



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת פסחים - פרק ראשון*

אור לארבעה עשר

דף ב עמוד א - דף יד עמוד א

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"א"ך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית

סיון תשפ"ה פתח תקוה



לזכות אשתי הודיה מנחם עמית

לע"נ הורי אשתי



שאול בן יהיא
מו טבת

ציונה בת שמעון
ל מנחם אב



מנחם

לע"נ



עודי סעיד בן חסן
נבטר במרחשוון



שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

מסכת מכות - פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת כתובות - פרק א1, א2 - ב1, ב2, ג1; פרק ה;

מסכת בבא קמא - פרק א ארבע אבות, פרק ב מיצד הרגל, פרק ו המונס, פרק ט הגזול עצים 1, 2, פרק י הגזול ומאכיל;

מסכת ברכות - פרק א - ב; ג-ד-ה

מסכת קידושין - פרק ב האיש מקדש;

מסכת בבא מציעא - אלו מציאות; המפקיד

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

מסכת גיטין - פרק א 1, 2; פרק השולח 1;

מסכת פסחים פרק א1

מסכת תענית

מסכת מגילה

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת פסחים פרק א*

הקדמה

רקע אישי - תמיד מילות עידוד מצמיחות דברים טובים

התוספות הינו פרשן מורכב, הדורש ריבוי מיומנויות, על מנת להוציא מתחת הידיים ביאור שהוא בבחינת יצירה. חשיבות עומק לימוד התוספות עפ"י בינה מלאכותית

רקע אישי - תמיד מילות עידוד מצמיחות דברים טובים

את התוס' או כהכנה או כסיכום - יש בכך תועלת רבה.

הבנת הגמרא עליה דנים התוס'.

התוס' הוא חלק ממכלול של גפ"ת. ולכן חובה להבין היטב את הגמרא עליה דנים התוס' בהבנה בהירה, כדרישת קדם להבנת דברי התוס'. ועם היות שיש הרצים לבאר מה אמרו התוס'. הרי ידיעה זו הינה חיונית ובסיסית. יתירה מכך, מאחר והתוס' לוקחים אותנו ל"טיול שנתי" בכל הש"ס, הרי כבר גדולי ישראל כמו השל"ה ביארו את הנחיצות להכיר זאת מבפנים, כולל מקומות בהם התוס' משתמש בחלקי תוספות אחרים בדפים אליהם ציינו. כך שכל מקום שהתוס' עצמו שולח וכותב עיין, אכן ראוי לבדוק זאת, ולא להסתמך לתימצות שהביא משם. אני בעצמי מופתע כל פעם מחדש עד כמה זה מוסיף בהבנת התוס'. כך שזה מחוייב להיות חלק בסיסי ובלתי נפרד מהביאור.

התוס' הוא אומן הניתוח הלוגי

בתוס' יש ריבוי כלי ניתוח. לא רק לבאר את כל שלב ושלב ולבאר מה ההסבר, אלא להבין את הכלים הלוגיים בהם משתמשים התוס'. בדרך כלל אני נוטה להבליט זאת בעימוד בולט (אפור) בנושא של האיך עם השימוש במילות המפתח המיוחדות, שהתוס' בחרו להשתמש. יש להבין, כי התוס' מנתחים את הסוגיה מכיוונים שונים וייחודיים, וגם בהיותם פרשן משווה. ובפרט במקרים בהם הם מציגים סתירה "מדומה" לסוגיות אחרות בש"ס. כי הסתירה מעוררת עומק והבנה חדשה, שלפיה הקושיות נופלות מאליהן. גם יש לדון כאשר התוס' אינו מסתפק בתירוץ בודד. וזה מצריך בלימוד העומק הבנה מה היה בעייתי בתירוץ הראשון. וגם כאשר התוס' מעלים קושי בדרגות השונות, יש להבין האם התירוץ רק סותם ועונה על הקושי, או שיש לנו כאן רוח חדש בהבנת כל הסוגיה, עד שראוי ללמוד את כל המהלך מחדש.

אופן העברת הדברים

לימוד ראוי כולל עימו מספר מרכיבים. מצד אחד סדר, מצד שני בהירות, מצד שלישי הדגשה, אלא שכאן זה לא רק העברת הדברים וביאורם, אלא גם שהינך באמת מתלהב מהיופי בו התוס' הציגו את הדברים, הרי ההתלהבות חודרת במילים, והקורא אכן מתלהב גם הוא, ומרגיש את הנשמה היתירה שהוכנסה בדבריהם. כולל, שאפילו על תוס' קצר, הינך רואה עד כמה בכל תוס' רואים, כי זו יצירה עצמאית.

ביקרתי בחול המועד אצל ידיד מבין. אשר שלח לי הודעת התפעלות כה משמעותית. שגרמה לי לבטא את העמל המיוחד והייחודי שחיבורים הללו הביאו. כי על מנת שתצא כזאת יצירה, נדרשות עבודה בכלים ובמישורים שונים ומשלימים. ברמה המילולית ועריכת הדברים. בהוספת הידיעות הנדרשות כקדם להבנת הסוגיה. חשיפה של ניתוח הלוגי העמוק, שהתוס' יצרו והעבירו לנו. וכן צורת מסירת הדברים. ההתפעלות שקיבלתי בהקלטה של מספר שניות, הבליטה מספר מישורים שכולם ביחד הופכים את הביאור ליצירה, הגורמת ללומד לרכוש מיומנויות, לא רק בהבנת התוס' הבודד שכעת אנו לומדים, אלא מנחילה לו דרך לימוד. אין זה רק סתם ביאור טוב, או נקודת מחץ, אלא שיש כאן דווקא השילוב בין כולם.

הביאור המילולי

כל תוספות יש בו כמות נכבדה של מילים. הבנת התוס' מצריכה מספר כלים לניתוח המלל. בתחילה יש חלוקת על. חלוקת על יכולה להתמודד עם רצף מילים הבאים לכסות רעיון אחד שלם, כמו קושיה, תשובה, סיוע, ניתוח ועוד. עצם פירוק התוס' לכמה חלקים - מאפשר בסיס להבנה ראשונית של הדברים. להעיר, כי כיום במפרשי האוצר המדהים של אוצר החוכמה, מוצאים אנו שכבר ביצעו חלוקה זו תחילה, ורק לאחר מכן שייכו את הפרשנים הדנים לכל חלק בתוספות. בביאור כאן, כל חלק מקבל גדר עצמאי, כי הוא מופרד לאחר מכן בשורה ריקה. למעשה צורה כזאת היא הבסיס להבנת הגמרא, שגם בה נדרשים לחלק את הגמרא לחלקים, שניתן לשייך תפקיד לכל אחד מהם.

לאחר חלוקת העל, כל יחידה כזאת - אף היא יש בה ריבוי פירוטים להשקיע. הפיכת המלל לחלוקה של שורות קצרות, עם נטיה לא מעבר שמונה מילים לשורה, פיסוק, כולל מקפים, ואפילו סימן שאלה. הפירוט יוצר בהירות לטקסט, ומקל על הקריאה.

חלוקה נוספת הקשורה למישור המילולי, פרט לדיוק, שמלכתחילה הגהות הב"ח כאן בפנים ואף הגהות עוז והדר, הבנוי על איסוף מקורות נוספים (גיליון, מהר"ם, מהרש"ל, רש"ש, בארות המים ועוד). הרי הדגש הבא אני מסמנו לאחר הבנת הסוגיה היטב, והיא הדגשת מילים המסייעות להבין טוב יותר, ולתת דגש עם השימוש בהדגשה. קיבלתי תגובות רבות, כי מעצם הכלים הטקסטואלים הללו - הרי לקרוא כעת



חשיבות עומק לימוד התוספות עפ"י בינה מלאכותית

אחד הכללים שהבינה המלאכותית משתמשת היא כעין חזרה על השאלה, בניסוח שלה

לימוד התוספות הוא נדבך מרכזי וחשוב בלימוד הגמרא, ו"עומק" הלימוד יכול להתפרש בכמה רבדים, החל מהבנה בסיסית ועד לניתוח מעמיק ויסודי.



* איתור וניתוח המקורות: התוספות מרבים לצטט ולהשוות מקורות ממקומות שונים בש"ס. לימוד מעמיק דורש איתור המקורות הללו, לימודם בהקשרם המקורי, והבנת האופן שבו התוספות משתמשים בהם לחיזוק טענתם או ליישוב הקושי.

* הבנת התירוץ/המסקנה: מהו הפתרון הסופי שהתוספות מציעים? כיצד הוא מיישב את הקושיה? מהן ההשלכות של תירוץ זה על הבנת הסוגיה כולה ועל ההלכה?

* השוואה לפרשנים אחרים: השוואת דברי התוספות לפירושים אחרים על הסוגיה (רש"י, ראשונים אחרים) ולתוספות במקומות אחרים העוסקים בנושא דומה.

* חיבור לאחרונים ולהלכה: הבנת האופן שבו מפרשים מאוחרים יותר ("אחרונים") התייחסו לדברי התוספות, כיצד הם פירשו אותם, הקשו עליהם או ביססו עליהם את פסיקתם.

* פיתוח חשיבה עצמאית: השלב המתקדם ביותר הוא היכולת לשאול שאלות על התוספות עצמן, להציע הבנות חלופיות, ולהעריך את חוזק הטענות שלהם.

רמות לימוד שונות:

כמובן, לא כל לימוד תוספות חייב להגיע לעומק כזה. ישנה רמה בסיסית של "לימוד בקיאות", שבה המטרה היא להבין את הנקודה המרכזית של התוספות ואת עיקר התירוץ שלהם, כדי להתקדם בסוגיה. לעומת זאת, "לימוד עיון" דורש זמן רב יותר, מאמץ אינטלקטואלי, ולעיתים קרובות גם שימוש במפרשי התוספות (כמו המהרש"ל, המהרש"א, המהר"ם מלובלין ועוד) ולימוד בחברותא או עם רב.

לסיכום, עומק לימוד התוספות הוא רצף הנע מהבנה בסיסית של שאלתם ותשובתם, ועד לניתוח מורכב של מהלכם הלוגי, מקורותיהם, והשלכותיהם הרחבות על הסוגיה, ההלכה והפרשנות המאוחרת.

מרתק ביותר הוא להשתמש עם הכלים של הבינה המלאכותית. זה די הפתיע אותי, עד כמה הדברים מנוסחים היטב. אבל אין תחליף לניתוח המבוסס בדוגמאות רבות, וצומחות מלמטה. ואעפ"כ מאחר והדברים מעניינים - בחרתי כן להביאם.

מהם התוספות?

התוספות הם חיבורים שנכתבו על ידי בעלי התוספות, קבוצה של חכמים באשכנז וצרפת (בעיקר במאות ה-12 וה-13), שפירשו והרחיבו את הדיונים התלמודיים. הם אינם פירוש רציף כמו רש"י, אלא מתמקדים בשאלות, קושיות וסתירות העולות מדברי הגמרא או מדברי רש"י, ומציעים דרכים ליישבן. סגנונם הוא דיאלקטי (=דו שיח מחשבתי המבוסס על ניגודים, על טענה, מענה לה והיישוב ביניהן), והם מרבים להשוות סוגיות ממקומות שונים בש"ס.

מדוע לימוד התוספות חשוב?

* הבנת עומק הסוגיה: התוספות חושפים רבדים עמוקים יותר בסוגיה, מעלים קשיים ומציעים פתרונות מורכבים שלא תמיד נראים במבט ראשון.

* פיתוח חשיבה אנליטית (לומדות): דרך הניתוח של התוספות, השוואת מקורות והסקת מסקנות, הלומד מפתח חשיבה ביקורתית, יכולת ניתוח ויכולת למדנית.

* הבנת התפתחות ההלכה: רבים מדיוני התוספות מהווים בסיס לפסיקת הלכה מאוחרת יותר. הבנת דבריהם חיונית להבנת שורשי ההלכה.

מהו "עומק" בלימוד התוספות?

לימוד מעמיק של התוספות ("לימוד בעיון") כולל בדרך כלל את המרכיבים הבאים:

* זיהוי והבנת הקושיה: מה בדיוק הקושי שהתוספות מזהים? מהי הסתירה או הבעיה שהם מנסים לפתור? האם הקושיה היא על הגמרא, על רש"י, או על סוגיה במקום אחר?

* מעקב אחר המהלך הדיאלקטי: הבנת שלבי הטיעון של התוספות - כיצד הם מציעים את הקושי, אילו מקורות הם מביאים, אילו אפשרויות ("צדדים") הם מעלים, וכיצד הם דוחים או מקבלים אותן.



תוספתו מרובה על העיקר - פסחים פרק א*

דאי מותר להשהותו - אמאי ישרף?
ישהה אותו עד אחר הפסח,
ויהא מותר אפילו לרבי יהודה,
 דלא אסר רבי יהודה חמץ אחר הפסח,
 אלא בחמץ גמור,
 דאיכא ג' קראי,
 לתוך זמנו ולפני זמנו ולאחר זמנו (לקמן דף כח:),
אבל בנוקשה - דליכא אלא חד קרא,
אפילו רבי יהודה - מודה.

[דף ב עמוד א]

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ -
 פ"ה,
שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.
 וקשה לר"י,
כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (דף ו:),
 הבודק - צריך שיבטל,
ומדאורייתא, בביטול בעלמא - סגי,
אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל?

מה מטרת בדיקת החמץ?

התוס' מביאים תחילה את דעת רש"י, שהבדיקה נועדה למנוע את האיסור של בל יראה ובל ימצא שקיים על החמץ בפסח. ומקשים משמו של ר"י, שמאחר וקיימת חובת ביטול (אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל), הרי בשעה שמבטלו - הרי אין כאן חמץ. ומאחר ומהתורה די לנו בביטול, השאלה היא מה הרוויחו חכמים במה שהצריכו בדיקה?

ההחמרה היא חשש אכילה, שמאחר והאדם רגיל לאוכלו כל השנה

עם היות ואת מה שביטל - יש דין של כאילו הוא עפר, הרי בסופו של דבר חששו חכמים כאן במיוחד שמא יבוא לאוכלו. וסברא גדולה יש בעניין. שהרי כל השנה רגיל האדם באכילת חמץ, ולכן בניגוד לשאר איסורים שהוא בדל מהם, כאן בקלות עלול הוא לאוכלו. ולכן חכמים דרשו לא רק בדיקה אלא ביעור. מוכיחים התוס' זאת מהגמרא, שהחשש אם מצוי הכיכר בשמי קורה. הרי מאחר והוא גבוה, מה לכאורה מפריע בכך, והתירוץ שמא ייפול, שהוא דבר שכן מצוי לעתים, ויבוא לאוכלו. כלומר, אכן קיים חשש אכילה. ולכן יש מקום לחקירתו של רבא, האם הטריחוהו חכמים לקחת סולם ולהורידו.

ההשוואה לשאר איסורים

איסור עורלה או בשר וחלב, בהיותם חמורים ביותר, לא נצרכו חכמים לבוא ולהוסיף הרחקה נוספת של בדיקה ושריפה. ונזיר - גם בו יש הרחקות שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי היין, וגם כאן ההרחקות שנדרש ממנו, כי הוא דבר היתר. וכיוון אחר לבאר, כי מאחר והתורה עצמה הנחמירה בחמץ, ואסרוהו בבל יראה ובל ימצא, ולכן באו חכמים ואף החמירו בו בבדיקה וביעור, למנוע אפשרות של אכילה.

ונמצא כי יש שתי חששות שונים, האחד הוא להרחיק את האדם מהעבירה שרגיל הוא בה כל השנה. מכיוון שזו עבירה לזמן מסויים. והטעם השני מכיוון שהתורה החמירה בו.

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכה בטעמיה הובא גם טעם זה

בתחילה מביא את הגדר מהתורה שהביטול מועיל בחמץ (אור"ח תלא, א) "אבל קודם שהגיע זמן איסור הנאתו - יכול הוא לבטלו ולהפקירו. ומותר לו מן התורה, להשהותו עמו בבית כל ימי הפסח, שאינו עובר מן התורה בבל יראה ובל

ונראה לר"י,

דאע"ג דסגי בביטול בעלמא,

החמירו חכמים,

לבדוק חמץ ולבערו - שלא יבא לאכלו.

וכן משמע לקמן (דף י:),

דבעי רבא ככר בשמי קורה וכו',

או דלמא זימנין דנפל ואתי למיכליה.

והטעם שהחמירו כאן טפי,

מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם,

משום דחמץ מותר כל השנה,

ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה,

כדאמר לקמן (דף יא.),

ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם,

שאיסורם נוהג איסור עולם.

ונזיר - נמי איסוריה שרי לאחרני.

אי נמי,

שאני חמץ שהחמירה בו תורה,

לעבור בבל יראה ובל ימצא,

החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו,

משום דילמא אתי למיכליה.

ונראה לרשב"א,

דאפילו לפי טעם האחרון,

צ"ל דהחמירו חכמים בכל חמץ,

אפילו בחמץ נוקשה ועל ידי תערובת,

אף על גב דליכא בל יראה,

לפר"ת בריש אלו עוברין (דף מב.),

דהא אמר שיאור - ישרף,

והיינו חמץ נוקשה כדמוכח התם,

ואיכא למ"ד נמי התם,

דכ"ש חמץ גמור על ידי תערובת,

משמע דאסור להשהותו,

החמץ רק בבוקרו של יום ארבעה עשר ולא בלילה שלפניו. ומאן דאמר "לילי" - לילי ממש קאמר.

מדייקים התוס' מדוע הגמרא משתמשת במילות המפתח קא סלקא דעתך

בדרך כלל שיש לנו קא סלקא דעתך, הרי זה השלב הראשון בסוגיה, אלא שהוא משתנה בשלב מאוחר יותר. ומדייקים התוס', ישר עם התשובה, שהמשמעות שהם עונים על שאלה שלא נכתבה. והרי זאת גם תהיה המסקנה, שבמילה נגהי - משמעותו ממש אור. ומבארים כי אעפ"כ כן יש טעם להשתמש בקא סלקא דעתך, לא על משמעות המילה נגהי, אלא על עצם הסברא, כי במסקנה יתברר שהולכים אנו לפי שיטת רב יהודה, שהבדיקה היא בחושך, עם היות וקראו אור.

עם היות ולא היתה הגמרא צריכה לומר קס"ד יש להבין הסיבה

[מילות המפתח "לא נקט .. אלא משום" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. ועוד עשרות פעמים מופיע הדבר גם בצד החיובי "נקט .. משום". וכן הביטוי "אגב אורחיה" מופיע עשרות פעמים בתוס', כי כאן אנו מוצאים סיבה חיזונית לסגנון הדברים, במקום שלכאורה לא היה צריך להיכתב כך.

ולאחר שביארנו את הטעם, הרי תירוץ דחוק עדיף משינוי גירסת הספרים. וכמו שכתבו במקום אחר התוס' "ודוחק הוא לשבש הספרים". ולכן עלינו להתאמץ ככל יכולתנו לבאר גירסא, אף שנראית ממבט ראשון תמוהה.

התוס' מעירים על עוד קושי לכאורה בסגנון הגירסא, ואף אותו מיישבים

עוד מדייקים התוס', כי מצד עצמו, אף אם לא היה אומר בלילי ממש, היה הדבר מובן, שהרי כאמור, אין מקום להסתפק בזה כלל ש"לילי" הוא לילה ממש. וכל מה שנקט בלשון זו, הוא מאחר וכך היתה הלשון לגבי אור. וכפי שמוצאים אנו פעמים רבות בגמרא, שממשיכים בשיגרת הלשון, כהמשך לדבר הקודם שנקטו בסגנון זה.

וכדורב יהודה -

לא קאי אמאי דמשני כדאמר צפרא נהר,
אלא מילתא באפי נפשה היא,
ומפרש מה השמיענו הפסוק לכ"ע.

הגמרא מתחילה להתקיף את הדעה שאור הוא חושך

לאחר שהמשנה אמרה, כי זמן בדיקת החמץ הוא אור לארבעה עשר. ורב יהודה סבר, כי האור הוא חושך, הרי ממבט ראשון זה קשה, ואכן הקשו עליו מהפסוק באחי יוסף (מקץ מד, ג) הַבֶּקֶר אֹר וְהָאֲנָשִׁים שָׁלְחוּ הַמָּה וְחַמְרֵיהֶם: מה שמוכיח שהיות ונכתב לשון אור, כוונתו הוא יום ממש ולא לילה. ועל כך תירצה הגמרא, שזה כמו בוקר טוב, ובארמית צפרא נהר, הבוקר האיר, ולא שבא לציין כי משמעות המילה בוקר הינה אור.

ימצא, אלא על חמץ שלו שלא הפקירו, שנאמר ולא יראה לך, שלך - אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל הפקר. וחכמים באו ודרשו שיהיה כאן בדיקה. (אור"ח תלא, ד) "לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ, ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה, שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח, לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו, קודם שיגיע זמן איסור אכילתו."

הלשון החמרת חכמים הוא הן לחיוב והן לשלילה

[התוס' מבארים את הטעם, ולכן עם היות, ואין כאן טעם מהתורה, יכלו חכמים לבוא ולשנות זאת. והתוס' מבארים מתי הטעם הוא כן להחמיר, ומתי אין לכך סיבה. ויש עוד עשרות מקומות כאלה בתוס'. וגם קיימים כמה מקומות שהרצף הוא "החמירו חכמים .. משום".]

התוס' למדים, כי לפי הטעם שהחמירו, הרי זה חל אף על חמץ נוקשה

הרשב"א רוצה ללמוד, כי מה שהחמירו חכמים בחמץ הוא אפילו בחמץ נוקשה או תערובת שאין בו כל יראה. ומה שנאמר עליהם ואלו עוברים הוא רק להעבירו מעל השולחן שאינו ראוי לאכילה, אבל אין בו את האיסור של כל יראה. וראיתו שבדף מג, א נאמר ששאור יישרף. והמשמעות הינה שאסור להשהותו. כי אם כן היה ניתן להשהותו, לא היה נדרש לשורפו, ואדרבא, היה ממתין עד לאחר הפסח. דלא אסר רבי יהודה חמץ אחר הפסח, אלא רק בחמץ גמור.

שיטת רבי יהודה נאמרה בהמשך המסכת. ומאי טעמא דרבי יהודה דאסר ממש שעות? עונה 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. ומצמצמים התוס' את איסורו של רבי יהודה לאחר הפסח, רק לחמץ גמור.

קא סלקא דעתך מ"ד נגהי וכו' -

לא נקט קס"ד,

אלא משום מאן דאמר נגהי,

דלא קאי הכי,

ואגב אורחיה נקט נמי לילי ממש,

ומשום הכי - אין לשבש הספרים.

הגמרא דנה האם הכוונה במשנה אור לארבעה עשר, משמעות האור הוא לילה או אור

אומרת המשנה: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר." הביאה הגמרא מחלוקת אמוראים מה משמעותו של האור. "מאי אור? רב הונא אמר: נגהי, ורב יהודה אמר: לילי." פותחת הגמרא בהבנה ראשונה למה התכוונו האמוראים. קא סלקא דעתך, הניחה הגמרא עתה, דמאן דאמר "נגהי" - נגהי ממש קאמר. שרב הונא סובר שבדקיים את

כגון אחי יוסף דהוּו י"א,
והטעם מפני הפחתים;
וקרא דלא תצאו - איצטריך לעירו, ומפני המזיקין.

השימוש בכלל שאדם יכנס בכי טוב, למה נועד?

הגמרא כאן ביררה האם אור במשנה הדנה על זמן בדיקת החמץ - הכוונה ליום או ללילה. ואחת ההוכחות שאדם צריך לצאת לדרכו עם אור. אלא שמעירים התוס', שעניין זה נלמד בפרק הכונס, ושם הובא לעניין של הימנעות מהמזיקים בשעה שאור היום מונע ממנו להיתקל בהם. ומעירים התוס', שכלל זה הוא אפילו בעירו, שהוא מכיר את השבילים והבורות.

התוס' מעירים שמאחר ואחי יוסף יוצאים מהעיר מדוע נקט תחילה לשון כניסה

התוס' נעמדים על סדר הלשון, והרי ההגיון הוא שהאדם הנמנע מהמזיקין עיקר האזהרה היא היציאה ובבוקר. ומדוע הפסוק פותח תחילה בכניסה. ואומרים התוס' שכך דרך הגמרא, שהרי הלשון מטפס ועולה מטפס ויורד, עם היות והירידה לבור קודמת בזמן לעלייה. וכן לגבי בין השמשות, זה נכנס, הכוונה ללילה וזה יוצא, עם היות והיום באמת יוצא תחילה. ולכן אין לדייק מסדר הדברים.

