כאן היו מן הראשון - לא הוי גידולי גידולין, לכ"נ לריב"א דגידולין היינו הך כדפ', וגידולי גידולין - היינו אם לקח מהני שגדלו סביב ונטפו וניתוספו סביב ארבעה או חמשה, והביא ראיה מירושלמי (תרומות פ"ט ה"ב) דמסיק גידולי גידולין, משיעשו שתי גרנות, והיינו בכי האי גוונא, שנזרע ונלקט שתי פעמים."

התוס' חולקים על פירוש רש"י לגבי השום

המשנה בתרומות ט, ו על פי הברטנורא מבארת אבל בדבר שאין זרעו כלה. אפילו גדולי גדולין אסורים באכילת עראי. ושם יש התייחסות לשום. השום כשעורה. כלומר השום חשוב זרעו כלה כמו השעורה. ונקט שעורה לפי שאין בתבואות דבר שיהיה זרעו כלה ונאבד מהרה כמו השעורה.

ויש שניסו לתרץ בחילוק. רש"י בד"ה ומאי קא משמע לן גידולי תרומה - תרומה, אפילו בדבר שזרעו כלה כגון חיטין או צלעות שומין תנינא. והקשה עליו תוס' ד"ה גידולי, ממשנה מפורשת בתרומות ששום נחשב לדבר שאין זרעו כלה.

והנה רש"י דקדק וכתב צלעות שומין, ולכן נראה שחילק בין אם זרעו שום שלם, שמזה מיירי המשנה בתרומות, ששום אינו נרקב ואין זרעו כלה אלא מוסיף והולך צלעות שומין על הקיים כבר, לבין צלעות שומין שכשנזרעים באדמה - נרקבים וזרעו כלה, וגדל ממנו שום חדש.

פסול הגוף הוי -

תימה,
דלעיל (דף כ:) אמרינן,

אם היתה במקום המוצנע - יניחנה במקום התורפה,
ואמרינן, גרמא - אין, בידים - לא,
ואמאי אין מותר לשורפה, מיד כשמסיח דעתו ממנה?

האופן של האיסור של שתילי תרומה שנטמאו בשיטת היסח הדעת הינו פסול הגוף

לומדת הגמרא, הכי אמר רב ששת: הא דקתני "שתילי תרומות שנטמאו ושתלן, אסורין מלאכול", לאו למימרא דאסורים לזרים. דהא תנינא כבר, כאמור. אלא מאי אסורין? - אסורין אף לכהנים! ואף על פי שטהרו, ואין לאוסרם משום תרומה טמאה, הרי הם אסורים הואיל ואיפסילו לזו בהיסח הדעת. דהא כתיב גבי תרומה "את משמרת תרומותי". וצריך לשמר את התרומה ולא להסיח את הדעת ממנה.

וכיון שנטמאו התרומות, הרי הוא מסיח דעתו מהן, ואינו משמרן. ואף דאיסור הטומאה נפקע כששותלן, אסורות משום היסח הדעת.

ומקשינן: הניחא למאן דאמר "היסח הדעת פסול הגוף הוי" - שפיר! דמשום מעלת קדשים ותרומה נתחדש בהם פסול זה. ולא משום חשש טומאה הוא. אלא למאן דאמר "היסח הדעת פסול טומאה הוי", דכיון שהסיח דעתו מהקדשים חיישינן שמא נגעה בהם טומאה שלא בידיעתו - מאי איכא למימר?! והלא נטהרו השתילים אף מטומאה ודאית שעליהם, על ידי שנשתלו בקרקע. ושוב ליכא למיחש למידי. דאתמר: היסח הדעת בתרומה ובקדשים - רבי יוחנן אמר: פסול טומאה הוי. ואף שלא נודע שנטמאו, כיון שלא שימרן חיישינן שנגעה בהם טומאה. ורבי שמעון בן לקיש אמר: פסול הגוף הוי. ואינו משום סרך טומאה, אלא פסול בפני עצמו הוא.

מקשים התוס', ולפי זה קשיא על מה דאיתא לעיל, דתרומה שספק נטמאה - אסור לטמאה בידים. והלא מיד כשמסיח דעתו ממנו - נפסלה, אף אם כלפי שמיא גליא דלא נטמאה. ולמה לא יהיה מותר לשורפה?

אפשרות לתרץ את דברי התוס'

עם היות והתוס' נשארו בשאלה, ראוי לבארה. וזה לשון פשט ועיון של הרב שטרנבוך: "תוס' מקשים, אמאי לגבי תרומה אמרינן לעיל, דאם ספק נטמאה, אם היתה מונחת במקום המוצנע - יניחנה במקום התורפה, ולשורפה בידים - אסור. הא הסיח דעתו ממנו, ושיותר אף לשורפה בידים? וצריך לומר, דחז"ל לא רצו דנסיח דעתנו מדבר שהוא ספק טמא, ולכן לא התירו לשורפו בידים, נמצא דאכתי יש עליה דין משמרת."

למה לי עיבור צורה -

קשה לר"י,
דילמא האי פסול היינו בדם ובבעלים,
דבעי עיבור צורה?

וי"ל,
מ"מ **אחר שנזרק בלול,**
יש בו היסח הדעת הר"ר אלחנן.

קושיית רבי יוחנן על ריש לקיש, הסובר שזה פסול הגוף

מבארת הגמרא, על ידי קושיית רבי יוחנן. איתיביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: תניא: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: לול [חלל] קטן היה ברצפת העזרה, בין הכבש למזבח. והיה במערבו של הכבש, כדי שיהיה סמוך למקום עשיית חטאת העוף שהוא בקרן מערבית דרומית. לפי שלשם [לאותו לול] היו זורקין את פסולי חטאת העוף, עד שתעובר צורתן בלינה [שאחר שעובר עליהם לילה משתנה מראיתם]. ואחר כך, יהיו יוצאין לבית השריפה. לפי שאסור לשורפן קודם שתעבור צורתן, משום בזיון קדשים.

ומדקתני דטעונות עיבור צורה, בהכרח דלא איירי מחטאות עוף שנפסלו בפסול הגוף. שהרי קדשים שנפסלו בפסול הגוף, כגון טומאה או פיגול או נותר, נשרפים מיד, ואינם טעונים עיבור צורה. אלא ודאי מחטאות שנפסלו בפסול היסח הדעת איירי. ואסיק רבי יוחנן לקושייתו: בשלמא אי אמרת "היסח הדעת פסול טומאה הוי", לכך אינו נשרף מיד. שהרי אין בו טומאה ודאית, אלא חשש טומאה בעלמא. ומשום הכי בעי עיבור צורה, כדי לפוסלו בלינה. שאם לא כן, שמא יבוא אליהו ויטהרנה, ונמצא ששרף בחינם. ויש בזה משום בזיון קדשים. אלא אי אמרת "היסח הדעת פסול הגוף הוי", למה לי עיבור צורה? ישרפו מיד.

מבארים התוס' מה כאן קושיית הגמרא

הראיה היא מזה שלמרות שאחר שנזרק ללול, ונוצר היסח הדעת, עדיין חייבים להמתין עד לבוקר לשרוף את הספק, מכאן שהיסח הדעת - לא גורמת לפסול הגוף.

ובלשון אחר נבאר את מהלך התוס' ותירוצו. וקשה, דלמא פסולי חטאת העוף, היינו חטאות שנפסל דמם או שמתו בעליהם. ומשום כן הם צריכים עיבור צורה. ויש לומר, דמכל מקום מקשה שפיר. שהרי מכיון שנזרקו ללול, שוב נפסלים בפסול היסח הדעת. ואי פסול הגוף הוי, ישרפו מיד. ולמה צריך להמתין בהם עד לבוקר.

[דף לד עמוד ב]

שאם זרק הורצה -

אף על גב דאין ציץ מרצה על היוצא,
רבי יהושע סבר זריקה מועלת ליוצא,
כרבי עקיבא דריש מעילה (דף ו:),
דאמר זריקה מועלת להוציא בשר מידי מעילה,
וכל שכן להרצאה,
דהא רבי אליעזר דאמר הכא - יזרוק,
קאמר התם, דלהוצאה ממעילה - לא מהניא.

היכולת של הזריקה לרצות בדיעבד

זריקת הדם מועלת בדיעבד. תנן: נטמא או שנפסל הבשר של הקדשים, או בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לקלעים ונפסל בכך [שמחיצת קדשי קדשים היא חומת העזרה, והיינו "קלעים"], ועדיין הדם כשר לזריקה - רבי אליעזר אומר: יזרוק את הדם על גבי המזבח. ורבי יהושע אומר: לא יזרוק את הדם! שאם אין הבשר ראוי להקטרה ולאכילה, הרי הוא כמו

שאינו. ואין זורקים את הדם אלא אם כן ישנו לבשר. ומודה רבי יהושע לרבי אליעזר, שאם זרק את הדם כשנטמא הבשר, בדיעבד הורצה הקרבן לבעליו. ואין צריך להביא אחר תחתיו!

והא דמכשיר רבי אליעזר בדיעבד אם נפסל הבשר ב"יוצא", אינו משום ריצוי ציץ. שהרי אינו מרצה אלא על עוון טומאה. אלא דבפסול "יוצא" עדיין נחשב הבשר קיים, לענין דיעבד. לפי שאין פסולו מחמת עצמו, אלא מחמת חסרון מחיצת העזרה סביב הבשר. ופסול מחמת דבר אחר מיקרי.

מעירים התוס' כיצד יש כוח בזריקה יותר מהציץ

במשנה במנחות כה א נטמא הקומץ והקריבו, הציץ מרצה (המנחה כשירה והשיריים נאכלים) אולם אם הקומץ יצא והקריבו - אין הציץ מרצה (שהציץ מרצה על הטמא ואינו מרצה על היוצא).

אלא שמבארים התוס' כי ההיתר מבוסס על דעת רבי עקיבא במשנה במסכת מעילה.

המשנה במעילה ו ב בשר קדשי קדשים שיצא (מן העזרה) לפני זריקת דמים (וחזר לעזרה ונזרק דמו) רבי אליעזר אומר מועלין בו (רק זריקה כשירה מוציאה בשר קדשים מכלל מעילה, וזריקה זו פסולה) ואין חייבין עליו משום פגול נותר וטמא (בשעת הזריקה חשב מחשבת פיגול [לאכול או לשרוף את הבשר אחר הזמן שהתורה קבעה] או מחשבת פסול [חשב לאכול או לשרוף את הבשר מחוץ למקום שהתורה קבעה], כי כאמור הזריקה לא היתה כשירה) ר"ע אומר אין מועלין בו (זריקה מועילה ליוצא מן העזרה להוציאו מדין מעילה) אבל (לשון 'ובאמת') חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא (הזריקה כשירה) וגו'. ולכן סובר רבי יהושע שיש קל וחומר להכשיר. והלימוד הוא לעומת רבי אליעזר שכאן אמר יזרוק ואילו שם במעילה להוציאו ממעילה אינו מרצה. נמצא כי התוספות כתבו, דביוצא - חשיב כ"יש בשר" בדיעבד, משום שהזריקה מועלת אף לבשר היוצא, להתירו מידי מעילה.

ונתן אלמא תלושין והא מחוברין נינהו -

פירוש,
דונתן,
משמע, דחשיב להו תלושין,
והיינו לענין קבלת טומאה,
אף על פי שהן מחוברין,
והשתא מייתי ראיה,
דאין השקה להקדש מן התורה,
וכן בתרומה נמי עבוד רבנן מעלה,
ופ"ה דחוק.

קדושת הכלי במעלה שרבנן עשו בקדשים

אמר רבא: אף אנן נמי תנינא, דעבוד רבנן מעלה בקדשים, ואף בהקדש פה. דתניא: כתיב במי חטאת "ונתן עליו מים חיים אל כלי". ודרשינן, שתהא חיותן של מים בכלי. שצריך שיתמלאו המים מן המעין, באותו כלי שלבסוף נותנים בו את אפר הפרה. ולא ישאבם בכלי אחר, ואחר כך יערם לכלי שנותן בו את אפר הפרה.

דנה על כך הגמרא, הא כתיב "ונתן עליו מים חיים". דמשמע, שלא בעינן שיתמלא הכלי מן המעין מאליו, אלא מהני אף אם נוטלים מים מן המעין ונותנים בו. אלמא מי חטאת כשרים, אף כשתלושין נינהו!

מחלוקת רש"י ותוס'

מה שביארנו הוא לשיטת רש"י. ותוספות כתבו על פירושו, דדחוק הוא. ופירשו, דכשהמים בתוך הכלי ועדיין הכלי בתוך המעין, אף על פי שעדיין מחוברים הם למעין, הרי הם מקבלים טומאה. דמדקרי בהו "ונתן", משמע דדינם כתלושים לענין קבלת טומאה. והיינו מעלה דקדשים, שמקבלים טומאה אף שהם מחוברים.

לשון תוס' הרא"ש מבאר יותר

"פירוש רש"י מגומגם. ונראה לפרש, מים חיים אל כלי שתהא חיותן בכלי משמע, ומדאמר ונתן - אלמא תלושין נינהו, והדר קתני מים חיים - אם כן קשו קראי אהדדי. ונראה לפרש, דונתן אתא לאשמועינן דלעולם תלושין נינהו לענין טומאה, אפילו חיברן למים - חשיבי כתלושין, ואין זריעתן מטהרתן, והשתא מייתי ראייה דאין זריעה להקדש מן התורה, וכן נמי עבדוה רבנן מעלה, דלא תועיל זריעה לתרומה." כלומר, המשמעות היא שעם היות ובכל דבר כן מועילה זריעה או השקה להיחשב כמחובר, הרי חכמים בכך שעשו מעלה, באו ואמרו שדינם כאילו היו תלושים, ולא מחוברים, והנהגה דומה עשו לגבי תרומה.

[דף לה עמוד א]

כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין -

רש"י פירש,
לענין דאין תורמין ממין על שאין מינו.

ור"י אומר,
דבמנחות בפרק ר' ישמעאל (דף ע.) **מוכח בהדיא, דברייתא לענין חלה מיתני'.**

יש מקשין,
דתנן במסכת חלה (פ"ד מ"ב),
החיטה אינה מצטרפת עם הכל, חוץ מן הכוסמין,
והשעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין,
אלמא כוסמין בהדי שעורין - שפיר דמי.

ואומר ר"י,
דכוסמין מין חיטין,
כלומר,
אף מין חיטין, וכל שכן מין שעורין,
שיבולת שועל ושיפון - מין שעורין ולא מין חטין.

והא דתניא התם בריש המסכת,
חמשה דברים חייבין בחלה,
החיטין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון,
הרי אלו חייבין בחלה, ומצטרפין זה עם זה,
אומר ר"י דמשני בירושלמי,
כאן בנשוך וכאן בבלול.

פירוש,
בנשוך,
שכל אחת ואחת נעשה עיסה בפני עצמה,
ואחר כן נשכו ונתחברו יחד,
התם - ודאי אין מצטרפין כולם,
אלא כמו שמפורשין.
בבלול,
שכל הקמחים **נילושים יחד, ועשו מהן עיסה,**
בההיא - כולם **מצטרפים, דחשבינן כולם כאחד.**

הגדרת חמשת מיני דגן

המשנה מציינת את החמשת מיני דגן שיוצא בהם אדם חובתן למצה. "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל." ובגמרא ביארו את חלוקתם. "תנא: כוסמין מין חיטין, שיבולת שועל ושיפון - מין שעורין." ביאר רש"י מה המטרה שצריכים לחלק לנו מי שייך לסוג החיטים ומי שייך לסוג השעורים. וביאר רש"י מדוע נאמר על הכוסמין שהם מין חיטה. "לענין תרומה, דאין תורמין ממין על שאינו מינו, ותורמין חיטין על כוסמין."

שיטת ר"י שברייתא זו נאמרה לעניין חיוב חלה

יש קמחים המצטרפים זה עם זה לעניין חלה, ולכן יש כאן שתי משפחות החיטים המצטרפים רק עם הכוסמין, ואילו השעורין מצטרפים לשיבולת שועל ולשיפון. אלא שהתוס' מביאים להקשות מהמשנה בחלה, כי אכן החיטין מצטרפין עם הכוסמין, אבל לא עם השאר, אבל השעורין - מצטרפין עם הכל פרט לחלה, כלומר עם כוסמין הם כן מצטרפין. ומתוך כך מתרץ ר"י, שהכוסמין יש בהם מעלה כפולה, הם אינן רק מין חיטין, אלא גם מין חיטין וגם מין שעורין. בניגוד לשיבולת שועל ושיפון שהם רק מין שעורין. (וכל תוס' זה, וכולל הדיון לגבי כלאיים, מבואר באריכות בתוס' במנחות ע, א ד"ה תנא כוסמין).

אופן הצירוף תלוי בצורת עשיית העיסות

קיימים שני סוגי צירוף, ויש לכך גם משמעות דינית. אופן אחד הוא הבלילה, שמלכתחילה מחברים את כל הקמחים יחדיו. וכאן פעולת העיסה המשותפת מאפשרת לכלל חמשת מיני הדגן להתחבר. ומאחר ובלל אותם יחדיו הרי הכמות המשותפת מתחברת לשיעור הפרשת חלה. אולם האופן השני נקרא נשוך, בו החיבור הוא בשלב מאוחר יותר, שכל קמח נעשה כעיסה בפני עצמו, ורק לאחר מכן נשכו ונתחברו יחד, ושם מאחר וכל קמח שמר על ייחודו בשעת התהליך הראשוני, ולכן שם החיבור הוא חלש יותר, ורק מי שמלכתחילה הוא אותו סוג יכול להתחבר כגון החיטין עם הכוסמין.

[דף לה עמוד ב]

ומי פירות אין מחמיצין -

היינו להתחייב כרת,
כדאמרינן בהדיא, **אין חייבין על חימוצו כרת,**
אבל לאו - אית ביה.
ובסמוך נמי אמרינן,
אין לשין ביין ושמן ודבש, **ואם לש - תשרף מיד,**
וחכמים נמי דאמרי תאכל,
היינו משום שיכולין לשומרה מן החמץ כשאר עיסה,
אבל לכולי עלמא מחמיצין.

וקשה,
דלקמן (דף מ.) מסקינן,
גבי חצבא דאבישונא,
אבל מי פירות - שרי,
דמי פירות - אין מחמיצין,
משמע דשרינן לגמרי,
לכך פירש ר"ת,
דאין מחמיצין כל עיקר,
והא דאמר תשרף מיד, **כשעירב עמהן מים,**
דאז ממהרות יותר להחמיץ,
ועל הא אמר דאין בהן כרת,
אבל לאו אית ביה,
אבל היכא דלית ביה תערובת מים,
כגון יין וחומץ ושאר מי פירות - שרו לגמרי.

וכן מוכח,
בסוף כל המנחות באות מצה (מנחות דף נז: ושם),
דאמר אשר תקריבו,
לרבות מנחת נסכים לחימוץ - דברי רבי יוסי הגלילי,

ופריך,
מנחת נסכים - מי פירות הן ואין מחמיצין,
אמר ריש לקיש,
אומר היה רבי יוסי,
מנחת נסכים - מגבלה במים והיא כשירה,
והשתא אי סלקא דעתיך,
דריש לקיש ורבי יוחנן **מיירי הכא, בלא מים כלל,**
ואפילו הכי, כרת - ליכא, אבל מלקות - איכא,
דחמץ נוקשה הוי,
אמאי איצטריך למימר התם, מגבלה במים,
בלא גיבול מים - נמי איצטריך קרא,
שלא תאפה חמץ, דהוי חמץ נוקשה,
וחמץ נוקשה פסול למנחה?
כדמשמע התם במנחות (דף נג.),
דקאמר התם,
שיאור דר"מ לרבי מאיר דפסול למנחות,
אלא ודאי היכא דליכא מים - אינו מחמיץ כלל.

וקשה לרשב"א,
דחומץ האדומי,
חשיב ליה בפרק אלו עוברין (לקמן דף מג.),

חמץ דגן גמור ע"י תערובת,
ואמאי,
והא חומץ האדומי מפרש התם,
דרמו ביה שעורים,
פירוש,
משימין השעורים ביין כדי שיחמיץ היטב,
והא מי פירות - אין מחמיצין,
ואפילו אם משימין מים עמהן,
אכתי לא הוי אלא חמץ נוקשה?

ואומר ר"י,
שהשעורים - שורין במים קודם שמשימין ביין.

ובמי ביצים - נסתפק רש"י,
אי חשיב מי פירות או לא,
לפי שאנו רואים,
שהעיסה נעשה עבה בהן יותר מבמים.

אבל ר"ת נהג היתר בדבר,
והיה נוהג לאכול בערב הפסח **אחר ארבע שעות,**
עוגה שנילושה בביצים.

והא דקאמרינן בירושלמי,
האוכל מצה בערב פסח קודם זמנה,
כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו,
היינו מצה הראויה לצאת בה ידי חובה,
וזו מצה עשירה היא.

מצה של עיסה שנילושה ביין שמן ודבש, היא כמי פירות

מביאה הגמרא אמר רבה בר בר חנה, אמר ריש לקיש: עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש, ולא נתן בה מים (רש"י), אין חייבין על חימוצה כרת! ואז מובא כי רב אידי בר אבין התעורר, ואמר להם את הטעם, כי טעמא דריש לקיש, משום דהוו להו יין ושמן ודבש, מי פירות. ומי פירות - אין מחמיצין.

התוס' מבארים כי המשמעות שאין בה כרת ושאין מחמיצין – אינה כפשוטה

ראשית כל, התוס' מצמצמים את ההיתר, שרק חימוץ גמור שמתחייבים עליו כרת - אין עוברים עליה. שנית, אומרים כי לאו יש בה. שלישית לכתחילה אין לעשות כן, ובדיעבד יש לשרוף עיסה זו. רביעית, כיל מה שחכמים אמרו תיאכל, לא בא לשלול את המציאות שעתידה היא להחמיץ, רק שעדיין ניתן לשומרה.

אלא שמקשים התוס' הא לקמן [מ א] מסקינן, דמי פירות אין מחמיצין כלל, ולכתחלה שרי. לכך פירש רבינו תם, דאין מחמיצים כלל. והא דקאמר לקמן, דחמץ נוקשה מיהא הוי, איירי כשלש במי פירות עם מים יחד. באשר אז המים גורם שממהרות להחמיץ.

נביא את הסוגיא עד עתה בלשון תוס' הרא"ש "תימה, דקא אמר לקמן בשמעתין, אין לשין את העיסה ביין ושמן ודבש, ואם לש - תשרף מיד. ומיהו מהא - לא קשיא, דהא דקאמר אין מחמיצין - היינו חמץ גמור, אבל חמץ נוקשא - הוי, ואית ביה לאו. וכן משמע מילתיה דריש לקיש דאמר אין חייבין על חימוצו כרת, אבל לאו - משמע דאית ביה. ומיהו קשה לקמן בפירקין אמרינן גבי קימחא דאבישונא, רבא אמר מי פירות נינהו, ומי פירות - אין מחמיצין ושרי ליה לגמרי. ופירש ר"ת, דמי פירות - ודאי אין מחמיצין כלל, והא דאמר לקמן תשרף מיד היינו בשעירב בו מים, דהא ממהרת להחמיץ יותר."

ההוכחה ממסכת מנחות, והוספת תוספות הרא"ש על הסוגיה של תפוח שריסקו הוי חמץ נוקשה

"וכן מוכח בפרק כל המנחות באות מצה, דקאמר התם, אשר תקריבו - לרבות מנחת נסכים לחימוץ - דברי ר' יוסי הגלילי. ופריך, מנחת נסכים - מי פירות נינהו, ומי פירות אין מחמיצין. אמר ריש לקיש אומר היה ר' יוסי, מנחת נסכים מגבלה במים וכשרה. אלמא משמע בהדיא, דמי פירות בלא מים - אין מחמיצין. והא דאמרינן תפוח שרסקו ונתנו תוך העיסה וחימצה - הוי חמץ נוקשה, התם כבר נילושה העיסה במים. והא דריש לקיש דהכא - איירי ע"י מים. וקאמר אין חייבין על חימוצו כרת, דחמץ נוקשה הוי כההיא דתפוח שריסקו, אבל ליכא למימר, דבלא מים איכא מלקות, דחמץ נוקשא הוי, דא"כ אמאי איצטריך לריש לקיש למימר התם דמנחת נסכים מגבלה במים, בלא גיבול מים נמי, אע"ג דלא הוי אלא חמץ נוקשה, איצטריך קרא לאזהורי שלא תאפה חמץ, דחמץ נוקשה פסול למנחות, כדמוכח ההיא דתפוח שריסקו ונתנו לתוך העיסה."

התוס' דנים לגבי חומץ האדומי

בתחילה תוס' התקשו, מדוע נמנה חומץ האדומי כדגן גמור, והרי שמים את השעורים במי פירות, וידוע, כי מי פירות - אינם מחמיצים, ואפילו אם היו שמים מים, הרי רק היו מביאים זאת למצב של חמץ נוקשה. ולכן מפרשים, משמו של ר"י, שהמציאות היתה שאת השעורים עצמם היו שורים במים לפני ששמו בהם יין. ונמצא, כי הבנת המציאות - היא הגורמת, להבנת דין כה חמור בהם.

התוס' דנים לגבי מי ביצים

כאן מאחר ואין דין ברור, מביאים התוס' את הנהגת רש"י ורבינו תם. ולא רק שאמרו מה הספק ומה הדין, אלא שדרבינו תם אף עשה מעשה בפועל. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "ורש"י מסתפק במי ביצים, אי חשיבי כמי פירות או לאו, לפי שאנו רואים שהעיסה נעשית מהם עבה יותר מן המים [=ויש הגורסים רכה]. ור"ת היה נוהג בהם היתר, והיה נוהג לאכול ערב פסח אחר ד' שעות עיסה שנילושה בביצים אע"ג דאמרינן, האוכל מצה בערב פסח - כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, היינו דוקא בלחם עוני, שיכול לצאת בו הלילה."

יוצאין בדמאי -

מסופק ר"י,
אי בעי למימר יוצא **דוקא דיעבד**,
כדאמרינן הואיל ומפקיר לנכסיה וחזי ליה,
מכל מקום, עדיין לא מפקיר להו.

אי נמי,
יוצאים **אף לכתחלה,**
הואיל ושרי לעניים,
ואכילת **מצה** נמי נקרא **אכילת עניות.**

דינו של הדמאי והאם מותר הוא כמצה רק בדיעבד או אף לכתחילה

ראשית, יש להביא את מהלך הגמרא, מהמשנה. שנינו במתניתין: ויוצאין בדמאי ובמעשר וכו'! הקשתה על כך הגמרא: ואמאי יוצא בדמאי? הא לא חזי ליה לאכילה! שהרי חכמים אסרוהו באכילה. וקיימא לן, כל דבר שחייבין על חימוצו משום איסור אחר מלבד איסור חמץ, אין יוצאים בו ידי חובת מצה. מתרצת הגמרא, כיון דאין איסור דמאי, אלא חומרא דרבנן [שהרי רוב עמי הארץ מעשרין], לא אסרוהו חכמים אלא לעשיר. אבל עני - מותר בו. וכיון דאי בעי מפקר ליה לנכסיה, הוי עני, ושוב הוא אוכל דמאי, השתא נמי מיקרי דהדמאי חזי ליה לאכילה! משום שעל ידי הפקר הוא ראוי לו. וכיון שבידו להביא את הדמאי למצב שלא יהיה בו אלא איסור חמץ בלבד, הרי הוא יוצא בו ידי חובת מצה. והעני מותר בדמאי, כדתנן: מאכילין את העניים דמאי. וכן מאכילין את האכסניא [חילות מלכי ישראל, המגינים מפני האויבים, וישראלים הם. ומוטל על בני העיירות חיוב מזונותיהם] דמאי! שכיון שאינם נמצאים במקום מגוריהם, דינם כעניים המותרים בדמאי.