מקשים התוס' שרב יהודה כאן ובפרק הכונס דורש זאת מפסוקים אחרים

כאן רב יהודה אמר רב דורש זאת מהפסוק הבוקר אור והאנשים שולחו, ואילו בפרק הכונס הוא דורש זאת מפסוק אחר (בא יב, כב) וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח-בֵּיתוֹ עַד-בֹּקֶר. ומתרצים בחילוק, שכל פסוק בא ללמדנו עניין משלים. מכיוון שאצל אחי יוסף שהיו אחד עשר - אין מקום לחוש מהמזיקים, הרי החידוש הוא רק לעיר אחרת, והחשש הוא מהפחתים שאינו מכיר שם. ואילו בפרק הכונס מדובר על עירו, אלא ודאי מביתו - לא שייך למימר שיצא בכי טוב, שמכיר המוקשים והפחתים, ושם באמת הטעם הוא המזיקין. והתוס' בפרק הכונס מביאים, כי אצל אברהם שנאמר בו וישכם אברהם בבוקר, מאחר והיה זה לצורך מצווה, לא היה חשש של היזק, ששלוחי מצווה - אינם ניוזקים.

הקושיא היא על הכפל, והתירוץ הוא חילוק, ושיש צורך שונה לכל פסוק

[הקושיא היא על שרב יהודה עצמו דורש לכאורה על אותו עניין בשני פסוקים שונים. אלא שהתשובה היא של צריכותא. יש סיבה לכל דבר. ולכל פסוק יש מטרה שונה.]

וכאור בקר בעולם הזה -

פירש ר"ת,
דהיינו עד חצי היום,
כדמוכח בפרק תמיד נשחש (דף נח.),
דעד ו' שעות - נקרא בקר,
כעין זה - יהיה תחלת זריחת השמש,
דהיינו הנץ החמה לצדיקים לעתיד לבא.

התוס' מבארים, כי עם היות והלשון הוא וכדרב יהודה - הרי אינו בא להכריע

התוס' מחדשים, שלמרות שהלשון וכרב יהודה אמר רב, הוא לשון של סיוע, הקשור למה שנאמר תחילה. הרי כאן הכוונה שונה היא, ומשמעותה הינה רק לפרש את הפסוק, שאחי יוסף נהגו בהגיון בכך שיצאו באור יום. וכדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב.

ונמצא, כי התוס' לא באו להכריע, אלא זה בא לומר מה פירוש הפסוק לשתי השיטות. ולבאר שמה שביארנו כי הבוקר מאיר, הוא ללמדנו מידת דרך ארץ שלא לצאת לדרך כי אם באור יום. ונמצא כי הפסוק הוא אפילו אם נאמר, שאכן הבוקר נקרא אור, כפי שחשבה בתחילה הגמרא להוכיח.

חשיבות קישור הדברים

[אחד הכללים החשובים בגמרא הוא להבין על מה הם נסובים. וכאן התוס' גם שוללים את ההבנה הטבעית, שדברי רב יהודה נאמרו על מה שקדם לו. וגם מבארים בצד החיובי מה כן נאמר, שזה פותח עניין חדש. אלא מאחר וזה עניין חדש, יש להבין מה טעם הביאווה, ועל כך מדייקים התוס', שמשמעו לא להתייחס לעיל, אלא לדון בהבנת הפסוק עצמו.]

יכנס בכי טוב -

אומר ר"י דפרק הכונס (דף ס ושם): **משמע, דטעם הוי משום מזיקין,**

דמפיק ליה התם מלא תצאו איש מפתח ביתו,
וקרא - משום מזיקין קא מזהיר,

דמפקינן מיניה התם, **כיון שניתן רשות למשחית וכו',**
ולפי זה,
אפילו מעירו, אדם צריך ליזהר שיצא בכי טוב.

והא דנקט כניסה תחלה,

היינו משום דאורחא דגמרא למינקט הכי,

כמו מטפס ועולה ומטפס ויורד,

בפרק עושין פסין (דף כא.),

דנקט עליה תחלה;

ובפרק במה מדליקין (דף לד:),

בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא.

וקשה,

הא רב יהודה גופיה,

דריש האי דרשה מקרא אחרנא, דלא תצאו,

בפרק הכונס (דף ס. ושם:).

ואומר ר"י,

דצריכי תרי קראי,

הבקר אור - צריך לעיר אחרת,

ואפילו היכא דליכא למיחש למזיקין,

הגמרא מביאה ראייה נוספת כי אור משמעותו אור, ודוחה, כי זה רק בבחינת משל

לשון הגמרא "מיתבי, וכאור בקר יזרח שמש - אלמא אור יממא הוא!" דוחה הגמרא שאין לפרש זאת כפשוטו. "מי כתיב אור בקר? וכאור בקר כתיב." והכוונה הינה שזה משל. "והכי קאמר: וכאור בקר בעולם הזה - כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא."

מחלוקת רש"י ותוס'

כתיב וכאור בקר יזרח שמש לרש"י עלות השחר לעתיד לבוא - יהא כמו נץ החמה בעולם הזה. (אין זה שם דבר אלא כמאיר של בקר יזרח שמש, כשמתחיל הבקר להאיר בעולם הזה והוא חשך ואפל בעלות השחר נוגה - כזריחת השמש של עכשיו תהיה אותה שעה לצדיקים לעתיד לבא, לפי שיהא אור החמה גדול מאד, ואפילו עלות השחר שלה יאיר כהנץ החמה של עכשיו.)

לתוס' כמו בחצי היום בעולם הזה - כך יהא נץ החמה לעתיד לבוא. (את קרבן הפסח שנדרש לעשות לאחר חצות היום, הרי בערב פסח מקדמים זאת, ועד ששעות בבוקר - זה חלק מקרבן תמיד של שחר). רש"י ותוס' חולקים בפסוק, ולענין מציאות - אין מחלוקת.

היכולת ללכת לקצה הנגדי

[באופן הטבעי שאנו מדברים בפשט על אור הבוקר, הרי זה בתחילת הזמן. וכאן התוס' מנצלים את הכלל שעד ששעות עדיין שם בוקר קרוא, ועם היות ושזה למעשה שיא האור - הרי זה עצמו יהיה רק תחילת האור ברוחניות לעולם הבא עבור הצדיקים.]

והא קיימא לן עד צאת הכוכבים יממא הוא

אומר ר"י,

דפשיטא ליה לגמרא,

דעד צאת הכוכבים - יממא,

משום דמסקינן בספ"ב דמגילה (דף כ:),

דמעלות השחר - יום הוא,

דכתיב **ואנחנו עושים במלאכה,**

מעלות השחר **עד צאת הכוכבים,**

ואומר והיה לנו הלילה משמר **והיום מלאכה,**

ומהתם נמי מוכח, דעד צאת הכוכבים - יום הוא.

ולא קשה מההוא קרא,

לתנאי דפרק במה מדליקין (דף לד: ולה),

דקאמר רבי יהודה משתשקע החמה,

כל זמן שפני מזרח מאדימין,

ואיכא למאן דאמר התם שני חלקי מיל,

שהוא לפי הנראה שעה גדולה לפני צאת הכוכבים,

דאין אנו בקיאיין בצאת הכוכבים,

כדאמר התם,

לא כוכבים גדולים הנראין ביום,

ולא כוכבים קטנים הנראין בלילה, אלא בינונים.

הגמרא מקשה קושיא נוספת על רב יהודה שסובר מי אור לארבעה עשר המונה ללילה

התורה בבריאה של יום ראשון (בראשית א, ה) אומרת "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קֶרָא לַיְלָה", ומדייקת שאם כן משמעות אור הוא יום. אלא דוחה הגמרא קושיא זו שלמאיר ובא - קראו יום. ושוב מקשה הגמרא מהמשך הפסוק, שאם ברצונך לפרש כן הרי עליך לומר, למחשיך ובא, כשמתחיל להחשיך - קרא לילה? והרי לא ניתן לומר כך, כי החושך מגיע בשקיעה, ואילו מבחינה דינית, עד צאת הכוכבים זה נקרא יום.

התוס' מבהירים את השאלה, מי על עצם העובדה שעד צאת הכוכבים נקרא יום - אין חולק

מוכיחים התוס', כי מאחר והגמרא במגילה סמכה על פסוקים בנחמיה, כי מצד אחד מתארים את זמן עבודתם "וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בְּמִלְאָכָה .. מַעֲלֹת הַשָּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים." ובפסוק לאחר מכן "וְהַיּוֹם-לְנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמֵר וְהַיּוֹם מִלְאָכָה." מוכח כי עד צאת הכוכבים - נקרא יום.

התוס' דוחים קושיא אפשרים מחישוב בו יש אור לפני צאת הכוכבים

בהגדרה של בין השמשות וצאת הכוכבים יש מספר מחלוקות, ומעירים התוס' שכל זה נובע מאי הידיעה שלנו לגבי צאת הכוכבים. וגם מעירים התוס' בשבת, שאין אנו יודעים לשער גם לפי זמן הליכת אדם בינוני, כי איננו יודעים מהו אדם בינוני. וגם אין לנו בקיאות מה נקרא כוכבים בינוניים.

הבנת המציאות אינה תמיד כה ברורה

[מילות המפתח "אין אנו בקיאיין" מופיעות בתוס' למעלה מעשר פעמים. ולעתים עם היות ואנו משתמשים במושג מסויים פעמים רבות, הרי אין לנו בקיאות בחישובו ובהגדרתו המדוייקת. ובהגדרה רחבה יותר "אין .. בקיאיין" מגיעים למעלה ממאה פעמים. ויש מספר הגדרות: "ואין בני אדם בקיאיין / ולפי שאין הכל בקיאיין/ או בחילוק שפעם ידעו וכיום "אבל לדידן אין אנו בקיאיין"/. "אלא שאין עמי הארץ בקיאיין"]

(כדתניא) הנודר מן האור -

מיהו היכא דלשון בני אדם אינו כלשון המקרא,

אזלינן אחר לשון בני אדם,

כדאמרינן בערכין (דף יט:),

גבי האומר משקל ידי עלי,

מדאורייתא - קיבורת כולה,

בנדרים - הלך אחר לשון בני אדם,

דהיינו עד האציל.

יש לראות האם כשינוודי ואור של מוכבים נקרא אור, שיש להביא מכך ראייה

הגמרא רצתה להוכיח, כי אף אור של כוכבים קרוא אור, והביאה על כך ראייה מברייתא, שהנודר מן האור, אסור גם באור של הכוכבים. מעירים התוס', שאין זו ראייה, כי לשון

דוחה הגמרא, שהפסוק לא בא לתאר את סדרי היום והלילה, אלא משתמשת בלשון אור לציין בהירות, שהדבר ברור לך כמו שהאור מורה על דבר ידוע וברור. והפסוק מקבל משמעות חדשה. אם ברורה לך העובדה שאם לא תתן לו את ממונך הוא בוודאי יהרוג אותך - הרי הוא נקרא רוצח, ויש רשות לכל אדם להורגו, על מנת להציל את בעל הממון בנפשו. כלומר, אין אנו מסתכלים על כך שב"פועל" הוא בא רק לגנוב ממון, אלא שב"כוח" עומד מולנו רוצח. ואם הדבר אינו ברור לך, אלא הינך מסתפק מה תהיה תגובתו - אז אינך רשאי להסתכל עליו כרוצח, אלא רק גנב, ואין הבן רשאי להציל את עצמו בנפשו של האב.

מדייקים התוס', שהרגילות היא שלעולם לא יהרוג האב את בנו. אף שינסה הבן להציל את ממונו. ולכן מחוייבת ידיעה ברורה, שכאן המציאות היא שונה מהרגילות. ופירוש זה מסתמך על הגמרא בסנהדרין שגם היא משתמשת במשל מעולם האור.

ביאור הגמרא בסנהדרין

הגמרא מביאה בעניין בא במחלת. בברייתא שני מצבים הפוכים, ומבארת שאין כאן סתירה, אלא כל אחד מהם שייך למשהו אחר. "תנו רבנן: אין לו דמים, אם זרחה השמש עליו. וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא: אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך - הרגהו, ואם לאו - אל תהרגהו. (כלומר) המסקנה מהחלק הראשון שללא בהירות, ואם יש ספק, אינך רשאי להורגו, והגמרא העמידה בהמשך שמדובר באב, שברירת המחדל הינה שהוא מרחם על בנו, ורק אם יש מקרה חריג שברור לך בוודאות שהאב אכזרי שלא כטבעו הינך רשאי להורגו). תניא אידך: אם זרחה השמש עליו - דמים לו, וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא: אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך - אל תהרגהו, ואם לאו - הרגהו." (כלומר בברייתא השניה ההוכחה שלא להרוג אותו היא רק אם ידוע לך שהוא רחמני. וזה גם על כל הגנבים שברור לנו שיעבור מגניבה לרצח, וזה חידוש אם לא יהרוג, ורק כאשר ידוע שהוא חריג, יש לו פטור, ואינו יכול להורגו).

בתוס' בסנהדרין כתבו בפירוש שהם הלוקים על רש"י בפסחים

רש"י פירש, אם ברור לך שבא להרוג, היינו בכל אדם. זאת אומרת שגם בכל אדם - צריך שיהיה ברור שבא להרוג. ועל זה הקשה תוס', שזה אינו, שבכל אדם אפילו בספק - ניתן להצילו בנפשו. ובאב על הבן - מספק לא ניתן להצילו בנפשו, רק אם ברור הדבר שבא להרוג.

לכן פירש תוס', דכל הפסוק מיירי באב על הבן, שאם ברור לך כשמש שבא להרוג - הרגהו. ואם מספק לך - אל תהרגהו.

דהנה כאן לא כתב תוס' שבא לחלוק על רש"י, ולא הזכיר כלל שיטת רש"י. אבל בסנהדרין דף ע"ב ד"ה כאן, הביא דברי רש"י בסוגין, והקשה וחלק עליו. וז"ל כאן באב על הבן. ברייתא דאם ברור לך כשמש שאין לו שלום עמך - הרגהו, הא סתמא - אל תהרגהו. ובשמעתא קמייתא דפסחים ב: דרשינן לאור יקום רוצח - אי פשיטא לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי - רוצח הוא, וניתן להצילו בנפשו. ופירש שם בקונטרס כגון בן על האב או כל אדם, כלומר, שבכל אדם - צריך שיהיה ברור שבא לרצוח ולא יתכן, כדאמרינן הכא,

נדר - תלוי בכוונת האדם וברגילות לשונם, ולא בא לומר את האמת, מה התורה אומרת. ומכאן שאין ראייה, שאור הוא גם אור של כוכבים.

התוס' מביאים ראייה ממסכת ערכין, כי כאשר יש חילוק מהתורה ללשון בני אדם - בנדרים הולכים לפי הלשון

לומדת הברייתא, שעל הנודר לתת כמשקל ידו. "ת"ר: משקל ידי ומשקל רגלי עלי - רבי יהודה אומר: מביא חבית וממלא מים ומכניס ביד עד האציל. אלא שמקשה הגמרא, ויד, בלשון דאורייתא עד הפרק הוא? והא גבי תפילין, דכתיב "וקשרתם לאות על ירך", ותנא דבי מנשה: "ידך" זו קיבורית, ששם מקום הנחת תפילין. ומשנינן: בדאורייתא, עד קיבורית, הזרוע כולה קרויה יד, ואף למעלה מן המרפק. בנדרים - הלך אחר לשון בני אדם, שעד המרפק קרוי יד.

אולינן אחר לשון בני אדם

[מדייקים התוס', כל מהות ההוכחה שהולכים אחר לשון בני אדם בנדרים, הוא דווקא שמצליח להתגבר על אפשרות אחרת, עם היות והוא נוגד את לשון המקרא. ורק כאשר יש שתי אפשרויות, ובוחרים באפשרות שנראית פחות טבעית, ניכרת מעלת לשון בני אדם ביחס לנדרים, כי לא הדיוק קובע, אלא למה הוא התכוון בדבריו.]

[דף ב עמוד ב]

אי פשיטא לך דאנפשות קאתי -

אומר ר"י וריב"א,
דהאי קרא באב על הבן מיירי,
דסתם אב - מרחם על הבן,
ולא יהרגנו אם יעמוד נגדו להציל ממונו,
ולכן לא ניתן להצילו בנפשו,
אלא כשיודע בברור שלהורגו בא,
כדמוכח בפרק בן סורר (דף עב: ושם),
דמוקי הברייתא, דתניא אם זרחה עליו השמש,
וכי עליו בלבד זרחה,
אלא אם ברור לך כשמש,
שאינו לו שלום עמך - הרגהו,
ואם לאו - אל תהרגהו,
באב על הבן;
וההיא דתניא,
אם ברור לך שיש לו שלום עמך - אל תהרגהו,
מוקי בבן על האב.

הגמרא מקשה לרבי יהודה מדין הגנב בלילה

בתחילה הגמרא לומדת את הפסוק באיוב כפשוטו. בפסוק שני חלקים. "לְאֹר יָקוּם רֹצֵחַ יִקְטַל-עָנִי וְאֶבְיֹן וְבַלְיָהּ יִהְיֶי כַּגֵּב." ואם הלילה בסוף הפסוק משמעו חושך, הרי האור בתחילת הפסוק עניינו אור.

כל עיקר הלילה, בית שמאי - אוסרים, ובית הלל - מתירין עד הנץ החמה.

התוס' כאן נוקטים חבילת קושיות, מה שמכריח לפרש אחרת

[כל מקום בו קיימת חבילת קושיות, בעצם מכריח אותנו למצוא הבנה אחרת. ומילות המפתח הינן "ואין נראה .. ועוד .. ועוד .. לכך נראה". והיופי שלמרות עוצמת השאלות התשובה הינה רק באופן של צניעות - ולכך נראה.]

רבי אליעזר ב"י אומר משעת האור -

למאי דמסקינן אור ממש,

נקט ר' אליעזר בן יעקב שיעור למילתיה בתחלת היום,

ור' יהודה - נקט הנץ החמה,

משעת כניסת פועלים למלאכה, שהוא אחר זריחת השמש,

כדאמר בהשוכר את הפועלים (דף פג: ושם), פועל - בכניסתו משלו, ביציאתו - משל בעה"ב.

פירוש,

ביציאתו מביתו למלאכה,

כדכתיב (תהלים קד) תזרח השמש יאספון וגו', יצא אדם לפעלו.

ולא הוי ר"א בן יעקב **לא כב"ש ולא כב"ה,** דבית שמאי - אוסרין הלילה, וב"ה - מתירין עד הנץ.

ולמאי דס"ד דאור אורתא,

כב"ש,

יאמר רבי אליעזר בן יעקב,

לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר הזה.

ניתוח שיטת רבי אליעזר בן יעקב, לסובר שאור משמעו אור ממשי

הגמרא ממשיכה בדיון גדרו של אור לארבעה עשר האם הוא לילה או יום. "מדקאמר רבי יהודה בודקין אור ארבעה עשר, ובארבעה עשר שחרית אלמא אור - אורתא הוא! שמע מינה. מיתיבי: מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה? רבי אליעזר בן יעקב אומר: משעת האור. רבי יהודה אומר: משעת הנץ החמה." וממשיכה הגמרא ומראה כי יש שתי הסתכלויות מהו גדרו של האור. "מדקאמר רבי יהודה משעת הנץ החמה, אלמא: אור דקאמר רבי אליעזר בן יעקב - אורתא הוא! - לא, מאי אור - עמוד השחר."

התוס' מנתחים בנפרד את שתי הסברות בשיטת רבי אליעזר בן יעקב

התוס' פותחים בשיטה לסובר שאור משמעו אור ממשי. וסברת המחלוקת בין רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה היא, שרבי אליעזר בן יעקב סובר שהאיסור מתחיל מתחילת היום,

דהני - אפילו בסתמא רוצח הוא, ולא בעינן שיהא פשוט כנהורא, אלא התם יש לומר כולה באב על הבן. כמו שכתב תוס' אצלנו.

העמדת הפסוק באופן מסויים

[מאחר וכל עניין של הבא במחותרת ניתן לבאר בכמה אופנים, הרי מילות המפתח כאן הינן "דהאי קרא .. מיירי", ומופיע בעוד מספר מקומות בתוס', להעמיד את הפסוק רק באופן המסויים. ובגמרא שהביאו מסנהדרין שם לשון ההעמדה אינה מיירי אלא בשורש מוקי, לשון אוקימתא. "דמוקי (באב על הבן)/ מוקי (בבן על האב)]."

מאימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה -

פירש רש"י,

אסור בעשיית מלאכה במקום שנהגו.

ואין נראה לר"י,

דבפרק מקום שנהגו (דף נה.) מוכח בהדיא, דרבי יהודה - אית ליה **איסורא ולא מנהגא.**

ועוד,

תני - תנא איסורא, **ואת - אמרת מנהגא?**

ועוד,

ניחזי היכי נהוג?

לכך נראה,

דבאיסור - ודאי פליגי ובגליל,

כי היכי דפליגי התם,

במתניתין ב"ש וב"ה.

הגמרא מקשה לשיטת רב הונא על מנת להוכיח כי אור משמעו לילה ורבי יהודה

המשנה בפרק מקום שנהגו פותחת "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין." רש"י מפרש את הגמרא שכל איסור המלאכה רק מחמת המנהג. שהם בחרו להחמיר על עצמם.

התוס' אינם מקבלים שזה מנהג, אלא איסור, ומוכיחים זאת

והקשו התוס' כמה קושיות. קושיה ראשונה, שרבי יהודה [שהוא אחד החולקים בברייתא] סובר שאין כלל מנהג בזה, אלא שבני הגליל אוסרים מצד הדין מלאכה בערב פסח, ובני יהודה מתירים, אפילו מצד המנהג. ועוד (קושיה שניה), שלשון "אסור" בברייתא - משמע שהוא איסור ממש, ולא רק מצד מנהג? ועוד (קושיה שלישית), כיצד תיתכן בכלל מחלוקת דבר שהוא מנהג, שהרי אפשר לראות כיצד הוא המנהג?

ולכן הם מפרשים, שברייתא זו מדברת לענין איסור ממש. כי גם רבי אליעזר בן יעקב סובר כרבי יהודה, שבגליל היה הדבר אסור מצד הדין. ועל זה הם נחלקו, מאימתי מתחיל האיסור לגביהם. שהמשנה שם לומדת "ובגליל - לא היו עושין

התוס' מתייחסים בחילוק, שאכן הלילה והיום הינם יחידה אחת, פרט שיש טעם לחלק מהזמן

כאשר יש סברא, הגיוני שהחמץ נאסר רק מחצות - הרי ברור שלא כל היום הינו יחידה אחת. אבל כשאין סברא כזאת, הרי עצם היות היום יחידה אחת הוא עניין משמעותי. ומביאים התוס' דוגמא נוספת, של איסור אכילה מאוחר, על מנת שיכנס לחג רעב, הרי וודאי שהבעיה הינה לא כל היום, אלא רק בסמוך.

מילות המפתח ממש מתאימות לחילוק

[לצד החיובי "דאיכא סברא" ולצד השלילי "דליכא סברא", והצירופים הללו מצויים כעשר פעמים בתוס'. עם הרחבות מעניינות "וכענין סברא זו איכא". והדבר גורם הן כסיוע לשאלה והן כסיוע לתשובה.]

[דף ג עמוד א]

אם שיוה לו לטומאה -

חזרו ב"ה מזה הטעם מתשובתם של ב"ש, **וטעמייהו** כדתניא פ"ק דכריתות (דף ח.), או לבת לרבות אור לשמונים ואחד.

גדרה של היולדת נקבה, והפילה אור לשמונים ואחד

שנינו במסכת כריתות המפלת אור לשמונים ואחד, בליל שמונים ואחד ללידתה הקודמת של נקבה, שלמחרת היא היתה צריכה להביא קרבן על לידתה - בית שמאי פוטרין מקרבן שני, ודי לה בקרבן אחד על שתי הלידות. כי על אף שכבר נשלמו ימי הטהרה של הלידה הראשונה במוצאי יום השמונים, בכל זאת, הואיל ועדיין היא אינה ראויה להביא את הקרבן רק עד למחרת בבקר, שהרי בלילה אין שוחטים קרבנות, הרי זה נחשב כאילו לא הגיע עדיין זמן החיוב של הקרבן עבור הלידה הראשונה. ובית הלל מחייבים שני קרבנות, משום שליל השמונים ואחד הוא כבר לאחר מלאת ימי הטהרה, וכבר נתחייבה בעצם בקרבן על הלידה הראשונה.

מקשים בית הלל, וכי מה ההבדל בין אם זה היה באור, כלומר בלילה, שפטרם אותה מקרבן לעומת היום, בו היא כן מתחייבת? ומחזקים את קושייתם, כי אם הלילה והיום שווים לענין טומאה, שמכאן והלאה היא יצאה מימי טהרתה, למה לא ישווה לו לענין הקורבן?