למרות שיש היתר בדבר יש להסתפק מה כוחו של ההיתר

בתוס' הרא"ש נתבארו הדברים. "איכא לספוקי, אי בעי למימר שיוצאים לכתחלה או דוקא בדיעבד, ומהאי טעמא דמפרש בגמרא, דאי בעי מפקר ניכסיה הוא, משמע דלכתחלה לא, דהשתא מיהא לא אפקר ניכסיה, ולא הוי עני, או שמא הואיל ומותר לעניים אכילה דמצה, שריא אפילו לכתחלה, הואיל ונקראת עניות. וכן משמע דכל הנך דמתני יוצאים בהן לכתחלה." וכאן רואים אנו כי דעתו של הרא"ש היא להתיר לכתחילה, עם היות ומרש"י משמע שזה רק בדיעבד. והדיון אינו על הלשון הואיל, או על ויוצאין, אלא שהתוס' נסתפקו ממש בעיקר הדין. יש שלמדו כי מאחר ולא הפקיר נכסיו בפועל הרי זה מתקרב למצווה הבאה בעבירה. אלא שבדיעבד אם אכלה, מפאת הכוח של מצוות מצה, אנו מתירים, כי לא העבירה היא שגרמה למצווה, ומאחר ויש בכוחו לתקן ויהיה ראוי גם לו - הרי הוא יוצא. ולכן הוספת הטעם של העניות מכניסה אותו לכתחילה שכולנו בבחינת עניים בפסח. ואז באופן כזה, וודאי ההיתר הוא לכתחילה. ונראה לתמוך בסברא זו, מאחר ומיד ממשיכה הגמרא לדון על הקשר בין האכלת דמאי להאכלת האכסניא, שאף הם אינם עניים במהות, אלא רק במצב של עניות זמנית.

אכסניא -

מפרש **בירושלמי - נכרים.**

מחלוקת רש"י ותוס' על מי מדובר באכסניא

הדיון הוא כיצד התירו במשנה לצאת חובת מצה בדמאי. בתחילה נפרש את הגמרא בשיטת רש"י. העני מותר בדמאי, כדתנן: מאכילין את העניים דמאי. וכן מאכילין את האכסניא [חילות מלכי ישראל, המגינים מפני האויבים, וישראלים הם. ומוטל על בני העיירות חיוב מזונותיהם] דמאי! שכיון שאינם נמצאים במקום מגוריהם, דינם כעניים המותרים בדמאי.

התוס' מביאים את הירושלמי, דאיירי באכסניה של נכרים, שמוטל על הישראל לפרנסם. ואף שטבל ודאי - אסור להאכילן, משום שהוא פורע חובו בממון כהן, בדמאי הקלו. ודוקא לאכסניה מותר, לפי שאין מחויב ליתן להם אלא מפני דרכי שלום. אבל לפרוע חובו לישראל בדמאי - אסור.

שחיילל על גב קרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף -

תימה,
אי כסף משמע ליה דווקא,
נימעוט שוה כסף?
ואי יליף מישיב, דשוה כסף - ככסף,
אפילו קרקע נמי?

ונראה לר"י,
דילפינן בכלל ופרט וכלל,
ויסף חמישיתו - כלל,
כסף - פרט,
והיה לו - חזר וכולל,
מה הפרט מפורש,
דבר המשלטל וגופו ממון וכו',
יצאו קרקעות ועבדים ושטרות.

וכן מוכח בפרק יש בכור (בכורות דף נא.),
דתנן,
אין פודין לא בעבדים,
ולא בשטרות ולא בקרקעות **ולא בהקדשות,**
ומפרש התם בגמרא,
ולא הקדשות בכל אלו,
ובכור - יליף התם בכלל ופרט וכלל,
וכן נמי יש לפרש הקדשות.

ומיהו תימה,
מאי מיבעי ליה בפרק הזהב (ב"מ דף נד.),
חומש - מהו שיתחלל ע"ג קרקע?
והא עיקר המיעוט - בחומש כתיב,
ויסף חמישית כסף ערכך (ויקרא כז).

הטעם שלא יוצאים בהקדש שלא נפדה, ומדובר שחיללו לא כראוי

המשנה אומרת, כי לא יוצאים במצה של הקדש שלא נפדה. מקשה הגמרא, וכי פשוט הדבר, והרי אסור הוא באכילה. ומביאה הגמרא דוגמא שניה שמדובר בהקדש שהוא מצב ביניים, מצד אחד הוא נפדה, אלא שלא נפדה כהילכתו, ונותנים על כך דוגמא, כגון שחיללו על גבי קרקע! שאין פודין את ההקדש אלא בכסף או במטלטלין שהן שוה כסף. כדכתיב גבי מי שהקדיש שדה ובא לפדותה, "ונתן הכסף וקם לו".

בתוס' הרא"ש הציג ישר את זה בלימוד מכלל פרט וכלל

"לאו ממשמעות דכסף ממעט מקרא, דהא בכל דוכתא אמרינן, שוה כסף ככסף. אלא אכלל ופרט קא סמיך, ויסף - כלל, כסף - פרט, והיה לו - חזר וכלל. מה הפרט מפורש, דבר המטלטל וגופו ממון - יצאו שטרות עבדים וקרקעות. וכן מוכח בבכורות פרק יש בכור, דתנן אין פודין לא בעבדים לא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות. ומפרש בגמרא, ולא בהקדשות בכל אלה, ושטר - יליף התם בכלל ופרט, וכן נמי יש לפרש בקרקעות."

הפסוק המובא בתוס' ללימוד כלל ופרט וכלל - אינו מדוייק, ומה נאמר על כך

עם היות והפסוק אינו כפי שצוטט, התבאר בתוס' הרא"ש שבת קכח, א "קרא - לאו הכי הוא, אלא הכי כתיב - ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו. אלא דרך התלמוד לקצר המקראות, ולאומרם בלשון קצרה."

והדברים של התוס' כולל הלימוד של בכור הובאו בתוס' הרא"ש בשבת קכח, א, כולל הלימוד מהפסוק בצורתו הנכונה, כי רק הציטוט לא היה נכון, אבל גוף הלימוד של כלל ופרט וכלל, כן היה נכון. "ונתן הכסף וקם לו, וא"ת נימא כסף דוקא, וכי תימא שוה כסף ככסף, חדא - דגבי נזיקין מצרכינן קרא ישיב לרבות שוה כסף, ועוד דא"כ אפילו קרקע נמי, י"ל דמכלל ופרט נפקא, כדתנן בבכורות פרק יש בכור, דאין פודין לא בקרקעות ולא בעבדים ולא בשטרות ולא בהקדשות. ומפרש בגמרא דבעי למימר ולא בהקדשות בכל אלו. ולענין פדיון בכור דריש התם כלל ופרט וכלל, ופדויו מבן חדש - כלל, כסף - פרט, תפדה - חזר וכלל. מה הפרט - מפורש דבר המטלטל וגופו ממון וכו', יצאו קרקעות שאין מטלטלין, יצאו עבדים וכו', והכי נמי איכא למימר בפדיון הקדשות, ונתן - כלל, כסף - פרט, וקם לו - חזר וכלל."

ההתייחסות לקושיה לגבי החומש

מאחר ולמדנו בכלל ופרט וכלל, נמצא דעיקר המיעוט בחומש כתיב. וכסף ערכך - בא לגלות שהחומש יהא מכסף שהוא דבר המיטלטל, ויהא לו ערך, דהיינו גופו ממון, לאפוקי שטרות.

[דף לו עמוד א]

האוכל נבילה ביום הכפורים -

פירש הקונטרס,
אפילו נתנבלה ביום הכפורים,
לא חיילא עלה איסור יוה"כ,
דהרי הוה עלה איסור אבר מן החי.

וקשה לר"י,
דהא **כי פקע איסור אבר מן החי,**
יחול עלה איסור יום הכפורים ונבילה בבת אחת,
דמודה רבי שמעון באיסור בבת אחת.

ומיהו י"ל,
אפילו נתנבלה ביום הכפורים,
לא חייל עלה איסור יום הכפורים,
דאיסור שאין זבוח,
הוה ביה נמי מעיקרא,
ואכתי לא פקע מינה.

שיטת רבי שמעון שאין איסור חל על איסור

שיטת רבי שמעון שאין איסור חל על איסור. ומביאים על כך הוכחה מברייתא. דתניא: רבי שמעון אומר: האוכל נבלה ביום הכפורים בשוגג, פטור מקרבן חטאת על אכילה ביום הכפורים! משום שאיסור הנבילה חל קודם כניסת יום הכיפורים. ולא אתי איסור יום הכיפורים וחל על איסור אכילת חלב. ואף אם נתנבלה הבהמה ביום הכיפורים עצמו, ונמצא דקדם איסור יום כיפור לאיסור נבילה, מכל מקום אינו חל. לפי שקודם שנתנבלה, היתה הבהמה אסורה משום אבר מן החי. ולא חל איסור יום כיפור על איסור אבר מן החי.

התוס' מקשים על פירוש רש"י, אלא שמבארים להצדיקו

ביארנו את הברייתא לפי רש"י, אלא שהתוס' בשם ר"י מתקשים בחלקו השני, שנתנבלה ביום הכיפורים, והרי היא כבר באיסור קודם של אבר מן החי. ולומדים שבכך שפוקע ממנה איסור איבר מן החי, עדיין יכולים בבת אחת לחול עליה שני איסורים יחדיו, גם איסור יום הכיפורים וגם איסור נבילה. שהרי רבי שמעון כן מקבל כלל זה שיכולים שני איסורים לחול בבת אחת.

אמנם מתרצים התוס', על הנקודה של נתנבלה ביום הכיפורים, כי מאחר ועדיין יש בה את האיסור שאינו זבוח, דכתיב וזבחת ואכלת, זבוח - אכול, שאינו זבוח - לא תאכל, שאיסור זה אינו פוקע בהגעת יום הכיפורים.

בתוס' הרא"ש מובא קושי נוסף ותירוצו בצידו

"וקשה לי, אם כן איסור נבלה לרבי שמעון היכי חייל על אינו זבוח? וכי היכי דחייל איסור נבלה, ליחול נמי איסור דיום הכיפורים בהדה? ויש לומר, דאיסור נבלה הוי מעין איסור דאינה זבוחה, אלא שיש בו לאו - הילכך חייל, אבל איסור יום הכיפורים - לא חייל."

עוני קרינן ביה -

והא דגבי לולב (סוכה דף לב.),
כולי עלמא מודו דכפת כתיב,
ולא אמר כפות קרינן,
ויצטרך שני לולבים ליטול.

אומר ר"י,
משום דהתם - **סמכינן אקרא פרי עץ הדר,**
דלא משמע אלא חד,
לכך מודו התם **כ"ע דדרשינן מסורת.**

מחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא לגבי אכילת מעשר שני כמצות

שנינו בברייתא האם אדם יכול לצאת ידי חובתו לגבי מצה, במעשר שני בירושלים? ורבי יוסי הגלילי שולל, כי על המצה

נאמר לחם עוני, מה שנאכל באנינות, לשון אבל, ולא מה שנאכל בשמחה. ואילו רבי עקיבא לומד שהיות ונאמר מצות, לשון רבים, בה לרבות גם את זה. והוא לומד לחם עוני, הוא לומד מהכתיב לשון עני, על הלחם עצמו, שהוא לא עיסה עשירה שנילושה ביין ושמן. ומבארת הגמרא מדוע רבי יוסי הגלילי אינו לומד כרבי עקיבא, כי הוא הולך אחר הקרי, ולא אחר הכתיב. ולכן מעדיף לפרשות לחם עוני, לשון צער.

התוס' מבארים את הלימוד בקרי וכתיב לגבי לולב

בלולב אנו רואים שכלל אין מחלוקת בדבר, ועם היות וגם בה נאמר לשון כתיב כפת תמרים לשון יחיד, הרי אף אחד לא יצא ואמר שהקרי הוא כפות תמרים לשון רבים, ועלינו ליקח יותר מלולב יחיד, אלא שני לולבים. ומה כביכול החילוק מכאן?

ומתרצים בשם ר"י, כי הלימוד בלולב אינו מכפת תמרים, אלא מכך שנאמר פרי עץ הדר, שמשמעו רק אחד. כך הלולב שדומה לו, לאתרוג, ולכן שם דורשים לפי הכתב ולא לפי הקרי לשיטת כולם. כי התירוץ הוא כפת כתיב, שמשמעו כף אחת. ומאחר ויש סיוע חיצוני לא מעצם הלימוד המקומי רק האם לקרוא לפי הכתיב או לפי הקרי, בבחינת אם למקרא או אם למסורת, אלא שם הלימוד הוא חיצוני מפרי עץ הדר, לכן כולם מקבלים זאת, שנדרש ליקח לולב יחיד.

במקום זריזים איתא -

וא"ת,
והא הכא במנחת מאפה תנור מיירי,
שהיתה נילושה בפושרים,
ואותה - מנלן שנבללת בעזרה?
ושאר מנחה שנבללת בעזרה,
לפי שהבלילה היתה בכלי שרת.

וי"ל,
דגם מאפה תנור היו לשין בעזרה,
סמוך לתנור של קודש, **שלא תחמיץ.**

ורבינו אפרים בר אפרים הגבור מפרש,
דע"כ היו לשין אותה בעזרה,
לפי שהיו מודדין אותה בעשרון של קודש,
כדתנן בפרק שתי מדות (מנחות פז.),
עשרון - מה היה משמש? בו מודד לכל המנחות.

מה ההבדל בין שאר המנחות הבאות מצה מפסח?

הגמרא יצאה מנקודת המוצא שעם היות והיו תנאים שעשו את המצה בלישה מיוחדת, עם דבש או שהרשו לקטף בה, שזה כעין ציפוי, אבל ושוין כל התנאים דלעיל, שאין לשין את העיסה, במים פושרין [חמים במקצת]! לפי שהם ממהרים להחמיץ.

כעת דנה על כך הגמרא, הרי שנינו בברייתא ושוין, שאין לשין את העיסה בפושרין! חקרה על כך הגמרא: ומאי שנא ממנחות, שאף הן אינן באות חמץ אלא מצה. ותנן: כל המנחות נילושות בפושרין, ומשמרן שלא יחמצו! ואמאי לענין פסח אמרינן, שאי אפשר לשומרן מחימוץ?

תירצה הגמרא שהדבר תלוי באופן העשייה, שהיא דווקא על ידי הכהנים הבקיאין במניעת חימוצה, בעוד שהפסח הוא נתון לכולם: מלאכת המנחות נעשית על ידי הכהנים, שהם זריזין ויודעים לשמור היטב מחימוץ. ואם אמרו בזריזין שהם משמרים מחימוץ אף בלישה בפושרין, וכי יאמרו כן אף בלישת המצה לפסח, שהיא מסורה לכל, ואף למי שאין זריזין?!

כעת דנה הגמרא על פעולה הקודמת שהוא הלתיתה. שורים את החיטין במים, וכותשים אותם על מנת להסיר את המורסן ובכך תהיה הסולת נקייה, ולכאורה גם כאן לא נחוש לחימוץ בגלל שהכהנים זריזין. ועל כך מקשה הגמרא, אלמה, אמר רב זירא, אמר רבה בר ירמיה, אמר שמואל: חיטין של מנחות אין לותתין אותה, לפי שהם באים בכך לידי חימוץ. מכאן אנו רואים, שאף בזריזין חיישינן לחימוץ. עונה על כך הגמרא, שאינך יכול להשוות. הלישה היא אכן פעולה הנעשית דווקא על ידי הכהנים, בהיותה בפעולה בעזרה. ואילו הלתיתה נעשית כהכנה בביתו, והזר מביא את הסולת לעזרה לאחר טחינתה

הגמרא מקשה מדוע הלישה היא רק על ידי הכהנים הזריזים?

ושוב הקשתה הגמרא, שאין הכרח שהכהנים אלו שילושו: וכי לישה מי איתא דווקא בזריזין? והכתיב במנחה, "ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה". והדר כתיב "והביאה אל בני אהרן הכהנים, וקמץ משם מלא קמצו". שמע מינה, דווקא עבודות שמקמיצה ואילך הן מצות כהונה, ואינן כשירות בזר. אבל כל העבודות שעד הקמיצה, אינן ממצות כהונה.

מכאן לימד על היציקה של השמן, ועל הבלילה של המנחה, שהיא כשירה בכל אדם, ואפילו בזר.

והרי הלישה והאפיה קודמות ליציקה. שהרי כך הוא סדר המלאכות במנחת מאפה תנור או מחבת או מרחשת. קודם אופין אותן, ואחר כך פותתין אותן, ואחר כך יוצקים עליהן את השמן, ובוללין אותן. ואם היציקה כשירה בזר, ודאי שהלישה כשירה בו. ואיך אמרת, דלישה אינה על ידי הכהנים הזריזין?

עונה על כך הגמרא, בפועל הלישה היתה דווקא על ידי הכהנים: לישה, נהי דבזריזין ליתא בדוקא, אלא אף בזר היא כשירה, מיהו דוקא במקום זריזין איתא! שמלישה ואילך נעשית המנחה בעזרה בלבד. שהרי התנור והמחבת והמרחשת שבהם נאפית המנחה, כלי שרת הם.

התוס' דנים הטעם להוכיח שהלישה היתה בעזרה ועל ידי כהנים

מבארים התוס' שני תירוצים, בתחילה נאמרם בקצרה, ונביא את תוס' הרא"ש שהרחיב, ואף דהלישה עצמה לא היתה בכלי שרת, מכל מקום היו לשים אותה בסמוך לתנור, כדי שלא תחמיץ. עוד פירש רבינו אפרים בר אפרים הגיבור, דבהכרח היו לשין אותה בעזרה. שהרי מדדו את הסלת בעשרון של קודש, ונתקדשה בו בקדושת הגוף.

בתוס' הרא"ש הרחיבו את שאלת התוספות, ואת שני התירוצים

"תימה, תינח מנחת סלת דלישתה בעזרה, שבלילתה היא בכלי שרת ונקמצת סלת. אלא הכא במנחת מאפה, מדקתני

כל המנחות נילושות בפושרין, ומשמרן שלא יחמיצו, וזהו דוקא במנחת מאפה. ומחבת ומרחשת שנקמצין אחר אפיה וטיגון, וצריך לשומרן שלא יחמיצו ותפסל המנחה, ואותה לישה שקודם אפייה וטיגון מנא ליה שבמקדש היתה?

וי״ל, דמסתמא כיון שצריכות שימור שלא יחמיצו, סמוך לתנור ומחבת ומרחשת שהיו בעזרה היו לשין אותן כדי לאפותן ולטגנן מיד בלא שהייה. ועוד תירץ רבי׳ אפרים, (דעל כורחך היו לשין אותה במקדש), משום דאמרינן במנחות פ״י, שתי מידות של יבש היו במקדש, עשרון וכו׳. עשרון מה היה משמש? בו היה מודד לכל המנחות. וכיון דהאי עשרון הוא כלי שרת, אם היה מוציאה לחוץ היתה נפסלת ביוצא, הילכך, בעינא שתהא הלישה בעזרה.״

מה מרור שאין ביכורים -

וליכא למימר, מרור - היינו זית שהוא מר,
כדדרשינן (סנהדרין דף קח:),
והנה עלה זית טרף בפיה,
אמרה יונה יהא מזונותי מרורים כזית וכו׳.

דלקמן (דף לט.) אמר,
מרור - דומיא דמצה,
מה מצה מין זרעים, אף מרור כן.

ועוד,
שזית האילן מר ולא הפרי,
כדמשמע עלה זית,
ואמרינן נמי (מכילתא פ׳ בשלח),
ויורהו ה׳ עץ זהו זית,
שאין מר באילנות כזית.

הטעמים שלא ניתן לצאת במצה שהיא ביכורים

הגמרא הביאה שני תירוצים, מדוע לא ניתן לצאת במצה של ביכורים. התירוץ הראשון של רבי יוסי הגלילי, והתירוץ השני של רבי עקיבא , שנדחה. תנו רבנן: יכול יוצא אדם ידי חובתו בפסח, במצה של בכורים? - תלמוד לומר: ״בכל מושבותיכם תאכלו מצות״. אין יוצאים אלא במצה הנאכלת בכל מושבותיכם. יצאו בכורים שאין יוצאין בהם. לפי שאין נאכלין בכל מושבותיכם, אלא בירושלים בלבד - דברי רבי יוסי הגלילי.

רבי עקיבא אומר: מטעם אחר אין יוצאין במצת בכורים. לפי שהוקשו מצה ומרור זה לזה. כדכתיב ״על מצות ומרורים יאכלוהו״. מה מרור, אין יוצאין בו אלא בירק שאינו בדין בכורים [שהרי אין מביאים בכורים אלא משבעת המינים], אף מצה, אין יוצאין אלא במצה שאינה בכורים.

התוס׳ מדייקים שלא ניתן לומר שהמרור כן יכול לבוא מביכורים

כל מסקנת רבי עקיבא, שלא ניתן לצאת ממצת ביכורים מבוסס, על השוואת המצה למרור. אמנם הגמרא תדחה צד אחד של ההשוואה, שכן יוצאים הרי במצה הבאה מחטין ושעורים. אבל כאן התוס׳ באים לשלול נסיון לומר שהמרור מגיע מזית שיש בו ביכורים.

הגמרא בסנהדרין מביאה את מעשה היונה וצדיקותה במה שהביאה עלה זית. ״וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים, אמר רבי ירמיה: מכאן שדירתן של עופות טהורים עם הצדיקים. והנה עלה זית טרף בפיה, אמר רבי אלעזר: אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך, ואל יהיו מתוקים כדבש ומסורים ביד בשר ודם.״ ולכאורה יכולנו לטעות שהיות וגם הזית הוא מר, שניתן יהיה להשתמש בו כמרור. ובזית הרי הוא ראוי לביכורים.

אלא דוחים התוס׳ סברא זו משני טעמים. הן מסוף הפרק, בו למדים אנו כי המרור בדוגמת המצה הוא מיני זרעים. ונביא זאת בלשון תוס׳ הרא״ש, שגם מביא בשם מי נאמרו הדברים. ״תימה, מנא ליה דמרור אינו בכורים? דילמא מרור דקרא היינו זית שהוא מר, כדאמרינו, והנה עלה זית טרף בפיה - אמרה יונה, יהיו מזונותי מרורים כזית וכו׳. ותירץ רבינו שמשון, משום דאמרינן, מרור דומיא דמצה, מה מצה מיני זרעים, אף מרור - מיני זרעים.״

הטעם השני מה שמר בזית אינו הפרי אלא העץ

התוס׳ מבארים בחילוק, הזית מורכב משני חלקים, הפרי והעץ עצמו. ומביאים על כך התוס׳ שתי הוכחות. ההוכחה הראשונה והרי היונה לא לקחה את הפרי, אלא עלה זית טרף בפיה, שרק העלה הוא אכן המר. ההוכחה השניה מהמכילתא, לגבי השלכת העץ להמתיק המים. ר׳ אלעזר המודעי אומר זה עץ של זית שאין לך עץ מר יותר מעץ זית. כלומר האילן עצמו הוא המר, ולא הפירות היוצאים ממנו.

[דף לו עמוד ב]

אוציא חטין ושעורין שיש במינן ביכורים -

ואין לומר,
אם כן נוציא,
כל חמשת המינין שיש במינן ביכורים,
דאנן - **לחם בעינן**, דממעטינן לעיל אורז ודוחן.

לצאת במצה של ביכורים

הגמרא דחתה את האפשרות לצאת במצה של ביכורים. ושיטת רבי עקיבא ללמוד זאת בהיקש למרור, שאין מביאים ממנו ביכורים, שביכורים הינו רק מירק שאינו משבעת המינים. אלא שהגמרא הקשתה, וכי אוציא חטין ושעורין שלא לאכול מהן מצה, מאחר ויש במינן ביכורים, ודוחים, אלא אנו לומדים כי כן ניתן לאכול מהם, שהרי תלמוד לומר: ״בערב תאכלו מצות״. אף מצות חיטין ושעורין ריבה.

התוס׳ באים לשלול סברא לחלק בתוך חמשת מיני דגן ולאכן לא מחיטה ושעורה

ואין להקשות, דאם כן נוציא אף שאר מיני דגן, שהרי יש במינן ביכורים [שכוסמין מין חיטין, ושיפון ושבולת שועל מין שעורים], שהרי בהכרח המצה באה מן הדגן. דהא ״לחם״ בעינן. ואם כן אין למעט אלא חיטין ושעורים שמהם עצמם מביאים ביכורים. ולא כוסמין ושיפון שאין מביאים מהם ביכורים.

החילוק בין כל חמשת מיני דגן, ומדוע עלינו למעט דווקא את החיטין והשעורין

פירוש, דהא כולם מין חיטים ושעורים, ובכורים באים ממין דגן, אע"פ שאינן באים מהכוסמין ושבולת שועל ושיפון, שאע"פ שהם מין חטים ושעורים, מ"מ אינם נקראים בשם חיטים ושעורים, אלא יש להם שם בפני עצמם, וכדכתיב והחטה והכוסמת. וגבי בכורים - לא כתיב אלא חטה, ולזה תירצו דאנן לחם בעינן וכו', ואי ממעטינן גם הני, אם כן לא נשאר עוד מין אחר הקרוי לחם, שנוכל לעשות ממנו מצה להכי מיסתבר לן למעוטי חטים ושעורין לחוד, שהבכורים באים מהם עצמם, אבל שאר מינים אע"פ שהם מין חיטים, מ"מ אין בכורים באים מהם עצמם.

אי מצות מצות ריבה אפי' ביכורים נמי -

תימה לר"י,
דנימא, אהני ריבוי - לרבות יש במינו ביכורים,
ואהני מיעוט - למעט ביכורים.

ויש לומר,
דסברא הוא,
אי מרבינן הא - מרבינן נמי הא.

דיון מה ניתן ללמוד מהלשון ברבים מצות

הגמרא הביאה את נסיונו של רבי עקיבא להוכיח כי אין אדם יכול לצאת ידי חובתו במצה של ביכורים. ר"ע למד זאת מהיקש של מצה למרור, וכמו שיש תכונה במרור שלא ניתן להביא ממנו ביכורים, באשר אינו ממין שבעה, כך יש לי לפסול את המצה שהיא מחטים ושעורים מהם ניתן להביא ביכורים. והגמרא דוחה את סברתו, ואומרת שמהמילה בערב תאכלו מצות לשון רבים, בא הדבר לרבות גם מצות חיטין ושעורין. אלא שכעת מקשה הגמרא, מאחר ואני בא לרבות, מדוע הינך מגביל אותי לרבות רק את החיטה והשעורה, נימא דאפילו בביכורים נמי יצא ידי חובתו! ומדוע מרבינן דוקא מין שישנו בביכורים? ומסיקה הגמרא שאכן דרשתו נדחתה. אלא הדר ביה רבי עקיבא מדרשה זו. וחזר למעט ביכורים, מטעם אחר, משום שאינם נאכלים בכל מושבות, כדרבי יוסי הגלילי.

התוס' דנים ומקשים על אופן הריבוי

יש המבארים, כי קושיית התוס' הוא מדוע בכלל חזר בו רבי עקיבא, והרי היה ניתן ללמוד אחרת. אלא

מתרצים התוס' כשבאים לרבות, הרי יש כאן תנועה של הרחבה ולא של מיעוט, ולכן הסברא נותנת שמרבים את הכל. ולכן יש כאן קושי אמיתי, וההצעה שהצענו אכן נופלת.

בתוס' הרא"ש קופצים על תירוץ התוס', ומבארים שהיות וחזר בו ר"ע ממילא השאלה הוסרה

בתחילה תוס' הרא"ש מביאים את קושיית התוס', אלא סוללים הבנה אחרת בתירוץ, שממילא חזר בו רבי עקיבא. "הוה מצי למימר, דאהני ריבוי - לרבות יש במינו בכורים, ואהני מיעוטא - למעט בכורים, אלא בלאו הכי משני ליה שפיר, דכיון דאשכחן דהדר ביה ר"ע."

דאמר ר' אליעזר -

נראה לר"י,
דהא דאיצטריך למימר כר' אליעזר,
היינו אי מחיצה לקלוט דאורייתא;
אבל אי מחיצה לקלוט **דרבנן**,
לא צריך דרבי אליעזר,
דהא נאכל בכל מושבות,
שיכול להוציאו חוץ לירושלים ולפדותו.

ומיהו,
רבי אליעזר מצי סבר,
מחיצה לקלוט **דרבנן**,
ואיצטריך קרא לנטמא,
שיכול לפדותו **אפילו בירושלים**.

ואם תאמר,
והא מעשר שני,
נאכל בכל ערי ישראל בנוב ובגבעון,
כדתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיב:),
באו לנוב וגבעון - הותרו הבמות,
קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים,
קדשים קלים ומעשר שני - נאכלין בכל ערי ישראל,
ולקמן חשבינן,
הא נאכלין בכל מושבות גבי חלות תודה ורקיקי נזיר,
דקאמר ריש לקיש,
חלות תודה ורקיקי נזיר - נאכלין בנוב וגבעון,
ולכך מפיק להו מקרא אחרינא מושמרתם,
ולא מצי מפיק להו מבכל מושבותיכם,
וביכורים נמי - נאכלין בנוב וגבעון ובכל ערי ישראל,
דמאי שנא?
והיכי ממעטינן להו מבכל מושבותיכם?

ויש לומר,
דהכא - לא ממעטינן להו מבכל מושבותיכם,
אלא לזמן בית עולמים, ולא לזמן נוב וגבעון,
ולקמן גבי **חלות תודה ורקיקי נזיר,**
איצטריך למידרש מושמרתם,
לזמן נוב וגבעון, ולא לזמן בית עולמים.

הגמרא ריבתה לאכול מצות מעשר שני, לכאורה כנגד הסברא שחייבת לאכול בכל מקום

דתניא: יכול יצא אדם ידי חובתו במצת בכורים? - תלמוד לומר: "בכל מושבותיכם תאכלו מצות". מצה הנאכלת בכל מושבות יוצאים בה. יצאו בכורים, שמשום שאין נאכלים בכל מושבות אלא בירושלים, אין יוצאין בהם. (ואלו היו דברי רבי יוסי הגלילי).

ומיד מקשה הגמרא על כך, יכול שאני מוציא משום כן אף מצת מעשר שני בירושלים? שהרי אף היא אינה נאכלת בכל

מושבות אלא בירושלים. ואחר שנכנסה לירושלים, שוב אינה מתחללת, ואין לה היתר לאוכלה חוץ לירושלים. שהרי משקלטו מחיצות העיר את המעשר שני, מדרבנן - שוב אינו מתחלל. ואם כן, לא יצאו בה ידי חובה,

ודוחה הגמרא - לא כן הוא. שהרי תלמוד לומר: "מצות" בלשון רבים, אף מצות מעשר שני ריבה.

מפלפלת בכך הגמרא: ומה ראית לרבות מצת מעשר שני מ"מצות", ולהוציא מצת בכורים מ"מושבותיכם"? נימא איפכא. ויתמעט מעשר שני מ"מושבותיכם", ויתרבו בכורים מ"מצות".

מתרצת על כך הגמרא: מרבה אני מעשר שני, משום שלפעמים יש לו היתר להיאכל בכל מושבות על ידי חילול, אף לאחר שנכנס לירושלים. וכדרבי אלעזר המובא בסמוך. ומוציא אני בכורים שאין להן היתר להיאכל בכל מושבות חוץ לירושלים, בשום אופן, שהרי אין פדיון לביכורים.

שיטת רבי אליעזר שגורמת לרבו מעשר שני דווקא

דאמר רבי אלעזר: מנין למעשר שני שנטמא ונאסר באכילה, שפודין אותו אפילו כשהוא כבר בירושלים? - תלמוד לומר בו: "כי לא תוכל שאתו וגו' ונתת בכסף, וצרת הכסף בידך, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך". ואין "שאת" אלא אכילה. כמו שנאמר ביוסף ואחיו, "וישא משאות מאת פניו אליהם". שהביא לפניהם מאכלים.

והכי דרשינן לקרא: אם נטמא המעשר ושוב אינך יכול לאוכלו, פדהו בכסף. ויתקדש הכסף בקדושת מעשר שני. ואחר כך תחלל את הכסף בירושלים על אוכל, ותאכלנו בקדושת מעשר שני.

[מיהו, פשטא דקרא לא בהכי איירי. אלא במי שהוא רחוק מירושלים, ואינו יכול לשאת את המעשר עצמו לירושלים. שהוא מחללו על מעות, ומביאם לירושלים].

ומאחר שמצינו במעשר שני שנטמא, שיש לו חילול אף בירושלים, שוב קרינן ביה "יש לו היתר במושבות", אף כשהוא טהור. הלכך יוצאים בו בירושלים ידי חובת מצה.

התוס' מצמצמים כי דברי רבי אליעזר נצרכים, רק לפי הסובר כי מחיצות לקלוט הוא דין תורה

רוצה לומר, אם נאמר דמחיצה לקלוט מדאורייתא - היינו שאין שום היתר לחלל אפילו חוץ לירושלים, א"כ לכאורה אינן נאכלין בכל מושבות. ולכך איצטריך לר"א, כיון דיש מציאות דיכול לפדותו אפי' בירושלים, חשיב כנאכל מעשר שני בכל מקום, ויצא בו ידי חובת. מצה אבל אי מחיצה לקלוט מדרבנן - ודאי בלא רבי אליעזר חשיב שנאכל בכל מקום. דהא יכול להוציאו חוץ לירושלים ולפדותו. ואע"פ דעבר איסור דרבנן, ודאי דלא מיעטה התורה דבר שהוא אסור מדרבנן. אלא דצריך להבין לפי זה, דאיך יצא ידי חובה במעשר שני שחיללו מחוץ לירושלים, הא עבר איסור דרבנן, ויכולים להפקיע ממנו מצות מצה דעביד באיסורא, וצ"ע.

עוד אומרים התוס' בדעת רבי אליעזר שהוא עצמו כן יכול לסבור שלקלוט זה מדרבנן

ומיהו ר' אליעזר גופיה, מצי סבר מחיצה לקלוט דרבנן, ואיצטריך קרא לנטמא, דאפילו בירושלים יכול לפדותו.

החילוק בזמן נוב וגבעון, בו היה ניתן לאכול מעשר שני בכל ערי ישראל

בתוס' הרא"ש העלו את דרגת הקושי של השאלה לגבי נוב וגבעון. כי אצלנו בתוס' זה רק בבחינת שאלה מתבקשת, ואם תאמר, ובתוס' הראש זה ממש קשה. "ומיהו קשה, דאפילו מעשר שני טהור יש לו היתר מושבות, שהרי מעשר שני נאכל בכל ערי ישראל בזמן נוב וגבעון, כדתנן בפרק בתרא דזבחים, באו לנוב וגבעון - הותרו הבמות. קדשי קדשים - נאכלים לפנים מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני - נאכלים בכל ערי ישראל.

והא חשבינן ליה היתר מושבות, כדמוכח לקמן בפירקין, דתנן חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו - אינו יוצא בהן, ודריש ליה מקרא, ופריך תיפוק לי דאין להם היתר בכל מושבות, ומשני אמק ריש לקיש, חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון.

ותירץ רבינו שמשון, דמה שנאכלים בנוב וגבעון - אין זה קרוי היתר מושבות בזמן בית עולמים, דאי לא תימא הכי, בכורים - נמי יש להם היתר בכל מושבות, דאף הם היו נאכלים בכל ערי ישראל בזמן נוב וגבעון, דדין א' להם. דבחד קרא כתיבי, לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וכו' ותרומת ידיך. ואמרינן, אלו בכורים. והא דלקמן גבי חלות תודה ורקיקי נזיר הכי קאמר, זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר - נאכלים בנוב וגבעון, הילכך איצטריך קרא אחרינא לאסור אף בזמן נוב וגבעון, שאז יש להם היתר מושבות, והכא איירי בבכורים ובמעשר בזמן בית עולמים, שאין להם היתר מושבות."

כלומר, חילוק יסודי יש בדבר לאיזה תקופה אנו דנים, ולכן הדיון על חלות תודה ורקיקי נזיר מדבר במקרה ההפוך.

מאן שמעת ליה דאמר מעשר שני נפיק ביה ר' עקיבא -

אף על גב **דכמה תנאי,**
דרשי מסורת ולא מקרא,
ולדידהו - נפיק במעשר שני,
דלא דרשינן אוני,
מ"מ **אף על גב דס"ל דמסורת עיקר,**
א"א דלא דרשי המקרא לשום דרשה.

מחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא לגבי אכילת מצות מעשר שני

הסוגיה הובאה לעיל בדף לו, א. שנינו בברייתא - תנו רבנן: יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים [שהיא מקום אכילתו]? - תלמוד לומר: "לחם עוני". ודרשינן, מי שנאכל באנינות [באבילות של יום ראשון מהמיתה, שהיא מדאורייתא] יוצאים בו ידי חובת מצה. יצא מעשר שני זה שאין יוצאין בו, ואף לא בירושלים שהוא מותר שם באכילה. משום שאינו נאכל באנינות, אלא בשמחה! וכדכתיב ביה, "לא אכלתי באוני ממנו" - דברי רבי יוסי הגלילי.

רבי עקיבא אומר: מדכתיב "מצות" בלשון רבים אף מצות של מעשר שני ריבה, שיוצאים בהן בירושלים. אם כן, מה תלמוד לומר "לחם עוני"? - למעט, פרט לעיסה שנילושה ביין

ובשמן ובדבש! שאין יוצאים בה, לפי שאינה מצה של עניות. אלא מצה עשירה היא.

דנה על כך הגמרא: מאי טעמא דרבי עקיבא דלא דריש "עוני" לאנינות, כדדריש רבי יוסי הגלילי?

ותירצה הגמרא: לא דריש כן, משום דמי כתיב "עוני" בוי"ו, דתשמע מיניה ענין אנינות [כדכתיב לא אכלתי באוני ממני", בוי"ו]? והרי "עני" כתיב, בלא וי"ו. הלכך משמע טפי לחם שדרכו של עני לאוכלו.

ורבי יוסי הגלילי לא אמר כרבי עקיבא, משום דאף דכתיב "עני" בכתיב חסר, מי קרינן "עני"? והרי "עוני" קרינן ביה! והמקרא מתפרש טפי על אנינות.

התוס' מבארים כי ההסתכלות בחלוקה בין מסורת למקרא אינה הפרדה מוחלטת

נביא את לשון תוס' שאנץ שהרחיבו והעלו את דרגת הקושי לתימה. "תימה לי, מנלן דאתיא כר' עקיבא? דילמא אתיא ככמה תנאי, דסבירא להו יש אם למסורת, ולא דרשי אנינות? והא דאצטריך לענין מצות מצות ריבה לר' עקיבא, היינו משום דסבר יש אם למקרא ולמסורת, דהא דריש נמי עוני שעונין עליו דברים, אבל מאן דלית ליה מקרא כלל, ולא דריש אלא מסורת, בלא רבוי - נמי ידעינן דמעשר שני נפיק ביה, ואמר לי ר' דאפילו מאן דסבר יש אם למסורת - אפ"ה הוי דריש עוני אנינות, דאע"ג דסבירא ליה דמסורת עיקר, מ"מ אי אפשר שלא נדרוש לשון המקרא."

ורבי יוסי הגלילי תיפוק לי' שאינן נאכלין לאונן -

ואם תאמר,
לרבי יוסי הגלילי **מעשר שני**,
תיפוק ליה מבכל מושבותיכם **כמו ביכורים**?

וי"ל,
דאי לאו עוני,
ה"א דמושבותיכם - אתא דוקא לביכורים,
אבל מעשר שני,
שיכול להיות לו היתר בכל מושבות,
אם נטמא כד"א - ה"א מצות מצות ריבה.

רבי יוסי הגלילי לומד בברייתא שלא ניתן לצאת חובת פסח במצת ביכורים

שנינו בברייתא תנו רבנן: יכול יוצא אדם ידי חובתו בפסח, במצה של בכורים? - תלמוד לומר: "בכל מושבותיכם תאכלו מצות". אין יוצאים אלא במצה הנאכלת בכל מושבותיכם. יצאו בכורים שאין יוצאין בהם. לפי שאין נאכלין בכל מושבותיכם, אלא בירושלים בלבד - דברי רבי יוסי הגלילי.

לאחר מכן הביא רבי עקיבא נסיון לפוסלם מטעם אחר, אלא שהוא נדחה. לפיכך, אוציא חטין ושעורין שאין יוצאין בהן ידי חובת מצה, לפי שמשבעת המינים הן, ויש במינן ביכורים. לא כן הוא. שהרי תלמוד לומר: "בערב תאכלו מצות". אף מצות חיטין ושעורין ריבה. ותמהינן: אי מצות מצות ריבה, נימא דאפילו בביכורים נמי יצא ידי חובתו! ומדוע מרבינן דוקא מין שישנו בביכורים? ומסקינן: אלא הדר ביה רבי עקיבא מדרשה זו. וחזר למעט ביכורים משום שאינם נאכלים בכל מושבות, כדרבי יוסי הגלילי.

הגמרא מנסה להציע לרבי יוסי הגלילי עוד אפשרות ללמוד לאסור לאכול ביכורים

ורבי יוסי הגלילי, למה הוא צריך למעט בכורים מ"בכל מושבותיכם"? תיפוק ליה מ"לחם עוני". שהרי מהאי קרא מיעט לעיל מעשר שני. דדוקא מי שנאכל ב"אוני" [אנינות], יוצאים בו ידי חובת מצה. יצא זה מעשר שני שאין נאכל באנינות, אלא בשמחה. והכי נמי ימעט בכורים, לפי שאינם נאכלים באנינות.

ומשנינן: רבי יוסי הגלילי סבר ליה כרבי שמעון, ומתיר לאכול בכורים באנינות. וכדתניא: ביכורים אסורים לאונן. ורבי שמעון מתיר.

המהר"ם מבאר כיצד בכלל ניתן להציע לרבי יוסי הגלילי ללמוד ממושבותיכם

המהר"ם הקשה ותירץ, לגבי הלימוד ממושבותיכם, גם בזמן הזה. "וקשה, והא לעיל פירשו התוס' דלא מצי למילף ממושבותיכם, אלא בזמן בית עולמים, ולא לזמן דנוב וגבעון, ולהכי יליף מעשר מלחם עוני, דאפילו בזמן נוב וגבעון - יהא אסור. וי"ל דר"י לא מצי קאי אנוב וגבעון, דתני במילתיה לעיל, יכול יצא אדם במעשר שני בירושלים."

התוס' מקשים, והרי לכאורה יכולנו לשיטת רבי יוסי הגלילי לפסול מעשר שני גם מבכל מושבותיכם

וקשה, רבי יוסי הגלילי פוסל ביכורים מלהיות מצת מצוה משום שאינו בכלל 'כל מושבתיכם', אם כן למה לפי ר"י הגלילי כתבה התורה 'עוני' למעט מעשר שני ממצות מצה, משום שלא נאכל כאונן - הרי גם מעשר שני אינו בכלל 'כל מושבתכם' כמו ביכורים?

מאחר וב"כוח" יש היתר למעשר שני במצבים מסויימים – לכן חיפש לימוד אחר

ור"י הגלילי ישיב, שבלא המיעוט של 'עוני' (אונן) - לא היינו פוסלים מעשר שני, ממה שנאמר 'בכל מושבתיכם' אלא דוקא ביכורים, כי יש מצבים שמעשר שני נאכל בכל מקום - כאשר קודם שנכנס לירושלים פדאו ואכלו, או אחר שנכנס לעיר ונטמא, ואז מותר לפדותו ולהוציאו אל מחוץ לירושלים ולאכלו בכל מקום. משא"כ ביכורים שאין מצב של היתר אכילת ביכורים מחוץ לירושלים, לפיכך כתבה התורה 'עוני' לפסול מעשר שני, שאינו נאכל ע"י אונן.

בתוס' הרא"ש העלה שאלה זו לדרגת תמיהה ותירץ בדומה – הואיל ואפשר, כלומר יש לו גדר זה

בתוס' הרא"ש הביא זאת כתמיהה. "תימה, ר' יוסי הגלילי תיפוק ליה מעשר שני בכל מושבותיכם כמו בכורים? וי"ל, דאי לאו לחם עוני - הוה אמינא דמושבותיכם דוקא לבכורים הוא דאתא, אבל מעשר שני הואיל ואיפשר להיות לו היתר מושבות בניטמא כר' אליעזר - הוה אמינא מצות מצות - ריבה."

מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים -

תימה לר״י,
דבפרק בתרא דמכות (דף יז.),
קתני ותרומת ידך - אלו הביכורים,
אמר ר׳ שמעון וכי מה בא זה ללמדך,
אם לאכלן חוץ לחומה,
פירוש,
דכתיב ברישא דקרא, לא תוכל לאכול בשעריך, קל וחומר ממעשר הקל וכו׳,
והשתא נימא דאיצטריך קרא,
דאי לאו קרא,
הוה אמינא דלא נילף ממעשר הקל, דתרומה קרינהו רחמנא כדאמרינן הכא.

ונראה לרשב״א,
דלענין חוץ לחומה - **איכא למילף ממעשר שפי, לפי ששניהן ענין אחד הן, ששניהן טעונין קריאה והבאת מקום.**

השוואת תרומה לביכורים לעניין אכילת אונן

הגמרא דנה לגבי הדעה הסוברת שמותרת אכילת תרומה וביכורים לאונן. רבי יוסי הגלילי סבר ליה כרבי שמעון, ומתיר לאכול בכורים באנינות. וכדתניא: ביכורים אסורים לאונן. ורבי שמעון מתיר. חקרה הגמרא טעם האיסור לרבנן: מאי טעמא דרבנן האוסרים אכילת ביכורים לאונן? ענתה הגמרא: משום דכתיב, ״לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרבך וצאנך, וכל נדריך אשר תדור, ונדבותיך ותרומת ידך״. ורישא דקרא מישתעי במעשר שני, שאינו נאכל אלא בירושלים.

ואמר מר: ״תרומת ידך״ דכתיב בסיפא דקרא, אלו בכורים. דהא כתיב בהם ״יד״. שנאמר ״ולקח הכהן הטנא מידך״. ללמד, שאף הם - אין נאכלים אלא בירושלים. הרי דאיתקש ביכורים למעשר שני. מה מעשר שני אסור לאונן, כדכתיב ביה ״לא אכלתי באוני ממנו״, אף ביכורים, אסור לאונן לאוכלם. ורבי שמעון מתיר בכורים לאונן, משום ד״תרומה״ קרינהו רחמנא בהאי קרא. כדכתיב, ״תרומת ידך״. מה תרומה מותרת לאונן [כדדרשינן מ״וכל זר לא יאכל קדש״, זרות אמרתי לך, ולא אנינות], אף בכורים מותר לאונן.

ביאור הגמרא במכות

הפסוק בפרשת רְאֵה אומר לְא־תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל־נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ. ודורשים את הפסוק מסופו לתחילתו, בברייתא בדעת רבי שמעון. ותרומת ידך״ - אלו בכורים, שכתוב בהם לשון יד ״ולקח הכהן הטנא מידך״ [דברים כו].

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו? בשביל מה היה צריך הכתוב האומר ״לא תוכל לאכול בשעריך״, לפרט ולומר שגם הביכורים אינם נאכלים חוץ לירושלים? אם בכדי לאסור את הביכורים מלאוכלן חוץ לחומה - אין צורך לומר זאת. שהרי ניתן ללמוד דין זה בקל וחומר ממעשר שני הקל, שכתוב בתחילת הפסוק, ״מעשר דגנך״ [ולקמן יתבאר מה החומר בביכורים יותר ממעשר]: ומה מעשר הקל, אם אוכלו חוץ לחומה, דינו שלוקה. בכורים, שדינם חמור ממעשר שני, לא כל שכן שלוקה על אכילתם חוץ לחומה! הא לא בא הכתוב ״ותרומת ידך״, המלמד על ביכורים, אלא כדי ללמד, שהאוכל מבכורים עד שלא קרא עליהן את הקריאה של מביא ביכורים ״ארמי אובד אבי״ - שהוא לוקה. לפי שכל דבר שנכתב בעניין מסויים, ואינו צריך לענייננו - תנהו ענין, ללמד על ענין אחר, הדומה לו. ולכן אנו אומרים, שאם אינו ענין לאסור חוץ לחומה, תנהו ענין לאיסור אחר הראוי לו.

התוס׳ מקשים על לימוד זה במסכת מכות

הלימוד של דין קל וחומר מיותר, רוצה לומר, דלפי שמעתין דדריש מדאיקרו ביכורים תרומה דמותרים לאונן, אם כן על כורחך הא דאמר התם, וכי מה בא זה ללמדך, הכוונה היא דהווה ליה לקרותם תרומה בדוכתייהו, ומאי שיאטייהו הכא? ולכך מקשים התוס׳ שפיר, דאי לאו קרא - לא ילפינן ממעשר הקל דתרומה קרינהו רחמנא.

כלומר, על מנת ללמוד שלא יוכל לאכול הביכורים חוץ לחומה אין צורך בפסוק עבור כך, מאחר וניתן ללמוד זאת קל וחומר ממעשר הקל שאסור וכל שכן ביכורים.

מתרצים התוס׳ בחילוק, כי יש שני דברים משלימים

בעל הסוגיא שם הבין מראש, שאין להקשות כך על רבי שמעון, כי מוסכם שביכורים דומים לתרומה וגם למעשר שני לפי הענין. שלגבי אכילה ע״י אונן - ביכורים דומים לתרומה, ומותרים. אבל לגבי איסור אכילה מחוץ לירושלים - ביכורים דומים למעשר שני. כי בשניהם יש חובת הבאה, (מעשר שני לירושלים וביכורים לבית מקדש) וחובת קריאה בעזרה (וידוי מעשר שני, והקריאה ׳ארמי עובד אבי׳ בביכורים).

פרט לחלוט -

משמע,
דחלוט - הוי לחם, אלא דלא הוי לחם עוני,
והא דאמרינן בסמוך,
מאי חלות המסרת - חלוט של בעלי בתים,
משמע דלא הוי לחם,
מדפטר מן החלה לקמן,
מיירי בבלילתו רכה כמו שאפרש לפנים,
אי נמי,
הכא - בדהדר אפייה בתנור.

אך קשה,
דאמרינן בהחולץ (יבמות מ.),
אף על גב דחלטיה מעיקרא,
כיון דהדר ואפייה בתנור או באילפס,
לחם קרינן ביה,
ואדם יוצא ידי חובתו בפסח.

ואומר רבינו תם,
דהתם - נמי **מיירי בבלילתו רכה**,
דקודם אפייה - לאו לחם הוא כלל,
ואחר אפייתו הוא דחשיב לחם,
וחשיב נמי לחם עוני, כיון שבלילתו רכה.

הברייתא מבארת כי לא ניתן לצאת בחלוט

למדה הגמרא בברייתא, תנו רבנן: כתיב במצה "לחם עוני". וממעטינן, פרט לחלוט [במים רותחים]. ופרט למצה העשויה בצורת אשישה [גלוסקה גדולה], שאין יוצאין בהן, לפי שהן חשובות, ואינן "לחם עוני".

ברייתא נוספת בעמוד הבא אוסרת חלות המסורת. שהיא פטורה מן החלה. וכן מאי "חלת המסרת"? אמר רבי יהושע בן לוי: זה הוא בצק חלוט [שהוטל למים רותחים במחבת] של בעלי בתים! שלא נעשה כתיקון לחם.

התוס' מתרצים על ידי חילוק באופן הבלילה

האופן בו אנו מחייבים הוא בלילה עבה, שהיא לחם לכל דבר. ולכן מעמידים התוס', שמדובר בלחם שבלילתו רכה, ולאחר מכן אפאה בתנור. ואז יש לנו לשים לב לתהליך שמתרחש. לפני האפייה בתנור, מאחר והיה רק בלילה רכה, כלל לא היה נחשב ללחם. אלא שעם היות ולאחר האפייה הפך ללחם, הרי מדובר בלחם גרוע, שלכן נקרא לחם עוני, מאחר וכל בלילתו היתה רכה מלכתחילה.

[דף לז עמוד א]

ובית הלל מתירין -

טעמא דבית הלל כדאמרינן (ביצה דף יז.),
מערמת אשה **ואופה תנור מלא ככרות,**
אף על פי שאין צריכה רק לככר אחד,
אבל למלאות התנור פעם אחרת,
ליכא מאן דשרי.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל באפיית פת עבה, שהגדרה של פת מרובה

נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי אפיית פת עבה. והגמרא העמידה שגם מדובר במצב בו אין כל פת בפני עצמה עבה, אלא שמאחר וממלאה את כל התנור, ואז העיסה עצמה היא עבה בבלילתה. ולזה הגדירה הגמרא פת מרובה. והאיסור אינו קשור לפסח מצד החמץ, אלא מחמת טירחה מיותרת ביום טוב. והרעיון של בית שמאי לאסור משום טירחה מרובה ושלא לצורך, שהרי אינו נזקק אלא לפת יחידה, ואין זה כבוד יום טוב. ואילו בית הלל מתירים מאחר והיא נאפית יפה יותר בשעה שהתנור מתמלא. וכפי ששנינו במסכת ביצה "רבי שמעון בן אלעזר אומר: ממלאה אשה כל התנור פת, מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא. אמר רבא: הלכה כרבי שמעון בן אלעזר." ואכן אסרו מלמלא פעם נוספת, שאז ניכר שהיא אופה יותר מכדי צורכה.

תנא בפסח קאי -

תימה,
דלא משני הכי בריש ערבי פסחים (לקמן צט:),
דפריך מאי איריא ערבי פסחים וכו'.

וי"ל,
דהתם - **פריך משבת דהוי בכל שבוע,**
ולא שייך לשנויי דנקט ערבי פסחים,
משום דתנא בפסח קאי.

הדיון על פת מרובה הוא לא רק בפסח, אלא גם על שאר ימים טובים

אמר רב ירמיה בר אבא: שאילית את רבי ביחוד [שאלתי את רבי ביחידות] מהי פת עבה? - ומנו הוא רבו של רב ירמיה - רב הוא. ואיכא דאמרי: אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: שאלה זו שאילית את רבי ביחוד - ומנו הוא רבו של רב - רבי הוא.

ואמר לי: מאי פת עבה? - היא פת [עיסה] מרובה! שכל מצה בפני עצמה אינה עבה. אלא שלש עיסה של הרבה מצות בבת אחת. ולאו משום חשש חימוץ אסרוה בית שמאי. אלא משום שטירחה מרובה יש בלישתה. ואסור ביום לטרוח טירחה שאינה צריכה. ואמאי קרו ליה "פת עבה"? - משום דנפישי בלישה! שבזמן שלשין את כל העיסה יחד, היא עבה. ואי בעית אימא: באתריה דהאי תנא [במקומו של התנא דברייתא ההיא], לפת מרובה, "פת עבה" קרו ליה! שמשמעות לשון "עבה", היתה אצלם "מרובה".

והוינן בה: מאי טעמא אסרו בית שמאי ללוש פת עבה? אי משום דטירחתה מרובה, וקא טרח טירחא דלא צריך ביום טוב [שהרי יכול ללוש פת מועטת שאין בה טירחה], אם כן, מאי איריא בפסח דוקא? הלא אפילו ביום טוב אחר נמי אסורה טירחא דלא צריך. ומשנינן: אין הכי נמי, ולאו דוקא בפסח הוא דאסור לעשות כן. והאי תנא, ביום טוב של פסח הוה קאי כששנה דין זה, ולכן נקט פסח. והוא הדין לשאר ימים טובים. תניא נמי הכי: אין אופין פת עבה ביום טוב - דברי בית שמאי. ובית הלל מתירין! אלמא, לאו דוקא ביום טוב של פסח פליגי.