מעירים התוס', שעם היות והבאנו את הדיון לענין הידיעה שאור משמעו חושך, הרי למסקנה בית הלל חזרו בהם מסברתם הראשונה, שהטעם הוא שהוא שווה גם לטומאה וגם לקורבן, בעקבות תשובות בית שמאי וטעם מסקנתם הובאה בברייתא, שהוא בשל ייתור מפסוק. תניא: אמרו להם בית הלל לבית שמאי: הרי הוא אומר "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת" ודרשינן מיתורא ד"או" - לרבות המפלת אור לשמונים ואחד, שחייבת להביא קרבן יולדת נוסף, ואינה מתכפרת בקרבן על הלידה הראשונה.

התוס' מדגישים כי החזרה הוא רק לגבי הטעם

[מילות המפתח הינן "חזרו מזה הטעם .. וטעמייהו" מה שמורה שלא פחות חשוב מלדעת מה הדין, הוא

שהוא בעלות השחר. ורבי יהודה סובר שזמן האיסור הוא מהשעה שהפועלים מתחילים במלאכה, דהיינו בנץ החמה. כמבואר בפרק השוכר את הפועלים.

"אמר ריש לקיש: פועל, בכניסתו (הכוונה לביתו) - משלו (שהוא מסיים בצאת הכוכבים, והולך הביתה בזמנו שלו), ביציאתו (בבוקר לעבודתו) - משל בעל הבית (שמביתו הוא יוצא בעת הזריחה לפי הפסוק בתהילים), שנאמר תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב."

והתוס' מביא סיוע ממסכת יומא "דתנן האיר כל המזרח ויצאו כל העם לשכור פועלים משמע שלא היו נכנסים למלאכה עד הנץ." וביאור כי השונות לגבי בית המקדש, בגלל מטרת קדושתו שינו מהרגילות. "ואף על גב דבעזרא כתיב גבי בנין בית המקדש שהיו עושין מעלות השחר התם משום כבוד בהמ"ק הוּו מקדמי טפי אבל שאר פועלין לא היו יוצאין למלאכה אלא מהנץ ואילך שההליכה היא לצורך בעל הבית."

התוס' מנתחים בכל דרך כיצד מתייחס רבי אליעזר בן יעקב למחלוקת בית שמאי ובית הלל. ומעמידים התוס', או שהוא כשיטה שלישית החלוקה על שניהם. או שהוא סובר שעל כך לא נחלקו.

היכן מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור

-

פ',

היכא דליכא סברא כי הנכא,

וכן חמץ דאקשי ליה מיניה;

אבל היכא דאיכא סברא,

כגון לא יאכל אדם מן המנחה ולמעלה,

משום תיאבון וכיוצא בו - לא מיירי.

הגמרא מביאה הוכחה נוספת בשיטת רבי יהודה שאור לארבעה עשר במשנה כוונתו לילה

שנינו לקמן [נ א] שבמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח אפילו קודם חצות - אין עושין. ותני עלה בברייתא: מאימתי יום ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה? ויש כאן מחלוקת תנאים. רבי אליעזר בן יעקב אומר: משעת האור. כלומר, מתחילת ליל ארבעה עשר, אבל קודם לכן, אף אם נהגו שלא לעשות מלאכה, בטלה דעתם, ואינו חשוב מנהג. רבי יהודה אומר: משעת הנץ החמה של יום ארבעה עשר בלבד.

אמר ליה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה: והרי היום הולך אחר הלילה. ויום ארבעה עשר מתחיל מהלילה שלפניו. וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה, ומקצתו מותר בעשיית מלאכה?!

אמר ליה רבי יהודה: הוא [יום ארבעה עשר] עצמו יוכיח, שאכן אפשר שיהיה חלוק אותו יום עצמו בהלכותיו. שהרי מקצתו של יום י"ד מותר באכילת חמץ, ומקצתו אסור באכילת חמץ. כי אכילת חמץ בערב פסח מותרת מן התורה עד שש שעות ביום. וכשם שנחלק י"ד בניסן לענין חמץ בין קודם חצות היום לאחר חצות, כן יש לומר שהוא נחלק לענין עשיית מלאכה בין ליל י"ד ליומו.

הדייק מהתוס' הוא לשלול להמתין לשורפו רק ביום הרביעי

הקשו התוספות: אם כן, בשביל מה צריך את הדרשה של "עד יום" ללמוד שזמן אכילת שלמים הוא רק עד סוף היום השני, ולא בלילה שלאחריו? הרי מאחר שהתורה היתה צריכה למעט מ"ביום" שאין שורפין את השלמים באור לשלישי. הרי פשיטא שכבר עבר אז זמן אכילתו, שבזמן אכילתו - ודאי לא צריכה התורה לומר שלא ישרפו אותו; ותירצו, שלולי המיעוט של "עד יום", הייתי אומר ש"ביום" - אינו בא למעט שלא לשורפו באור לשלישי, אלא שאם לא שרפו ביום שלישי, לא ישרפנו באור לרביעי, אלא ימתין עד יום הרביעי, ולעולם באור לשלישי עדיין הוא נאכל.

שהרי בזב קראו מרכב וכו' -

מרכב ומושב - אין דינן שוה,
דנוגע במרכב - אין טעון כבוס בגדים,
וננוגע במשכב - טעון כיבוס בגדים,
כדמוכח בתורת כהנים וברייתא מסכת כלים.

והשתא קשה לר"י,
היכי קאמר דבאשה - קרוי מושב,
אם ר"ל אפילו אונכף שיש לו דין מרכב,
אף באשה שינה הכתוב לקרותו מושב,
לדבר דרך כבוד,
דהא לקמן משני,
משום ביעתותא דגמלא - אורחא הוא,
אלמא לשנות הדבר ממה שהוא,
אין לכתוב דרך כבוד.

ונראה לר"י דה"פ,
ובאשה - קראו מושב,
מרבויא דקרא דמושב,
דהכי איתא בתורת כהנים,
אשר היא יושבת עליו - זה מושב,
כלי - זה מרכב,
לימדנו הכתוב לספר בלשון נקיה,
שלא כתבו בהדיא כמו בזב.

ההבדל בין איש לאשה, גורר שינוי הלשון

לומדת הגמרא, תניא דבי רבי ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקיה. שהרי באיש זב קראו הכתוב "מרכב", שנאמר [ויקרא טו ט] "וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא". ובאשה נדה או זבה קראו הכתוב "מושב" כלומר, שלא נזכר באשה דין המרכב, אלא רק דין המושב, שנאמר [שם כג] "או על הכלי אשר היא יושבת עליו". למרות שאין הבדל בין איש לאשה, וגם אשה כשהיא טמאה, היא מטמאת גם את המרכב. אלא מפני שאין זה הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה. לכן לא נאמר בה דין המרכב.

להבין את הטעם. והתוס' בהיקף כל הש"ס ידעו להביא כי כל טעם כאן שהוא מהמשנה - הוא רק ההווה אמינא, אבל הטעם כפי שהובא בגמרא השתנה [במסקנה].

תלמוד לומר ביום -

תימה,
אמאי איצטריך עד יום,
תיפוק ליה דאינו נאכל אור לשלישי,
מדאיצטריך ביום?
דאי ס"ד דנאכל,
פשיטא דאינה נשרפת באותו לילה,
דתיכף לאכילה שריפה.

ויש לומר,
דאי לאו עד יום - ה"א נאכל,
ואיצטריך ביום,
למעוטי שלא ישרף בלילה של אחרי כן.

הגמרא ממשיכה ומקשה על רב הונא, הסובר כי אור לארבעה עשר - פירושו אור היום

הקושיה היא על תום זמן אכילת בשר השלמים. ששינוי בברייתא יכול יהא בשר השלמים נאכל אור ליום השלישי משחיטתו, ורק למחרת בבקר הוא יאסר באכילה, כשהוא נעשה נותר וצריך לשרפו? אלא שכאן יש לנו ללמוד מהשוואת דינם של הפסח והתודה, הנאכלים ליום אחד, בעוד שהשלמים נאכלים ליומיים. מה להלן בתודה ופסח, הרי הם נאכלים גם בלילה שלאחר היום הראשון [שהרי בתודה כתיב "לא יניח ממנו עד בקר". ומשמע, שבליילה עדיין מותר לאכלו.

וכן בפסח נאמר "לא תותירו ממנו עד בקר", אף כאן, בשלמים נאמר שייאכלו אף בלילה שלאחר היום השני. תלמוד לומר בשלמים [ויקרא יט ו] "ביום זבחכם יאכל, וממחרת. והנותר עד יום השלישי באש ישרף", ואנו דורשים: רק ממחרת בעוד יום, הוא נאכל, ואינו נאכל לאור יום השלישי. וזה דין לגבי האכילה.

וכעת הגמרא עוברת לדין מועד השריפה. וכאן אין השוואה בדוגמת התודה והפסח שתיכף לאכילה שריפה, אלא אנו מדייקים בפסוק. "תלמוד לומר: והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף - ביום אתה [שורפו], ואי אתה שורפו בלילה. מדקאמר יהא נאכל אור לשלישי אלמא: אור - אורתא הוא!"

מדייקים התוס' על הצורך בפסוק בשני מרכיביו

כבר מהחלק הראשון של הפסוק "ביום זבחכם יאכל" למדים אנו שהאכילה היא דווקא ביום. ואם כן יש לשאול על חלקו השני של הפסוק "והנותר עד-יום השלישי באש ישרף". ומטרתו היא שעם היות וקיים לנו את הכלל של תיכף לאכילה שריפה, היה לנו ללמוד שיישרף בלילה, כי סיימו לאוכלו ביום. ולכן בא הפסוק המפורש לשלול זאת, ולמעט שלא שורפים בלילה אלא דווקא ביום.

ביאור התוס', הבנת המציאות תחילה

מרכב ומושב - הם שני דברים נפרדים: דבר העשוי לישיב עליו בפסוק רגלים נקרא "מרכב", ואילו דבר העשוי לישיב עליו ברגלים מחוברות, נקרא "מושב". המרכב והמושב שונים הם בדיניהם. מושב הזב מטמא את הנוגע בו, עד שהוא טעון כיבוס בגדים. ואילו מרכב הזב דרגת טומאתו פחותה, שהנוגע בו בלבד, אינו צריך לכבס בגדיו.

התורה לא תשנה את המציאות רק על מנת לכתוב בדרך כבוד וההוכחה מרבקה

שאינן לפרש שהתורה אמנם כתבה את דין המרכב באשה, אלא שקראה למרכב שלה "מושב". כי התורה לא תשנה את הדבר ממה שהוא במציאות, כדי לכתוב דרך כבוד. וראיה לכך מהגמרא לקמן, שמתרצת, שלכן כתבה התורה אצל רבקה לשון רכיבה, ד"משום ביעתותא דגמלים, אורחא היא". הרי שהתורה אינה משנה מהמציאות, אף שאינו דרך כבוד.

התורה רמזה את הדין ובכך למרות שאנו יודעים את הדין הוא נכתב רק ברמז

אלא כונת הברייתא לומר, שבאשה רמזה התורה בפסוק של מושב את דין המרכב שלה. כמו שדרשו בתורת כהנים על הפסוק "או על הכלי אשר היא יושבת עליו" - "אשר היא יושבת עליו", זה מושב האשה. "או על הכלי" זה מרכב האשה. והיינו, שמהייתור של "או על הכלי" דרשינן לרבות את המרכב. ולא כתבה התורה בפירוש את דין המרכב באשה כמו באיש, כדי ללמדנו שצריך לספר בלשון נקיה.

[דף ג עמוד ב]

כל היכא דכי הדדי וכו' -

ולכן עקם הכתוב, ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה, ואם לא היה עוקם, אם כן מהיכא תיתי, אפילו היכא דכי הדדי נינהו.

קיימים שני כללים סותרים - הקפדה על לשון נקייה והקפדה לשנות לתלמידו דרך קצרה

ולכן בכל מקום בו שני הלשונות שווים - אזי רק הדיון על לשון נקייה קיים, ולכן נבחרת הלשון הנקייה. אבל במקום בו הלשון הנקייה ארוכה מן הלשון המגונה - הרי כאן לכאורה יגבור הכלל לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, שעל ידי כך יגבור יותר לזכור את תלמודו.

וכל החידוש הוא שלמרות כלל זה, ציירו זאת באופן שעיקם הכתוב, והעדיף את הלשון הנקייה, על מנת ללמדנו מהמקרה החריג, על חשיבות הלשון הנקייה, וממנו נלמד גם לגבי המקרה של השויון, ששם עלינו תמיד לבחור בלשון הנקייה. ונמצא כי כך אנו מרוויחים את שני הכללים יחדיו. ומהמקרה החריג והקיצוני, עלינו ללמוד שאכן זה באמת נקרא לעקם. ולכן לא תמיד עלינו לעקם, אלא רק על מנת ללמוד למקרי השויון.

הוכחת התוס' הינה מדרך השלילה

[ומילות המפתח הינן "ואם לא .. אם כן מהיכא תיתי, אפילו היכא". כי רק בעיקום הרווחנו את ההכרעה למקרה השויון].

רכבת כתיב -

וא"ת, לכתוב נמי ישבת.

ואומר ר"י,

דלא מצי למיכתב ישבת,

דכל היכא דכתב ישב בלא וי"ו - אתא לדרשה, כדדרשינן ולו"ש ישב בשער סדום, **אותו היום** מינוהו שופט (בראשית רבה פרשה נ).

לכאורה היה מקום לגמרא לתרץ את הקושי

קיימים מספר כללים שאדם ראוי לנקוט בלשונו. כלל ראשון שלעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה, אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, שעל ידי כך יגבור לזכור את תלמודו. הכלל השני להימנע מלשון מגונה, וכלל זה גובר על דרך קצרה. "דאמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה."

הכלל השלישי במקום בו הם שווים, עליו לחפש אחר הלשון הנקייה, לשון של כבוד. ועל כך הקשתה הגמרא מאביגיל. שרכיבה לאשה אינה לשון נקיה שהרי נדרשת היא לפשק את רגליה. ואעפ"כ נכתב רוכבת שהיא שווה באורכה ליושבת. וענתה הגמרא כי אכן בכתיב יש השמטה, רכבת הוא רק ארבע אותיות בעוד יושבת הוא חמש, ולכן בגלל הקיצור נבחרה המילה רוכבת. "והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו, וקאמר רוכבת! - רכבת כתיב."

אלא שעל זה בדיוק מעלים התוס' שאלה העולה מאליה. כמו שהתורה בחרה לכתוב רכבת כתיב חסר, וכי לא יכלה לכתוב ישבת, אף הוא בכתיב חסר?

מתרצים התוס', כי ישבת הוא כבר שינוי, ומביאים על כך ראייה, כי ברגע שנכתב ישב בכתיב חסר, כמו בלוט שנאמר בו והוא יושב בשער העיר, הרי מאחר והכתיב שם הוא חסר ללא ואו, מיד נאמרה על כך דרשה. שיש כאן רמז למשהו נוסף פרט לעצם ישיבתו, אלא שזה היה היום בו מינוהו לשופט. ולכן לא היה יכול לכתוב ישבת, וממילא סרה הקושיא.

הקושיא סרה מעיקרא

[התירוץ החזק ביותר הוא קושיא מעיקרא ליתא. ועד שהינך מבקש ממני לכתוב כתיב חסר ביושבת, אענה לך כי זו איננה אפשרות כלל. זו אפשרות שמלכתחילה כלל לא קיימת. ומילות המפתח הינן "לכתוב נימי .. דלא מצי למיכתב".]

חשיב משקה. וכן טעמייהו דרבי חנינא ורב נחמן דלקמן בגזירת בצירה, לא שייך במסיקה. תוספות במסכת שבת. והלל טען לשמאי, דאף שאין טעם בגזירה במסיקה, מכל מקום יש לך לגזור בה. משום דאי לא תגזור, לא תתקיים הגזירה אף בבצירה. תוספות ישנים. והתוספות בחגיגה כה א הביאו משם רבינו תם, דבאמת קבל שמאי דברי הלל, וגזר אף על המסיקה.

יסוד החילוק קשור בהבנת המציאות

[הסיבה שלא חייבו מסיק בכלים טהורים, בניגוד לענבים. כי עם היות ובשניהם מתבצע הורדת הפרי מהעץ, אבל האופן של הנוזל ודרך שמירתו שונה היא בתכלית, ומזה נובעים החילוקים. ומילות המפתח "דטעמא דבצירה .. לא שייכי במסיקה".]

שמץ פסול -

פירש רבינו חננאל,
דבר - עבודת כוכבים, כדכתיב (שמות לב) לשמצה בקמיהם;
ופסול לכהונה,
 כדתנן במסכת מנחות (דף קט.),
 כהנים ששמשו בבית חונוי - **לא ישמשו במקדש**,
 ואין צריך לומר לדבר אחר.
פירוש לעבודה זרה,
 שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה'.

הגמרא בדייקה על הלשון הראויה, השווותה וראתה, כי לשון שלילית אכן הראתה על פיסול

הגמרא בסוגיה בה מדגישים עד כמה ראוי להשתמש בלשון נריה, נותנת לא רק דוגמאות חיוביות, וכיצד התגלה, כי מי שדייק בלשונו נועד לגדולות, אלא גם הראתה את הצד השלילי, עיד כמנה ראוי להרחיק מלשון שאינה ראויה. וזאת על מנת שנדע שאין זה סתם הידור והחמרה, אלא נוגע בעניינים בסיסיים ומהותיים.

"הנהו תלתא כהני, חד אמר להו: הגיעני כפול, וחד אמר: הגיעני כזית, וחד אמר: הגיעני כזנב הלטאה. בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול. והא [תנן]: אין בודקין מן המזבח ולמעלה! - לא תימא שמץ פסול, אלא אימא שחץ פסול. ואי בעית אימא: שאני התם - דאיהו דארע נפשיה."

אגב על הכמות הקטנה של פול יש יסוד מהותי בגודל האכילה הראויה בשאר הקרבנות ובפסח

ומדייק הבית הלוי שיש כאן שורש מהותי בגדרי הדין. "משמע, שאין צריך כזית באכילת קדשים. ורק באכילת פסח - צריך כזית דוקא. והחילוק ביניהם הוא, שבאכילת פסח, המצוה היא על האדם שיאכל, ופחות מכזית - לאו אכילה היא. אבל באכילת קדשים, המצוה היא, שהקדשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש, הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו, כי אין המצוה על אדם מיוחד שיאכלנו. ולכן גם בפחות מכזית - מקיים המצוה, שהרי מכל מקום נאכלו הקדשים.

וזה גם הטעם שהרמב"ם במנין המצות מנה את אכילת הפסח ושחיתתו לשתי מצות, ואילו בחטאת - מנה הכל למצוה

אין מוסקין בטהרה -

מפרש ה"ר יוסף,
דטעמא דבצירה דפ"ק דשבת (דף יז. ושם),
 דשמא יבצרנו בקופה מזופפת,
 וההיא נמי פעמים שאדם הולך לכרמו,
 ורואה אשכול שביכרה סוחטו ומזלפו על גבי ענבים,
 ובשעת בצירה - עדיין משקה טופח עליהן,
לא שייכי במסיקה,
דבזיתים - אינו רגיל לעשות כן,
שאינו משקה ואינו חשוב,
 כדאמר התם **ואינו רוצה בקיומה**.

הגמרא מביאה מקרה נוסף של לשון נקייה, שעתיד להיות מורה הוראה בישראל

"הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דהלל, וחד מינייהו רבן יוחנן בן זכאי, ואמרי לה קמיה דרבי וחד מינייהו רבי יוחנן. חד אמר: מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה? וחד אמר: מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה? אמר: מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל. ולא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל." כלומר, על מנת לא לומר לשון שלילית שהמסיק הוא בטומאה, השתמש בלשון הנקייה של טהרה, ואמר אין מוסקין בטהרה. כי הענבים משתמשים בהם בכלים טהורים, ואילו מסיק, שייך לזיתים.

הגמרא בשבת דנה על שני מושגים שונים, הנוזל היוצא מהפרי והכלים להשתמש בהם

רש"י כאן מביא ביחס למה שנאמר במסכת שבת רק על הנוזל. "בזיתים - קא קרי מסיקה, ואין צריך למוסקן בטהרה, כדאמר במסכת שבת ביציאות שבת (יז, א) דלא חשיב מוהל היוצא מהן להכשיר, שאינו שמן גמור אלא היוצא על ידי הבר, אבל יין הזב על הענבים - מכשירן, דניחא ליה ביה." והכוונה היא משום שבענבים המשקה שנסחט מהם בשעת הבצירה מכשירם לקבלת טומאה [וקודם לכן בהיותם על העץ, אין הם מקבלים "הכשר" לקבלת טומאה אף שירדו עליהם מים. כי אוכל מחובר אינו יכול לקבל הכשר לקבלת טומאה]. אולם במסכת שבת יש גם דיון לגבי הכלים. כי אכן לגבי הכלים של היין נוהרו בכלים טהורים. והסיבה היא מכמה סיבות של גזירה אחד הטעמים המובא שם גזירה שמא יבצרנו בקופות מזופפות [אטומות בזפת]. דבכהאי גוונא ניחא ליה ביציאת היין, מפני שאינו הולך לאיבוד. וכיון שהיין הוא לרצונו, הרי הוא מכשיר את הענבים..

וטעם נוסף שהובא שם שטעמא דגזירה הוא, משום שפעמים שאדם הולך לכרמו, לידע האם הגיעו ענבים לגמר בישולם וכבר ראויים הם לבצירה, או עדיין לא בשלו. ובודקן על ידי שנוטל אשכול ענבים לסוחטו, ומזלף את היין הנסחט על גבי הענבים. ובשעת הבצירה, עדיין המשקה הנסחט טופח עליהם. ובכהאי גוונא ודאי הוכשרו, דהרי קא עביד להכשר בידים. ומשום כן גזרו בכל גוונא שיקבלו הענבים טומאה.

אמנם היה שם ויכוח בין שמאי ובין הלל לגבי הגזירה בשניהם

הא דאליבא דאמת לא גזרו נמי על המסיקה, היינו משום דלא יוצא מהם שמנן בשעת מסיקה אלא מוהל בלבד, ולא

ואנא אכילנא משופרי שופרי -

מכאן אין ראיה,
שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני,
דשאני הכא - דרוב ישראל היו,
ואזלינן - בתר רובא.

אך יש להביא ראיה מפרק החולץ (דף מה. ושם),
 דאמר ליה זיל גלי או נסיב בת מינך.

וכן מההוא דאתא לקמיה דרבי יהודה,
 ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי,
 אמר ליה **נאמן אתה לפסול את עצמך,**
ואי אתה נאמן לפסול את בניך,
 והיינו משום דמצי למימר - ישראל אני.

והא דאמר בהחולץ (דף מו:),

מי שבא ואמר, גר אני - **יכול נקבלנו?**

תלמוד לומר, אתך - במוחזק לך,

התם - **מיירי במוחזק לן באבהתיה שהם נכרים,**

דאי לאו הכי - **נאמן במיגו,**

דאי בעי אמר ישראל אני.

לכאורה קשה, כיצד הצליח הגוי להכשיל את ישראל
שנתנו לו מקורבן הפסח?

הגוי הארמי בא והשתבח, כיצד למרות האיסור לגויים להימנות על קורבן הפסח, לא רק שנמנה אלא אכל משופרי דשופרי. ולכאורה עולה השאלה - מדוע לא בדקוהו, שהרי לא הכירוהו? ועונים התוס', לא שסמכו על דבריו הישירים שהוא מישראל, ושיש לנו מכאן ללמוד ראיה לשאר המקומות, אלא כל כוחו היה מצד הרוב. ורוב עולי הרגל בירושלים הינם יהודים.

התוס' אינם חולקים על עצם הכלל לסמוך על האומר
שהוא יהודי

[כל הדיון כאן אינו על עצם הדברים, אלא מהיכן הראיה. ואכן מילות המפתח הינן "מכאן אין ראיה", שאנו מצמצמים את אי הראיה רק מהסוגיה כאן. ומצד שני אנו כן מביאים ראיה מכמה מקומות. "אך יש להביא ראיה", "וכן מההוא", וגם המקום שלא התרנו, הרי מצמצמים כי היתה בו סיבה מיוחדת, שהיה מוחזק שאבותיו גויים, וזה עצמו הוכחה, כי אם לא היה מוחזק, כן היה נאמן בטענת מיגו.]

עצם זה שנתן לו את ההיתר מורה כי הוא יכול לסמוך
על דבריו

הגמרא ביבמות מספרת, ואף רב יהודה מורה בה להיתירא: דכי אתא אחד שנולד מישראלית שהתעברה מגוי, לקמיה דרב יהודה, אמר ליה רב יהודה: זיל, איטמר, לך למקום אחר, והסתר את זהותך, כי אם יכירו אותך לא יתנו לך להנשא עם בתם, או נסיב התחתן עם בת מינך שהיא בת ישראל שנולדה מעובד כוכבים ואמה ישראלית.