התוס' שואלים על לשון התירוץ תנא בפסח קאי

בפרק האחרון במסכת ערבי פסחים, דנה הגמרא על איסור האכילה לפני פסח ושואלת, "מאי איריא ערבי פסחים? אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי, דתניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה." ואם כן לכאורה היה יכול לענות באותו הלשון כמו כאן, שבמקרה התנא מצוי בפסח. ולכן מתרצים התוס' שתירוץ זה יכול להיאמר מול השוואה לאחד משלושת הרגלים, אבל כאשר משווה זאת למהלך כל השנה שיש כחמישים שבתות, לא שייך לענות בסגנון זה. שאפילו כאשר הוא מצוי בפסח לא היה לו להתעלם ולהניח ערב שבת שתדיר הוא בכל שבוע.

התירוץ הינו לשוני

[מילות המפתח "שייך לשנויי" שפעמים רבות מופיעות בהקדמת שלילה, מוזכרות בתוס' קרוב לעשרים פעמים. והשלילה הוא על מה שלא ניתן לתרץ].

[דף לז עמוד ב]

ותנא קמא מאי שנא החליטה -

תימה לר״י,
מאי קבעי מינה?
נימא דמר סבר - עילאה גבר,
ומר סבר - תתאה גבר.

ותירץ ר״י,
דקפסיק ותני,
אף על גב דלית ביה אלא שיעור חלה מצומצם,
ולהכי קבעי,
מ״ש דבין עילאה גבר ובין תתאה גבר,
אי אפשר שלא יתבשל מעט ממנו,
וחסר ליה משיעוריה.

החילוק בין מעיסה לחליטה בשיטת תנא קמא

נביא תחילה את דעתו של תנא קמא המחלק בין חליטה למעיסה. מיתיבי: תנן: המעיסה [קמח שנחלט במים רותחין] - בית שמאי פוטרין אותה מן החלה. ובית הלל מחייבין אותה בחלה. החליטה - בית שמאי מחייבין אותה בחלה. ובית הלל פוטרין בה.

איזהו ה״מעיסה״, ואיזהו ה״חליטה״? ה״מעיסה״ נעשית על ידי שמניח קודם מים רותחים, ואחר כך נותן את הקמח על גבי המוגלשין [הרותחין]. ואילו ה״חליטה״ נעשית על ידי שקודם נותן את הקמח, ואחר כך נותן את המוגלשין על גבי הקמח.

אלא שמאליה עולה השאלה בהמשך, לאחר שהביאו דעת רבי ישמעאל ברבי יוסי וכן דעת חכמים. אמאי מחלק תנא קמא בדעת בית שמאי ובית הלל, בין חליטה למעיסה? מאי שנא המעיסה, ומאי שנא חליטה?

מקשים התוס׳ תוך כמכניסים גורם חדש של עילאה או תתאה גבר

מקשים התוס׳, משמו של ר״י. תימא, אמאי לא משני דפליגי באם עילאי גבר או תתאי גבר? דבית שמאי סברי, תתאה גבר. ולכך, אם נתן את הקמח על המוגלשין, גובר חום המים התחתונים ומבשל את הקמח. ולכן נפטר מחלה. אבל איפכא, גובר הקמח על המים ומצננם, ואינו מתבשל מחמתם. ובית הלל סברי, עלאי גבר. ומשום כן, במעיסה מחייבין ובחליטה פוטרין. ויש לומר, דאיירי בשיעור חלה מצומצם. הלכך, בין אם עלאי גבר ובין אם תתאי גבר, אי אפשר שלא יתבשל מעט מהקמח. ואותו מעט נפטר מחלה. ואם כן, נחסר משיעור חלה. וזה מה שגורם לפטור, ואז לא משנה בין אם עילאה גבר ובין אם תתאה גבר.

אמר לך רבי יוחנן תנאי היא דתניא -

לא איצטריך לאשכוחי תנאי,
אלא ללישנא דאמרי לה, זה וזה - לפטור,
אבל ללישנא דזה וזה - לחיוב,
איכא תנאי בהך ברייתא גופא.

דע״כ הא דמחייבא - היינו באילפס;
דאי בתנור, אבל באילפס - פטור,
אם כן רבי ישמעאל ברבי יוסי - היינו חכמים.

יש בברייתא שלוש שיטות (שמתפצלות לארבע דעות)

השיטה הראשונה היא של תנא קמא. שלומד שיש חילוק בין המעיסה והחליטה לפי בית שמאי ובית הלל. שכל אחד מהם מחייב דבר אחר.

השיטה השניה היא של רבי ישמעאל ברבי יוסי - שיש בה שתי דעות. הדעה הראשונה - אומר משום אביו: זה וזה, בין המעיסה ובין החליטה, דינן לפטור מן החלה! שמאחר ונתבשל הקמח קודם אפייתו, תו אינו קרוי לחם, ואף אם נאפה אחר כך בתנור. והדעה השניה - ואיכא דאמרי לה משמו: זה וזה דינן להתחייב בחיוב חלה! ואף שנתבשל הקמח ברותחין, הרי הוא חוזר להחשב ״לחם״ לאחר שנאפה [ואף אם נעשה באלפס.] (שזה בעצם החידוש של התוס׳ כאן.)

השיטה השלישית הינה של חכמים המחלקים לא בין המעיסה או החליטה, אלא בין האילפס, שהוא כעין בישול, ולדעתם זה פוטר מחלה, שמוציאו מגדר לחם, ורק אם אפאן אפילו בסוף בתנור - הרי זה עצמו מחייב חלה.

מדייקים התוס׳, על מה היה נדרש לבאר את שיטת רבי יוחנן

מקשה הגמרא על דברי רבי יוחנן, קתני מיהת, ״וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה - שעשאן באלפס, פטור. שעשאן בתנור, חייב! אלמא, מעשה אלפס אינו קרוי לחם. ותיובתא דלרבי יוחנן דמחייב באלפס. ועל כך מתרצת הגמרא: אמר לך רבי יוחנן, פלוגתא דתנאי היא! ומביאים ברייתא נוספת שהחולקים בה הם תנא קמא ורבי יהודה.

מדייקים התוס׳, שכל מה שנדחק רבי יוחנן למצוא מחלוקת תנאים היא רק לשיטה ששני סוגי הבישול מוציאים מגדר של בישול, ולכן פטור מחלה. כי אם הלשון הוא ששניהם מחייבים, כבר יש לנו מחלוקת תנאים. כי המחייב הוא באילפס, וזו דעה אחת, כי אם באילפס פטור, הרי רבי ישמעאל ברבי יוסי סובר בדיוק כחכמים.

דכולי עלמא מעשה אילפס פטורים -

פסק רבינו חננאל כר״ל,
מדקאמר, **דכולי עלמא מעשה אילפס - פטורין,**
ועוד,
דיתיב רבה ורב יוסף אחוריה דר׳ זירא,
אליבא דר״ל מיירי.

ולר״י נראה,
דכר׳ יוחנן קיי״ל,
מדלא חשיב לה בהחולץ (יבמות לו.),
בהדי ג׳ דהלכה כריש לקיש לגבי רבי יוחנן.

ואומר ר״י,
דעל ידי משקה מודה ר׳ יוחנן,
דמעשה אילפס - פטור, ואין מברך עליו המוציא,
כדמוכח בירושלמי דמסכת חלה בפרק קמא דחלה,

אמר ר' יוחנן,
כל שהאור מהלך תחתיו - חייב בחלה,
ומברכין עליו המוציא,
ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח,
ריש לקיש אמר, אינו חייב בחלה,
ואין מברכין עליו המוציא,
ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח,
ואמר ר' יוחנן, ובלבד שיהא על ידי משקין.

ואומר רבינו תם,
דדווקא בבלילתו רכה פליגי,
דר' יוחנן סבר,
אפייתו באילפס - עושהו לחם וחייב בחלה,
ור"ל סבר - אין עושהו לחם ופטור,
אבל בלילתו עבה,
כולי עלמא מודו דחייב בחלה,
אפילו על ידי משקה,
דהא חיוב חלה הוי משעת גלגול,
כדמוכח בכמה דוכתי,
וכן משמע במס' חלה (פ"א מ"ה),
דתנן עיסה שתחלתה וסופה סופגנין,
פטורה מן החלה,
תחלתה סופגנין וסופה עיסה,
תחלתה עיסה וסופה סופגנין - חייבת בחלה.

ונראה לרבינו תם,
דהכי נמי מברכין עליו המוציא,
ומביא ראיה ממנחות (דף עה:),
ומכיצד מברכין (ברכות לז:),
דאמר היה עומד ומקריב מנחה בירושלים,
אומר שהחיינו,
נטלו לאוכלו אומר המוציא,
וקפסיק ותני כל המנחות,
אפילו מנחת מחבת ומרחשת,
אף על פי שמטוגנת בשמן,
ואין סברא לחלק בין מים לשמן,
א"כ על לפנצול"י ופניטלט"י - אומר בורא מיני מזונות,
ועל גלטונ"י וירבל"י - מברך המוציא,
ועל אופלטק"י - נראה שאין מברך המוציא,
אף על פי שעושין אותו בלא משקה,
דאין עליהם תוריתא דנהמא,
תדע שהרי אין מפרישין ממנו חלה,
אפילו יש הרבה בסל אחד כשיעור חלה,
אף על פי שהסל מצרפן לחלה.

ואף על גב דטריתא,
אמרינן בכיצד מברכין (שם),
דחייב בחלה ומברכין עליו בורא מיני מזונות,
ההוא כדמפרש התם,
דגובלא בעלמא הוא, ואינו סועד הלב.

ורבינו תם היה אומר,
דאף על גרימזל"י - **אין מברך המוציא,**
דלית בהו תוריתא דנהמא,
אף על גב דמסתמא - **חייב בחלה.**

הגמרא מביאה מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה לגבי מעשה אילפס

דחתה הגמרא נסיון ראשון לביאור מחלוקת ת"ק ורבי יהודה. לא בהכי פליגי תנא קמא ורבי יהודה. אלא דכולי עלמא סברי, מעשה אילפס - פטורין. והכא פליגי, בכגון שעשאו מעשה אילפס, ואחר כך חזר ואפאו בתנור. ובהכי קא מיפלגי. דתנא קמא סבר: כיון שחזר ואפאו בתנור, "לחם" קרינן ביה. ורבי יהודה סבר: אין לחם אלא דבר האפוי בתנור מעיקרא. ומעשה אילפס זה, כיון דמעיקרא לאו בתנור אפייה אלא באילפס, לאו לחם הוא! ותו לא מהני ליה ליחשב לחם, אף על ידי שיחזור וייאפה בתנור.

התוס' מביאים את שיטת רבינו חננאל לפסוק כריש לקיש, ואילו מביאים גם דעה לפסוק כרבינו יוחנן

לאחר שנאמר שכולי עלמא סוברים שמעשה אלפס פטורים משמע שהסוגיה כאן כדעת ריש לקיש. ומכאן פסק רבינו חננאל כריש לקיש. דהא מסקינן, "דכולי עלמא מעשה אלפס פטורים". וגם בסוגיה הבאה שישבו רבה ורב יוסף אחורי רב זירא, הסוגיא שם כריש לקיש. אבל לר"י נראה דהלכה כרבי יוחנן. שהרי מנו רק שלוש סוגיות בהם פוסקים אנו כריש לקיש, וסוגיה זו אינה אחת מהן, וגם בשאילתות דרב אחאי בפרשת צו פוסק כרבי יוחנן.

גם אופן הבישול באילפס משנה את ההכרעה

וכשמבשלו באלפס בתוך משקים, מודה רבי יוחנן דאינו "לחם", ולא פליגי אלא בשנותנו באלפס בלא משקין. ובלשון תוס' הרא"ש "ועוד נראה, דאע"ג דמחייב ר' יוחנן מעשה אילפס, היינו דוקא שאפאו באילפס בלא משקין - דומיא דתנור. אבל אם בשלו במים או טיגנו בשמן - מודה ר' יוחנן דלא הוי לחם. כדמוכח בירושלמי דפ"ק דמס' חלה דגרסי' התם א"ר יוחנן כל שהאור מהלך תחתיו - חייב בחלה, ואומר עליו המוציא לחם, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. וריש לקיש אמר כל שהאור מהלך תחתיו - אינו חייב בחלה, ואין אומר עליו המוציא, ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, א"ר יוחנן ובלבד ע"י משקין, כלומר, בהא מודינא לך."

נתון נוסף שמשנה את מחלוקתם הוא אופן הבלילה, רכה או קשה

ובלשון תוס' הרא"ש. "ועוד היה אומר ר"ת, דבדבר שבלילתו רכה פליגי. דר' יוחנן סבר אפייתו באילפס - עושה לחם, וריש לקיש סבר דוקא תנור. אבל דבר שבלילתו קשה, מודו כ"ע דחייב בחלה, ואפילו סופו לבשלו במים או לטגנו בשמן. דמשעת גלגול - אתי חיוב חלה. כדמוכח בכמה דוכתי, מההיא דתנן נולד ספק טומאה עד שלא גלגלה - תעשה בטומאה. משגלגלה - תיעשה בטהרה. ותנן נמי בפ"ק דחלה,

עיסה שתחלתה סופגנין וסופה סופגנין - פטורנה מן החלה, תחלתה עיסה וסופה סופגני,ן תחלתה סופגנין וסופה עיסה - חייבת בחלה.״ כלומר, בבלילה קשה, ברור שרוצים לעשותו כעין לחם, ולכן זה הקובע ולא באיזה כלי ביצעו זאת.

עצם זה שהוא מברך המוציא אף שהיה במרחשת של שמן, מוכיח שזה גדר לחם

״ועוד היה אומ׳ ר״ת, דכי היכי דמחייב בחלה, מברך עלייהו המוציא, לאחר בישול או טיגון. וכן משמע בברכות בפ׳ כיצד מברכין. היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר שהחיינו. נטלן לאוכלן אומר המוציא לחם מן הארץ. וקא פסיק ותני, לא שנא מנחת סלת ומאפה תנור, ולא שנא מנחת מחבת ומנחת מרחשת, אע״פ שמטגנת בשמן, והוא הדין נמי מבושל במים, דלא מסתבר לחלק בין מים לשמן.״

לגבי אטריות מאחר ולא נעשו ללחם, אין חיוב המוציא

מסיימים התוס׳ בכמה גורמים המבדילים לברכת המוציא, ואפילו שיש לו חיוב חלה כמו אטריות, מאחר ואין לו צורת לחם, ולא עשאוהו למטרה זו, ברכתו מזונות.

לחם שאין אפוי בתנור אחד -

ואם תאמר,
מנלן לחלק בין בלילה רכה ובין בלילה קשה,
והלא אינו תלויה לרבי יהודה,
אלא באפוי בתנור אחד.

ואומר רבינו תם,
דהכי פירושו לר׳ יהודה לחם האפוי בתנור וכו׳,
לחם שרגילין לאפות בתנור,
היינו בלילתו קשה.

הגמרא העמידה את דעת רבי יהודה, שהחיוב הוא רק מעשה תנור

דחתה הגמרא והביאה דרך חדשה לבאר את מחלוקת ת״ק ורבי יהודה. בהכי פליגי תנא קמא ורבי יהודה. אלא דכולי עלמא סברי, מעשה אילפס - פטורין. והכא פליגי, בכגון שעשאו מעשה אילפס, ואחר כך חזר ואפאו בתנור. ובהכי קא מיפלגי. דתנא קמא סבר: כיון שחזר ואפאו בתנור, ״לחם״ קרינן ביה. ורבי יהודה סבר: אין לחם אלא דבר האפוי בתנור מעיקרא. ומעשה אילפס זה, כיון דמעיקרא לאו בתנור אפייה אלא באילפס, לאו לחם הוא! ותו לא מהני ליה ליחשב לחם, אף על ידי שיחזור וייאפה בתנור.

אמר רבא: מאי טעמא דרבי יהודה, דתו לא מהני ליה אפיה? - משום דכתיב, ״ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד״. דבר האפוי בתנור אחד בלבד, קרוי לחם. אבל מי שאין אפוי בתנור אחד בלבד, אלא הוא אפוי גם באילפס וגם בתנור, אין הוא קרוי לחם.

שאלת החילוק בין סוג הבלילה שהמציא רבינו תם

מעלים התוס׳ קושיא אפשרית. רבינו תם בדיבור הקודם קובע, שבלילה רכה באילפס בלא תוספת נוזל. רבי יוחנן אומר לחם, וריש לקיש אומר שאינו לחם. ובלילה עבה עם נוזל או בלעדיו - הכל פוסקים שדינו לחם וברכתו המוציא. וקשה, מנין לר״ת לחלק בין הבלילות? הרי רבי יהודה התנא קובע שההבדל ביניהם הוא נאפה בתנור או באילפס.

עונים על כך התוס׳, כאשר רבי יהודה אמר אפייה בתנור מול בישול באילפס, הוא התכוון לבלילה רכה מול בלילה עבה, שכן אפייה בתנור נעשה רק כאשר הבלילה עבה, ובאילפס בבלילה רכה. כלומר, נכון שהניסוח היה לפי סוג אופן האפייה. אבל באמירת תנור, כבר מכניסים את הגורם של סוג האפייה שמה שרגילים לאפות בתנור - הרי הוא בלילה עבה.

הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו -

לפ״ה,
דמפרש דמיירי באילפס,
תימה,
אם כן במאי סבר רבה,
דפליגי רבי יוחנן וריש לקיש,
ע״כ בהדביק מבפנים והרתיח מבפנים,
אם כן מאי מיבעיא ליה לרב יוסף,
בתר הכי,
הדביקה מבפנים ואבוקה כנגדו מהו.

ונראה לר״י,
דהכא - בהדביק בתנור מיירי,
ומיבעיא ליה,
כיון דתנור הוא - לא חשיב מעשה אילפס,
או דילמא לא שנא,
ולרב יוסף מיבעיא,
כשהדביק בתנור ולא הסיקו,
אלא מתבשל מהיסק שכנגדו,
וכן פירש רבינו חננאל.

הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ, לעומת הדביק מבפנים ואבוקה כנגדו

הגמרא מבארת על שאלה שנשאלה, ״יתיב רבה ורב יוסף אחוריה דרבי זירא, ויתיב רבי זירא קמיה דעולא. אמר ליה רבה לרבי זירא, בעי מיניה מעולא: הדביק מבפנים והרתיח מבחוץ מהו?״ התוס׳ מביאים את פירוש רש״י, שמדובר שאת הלחם הדביק בתוך אילפס.

מקשים התוס׳ מהסוגיה הצמודה לה. ובאותו מעמד אמר ליה רב יוסף לרבי זירא: בעו מיניה מעולא, אם הדביק את הלחם באילפס מבפנים, ואבוקה כנגדו [כנגד הלחם] מלמעלה, וחום האש לוהט בתוך האילפס וממהר את אפייתו, מהו דין לחם זה לענין חיוב חלה?

מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש

לעיל התבארה מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש. אמר ריש לקיש: כל המינים הללו השנויים במשנה זו, מעשה אלפס הן! שנתבשלו בכלי העומד על גבי האש. הלכך לאו ״לחם״ הם. שאין לחם אלא מאפה תנור. ורבי יוחנן אמר: אף מעשה אלפס ״לחם״ נינהו, וחייבין בחלה. והללו השנויים במשנה, פטורים מחלה משום שעשאן [בישלם] בחום החמה.

וביארו בגמרא שלאו דווקא הכלי הוא הקובע בדיון, אלא אופן השימוש בו. אמר עולא: אמר לך רבי שמעון בן לקיש, הא דקתני "מעשה אלפס חייבין", הכא במאי עסקינן - כשקודם הרתיח את האלפס על גבי האש, ולבסוף הדביק בו את הלחם. וכיון שדפנות האלפס רותחים, הרי זה כעין מאפה תנור. הלכך חייבין בו בחלה.

ולא פטר ריש לקיש במעשה אלפס, אלא כשהדביק את הלחם באלפס כשהוא עדיין צונן. ואין מגיע ללחם חום גדול בפעם אחת כמו בתנור. אלא מעט מעט הולך ומתגבר חומו. הלכך לא דמי למאפה תנור, והרי הוא פטור מחלה.

מקשים התוס' לפירוש רש"י שמבאר שהסוגיא באילפס

אם פשטנו על המקרה הראשון, כי במקרה כזה ברור לנו שרבי יוחנן סובר שזה כן חמץ, לא היתה כלל מקום לשאלת רבה במקרה השני, שעוד יותר ברור שהוא דומה לחמץ, שזאת פעולת אפייה. ואפילו שהיא נעשית באילפס.

התוס' מתוך הקושי שלהם מבארים כרבינו חננאל שההדבקה היתה בתנור

ולכן מעמידים התוס' כרבינו חננאל, שההדבקה השניה היתה בתנור, וממילא השאלה הינה שונה. ונביא את תוס' הרא"ש אשר מסכם היטב את התוס'.

"פרש"י דבאילפס מיבעי ליה, וקשה לפירושו, דא"כ ס"ד דמעשה אילפס דפליג ביה ר' יוחנן וריש לקיש הדביק בפנים והרתיח בפנים, א"כ מאי קא מיבעיא ליה לרב יוסף בתר הכי הדביק בפנים ואבוקה כנגדו מהו? היינו הדביק מבפנים והרתיח מבפנים, דפליגי ביה, ומשמע דרב יוסף לא נחלק על רבה בפלוגתייהו דר' יוחנן וריש לקיש.

הילכך נראה כפר"ח, שפי' דהדביק בתנור איירי, ומיבעיא ליה, כיון דעשה בו כמעשה אילפס, אי הוי כתנור או כאילפס, ורבי יוסף מיבעיא ליה בתנור שלא הוסק, והפת נאפה כנגדו."

[דף לח עמוד א]

אתיא לחם לחם -

הקשה הר"י דאורלינ"ש,
כיון דילפינן לחם לחם, דבעינן מצה שלכם,
אמאי איצטריך לעיל למעוטי,
שלא יצא בטבל, מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ כו',
תיפוק ליה דבעינן שלכם, וטבל - אינו שלכם,
דהא אתרוג של דמאי,
דמכשרי ב"ה בלולב הגזול (סוכה דף לה:),
מפרש התם, **משום דאי בעי מפקר לנכסיה,**
והוי עני **וחזי ליה,**
השתא נמי שלכם קרינן ביה,
משמע דטבל גמור - לא חשיב שלכם.

ותירץ ר"י,
אתרוג של טבל - לא חשיב שלו,
כיון שצריך ליתן ממנו לכהן וללוי,
ובעינן שיהא כל האתרוג שלו,
אבל מצה,
שאם אכל כל כך,
שאם היה נותן ממנו,
תרומה או מעשר ממה שאכל,
אכתי אכל שיעור מצה - חשיב שפיר שלו.

ורשב"א תירץ,
דאיצטריך לעיל קרא,
להיכא שמה שיפריש - יהיה שלו,
כגון אם הוא כהן או לוי או ישראל עני,
ונטל ממנו ככר תרומה ומעשר ראשון,
דשלכם קרינן ביה.

הלימוד של גזירה שווה של לחם מוכיח, כי אדם אינו יוצא במצה של מעשר שני לרבי מאיר

מתקיף לה רב פפא לרב אסי: בשלמא עיסה דכתיב בה "ראשית עריסותיכם תרימו חלה", לכך בעינן דתהא משלכם כדי שתתחייב בחלה. שכן משמע לשון "עריסותיכם". וכן אתרוג ביום טוב נמי, אין אדם יוצא בו אלא אם כן הוא שלו. כדכתיב ביה "ולקחתם לכם ביום הראשון". ודרשינן, "לכם" - משלכם יהא! הלכך, אם הם של מעשר שני, הרי הם תלויים במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, האם ממון גבוה הוא, או ממון הדיוט. אלא מצה של מעשר, אמאי אין יוצאין בה לרבי מאיר? והא אף אי אינה שלו, וכי מי כתיב בתורה "מצתכם"?

אמר רבא, ואיתימא רב יימר בר שלמיא: אף במצה אין אדם יוצא אלא במצה שלו. דאתיא מצה בגזירה שוה ד"לחם" "לחם" מחלה. כתיב הכא במצה "לחם עוני". וכתיב התם בחלה, "והיה באכלכם מלחם הארץ". מה להלן בחלה, אין חיובה נוהג אלא בעיסה שהיא משלכם, כדדרשינן מ"עריסותכם", אף כאן במצה, אין אתם יוצאים אלא במצה שהיא משלכם. הלכך, לרבי מאיר דאמר "מעשר שני - ממון גבוה הוא", לא קרינא ביה משלכם, ואין יוצאין בו ידי חובת מצה.

קושיית הר"י מאורליאנש – מדוע נדרש למעט טבל, והרי אינו משלכם?

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

תירוץ ראשון - הר"י בחילוק בין אתרוג למצה

אתרוג מחוייב הוא ליתן תרומה ומעשר, ומצד שני מחוייב הוא להיות שלם. ומכיוון שיש ללוי ולכהן חלק בו - הרי אין כולו שלו. והרי מה שנדרש שלכם, הוא שאין אפשרות שיהיה כאן שותפות. בניגוד לכך מצה גם לאחר שיתן לכהן וללוי עדיין יש בה מספיק על מנת לאכול בה שיעור מצה.

ונביא זאת בלשון התוס׳ במסכת סוכה. ״דלא דמי, דהא דאין יכול לצאת באתרוג של טבל, דהוי כמו אתרוג דשותפין, שיש לכהן וללוי בו חלק, ודמי לאחין שקנו אתרוג בתפיסת הבית בסוף יש נוחלין (ב״ב דף קלז: ושם) אבל גבי מצה כשאכל ממנה כמה זיתים אם יש משלו כזית - יצא.״

תירוץ שני – שהוא מפריש לעצמו בהיותו אחד מהמקבלים

ונראה, דהיינו אם גדל בקרקע אצלו - חייב להפריש ולתת. אבל אם קיבל טבל, בחיוב מעשר עני - אינו צריך לתת, רק מפריש לעצמו. שהרי מדובר שהוא עצמו זכאי בכך.

אבל חלתו דאי מטמיא -

זו הסוגיא כמ״ד (מכות דף כ.),
מחיצה לקלוט - דאורייתא,
דאי מדרבנן - יש לה היתר מושבות,
דאי יצאה חוץ למחיצה - נפדית אפילו טהורה.

אי נמי,
כיון דמדרבנן אין להם פדייה,
לא חשיב נאכל בכל מושבות.

האפשרות לאכול בפסח ממעשר שני את החלה

בעי רבי שמעון בן לקיש: מהו שיצא אדם ידי חובתו בפסח בחלה של מעשר שני בירושלים? שאף המעשר שני מחויב בהפרשת חלה, ובנתינתה לכהן. ויש בה שתי קדושות. קדושת מעשר שני, וקדושת חלה. ומבארת הגמרא שהשאלה היא לשיטת רבי עקיבא, שצריכים לחם שנאכל בכל המושבות ולא רק בירושלים.

הגמרא מבארת צד אחד של השאלה. אבל חלה של מעשר, ממה נפשך אין לה שום היתר במושבות. שהרי כל זמן שלא נטמאה, אינה נאכלת אלא בירושלים, משום קדושת המעשר שבה. ואף פדיון ליתא למעשר שני טהור משקלטוהו מחיצות ירושלים. ואי מטמיא, שוב לית לה היתר במושבות, משום קדושת חלה שבה. ואין לקדושת חלה פדיון כלל. וכיון שנטמאה, לשריפה אזלא ולא נפיק ידי חובתו.

במסכת מכות ביארו כי יש חילוק לעניין המחיצה בין אכילה לקליטה, וכן מדאורייתא ומדרבנן

נביא את יסוד הדברים ממסכת מכות. אמר רבא: באמת סובר רבי יוסי כי מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, ולכן אפילו פירות שנכנסו בטיבלן לירושלים, ויצאו, ואחר כך הפרישו מהם מעשר שני, נחשב הדבר כאילו המעשר שני עצמו ראה את פני ירושלים, ולכן אם אכלן חוץ לירושלים, חייב מלקות. אבל, סובר רבי יוסי בדברי בית הלל, שכל זה אמור רק לענין מחיצה לאכול [לענין איסור אכילה חוץ לחומת ירושלים], שהוא איסור דאורייתא.