אחת. משום שכאמור, בשאר הקרבנות, המצוה היא רק שהקרבן יאכל, ואם כן, האכילה היא רק פרט אחד ממצות הקרבן, וכמו הקטרת אימורים, שאינה נחשבת למצוה בפני עצמה. מה שאין כן בפסח, מצות האכילה היא על האדם, ואינה שייכת כלל לעשיית הקרבן. לכן היא נחשבת למצוה בפני עצמה.

החילוק מה בדיוק מצאו בכהן שדיבר באופן הלא ראוי

ההבנה הראשונה הינה שמץ פסול, כלומר, שאין ה"גברא" כהן ראוי אלא חלל. ההבנה השנייה "שחץ פסול" קשורה בהנהגתו. שראו בו שהוא גס רוח ומבוזה קדשי שמים. לפיכך, אינו ראוי לשמש. וכעין מה שאמרו, כל כהן שאינו מודה בכל עבודות הכהונה שנצטוו עליהם משמים, אינו נוטל חלק בחלוקת קדשים. ההבנה השלישית, חוזרת ואומרת שלמרות שמשנה בקידושין היא, שאין בודקין מן המזבח ומעלה, לעניין יוחסין, ואדרבא זה מוציא לעז על הראשונים, הרי כאן במעשהו קלקל, ואכן היה בו שמץ פסול.

התוס' מבארים פירוש אחד בשמץ פסול ושוללים את השני

לשיטת רש"י הפיסול היה שמצאוהו חלל, אלא שבכך יש קושי שבדיקתם הראשונה לא היתה כראוי. ואילו התוס' הלמדים כי הפיסול היה בעבודה זרה, הרי ניתן לומר שעם היות והבדיקה הראשונה היתה ראויה, אלא שבינתיים התקלקל ונפסל. ועוד שחלל אינו פיסול כהונה, אלא חסרון כהונה. והחיוזק בדברי התוס' המבוססים על פירוש רבינו חננאל, הוא הלשון שמץ, הרומז לשמחה, הקשורה בעבודה זרה, וכפי שהיה בהקרבת עגל הזהב. ולכן מביא רבינו חננאל את הגמרא בסוף מנחות, כי כהן ששימש בבית חוניו, מאחר ואין הדבר ראוי - שוב לא יוכל לחזור ולשמש בבית המקדש. ואפילו הכלים שהיו שם אינם ראויים, כלומר עצם זה שנדבק בהם גדר ע"ז.

רבינו חננאל אומר שמקל וחומר ברור לנו שאין לומר לבודה זרה ממש וזה לשונו. "כי הכהנים ששמשו לע"ז - פסולין, כדתנן בסוף מנחות כהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש בירושלים ואין צריך לומר לדבר אחר שנאמר (מלכים ב כג ט) אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה', כלומר, בבית חוניו - פסול, וכל שכן עבודה זרה עצמה." כלומר, הוא לא בא לשלול לגמרי את האיסור בעבודה זרה, אלא שכאן הכוונה שאפילו על פחות נאסר. כי זה ממש לשון המשנה בסוף מנחות, שלא נדרש לומר כלל, שכהן ששימש בעבודה זרה לא ישמשו, שהרי פסוק מפורש הוא במלכים "אֲךָ לֹא יַעֲלוּ כֹהֲנֵי הַבָּמֹת אֶל-מִזְבֵּחַ ה' בִּירוּשָׁלַם". ואכן הגמרא דנה שם באריכות מה בדיוק היה גדרו של בית חוניו, ויש דעה שלא היה עבודת כוכבים, ואעפ"כ אסרוהו בתוקף, שאפילו שב בתשובה, כבר דבק בו גדר ע"ז, ולא יוכל לעבוד.

התוס' בהביאם את פירוש רבינו חננאל - אין זה רק לתפארת המליצה

[מטרת הבאת פירוש רבינו חננאל, נועדה על מנת להבהיר את הסוגיה. כי התוס' אינו מלקט פרשנים. ולכן מה שלא הביאוהו את רש"י ובחרו ברבינו חננאל, בהכרח יוצר דיון, מה הפריע להם בפירוש רש"י, עד שנזקקו להבאת פירוש אחר.]

בן בתירא סיפר לו על מנת שלא יקפחוהו. ובדקו ומצאו שהוא גוי, והרגוהו על כך. והשתבחו ברבי יהודה בן בתירא, שאף שהוא גר רחוק בנציבין, והשפעתו היא עד ירושלים.

המהרש"ל מפרש את תחבולתו של רבי יהודה בן בתירא באופן אחר

"נראה בעיני לפרש, דר' יהודה בן בתירא דחה להאי נכרי בדברים, ואמר לו מעולם לא רימית את היהודים, כי בודאי הכירוך, ואפ"ה לא השגיתו בך, כי לא אסרה תורה לבן ערל שלא יאכל בו אלא מן המובחר כגון האליה והדומה לו, ומזה לא נתנו לך אלא מן הכחוש. ותדע שכן הוא, שהרי כשתעלה עוד, ותשאל מהם שיתנו לך מן האליה - לא יתנו לך כלל. וא"כ בודאי כשיעלה - ישאל מהם. שהרי נכרי ידע האמת שהם לא הכירוהו, וק"ל.

אבל אין נראה לפרש כפשוטו, שאמר ליה תבקש אף מן האליה, מאחר שאין מכירין אותך. דאם כן איך סבר ר' יהודה בן בתירא שלא ירגיש הנכרי, כי איך יבין הנכרי שר"י יתן לו עצה, לרמות עוד את אחיו בירושלים."

ועל כך מוסיף ומדייק המהרש"א "ואני מוסיף על דבריו שראה ר"י ב"ב בנכרי שהוא מפרש לה הכי דלא אסור אלא מן המובחר שבו דאל"כ לא ה"ל למימר דאכילנא משופרי שופרא אלא סתם דאכילנא מיניה."

מקשים התוס' על מה שיענו לו כי האליה היא לגבוה

והקושי הוא, שהרי אם היה זה הקרבן פסח גדי - הרי אז אינו קרב לשמיים. ועונים התוס', באחד משני אופנים. או מצד שרוב פסחיהם היו טלה, וממנו אכן האליה עולה לגבוה. או שמא הגיד לו, וכאן יש שני פירושים, או הגוי סיפר לו שאכל טלה, שגם היה מזל מצרים ואולי היה זול יותר, ולכן הניח רבי יהודה בן בתירא שימשיך לאכול גם בפעם הבאה טלה. או שרבי יהודה בן בתירא אמר לו להימנות על טלה, ובטלה עצמו לבקש את האליה המשובחת.

כל הקושי שימא הקריבו לו עז, ושימא ינצל נרמזו באע"ג, שאינה קושיא ממשית

[מה שנקטו התוס' שני תירוצים או מצד הרוב או מצד האמירה, ושעליה כמה אפשרויות, כי אין מדובר בקושיא אמיתית, ולכן נרמזה בלשון אף על גב. ולכן בקלות ניתן לתרץ זאת מכמה אפשרויות].

מאחר וכל המעשה היה שרבי יהודה בן בתירא לא עולה לרגל, אלא שולח את הגוי - עולה על כך שאלה

מדוע לא עלה רבי יהודה בן בתירא עצמו לירושלים להקריב קרבן פסח ולקיים מצות עליה לרגל? שלשה טעמים אומרים על כך התוספות: א. לא היתה לו קרקע, ומי שאין לו קרקע פטור מעליה לרגל. כמבואר בגמרא לקמן [ח ב]. שדורשים מהפסוק "ולא יחמוד איש את ארצו בעלותך לראות את פני ה' אלהיך", שרק מי שיש לו קרקע חייב בעליה לרגל. ב. הוא היה זקן שאינו יכול לעלות ברגליו לירושלים. ג. נציבין, עיר מגוריו של רבי יהודה בן בתירא היא בחוף לארץ. ומי שדר בחוף לארץ - פטור מעליה לרגל. ויש שפירשו, כי כל מהות קרבן הפסח הוא קרבן ציבור, ואין גדר של ציבור בבבל.

ומוכח שסובר רב יהודה שהוא כשר, כי אם הוא היה ממזר, לא היה נותן לו רב יהודה עצה להסתיר את זהותו ולקחת אשה כשרה. וכי אתא אחד שכזה לקמיה דרבא, אמר ליה: או גלי, או נסיב בת מינך, הכשרה כמוך. אך לא התיר לו לקחת ממזרת. ומוכח גם מרבא שהוא כשר.

הטעם לכך שלא קיבלוהו - מצד שהיה מוחזק אבותיו גויים

הגמרא ביבמות מביאה ברייתא. תנו רבנן: מי שבא כשהוא מהול, ואמר "גר אני" - יכול נקבלנו, ונאמין לו שהתגייר, ולא נצריכנו הטפת דם ברית וטבילה? תלמוד לומר בפרשת קדושים [ויקרא יט לג]: "וכי יגור אתך גר בארצכם, לא תונו אותו. כאזרח מכם יהיה הגר הגר אתכם". ודרשו חכמים: "וכי יגור אתך גר" - אינו גר אלא כשהוא "אתך", דהיינו, במוחזק לך שהוא גר, ולא במי שבא ואמר שהוא גר.

מאליה מי קספו לך -

אף על גב דגדי - אין אליתו קריבה, רוב פסחיהם היה טלה, או שמא הגיד לו.

ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל,

י"ל,

שלא היה לו קרקע.

או זקן היה,

שאינו יכול להלך ברגליו, דפטור מפסח כמו מראה.

א"נ,

נציבין - חו"ל היא,

כדמוכח בסיפרי בפרשת ראה.

ועוד,

בתרגום ירושלמי (בראשית י) וארך ואכד וכלנה

בארץ שנער,

מתרגם והדס ונציבין וקטיסיפי.

הגמרא מספרת כיצד התגאה הגוי שאוכל מקרבן הפסח למרות האיסור בכך, והיאך נענש

הגמרא מספרת על גוי ארמי, שהתרברב על כך שלמרות שנאמר בתורה וכל בן נכר לא יאכל בו - הרי הוא אוכל. ולא סתם אלא משופרא דשופרא, שהוא החלק המשובח. וכאן עשה עימו רבי יהודה בן בתירא תחבולה. ואמר לו בלשון תמיהה, וכי נותנים לך מהאליה, שהוא הבשר השמן ביותר, סתם מסדרים אותך ונותנים לך מהבשר הכחוש. וכל זה אמר לו על מנת שיפול בפח שטמן לו.

וכשהוא תופס את עצמו ואומר אכן לא נתנו לי, מציע לו רבי יהודה בן בתירא לדרוש זאת בתוקף. וכאן מנצל רבי יהודה בן בתירא, את חוסר ידיעתו של הגוי, שחלק זה אינו נאכל, ועצם השאלה, תעורר אצל האנשים תמיהה.

ואכן הוא דורש, ואומרים לו, זה עולה כקרבן לשמיים, מי אמר לך לבקש זאת. ואז הוא מסיח לפי תומו כיצד רבי יהודה

חוקאה -

פירש רבינו חננאל - סופר,
ור"י פירש - מעיר חוקאה היה,
בספר יהושע (יט).

הגמרא בדברה על לשון נקיה מביאה סיפור מעשה שהיה

יוחנן חקוקאה [כך היה כינויו] (וכך פירש רש"י, מאחר ורק המכנה שם רע לחבירו נאסר, אבל אם הכינוי אינו שלילי - אין בכך בעיה) נפק לקרייתא, יצא לסייר בכפרים לבדוק את התבואות.

כי אתא, כשחזר, אמרו ליה שאלוהו: חיטין נעשו יפות, האם בשלו כראוי? אמר להם: שעורים נעשו יפות! ומתוך דבריו השתמע שהחיטין לא נעשו יפות, אך הוא לא רצה לומר זאת בפירוש, כדי שלא להוציא דבר רע מפיו.

אמרו ליה: מה אתה משיבנו על השעורים שאינם מאכל אדם. צא ובשר על כך לסוסים ולחמורים שזה מאכלם, כדכתיב [מלכים - א ה, ח] "השעורים והתבן לסוסים ולרכש!" ותמהה הגמרא: מאי הוי ליה למימר? כיצד היה יכול לומר אחרת, מבלי שיוציא דבר גרוע מפיו? ועונים על כך, מה כן ראוייה היה לומר: היה לו לומר "אשתקד נעשו חיטין יפות". ומתוך כך יבינו שהשנה לא נעשו החיטין יפות. אי נמי: היה יכול לומר "עדשים נעשו יפות", שעדשים הם מאכל אדם, ולא היה צריך לדבר על מאכל בהמה.

התוס' מביאים שני פירושים אחרים למילה חקוקאה

התוס' מפרשים כי כל כינוי נאסר, ומתוך כך בוחרים פירוש אחר. הביאו בשם רבינו חננאל שפירש דחקוקאה היינו סופר. והיינו דהסופרים נקראו חוקקים. ובאמת כן מבואר בתרגום אונקלוס פר' ויחי עה"פ לא יסור שבט מיהודא ומחוקק מבין רגליו וגו'. ותרגם שם דמחוקק - היינו ספרא. ומאחר ולא השתמשו בזה בגמרא, בחר ר"י להסתמך על שם מקום יישוב. וכפי שהובא ביהושע את ערי הגבול. וכפי שהיו מכנים אליהו התשבי, על שם מקומו. וכן פעם היו מכנים מישהו מגדולי ישראל על שם עירו.

[דף ד עמוד א]

אבא קיים א"ל אבא קיים אימא קיימא א"ל אימא קיימא -

זאת גירסת פר"ח,
פירוש,

רבי חייא שאל על אביו אם הוא קיים,
ורב השיב לו,
שאביו של רב קיים וכן באם.

ולפי גירסת הספרים,
ר' חייא שאל על אביו אם הוא קיים,
והשיב לו רב - אימא קיימת,
פירוש, אימא של רב - היא קיימת,
ולא רצה להשיב אבא קיים,

שלא ישעה רבי חייא,

ויסבור שמשיבו על מה ששאלו,

דקרי אינשי לאבי אבא - אבא.

לכך פירש הגמרא,

דרב - בר אחוה ובר אחתיה דר' חייא הוה,

לפרש טעמא למה משיב כן.

הגמרא בדברה על לשון נקיה, מביאה מעשה כיצד רב נמנע מלמסור לדודו רבי חייא, שקרוב המשפחה נפטר

רבי חייא היה דודו של רב, דרך אביו של רב שנקרא אייבו, והוא היה אחיו של רבי חייא מהאב. אימא היתה אמו של רב, והיא היתה אחותו של רבי חייא מן האם. רב עלה מבבל לבקר את דודו רבי חייא בארץ ישראל. וכעת מתחיל הדיון ביניהם. ומציגים התוס' שני אופנים, גירסת רבינו חננאל, וגירסת הספרים.

גירסת רבינו חננאל, שאכן הוא שואל אותו על אב ועונה לו גם על אב, אלא על אב אחר, וכן לגבי האם

הביאור שרק מאחר והיו קרובים יכל רב לענות לדודו לא על מה שהוא שואל אותו על אביו ואמו של רבי חייא. ואז תשובתו של רב לא היתה נחשבת כבדיחה או כשקר. והייתרון בפירוש זה שרב עונה לו בדיוק באותו מטבע לשון. אבא שלי קיים ואמא שלי קיימת. (והרי יש כאן משחק מילים כי אימו של רב קוראים לה אימא).

יש האומרים שאולי רמוז זאת באצבעו שהוא עונה על שלו, ולא על מי שרבי חייא שואלו. וכידוע שדי לחכימא ברמיזא. והכוונה היא שהחכם יודע לומר ברמז, כך שהשני יבין, ואכן רב חייא מעצמו ומיד הורה לשמשו. "אמר ליה לשמעיה: חלוץ לי מנעלי, והולוך כלי אחרי לבית המרחץ. שמע מינה תלת, שמע מינה: אבל אסור בנעילת הסנדל, ושמע מינה: שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד, ושמע מינה: מקצת היום ככולו."

וראוי להביא את מלוא לשון רבינו חננאל. "רבי חייא שאל לרב בן אחיו שהוא בן אחותו כשעלה לארץ ישראל, אמר ליה: אבא קיים? כלומר אבי חי הוא? לא בקש רב לומר לו כי מת או לא. אמר לו אבי שלי חי, כלומר אביך - אינו חי. וכן השיב לו על אמו כענין הזה."

גירסת הספרים הראשונה

אם רב היה עונה לו אבא קיים, הרי יש בכך כפל לשון. כי גם לסבא ניתן לקרוא אבא. ועלול היה רבי חייא להבין כי הוא עונה לו על הסבא, כפי שהוא שאלו, ולכן שינה לומר כי אימא קיימת. וכך יבין כי הוא אינו עונה לו על שאלתו. ומתוך השינוי יבין כי הסיבה של השינוי, שלא רצה להוציא מפיו דבר של בשורה רעה, ואכן הוא הבין כי אביו של רבי חייא, וסבו של רב אכן אינו בחיים.

יש גירסא שלישית, שהיא שילוב, שהוא שואל לו אבא קיים? ורב עונה לו אמא קיימת. ומתוך כך הוא מבין.

השינוי בגירסא מחייב הבנה, אך העיקרון נשאר

[בין אם עונה לו אבא קיים או אימא קיימת, הרי מתרחשים כאן כל העקרונות. העיקרון הראשון - שלא

יחידי בלילה, והלך יחידי להתפלל עליהם, ולא רצה שיהא שום אדם עמו בשעת תפלה. אי נמי, לא היה שום אדם רשאי לראות בהפיכת סדום. ובפסחים מייתי קרא דעקדה, שלא היה יחידי, אלא דלא היה צריך להקדים טפי מצפרא.

התוס' מבארים את דיוק הפסוקים

[מילות המפתח "מהאי קרא" מופיעות מעל מאה ועשרים פעמים בתוס'. וכאן התוס' ממש שינו בדברי רבי אבהו, שאכן זה קשור לפסוק וישכם אברהם בבוקר, אך לא בעניין העקידה, שמסברא לא ניתן לומר כך, אלא שזה בכלל על פסוק אחר של סדום.]

על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא -

אין לפרש השעם,
כיון דשלו הוא,
ואין אדם יכול לבטל,
אלא הוא חייב לבדוק,
דאם כן,
אמאי נקט משכיר לחברו בי"ד,
אפילו בי"ג - יתחייב המשכיר מהאי טעמא לבדוק.

לכך מפרש ר"י,
דחמירא - דידיה הוא,
וחל עליו חיוב בדיקה, שעה אחת קודם שהשכירה,
ומייתי ראייה ממזוזה,
דאע"פ דחל חיוב קודם שהשכיר,
על השוכר לעשות מזוזה,
ודחי, דמזוזה - חובת הדר הוא,
כלומר אפילו לא היה משכירה,
היה יכול ליפטר ממזוזה,
שלא היה דר ומשתמש בבית,
אבל גבי חמץ,
[אילו] לא ישכיר לאחר - יצטרך לבדוק.

הגמרא הביאה חקירה על חובת בדיקת החמץ למשכיר בית לחבירו ביום ארבעה עשר

כדרכה של חקירה, יש שני צדדים להסתכל. "בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר, על מי לבדוק? על המשכיר לבדוק - דחמירא דידיה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק - דאיסורא ברשותיה קאי?"

התוס' דנים על הצד של חובת המשכיר, שוללים טעם ומקיימים טעם אחר

התוס' באים ללמד אותנו, כי חיוב הבדיקה חל לא בגלל האדם המצוי בדירה, אלא הזמן הוא הקובע. במחשבה ראשונה היה מקום לומר, כי מאחר והמשכיר הוא הבעלים, הוא זה שנדרש לבטל. אלא שעל כך עולה תמיהה רבתי, שהוספת הנתון של ארבעה עשר היא מיותרת. והרי אף אם היה משכיר בשלושה עשר - לפי הבנה זו עדיין היתה החובה עליו.

הוציא מפיו דבר מגונה. העיקרון השני - שרבי חייא יכל להבין מתשובתו, כי אכן אביו של רבי חייא אינו חי. העיקרון השלישי - שכל לשון שענה יש לה טעם ומשמעות. ולכך הביאו התוס' את שתי הגירסאות, וביארו את משמעותן.]

שנאמר וישכם אברהם בבקר -

ואם תאמר,
והיכי מוכח מהאי קרא דזריזין מקדימין למצות,
ואין מקדימין טפי מצפרא,
והא בפרק גיד הנשה (חולין צא: שם),
יליף ר' אבהו מהאי קרא,
דתלמיד חכם - לא יצא יחידי בלילה,
ויש לומר,
דהכא - מוכח מקרא דעקידה,
דלא היה נמנע אברהם מלצאת יחידי בלילה,
דשלוחי מצוה - אינן נזוקין.

ועוד,
דשני נעריו היו עמו,
והתם - מוכח מוישכם אברהם בבקר,
דכתיב גבי סדום דלא היה מצוה ויחידי היה,
שלא רצה שיראו במפלתן של סדום.

מדוע בדיקת חמץ הינה בלילה, ולא לפנות בוקר?

הגמרא לאחר שהגיעה למסקנה שאור הוא לילה, תמדה מדוע יש להקדים את הבדיקה ללילה? והרי זמן איסור החמץ הוא רק משש שעות ביום?. ואפילו אם תאמר זריזין מקדימין למצוות, ראינו כי אברהם אבינו עם היות והשכים לקיים מצוות מילה, לא הקדים מהלילה, ומדוע כאן אנו מקדמים כבר ללילה?

לכאורה הפסוק של העקידה כבר תפוס לעניין אחר

מקשים התוס' ממסכת חולין. ויש כמה סברות מהיכן ראוי ללמוד על איסור יציאת תלמיד חכם בלילה. "ויאבק איש עמו עד עלות השחר". אמר רבי יצחק: מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. שהרי יעקב ניזוק משום שנשאר יחידי בלילה. ואחד המקורות הנלמדים הוא מאברהם. רבי אבהו אמר: מהכא: דכתיב "וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו" ולא יצא בלילה. כלומר, מה שרצינו כאן להקשות שאברהם אבינו לא הקדים ללילה, כבר למדים מאותו הפסוק לעניין אחר.

עונים התוס', כי הגמרא בחולין דנה על השכמה אחרת, הקשורה במפלת סדום

כבר התוס' בחולין תמיהים שהפסוק מדבר על העקידה. כי שם באמת לא היתה לו כלל בעיה לצאת בלילה, שהרי שלוחי מצווה אינם ניזוקים, ועוד ששני נעריו היו עמו פרט ליצחק. ומתוך כך משנים שם התוס' שבכלל הכוונה בפסוק הוא "ומייתי קרא מסדום שהלך להתפלל על הפיכת סדום שהיתה בבקר והיה לו להקדים להתפלל בלילה, אלא שלא רצה לצאת

לשיטת רש"י מסירת המפתח הרי היא כפעולת העברת הנכס

שנינו בברייתא "תנינא: המשכיר בית לחבירו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר - על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר - על השוכר לבדוק." ועל כך פירש רש"י ד"ה מסירת מפתח - "הוא קנין השכירות, ואם עד שלא מסר המפתח נכנס לילה ארבעה עשר - חלה חובת הבדיקה על המשכיר, שעדיין היתה ברשותו, ואף על פי שמסר לו ביום - כבר חלה חובה עליו."

מקשים התוס' - מסירת מפתח איננה פעולת קניין

הגמרא בפרק מרובה לומדת "וכשם שהקרקע נקנית בכסף, בשטר ובחזקה, כך שכירות נקנית בכסף, בשטר ובחזקה." כלומר, אין זה מגדרי פעולת קניין. הגמרא במסכת ב"ק מבארת מה כן מועיל במסירת המפתח. "א"ר יהושע בן לוי: המוכר בית לחבירו, כיון שמסר לו מפתח - קנה. ה"ד? אי בכסף, ליקני בכסף! אי בחזקה, ליקני בחזקה! לעולם בחזקה, ובעי למימר ליה לך חזק וקני, וכיון שמסר לו מפתח, כמאן דאמר ליה לך חזק וקני דמי."

התוס' בב"ק דנים מי נעילת מפתח כן מועילה

מעירים התוס' שיש מספר גדרים בנעילה. הגדר הראשון לפי הרשב"ם בחזקת הבתים "גבי נעל וגדר כל שהוא בנכסי הגר דנעל היינו שקבע מנעול בדלת לנעלו דהוי בנין אבל סגר הדלת בנכסי הגר אין חזקה דאין זה אלא כמבריה ארי מנכסי חבירו."