אבל ענין מחיצה לקלוט [לענין דין הפדיה, לומר שאחרי שנקלטו הפירות במחיצות ירושלים שוב אין בהם דין פדיה אפילו אם יצאו חוץ לירושלים], הוא רק דין דרבנן, כי מדין תורה כל מעשר שני שלא נמצא עתה בירושלים, ניתן לפדותו, ורק בירושלים עצמה אי אפשר לפדותו מן התורה.

ולכן סוברים בית הלל, שכי גזור רבנן שאסור לפדות את הפירות לאחר שקלטום מחיצות ירושלים, הוא רק באופן שהמעשר שני ראה את פני ירושלים, כי איתיה בעיניה, כאשר המעשר שני בעין, שהופרש כבר. אבל, אם הפירות היו בירושלים רק בטבליה [כשהיו טבולים], ועדיין לא היה המעשר שני בעין, בכהאי גוונא לא גזור רבנן לאסור פדיה כשהפירות יצאו מחוץ לירושלים, אף על פי שמתנות שלא הורמו, כמי שהורמו דמיין.

מדייקים התוס׳ שהחובה לשורפו אם קלטוהו מחיצות הוא רק לסובר שאף קליטת המחיצות דינו מהתורה

התוס׳ מצמצמים בתחילה ומעמידים, כי זה רק לדעת הסובר כי קליטת המחיצות הינה מהתורה, ומרגע שנקלט - שוב אינו יכול לפדותו. ואם תיטמא יהיה חייב לשורפה ולא יוכל לצאת בה. ומבארים התוס׳ כי אם כל האיסור הוא רק מדרבנן, הרי היה יכול לפדות את העיסה אפילו אם לא נטמאה אלא נשארה טהורה. אמנם בתירוץ שני הולכים התוס׳, שמאמר זה בגמרא הוא אפילו דעת האוסר את הפדייה רק מדרבנן. כי מאחר ואסור לכתחילה לפדותם, הרי זה עצמו מעלה להם את הגדר שאינו נאכל בכל המושבות.

או דילמא הואיל ואילו לא קרי לה שם -

תימה לר״י,

אי אמרת הואיל,
א״כ בכורים - נמי נאכלין בכל מושבותיכם,
הואיל ולא קרי ליה שם.

וי״ל,
דלא דמי,
דשם בכורים - אינו נאכל בכל מושבותיכם,
אבל הכא - שם חלה נאכל בכל מושבותיכם,
וכן שם מעשר לחודיה - נאכל בכל מושבותיכם,
הלכך בחלת מעשר אמר שפיר,
הואיל ולא קרי לה שם.

ועוד הקשה,
אי אמרת הואיל,
מעשר שני - **נמי נאכל בכל מושבותיכם,**
הואיל ולא העלהו לירושלים,
ואמאי איצטריך לאוקמא לעיל (דף לו:) כרבי אלעזר.

וי״ל,
דאי לאו משום דר׳ אלעזר,
לא חשיב שם מעשר שני נאכל בכל מושבותיכם,
משום דהואיל ולא העלהו לירושלים,
כמו שאין לומר,
הואיל ולא קרא לו שם מעשר.

הצד השני שמתיר, בבעיית ריש לקיש לאכילת מצה מחלת מעשר ששני בירושלים

נביא תחילת את קושיית ריש לקיש. בעי רבי שמעון בן לקיש: מהו שיצא אדם ידי חובתו בפסח בחלה של מעשר

שני בירושלים? שאף המעשר שני מחויב בהפרשת חלה, ובנתינתה לכהן. ויש בה שתי קדושות. קדושת מעשר שני, וקדושת חלה.

או דלמא, אף דבפועל אין לחלת המעשר היתר במושבות, מכל מקום, הואיל ואילו לא קרא עליה שם חלה, ואיטמי [והיתה נטמאת], אית לה היתר במושבות על ידי פדיון כדין מעשר שני חולין, והוה נפיק בה ידי חובת מצה. הלכך, אפילו השתא לאחר שקרא לה שם חלה נמי נפיק בה! שהרי מצד קדושת חלה שבה, לא נתמעטה ממצה. לפי שסתם חלה נאכלת אף במושבות. ומצד קדושת מעשר שני שבה לחוד, נמי יש לה היתר במושבות, על ידי טומאה. ואף שעל יד צירוף שתי הקדושות יחד שוב אין לה היתר במושבות, מכל מקום יוצאין בה ידי חובה.

איכא דאמרי: הא ודאי לא תיבעי לך, ופשיטא דיוצאין בחלת מעשר. משום דודאי אמרינן, הואיל ואילו לא קרא לה שם חלה היה לה היתר במושבות בטומאה, יוצאין בה.

התוס' מבארים את החילוק בין חלה לביכורים

מקשים התוס', תימה, אם כן אף בביכורים יצא ידי מצה, הואיל ואי לא קרא עליהם שם, היו נאכלים במושבות. ויש לומר, דשאני ביכורים, דקדושת ביכורים - אינה נאכלת בכל מושבות. אבל קדושת חלה - נאכלת במושבות. ודוקא משום טומאתה - אינה נאכלת. וכן שם מעשר נאכל במושבות על ידי פדיון, אם נטמא.

התוס' מבארים כי לא תמיד ניתן לומר הואיל

בתחילה מקשים התוס', אם כן למה צריך לומר, שאם נטמא - יש לו פדיון. נימא הואיל ואם לא העלוהו לירושלים - יש לו פדיון, חשיב כיש לו היתר במושבות. ויש לומר, דהאי הואיל - לא אמרינן. כמו דלא אמרינן, הואיל ואילו לא קרא לו שם מעשר - היה נאכל. דכהאי גוונא - לא שייך למימר הואיל, דכל מעשר - סופו לאכול בירושלם, ומעשר שני והבאתו לירושלם - אחד הם ושם אחד הם.

רבי יהודה אומר יקבר -

טעמיה דר' יהודה,
משום דדריש - כסף ראשון ולא כסף שני,
ולכך אינו נפדה - לקוח טהור ברחוק מקום,
וה"ה שאין נפדה - טמא בקרוב מקום,
דתרוייהו מחד קרא נפקי,
מלא תוכל שאתו,
ורבנן - לא דרשי כסף ראשון ולא כסף שני,
וסברי, דלקוח טהור - נפדה ברחוק מקום,
וה"ה טמא - בקרוב מקום.

וקשה לרשב"א,
דבריש איזהו מקומן (זבחים דף מט.) פריך,
ולא מצינו שטפל חמור מן העיקר,
והרי מעשר - הוא נפדה, ולקוח - אינו נפדה,
דתנן הלקוח שנטמא - יפדה,
נטמא - אין, לא נטמא - לא,
והיינו ברחוק מקום,
דכה"ג מעשר עצמו נפדה,
ובענין אחר - לא הוי טפל חמור מן העיקר,
אלמא לקוח לרבנן,
נמי אינו נפדה שהור ברחוק מקום.

ותירץ ר"י,
דהתם - **מיירי מדרבנן.**

מחלוקת חכמים ורבי יהודה לעניין חלה שהופרשה מעיסה הלקוחה בכסף מעשר שני

כל השאלה כאן מדגישה הגמרא הינה רק לשיטת רבי יהודה. דתנן: דבר מאכל הלקוח בכסף מעשר שני - שנתחללה ונתפסה בו קדושת המעשר שבכסף - שנטמא, יפדה! שכשם שלמעשר שני עצמו יש פדיון, אף יש פדיון לאוכל שנתפס בקדושת מעשר מכח חילול. רבי יהודה אומר: הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא, יקבר! שאין פדיון אלא למעשר עצמו או לכסף המעשר. אבל הלקוח בכסף המעשר, כבר הוקלשה קדושתו. ואינה אלימה דיה כקדושת מעשר, כדי להתפיס את קדושתה בדבר אחר. (ועד כאן ביארנו לפי רש"י).

דנים התוס' גם לגבי האדם, לשיטת רבי יהודה ולשיטת חכמים

אין כוונתם לומר, דהטמא בריחוק מקום - מהני לו פדיון לרבי יהודה, דזה אינו, דהא מקשינן לההו אהדדי, ויש שני סוגי פדיון, בריחוק מקום או בטומאה. ולכן גם בהצטרף שניהם יחד - לא מהני להו פדיון.

אלא דחזרו התוס' והקשו, דהא חזינן לרבנן, דיש הבדל לענין ריחוק מקום בין טהור וטמא. ועל זה תירצו דאינו אלא מדרבנן. (ויש לעיין בעיקר הטעם שכתבו דדריש ולא כסף שני, אם אתיא דלא כרש"י שפירש משום ללא אלים למיתפס פדיוניה).

חלות תודה ורקיקי נזיר -

נראה לר"י כפ"ה,
דמיירי שלא נשחט עליהם הזבח ולא הוקדשו,
דאי הוקדשו, תיפוק ליה דבעינן מצתכם,
דגמרינן לעיל לחם לחם.

ועוד,
דקאמר למכור בשוק יוצאין בהן,
משמע דבלא הוקדשו מיירי,
וה"פ,
מצה המשתמרת לשם מצה,
יצאה זו שמשתמרת לשם זבח כשיקדישנה,
וכן שאין נאכלין אלא ליום אחד,
אקרא דמשתמרת סמיך,
דבעינן שתהא נשמרת לשם שבעה.

והא דפריך,
ותיפוק ליה שאין נאכלין באנינות,
ושאין נאכלין בכל מושבות,

ה"פ,
שאין נעשה לאכול בכל מושבותיכם ולאכול באנינות.

והא דלא פריך,
שאין נעשה להיות מצתכם אלא לגבוה,
כיון דלא כתב בהדיא פסול דמצתכם,
לא שייך למיפרך הכי.

חלות תודה ורקיקי נזיר, כשעשאן לעצמו - אין יוצאין בהם

הטעם שאין יוצאין בהם הוא אף על פי שהן מצה גמורה, רבה לומד זאת מדכתיב (שמות יב) ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לשם מצה, יצאו אלו שאינן משתמרות לשם מצה אלא לשם זבח. רב יוסף אמר: טעם נוסף יש לכך שאין יוצאין בחלת תודה ורקיקי נזיר. משום דאמר קרא "שבעת ימים מצות תאכלו". ודרשינן, מצה הנאכלת לכל שבעת ימים יוצאין בה. יצתה חלת תודה זו, שאין יוצאים בה. משום שאינה נאכלת לשבעת ימים, אלא ליום ולילה! שדינה כדין בשר התודה, שנאכל ביום הקרבתו ובלילה שלאחריו בלבד. ולאחר מכן הוא נעשה נותר, ויוצא לשריפה.

נביא את לשון תוס' הרא"ש

כדרכו מרחיב הרא"ש בתוספותיו. "פירש רש"י דמיירי שלא נשחט עליהם הזבח ולא הוקדשו, דאי בשהוקדשו - תיפוק לי שאינו שלכם, דמשולחן גבוה - קא זכו. [=אין זה לשון רש"י אלא דיוק מדבריו, ואצלנו נאמר שצריך מצתכם, כלומר מה שרשאי לאכול]. ועוד, ליפלוג וליתני בדידיה, בד"א בשהקדישן, אבל בלא הקדישן - יוצא בהן. [=והכוונה שכאן מדובר שלא הקדיש אותן, כי מה שיוצא להימכר לשוק מלכתחילה, אין בזה איסור]. והכי מיפרשא מילתייהו דרבה ורב יוסף, יצאת זו שמשתמרת לשם זבח, לכשיקדישנה - יצאת זו שנאכלת ליום אחד שהיא משתמרת להיות נאכלת ליום אחד לכשיקדישנה. ורב יוסף נמי סמיך אקרא דושמרתם את המצות. ויש פירושי רש"י שכתוב בהם דרב יוסף מוקי למתני' בשנשחט עליהם הזבח, ולא נהירא, מטעמא דפרשי'.

והא דפריך ותיפוק לי דאינה נאכלת באנינות, ותיפוק לי דאינה נאכלת בכל מושבות, ה"פ, אינה נעשית ליאכל באנינות וליאכל בכל מושבות. והא דלא פריך ותיפוק לי דאינה נעשית להיות מצתכם, שעתידה להיות ממון גבוה, משום דלא ברירא כולי האי דרשא דלחם לחם." [=הכוונה אינה לשלול את הדרשה, אלא מאחר ולא כתובה מפורשות, לא שייך לפרוך כמו לגבי האחרות, על דרך התוס' שלפנינו.]

[דף לח עמוד ב]

זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר -

פ"ה,
דלא אתי כר"ש,
דאמר בפ"ק דמגילה (דף ט:),
לא קרבו, אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן,
אבל שאין קבוע להם זמן - לא.

וכפירושו משמע, בפרק בתרא דזבחים (דף קיז.),
דתניא התם,
כל הנידר ונידב קרב בבמה,
ושאין נידר וכו' - דברי ר' מאיר,
וחכמים אומרים - לא קרבו אלא עולות ושלמים בלבד,

רבי שמעון אומר,
אף ציבור לא הקריבו,
אלא חובות הקבוע להן זמן,
משמע דמודה ר' שמעון לחכמים,
דלא קרבו מנחה ונזירות בבמה.

וקשה,
דבפ"ק דמגילה (דף ט:) תנן,
אין בין במה גדולה לבמה קטנה **אלא פסח,**
זה הכלל,
כל שנידר ונידב - קרב בבמה, שאין נידר וכו',
ואמר בגמרא, מני? ר"ש היא,
א"כ לר' שמעון,
קרבה מנחה בבמה דנידר ונידב הוא,
ונזירות נמי קרב לדידיה בבמה,
דהא ר"מ דקתני בהאי לישנא,
כל שנידר ונידב קרב בבמה,
סבר רקיקי נזיר איכא בבמה,
דאמר התם מאי טעמא דר"מ,
אמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו',
אמר להו משה,
כי עליתון לארץ,
ישרות - אקריבו, חובות - לא אקריבו,
ומנחה ונזירות - ישרות נינהו,
דנזירות גופייהו - נידר ונידב הוא,
אף על גב דהקרבנות חובה,
ורבנן מפרש התם,
דסברי אין מנחה בבמה,
ונזירות אף על גב דנידר הוא,
מ"מ הקרבן חובה.

ונראה לר"י,
דה"פ דמתניתין דמגילה,
דאין חילוק בין במה גדולה לבמה קטנה,
אלא פסחים,
זה הכלל כל הנידר ונידב,
הקרב בבמה גדולה - קרב בבמה קטנה,
וכל שאין נידר וכו',
ולא נחית אלא לפרש מה ששוה הגדולה לקטנה,
אבל יש נידר ונידב כמו מנחה ונזירות,
שאינן קריבין לא בזו ולא בזו.

רקע על אופן הקרבת הקרבנות בתקופות השונות

בתחילה היה מותר לכל אדם להקים מזבח בכל מקום, ולהעלות בו קרבנות. אבל משהוקם המשכן - נאסרו כל הבמות על ישראל, והוגבל מקום קרבנות למשכן בלבד. משנכנסו ישראל לארץ הוקם המשכן בעיר גלגל, אבל מאחר שהארון לא היה קבוע שם, אלא הוצא להיות עם הלוחמים, משכן גלגל היה נחות ביחס למשכן במדבר, והוגדר 'במה גדולה', והוחזר ההיתר להקריב בבמות קטנות. אחר ארבע עשרה שנה העבירו על המשכן לשילה למשך 369 שנה ונאסרו כל הבמות, כי שילה היה 'משכן' משום שהיו שם מזבח הנחושת וגם הארון.

משנחרבה שילה והארון נשבה בידי הפלישתים, העבירו את מזבח הנחושת לעיר נוב והותרו הבמות הקטנות, וכעבור שלש עשרה שנה נחרבה נוב בידי שאול המלך, והועבר מזבח הנחושת לגבעון למשך ארבעים וארבע שנה עד שנבנה בית המקדש. כל תקופת נוב וגבעון הותרו במות קטנות כי כאמור הארון לא היה בנוב או בגבעון.

שיטת ריש לקיש אינה כשיטת רבי שמעון על פי רש"י

אמר ריש לקיש: מדלא ממעטינן להו מ"בכל מושבותיכם", זאת אומרת, חלות תודה ורקיקי נזיר - נאכלין בנוב וגבעון! שלא הוקם בהן המשכן. אלא בית אבנים היה שם, והוקבע בו מזבח הנחושת. והיו קרויות "במה גדולה". ואף שנזיר הוא קורבן אישי שאינו תלוי בזמן מסויים. והוא חלוק על דעת רבי שמעון הסובר, שלא קרבו בבמה גדולה, אלא חובות שקבוע להן זמן, כגון פסחים ותמידין ומוספין.

שיטת רבי שמעון נאמרה מפורשות במסכת זבחים

מובא בפירוש, שרבי שמעון סובר, שלא הקריבו קרבנות נזיר, לא בבמה קטנה - משום שהם חובה, ולא בגדולה - כי לא הקריבו שם חובות של יחיד.

התוס' מקשים על שיטת רבי שמעון מהנאמר במסכת מגילה

המשנה במסכת מגילה לומדת כי אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים (ושאר חובות שזמנם קבוע), ומוציאה מזה כלל - זה הכלל, כל שהוא נידר ונידב - קרב בבמה קטנה כגון עולות ושלמים מנחות וקרבנות נזיר, וכל שאינו לא נידר ולא נידב - אינו קרב בבמה קטנה (כגון חטאות) והגמרא מעמידה שם את המשנה כרבי שמעון.

אלא שזה סותר את מה שקבענו, כי לפי מסכת מגילה יש כן להקריב נזיר בבמה קטנה, ולא כפי שביארנו תחילה.

ומביאים התוס' את שיטת רבי מאיר שבעניין זה סובר כמו רבי שמעון, ומרחיב את המנחות בגדר הנדבות. ואת חכמים החלוקים עליו, כי הם סוברים כי אין מנחה בבמה, וכן סוברים חכמים כי עם היות והנזיר עשה זאת כדוגמת נדר - הרי לאחר שהוא נדר, יש עליו חובת קורבן.

התוס' מסיימים בשיטת ר"י שעוקף את הבעיה

ר"י מבאר כי הפירוש, כי במגילה בלשון של אין בין, אינו בא לומר אלא במה הן שוות, כלומר קורבן שמוקרב בשתיהם, אבל לא דנים כלל על קרבן שאינו מוקרב לא בזה ולא בזה, כמו שיטת רבי שמעון.

נאכלים בנוב וגבעון -

הקשה רבינו נסים,
א"כ היכי ממעט ביכורים מבכל מושבות,
והא ביכורים - הוו חובה הקבוע להן זמן,
בזמן שמחה דמעצרת עד החג מביא וקורא,
א"כ קריבים בנוב וגבעון,
כמו פסחים שהיו קריבים לכ"ע?

ויש לומר,
דביכורים - הואיל ויש להם **זמן גדול כל כך,**
לא חשיב זמן קבוע.

ורשב"א מפרש,
דמשום הכי הוו ביכורים חובה,
שאין להן זמן קבוע,
כיון שאם אין לו פירות - לא יביא ביכורים.

הכלל מה קרב בנוב וגבעון

אמר ריש לקיש: מדלא ממעטינן להו מ"בכל מושבותיכם", זאת אומרת, חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון! שלא הוקם בהן המשכן. אלא בית אבנים היה שם, והוקבע בו מזבח הנחושת. והיו קרויות "במה גדולה". ודעת רבי שמעון היא, שלא קרבו בבמה גדולה, אלא חובות שקבוע להן זמן, כגון פסחים ותמידין ומוספין.

הקשו התוספות דבר שקבוע לו זמן ניתן כן להקריב בבמה

וקשה, איך ממעטינן ביכורים מ"בכל מושבותיכם". הא אפילו לרבי שמעון [דלא קרבו בנוב וגבעון אלא חובות שקבוע להם זמן], הרי ביכורים קבוע להם זמן. לפי שאינם באים אלא עד החג. ויש לומר, הואיל ויש להם זמן גדול כל כך, לא חשיב כזמן קבוע. כי זמן קבוע הכוונה לזמן מצומצם. ורשב"א מפרש, דלא חשיב זמן קבוע, משום שכשאין לו פירות - אינו מביא ביכורים. כלומר, עצן זה שאין לו חובה, מוריד את כל שאלת הזמן הקבוע.

[דף לט עמוד א]

אצוותא דדיקלא -

צ"ל דהוי מין זרעים.
דהא לקמן אמרינן,
מה מצה - מין זרעים, **אף מרור - מין זרעים.**

אחד הסוגים בהם ניתן לצאת ידי חובת מרור

מצות עשה מן התורה לאכול מרור "בלילה הראשון של פסח, עם קרבן הפסח. כדכתיב "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". וכל ירק שיש בו מרירות, יוצאים בו ידי חובת "מרור". ואלו הם הירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח למצות מרור: בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור [ירק ששמו כן]!

ומבארת הגמרא פירוט לכל סוג. "חרחבינא" - אמר רבי שמעון בן לקיש: אצוותא דדיקלא! כלומר, סיב הגדל ונכרך

סביבות הדקל. ומין זרעים הוא [ומדייקים התוספות שיש להשוותו למצה. צריך לומר דהוי מין זרעים, דהא לקמן אמרינן, מה מצה - מין זרעים, אף מרור - מין זרעים.].

התוס' במסכת סוכה (לז, ב) מקשים על רש"י כאן

לגבי מה שאוגדים את הלולב. ד"ה דסיב ועיקרא דדיקלא - מכאן קשה לפירוש הקונטרס דפרק כל שעה (פסחים דף לט.) דתנן אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וקחשיב חרחבינא ומפרש בגמרא אצוותא דדיקלא ופי' שם בקונטרס סיב הדקל שגדל סביב הדקל, והכא משמע שהוא מין אילן ובהדיא אמרינן התם, מה מצה - מין זרעים, אף מרור - מין זרעים.

כלומר, עם היות והוא גדל סביב הדקל, הרי חייבים לומר שהוא בדוגמת זרעים, ולא חלק מהדקל.

ואימא הירדוף כי מצה וכו' -

בפרק לולב הגזול (סוכה דף לב:),
פריך גבי הדס ואימא הירדוף,
אמר אביי דרכיה דרכי נועם,
ופ"ה,
דלא הוי נועם, כיון דהוי סם המות לבהמה,
הכא נמי ה"מ לשנויי הכי,
אלא דמשני שפיר טפי.

אבל קשה לרשב"א,
דלעיל אמר דהירדופני כשר למרור,
ובפרק אלו טרפות (חולין דף נח:),
משמע דהוי סם המות לבהמה,
דאמר בהמה שאכלה הירדופני - כשירה,
ופריך,
היינו הירדפוני היינו סם המות,
ומשני,
תרי גווני סם המות.

הגמרא מבארת גידרי הירדוף

בניסיון לאתר מרור, מבררת הגמרא שתי אפשרויות, אלא שמגבילה כי המרור חייב להיות ממין זרעים וכן שתילקח בבחינת אוכל. אמר ליה: מרור הוקש למצה. הלכך בעינן מרור שהוא דומיא דמצה. מה מצה באה מגידולי קרקע, אף מרור אינו בא אלא מגידולי קרקע. והוסיף לשואלו: ואימא הירדוף הוא [עץ מר שבו המתיק משה את המים במרה]! ומנלן דירק הוא? והשיבו: דומיא דמצה בעינן. מה מצה באה ממין זרעים [שאינה באה אלא מחמשת מיני דגן], אף מרור אינו אלא ממין זרעים.

והוסיף לשואלו: ואימא הרזיפו הוא [זרע שהוא סם המות לבהמה, ואינו אוכל], ומנלן דירק מאכל הוא?

והשיבו: דומיא דמצה בעינן. מה מצה באה מתבואת מאכל שניקחת בכסף מעשר שני [שאין מחללים כסף מעשר אלא על אוכל, כדכתיב "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך, בבקר ובצאן וביין ובשכר וגו'"], אף מרור אינו אלא אוכל שניקח בכסף מעשר שני.

התוס' מבארים כי הגמרא יכלה לדחות את הצעת ההרדוף באופן אחר

במסכת סוכה דחתה הגמרא את האפשרות, כי הרדוף ישמש להדס. מטעם שהוא סם המוות לבהמה, והתורה דרכיה דרכי נועם. אומרים התוס' כי היתה הגמרא יכולה אכן להשתמש בתירוץ זה, אלא שמצאה תירוץ אחר, ועדיף. מצד היקש למצה.

ולגבי מרור, יש חילוק בהדס, שהוא מהמצווה ושמחתם לפני ה', ואילו במרור אדרבא מחפשים אנו משהו מריר, זכר לוימררו את חייהם. וכאן את הבעיה של דרכי נועם. ואין הכוונה כי מדובר בסם המוות לאדם, אלא רק לבהמה.

[דף לט עמוד ב]

ערוגה בת ו' טפחים זורעין לתוכה ה' זרעים -

וא"ת,
הואיל ורחוק ג' טפחים לא ינקי מהדדי,
דהא אמצעית,
אינה רחוקה מן האחרות אלא ג' טפחים,
דבפרק ר' עקיבא (שבת דף פה.) משמע,
דד' מארבע רוחות הערוגה,
לא בקרנות אלא באמצע הרוחות,
א"כ יזרע לתוכה ט' זרעים,
ג' שורות של ג' ג',
ויהא רחוקים זה מזה ג' טפחים.

ואומר ר"י,
דהכא - אינה משום יניקה,
אלא משום עירבוב לאחר שיהיו גדולים,
ולא רצו חכמים להתיר יותר.
ותדע,
דאפילו חמשה לא היו מתירים,
אי לאו דנפקא לן בשבת,
בפרק רבי עקיבא (ג"ז שם) בהדיא מקרא,
אף על גב דקים להו לרבנן,
דחמשה בשיתא - לא ינקי,
והיינו משום דאיכא למיחש לערבוביא.

ואם תאמר,
ואיך זורעים בתוכה חמשה זרעונים,
והא אין רחוק זה מזה שלשה טפחים,
דהא איכא מקום זריעה?

ותירץ ר"ת,
דטפחים של כלאים - שוחקות,
כדמוכח בריש עירובין (דף ד.).

ור"י אומר,
דגמירי,

דבהכי - לא ינקי,
אף על פי שיש מקום זרעים.

דיון לגבי זריעת הזרעונים והירקות בגינה

הגמרא מביאה את האיסור ופירשנו כרש"י. דהא תנן: ערוגה שהיא בגודל ששה טפחים על ששה טפחים, זורעין בתוכה חמשה זרעונין מחמישה מינים שונים. ארבע מהם, על ארבע רוחות, כל מין בגבול רוח אחרת, ומין אחת באמצע! נמצא מרחק של ג' טפחים לפחות בין מין למין. ובמרחק זה אין הזרעים יונקים זה מזה.

החילוק בין שיטת רש"י לתוספות

רש"י. וכן היא דרכו בכל הסוגיה, דביניקה תליא מילתא. אבל התוספות כתבו דלא יתכן לפרש כן. דהא משמע בשבת [פה א], דד' דארבע רוחות, נזרעים באמצע כל רוח, ולא בקרנות. ונמצא דכל אחד רחוק מהאמצעי ג' טפחים. הרי דשיעור היניקה הוא ג' טפחים. ואם כן, יזרע ט' זרעים. ג' שורות של ג' ג'. ויהיו רחוקים זה מזה ג' טפחים. לכך פירשו, דהכא אינו משום יניקה. אלא משום ערבוב. שאם יזרע יותר מחמשה זרעים, יתערבבו זה עם זה לכשיגדלו.

האופן של הצפיפות בזריעה

וצריך ביאור, דכיון שזורע ארבע על ארבע רוחות הערוגה ואחת באמצע - איכא טפי מג' טפחים, ונימא דהיינו משום מקום הזריעה. ונראה דקושית התוס' היא למאי דמפרש לעיל, דמשמע בפרק ר"ע דמד' רוחות לא בקרנות אלא באמצע הרוחות, ולפ"ז אין אלא ג' טפחים בצמצום, ולכן מקשים תוס' דהא איכא מקום הזריעה.

מתרצים התוס' בשני אופנים

ותירץ ר"ת כל טפח בכלאים הוא של חמש אצבעות, שלא כטפחים בענין אחרים שהם של ארבע אצבעות. והר"י מתרץ, שקבלה בידינו, שאפילו במרחק זה שקצת פחות משלשה טפחים - השרשים לא מתערבים תחת לקרקע.

לא שלוקין ולא מבושלין -

משמע, **דשליקה - הוי טפי מבישול,**
דאי לאו הכי,
הוי זו - ואין צריך לומר זו,
וכן משמע בכמה דוכתין.

והא דתנן בפרק ג' מינים (נזיר דף מה:),
היה מבשל השלמים או שולקן,
אף על גב דשליקה הוי טפי מבישול,
לא הוי התם זו ואין צ"ל זו,
דקמ"ל,
דבשליקה - אינו יוצא מתורת בישול.

לא ניתן לצאת במרור מבושל או שלוק

ושוין רבי מאיר וחכמים, שיוצאין בהן כשהם כמושין [יבשים קצת]. אבל לא יוצאין בהם כשהם כבושים בחומץ, ולא כשהם שלוקין [מבושלים הרבה], ולא כשהם מבושלין דרך בישול רגיל! לפי שכבר אין בהם את טעם המרור. כללו של דבר: כל שיש בו טעם מרור, יוצאין בו. וכל שאין בו טעם מרור, אין יוצאין בו!

חובה לומר שיש חילוק בין שלוק למבושל

מדייקים התוס', ששליקה הוא יותר מבישול, שאם לא כן מה יש כאן לחדש ולומר את שני הדברים. כי אם היה יכול לומר דבר אחד, וממנו היה משמע את הדבר השני - הרי הדבר השני מיותר. אבל מאחר והבישול של השלוקים הוא מרובה, לבטח אבד טעם המרור, ואז כן יש מקום לומר שאפילו בבישול רגיל מאבד המרור את הטעם.

ביאור המשנה בנזיר בו ציינו גם בישול וגם שליה בנזיר

משנתנו ממשיכה בסדר "תגלחת הטהרה", אחר שנתבארו במשניות הקודמות הקרבנות שהוא מביא וסדר תגלחתו; ומבארת: היה מבשל את השלמים, או שולקן [בישול יתר], כלומר: אחר שנתן הנזיר את השלמים להתבשל, ונתן שערו תחת הדוד, ונגמר בישולן, או שליקתן - ולאחר מכן, היה הכהן נוטל את הזרוע הבשילה מן האיל של השלמים, וכן נוטל הכהן חלת מצה אחת מן הסל, ורקיק מצה אחד, ונותן על כפי הנזיר, ומניפן. הכהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים ומניף הכל. ואחר כך - אחר התגלחת, התנופה וזריקת דם כל הקרבנות - הותר הנזיר לשתות יין ולהטמא למתים.

התוס' מדייקים על הצורך לשנות גם בישול וגם שליקה

מדייקים התוס', שכאן במשנה של נזיר, יש צורך לומר לא רק את הבישול אלא גם את השליקה. כי הטעם לאמירת השליקה הוא שיש בזה חידוש, שאפילו שבישל יתר על המידה, עדיין זה נקרא גדר של בישול. ואגב התוס' בנזיר הגדירו בצורה מעניינת את השליקה "בישול יותר [מדאי]." ולכן יש צורך לומר, שעדיין לא יצא מגדר בישול.

[דף מ עמוד א]

ה"ג ר"ח כל שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים והם מתבקעות -

פירוש,
כלי שבעלי קליות עושין בו קליות, והוא מנוקב,
כדאמרינן בפרק ר' ישמעאל (מנחות דף סו.),
מניחין בתוך אבוב של קלאים,
כדי שתגמור האור בכולו,
והם מתבקעות מכח האור,
וכן מצא ר"י בספר ישן, בשם רבינו תם.

הגמרא מביאה בברייתא – מספר דעות, מהי הדרגה הגורמת לאיסור עבור השעורים

תנו רבנן: אין לותתין [שורים במים] שעורין בפסח קודם טחינתם! משום שעלולות הן בכך לבוא לידי חימוץ, אם יתבקעו. ובדיעבד, אם לתת - אם נתבקעו השעורין מחמת ניפוח המים, ודאי ממהרות הן להחמיץ, ואסורות. אבל אם לא נתבקעו, הרי הן מותרות.

רבי יוסי אומר: אם הוא רואה שנתנפחו והן עומדות להתבקע, הרי הוא שורן בחומץ, ובכך הן ניתרות. לפי

שהחומץ צומתן [מחזק אותן], ואינו מניחן להחמיץ. אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי! ואם נתבקעו לבסוף, אין החומץ מצילן מחימוץ.

אמר רב חסדא, אמר מר עוקבא: הא דשנינו "נתבקעו אסורות", לא רק אם נתבקעו ממש נאסרו. אלא כל שהתנפחו במדה כזו שאילו הוא מניחן על פי חבית של יין ומחמת ריח היין - הן נתבקעות מאליהן, הרי הן באות לידי חימוץ.

ושמואל אמר: אין השעורים נאסרות אלא אם נתבקעו ממש.

התוס' מבארים את דעת רב חסדא לפי גירסת רבינו חננאל

כלומר דעת רב חסדא שאותה אנו באים לבאר, שאנחנו מחמירים באיסור החמץ, שאפילו טרם התבקעו. התוס' מביאים את גירסת רבינו חננאל - כל שאילו מניחן על פי אבוב של קלאים, והן מתבקעות! והוא כלי מנוקב שבו עושים קליות על גבי האש. ומכוח האש מתבקעות השיבולים, כמובא במשנה במנחות בסדר הכנת העומר. ונמצא כי הכלי הוא מהווה בדיקה לכך, האם הם בתהליך קדם של בקיעה.

תרגומא אקמחים -

תימה,
השתא, **אמאי תני סלתות?**

ויש לומר,
דלצדדין קתני.

מהלך הגמרא והחילוק של הקמחים והסלתות

איתיביה רב פפא לרבא: הקמחין והסלתות [קמחים נקיים] של נכרים, אם הם של כפרים, הרי הם טהורים! לפי שאין בני הכפרים מקפידים על סולת נקיה ביותר, ואינם לותתים במים את החיטים קודם טחינתם. וכיון שלא ניתנו במים, אין הם מקבלים טומאה. שאין האוכל מקבל טומאה, אלא אם כן הוכשר על ידי משקין.

אבל קמחים וסלתות של כרכים, טמאין! שדרך בני הכרכים ללתות את החטים במים. וכיון שהוכשרו במשקין, חיישינן שמא נטמאו.

ואסיק רב פפא לקושייתו: קמחים וסלתות דכפרים, מאי טעמא טהורים הם? - וכי לאו משום דלא לתתי ולא הוכשרו במשקין? ואפילו הכי קא קרי להו "סולת". וסולת היינו קמח נקי. אלמא, אף בלא לתיתה משכחת לה "פת נקיה". ואם כן, איך הוכיח רבא דלותתים חטים מדקתני "יוצאין בפת נקיה"? והא מיתוקמא שפיר אף בלא לתיתה. וכגון שעשאה מסולת.

והשיבו רבא: לעולם לא משכחת "פת נקיה", אלא בחיטין שנלתתו. אבל בלא לתיתה - אינה קרויה "סולת". והא דקתני "של כפרים טהורים", תרגומא אקמחא! ולא קאי - אלא על "קמחים", ולא על "סלתות". והא דקתני "סלתות", על של כרכין קאי, שדרכם ללתות.

התוס' מקשים על הברייתא ומבארים אותה באופן אחר

וקשה, אם של 'כפרים' מתכוון רק לקמחים, למה מובא בברייתא - הקמחין והסלתות של נכרים וגו'. ומתרצים התוס', שיש לקרוא את הברייתא באופן אחר. ויש לומר דלצדדין קתני - יש להבין את הברייתא כלהלן. הקמחין והסלתות של נכרים, ואז יש לחלק זאת לשנים. החלק הראשון הוא רק של הכפרים, אשר הם אינם לותתים את החיטים, ואין להם סולת - טהורים. ושל כרכין הסלתות שלהם, כי לותתים את החיטים - טמאין.

כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה -

וא"ת,
כיון דסבירא ליה דבעי שימור בשעת היפוך,
אם כן, היכי מוכח דמצוה ללתות?
דילמא לאו מצוה היא,
אלא דצריך שימור מתחלתו ועד סופו?

ויש לומר,
דעיקר שימור - כדי שלא תחמיץ,
וסבר רבא,
אי לאו שיש שימור מחמץ,
בשעה שהוא עדיין דגן כגון לתיתה,
לא היה מצריך שימור,
בשעת בי דרי **מתחילת הדגון.**

שיטת רבא שיש לבצע שימור אפילו קודם הלישה

אפילו הכי לא הדר ביה רבא, ממה שאמר דבעינן שימור אף קודם הלישה. שהרי מצינו, דאמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי [לאותם שהופכים את העומרים, ומאלמים אותם לאלומות]: כי מהפכיתו את החיטין של מצות הפסח, הפיכו אותן לשום מצוה דמצה!

אלמא, קסבר רבא: הא דכתיב "ושמרתם את המצות" - שימור מעיקרא בעינן, אף בעודן חיטים. ומתחלתו של עסק המצה ועד סופו, בעינן שתהא המצה משתמרת לשם מצוה.

התוס' מבארים מהיכן יש להוכיח לגבי המצווה לבצע לתיתה

וקשה, אם צריך שימור אף בשעת היפוך, על אף שאין אז מים על החיטים, היכי מוכיח לעיל רבא דמצוה ללתות, מכך דבעינן שימור דמעיקרא. ויש לומר, דודאי עיקר השימור הוא כדי שלא יחמיץ. ואם לא היה שימור זה בדגן בסופו, דהיינו בזמן הלתיתה, לא היה רבא מצריך שימור מתחלת הדיגון. אך מאחר שעיקר השימור נוהג אף בדגן בלתיתתו, צריך שימור אף קודם לכן, משעת ההיפוך.

[דף מ עמוד ב]

לא יעשנו מרדעת לחמור -

אומר ר"י,
דדוקא בכלאים אבודים - אסור לעשות מהן מרדעת,

שמא יעשנו טלאי על בגדו,
ולא יזהר נמי שלא יגע בבשרו,
אבל בכלאים ידועים - שרי,

כדאמרינן במסכת כלאים (פ"ט מ"ד),
מרדעת החמור - אין בה משום כלאים,
ומותר לעשות מהן כר וכסת,
ובלבד שלא יגע בבשר,
אף על גב דאמרינן בפ"ק דביצה (דף יד:),
אפילו עשר מצעות זו על גב זו - אסור,
שמא תכרך לו נימא על בשרו,
שמא כר וכסת ומרדעת,
אין רגילין ליכרך כל כך.

הסכנה למכירה לגוי היא בשל חשש שימוש חוזר, והדבר נלמד מהכלאים, מה הותר למכור לגוי עם כלאיים

למדה הגמרא - לאחר המקרה של ההוא ארבא דחיטי [ספינה הטעונה חיטים], דטבעה קודם הפסח בנהר ששמו "חישתא". והחמיצו החטים במים, ואחר כך נמשו. שריא רבא לזבוני חיטים לנכרים.

איתיביה רבה בר ליואי לרבא: תניא: בגד שנארג בו חוט של כלאים, ואבד בו [לא ניכר בו] אותו חוט הכלאים - הרי זה לא ימכרנו לנכרי! ואף על פי שכלאים דעלמא מותרים במכירה, הכא שאני. דכיון שאין ניכרים בו הכלאים, חיישינן שמא ימכור נכרי בגד זה לישראל אחר, ויכשל הישראל בלבישת כלאים.

וכן לא יעשנו לבגד זה, מרדעת לחמור! דכיון שאין ניכרים בו הכלאים, חיישינן שמא יחזור ויטלנו מהחמור, ויתפרו באחד מבגדיו.

אבל עושים את אותו הבגד שאבד בו כלאים, תכריכין למת! שמאחר ובגדי המת אסורים בהנאה, תו ליכא למיחש שיטלנו וילבשנו. ובמה שלובש המת לא קפדינן משום כלאים. שהרי אין מצוות נוהגות בו, כדכתיב "ולמתים חפשי". ודרשינן, כיון שמת אדם, נעשה חפשי מן המצוות.

ומסכמת הגמרא את קושיית רבה. ומסיק רבה לקושייתו: לנכרי מאי טעמא גזרו דלא ימכור!

וכי לאו משום דחיישינן דהדר מזבין ליה הנכרי לישראל אחר?! אם כן, אף את החיטין שטבעו בנהר, יש לאסור למוכרן לנכרי. לפי שלא ניכר חימוצן. ושמא ימכרם הנכרי לישראל לצורך הפסח.

הדר אמר רבא: לזבינהו לאותן חיטין קודם הפסח, קבא אחד לישראל זה, וקבא אחרינא לישראל אחר! שלא ימכור הרבה מהם לאדם אחד. אלא מעט לכל אדם. כי היכי דכליא קמי פיסחא [כדי שיכלו קודם הפסח].

התוס' צמצמו את ההלכה לכלאיים אבודים, שרק בה יש את חשש השימוש מחדש

ודוקא בכלאים אבודים אסור לעשות כן. אבל בכלאים ידועים מותר. ואף דמצעות של כלאים - אסורים, התם היינו טעמא, משום דחיישינן שמא תכרך לו נימא על בשרו. אבל מרדעת - אין רגילה להכרך על בשרו. כך כתבו התוספות. ורבינו פרץ כתב, דאיירי הכא בבגדים קשים, דלא שייך בהם חשש זה. ובתוס' הרא"ש חיבר את שני הטעמים. כי במרדעת בכרים ובכסתות בהיותם קשים, אכן אין דרכם להיכרך עליהם נימא.

אבל עושהו תכריכין למת -

וא"ת,
והא איכא לועג לרש וגו',
ובפרק התכלת (מנחות דף מא.),
אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל,
כלי קופסא - חייבין בציצית,
(אמר רב),
ומודה שמואל בזקן שעשאה לכבודו שפטורה,
וההיא שעתא - ודאי רמינן ליה,
משום לועג לרש,
ומהאי טעמא, נמי לא יעשה כלאים למת.

ואומר ר"ת,
דציצית שקולה כנגד כל המצות,
לכך איכא לועג לרש טפי,
כדאמרינן בהתכלת (שם דף מג:),
וזכרתם את כל מצות ה',
מלמד ששקולה ציצית כנגד כל המצות,
והא דאמר בפ' מי שמתו (ברכות דף יח.),
רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות,
הוי שדיא תכלת,
דרבי יונתן אמר ליה ר' חייא - דלייה,
שלא יאמרו למחר באים אצלנו,
והיום מלעיגים אותנו.

ואף על גב דמתים נמי יש להם ציצית,
אומר ר"ת **דמכל מקום שייך בהן ליעוג,**
לפי שמראין עצמן כמצווין במצות והן אינן מצווין,
ואינו דומה מצווה ועושה, למי שאין מצווה ועושה.

ומה שמסירים בזמן הזה מטליתות של מתים,
סומכין אהא דתניא **במסכת שמחות (פי"ב),**
אבא שאול בן בטנית צוה לבניו,
קברוהו תחת מרגלותיו של אבא,
והתירו תכלת מפליוני.

ובכמה דברים אנו סומכין על ספרים חיצונים,
ומניחין גמרא שלנו,
דבפרק בתרא דמגילה (דף לא:) אמרי',
ראש חודש אב שחל להיות בשבת,
מפטירין חדשיכם ומועדיכם, דהיינו חזון ישעיה,
ואנו מפטירין השמים כסאי, וכן הוא בפסיקתא,
ובפר' ויחל אנו קורין בתענית שלנו,
אף על גב דתנן במגילה (גם זה שם),
שקורין בתענית בקללות וברכות,
ואנן סומכין על מס' סופרים (פי"ז הלכה ז').

חשש שימוש חוזר בדבר האסור, לא קיים חשש כלאים בתכריכי המת

הגמרא מביאה ברייתא, שבדבר שיש חשש שיחזור וישתמש בו - אסור למוכרו לגוי. תניא: בגד שנארג בו חוט של כלאים, ואבד בו [לא ניכר בו] אותו חוט הכלאים - הרי זה לא ימכרנו לנכרי! ואף על פי שכלאים דעלמא מותרים במכירה, הכא שאני. דכיון שאין ניכרים בו הכלאים, חיישינן שמא ימכור נכרי בגד זה לישראל אחר, ויכשל הישראל בלבישת כלאים. וכן לא יעשנו לבגד זה, מרדעת לחמור! דכיון שאין ניכרים בו הכלאים, חיישינן שמא יחזור ויטלנו מהחמור, ויתפרו באחד מבגדיו.

אבל עושים את אותו הבגד שאבד בו כלאים, תכריכין למת! שמאחר ובגדי המת אסורים בהנאה, תו ליכא למיחש שיטלנו וילבשנו. ובמה שלובש המת - לא קפדינן משום כלאים. שהרי אין מצוות נוהגות בו, כדכתיב "ולמתים חפשי". ודרשינן, כיון שמת אדם, נעשה חפשי מן המצוות.

התוס' מקשים מהגמרא במנחות שחובה להטיל ציצית לתכריכים משום לועג לרש

הגמרא במנחות מבארת את חובת הטלת הציצית בתכריכים, התוס' מקשים על סתירה מכאן שמלבישים את המת כלאיים, ואין חוששים ללועג לרש, ואילו במנחות כן שמים ציצית בתכריכים. וזאת הסוגיה במנחות. אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: כלי קופסא, דהיינו טליתות הראויות לציצית, אף על פי שמקופלות ומונחות בקופסא, מכל מקום כיון שהן עומדות להתכסות בהן נחשבות ככסותך "אשר תכסה בה", וחייבין הן בציצית. ומודה שמואל, בזקן שעשאה לטלית זו לכבודו, שיהו לו לתכריכין אחר שימות, שפטורה היא מן הציצית.

מאי טעמא? "אשר תכסה בה" אמר רחמנא, והאי לאו לאיכסויי עבידא. ומכל מקום, בההיא שעתא - אחר שמת, שמכסין אותו בתכריכין, ודאי רמינן ליה ציצית לטלית זו משום הכתוב "לועג לרש חרף עושהו", שאם אין מטילין בהן ציצית נראה כלועג למת, כאילו אומרין לו פטור אתה מן המצוות.

עונים התוס', כי מפאת חומרת הציצית ומעלתה, הלעג גדול ביותר, בין הפער שהנה הם מניחים ציצית והמתים לא, ולכן אחד האמוראים אמר לחברו להסתירם,, על מנת לא ללגלג עליהם. ואילו כלאיים היא רק מצווה אחת שפחות חשובה. ואף שכפי שראינו כי יש למתים ציצית, הרי מאחר ואינו מצווה הרי שכרו נמוך בהרבה, ולכן יש עדיין בחינה של לעג, ולכן אמר לו א להיראות עם הציצית בבית הקברות.

המנהג כיום שלא להטיל ציצית למת

מנהג זה הוא מבוסס על ספרים חיצוניים, מסכת שמחות, שכך ציווה לבניו. שלפעמים אנו סומכים עליהם עוד יותר מהגמרא שלנו. וכל שכן ממסכתות קטנות כדוגמת מסכת שמחות. ומביאים על כך התוס' ראייה מהפטרות שאנו הולכים אחר מסכת סופרים ולא על הגמרא.

האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין -

מכאן אין להוכיח,
דעירוי ככלי שני.
מדלא אשמעינן רבותא,
שלא יערה בקערה שהתבלין בתוכה,
דאדרבה דוק מסיפא איפכא,
דקתני אבל נותן הוא לתוך הקערה,
ולא קתני,
אבל מערה על הקערה שיש בה תבלין.

ונראה,
דאפילו שמואל דאית ליה תתאה גבר,
ותניא בכיצד צולין (לקמן דף עו.) כוותיה,
אפ"ה מבשל העירוי **כדי קליפה**,
דאמר התם תניא כוותיה דשמואל,
חם לתוך צונן - קולף,
צונן לתוך צונן - מדיח,
ואם עירו רותחין על התרנגולת - צריך קליפה,
וכלי שנשתמשו בכלי ראשון,
לא יוכל להגעילו ע"י עירוי,
דאין מבשל אלא כדי קליפה,
והוא בלע יותר מכדי קליפה.

והא דאמרינן בפרק כירה (שבת דף מב.),
דשרי חם לתוך צונן.
יש לומר,
כיון שאינו מבשל אלא כדי קליפה,
הואיל והצונן של מטה מים,
שהוא דבר המתערב,
אינו יכול להתבשל מחמת צנינות המים,
אבל דבר שאינו מתערב - לא.

ובשילהי ע"ז (דף עו.),
אמר מר עוקבא,
זבן יורה מנכרי ואהדר ליה גדנפא וכו',
ומסיק כבולעו כך פולטו,
מה בולעו בניצוצות, אף פולטו בניצוצות,
ואי עירוי ככלי ראשון הוא,
מאי איריא משום דבלע בניצוצות,
אפילו בלע בליעה גמורה פליט בניצוצות,
דהיינו עירוי,
אלא ודאי לא בשיל - אלא כדי קליפה.

והא דתנן בפרק חבית (שבת דף קמה:),
כל שלא בא בחמין לפני השבת,

מדיחין אותו בחמין בשבת וכו',
צריך לאוקמא בכלי שני,
דבכלי ראשון - אפילו הדחה אסורה.

וקשה,
דקתני דוקא מדיחין, אבל שורין - לא,
והכא - גבי תבלין קתני,
אבל נותן לתוך הקערה,
או לתוך התמחוי, דהיינו אפילו שורין.

ואומר ר"י,
דהתם - **מיירי במידי דבר בישול,**
וכששורין אותו אפילו בכלי שני - **מיחזי כמבשל,**
אבל תבלין - עשויין למתק הקדירה,
ולא מיחזי כמבשל.

ובירושלמי בפרק כירה בעי,
מהו ליתן תבלין מלמטה ולערות עליהן מלמעלה,
ר' יונה - אומר אסור,
דעירוי - ככלי ראשון הוא חיליה,
דר' יונה מן הדא וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר,
א' שבישל בו וא' שעירה לתוכו רותח,
ודחי ר' אסי תמן,
כלי חרס - בולע, תבלין - אינו מבשל,
התיב ר' אסי בר בון,
והתניא אף בכלי נחשת,
כך אית לך למימר כלי נחשת בלע, בתמיה?

כלי שני אינו מבשל

ראשית נביא מהגמרא. דתנן: האילפס והקדירה שהעבירן מעל גבי האש כשהן מרותחין, לא יתן לתוכן תבלין בשבת! משום שכלי ראשון מבשל את הניתן בתוכו, אף לאחר שהסירוהו מהאש. אבל הוא נותן את התבלין לתוך הקערה או לתוך התמחוי שעירו לתוכם את התבשיל מהקדירה! לפי שאינם אלא כלי שני, וכלי שני אינו מבשל.

התוס' באים להוכיח שעירוי אינו נחשב כבישול

בתוס' הרא"ש מביא את שתי הסברות בפירוט, ועם שם אומרם. שמטרת התוס' הוא להביא את דעת רבינו תם, החולק על הרשב"ם וסובר שעירוי אינו מבשל. "רשב"ם היה מדקדק מכאן, דעירוי ככלי שני, מדלא מצא לאסור, אלא ליתן לתוך האילפס ולתוך הקדרה, ואי סבירא ליה דעירוי ככלי ראשון, אדמפליג בין נותן לתוך הקערה ותמחוי לנותן קדרה ואילפס, ליפלוג בתוך קערה ותמחוי גופיה, ונימא הכי, לא יתן תבלין לתוך קערה ותמחוי ויערה עליהם, אבל נותן הוא לתוך קערה ותמחוי.

ועוד הביא ראיה, מהא דקי"ל לקמן בפ' כיצד צולין כשמואל, דאמר תתאה גבר. ואי עירוי מבשל א"כ עילאה גבר, ומתוך כך היה מתיר לערות רותחין מכלי ראשון על התרנגולת כדי למולגה.

ור"ת היה אומר אדדייק רשב"ם מרישא, לידוק מסיפא איפכא. אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי, דמשמע שהתבשיל כבר בתוכם, דומיא דאילפס וקדרה, הא לערות מאילפס לתוך הקערה על התמחוי - אסור.

הוכחת דבריו שאפילו לשמואל האומר תתאה גבר מקבל כי עירוי נדרשים לקלוף איסורו

ועוד, לדבריו תקשה מהכא, למ"ד עילאה גבר, אלא ודאי ליכא למידק, לא מרישא ולא מסיפא, דאיידי דתנא ברישא דהך מתני', המיחם שפינהו - לא יתן לתוכו מים, אבל נותן לתוך הכוס, תנא נמי הכא האילפס והקדרה לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי.

רבינו תם אומר שהעירוי לא רק שאינו רק כלי שלי, אלא ממש ככלי ראשון

ור"ת היה אומר דעירוי - ככלי ראשון, והביא ראיה לדבריו, מהא דאמרינן בזבחים בפרק דם חטאת ת"ר אשר תבשל בו - ישבר, אין לי אלא שבישל בו, עירה לתוכו רותח מנין? ת"ל בו ישבר, אלמא דעירה לתוכו - חשיב כמבשל. ואי תיקשי לך הא דאמרינן התם בהך סוגיא דזבחים, תלאה באויר תנור מהו, ת"ש, א' שבישל בו וא' שעירה לתוכו רותח, ומהדר, בלוע בלא בישול - לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי בישול בלא בלוע, אלמא דעירה לתוכו רותח - חשוב בלוע בלא בישול. י"ל דה"ק, בלוע בלא בישול מחום כלי זה, כגון עירה לתוכה רותח שלא נתבשל מחום כלי זה, אלא מחום כלי אחר, שנתבשל בו אצל האש, ולא נבלע בתוכו, מ"מ ע"י עירוי - נבלע בתוך הכלי ואוסרו.

הוכחה נוספת שיש להביא מהירושלמי, שעצם זה שדנים כשיטת רבי יונה האוסר, ורבי בון מחזק דבריו

ועוד הביא ראיה מהירושלמי, דגרסינן התם על גמרא דמשנה זו, האילפס והקדרה מהו ליתן תבלין מלמטה ולערות עליהן מלמעלה? ר' יונה אומר, עירוי - ככלי ראשון חיליה. דר' יונה מהכא, וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר, אין לי אלא בישל בו, עירה לתוכו רותח מנין? ת"ל בו ישבר, מ"מ התיבון תמן כלי חרס - בולע, תבלין - אינו מתבשל. איתיב בר בון אם בכלי נחשת בושלה, אית לן למימר כלי נחשת בולע, ומדתניא כותיה דרבי' יונה אלמא הלכת' כותיה, ואע"ג דקי"ל כותיה דשמואל, דתניא כותיה דאמר תתאר גבר, ומודה שמואל דמבשל כדי קליפה, דהא בריתא דקתני דמסייע ליה, דקתני חם לתוך צונן מדיח, ופריך תלמודא אדמוקר ליה בלע, כלומר קודם שיצטנן חום של עליון, נבלע ממנו קצת בתחתון, ומשני אימא חם לתוך צונן קולף. ועוד הביא ר"ת ראיה מהא דאמרינן לעיל."

המסקנה מהתוס' מחלוקת מהבבלי הסובר שעירוי רק כקליפה, ואילו הירושלמי הסובר שמבשל ככלי ראשון

כל מה שהקלו לגבי תבלין אינו מצד גדר הבישול, אלא שיש חילוק האם התבלין מטרתו להיות מבושל או רק ליתן טעם בתבשיל. ולכן אין בו חשש של מיחזי כמבשל שכל ענייננו רק למתק את את התבשיל. ואין ללמוד איסורים מדיניו ביחס לשאר בישולים.

רבא מחו ליה קידרא בחסיסי -

פ"ה,
קימחא דאבישונא.

וקשה,
דהא **לעיל** (דף לט:) **אסרינן,**
וליכא מאן דפליג.