אולם הגדר השני מובא במסקנה העיקר אינו פעולת הבניין אלא עצם הנעילה. "והא דאמר התם הבונה פלטרין בנכסי הגר, ובא אחר והעמיד להם דלתות - קנה, אורחא דמילתא נקט, שאותו שמעמיד דלתות - רגיל לנעלם, וה"ה נעל ולא העמיד."

ומעירים שאפילו בחזקת הבתים ניכר שפעולת הנעילה מועילה. כי בכך הוא בעצם מראה בעלות, שהוא בצד החיובי שומר על רכושו המצוי שם, ובצד השלילי מונע מהאחרים להיכנס לשם. ובלשון התוס'. "אבל נעל שנעל דלת בפני כל אדם ואין מניח אדם ליכנס מילתא שהבית שלו וקני בנעילה לחודה."

ושוללים את הגדר של מבריה ארי מנכסיו. "הא דקתני סיפא הכניס תרנגולין לתוך הבית - הרי זו חזקה. בנכסי הגר - נמי קנה. והיינו טעמא דקנה, דמסתמא כשנתן שם תרנגולין - נעל דלת כדי לשמרם. אלמא בנעילת דלת - סגי, ואין לדמות נעילת דלת למבריה ארי, דדוקא נתן צרור דסכר מיניח מיא - הוא דאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף נג.) דהוי כמבריה ארי."

ועוד גדר נוסף הוא לגבי העברת בעלות בעניין בדיקת החמץ "ודוקא גבי חמץ הוא דתלוי במסירת מפתח. דמי שמפתח בידו - עליו לבדוק. כיון שהוא יכול ליכנס בזה הבית לבדוק."

סיבות נוספות מדוע השומר מתחייב בבדיקת החמץ

סיבה אחת, שבעצם מסירת המפתח - הרי זה כאילו הפקיר את חמצו. סיבה שניה, מי שהולך לגור כל הפסח הוא השוכר, ולכן החיוב עליו. סיבה שלישית, וכאן הכוונה כי כאילו יש

החילוק בזמן החיוב בין מזוזה לחמץ

ולכן מה שקובע הוא זמן חיוב הבדיקה. כי מאחר וכבר בלילה הקודם כבר חלה חובת הבדיקה, הרי מכאן הוא נדרש לבדוק. אלא שכאן ההשוואה למזוזה אינה נכונה. ומתוך שיש שני גדרים שונים, מתבארת החובה בכל אחד מהם. במזוזה, ההתחייבות של שימת המזוזה הולכת על מי שדר בה. ולכן עם היותו בעל הנכס, כל עוד לא התגורר בו - לא היתה מתחילה חובת המזוזה.

לעומת זאת, אלמלא היה משכיר - עדיין חובת הבדיקה חלה עליו, מעצם היות הבית נכס שלו. ולכן מאחר ובשעת החיוב עדיין היה הנכס לפני המסירה - הרי הוא נדרש להשכירו לאחר בדיקה. להבנת צד זה, שהחמץ שכעת מצוי בבית, הוא היה הגורם אליו.

התוספות כפרשן השוואתי מנתחים בשני שלבים

[המרתק שבתוס' זה הודגמה השיטה של שני שלבים פעמיים. פעם ראשונה, להביא פירוש שמלכתחילה אין לפרש כן. ולכן שני השלבים הם מה אין לפרש, ומה הבעיה לפרש כך. ומילות המפתח "אין לפרש" מובאות מאות פעמים בתוס'.

ופעם שניה וכאן מילות המפתח הינן "ומייתי ראייה .. ודחי", הוא שמצד אחד ההשוואה למזוזה קסמה, אך מצד שני, הבין שיש כאן חילוק תהומי. ובעצם הדחייה נוצר כאן הסבר כפול. מדוע לא ניתן להשוות ביניהם (חיוב בדיקת חמץ לחיוב המזוזה. ומתוך כך הובן לעומק יותר, מה באמת גדר החיוב של החמץ].

אם משמסר המפתח -

פירש רש"י,

דמסירת המפתחות - קונה.

ואין נראה לר"י,

דהא אמר במרובה (ב"ק עט.), כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו', ולא אמרינן דמהני מסירת המפתח, אלא כמאן דאמר ליה - לך חזק וקני, כדאמרינן בהפרה (ב"ק נב. ושם).

ומפרש ר"י,

דהכא מיירי - שמסר לו המפתח ולא החזיק, ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד - חייב לבדוק, דאותו שאין בידו מפתח - איך יכנס ויבדוק?

מיהו,

אם הפקיד אדם מפתח ביתו אצל אדם אחר, אינו חייב הנפקד לבדוק, אלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו.

[וע"ע תוס' ב"ק נב. ד"ה כיון ותוס' ב"ב נב: ד"ה נעל].

חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק? ורב נחמן בר יצחק פושט להם, שמאחר והכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו מי שאין לו נאמנות להעיד, הוא רק מאחר וחזקתו שהבית בדוק. אלא שאם הדבר תלוי בבית ולא בהם, הרי היה צריך לומר באופן אחר, "כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר".

יש להבין את החילוק בין טבל שכלל לא נדרשת שאלה ולבדיקת הבית, שכן שואלים

מקשים התוס', שאם הבית בחזקת בדוק מה צורך באמירה בכלל? ובפרט שמדובר בפסולי עדות, ומה תועלת יש בדבריהם? או שעם היות ויש חזקה, משתדלים לברר עד כמה שאפשר. ואז זה עצמו נותן כוח לתשובתם. או שיש רמות בדיקה שונות, וממילא לא יצטרך לטרוח בחורים ובסדקים.

עונים התוס' כי מה שסומכים על חבר, כי בשעה שטורח ושולח לו, מסתמא השתדל לתקנה שלא יהיה כאן מכשול. אבל בבדיקה, אפילו לא בדק, אין כאן מכשול כה גדול, ולכן העדיפו שישאל. ואז אם אנו לומדים שכל הבתים בחזקת בדוקים, גם אם יהיה בעיר, כלל לא נצריך אותו לשאול.

וכאן מאחר ויש חזקת בדיקה, ניתן להסתמך על פסולי העדות ולא מצריכים לשאול אפילו הוא בעיר.

תירוץ נוסף הוא שהם אומרים שלא היה בדוק ובדקוהו, האם מאמינים להם

ואז על הצד שיש כאן חזקת בדוק, אנו מאמינים להם, כי אפילו אם שתקו - כך היינו ממילא מחשיבים את הבית. ונמצא שבעדותם אינם מרוויחים דבר. ומתרצים כי השאלה בכלל לא עליהם אלא על הבתים, ואז מאחר והבית היה מוחזק לנו כבדוק, אפילו היו שותקים - הבית היה נחשב מעצמו לבדוק, ולכן לא יכולים לקלקל באמירתם.

מדאורייתא בביטול בעלמא סגי -

פירש בקונטרס,

מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו,

אלמא, השבתה - בלב היא.

וקשה לר"י,

דהאי השבתה - הבערה היא ולא ביטול,

דתניא בשמעתין,

רבי עקיבא אומר - אין צריך,

הרי הוא אומר תשביתו,

ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה.

ועוד,

דתשביתו אמרינן לקמן, מאך חלק,

שהוא משש שעות ולמעלה,

ואחר איסורא - לא מהני ביטול.

ואומר ר"ת,

דמדאורייתא - בביטול בעלמא סגי,

מטעם דמאחר שביטול,

הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר,

מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה,

רק מפתח אחד, וכעת הוא מצוי אצל השוכר. ולכן יש להרחיב זאת, שמאחר וביכולתו לדור שם - הרי הוא בעצם נתחייב בכל חיובי הבית.

לא עצם החזקת המפתח פועלת את החיוב לבדיקה, אלא מי שרוצה להחזיק בבית ולדור בו. ונמצא כי עצם הרצון לדור שם במהלך הפסח, הוא הקובע וכל הפיקדון - הרי כאילו נמסר לו הדבר. ולכן החיוב חל וודאי לא על המחזיק במפתח, אלא למי שעבורו מיועד המפתח.

[דף ד עמוד ב]

לאו משום דחזקתו בדוק -

תימה,

מאי ס"ד,

דאי חזקתו בדוק,

אם כן מה צריך לאמירה דהני כלל?

ואומר ר"י,

דמיירי כגון שבעל הבית בעיר,

אף על גב דחזקתו בדוק,

כיון דאיתיה בעיר - צריך לישאל הימנו,

ולהכי מהני אמירה, דהני דלא שאלין.

אף על גב דגבי טבל - סמכינן אחזקת חבר,

ואין צריך אפילו לישאל,

היינו משום דכיון ששולח לו לאכול,

מסתמא תיקנה שלא יבא לידי מכשול;

אבל גבי בדיקה, אפילו לא יהיה בדוק,

לא יהיה כל כך מכשול,

לכן צריך לישאל אם הוא בעיר.

ומסיק, אי חזקתו בדוק,

כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה,

וממילא ידעינן, דאמירה דהני - מהני,

ואין צריך לישאל הימנו, אפילו אם הוא בעיר.

ועוד פירש ר"י,

דס"ד דאיירי,

דאמרי הני, לא היה בדוק ואנן בדקנו.

דאי חזקתו בדוק - מהימני,

מגו דאי בעי שתקי,

אבל אי אין חזקתו בדוק, אמאי מהימני?

ופריך,

אי הכי - כל הבתים בחזקת בדוקין מיבעי ליה?

דממילא ידעינן דמהימני במגו.

מה שהבית בחזקת בדוק האם זאת נאמנות על החפצא או על הגברא?

הגמרא מספרת על מספר חקירות ששאלו את רב נחמן בר יצחק, ואחת מהם "המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר,

והא דאמרינן **בנדריים** (דף מה.),
הפקד בפני שלשה,
מדאורייתא - אין צריך.

להבין האם הביטול הוא בלב או בהבערה?

מדייק רש"י על מה שנאמר מדאורייתא, בביטול בעלמא סגי ליה, ומפרש רש"י "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה." כלומר, הדיוק הוא מה הפועל, וגדר השבתה הוא בלב, כלומר בינו ולבין עצמו, ואין צורך לשרוף את החמץ בפועל על מנת לבטלו, אלא מהתורה די לנו במה שמקבל על עצמו השבתה בליבו.

מקשה ר"י שחייבים לומר כי השבתה היא ביעור, ומוכיח דבריו משיטת רבי עקיבא

ר"י מקשה שתי קושיות על פירושו של רש"י. הקושיא הראשונה היא שזה סותר תנא כמו רבי עקיבא. וזה לשון הסוגיא (ה, א) רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם וכתוב כל מלאכה [יעשה בהם], ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. וכוונת הדברים הינה, כי רבי עקיבא מוכיח ש"אך ביום הראשון תשביתו" - היינו מערב יום טוב, שהרי "תשביתו" הוא שריפה, ואיך ישרוף החמץ ביום טוב עצמו שהיא מלאכה שלא לצורך היום?

הקושיא השניה טכנית, פעולת ההשבתה היא משש שעות ומעלה, ובאותה שעה כבר החמץ הוא אסור, ואם הוא אסור אינו בבעלותו, ופשוט טכנית אינו יכול להשביתו. לכן מפרשים התוספות שאמנם "תשביתו" היינו שריפה, אלא שביטול החמץ אף הוא מועיל מדאורייתא.

מתרץ ר"ת, כי מהתורה הביטול הוא הפקר, שהוא מסלק זאת מרשותו, ושוב אינו בעלים על כך, ולכן אינו בגדר איסור. כי זה לא שלו. ורק אם היה שלו בזמן זה היה אסור. ועוד דוחה ר"ת שלא ניתן להקשות ממסכת נדרשים שיש להפקיר בפני שלושה, כי זה רק על פי רבנן, אבל מהתורה יכול הוא להפקיר לבדו.

הימנוהו רבנן בדרבנן -

אף על גב דכל דבר שהוא בידם,
מהימנינן להו לנשים ועבדים ואפילו בדאורייתא,
דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד,
על השחיטה ועל הניקור,
 ובפרק המדיר (כתובות עב. ושם),
 גבי מאכילתו שאינו מעושר,
משמע שסומך עליה לענין חלה ומעשר,
 מכל מקום **גבי בדיקת חמץ,**
אף על גב דבידם,
מ"מ אי הוי מדאורייתא - לא מהימנינן להו,
משום דאיכא טירחא יתירתא,
וצריך דקדוק גדול,
 כדמוכח בירושלמי,
 שמפרש מפני **שנשים עצלניות הן.**

ותחומין דרבנן,
מהימנינן להו לאשה ועבד ולא קטן,
 מדתניא בפרק כיצד מעברין (עירובין נח: ושם),
 אפילו עבד ואפילו שפחה,
נאמנת לומר עד כאן תחום שבת,
אבל קטנים - לא, דגריעי טפי,
 מדחשיב להו בשמעתין בסוף,
 ובפרק שני דכתובות (דף כח. ושם),
אלו נאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן,
עד כאן היינו מהלכין בשבת,
משמע אבל בקוטנן - לא,
 היינו משום דתחומין - **אין בידם כלל,**
לכך אין נאמנים כמו בבדיקת חמץ.

הסיבה שחכמים האמינו בעדות אשה וקטן בבדיקת חמץ, מאחר ומהתורה יכלו לעשות רק ביטול

מדייקת הגמרא, כי חכמים האמינו את האשה והקטן, עם היות והם פסולי עדות, לגבי בדיקת חמץ, מאחר וכל חיובה הוא מדרבנן, כי מהתורה יכלו לבטלה בלב בלבד. ונמצא כי מאחר וכל החומרה לבדיקה באה מחכמים, הרי הם גם ידעו לשחרר בעדות אשה וקטן ולסמוך עליה.

מדדייקים התוס', שאם בדיקת החמץ היתה מהתורה - לא היו יכולים לסמוך

התוס' מביאים מקרים נוספים נפוצים בהם אנו סומכים על הנשים, ואפילו לעבדים. כמו שחיטה וניקור ומעשר, ואפילו שמדובר בעניינים מהתורה. והראייה שמי שיוצאה בלא כתובה, היא מי שמאכילה אותו לא מעושר. משמע מכך שכל אשה נורמלית לא עושה כך, ואדרבא הוא סומך עליה. אלא כאן בבדיקה נדרש דקדוק וטורח גדול, ומאחר ותכונת האשה להתעצל בכזאת פעולה, ובודקות רק כל שהוא - לכן רק כאן לא היינו סומכים עליה.

ההגדרה אינה האם זה מהתורה או מדרבנן, אלא שאלות אחרות

התוס' מבארים כי עם היו ותחומים הוא מדרבנן, הרי הקטנים אינם להעיד בהיותם קטנים, אלא רק שמספרים כשהם גדולים על העבר בו היו קטנים. כי הדבר אינו בידם, בניגוד לבדיקת חמץ, ולכן רק בעניין זה, אין להם נאמנות. וגם אצל אשה מה שמאמינים על השחיטה הוא מאותה הסיבה, היינו משום דהוי בידה קודם שנעשית השחיטה הוי בידה לשחוט.

המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בדוק -

נראה לרשב"א,
דבשלשה עשר איירי.
 דבארבעה עשר - **על המשכיר לבדוק.**

הגמרא חקרה האם השכרת בית בחזקת בדוק ולא עמד בכך הינו מקח טעות

הגמרא ביררה, המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק, ומצאו שאינו בדוק מהו? והציגה בחקירתה כרגיל שני צדדים, האם

מאחר והעמדה באה לצמצם, יש לבאר מדוע לא ניתן בשאר המקרים

[בכך שהתוס' העמידו באופן מסויים, הרי זה לצמצם שזה רק כך ולא אחרת. ועל כן נאלצים הם לבאר, מהדוע יכלו להעמיד רק במקרה המסויים, ולא במקרה אחר. ומילות המפתח "איירי" - על הצד החיובי של ההעמדה. ובאות "ד", דבארבעה עשר - באו לשלול מדוע לא ניתן לומר כן. כי אז הדין מתהפך.]

וכתיב אך ביום הראשון תשביתו -

פירש הקונטרס,
מדמחייב ביום הראשון להשבית,
מכלל דמקצתו - מותר.
 ואין נראה לר"י,
דהא תשביתו - הבערה היא,
 ולא צוה הכתוב לשורפו, **אלא לאחר איסורו.**

ועוד,

אי ממשמעות דיום ראשון, **משמע מקצת - מותר,**
מה צריך לאן חלק?
מיהו ללישנא שני שפירש הקונטרס,
 דא"ך ח"ץ באח"ס בט"ע - **אתי שפיר.**

ונראה לר"י,

דמייתורא דקרא קדריש.

ועוד,

מדכתיב אך,
 ודרשינן לקמן אך חלק, **פריך.**

הגמרא מדייקת מהיכן מהתורה למדים שמשש שעות ולמעלה החמץ נאסר

"דכולי עלמא, מיהא חמץ משש שעות ולמעלה, אסור (אף מהתורה, שאם לא כן לא היה צורך לגזור, כי בין יום ללילה לא טועים אנשים), מנלן? (כלומר, מהיכן מהתורה אנו יודעים) אמר אביי: תרי קראי כתיבי, כתיב 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' וכתוב 'אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם'. הא כיצד? לרבות ארבעה עשר לביעור." (כלומר, אותו ראשון הוא קודם לכל השבעה, והרי זה ארבעה עשר).

רש"י פירש לגבי ההיקש של השבתת שאור לאכילת חמץ

רש"י מבאר כיצד חלק מיום הראשון (ארבעה עשר) מותר באכילה. "אך חלק - אכין ורקין מיעוטיין, אלמא: מקצת היום מותר ומקצתו אסור, ומעתה יש לנו לחלק: חציו לאיסור וחציו להיתר."

התוס' מביאים את שיטת רש"י ומקשים

מבארים התוס' כי יש שתי פעולות נפרדות, ויש סדר ביניהם. הפעולה הראשונה היא האיסור, והפעולה השנייה הינה שריפה. ומדייקם התוס' כי הבערה משמעותה השריפה.

יש או אין מקח טעות. והתשובה הינה מפתיעה. לא רק שבמקום בו אין כאן הפסד ממוני, אין כאן מקח טעות. ולמשל במקום שאנשים לא נוהגים לשכור אדם שיבדוק עבורם את החמץ, אלא כל אחד בודק בעצמו את ביתו, דפשיטא שהשוכר אינו יכול לטעון שהוא מקח טעות, שאילו היה יודע שהבית אינו בדוק לא היה שוכרו. דהרי ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, ובודאי שאף אם היה יודע שהוא אינו בדוק, לא היה נמנע בשל כך מלשוכרו.

אלא, אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו, במקום שכל בני העיר נוהגים שלא לבדוק את החמץ לבד, אלא לשכור מי שיעשה זאת עבורם, ונמצא שנגרם לשוכר הפסד ממון על ידי כך שהבית אינו בדוק, והוא נאלץ לשכור אדם שיבדוק עבורו. בכל זאת, אין השוכר יכול לטעון שהוא מקח טעות, משום דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה אפילו בממוניה, ובודאי שהיה מסכים לשכור את הבית, גם אם היה יודע שהוא צריך להוציא כסף עבור הבדיקה. ולא זו הסיבה שהוא רוצה לחזור בו עתה מהשכירות, אלא בגלל שהוא מצא בית אחר יותר נאה.

כיצד היתה הסוגיה מומרעת אם היה מדובר על י"ד

הקשה הריטב"א: כיון ששכרו במפורש על מנת שהוא בדוק, פשיטא שהוא מקח טעות, ומה יתכן לומר "ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בגופיה", כאשר אנו רואים שהוא מקפיד בדבר? ותיריך, שאין מדובר באופן שהתנה השוכר במפורש שהוא בדוק. אלא כיון ששכרו בי"ד, מן הסתם הוא בחזקת בדוק, שהרי לא נפשטה הבעיא דלעיל אם חזקתו בדוק בי"ד או לא, וכל "תיקו" דרבנן, אזלינן לקולא, ונמצא, למעשה, שחזקתו בדוק.

והקשה על זה, שאם רק בגלל החזקה שהוא בדוק, ודאי שאין לו להיות מקח טעות. וכל שכן שהדבר בספק אם חזקתו בדוק או לא, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ואיך יכול השוכר לטעון מקח טעות?

ולכן הוא מפרש שמדובר באופן שהתנה השוכר במפורש שהבית בדוק. אלא שזה היה פשוט לגמרא שהתנאי מועיל לכך, שאם יתברר שהבית אינו בדוק יצטרך המשכיר לבדוק, או לשלם הוצאות הבדיקה. אלא, שנסתפקה הגמרא אם זה נחשב להקפדה גמורה מצד השוכר, שאפילו אם ירצה המשכיר לבדוקו עתה, תתבטל השכירות לגמרי ויהא מקח טעות, או לא. ופושטת הגמרא שאינו מקח טעות, ואפילו אם המשכיר אינו כאן, והשוכר צריך לבדוק בעצמו על מנת לגבות לאחר מכן תשלום הבדיקה מהמשכיר, אף על פי כן, ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בין בגופו ובין בממונו. דהיינו, שניחא ליה להוציא ממון על מנת להשתלם לאחר מכן מהמשכיר.

למן התוס' הביאו משמו של רשב"א שיש להעמיד זאת בי"ג

מאחר ויש תקנת חכמים למשכיר לבהדוק בי"ד, הרי כל הדיון יכול להיות רק לפני שיהיה עליו את החיוב. ואז השאלה היא האם מה שקיבל בית שאינו בדוק, יש בו לגרום למקח טעות או כפי שהעמדנו, שבין אם לא רגילים לשכור אנשים עבור זה, ואפילו אם כן עלול הוא להפסיד ממון, הרי כנגד הפסד הממון עומדת המצווה בגופו.

ומבאר הגמרא: השבתת שאור הוקשה לאכילת חמץ, דכתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי".

ואכילת חמץ הוקשה לאכילת מצה, דכתיב [שם כ] "כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות".

וזמן אכילת מצה הוא בליל חמשה עשר, דכתיב ביה במצה [שם יח] "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות". אם כן, זמן איסור אכילת חמץ וזמן השבתת שאור אף הם מבערב. ובהכרח ש"ביום הראשון" אינו בא לרבות ליל חמשה עשר, אלא את יום הארבעה עשר לביעור חמץ. ובסוף עמוד א, מובא כי יש כאן הקשה של שלושה דברים, השבתת שאור, אכילת חמץ, ואכילת מצה. ומשמעות ההיקש הוא שדין של דבר אחד עובר גם לדבר השני. וממילא לא ניתן לרבות את הלילה. כי אכילת המצה היא בכל שבעת הימים, והשבתת החמץ צריכה להיות קודם לכן.

[דף ה עמוד א]

דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ וכו' -

בפרק כל שעה (לקמן כח): יליף רבי יהודה, לאוכל חמץ מו' שעות ולמעלה, שהוא בלא תעשה, ורבי שמעון פליג עליה, ומהכא - לא מצי למילף מידי, **דלא הוקשה אכילת חמץ**, להשבתת שאור שמשש שעות ולמעלה, **אלא להשבתת שאור של שבעת ימים**.

וקשה לרשב"א, **אמאי לא יליף כרת** להשבתת שאור, **מדאיתקש** לאכילת חמץ.

אופן ההיקשים שקיימים בין השבתת שאור לאכילת החמץ

קיימים שני היקשים. היקש ראשון - הוא השבתת השאור לאכילת החמץ. בפרשת בא נאמר באותו הפסוק את שני העניינים. "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם פ'ו פל-אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ". היקש שני - אכילת חמץ לאכילת המצה "כל-מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות".

הקשו התוס' שההיקש הוא לעניין מוגבל של שבעת הימים ולא על זמן תחילת האיסור

כתבו התוספות שמההיקש הזה, אי אפשר ללמוד גם להיפך, שאכילת חמץ הוקשה להשבתת שאור, לענין שהלאו על אכילת חמץ מתחיל מחצות בערב פסח. [ולקמן [כח ב] נחלקו בזה רבי יהודה ורבי שמעון. לפי רבי שמעון - אין איסור לאו על אכילת חמץ בערב פסח. ורבי יהודה סובר שיש לאו על כך, אך הוא לומד זאת מפסוק אחר]. משום שההיקש אינו מאכילת חמץ להשבתת שאור של ערב פסח, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים האמור בפסוק הזה.

והיא יכולה להתבצע רק לאחר שנכנס וחל האיסור. הקשו תוס' על רש"י כיון שידעינן מביום הראשון שחלק מותר דהרי אסור להשהות בעת איסור, אם כן מדוע בעינן לאך חילק, הרי בלי זה ידעינן שחלק מן היום מותר דאל"כ לא יכול לבער ביום י"ד.