ונראה לר״י,
כדפירש בערוך,
בחסיסי - קמח של **עדשים,**
דאין דרכם לבא לידי חימוץ כל כך.

השימוש בקמח שכבר אין בו חשש חימוץ

הגמרא מספרת כמה הנהגות. רב פפי שרי לבורדיקי [לנחתומים] של דבי ריש גלותא, לממחה קדירה בחסיסי בפסח! שהתיר להטיל לתוך התבשיל ״קמחא דאבשונא״. והוא קמח שנעשה מחיטים קלויות בתנור. לפי שכבר אינן באות לידי חימוץ.

אמר רבא: וכי איכא מאן דשרי לעשות כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי?! ואף שמן הדין מותר למלול את הקדרה בקמח זה, מכל מקום במקום כבית ריש גלותא, ששכיחים בו עבדים, אין להתיר זאת. שהרי העבדים מזלזלין בדבר איסור. ואם נתיר להם בקמחא דאבישונא, יבואו להתיר אף בקמח סתם. איכא דאמרי: רבא גופא מחי ליה בפסח קידרא בחסיסי! ואף הוא לא חשש בקמחא דאבישנא לחימוץ.

מחלוקת רש״י ותוס׳ באיזה סוג קמח השתמש רבא

רש״י מציין שהשתמש בקמח אבישונא. ואילו התוס׳ חולקים על כך, שהרי לעיל מובא כי יש לאוסרו מבלי שמישהו יחלוק להתיר. וזה לשון הגמרא וביאורה. אמר מר זוטרא: לא לימחי אניש קדרא בקימחא דאבישנא [קמח של חיטים לחות שנקלו בתנור]! שדרכן היתה ליתן קמח לתוך תבשיל הקדירה בכדי שיתעבה. ואסור לעשות כן בפסח, משום שעל ידי המים שבתבשיל הוא מחמיץ. ואף בקמחא דאבישנא אסור. ואפילו שהאפוי אינו מחמיץ, והחיטים הקלויות הרי הן כאפויות. מכל מקום חיישינן דילמא לא בשיל [לא נקלה] הקמח שפיר. ועדיין הוא בא לידי חימוץ.

ומתוך קושי זה סוללים התוס׳ הבנה אחרת שהיה זה קמח של עדשים. הוכחת התוס׳ אינה רק מהכרת מציאות העדשים, שאין דרכן לבוא כל כך לידי חימוץ, אלא שהם מסתייעים בערוך, שפירש כך לגבי חסיסי.

הדברים התבארו בראי״ש ובמפרשיו

בתחילה מביא את פירוש הרי״ף ״מיני אפייה שטוחנין אותה ומבשלין אותה במים ומוללין בה את הקדירה.״ וביארו מפרשיו מה החשש בו. ״והא דאסר רבא לדבי ריש גלותא אפי׳ בכה״ג. כיון דטוחנין אותו והדר לסולתיה. אתי לאחלופי בשאר קמח.״ וכפירוש שני הביא את מה שהובא בתוס׳ ״בערוך פירש קמח של עדשים שאינו בא לידי חמוץ, ולא חיישינן דילמא אתי לאיחלופי בשאר קמח.״ וביאר זאת במהרש״ל ״מאחר שאין דרכן לבא לידי חמוץ, מש״ה לא גזרי׳ אטו שאר קמח, דלא אתי לאיחלופי לפי שאינו בדומה״.

[דף מא עמוד א]

לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי -

אף על גב דתניא כוותיה,
קסבר מתניתין פליגא.

המשנה הביאה מחלוקת חכמים ורבי מאיר בחרוסת ובחרדל

אין נותנין בפסח קמח לתוך חרוסת, או לתוך חרדל! שהחרוסת יש בה חומץ. והיא עשויה לטבל בה בשר. ורגילים לתת בה קמח כדי להקהות את טעמה. והקמח מחמיץ לאחר זמן, ומקהה את טעם החומץ. וכן נותנים אותו בחרדל, כדי להקהות את חוזקו. ובפסח לא יעשה כן, משום שהקמח יבוא בכך לידי חימוץ.

ואם נתן לתוכן קמח, יאכלו מיד! קודם שיספיק הקמח להחמיץ בהן. ורבי מאיר אוסר לאוכלן אפילו מיד! דקסבר, החומץ שבחרוסת וחוזק החרדל ממהרים את החימוץ, ומיד הוא מחמיץ.

סברת רב כהנא לחלק בין חרוסת לחרדל

הגמרא מביאה את דעת רב כהנא המצמצם את מחלוקת חכמים ורבי מאיר לחרדל בלבד

אמר רב כהנא: מחלוקת חכמים ורבי מאיר אינה אלא כשנתן את הקמח לתוך החרדל. דלחכמים אינו מחמיץ מיד. ולרבי מאיר, מיד הוא מחמיץ. אבל אם נתן את הקמח לתוך החרוסת, לדברי הכל ישרף מיד! שדוקא בחרדל התירו חכמים. לפי שהוא חזק, ומעכב את הקמח מלהחמיץ מהר. אבל החרוסת מחמיצה את הקמח מיד. ותניא נמי הכי: אין נותנין קמח לתוך החרוסת. ואם נתן, ישרף מיד! ואם נתן את הקמח לתוך החרדל - רבי מאיר אומר: ישרף מיד! וחכמים אומרים: יאכל מיד! אלמא לא פליגי אלא בחרדל. אבל חרוסת - לכולי עלמא תשרף.

הגמרא מביאה הכרעה כחכמים, אלא שיש לדון האם זה בשני הדברים

אמר רב הונא בריה דרב יהודה, אמר רב נחמן, אמר שמואל: הלכה כדברי חכמים! ובדיעבד, אם נתן את הקמח, מותר לאוכלו מיד. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה: על מה אמרת ״הלכה כחכמים״? האם אף אחרוסת קאמר כן מר, ולדעתך חכמים מתירים אף בחרוסת. או דלמא, דוקא אחרדל קאמר כן מר! אבל בחרוסת, אף לחכמים תשרף.

אמר ליה רב הונא: למאי נפקא מינה? הלא אין שום הבדל ביניהם. אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מצינו לדרב כהנא שחילק ביניהם. דאמר רב כהנא: מחלוקת בנותן קמח לתוך החרדל. אבל הנותן לתוך החרוסת, לדברי הכל ישרף מיד! אמר ליה: הא דרב כהנא לא שמיע לי. כלומר, לא סבירא לי כוותיה! אלא בחרוסת - נמי התירו חכמים לאכול מיד. והלכה כמותן.

מדייקים התוס', כי חייבים לומר שהמשנה חלוקה

אם היינו מקבלים את הברייתא, לא היה חילוק בינה ובין המשנה. ולכן מכריעים התוס' גם מפשט לשון המשנה, כי המשנה והברייתא חלוקים. ונשמע כי חכמים חלוקים גם בחרוסת וגם בחרדל. ומאחר והביא את דברי שמואל, הרי אמר שלא תקשה מהברייתא על דבריו.

מדאמר שמואל אין הלכה כרבי יוסי -

השתא, מדמי חומץ לחרוסת.

וע"כ נראה לר"י,
דעולא דאמר לעיל, בין כך ובין כך - אסור,
משום לך לך אמרינן נזירא,
סחור סחור, לכרמא - לא תקרב,
פליג אדרב כהנא,
דהא רב כהנא אמר,
אבל לתוך חרוסת - **לדברי הכל ישרף,**
ולעולא - **לא אסר, אלא משום לך לך אמרינן.**

המשנה מביאה מחלוקת חכמים ורבי מאיר בנתינת קמח לחרוסת או לחרדל

שנינו במשנה (מ,ב), כי אין נותנין בפסח קמח לתוך חרוסת, או לתוך חרדל! שהחרוסת יש בה חומץ. והיא עשויה לטבל בה בשר. ורגילים לתת בה קמח כדי להקהות את טעמה. והקמח מחמיץ לאחר זמן, ומקהה את טעם החומץ. וכן נותנים אותו בחרדל, כדי להקהות את חוזקו. ובפסח לא יעשה כן, משום שהקמח יבוא בכך לידי חימוץ. ואם נתן לתוכן קמח, יאכלו מיד! קודם שיספיק הקמח להחמיץ בהן.

ורבי מאיר מחמיר יותר, מאחר והוא רואה כי המציאות מביאה להחמצה מהירה. ועל כן הוא אוסר לאוכלן אפילו מיד! דקסבר, החומץ שבחרוסת וחוזק החרדל ממהרים את החימוץ, ומיד הוא מחמיץ.

הגמרא מביאה את שיטת רבי מאיר, המצמצם את מחלוקת רבי מאיר רק בחרדל, ומעלה את דרגת החכמים לשיטת רבי מאיר בחומץ

אמר רב כהנא: מחלוקת חכמים ורבי מאיר אינה אלא כשנתן את הקמח לתוך החרדל. דלחכמים אינו מחמיץ מיד. ולרבי מאיר, מיד הוא מחמיץ. אבל אם נתן את הקמח לתוך החרוסת, לדברי הכל ישרף מיד! שדוקא בחרדל התירו חכמים. לפי שהוא חזק, ומעכב את הקמח מלהחמיץ מהר. אבל החרוסת - מחמיצה את הקמח מיד.

ותניא נמי הכי: אין נותנין קמח לתוך החרוסת. ואם נתן, ישרף מיד! ואם נתן את הקמח לתוך החרדל - רבי מאיר אומר: ישרף מיד! וחכמים אומרים: יאכל מיד! אלמא לא פליגי אלא בחרדל. אבל חרוסת, לכולי עלמא תשרף.

מביאה הגמרא דיון על הכרעה להלכה. שיש בו מספר שיטות

אמר רב הונא בריה דרב יהודה, אמר רב נחמן, אמר שמואל: הלכה כדברי חכמים! ובדיעבד, אם נתן את הקמח, מותר לאוכלו מיד. ומיד מביאה הגמרא דעה שניה חלוקה.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהודה: אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מצינו לדרב כהנא שחילק ביניהם. דאמר רב כהנא: מחלוקת בנותן קמח לתוך החרדל. אבל הנותן לתוך החרוסת, לדברי הכל ישרף מיד!

אמר ליה: הא דרב כהנא לא שמיע לי. כלומר, לא סבירא לי כוותיה! אלא בחרוסת נמי התירו חכמים לאכול מיד. והלכה כמותן.

הגמרא מביאה דעה שלישית של רב אשי, אלא שהיא חלוקה על ראייתו. אמר רב אשי: כוותיה דרב כהנא מסתברא, דלא התירו חכמים לאכול מיד אלא בקמח שניתן בחרדל, ולא בחרוסת. דכן מוכח מדאמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי דאמר בשעורין שנתבקעו, "שורן בחומץ, והחומץ צומתן"! אלא אף כששורן בחומץ הן מחמיצות.

ואסיק רב אשי לראייתו: מאי לאו, מדחומץ לא צמית, ואינו מעכב את השעורים שנתנפחו מלהחמיץ, שמע מינה דחמועי נמי מחמעא! וממהר הוא להחמיץ את הקמח שניתן בו מלכתחלה. אלמא, סבר שמואל כרב כהנא, דקמח שניתן לחרוסת ישרף מיד, מחמת החומץ שבה.

ודחינן: לא ראיה היא משמואל. דדילמא לא אמר, אלא דהחומץ לא מצמת צמית. ואינו מונע את החיטים מלהחמיץ מחמת המים שנבלעו בהם בשריה, עוד טרם שניתנו בו. אבל לא אמרינן דחמוע מחמע! אלא אינו מונע את החימוץ, אבל אף לא ממהרו. ואכתי מצינו לומר, דאם נתן קמח לחרוסת, לחכמים תיאכל מיד.

התוס' מבארים, כי הדעה של עולא חלוקה על רב כהנא

התוס' עושים נקודת עצירה ומבארים תחילה, כי עצם הבאת הדיון של שמואל הסובר כי אין הלכה כרבי יוסי, הוא מאחר ועם היות ורבי יוסי דן בגדר שלישי של חומץ ולא חרדל או חרוסת, הרי יש להשוות את דין החומץ לחרוסת.

אלא שר"י סובר שלא ניתן להשוותם. ועולא הדן בחומץ חלוק הוא אל רב כהנא. באשר לעיל (מ, ב) עולא אמר: אחד זה ואחד זה, בין שנותן קודם את החומץ ובין שנותן קודם את הקמח, אסור למלול את הקדירה בפסח כלל, משום הרחקה מחשש עבירה. וכדאיתא: "לך לך" אמרינן לנזירא, סחור סחור [לך מסביב], לכרמא לא תקרב! שמשום הרחקה מדבר איסור, אומרים לנזיר להתרחק מהכרם. כדי שלא יכשל באיסור אכילת ענבים.

ומסיק ר"י כי על כורחך אין כאן ממש איסור, אלא כמו שאמרו לנזיר להתרחק ככל יכולתו גם במצב בו אין איסור ברור, כך ראוי להרחיק בחומץ. בניגוד לכך ראינו, כי דעתו של רב כהנא לגבי חרוסת הינה נחרצת וחד משמעית, שלדברי הכלי שרף מיד, ולא רק סתם הרחקה.

מאי לאו מדלא מצמת מחמע -

קשה לר"י,
דלעיל קאמר,
י"א אף נותן את החומץ ואח"כ וכו',
ופריך ולוקמא כר' יוסי,
דאמר שורן בחומץ וחומץ צומתן,
משמע דתנא קמא דיש אומרים,

היינו ת"ק דר' יוסי,
דלית ליה דחומץ צמית,
ואפילו הכי קאמר,
נותן הקמח, ואח"כ נותן את החומץ,
אלמא קסבר אף על גב דלא צמית,
חמועי - נמי לא מחמע.

ואומר ר"י,
דלעיל - **איירי לפי המסקנא דהכא.**

רב אשי מביא ראייה על מנת להכריע כרב כהנא

במשנה הובאה מחלוקת חכמים ורבי מאיר. "אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל, ואם נתן - יאכל מיד, ורבי מאיר אוסר." לאחר מכן מובאת דעת רב כהנא, הלומד כי חכמים קיבלו את דעת רבי מאיר בחרוסת, ומביא ברייתא לחיזוק דבריו. "אמר רב כהנא: מחלוקת - לתוך החרדל, אבל לתוך חרוסת - דברי הכל ישרף מיד. ותניא נמי הכי: אין נותנין קמח לתוך החרוסת, ואם נתן - ישרף מיד. לתוך החרדל, רבי מאיר אומר: ישרף מיד, וחכמים אומרים: יאכל מיד."

הגמרא מביאה דיון על מי שאמר שהלכה כדברי חכמים האם זה נכלל רק על דברי המשנה, או אף על דברי רב כהנא בהמשך. וכאן מנסה רב אשי להכריע ולכלול את דברי רב כהנא, ומביא על כך דיון שנאמר קודם לגבי חומץ. ושמואל הכריע כי החומץ אינו מצליח למנוע את הקמח להחמיץ. אלא שיש דיון האם רק אינו מונע לתקן או גם שהוא עצמו מזרז את ההחמצה.

קיים דיון מתי החומץ יכול להועיל

דעה אחת אומרת, כי החומץ מועיל לפני שהתערבב בתבשיל, ודעה אחרת אומרת שאף לאחר שהתערבב החומץ מועיל. וכך נאמרו שתי הדעות לעיל. (מ, ב) תנו רבנן: אין מוללין בקמח [נתינת קמח לתבשיל קרויה "מלילה"] את הקדירה בפסח! לפי שבא הקמח בתבשיל לידי חימוץ, קודם שירתחו המים שבו.

והרוצה שימלול, יעשה כסדר הזה. קודם יהא נותן את הקמח לתוך התבשיל, ואחר כך יהא נותן עליו את החומץ! שהחומץ מבשל את הקמח מיד, ואינו מניחו להחמיץ. אבל לא יתן קודם את החומץ בתבשיל, ואחר כך את הקמח. משום שבאופן זה, כבר נתערב החומץ בתבשיל, קודם שניתן בו הקמח. ואין החומץ מבשל אלא כשהוא בעינו.

ויש אומרים: מותר לו למלול, אף אם הוא נותן קודם את החומץ בתבשיל, ואחר כך נותן בו את הקמח! שאף כשהחומץ מעורב בתבשיל, הרי הוא מבשל את הקמח הניתן בתוכו.

התוס' מקשים מהדעה החלוקה על רבי יוסי

התוס' מדייקים כי הדעה שם היא כמו מי שאינו סובר כרבי יוסי, שיש כוח בחומץ להצמית. ולמרות זאת הוא מתיר ליתן את הקמת תחילה. ומכאן נוכל ללמוד כי אפילו שלא נאמר כי החומץ עושה פעולה חיובית של הצמתה, הרי גם אינו מקלקל, וגורם לתבשיל למהר להחמיץ. וממילא קשה על דברי רב אשי.

עונים התוס', כי אין קושי מהסוגיא לעיל, שהיא הולכת לפי מסקנת הסוגיה כאן שנדחתה הסברא שהחומץ מקלקל, אלא ההכרעה היא שהחומץ אינו ממהר את ההחמצה

עונה ר"י כי הסברא כאן נדחתה, כפי שהובא כאן בסוף הדיון. לא ראיה היא משמואל. דדילמא לא אמר, אלא דהחומץ לא מצמת צמית. ואינו מונע את החיטים מלהחמיץ מחמת המים שנבלעו בהם בשריה, עוד טרם שניתנו בו. אבל לא אמרינן דחמוע מחמע! אלא אינו מונע את החימוץ, אבל אף לא ממהרו. ואכתי מצינו לומר, דאם נתן קמח לחרוסת, לחכמים תיאכל מיד.

אין מבשלים את הפסח לא במשקין וכו' -

תימה,
למה שנאו כאן?
אי משום דתנא ירקות שלוקות ומבושלות,
א"כ **מיד היה לו לשנות**, בסמוך אחריה.

התוס' נעמדו לבאר מה טעם שנה כאן את המשנה

התוס' הקשו שאם בא לצרף דין זה סמוך לירקות הרי במשנה (ו) וְאֵלּוּ יְרָקוֹת שֶׁאָדָם יוֹצֵא בָהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ בַּפֶּסַח, בַּחֲזֶרֶת וּבָעֻלְשִׁין וּבַתַּמְכָא וּבַחַרְחֲבִינָא וּבַמָּרוֹר. יוֹצְאִין בָּהֶן בֵּין לַחִין בֵּין יְבֵשִׁין, אֲבָל לֹא כְבוּשִׁין וְלֹא שְׁלוּקִין וְלֹא מְבֻשָּׁלִין." ואילו כאן אנו רק באמצע משנה ח " \אֵין מְבַשְּׁלִין אֶת הַפֶּסַח, לֹא בְמַשְׁקִין וְלֹא בְמֵי פֵרוֹת."

התוס' לא רק שנשארו עם שאלתם, אלא זו שאלת תימה רצינית.

איכא בינייהו צלי קדר -

פירוש,
אי לוקה עליו, אי לא,
אבל לכולי עלמא - פסול הוי,
ועשה - נמי אית ביה,
דצלי מחמת ד"א הוא,
כדאמרינן בריש כיצד צולין (לקמן עה:),
נטף מרוטבו על החרס וחזר עליו,
ישול את מקומו,
נגע בחרסו של תנור - יקלוף את מקומו,
וכן שאר משקין לא איצטריך למילף,
אלא לענין מלקות,
אבל פשיטא,
דלכל הפחות - איכא עשה דכי אם צלי אש.

וא"ת,
והיכי יליף שאר משקין מק"ו,
והא אין מזהירין מן הדין.

ויש לומר,
דהאי קל וחומר - **אינו אלא מגלה,**
דבישול דקרא - איירי אף בשאר משקין.

בירור מהם המשקין האוסרין את בישול הפסח

שנינו במתניתין: אין מבשלין את הפסח, לא במשקין ולא במי פירות! תנו רבנן: כתיב "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים". אין לי אלא שאסור לאוכלו מבושל במים. בשאר משקין מנין שאסור? עונה הגמרא שתי תשובות, בתחילה שנלמד בקל וחומר. ובהמשך שיטת רבי מייתור. אמרת, קל וחומר הוא. ומה מים שאין הם מפיגין את טעמן של הפסחים, אסורין לבשל בהם את הפסח - שאר משקין, שהם מפיגין את טעמן של הפסחים, לא כל שכן שאסור לבשל בהם.

רבי אומר: "ובשל מבושל במים" כתיב. אין לי אלא שאסור הבישול במים. בשאר משקין מנין?

תלמוד לומר: "ובשל מבושל", מכל מקום! שדי לו לכתוב "לא תאכלו ממנו נא ומבושל". ו"בשל" אייתר. ומרבינן מיניה לאסור אף שאר משקין.

ביררה הגמרא האם יש הבדל להלכה לגבי שני הטעמים: מאי בינייהו, בין חכמים לרבי? ומאי נפקא מינה אם מקל וחומר מרבינן שאר משקין, או מייתורא? ומשנינן: איכא בינייהו צלי קדר! שמבשלים את הפסח בקדרה, בלא תוספות מים או משקה. והוא מתבשל במים הנפלטים ממנו עצמו. לחכמים האוסרים שאר משקין מקל וחומר, הכא ליכא לקל וחומר. שהרי המשקין הנפלטים מגופו אינם מפיגים את טעמו. הלכך מותר לאוכלו. אבל לרבי, דמרבה שאר משקין לאיסור מייתורא ד"בשל ומבושל", אף המים של עצמו נכללים באיסור זה.

ביארנו לעיל שמחלוקתם לעניין אכילה כרש"י, ואילו התוס' הולכים בקו אחר

תוספות כתבו, דלא פליגי אלא לענין מלקות. אבל על עשה ודאי עבר. דהרי צלי מחמת דבר אחר הוא [שהרי נצלה אף ברוטב שלו עצמו]. ואין מתקיים בזה, "כי אם צלי אש".

ראיית התוס' היא מהמשנה לעיל בתחילת פרק אין צולין. הפסח שנצלה מחרסו של תנור אינו "צלי אש", שהרי למדנו לעיל בעמוד א, כי הצלייה בחום התנור הגרוף אינה חשובה צלי אש, ואף הצלייה בחרסו של תנור כצלייה בתנור גרוף היא, וכיון שאינו צלי אש, אסור הוא באכילה. ולפיכך: א. נגע הפסח בחרסו של תנור ונצלה שם מחומו, והסירו משם מיד קודם שיתפשט בכולו [מאירי], הרי אסור מקום הנגיעה באכילה, כיון שנצלה מחומו של תנור שאינו "צלי אש"; ולפיכך: "יקלוף" את מקומו, נוטל במקום הנגיעה "כדי קליפה". ב. נטף מרוטבו של הפסח על החרס הרותח של התנור [הכי מפרש בגמרא לדעת שמואל דקיימא לן כוותיה], ונתבשל שם, ונאסר הרוטב באכילה, ושוב חזר הרוטב אליו ונבלע בפסח. הרי אין די לו שיטול "כדי קליפה" מן הפסח, אלא "יטול" את מקומו, היינו "כדי נטילה", והיא נטילה יפה יפה בעובי; ולא די לו ב"כדי קליפה" כיון דשומן נבלע בתוכו הרבה.

ומדייקים התוס' שאפילו אם אין איסור שנדרש לקלפו, ואפילו אינו מקבל מלקות, לכל הפחות יש כאן פיסול או איסור עשה שאין כאן גדר של צלי אש. כי הוא בבחינת מדבר אחר.

התוס' דנים כיצד ניתן ללמוד מקל וחומר להעניש

עונים התוס', שאין מטרת הלימוד ללמוד להעביר עונש, שהרי אין מזהירים מן הדין, הכוונה מקל וחומר, ולכן מבארים כי הקל וחומר לא בא ללמדנו גדר איסורי, אלא שהבישול בפסוק מדובר אף בשאר משקים. ובלשון תוס' רבינו פרץ "דלא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא, דמגלה לנו דשאר משקין הוו בכלל ובשל מבושל."

אמר רב כהנא הא מני ר' יוסי היא -

תימה,
דרב כהנא דמוקי לה כרבי יוסי,
לרבנן - האי בשל מבושל מאי עבדי להו?
דצלאו ואחר כך בישלו,
לא צריך קרא,
דמסברא ידעינן, דבישול מבטל הצליה,
כדאמר רבי יוסי גבי מצה.

ויש לומר,
דרב כהנא סבר,
דרבי יוסי יליף מבשל מבושל,
דבישול - מבטל אפייה.

האיסור לאכול את הפסח מבושל ולא צלוי

הַפְּסוּק אוסר לאכול את הפסח מבושל וְלֹא צלוי. אַל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם־צְלִי־אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל־כְּרָעָיו וְעַל־קִרְבּוֹ. הגמרא ביררה לרבנן האוסרים בישול בשאר משקין, ואת זה הם למדים מקל וחומר, שאם המים אינם מפיגים את טעם הפסח ונאסר, כל שכן בשאר משקין. אלא בניגוד לרבי הלומד זאת מהייתור של בשל מבושל, וכעת חוזרת השאלה לרבנן, מה הם ילמדו מהפסוק ובשל מבושל? עונה על כך הגמרא שזה מובא בברייתא. מבעי ליה לכדתניא: בשלו ואחר כך צלאו, או שצלאו ואחר כך בשלו - חייב. בשלמא בשלו ואחר כך צלאו חייב - דהא בשליה, אלא צלאו ואחר כך בשלו הא צלי אש הוא, אמאי?

מקשים התוס' והרי רב כהנא העמיד ברייתא זאת כרבי יוסי

רב כהנא לומד, כי מי שאמר את הברייתא היא בשיטת רבי יוסי, הסובר כי יש בישול אחר אפייה, והבישול מבטל אותו מתורת לחם. וכמו כן הוא יסבור כי יש בישול אחר צלייה, ונמצא כי הבישול מבטל את פעולת הצלייה. וכאן החידוש שאפילו כבר צלאו, באה פעולת הבישול ועקרה ממנו את גדר הצלי, ולכן נאסר. וממילא חוזרת השאלה על מה ששאלנו בתחילה על רבנן מה הם מדייקים מהייתור בשל מבושל. שהרי היה יכול לכתוב לא תאכלו ממנו נא ומבושל, ומה המילה ובשל באה ללמדנו. כי על הצד הראשון של צלאו ולאחר מכן בישלו, הרי מסברא אנו למדים שהבישול עקר את הצלייה, ונמצא כי חוזרת השאלה מה הפסוק עצמו בא ללמדנו?

עונים התוס', כי כל לימודו של רבי יוסי, הוא עצמו למד, כי הבישול מבטל את האפייה מהריבוי הזה של בשל מבושל.

אבל לא במבושל -

פ"ה,
דבישול - מבטל ליה מתורת לחם,

ולפירושו, מיירי בבלילתו רכה,
דבלילתו עבה - לא נפיק מתורת לחם, כדפרישית לעיל.

ור"י מפרש,
דמיירי בבלילתו עבה,
ופסולה משום מצה עשירה,
ומייתי דכי היכי דסבר רבי יוסי,
דבישול - מפיק ליה מתורת אפייה,
לשוויה מצה עשירה כאילו לא נאפה,
ה"נ גבי פסח - עקר מיניה בישול **שם צליה.**

הברייתא אוסרת בישול לפסח הן לפני והן לאחר צלייה

הגמרא מביאה ברייתא ומנסה לברר כמי נאמרה. דתניא: אם בשלו לפסח, אף על פי שאחר כך צלאו, הרי הוא לוקה משום לאו ד"בשל ומבושל במים". או אף שצלאו, ואחר כך בישלו, חייב על אכילתו משום הלאו האמור! ומרבינן לה, מדלא כתיב "מבושל" לחוד, אלא "בשל מבושל".

אלא "צלאו ואחר כך בשלו", הא כבר צלי אש הוא. ותו לא שייך בו בישול. ואמאי חייבים על אכילתו? אמר רב כהנא: הא ברייתא מני? רבי יוסי היא, דסבר יש בישול אחר אפיה!