אמנם יש פירוש נוסף ברש"י. "ואיכא דאמר: אך הוא חץ בגימטריא דאח"ס בט"ע גי"ף דכ"ץ (שהיא אחת מצורות של חילוף אותיות בדוגמת א"ת ב"ש), ותופס ח' תחת אל"ף וצדי במקום כ'." ומעירים התוס' שכאן מדובר על מחצית בדיוק, וכאן השאלה סרה.

המהלך של ר"י בביאור החילוק בין הפסוקים

ור"י מפרש לשיטתו את הקושי של אב"י בפסוקים: אין סתירה בין הפסוקים, אלא המלים 'ביום הראשון' מיותרות. שאם כוונת התורה היא שיש לשרוף את החמץ ביום טוב ראשון - ראוי שייכתב בקיצור 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ותשביתו שאור'.

ואימא לרבות ליל חמשה עשר לביעור -

הוי מצי לשנויי,

ביום כתיב, כדמשני בסמוך.

וכי נמי משני,

דאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ,

לא צריך לקרא,

דמיתתי שבעת ימים - שאור לא ימצא,

דמדאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ,

יכול לדרוש הכל,

כמו שדורש רבי יוסי (הגלילי) לקמן.

מדדייקים כיצד יש לרבות את יום ארבעה עשר לביעור

שנינו כי הן רבי מאיר והן רבי יהודה שורפין בתחילת שש. ומדייקים כי לכולם יש איסור כבר משעה חמישית. ומחפשים על כך מקור. עונה אב"י מדיוק, "תרי קראי כתיבי, כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, כלומר שאין רגע אחד בימי החג בו קיים החמץ, וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם. וזו סתירה, שהרי הוא אומר להשבית ביום הראשון של החג עצמו. הא כיצד? לרבות ארבעה עשר לביעור." וכאילו הראשון אינו ככוונה הפשוטה שהוא חלק מימי החג, אלא קודם לו. כלומר, אין כאן סתירה, אלא וודאי שביום הראשון של החג עצמו, כבר החמץ מושבת.

מקשה הגמרא, עדיין אני יכול לרבות את הלילה לביעור. שואלים התוס', ומאחר שבסוף של הדיון הגמרא מדייקת ביום הראשון, שהכוונה היא ביום ולא בלילה. הרי לכאורה יכלו לתרץ זאת כבר כאן.

הדיון בגמרא מוכיח, כי הלימוד אינו מפסוקים אלא מהיקש

עונה הגמרא, דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ. מהיקש אנו למדים שזמן השבתת שאור שנאמר בפסוק של "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" הוא משעה שאסור לאכול חמץ. ואכילת חמץ הוקשה לאכילת מצה, שזמן איסור אכילת חמץ - הוא משעה שחייבים באכילת מצה.

לכדררשינן,
 דילמא ההוא - איכתיב להך דרשא.
דמסתברא דמהני,
דכתיבי במקרא קודש, דרשינן כולהו להך דרשא.

דרשת תנא דבי ישמעאל על המילה ראשון

הני שלשה "ראשון" שנאמרו בלולב וסוכות ופסח, "הראשון" האמור בהם אינו כפשוטו, אלא הוא "שם דבר", שכולם נקראים "ראשון" - ומיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל: בשכר שלשה אלה שנקראים "ראשון", זכו ישראל לשלשה "ראשון" אחרים - א. זכו להכרית זרעו של עשיו. ב. ולבנין בית המקדש. ג. ולשמו של משיח, שכולם נקראים "ראשון" - להכרית זרעו של עשיו שנקרא "ראשון", דכתיב [בראשית כה כה] "ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער". ולבנין בית המקדש שנקרא "ראשון", דכתיב [ירמיה יז יב] "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו". ולשמו של משיח שנקרא "ראשון" - דכתיב [ישעיה מא כז] "ראשון לציון הנה הנם".

הדיוק מהמילה ראשון דווקא באופן הזה

מקשים התוס', ואף שנאמרו עוד "ראשון" בתורה, כולם נאמרו באותן שלש מצות. ומלבדן לא נכתב בתורה "ראשון". וכל "ראשון" האמורים באותה מצוה, נחשבים לאחד.

ואין להקשות, מנלן שמאותם שלשה "ראשון" - דורשים שבשכרם זכו ישראל בשלשה "ראשון", ואילו ה"ראשון" של "אך ביום הראשון" - בא לדרוש "ראשון, דמיעקרא משמע?" (רב נחמן בר יצחק אמר: גם בלא סתירת המקראות דלעיל, הרי שעצם משמעות הכתוב "ביום הראשון" - ראשון דמיעקרא משמע, היום שהוא קודם לכל שבעת הימים שנאמרו באותו פסוק. שכיון שנאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם אך ביום הראשון תשביתו", משמע ראשון שהוא קודם לשבעת הימים.)

ומדוע לא נאמר להיפך, ש"הראשון" של "אך ביום הראשון" הוא אחד מאלה שבשכרם זכו ישראל, ואילו אחד מאותם שלשה "ראשון", משמעותו מערב יום טוב? כי מסתבר, שאותם שלשה "ראשון" שנאמר בהם "מקרא קדש", הם הבאים לדרשה זו, לומר שבשכרם זכו ישראל לשלשה ראשון.

כלומר, לכאורה היה למקשן מקום להפוך, אלא שהחידוש שהלימוד שברגע שיש שלושה הכתובים בעניין של מקראי קודש - סימן שיש לכך כוח מיוחד.

לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים -

הקשה רשב"א,
 היכי יליף מהכא, דחמץ אסור מו' שעות ולמעלה,
והא זמן שחיתת הפסח - אחר התמיד הוי,
ותמיד ששחטו לפני חצות - פסול,
 וא"כ זמן שחיטה - לא הוי מיד אחר חצות,
עד כדי שהיית הקרבת תמיד?

וי"ל,
 כיון דדיעבד,

אך הקשו, שנלמד מההיקש הזה שיהא חיוב כרת על השבתת שאור כמו על אכילת חמץ? ובספר מעיל שמואל מתרץ, דכיון דכתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, דדוקא כשאוכל - חייב כרת, ולא על השבתה.

הרצון להרחיב את ההיקש

[מילות המפתח "אמאי לא יליף" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. וכאן רשב"א רצה להרחיב את ההיקש, בעניין הכרת. ותירצו לאחר מכן הרבה פרשנים על קושייתו זו.]

למעוטי חולו של מועד -

אתרווייהו קאי,

דלולב - אינו ניטל במדינה, **אלא יום אחד.**

הגמרא מדייקת בלשונות הפסוקים מה משמעו של ראשון והראשון

מאחר ולמילה ראשון יש לעתים משמעות שקודמת למה שהיה, על דרך מה שנאמר באיוב - כדאמר קרא [איוב טו ז] "הראשון אדם תולד", שפירושו: האם קודם לאדם הראשון נולדת! ? וכן לגבי הפסח, ואילו בסוכות הראשון משמעו היום הראשון של החג. ואכן מקשה הגמרא אלא מעתה, הא דכתיב בלולב [ויקרא כג מ] "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדור", האם הכי נמי נימא "ראשון" דמיעקרא משמע, היום שקודם לשבעת ימי החג, [שנאמרו בפסוק שלפני כן "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי... תחגו את חג ה' שבעת ימים"!!] והרי ודאי שאין נוטלין לולב לפני היום הראשון של החג. ומדייקת הגמרא שאכן הראשון בסוכות בא למעט את חולו של מועד, שאין עליו חיוב שביתה. ובזה מתורצת גם הקושיה על הה"א של "ביום הראשון" של לולב. שגם לולב אין נוטלין מן התורה רק ביום הראשון.

ניתן לשכפל חידוש שיהיה על יותר מעניין אחד

[מילות המפתח כעין "דאתרווייהו קאי" מצויות כעשר פעמים בתוס'. ונמצא כי עם היות וזו דרשה אחת, הרי כאן מדייקים ממנה יותר מעניין אחד.]

המילה הראשון בפסוקים על סוכות דנה הן על ימי החג והן על הלולב

מאחר וזה שני נושאים שונים, הרי בפעם הראשונה על מנת שנדייק בו "הראשון" - בא למעט בפסוק האחד את גדרו של חולו של מועד, ובפעם השניה ממעטים את הלולב, שכאן באים לחזק את הראשון, שרק בו נוטלים מהתורה.

כדתנא דבי ר' ישמעאל -

אף על גב דכתיבי טובא,
בהנך ג' מצות - כתיבי כולהו,
וכל הכתוב במצוה אחד - חשיבי חדא.

ואין להקשות,

מנלן דמהני ג' ראשון - דרשינן הך דרישא,
 ואך ביום הראשון,

אם שחט הפסח קודם תמיד - **כשר**,
כדתנן התם,
חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך.

דברי ר' ישמעאל -

תימה לר"י,
דתנא דבי רבי ישמעאל - נפקא ליה מקרא אחרינא,

ובכמה דוכתין - **פריך מרבי ישמעאל,**
אתנא דבי רבי ישמעאל.

החילוק בין רבי ישמעאל עצמו לתנא דבי רבי ישמעאל
התוספות מקשים: הרי תנא דבי רבי ישמעאל דורש לעיל
מפסוק אחר ש"מצינו י"ד שנקרא ראשון? כלומר, עם היות
והוא ראשון, הרי אין זה חלק מהחג עצמו אלא קודם לו.
ואילו כאן הדרשה של רבי ישראל הינה בברייתא מפסוק אחר.
"תניא נמי הכי: אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם -
מערב יום טוב, או אינו אלא ביום טוב עצמו - תלמוד לומר
לא תשחט על חמץ דם זבחי - לא תשחט את הפסח ועדיין
חמץ קיים, דברי רבי ישמעאל."

[אלא שכל הקושיא אם חושבים אנו כשונה את דברי רבי
ישמעאל עצמו. ולא היא, אלא שהוא שונה את הדיון שהיה
בבית המדרש. ומצינו בכמה מקומות בש"ס, שהגמרא שואלת
מרבי ישמעאל על תנא דבי רבי ישמעאל, כי "תנא דבי רבי
ישמעאל" הוא דברי התנא מבית מדרשו של רבי ישמעאל,
שהיה שונה את שיטת רבי ישמעאל].

וכתיב כל מלאכה לא תעשו -

אף על גב דכשישרף ויעשה גחלים - הנאתו מותר,
כדאמר בפרק כל שעה (לקמן כו:)
גבי עולה,
בישלה על גבי גחלים,
דברי הכל - הפת מותר, והוא הדין חמץ.

והא דתנן בפרק כל שעה (כא),
לא יסיק בו תנור וכירים - היינו מדרבנן.

אומר ר"י,
דסברא הוא, **דקרא דתשביתו - מיירי בכל ענין,**
אפילו אינו צריך לגחלתו.

אי נמי,
כיון דמתחלת הבערה - אינו יכול להנות ממנו,
אף על גב **שיהא לו הנאה ממנו אחר כך,**
אסור כמו נדרים ונדבות,
שאינן קריבין בי"ט למ"ד (ביצה דף יט כ.),
אף על פי שיש בהן **מאכל הדיוס לבסוף.**
ומאן דשרי, שרי מלהנות.

הגמרא מביאה כמה הוכחות שהשבתת החמץ הוא ביום
הקודם לפסח

אומרת הגמרא הוכחה שהשבתת חמץ הוא ערב הפסח.
רבא אמר: מהכא אנו למדים ש"אך ביום הראשון תשביתו"
היינו בחצות היום של ערב פסח. דכתיב [שמות לד כה] "לא
תשחט על חמץ דם זבחי". וביאור הכתוב: לא תשחט את
הפסח, ועדיין חמץ קיים. וזמן שחיטת הפסח הוא בערב פסח

בזמן השחיטה של קרבן הפסח אסור שיהיה חמץ

רבא מדייק מהפסוק (כי תשא לד, כה) **לֹא־תִשְׁחַט עַל־חֶמֶץ**
דָּם־זִבְחֵי וְלֹא־יִלֵּין לְבָקֶר זֶבַח חַג הַפֶּסַח: כי בשעת שחיטת
חמץ, אסור שיהיה חמץ קיים. וממילא יהיה מובן כי ביום
הראשון הכוונה היא לפני הפסח. ומאחר והתורה ניתנה
לכולם, הרי מדובר לא על זמן השחיטה ב"פועל" שכל אחד
שוחט בזמנו, אלא זמן שחיטה לכולם. וכן מוכח בברייתא
וכדעת רבי ישמעאל, ומה שחלקו אחרים אינו על עצם
העובדה אלא רק על אופן הלימוד. "תניא נמי הכי: אך ביום
הראשון תשביתו שאר מבתיכם - מערב יום טוב, או אינו אלא
ביום טוב עצמו - תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם זבחי
- לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, דברי רבי ישמעאל."

מקשה הרשב"א, כי בפועל היו שוחטים רק לאחר
התמיד שהוא מאוחר משיש שעות

התמיד היה נשחט לאחר שש שעות ומחצה, בשעה
שהשמש נוטה. מרחק וזמן שחיטת הפסח הוא רק לאחר
הקרבת הקרבן תמיד. כי קשה לדייק בחצות בדיוק אף ביום.
אלא שב"כוח" אם שחט את הפסח בדיוק בחצות, ואפילו
שהקדים את שחיטתו לקרבן התמיד של בין הערביים - הפסח
כשר, רק שצריך למרס בדם על מנת שקודם יקריב את התמיד.
ולכן קבעו את הזמן מהקצה האפשרי, והוא שש שעות בדיוק.

זמן שחיטה קאמר רחמנא -

אף על גב **דאמת הוא,**
דלא תשחט על חמץ - כל חד וחד כי שחית,
דאמרין בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. ושם),
השוחט את הפסח על החמץ - עובר בלאו,
מ"מ,

כיון דאשכחן דהזהיר על ההשבתה,
והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ,

סברא הוא, שבזמן שחיטה - הזהיר על השבתה.

עם היות והציווי הוא על הפרט - הרי חייבים לתת
כלל גם לרבים

פשוטו של הלאו "לא תשחט על חמץ דם זבחי", בא להזהיר
שלא יהא חמץ ברשותו של כל אחד ואחד מישראל בזמן
שהוא שוחט את הפסח, ולא בא הכתוב לקבוע זמן אחד
לכולם. אלא כוונת הגמרא היא לומר, הואיל ומצינו שהתורה
הזהירה להשבית את החמץ, והזהירה גם לא לשחוט את
הפסח על החמץ, לכן מסתבר שהחל מהזמן הראוי לשחיטת
הפסח, ואפילו רק אחד ינצל זמן זה או אפילו אף אחד - צריך
כבר להשבית את החמץ, שהרי אנו רואים שהקפידה התורה
על הימצאות החמץ ברשותו של אותו אדם בזמן ששוחט את
הקרבן פסח. וזו משנה מפורשת "השוחט את הפסח על החמץ
עובר בלא תעשה". של "לא תשחט על חמץ דם זבחי", וזה
לדעת כולם.

[דף ה עמוד ב]

לחלק יצאת -

מדקרי לה **אב מלאכה**.

ועוד אומר ריב"א,
דלמ"ד ללאו יצאתה,
לא היה אסור ביום טוב,
כיון **דאין שם מלאכה** עליה.

הגמרא מדייקת מדברי רבי עקיבא שהוכיח שביום הראשון הוא ערב פסח מגדרה של מלאכת הבערה האסורה ביום טוב שלושה עניינים

שמע מינה מדברי עקיבא, שהוא מוכיח ש"ביום הראשון" היינו ערב יום טוב מכך שהבערה אסורה ביום טוב, תלת, שלשה דברים: שמע מינה: אין ביעור חמץ אלא שריפה, ושמע מינה: הבערה לחלק יצאת, ושמע מינה: לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך.

הבנת הגדר השני על פי רש"י

שמע מינה: הבערה - לחלק יצאת. שנחלקו תנאים במה שנאמר "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". שהרי הבערה היא אב מלאכה, וכבר אמרה תורה "לא תעשה כל מלאכה", ומדוע היתה צריכה התורה לחזור ולכתוב איסור הבערה בפני עצמו?

רבי יוסי סובר, הבערה ללאו יצאת. דהיינו, התורה הוציאה את ההבערה משאר כל המלאכות, לומר, שאין בה חיוב סקילה כשאר המלאכות, אלא רק עונש מלקות על עבירת איסור לאו בלבד.

ורבי נתן סובר, הבערה לחלק יצאת. שלא תאמר, אדם שעשה בשוגג כמה אבות מלאכות בשבת בהעלם אחד [בשכחה אחת] לא יהא חייב אלא חטאת אחת, שהרי על המלאכות כולן נאמר רק לאו אחד וחיוב כרת אחד, לכן בא הכתוב ופירט איסור לאו מיוחד למלאכת הבערה, ללמד על כל המלאכות: כשם שהבערה חלוקה משאר מלאכות וחייבים עליה חטאת בפני עצמה, כך כל אבות המלאכות, חלוקים זה מזה, וחייבים חטאת על כל אב מלאכה בפני עצמו.

ומכך שרבי עקיבא קורא להבערה "אב מלאכה", מוכח שהוא סובר כרבי נתן, ולא כרבי יוסי הסובר שהבערה אינה אב מלאכה, אלא רק איסור לאו בלבד.

ותוס' מביאים פירוש נוסף, שהראיה היא מעצם הדין, שרבי עקיבא אומר שהבערה אסורה ביום טוב. שלפי המאן דאמר שהבערה ללאו יצאת. אין איסור כלל להבעיר אש ביום טוב, כיון שאין שם מלאכה עליה, ואינה בכלל הלאו של "כל מלאכה לא יעשה בהם" האמור ביום טוב. וגם בשבת אינה אסורה רק בגלל הלאו של "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". ובהכרח שרבי עקיבא סובר שהבערה היא מלאכה ככל המלאכות, ורק יצאת לחלק. ולפיכך היא אסורה ביום טוב.

בין הערביים, דהיינו, מתחילת השעה השביעית, שמאז נוטה השמש לצד מערב לערוב. וגילתה התורה בכך, שזמן השבתת החמץ הוא משש שעות ולמעלה.

ויש ראייה על כך מרבי ישמעאל. "תניא נמי הכי: אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם - מערב יום טוב, או אינו אלא ביום טוב עצמו - תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם זבחי - לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם וכתוב כל מלאכה לא [יעשה בהם], ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה."

מקשים התוס', מדוע נאסר יהיה לשרוף ביום טוב

קושיית התוס' היא על שיטת רבי עקיבא, האוסר שריפת חמץ שהרי היא לצורך אוכל נפש. והרי אפילו אם ישרוף ביום טוב, אמנם כעת אינו יכול ליהנות ממנו, אבל לכשתהיה גחלת הוא כן יוכל. ששם מדובר ששרפו עם עצים האסורים בהנאה, אלא 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. ומדייקים התוס' שאותו הדין הוא לחמץ שאף הוא איסור הנאה. ומכיוון שאם ישרף הרי הוא מותר להשתמש בגחלתו, הרי זה נחשב הבערה לצורך.

וכחלק מהשאלה הם דוחים, שאין להקשות, שאסור להסיק בחמץ תנור וכיריים, וכפי שהמשנה מדייקת "כל שעה שמותר לאכול - מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי, ומותר בהנאתו, עבר זמנו - אסור בהנאתו, ולא יסיק בו תנור וכיריים." ולכן התוס' מצמצמים שזה רק איסור מדרבנן. ואילו רבי עקיבא היה יכול להתיר מדרבנן.

התוס' מתרצים שני תירווצים

כאשר אומרים תשביתו הכוונה של הפסוק הינה באופן כללי. ומה שניסית לדחוק ולומר, כי זה לא רק אם יצטרך לגחלים לאחר מכן. כי וודאי שאין לומר שמשבית רק לצורך לעשותו לאחר מכן אוכל נפש.

התירוץ השני הוא שאנו מחלקים את הזמן, ואומרים כעת בתחילת ההבערה אינו יכול ליהנות מכך, אפילו שלאחר מכן לכשתהיה לו גחלת יוכל ליהנות.

ומדמים את זה לדעה האוסרת הקרבת נדרים ונדבות ביום טוב, אף שיוכל לאחר מכן ליהנות. כי אנו הולכים אחר זמן הנוכחי, של השחיטה שאינו בו הנאה, ולכן יש בו איסור. וכל מה שבסוף הכהנים זוכים משולחן גבוה, אין זה מטרת הדבר, אלא שהוא רק תוצאה, ולכן אסרו.

אחת החלוקות החשובות הוא לעשות חילוק בזמן

[ולכן בשלב הראשון - אכן יש איסור. אבל אנו רוצים להסתמך על ההיתר בשלב המאוחר. אלא שאנו אומרים שאין אנו יכולים לעשות דבר כזה, וכפי שיש דעה בעניין דומה, שהאיסור בהווה אינו יכול להיות מותר על ידי ההיתר העתידי.]

לא אמרינן מתוך -

דאי אמרינן מתוך - שרי.

אף על גב דבעינן צורך היום קצת,

הכא - מה שמבער - הוי צורך.

היתר הבערה ביום טוב האם הוא רק לצורך אוכל נפש או גם שלט לצורך אוכל נפש

הדבר השלישי שנלמד מדברי רבי עקיבא שהוכיח שביום הראשון הוא ערב פסח מגדרה של מלאכת הבערה האסורה ביום טוב. ושמע מינה: לא אמרינן הואיל והותרה הבערה ביום טוב לצורך אוכל נפש, הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש.

שנחלקו בזה בית שמאי ובית הלל במסכת ביצה [יב א]. לפי בית שמאי אין אומרים "מתוך", ורק מלאכת אוכל נפש מותרת ביום טוב. ובית הלל סוברים שכל המלאכות השייכות לאוכל נפש [כגון, הבערה והוצאה ושחיטה ואפיה ובישול] הותרו לגמרי ביום טוב, ואפילו שלא לצורך אוכל נפש, כי מתוך שהותרו לצורך, הותרו נמי שלא לצורך.

וכיון שרבי עקיבא סובר שהבערת חמץ אסורה ביום טוב, מוכח שהוא סובר כבית שמאי. כי לפי בית הלל מותר לשרוף חמץ ביום טוב, אף שאין בזה צורך אוכל נפש.

הוכחת התוס' היא על דרך השלילה, שאנו הופכים את דבריו ומראים שלא ניתן לומר אחרת. כי אם היינו אומרים שכן היה מותר מתוך, הרי גם לפי בית הלל עם היות וצריך שיהא בהבערה צורך היום קצת. אלא שאין צריך שיהא צורך אוכל נפש. ושריפת חמץ, נחשב לצורך היום, כיון שהוא מקיים מצוה בזה.

מילות המפתח שהן בסיס להוכחה על דרך השלילה

[מילות המפתח "דאי אמרינן" או אפילו "דאי אמרינן" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. וההוכחה שהיא חלק משני שלבים, הנה נסה לומר, ותראה שלא ניתן לומר כך. "ואפילו תאמר .. אז".]

אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה -

הקשה הרב ר' יעקב דאורליי"נש,

דהכא - לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה,**דמחד לך - ממעטינן תרוייהו,**

אף על גב דתלתא לך כתיבי,

ובפרק כל שעה (לקמן כג.),**משמע דצריכי כולהו,****ובמנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סז. ושם),****קאמר תרי עריסותיכם כתיבי,****חד - למעוטי נכרי, וחד - למעוטי הקדש.**

ומיהו בספרים מדויקים גרס,

חד - כדי עריסותיכם,**פירוש כשיעור עיסת מדבר,**

וחד - לעיסת הקדש.

וכן נראה,

דבראשית הגז (חולין קלה:),

דרשינן מעריסותיכם - כדי עיסתכם.**ההבדל בין הימצאות חמץ לראיית חמץ**

אומרת הגמרא בבבלי תא "תנו רבנן: שבעת ימים - שאר לא ימצא בבתיכם. מה תלמוד לומר? והלא כבר נאמר לא יראה לך שאר [ולא יראה לך חמץ] בכל גבלך. לפי שנאמר, לא יראה לך שאר - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה."

התוס' מקשים על החשבון כיצד ניתן לרבות גם נוכרים וגם הקדש מפסוק יחיד

קושיית רבי יעקב מאורליאנש היא כיצד כאן למדים את הריבוי הן של אחרים, הכוונה נוכרי והן של גבוה מפעם אחת שנאמר לך. ואילו בניגוד לך במקום אחר רואים אנו כיצד כל השלושה ריבויים נדרשים. בפרק כל שעה מובאת מחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבנן. באשר רבי יוסי לומד כי החמץ מותר בהנאה, ולומד זאת מלך. שאני התם בחמץ, דאמר ביה קרא, "ולא יראה לך שאור". ומדכתיב "לך" משמע, שלך יהא ליהנות בו. ורבנן האוסרים חמץ בהנאה, לא דרשי כן מ"לך". אלא דרשי, חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה חמץ של אחרים ושל גבוה.

ומסקנת הגמרא שם שכל השלוש פעמים בו מופיע לך בפסוק נצרכים. (שתי פעמים בפרשת בא ופעם נוספת בפרשת ראה). ובמנחות אנו לומדים לכל פסוק עניין אחר. "אבל הכא גבי חלה דתרי זימני "עריסותיכם" בלבד כתיב [שתי פעמים נאמר בתורה "עריסותיכם"], אם כן הם נדרשים: חד "עריסותיכם" כדי ללמד: ולא עיסת גויים; וחד "עריסותיכם" ללמד: ולא עיסת הקדש."

התוס' מתרצים על ידי שינוי בגירסאות

ואף במנחות מובא בתוס' "ויש ספרים דגרסי הכא, חד - כדי עיסותיכם כדרשינן בראשית הגז (חולין קלה:): ולא גרסינן ולא עיסת עובר כוכבים. ולגירסא זו, הקדש ועובר כוכבים - מחד קרא נפקא." כלומר, מאחר ושם הגירסא היא שונה, ויש סיוע לכך ממסכת חולין, הרי השאלה לא מתחילה.

השאגת אריה נותן תירוץ הקשור בתוכן

ובשאגת אריה (ס"ט פ"ג) כתב ליישב בפשוטו. דהכא - הרי המיעוט הוא שלך אי אתה רואה, דהוי מיעוט דרק על שלו חייב, א"כ ממילא מתמעט כל חמץ שאינו שלו, דאין עובר עליו אפי' הוא של ישראל אחר, ולכן סגי בחד קרא, כיון דעיקר המיעוט הוא דדוקא על שלו עובר, וממילא מתמעט גם של נכרי וגם של הקדש.

משא"כ התם בחלה, הרי אין דין דדוקא שלו חייב בחלה, דהא של ישראל אחר או של הפקר ג"כ חייב, ורק דהוי מיעוט מיוחד על נכרי ועל הקדש שאין חייב, וא"כ הוי הפטור מחמת העיסה, דעיסה כוז פטורה, והיינו דהוי הפטור מחמת הנכרי ומחמת ההקדש, ומש"ה בעינן שפיר תרי קראי, כיון דהוי מיעוט על כל אחד בפנ"ע.

משום דכתיב לך לך תרי זימני -

פירש הקונטרס,

כיון דמייתר לך - שדייה אלא ימצא.

קיימים שני סוגי נכרי - ויש לדאות מה המקור לכל אחד מהם

סוג אחד הוא נכרי שלא כיבשתו, ואין שרוי עמך בחצר. וסוג שני הוא נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר. פקדון של נכרי הכבוש תחת ידך או השרוי עמך בחצר, יותר מסתבר לאסור, משום שהוא דומה יותר לחמץ שלך. ומאחר וכן אביי מהפך את הברייתא, ואילו רבא משאיר את הברייתא.

דקתני, חמץ של נכרי מותר [כשלא קיבל עליו אחריות] משום שאנו דורשים מ"לא יראה לך שאור", כי רק חמץ שלך - אי אתה רואה, אבל אתה רואה חמץ של אחרים ושל גבוה. ועל זה ממשיכה עתה הברייתא: אין לי שיהא מותר אלא בחמץ של נכרי שלא כיבשתו תחת ידך, ואין הוא שרוי עמך בחצר. אבל חמץ של נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר, שדומה לחמץ שלך, מנין שאף הוא מותר? תלמוד לומר "לא ימצא".

ותמהינן: והלא לדברייך, האי תנא של הברייתא מיהדר אהיתרא, הוא מבקש להוכיח שחמץ של נכרי שכיבשתו אף הוא מותר, ואילו בסוף נסיב לה קרא, הוא מביא פסוק של "לא ימצא", שמשמע ממנו לאיסורא!?

התוס' מביאים תחילה את תמצית ביאור רש"י

שמאחר ויש לי ייתור של המילה לך, אני לוקח ממקום שנאמר בו ראייה ללא ימצא. וכך יהיה משמעות הגמרא. הגמרא מבארת, שהברייתא אכן דנה להיתר, משום שנאמר "לך" "לך" תרי זימני. וכתב רש"י "משום שנאמר בגבולין בשאור לך לך תרי זימני, 'לא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים' בפרשת ראה, וכתוב 'לא יראה לך חמץ, ולא יראה לך שאור בכל גבולך' בפרשת בא, ואם אינו ענין להאי לך בגבולין גבי ראייה, דהא כבר אמור - תניהו ענין ללא ימצא, ודרוש ביה: לא ימצא לך, אף במצוי אצלך, והיינו שרוי עמך - קאמינא לך דאין חמץ אסור, אלא אם כן שלך, אבל אתה מוצא את שלו."

הקשו התוס' על הצורך לצרף את הלך ללא ימצא. שהרי כבר מהמילה לך המיותרת לבד יכולנו כבר ללמוד, שרק שלך אסור אך לא של נכרי שכיבשתו.

מתרצים התוס' משמו של ר"י, שהיינו מנצלים את הלך למשמעות אחרת

תוס' ביארו, שאי לאו הצירוף ללא ימצא, שנותן משמעות לדרשא אף במצוי, היינו נכרי שכיבשתו, עדיין צריך שיהיה לך. לא היינו ממעטים נכרי שכיבשתו מלך, והיינו משתמשים עם לך לדרשה אחרת.

ביאור הדברים בסגנון אחר.

תוס' הקשו על רש"י, מדוע לא די בעצם הייתור של "לך", לדרוש שהוא בא למעט אפילו נכרי שכיבשתו, שחמצו אינו אסור ב"בל יראה ובל ימצא"? ותירצו, שמהייתור לבד - לא היינו דורשים למעט חמץ של נכרי שכיבשתו. כי אותו חמץ נחשב כאילו "שלך". אלא הייתי אומר שהייתור בא לדרשה אחרת. ורק בגלל שאנו מטילים את ה"לך" המיותר כאילו נכתב אצל "לא ימצא", הרי משמעות הכתוב הוא למעט נכרי שכיבשתו. דהיינו, שאפילו בחמץ המצוי אצלך, כלומר, שהוא שייך לנכרי שכיבשתו, בכל זאת צריך דוקא שיהא החמץ שלך ולא של הנכרי.

וקשה לרשב"א,
דמיתורא דלך גופיה,
אפילו בלא 'לא' [לא] ימצא,
מצינו למעוטי נכרי שכיבשתו.

ואומר ר"י,
דאי לאו מלא ימצא,
מלך - לא ממעטינן נכרי שכיבשתו,
דהוא נמי לך - חשיבא,
והוה אמינא, דאתי - לדרשה אחרינא,
אבל השתא,

דשינא - אלא ימצא,
ממשמעותיה - ממעטינן נכרי שכיבשתו,
דלא ימצא לך, משמע אפילו במצוי - בעינא לך.
ואע"ג דשדי לך אלא ימצא,
דרשינן שפיר בל יטמין,
דלישנא דלא ימצא - משמע אפילו טמון,
מדלא כתיב בהדיא, לא ימצא לך.

אבל עוד קשה לו,
כיון דשינא אלא ימצא,
אמאי איצטריך ליה לעיל למדרש,
מה שאור האמור בגבולים וכו',
אף שאור האמור בבתיים,
שלך - אי אתה רואה וכו'.

ותירץ ר"י,
דאי לאו דרשה דשאור שאור,
הוה מוקי לה למעוטי,
של אחרים ושל גבוה בבתים כמו בגבולים,
ולא למעוטי נכרי שכיבשתו. ודוחק.

הקשה רבינו תם,
דבשום דוכתא,
לא מצריכנא תרי קראי לכיבשתו ושלא כיבשתו.
בראשית הגז (חולין קלה:),
גבי ביתך דגנך שדך וטובא דמייתי התם,
בכולהו - לא מצריך,
אלא חד קרא לכיבשתו ולשלא כיבשתו.

ותירץ רשב"א,
דכיון דגלי לן הכא,
נכרי שכיבשתו - לא חשיב שלך,
בשום דוכתא, תו לא צריך תרי קראי,
וממעטינן תרוייהו מחד קרא.

וכן יש לתרץ,
מה שהקשה ה"ר יעקב דאורליינ"ש מעריסותיכם.

קושיית השאור ותירוצה

עוד הקשו על רש"י, מדוע צריכה הברייתא לעיל לדרוש גזירה שזה "שאור שאור" שאפילו בלאו של "שאור לא ימצא בבתיכם" צריך דוקא שיהא החמץ שלך ולא של אחרים ושל גבוה, מאחר שאנו דורשים כאן, שכאילו נכתב "לך" ב"לא ימצא" גופא? ותירצו, לולי הגזירה שזה של "שאור שאור" הייתי אומר שה"לך" שאצל "לא ימצא" - בא רק ללמד את עצם הדין שחמץ של אחרים ושל גבוה מותר, ולא הייתי דורש ממנו גם למעט חמץ של נכרי שכיבשתו. אבל לאחר שיש לנו גזירה שזה שממנה אנו דורשים למעט חמץ של אחרים ב"לא ימצא", שוב מיותר ה"לך" שאצלו, כדי למעט גם חמץ של נכרי שכיבשתו. וסיימו התוספות שתירוץ זה דוחק.

קושיית רבינו תם לצורך בדרשה כפולה הן לנוכרי שכיבשתו והן שלא כיבשתו, בניגוד לשאר מקומות

עוד הקשו התוספות: מדוע כאן צריך שני פסוקים למעט נכרי שלא כיבשתו ושכיבשתו, ואילו במקומות אחרים שהגמרא דורשת למעט גוי, כגון ששותפות גוי פוטר ממוזזה ומתרומה, מסתפקת הגמרא בפסוק אחד בלבד למעט את שניהם? ותירצו, לאחר שגילתה התורה כאן בחמץ שגם חמצו של נכרי שכיבשתו אינו נחשב "לך", שוב אין צריך פסוק מיוחד בשום מקום כדי למעט נכרי שכיבשתו, אלא הוא נכלל בנכרי שלא כיבשתו.

כך גם ניתן לתרץ את קושיית רבי יעקב מאורליאנש לגבי עריסותיכם

ר"י מאורלינש מקשה, למה בפסוקים העוסקים בחלה, שבהם מופיעה 'עריסותיכם' פעמיים, שמאחת - דורשים שבצק שגוי עשה פטור, ומהשניה - פטור מחלה של בצק הקדש. ואילו בפסח מלה אחת 'לך' בפיסקה 'ולא יראה לך חמץ' ממעטת חמצו של נכרי ושל גבוה מאיסור ראייה. וניתן ליישב את קושייתו כפי שעשינו כאן, שאחר שהתורה לימדה שבחלה דין אחד לגוי ולהקדש, כל מקום שגוי פטור - גם הקדש פטור.

[דף ו עמוד א]

התם דמצי מסלק ליה -

הקשה ר"י, דבפרק איזהו נשך (ב"מ דף ע: ושם) אמר, דהמקבל צאן ברזל מן הנכרי, הוולדות - פטורים מן הבכורה, אף על גב דמצי מסלק ליה לנוכרי בזווי.

כדאמר התם,

כיון דאלו בעי נכרי זוזי ולא משכח - שקול בהמה.

ותירץ ר"י,

דשאני התם,

שמתחלה - היתה הבהמה של נכרי,

וכיון דאי בעי זוזי ולא משכח - שקיל בהמה,

לא נפקא מרשותיה,

אבל כשהבהמה של ישראל, ומצי מסלק ליה לנוכרי בזווי, לא נכנסה לרשותו.

דינה של בהמת ארנונא לגבי חיוב בכורה

רבא ענה לשואליו, כי בהמת ארנונא חייבת בבכורה, מאחר ומדובר באופן שהוא יכול לסלק את חיובו בזווי. כלומר, בעל העדר יכול ליתן למלך מס לא מהעדר עצמו אלא בכסף, ולכן אין המלך נחשב כשותף בעדר.

דין המקבל צאן ברזל מהנוכרי, ומה ההבדל מבהמת ארנונא

התוספות מקשים מהגמרא ממסכת בבא מציעא, שהמקבל צאן ברזל מן הנכרי, הוולדות פטורים מן הבכורה. דהיינו, ישראל שקיבל מהגוי בהמות על מנת לשלם לו תמורתם במועד מאוחר יותר, ובינתיים יתחלקו בוולדות. הרי הבהמות הללו פטורים מן הבכורה, למרות שהוא יכול לסלק את הגוי בכסף, והבהמות ישארו ביד הישראל. ואומרת שם הגמרא שהטעם הוא, הואיל ואם ליהודי לא יהיה כסף לשלם לגוי עבור הבהמות, יתפוס הגוי את הבהמות עצמן עבור החוב, לכן נחשבים הבהמות כיד נכרי באמצע.

ואם כן זה הרי לכאורה סתירה, מדוע כאן די בכך שהישראל יכול לסלק את המלך כדי לפטור מבכורה, למרות שאם לא יהיה לו כסף לסלק אותו, יקח המלך את הבהמה עצמה?

ותירצו, שיש לחלק, ששם הבהמה היתה מלכתחילה של הגוי. לכן די בכך שיש אפשרות שהגוי יקח את הבהמה כדי שנתייחס לבהמה, כאילו לא יצאה עדיין מרשותו של הגוי. אבל כאן, שהבהמה של ישראל, אנו אומרים הואיל והישראל יכול לסלק את הגוי ממנה, נחשבת הבהמה כאילו לא נכנסה עדיין לרשותו של הגוי.

הניתוח היא היכן נחשבת הבהמה, וכיצד היא עוברת מרשות הגוי לישראל ולהיפך

[במקרה הראשון בו הגוי נתן את בהמותיו לנכסי צאן ברזל, הרי כל העת הבהמה היא שלו, ונכון שבמקום לתת לו את הבהמה, יכול הישראל להמיר זאת בתשלום כסף, אבל מצוי בהחלט שלא יהיה לו, ואז הגוי ינצל שאכן הבהמה לא רק שהיתה שלו, אלא מעולם לא יצאה מרשותו. ומאחר וכל העת היא שלו ייקח אותה.]

בניגוד לכך, בבהמת ארנונא, מלכתחילה, הבהמה היא רק של ישראל, אלא שרובץ על הישראל חוב. שהוא תשלום המס. והביטוי מסלק ליה, הוא לסלק את החוב. כי באמת החוב הוא רק ממוני ואינו קשור בגוף הבהמה. שמעולם לא הגיעה אל הגוי.

בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה אף על גב

דמצי מסלק ליה -

והא דתניא חייבת,

פ"ה דגבי עיסה תניא.

יחד לו בית -

פ"ה,

דלא קיבל עליו אחריות,אלא אמר ליה - **הרי הבית לפניך.**

וקשה לר"י,

מאי איריא יחד, **אפילו לא יחד - נמי.**

והכי נמי מסיק בסמוך,

למימרא דשכירות קניא?

ופר"ת,

דאפילו באחריות מיירי,

ומשום הכי מפיק מלא ימצא,

דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית.

ורב פפא אית ליה מסברא,

כיון שיחד לו בית,

הוי כאלו קיבל עליו אחריות,**על חמצו של נכרי בביתו של נכרי.****גדר הכללים לגבי חמץ של נכרי**

אם הגוי מסתובב עם חמץ אפילו בביתו, לא הזקיקוהו להוציא את הנכרי מן הבית, כדאמרן: אבל אתה רואה של אחרים. לעומת זאת אם הישראל מקבל אחריות על החמץ, כגון שהפקיד אצלו, הרי כאן הוא כבר מעוניין שהחמץ יהיה קיים, שאם לא כן יצטרך לשלם על כך מכיסו, ולכן הוא כבר זקוק לבער. ומבאר רש"י על המציאות של ייחד לו בית. "כלומר: לא קיבלו עליו, אלא אמר ליה הרי הבית לפניך, הנח באחת מן הזויות - אין זקוק לבער."

התוס' מקשים משימו של ר"י על העמדתו של רש"י

ומבאר התוס' רבינו פרץ "וקשה לר"י דמאי איריא ייחד? אפילו בלא ייחד - נמי הוי מותר, דהא אמרינן לעיל, שלך - אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה." וזה מה שהקשתה הגמרא בהמשך, וכי נאמר שהגוי השוכר הופך להיות הבעלים? והרי מנעו זאת מהגויים, על מנת שלא יכניסו עבודה זרה בבתיים. ואם זה היה ביתו של הגוי, הישראל לא היה עובר על לא תביא תועבה בתוך ביתך, והרי זה ביתו של הגוי.

רבינו תם מעמיד שאפילו קיבל עליו אחריות

והתירו. אף הוא בלשון התוס' רבינו פרץ. "לכך נראה לר"ת, דקאי אקיבל עליו אחריות להפקיד אצלו, ומשום הכי מפיק ליה מלא ימצא בבתיכם. דלא חשיב ליה מצוי, כיון שייחד לו בית, ומשום בל ימצא - אינו עובר אע"ג דקביל עליו אחריות, דדוקא כשהחמץ שלו - אז הוא עובר משום בל ימצא, אע"ג שאינו בביתו, אבל חמצו של גוי - אינו עובר עליו [ב]בל ימצא, כיון שייחד לו בית, דאע"ג דקביל עליה אחריות, מ"מ אינו של ישראל, דהא אינו חייב, אלא או מיגניב או מיתביד, ובשעת האיסור כל ימי הפסח - עדיין לא מיתביד, ולא היה חייב ולא הוי שלו. וראיה מדלעיל, דקאמר להו בעירו חמירא

וקשה לרשב"א,

דהא גבי בהמה,**תניא בהדיא בתוספתא דחייבת בבכורה.****וכן גבי עיסה,****תניא עיסת ארנונא - חייבת בחלה,**

אף על גב דלא מצי מסלק ליה.

ואית ספרים דגרסי,**בהמת ארנונא - פטורה,****והוא דלא מצי מסלק ליה,****ולפי זה מתיישבות שתי הברייתות.****הדיון בבהמת ארנונא, והחילוק לגבי עיסת ארנונא, והיכולת לסלק את המלך בזווי**

אדם שיש לו עדר בהמות, אלא שהוא חייב ליתן מהם מס למלך הגוי, שאלו את רבא, האם נדרש הוא לתת את הבכורות לכהן או לא? או שאנו אומרים כי המלך בכוח הוא שותף, ומאחר ויש כאן שותף גוי בבהמות, הרי היא פטורה מהבכורה. ורבא ענה להם שהוא פטור מן הבכורה, והעמיד זאת דווקא שאינו יכול לסלק ולרצות את המלך שיתן לו כסף במקום הבהמה.

והקשתה הגמרא מברייתא שהיא חייבת, והקונטרס פירש שמדובר בעיסה. שהרי לגבה יש דין אחר. שעם היות והיא אכן פטורה, אלא שבגלל שמי שרואה אותו אוכל בלא חלה אינו יודע שהיא של ארנונא, אלא סובר שהיא שלו ואוכלה בלא חלה, לכן חייבו אותו להפריש חלה.

הקושיות של רשב"א על דברי רש"י

התוס' מקשים ב' קושיות. ראשית, דמצינו ברייתא מפורשת בבהמת ארנונא שחייבת בבכורה. וא"כ לא יצילנו תירוץ רש"י, שהברייתא חייבת מיירי בעיסה. ועוד, שיש גם ברייתא מפורשת שעיסת ארנונא חייבת בחלה, וכוונתו דאפילו לא הייתי מוצא ברייתא מפורשת שחייבת בבכורה, גם אז אין סברא להעמיד הברייתא הסתמית בעיסה, כי בעיסה מצינו ברייתא מפורשת, שעיסת ארנונא חייבת בחלה, ולא מסתבר להעמיד ב' ברייתות בחיוב חלה, כשלחיוב בכורה אין שום ברייתא.

הביאור לפי גירסא אחרת

יש ספרים הגורסים בברייתא בהמת ארנונא פטורה והוא שאינו יכול לסלק. ולפי זה מתיישבות שתי הברייתות. הברייתא המפורשת שבהמת ארנונא חייבת, מדברת שהוא יכול לסלק את הגוי בדמים. ומה שרבא פטר הוא כשאינו יכול לסלקו בדמים, ויהיה חייב ליתן לו בהמות, ולכן בהיותו שותף, הבהמות בעדר פטורות מבכורה.

והברייתא השנית שתני בה בפירוש עיסת ארנונא חייבת בחלה, אע"ג דלא מצי מסלק ליה - גם כן מתיישבת, מדוע צריך עוד ברייתא סתם חייבת. ואפילו נוקי כרש"י בעיסה, דההיא מיירי במצי מסלק ליה בזווי שהיא היותר פשוטה, דהברייתא שמחייבת אפילו לא מצי מסלק ליה, יש בה חידוש, וכמו שהגמרא אכן הסבירה, דעיסה לית ליה קלא.

לקחת גם את הכלי המוקצה. ואף כאן מילות המפתח הינן "איכא לאוקמי". ותירוץ שני שהחשש של אכילת החמץ שהוא דבר חמור גובר על איסור המוקצה. ומילות המפתח הינן "משום דילמא אתי", שמורות על גודל החשש.

[דף ו עמוד ב]

שנאמר ויהי אנשים -

והא דאמר בהניזקין (גיטין ד' ס. ושם),
שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן,
והיינו בראש חדש ניסן - פרשת טמאים;
 לא כפ"ה דפירש,
 פרשת טמאים - ויהי אנשים,
דזו הפרשה נאמרה בערב הפסח,
כדמשמע הכא,
 אלא פרשת טמאים - טומאת תרומה וקדשים.

משה רבינו עומד בזמן הפסח ודורש להם על פסח שני שלושים יום קודם זמנו

הגמרא כאן מספרת כיצד פרשת פסח שני נאמרה בפסח עצמו. ואדרבא למדים מכך את הדין, שיש חובה לדרוש שלושים קיום קודם החג.

מקשים התוס' לשיטת רש"י בגיטין שפרשה זו נאמרה בראש חודש

הגמרא בגיטין מדייקת מה נאמר בראש חודש ניסן: "דאמר רבי לוי: שמנה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן, אלו הן: פרשת כהנים, ופרשת לויים, ופרשת טמאים, ופרשת שילוח טמאים, ופרשת אחרי מות, ופרשת שתויי יין, ופרשת נרות, ופרשת פרה אדומה." רש"י ביאר שם שפרשת טמאים נאמרה כבר בראש חודש ניסן. "פרשת טמאים - ויהי אנשים וגו'. משום הלכות הפסח. והמשכן הוקם באחד בניסן, והזהרה להם פרשת שילוח טמאים, וישלחו מן המחנה. שבו ביום הוקבעו שלש מחנות מחנה שכינה ומחנה לוייה ומחנה ישראל. והזקקו להשתלח ומתוך כך הזקקו טמאים לישאל, הואיל וצריכין שילוח, ולא יוכלו ליכנס למשכן, היאך יעשו פסחיהם? ולרבי לוי יכולים היו ליטהר עד ט"ו, ולא נזקקו לפסח שני, אלא אם כן לא יטהרו."

מאחר וזה סותר את מה שנאמר כאן, מפרשים התוס', כי פרשת טמאים הינה פרשה אחרת

התוס' בגיטין מאריכים בעניין. "פירש בקונטרס ויהי אנשים. וקשה לפירושו, דאמר בפ"ק דפסחים (דף ו.ו) שואלים בהלכות פסח קודם הפסח ל' יום, שהרי נביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני. ולפי זה איכא חדש וחצי, כיון שנאמר בראש חודש ניסן. ועוד, דלא יתכן לרבי יוסי הגלילי דאמר נושאי ארונו של יוסף היו, ולרבי יצחק דאמר למת מצוה נטמאו, וחל שביעי שלהם בערב פסח. ונראה דפרשת טמאים - היינו פרשת וינזרו (ויקרא כב, מפרשת אמור) דכתיב ביה טומאת שרץ ונבילה, (וזב וזבה ונדה), וכל הצריך לטומאת מקדש וקדשיו."

דבני חילא מבתיכון, דהיה מורה להם, שאם ייחדו לו בית - מהני, אע"ג שאם היה שלהם - לא מהני ייחוד.

ולרב פפא דמפיק ליה מסברא לא קשה מידי, דכיון שייחד לו בית - הוי כמו שקבל עליו אחריות בחמצו של נכרי בביתו של גוי."

התוס' מרחיבים את המציאות ולא נזקקים להגבלה שרש"י העמיד

[רש"י העמיד דווקא כשלא קיבל עליו אחריות. ואילו ר"ת מרחיב ואומר "אפילו באחריות מיירי."]

כופה עליו כלי -

אף על גב דאיכא למ"ד בפרק כירה (שבת מג.),
אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל.

איכא לאוקמי בצריך למקומו.

אי נמי,

הכא שרי - משום דילמא אתי למיכליה.