רבי יוסי אומר: יוצאין ברקיק השרוי, לפי שאפוי הוא. אבל לא יוצאין ברקיק המבושל, ואף על פי שלא נימוח! משום שהבישול שלאחר האפיה מבטלו מתורת לחם. אלמא, אית ליה לרבי יוסי, יש בישול אחר אפיה. והוא הדין דיש בישול אחר צליה. הלכך, פסח שצלאו ואחר כך בישלו, שפיר חשיב כמבושל. לפיכך לוקים על אכילתו.

תוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י ומעמידים זאת שונה

בתחילה מביאים התוס' את שיטת רש"י. ומבארים, שצריך לומר שהביטול מתורת לחם חידושו הוא דאיירי בבלילה רכה. דאי בבלילה עבה, הרי הוא קרוי לחם אף בלא אפיה, משום הלישה לבדה. כך נקטו בשיטתו התוספות [על פי דרכם שהובאה לעיל לז ב]. ור"י מפרש, דאפילו בבלילה עבה הבישול פוסלה. משום דהויא לה מצה עשירה. ומוכיחים מהא דאמר רבי יוסי דהבישול שלאחר האפיה - מהני לעשותה מצה עשירה, דחשיב ליה כבישול. ומשום כן הוא מפקיע את המצה מתורת אפיה. ואם כן, הכי נמי בפסח, עוקר הבישול ממנו את שם הצליה.

עולא אמר אפי' תימא ר' מאיר וכו' -

הכא מדמי פסח לבישול מצה,
והיינו דלא כמסקנא דכיצד מברכין (ברכות דף לח:),
דקאמר התם עולא משמיה דר' יוחנן,
שלקות - מברכין עליהם שהכל לרבי יוסי,
דאית ליה הכא גבי מצה,
דבישול - מבטל האפיה,
ה"נ בישול - מבטל מהם שם ירק,
ודחי,
עד כאן לא קאמר רבי יוסי,
אלא דבעינן טעם מצה.

ועולא לטעמיה,
דלא בעי לדחויא הכא טעמא דרבי יוסי,
דבעינן טעם מצה,
והתם - נמי קאמר, דלרבי יוסי מברך שהכל.

שיטת עולא כאן שניתן לומר את הברייתא אף בשיטת רבי מאיר

עולא אמר: אפילו תימא, דברייתא דפסח כרבי מאיר היא, נמי אתיא שפיר. דאף דבעלמא אין בישול אחר צליה, שאני הכא בפסח, דאמר קרא "ובשל מבושל במים". דמרבינן מינה, בישול מכל מקום! ואף בישול שלאחר הצליה אוסר את הפסח באכילה וגזירת הכתוב היא.

התוס' מתייחסים לסוגיה בברכות וזה אינו כמסקנה

כאן הרעיון שהבישול עוקר מה שהיה קודם. כי כמו שמי שאפה את המצוה, וכעת הוא מבשלה, הרי הוא עקר ממנה את גדר המצה, הרי כמו כן הבישול עוקר את גדר שם ירק, ולכן יברכו על השלקות שהכל. ואילו המסקנה שם, כי כולם הן רבי מאיר והן רבי יוסי לומדים שיש לברך אדמה, וכל העקירה היא רק במצה שהבישול עוקר ממנה את הטעם של המצה ויוצר מציאות חדשה. בניגוד לבישול של הירק, שאינו עוקר ממנו את גדר הפרי.

יש להבין את החילוק בין שלושת הדברים, אלא שיש עיקרון אחד שעל פי ניתן להבין

נראה מדברי התוס', דגבי מצה בעינן טעם מצה טפי מפסח. וקשה, אין מפטירין אחר הפסח כו'. אך הענין דגבי מצה נאבד טעם מצה לגמרי על ידי הבישול, וגבי פסח נאבד טעם צלי, אבל נשאר טעם פסח. ועל פי עיקרון זה יש לסבור גם לעניין ברכת שהכל או האדמה לענין שלקות. עד כמה נוצרה כאן מציאות חדשה גם בטעם. שנתבטל טעם הירק ממנו.

[דף מא עמוד ב]

אכל כזית נא לוקה שתים משום נא ומשום כי אם צלי אש דהוי כאילו כתיב אל תאכלו כי אם צלי אש -

הקשה הרר"י דאורלינ"ש,
אמאי חשבינן בריש אלו נערות (כתובות דף ל.),
בעולה לכהן גדול - בעשה גרידא,
דכי אם בתולה מעמיו כתיב?
הא כי **היכי דחשבינן הכא,**
כי אם צלי אש בלאו,
ה"נ **ה"ל לאיחשובי בעולה לכהן גדול בלאו,**
דהוי כאילו כתיב לא יקח, כי אם בתולה.

וי"ל,
דכי אם בתולה - לא חשיב לאו,

משום דסיפא דקרא מוכח עליו דהוי עשה,
דכתיב כי אם בתולה מעמיו יקח אשה.

האופן בו הוא מתחייב על אכילת נא משום שתיים

הגמרא מחייבת פעמיים על אכילת נא. אמר רבא: פסח שאכלו נא, הרי הוא לוקה עליו שתים. משום "לא תאכלו ממנו נא", ומשום "לא תאכלו וכו' כי אם צלי אש". מביאים התוס' קושיה, מאחר והלשון כי אם צלי אש, הרי בא לומר כיצד עליו כן לאכול. וכאילו קיימת מצוות עשה כך לאכול את קרבן הפסח, ואפילו על לשון זה אנו אומרים שהוא לאו.

ואילו במסכת כתובות קיימת לשון דומה של "כי אם", שעם היות ובעולה אסורה לכהן גדול, הרי מחשיבים אותה כמצוות עשה בלבד, מהפסוק כי אם בתולה מעמיו. ולא מצוות לא תעשה, שאסור לו ליקח בעולה. ומה ההבדל בין שני הדברים?

וביאור השאלה היא אם הפיסקה 'כי אם צלי אש' היא לאו, משום שמחברים מה שנאמר בתחילת הפסוק (שמות יב, ט) 'אל תאכלו' להמשכו 'כי אם צלי אש' - מן הדין שגם הפיסקה בפסולי חיתון של כהן גדול 'כי אם בתולה מעמיו' - תהיה לאו, כי כתוב (ויקרא כא, יד) 'לא יקח כי אם בתולה מעמיו' והרי הגמרא בכתובות שם מחשיבה חיתון עם בעולה כעבירה על מצות עשה ולא על לאו?

מתרצים התוס', כי בעצם יש כאן רצף פסוקים

הפסוקים שנאמרו על קדושת הכהן הגדול. (אמור כא, יג) וְהוּא אִשָּׁה בִּבְתוּלֶיהָ יִקָּח: (יד) אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְחֲלָלָה זֹנָה אֶת־אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם־בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: ומדגישים התוס', כי ההדגשה היא על אופן הלקיחה שהוא מעשה חיובי, ולא על השלילה מה לא ייקח. כי בקרבן הפסח באים לשלול אופן אכילה של נא, ומבארים את זה לא, אבל מה כן צריך להיות.

פירוש, והכי נמי, אי היה כתיב 'כי אם צלי אש תאכלו' הוי גם כן רק עשה, כמו שם, אבל כיון דלא מסיים תאכלון, שהוא פועל חיובי, רק כי אם צלי אש, ודאי קאי אלאו דרישא דקרא.

איכא דאמרי חדא מיהא לקי -

פ"ה,
בחי וחמי טבריא - **חייב,**
משום כי אם צלי אש.

וקשה לר"ת,
א"כ בין לאביי בין לרבא,
תיקשי להו ברייתא דלעיל,
דתניא **נא ומבושל אמרתי לך ולא חי,**
אלמא **לא לקי על חי.**

ועוד,
דאמר בפרק המקבל (ב"מ דף קטו:),
אפלוגתא דרב הונא ורב יהודה בחובל ריחים ורכב,
דרב יהודה אמר לוקה שתים,
ורב הונא אמר לוקה שלש,
ומסיק רבא אנא דאמרי אפילו כרב יהודה,
עד כאן לא קאמר רב יהודה התם,
אלא דכי נפש הוא חובל,
לדברים אחרים הוא דאתא,
אבל הכא - כי אם צלי אש למאי אתא?
ולפ"ה, הא איצטריך לחי ולחמי טבריא.

לכ"נ לר"ת,
דאחי - לא לקי לכו"ע,
דכי אם צלי אש,
לא משמע דאתא למלקות אלא לעשה,
דכי אם צלי אש תאכלו,
ולא דמי לכי נפש הוא חובל,
דבההוא מודו כו"ע דלוקה אשאר דברים,
כדקתני התם בהדיא בברייתא,
חבל זוג של ספרים וצמד של פרות,
לוקה שתים,
דכי נפש הוא חובל משמע שפיר בלשון לאו,
שהוא נתינת טעם,
כל שהוא דבר נפש לא תחבול,
ואתא שפיר הא דקאמר רבא התם,
דכי נפש הוא חובל אתא לשאר דברים,
אבל כי אם צלי אש,
לא אתא אלא לעשה,
ובנא ומבושל דווקא פליגי,
דרבא סבר,
להכי סמכיה לאלו,
ללקות עליו על נא ומבושל,
שהם בני מילקא.

ואביי אמר - אין לוקין על לאו שבכללות.
והא דקאמר, חדא - מיהת מילקא לקי,
הכי פירושו,
אם התרו בו,
משום כי אם צלי אש לבדו,
אבל על מלקות נא ומבושל - לא ילקה,
דלהכי מהני, מה שכתבו בלשון כלל,
ומיהו, לבדו - מיהא לקי,
שסמכו לאלו שהם בני מלקות.

מחלוקת רבא ואביי כמה מלקות ראוי ללקות

ראשית נביא את הגמרא ושיטת רבא ואביי. הפסוק בקרבן הפסח מצווה כיצד מותר וכיצד אסור לאכול את קרבן הפסח. (בא יב, ט) אַל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמַּיִם כִּי אִם־צְלִי־אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל־כְּרָעָיו וְעַל־קִרְבּוֹ ונחלקו אמוראים כיצד לחשב את האיסורים שבו לעניין המלקות. אמר רבא: אכלו נא - לוקה שתים (משום "לא תאכלו ממנו נא", ומשום "לא תאכלו וכו' כי אם צלי אש"), מבושל - לוקה שתים (משום "בשל מבושל במים", ומשום "כי אם צלי אש"), נא ומבושל - לוקה שלש (משום "לא תאכלו ממנו נא", ומשום "בשל מבושל", ומשום "צלי אש"). אביי אמר: אין לוקין על לאו

שבכללות (שהרי הוא כולל כמה אופני בישול שאינם צלי, וכן בשר חי. ואין לוקין על לאו שבכללות! הלכך, אכלו נא או מבושל - אינו לוקה אלא אחת). איכא דאמרי: תרתי הוא דלא לקי - חדא מיהת לקי. איכא דאמרי: חדא - נמי לא לקי, דלא מייחד לאוויה כלאו דחסימה. שמקור עונש מלקות בכל הלאוין שבתורה הוא, מדסמיך לאו ד"לא תחסום שור בדישו" לפרשת מלקות. לפיכך, כל לאו שאינו דומה ללאו דחסימה, אין לוקין עליו.

התוס' הביאו תחילה את פירוש רש"י שבחמי טבריא - אינו לוקה, כי אם מלקות אחת

כתב רש"י בשיטת אביי "המבשל בחמי טבריא ואכלו, דאין כאן מלקות דבישול, ולא מלקות של נא - לוקה משום כי אם צלי אש."

קושיות תוספות על רש"י ותירוצם, וכיצד הם מעמידים את מחלוקת רבא ואביי

הקשו תוספות, אם כן בין לאביי ובין לרבא, תיקשי הא דתניא לעיל "נא ומבושל אמרתי לך, ולא חי". ופירש רבינו תם, דלכולי עלמא - אין לוקה על חי. משום דעיקר משמעות של "כי אם צלי אש", אינו אלא עשה. ובנא ומבושל דוקא פליגי.

דלרבא לוקה אף משום "צלי אש". דלהכי אסמכה קרא לנא ומבושל. דכיון שהם בני מלקות, לוקה עליהם אף משום "צלי אש". ואביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות. ולאיכא דאמרי, דלאביי חד מיהא לקי, היינו נמי בנא ומבושל. דהיכא דלא אתרו ביה משום נא ומבושל, אלא משום "כי אם צלי אש", נמי לוקה.

ואף דקאמר לעיל רב חסדא "המבשל בחמי טבריה חייב", ופירשו רבא דחייב משום "צלי אש", צריך לומר דרק בדעת רב חסדא אמר כן. וליה לא סבירא ליה הכי. ולרב חסדא חייב מלקות על חמי טבריה, אבל לא על חי. מהרש"ל. ויעוין במהרש"א שתמה בדבריו. ואסיק, דהא דקאמר רב חסדא "חייב", אין הכונה למלקות, אלא לחייבו עשה. וכן איתא ברבינו דוד.

אמר רבא אכל זג לוקה שתים -

הא פלוגתא דאביי ורבא,
איתמר איפכא בפרק שלשה מינין (נזיר דף לח:),
וכהנה רבות בגמרא.

מחלוקת רבא ואביי כאן בעניין של לאו בכללות, והאם בהסובר שאינו לוקה הכוונה לפעמיים או כלל לא

מביאה הגמרא מחלוקת נוספת בעניין לאו בכללות אלא הפעם בנזיר. כן מצינו שנחלקו לגבי איסור נזיר. דכתיב "כל ימי נזרו, מכל אשר יעשה מגפן היין, מחרצנים ועד זג לא יאכל".

דאמר רבא: נזיר שאכל זג [קלפת ענב] - לוקה שתים. אחת משום "זג לא יאכל", ואחת משום "מכל אשר יעשה מגפן היין". וכן אם אכל חרצן [גרעין הענב], לוקה שתים. אחת - משום "מחרצן ועד זג לא יאכל". ואחת - משום "מכל אשר יעשה מגפן היין". ואם אכל זג וחרצן, לוקה שלש מלקיות. אחת משום "זג לא יאכל". ואחת משום "מחרצן וגו' לא יאכל". ואחת משום "מכל אשר יעשה וגו' לא יאכל".

ואביי אמר: "מכל אשר יעשה מגפן היין", הוי לאו שבכללות. שהרי הוא כולל ענייני אכילה. כגון, ענבים לחים או יבישים, וזג, וחרצן, ועלי הגפן, ולולבי הגפן. ואין לוקין על לאו שבכללות!

איכא דאמרי בדעת אביי: תרתי - הוא דלא לקי! שאם כבר נתחייב משום זג, אינו מתחייב שוב מחמת הלאו שבכללות. אבל אם אכל עלין או לולבין של גפן, שאין מפורש לאו מיוחד בהם, חדא - מיהא לקי עליהם, משום "מכל אשר יעשה". ואיכא דאמרי: אפילו חדא נמי לא לקי לאביי משום "מכל אשר יעשה". כיון דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. מידו אף לאביי, אם אכל זג וחרצן - לוקה שתים. ואף דכללם בלאו אחד, כדכתיב "מחרצנים ועד זג לא יאכל", לא חשיבי לאו שבכללות. שהרי מפורט כל אחד מהם לחוד. והרי זה כאילו כתיב "לא יאכל" לכל אחד מהם בנפרד.

מקשים התוס', שבנזיר נאמרה הסוגיא בשמות הפוכים

בנזיר דווקא רבא הוא האומר שאין לוקים על לאו שבכללות. "אמר אביי: אכל חרצן - לוקה שתים, אכל זג - לוקה שתים, אכל חרצן וזג - לוקה שלש; רבא אמר: אינו לוקה אלא אחת, שאינו לוקה אלאו שבכללות. ומאחר וזה קושי, כיצד התהפכו השמות של בעלי הפלוגתא, עונים התוס', כי קיימות עוד ריבוי מקרים בש"ס על כך. מה שמוכיח כי עצם הרעיון כאן הוא הקובע, ולא מי אמרו.

שאין ת"ל כי אם צלי אש -

אף על גב דאיצטריך להלקות עליו,
משום כי אם צלי אש,
היינו נמי משום דסמכיה לנא ומבושל.

באיזה אופן חל עליו חיוב על שאכל קרבן הפסח נא ולא צלי

מסיקה הברייתא: אין הדין כשתי הדרכים האמורות. שהרי תלמוד לומר: "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים, כי אם צלי אש". שאין תלמוד לומר "כי אם צלי אש", שהרי כבר נאמר בפסוק הקודם "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות". ומה תלמוד לומר "כי אם צלי אש"? - לומר לך: בשעה שישנו ב"קום אכול צלי", ישנו ב"בל תאכל נא". אבל בשעה שאינו ב"קום אכול צלי", אף אינו ב"בל תאכל נא".

מקור הלימוד למלקות הוא מסמיכות

מדייקים התוספות, ואף על גב דאיצטריך ליה למלקות, מכל מקום, מדאסמכיה לנא ומבושל, דרשינן נמי כהך דרשה.. ואף דמלקות - נמי ילפינן לה מהסמיכות, מכל מקום, כיון דלאו מיתורא ילפינן לה, אלא מסמיכות והיקשא, תרוייהו מצינו למילף מינה. דהא אין היקש לחצאין. מהרש"א.

ומדייק המהר"ם "פירוש, ומשום סמיכות לחוד - לא הוה צריך למכתב, כי אם צלי אש, דהא היה יכול לסמוך ההיא דלעיל מינה, דכתיב צלי אש ומצות וגו' כדפרישית, אלא על כורחך, להכי הוא דאתי."

אם כן לימא קרא בשל בשל או מבושל מבושל -

הכא משמע,
דאורחיה דקרא,
לכפול תיבה אחת בענין אחד שפי מבשני עניינים,
וכן במרובה (ב"ק דף סה.),
גבי המצא תמצא,
ובהחובל (שם דף פה:) **גבי ורפא ירפא.**

וקשה,
דבריש היו בודקין (סנהדרין דף מ:),
קאמר מדהוי ליה למיכתב,
דרוש תדרוש או חקור תחקור וכתב היטב,
שמע מינה לאפנויי,
משמע, דאי הוה כתב הכי - לא הוה מופנה.

ושמא,
התם - לא חש לדקדק בלשון,
רק להוכיח דמופנה.

השינוי של בשל מבושל בא ללמדנו שתי דרשות

הפסוק (בא יב, ט) מבאר את אכילת הפסח אַל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם־צְלִי־אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל־כְּרָעָיו וְעַל־קִרְבּוֹ: לימוד אחד שהאיסור חל על הבישול אף אם התבצע מבעוד יום. ולא רק אם בשעה שהיה נדרש לצלותו - רק אז פעולת הבישול נאסרה. "רבי אומר: אקרא אני בשל מה תלמוד לומר מבושל - שיכול אין לי אלא שבישלו משחשיכה, בשלו מבעוד יום מנין - תלמוד לומר בשל מבושל - מכל מקום." מקשה הגמרא, והרי רבי עצמו לקח את הפסוק הזה ולמד ממנו דין שני. והרי האי "בשל מבושל", אפקיה [דרשו] רבי לחייב אף בצלי קדר [שנתבשל במים של עצמו], ולחייב בשאר משקין, ולא רק בנתבשל במים. עונה על כך הגמרא שהדין השני של בישול במים שאינם מים אלא שאר משרין או ממי הצלי עצמו יכולה היה להילמד אם היינו כופלים את המילה בשל לחוד או את המילה מבושל לחוד. וכאן מתחדש שיש לנו שני שינויים, עצם הכפל, ועצם השינוי מבשל למבושל. אם כן [דלצלי קדר הוא דאתא], לימא קרא או "בשל בשל במים", או "מבושל מבושל במים". דמייתור זה שפיר סגי למילף צלי קדר ושאר משקין. מאי "בשל מבושל"? - אלא שמעת מיניה תרתי דרשות. שמשינוי הלשון שבין "בשל" ל"מבושל", ילפינן נמי דאף אם בישלו קודם חשיכה לוקה על אכילתו.

התוס' מביאים דוגמאות דומות לכפל עם שינוי – דוגמא ראשונה בפרק מרובה

בפרק מרובה גם רוצה ללמוד שני דינים, דין אחד שהמודה בקנס ואחר כך באו עדים שהוא פטור. והדין השני שחיוב הכפל אינו רק אם גנב בידו ממש, אלא אפילו נכנסה לגגו חצירו או קרפיפו והוא רק נעל בפניה על מנת לגונבה - גם כאן הוא מתחייב בכפל. וגם כאן הלימוד של שני הדינים מבוסס על אותו העיקרון. לגבי הדין השני, לפיכך תלמוד לומר: "אם המצא תמצא בידו הגניבה", כפל הכתוב את לשונו כדי להשמיענו: גניבה מכל מקום. ואם כן תיקשי: האיך נלמד מ"אם המצא תמצא" למודה בקנס ואחר כך באו עדים!?

ואף כאן תירצה הגמרא, משינוי של המילה ומהכפלתה אכן למדים את שני הדינים: אם כן - שלא בא הכתוב אלא ללמד את אחד מהם - לימא קרא לשון מציאה שוה: או "המצא המצא" או "תמצא תמצא", ונלמד מן היתור את אחד הדינים. אך מדשני קרא [שינה הכתוב את לשונות המציאה], הרי שמע מינה: תרתי דינים.

דוגמא שניה בפרק החובל על הכפל ורפא ירפא

לומדת הגמרא בפרק החובל שני דינים על בסיס אותו העיקרון, שלא רק שהמילה עצמה הוכפלה, אלא גם שונתה. רב פפא משמיה דרבא אמר: וכולן משתלמין במקום נזק יש ללמוד מהא דאמר קרא: [שמות כא יט]: "ורפא ירפא" בלשון כפולה, ולמדנו לחייבו ליתן רפואה במקום נזק, שאם חבל בו ונפחת מדמיו, מחוייב הוא לרפאותו, מלבד מה שצריך לשלם לו את נזקו. וכשם שברפואתו מתחייב הוא לשלם אף במקום נזק, כך הדין אף בצער, שבת ובושת.

מקשה הגמרא והרי לימוד זה כבר תפוס: היאך ילפינן מהכא ליתן רפואה במקום נזק, הא האי קרא ד"רפא ירפא" מבעי ליה לכדדריש תנא דבי רבי ישמעאל!? דתנא דבי רבי ישמעאל: "ורפא ירפא" - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות: אם כן, מנין לנו ללמוד מכאן גם על חיוב רפואה במקום נזק!? ומשנינן: אם כן, נכתוב קרא: "ורופא ירפא", מאי ורפא, שמעת מינה נמי ליתן רפואה במקום נזק.

ושוב הקשתה הגמרא מהיכן אתה רוצה ללמוד דין נוסף מאותו הפסוק?: ואכתי מבעי ליה לכדאמרן [לעיל עמוד א] למתני ביה קרא בריפוי, לאשמועינן חיוב תשלומין באגד יתירה או בעלו בו צמחים מחמת המכה, ומנלן למילף מיניה הא דריפוי במקום נזק!? ומשנינן: אם כן לימא קרא בלשון שוה: או רפא רפא, או ירפא ירפא, מאי "ורפא ירפא"? - שמעת מינה למידרש נמי ליתן רפואה במקום נזק.

התוס' מקשים שבמקום אחר (במסכת סנהדרין) לא מדייקים כך

ראינו כי הגמרא שם יכלה ללמוד דין מכפל ובשינוי כמו כאן, ואעפ"כ לא למדה באותו העיקרון. לאיי אפנויי מופני, כיצד המילה "היטב" שממנה דורשים כאן את הגזירה שוה מיותרת ומיוחדת עבור הדרשה? מדהוה ליה למיכתב מכך שהיה צריך לכתוב גבי עדים זוממים "ודרשו וחקרו", ושני קרא בדיבוריה ושינה הכתוב בדיבורו, ב"היטב" - שמע מינה, משינוי הלשון, כי נכתב לאפנויי להפנותו לדרשה, ועיקר הכתוב, נכתב במיוחד לצורך הגזירה שוה, ליתן את מנין החקירות שנכתב גבי כל אחד מהם אצל כולם.

מתרצים התוס', ששם עסוקה הגמרא למצוא את היותו מופנה, ולא על עצם היכולת ללמוד דרך הכפל והשינוי. וכפי שביאר המהרש"ל "פירוש, בכל ענין שיכול לשנות הוא משנה, כדי שלא נטעה ונאמר, גזירה שווה הוא, אלא בודאי להכי כתבום כדי לאפנויי." כלומר, כל מטרת ההפנייה שנוכל ללמוד מפסוק זה את הלימוד של גזירה שווה, ולכן המיקוד היה לא על הלימוד מהשינוי, אלא האם יכול וניתן להילמד מפסוק זה גזירה שווה.

[דף מב עמוד א]

לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו -

נראה לר״י,

דהיינו דוקא בהנך דברים,

דאית בהו לאו הבא מכלל עשה,

אבל שאר דברים - לא.

הברייתא האוסרת אכילת צלי בעוד יום, ומהיכן נלמדים הדברים

בעמוד הקודם נשנתה ברייתא - תנו רבנן: אכל כזית צלי מהפסח מבעוד יום [ביום י״ד], הרי הוא חייב מלקות! ולקמן יפורש משום מה הוא חייב. וכן האוכל כזית נא משחשיכה, בליל ט״ו, חייב מלקות!

מדקדקת הגמרא: קתני דאיסור אכילת צלי מבעוד יום, הוא דומיא דאיסור אכילת נא משתחשך. מה איסור נא בלילה הוא בלאו, אף איסור אכילת צלי מבעוד יום הוא בלאו. ובתרווייהו חייב מלקות.

אלא שיש לתמוה, כי הלאו של הצלי הוא בבחינת לא תעשה, ואילו הלאו של אכילת היום הוא בעשה. בשלמא איסור נא משתחשך, מקורו הוא מהא דכתיב ״אל תאכלו ממנו נא״. אלא איסור אכילת צלי במעוד יום, מנלן?

ועונה הגמרא: מדכתיב בפסח, ״ואכלו את הבשר בלילה הזה״. ודרשינן, בלילה של ט״ו, אין [יאכלוהו]. אבל ביום י״ד - לא יאכלוהו. ומתוך כך מקשים, והרי האי לאו לא נכתב בתורה בלשון לאו, אלא בלשון עשה. ולאו הבא מכלל עשה הוא. וקיימא לן: כל לאו הבא מכלל עשה, דינו כעשה! ואינו חשוב כלאו. ונפקא מינה, דאין לוקין עליו כשאר לאוין שבתורה.

אמר רב חסדא: הא ברייתא דמחייבת מלקות על לאו זה, מני? רבי יהודה היא. דתניא: כתיב ״שור ושה שרוע וקלוט, נדבה תעשה אותו״! שלא תקדיש בעל מום למזבח, אלא הקדישו רק קדושת דמים לבדק הבית. ודורשים, ״אותו״ [את בעל המום] אתה מתפיס לבדק הבית. אבל אי אתה מתפיס תמימים [הראויים למזבח] לבדק הבית, אלא למזבח בלבד. מכאן אמרו: כל המתפיס תמימים לבדק הבית, עובר בעשה! שהרי הוא לאו הבא מכלל עשה, ד״נדבה תעשה אותו״. אין לי אלא שעובר בעשה. אבל בלא תעשה, מנין שהוא עובר? תלמוד לומר בתחלת הפרשה: ״וידבר ה׳ אל משה לאמור״. לימד ה״לאמר״ על כל הכתוב בפרשה כולה שיהא אסור בלא תעשה. ואף איסור מתפיס תמימים לבדק הבית האמור בפרשה, הרי הוא באזהרת בלאו - דברי רבי יהודה.

מדייקים התוס׳, שכוחה של המילה לאמר היא רק בסמוך לכך שהיתה קודם מצווה

נראה לר״י, אין לומר שכל מקום שכתוב התורה ׳לאמר׳ - הוא לא תעשה. אלא הכוונה היא שכל מקום שיש לאו הבא מכלל עשה וכתוב בו ׳לאמר׳ - הרי זה בא ללמד שיש במעשה זה - עבירה על לאו ממש.

◇