מיצד יכול הוא לכפות את הכלי על החמץ אם מוצאו ביום טוב

הגמרא לומדת "אמר רב יהודה אמר רב: המוצא חמץ בביתו ביום טוב - כופה עליו את הכלי." שהרי אינו יכול להוציאו מביתו, משום שהחמץ מוקצה ביום טוב ואסור בטלטול. ואף על פי כן אינו עובר עליו ב"בל יראה", כיון שכבר ביטלו אתמול, [כמו שאמרו לקמן בעמוד ב שהבודק, צריך גם שיבטל את החמץ בלבד], ושוב אינו עובר עליו מן התורה. אלא, כדי שלא ישכח ויאכלנו, הצריכוהו לכפות עליו כלי.

עם היות וקיימת דעה, שאסור ליטול כלי בשבת אלא רק לדבר שאינו מוקצה, התוס' מבארים בשני אופנים מיצד כאן נטל הכלי

התוס' למדים שלכאורה יש כאן קושי. וזו שאלת אף על גב, המורה על קושי שמלכתחילה ידוע שתהיה כאן תשובה. שהרי הגמרא במסכת שבת מביאה אמר רבי יצחק: כשם שאין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה - כך אין כופין עליה כלי בשביל שלא תשבר. קסבר: אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת. אם כן, איך יטלטל את הכלי כדי לכפותו על החמץ שהוא מוקצה?

ואף במסכת שבת הקשו עליו ותירצו, שכל אותם מקומות בהם הותר טלטול הכלי אפילו לצורך דבר שאינו ניטל בשבת, משום שמדובר בהם כשהיה האדם המטלטל צריך למקומו של הכלי. וכיון שמותר לו ליטלו לצורך פינוי מקומו של הכלי מעתה מותר לו לטלטלו לאיזה מקום שירצה.

תירוץ נוסף אומרים התוס', שאפילו אותו מאן דאמר, יראה שיש כאן מקרה חריג. ויודה שכאן התירו לכפות כלי על החמץ, כדי שלא יבא לאוכלו.

התוס' מתרצים בשני אופנים

[תירוץ ראשון כפי ששם העמידה הגמרא, שיש היתר בשעה שהאדם צריך למקום הכלי, ואז ניתן

ומזהיר על פסח שני -

אף על גב שעל ידי שאילתו,
הוזקק לומר להו,
מ"מ לא היה צריך להאריך,
אלא אל תעשו פסח, ותו לא.

הלימוד של שלושים יום קודם, כחובת הביעור

הגמרא ביררה מדוע רק משלושים יום סמוך לפסח חלה חובת ביעור חמץ? וענתה כי הדבר נלמד מברייתא "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח, שלשים יום." ומבארת הגמרא דעה זו מה מקורה? ועונה שהדבר נלמד ממשנה רבינו העומד בפסח ראשון, "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו". ומזהיר לגבי פסח שני שהוא שלושים יום קודם לכן.

מדייקים התוס' שעם היות זה לא בא מיוזמתו אלא כתוצאה שהוא נשאל כל כך

[התוס' נוקטים בשאלת אף על גב, שהקושי הוא רק לכאורה, וברור כי יש כאן תשובה. אף על גב שמשנה לא אמר להם מעצמו, אלא שהיה צריך לענות לאנשים הטמאים ששאלו אותו מה דינם? מכל מקום, אילו לא היו צריכים לדרוש עתה בהלכות הפסח השני, לא היה משה מאריך לומר את כל פרשת פסח שני, אלא היה מסתפק ואומר להם רק, אל תעשו עתה פסח!]

שבכך היו מקבלים תשובה מיידית על מה שכעת בהווה הזקיקו אותו למתן התייחסות ותשובה. וכל מה שהוא מקדים ומספר להם מה יהיה בעוד חודש, הוא בגלל שכבר ב"כוח" הפסח השני כבר קיים, ואדרבא, מחובתו לדרוש על כך.]

ממאי דבריש ירחא קאי -

תימה,

דבשבת בפ"ר עקיבא (דף פו: ושם),
קאמר רבא, **דכ"ע - בר"ח אתו למדבר סיני,**
כתיב הכא - **ביום הזה** באו מדבר סיני,
וכתיב התם - **החדש הזה** וגו';
מה להלן - ר"ח, אף כאן - ראש חדש,
אלמא פשיטא דהחדש הזה נאמר לו בר"ח,
והיינו משום דאמר בהקומץ רבה (מנחות כט.),
שנתקשה משה רבינו בראיית הלבנה,
עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא כזה ראה וקדש.

ותירץ ר"ת,

אף על גב,

שאמר הקדוש ברוך הוא למשה בריש ירחא,
דילמא משה לא אמר להם לישראל,
אלא בג' או בד' בירחא,
ומסיק **דיליף מדבר ממדבר,**

דבהיה דבאחד לחדש השני - אמירת הקדוש ברוך הוא,

ואמירת משה - הוי בריש ירחא,
דכתיב באחד לחדש השני ויתילדו וגו'.

ור"י מפרש,

אף על גב דהחדש הזה - הוה בריש ירחא,
מיהו, דילמא הא דקאמר **דברו אל כל עדת ישראל,**
לא הוה בריש ירחא.

ואם תאמר,

אמאי לא יליף התם מדבר בממדבר כי הכא?

וי"ל,

דמדבר **מבמדבר - לא ילפינן.**

הלימוד לגבי שלושים יום לפני הפסח - תלויה במחלוקת ת"ק ורשב"ג

הגמרא לעיל הביאה גדר של שלושים יום לפני הפסח. "ואמר רב יהודה אמר רב: המפרש והיוצא בשיירא, קודם שלשים יום - אין זקוק לבער, תוך שלשים יום - זקוק לבער." וביארה הגמרא, כי הטעם לכך תלויה בברייתא המביאה מחלוקת חכמים, האם שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום או לשיטת רבן שמעון בן גמליאל שתי שבתות. ומנסה הגמרא להביא ראייה לגבי הלימוד לשיטתו, כי אנו דנים בענייני הפסח הראשון עצמו. "שהרי משה עומד בראש החדש ומזהיר על הפסח, שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים, וכתיב דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת וגו'." ועל כך הקשתה הגמרא מהיכן יש לך להוכיח כי אמירתו הינה בדיוק בראש החדש, ואולי זה ברביעי או בחמישי?

התוס' מקשים על שאלת הגמרא, שיש לנו הוכחות ברורות שהיה זה בראש חודש

הגמרא במסכת שבת מדייקת, כי הגיעו למדבר סיני בראש חודש. והלימוד הוא מהשוואה למה שנאמר לגבי הפסח החדש הזה. וכמו שהגיעו בראש חודש לסיני כך כאן הדיבור למשה היה בראש חודש. ובלשון הגמרא "אמר רבא: דכולי עלמא - בראש חדש אתו למדבר סיני, כתיב הכא ביום הזה באו מדבר סיני, וכתיב התם החדש הזה לכם ראש חדשים, מה להלן - ראש חדש, אף כאן - ראש חדש."

ובפרט שטעם גדול יש בדבר, מאחר וכל מה שהראה הקב"ה למשה את הלבנה בחידושה, היה שנתקשה בדבר, כמובא במסכת מנחות. כך שברור שדיבורו של הקב"ה למשה כן היה בראש חודש. וכן מובא על כך בתוס' במסכת שבת. "דודאי בריש ירחא קאי. דאמרינן במדרש (מכילתא) שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה באצבע."

שני תירוצי התוס' באים לומר שאפילו שדיבור הראשון היה בראש חודש, אלא שיש דיבור נוסף

[כלומר, מאחר והתוס' הוכיחו בביור, כי דבר ה' למשה לגבי חידוש הלבנה היה בראש חודש. הרי על מנת שיהיה מקום לשאלת הגמרא ניתן לפתור זאת עם רעיון אחד אך בשתי דרכים. הרעיון שיהיה עוד דיבור אחר. לשיטת רבינו תם, שמשנה הוא שהוסיף דיבור

לדבר חריג, כאשר יש בו דרשה וטעם, שהיא גוברת על הכלל, ואז מתבטל הסדר של מוקדם ומאוחר בתורה.

כלל זה של לסייג ולהגביל מה שנאמר מצוי רבות בתוספות

[מילות המפתח "היינו דוקא" או "דהיינו דווקא" מופיעות בתוס' מעל שלוש מאות פעמים. בכך מורגשת האמירה הברורה, שאפילו לכלל כלל יש הגבלות. ודרך כלל זה בהחלט ניתן לתרץ מקומות בהם אנו רואים אחרת. ואז לקשור בכלל אחד, עם ההתרגה.]

סדר הסקילה המובא במסכת סנהדרין

שנינו במשנה: אחד מן העדים דוחפו. תנו רבנן: מנין שבדחייה? אותם הנוגעים בהר סיני בשעת מתן תורה שנאמר עליהם "לא תגע בו יד, כי סקל יסקל או ירה יירה", מנין שהם נידונים להריגה בדחייה ממקום גבוה? תלמוד לומר "ירה", לשון השלכה, כמו שנאמר "ירה בים". ומנין שהם נידונים בסקילה?

תלמוד לומר "סקל", לשון רגימה באבנים, כמו שנאמר "וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה". ומנין שבסקילה ובדחייה? שאם לא נהרג באחד מהם כגון שדחפוהו ולא מת יעשו בו את שניהם? תלמוד לומר "סקל יסקל או ירה יירה" ומכפל הלשון שלא נכתב "כי סקל או ירה" אנו מרבים שלפעמים עושים בו את שניהם. ומנין שאם מת בדחייה בלבד יצא ואין צריך עוד לסקלו? תלמוד לומר "או ירה יירה" ה"או" בא לחלק שלא צריך תמיד את שניהם אלא לפעמים או זה או זה.

מנין שאף לדורות כן שבכל חייבי סקילה עושים גם כן דחייה למרות שלא נאמר בהם רק סקילה? תלמוד לומר "סקל יסקל או ירה יירה" בלשון עתיד, שלא נאמר "סקל יסקל ירה ירה", ובא ללמד שגם לדורות יעשו כן.

מדייקים התוס' בסדר הפעולות שהוא הפוך מסדר הפסוקים

המשנה המתארת את תהליך ההריגה מציינת שקודם כל אחד מן העדים דוחפו על מתניו. ואם מת בה - יצא. ואם לאו - השני נוטל את האבן ונותנו על לבו. כלומר, הסקילה מתבצעת רק לבסוף. וזה למרות שבפסוק הסקילה נכתבה תחילה. כלומר, סדר הפעולות מנוגד לסדר הפסוקים. והטעם שכאן אין אנו הולכים לפי מוקדם ומאוחר בתורה, כי יש לדבר טעם, שסקילה חייבת להיות סמוכה למיתתו, וכפי שפסוק אחר אומר "וסקלתם באבנים ומתו".

ואכן התוס' בסנהדרין מבהיר את שאלת הגמרא שמניין הדחייה הינה בתחילה? "סקילה נאמר תחילה בפסוק, ואפילו הכי - עבדינן לה לבסוף. משום דאשכחן קראי, דסמוך סקילה למיתתה, דכתיב (דברים יז) וסקלתם באבנים ומתו".

אבל בתרי ענייני אין דנין -

והא דפריך בסוף הפרה (ב"ק נד: שם), ואימא,

בהמתך דדברות ראשונות - כלל, שור וחמור - פרט,

בהמתך דדברות האחרונות - חזר וכלל, אף על גב דמרוחקין טובא,

נוסף ולא מיידית את מה שאמר לעם. ולשיטת ר"י היה דיבור נוסף ומאוחר יותר, מצד הקב"ה למשה והוא דברו אל בני ישראל.

והמעניין כי מבחינה לימודית לשניהם זו זאת "אף על גב" המורה על קושי, שמלכתחילה ידוע כי עתיד להיפתר. כי אכן יש קושי, שדיבורו של הקב"ה אל משה בעניין ראש חודש, אכן היתה בראש חודש. ומה שהתקשית ואולי לא היה זה בראש חודש, הולך על עניין אחר או דיבורו של משה או דיבור נוסף של הקב"ה.]

לא כל גזירה שווה מתקבלת

פרט לכל שמי שלא קיבל גזירה שווה מרבתי, אינו חייב לסבור כמותה. יש פעמים ששינוי קטן מונע.

ואע"ג דג"ש דרבה בר שימי היא מדבר ממדבר, ובקראי תרוייהו כתיב במדבר בבי"ת, מ"מ הג"ש היא ממלות במדבר, והבי"ת שימוש בשניהם, אבל קרא דביום הזה באו מדבר סיני, כתיב מדבר בלא בי"ת, וקרא דוידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד, דבעי למילף מיניה, כתיב ביה במדבר בבי"ת.

אבל בחד ענייני מאי דמוקדם מוקדם -

היינו דוקא היכא דליכא דרשה וטעם,

דהא תנן בפרק נגמר הדין (סנהדרין מה. ושם),

דחיית הנסקל - קודם לסקילתו,

אף על גב דסקילה כתיב ברישא,

דכתיב כי סקל יסקל או ירה יירה,

היינו משום דכתיב במקום אחר סקילה בגמר מיתה,

דכתיב וסקלתם באבנים ומתו.

הלימוד של מוקדם ומאוחר בתורה, לדעה שבעניין אחד אינו יכול להיאמר

ואגב שהובא הפסוק שבתחילת ספר במדבר שנאמר "באחד לחדש השני", מקשה הגמרא: וניכתוב ברישא דחדש ראשון, מדוע לא כותבת התורה קודם את פרשת הפסח שבפרשת בהעלותך שנאמרה בחדש הראשון, והדר ניכתוב דחדש שני, ולאחר מכן תכתוב את פרשת מנין בני ישראל שבראש ספר במדבר, שנאמרה לאחר מכן באחד לחדש השני?

ומשנינן: אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת, אין מוקדם ומאוחר בתורה. שלא הקפידה התורה על סדר הקדימה. ולפעמים פרשיות שנאמרו קודם, נכתבו בתורה לאחר הפרשיות שנאמרו לאחריהן.

אמר רב פפא: לא אמרן ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה", אלא בתרי ענייני, בשני עניינים. אבל בחד עניינא, בסדר המקראות באותה פרשה עצמה, מאי דנכתב מוקדם נאמר מוקדם, ומאי דנכתב מאוחר נאמר גם מאוחר יותר. דאי לא תימא הכי, אלא תאמר שאפילו באותה פרשה אין סדר קדימה, איך אנו סומכים בכל התורה על המדה "כלל ופרט - אין בכלל אלא מה שבפרט"?

התוס' מסייגים את הכלל שאין מוקדם ומאוחר בתורה בפרשה אחת

עם היות ויש לנו כלל שהוא בדרך הרגיל, שאכן יש כן מוקדם ומאוחר בתורה בעניין אחד, אלא יכול להיות שיהיה

טעם הצורך בנוסף לבדיקה גם הביטול

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק את החמץ, צריך, בנוסף, שיבטל בלבו את החמץ מיד לאחר הבדיקה. ויאמר "כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל". ודנה הגמרא על כך: מאי טעמא צריך גם לבטל? והרי הוא מבער את כל החמץ הנמצא בבית?

הגמרא מזכיחה, שלא ניתן לומר שהפירושים הם הסיבה להצריך ביטול, מכיוון שאינם חשובים

אי נימא, משום שאנו חוששים שמא נשארו בבית פירורין קטנים לאחר הבדיקה? הרי גם אם נשארו פירורין, אינו עובר עליהם ב"בל יראה", כי הא לא חשיבי, והם בטלים מאליהם?

וכי תימא, כיון דמינטר להו אגב ביתיה, הואיל ובעל הבית שומר את הפירורים עם שאר ממונו, שהרי כאשר הוא נועל את ביתו לשומרו נמצא משמר בכך אף את הפירורין, לכן, הם חשיבי ואינם בטלים?

וכי שימור כזה שהוא רק דרך אגב, מחשיב את הדבר? והתניא: סופי תאנים, תאנים שבעל הבית משאיר אותם על העץ בסוף הלקיטה, שלעולם לא יתבשלו כל צרכן. והרי בעל הבית משמר את שדהו שנמצאים בה התאנים הללו, רק מפני הענבים שבתורה שעדיין לא הגיע זמן הבציר שלהם. וכן סופי ענבים שנשארו על העץ, ובעל הבית משמר את שדהו מפני מקשאות ומפני מדלעות גידולי קישואים ודלעת שבתוכה - בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן, על סופי התאנים והענבים, הרי הם אסורין לכל אדם משום גזל. וחייבין במעשר, שהרי הם שייכים לבעל הבית ואינם הפקר.

אבל בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן, הרי הם מותרין לכל אדם, ואין בהן משום גזל, משום שבעל הבית מפקיר אותם. וכן הם פטורין משום מעשר כדין הפקר הפטור ממעשר. הרי, שאף על פי שבעל הבית משמר את סופי התאנים והענבים, אגב יתר הדברים שבשדה, אין זה מונע אותם מלהיות הפקר, כיון שהוא אינו מתכוין בשימור זה אליהם. וגם כאן הוא אינו מתכוין לשמר את הפירורים, ומדוע לא יתבטלו מאליהם?

טעמו של רבא - גזירה שמא ימצע גלוסקא נאה, וירצה לשומרה

הגלוסקא הינה נראית יפה, והוא לא רק שרוצה לאוכלה, אלא לשומרה. ובכך שהוא שומרה, הרי הוא מחשיב אותה, וימנע מלשורפה על המקום. ונמצא שיש לו חמץ בביתו. אבל אם ביטל בשעת הבדיקה, התורה רק אמרה תשביתו שהוא בלב, ולא דרשה ביעור. ואילו פירורים עם היות והם עשויים מחמץ הרי מאחר ואינו מחשיבם כלל, כאילו הם מעצמם בטלים.

הקושיה על רש"י, מה טעם של שאלת הגמרא שימצא יבטלה?

הרי כל משמעות ודעתיה עילויה, שהוא פעולה הפוכה לביטול. מדייק המהרש"א כי "רש"י לא פירש כן, אלא שחס עליה לשורפה. אלא דממילא משמע, דאותה רגע שחס עליה לשורפה - ודאי דחס נמי עליה לבטלה. ומאי פריך, וכי משכחת לה ליבטלה? ולדברי התוס' נחא, דודאי לא חס עליה כלל, אלא כיון דמאליו אינו בטל - עובר בבל יראה, ולהכי פריך וכי משכחת לבטלה?

היינו משום דעשרת הדברות - חשיבי כחד עניינא, דבדיבור אחד נאמרו.

יש כללים כיצד ניתן לדון כלל ופרט בעניינים המרוחקים או בשתי פרשיות

אומרת הגמרא "הניחא למאן דאמר: כלל ופרט המרוחקין זה מזה - אין דנין אותו בכלל ופרט - שפיר. אלא למאן דאמר דנין, מאי איכא למימר? - אפילו למאן דאמר דנין, הני מילי - בחד עניינא, אבל בתרי ענייני - אין דנין."

התוס' מקשים קושיית אע"ג שתשובתה בצידה

[אם אנחנו מקשים על הכלל שלנו. יש להבין האם אין בגוף הדבר עניין אחר. כי בכל יוצא מן הכלל, אולי יש סיבה מדוע אינו מתנהג כמו הכלל. ואם יש תירוץ במקרה הייחודי הזה, בסופו של דבר אין להקשות ממנו. "והא דפריך .. אף על גב דמרוחקין טובא" - כלומר יש כאן מקרה הסותר יכולת להקשות משני עניינים שונים, ומשתי פרשיות שונות. אלא שעל כך מתרצים "חשיבי כחד עניינא, דבדיבור אחד נאמרו". כלומר, עצם אמירתם בדיבור אחד, מאפשרת לחבר משתי פרשיות שונות, המצויות בשני חומשים.]

במסכת בבא קמא דורשים כלל ופרט ומלל ייחודי

"וגבי שבת מנלן? דתניא, ר' יוסי אומר משום ר' ישמעאל: דברות הראשונות נאמר עבדך ואמתך ובהמתך, ובדברות האחרונות נאמר ושורך וחמורך וכל בהמתך, והלא שור וחמור - בכלל כל בהמה היו, ולמה יצאו? לומר לך: מה שור וחמור האמור כאן - חיה ועוף כיוצא בהן, אף כל חיה ועוף כיוצא בהן. אימא: בהמה דדברות הראשונות - כלל, שורך וחמורך דדברות האחרונות - פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, שור וחמור אין, מידי אחרינא לא! אמרי: וכל בהמתך דדברות האחרונות - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש בעלי חיים, אף כל בעלי חיים."

כלומר הכלל הראשון הוא בפרשה הראשונה והכלל האחרון הוא בפרשה המרוחקת ממנה הרבה, ואפילו אינה סמוכה לה. וכפי שמעירים שם התוס' "בהמתך דדברות הראשונות כלל - לא חשיב ליה כלל ופרט המרוחקים זה מזה, דאחרונות וראשונות - חדא מילתא היא. דזכור ושמור דבור אחד נאמרו." כלומר עם היות ורק שמור וזכור נאמרו בדיבור אחד, הרי זה עצמו מורה, כי הם עניין אחד, וניתן לראות כאילו זו רק פרשה אחת. וממילא אין להקשות ממנה.

ודעתיה עילויה -

פירוש,

ולא בטל מאיליו, כמו פירורין.

ועל פ"ה קשה,

מאי פריך, כי משכחת ליה - ניבטלה?

הא, פי' ודעתיה עילויה - שחס עליה לבטלה.

[דף ז עמוד א]

התוס' יכולים להקשות על פירוש, מכיוון שלפני לא תהיה מובנת הקושיה בגמרא

[התוס' חייבים להראות, לא רק את פירוש הדבר, אלא כיצד זה מתלבש במהלך השקלא וטריא של הגמרא. ולכן מאחר ולפי פירוש רש"י אין מקום לקושיית הגמרא, הרי זה מחליש את עוצמת תירוץ. ובמילות המפתח "וקשה, מאי פריך?" ומעניין שמילות המפתח הללו מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'. ובסגנונות של "אך מכל מקום קשה דמאי פריך", "אבל לפירוש .. קשה מאי פריך"]

משש שעות ולמעלה -

פ"ה,

מתחלת שש.

ולא נהירא לר"ת,

דע"כ הא דאמר לעיל,

חמץ מו' שעות ולמעלה - אסור,

היינו מסוף שש.

ופירש ר"ת,

דמסוף שש קאמר,

ומייתי ראייה מחיטי קורדנייתא,

שהן קשין והוה חמץ נוקשה,

שאינו אסור נמי אלא מדרבנן.

החמץ החשיבה אותו התורה שהוא ברשותו של האדם על מנת להיאסר בו

לומדת הגמרא "דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה." והמשיכה הגמרא שאינו יכול לבטלו. והביאה ראייה על כך. "וניבטליה בשית! - כיון דאיסורא דרבנן עילויה - כדאורייתא דמיא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל. דאמר רב גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב: המקדש משש שעות ולמעלה, אפילו בחיטי קורדנייתא - אין חוששין לקידושין."

הראייה מהחיטים הנוקשות שלא ניתן אפילו בהם לקדש בשעה זו

התבאר בשיטה מקובצת "פירש ר"ת מסוף שש שעות קאמר, ומייתי ראייה מחיטי קורדנייתא, שהן קשין והוי חמץ נוקשה, שאינו אסור אלא מדרבנן. משמע, שאפילו לרבי מאיר האוסר חמץ נוקשה מאורייתא מכל מחמצת דף מ"ג בערב פסח חמץ נוקשה אינו אלא מדרבנן. שאם לא כן, מאי מייתי ראייה מחיטי קורדנייתא? דרב גידל שאף אם אסור רק מדרבנן - אין חוששין לקידושין, דילמא ס"ל לרב גידל כרבי מאיר, שסובר חמץ נוקשה מדאורייתא, ויצא לנו מזה שבשעה חמישית שחמץ גמור אסור מדרבנן, משום גזירה חמץ נוקשה מותר לגמרי, שהרי אף לאחר חצות בער"פ אינו אסור אלא מדרבנן. היא גופה גזירה ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה?"

לפני סוחרים בהמה לעולם מעשר -

פ"ה,

אף על פי דאיכא למתלי במוכר כמו בלוקח,

מספיקא - תלינן לחומרא.

ואין נראה לר"י,

דסמוך מיעוטא דחולין, דשאר מעות לפלאג דמוכר,

וה"ל רובא להיתר.

ואומר ר"י,

דלוקחים - הוה רובא,

דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות.

לשיטת רש"י המעות המצויות אצל סוחרים בהמה, אם היו של המוכר חולין, עלינו להחמיר, שמא הן מעשר

הגמרא רצתה לפשוט, כי בארגו בו אין ידוע מה הפת שעייפשה, יש לילך אחר הכלל של מה היה השימוש האחרון. ומשנה מפורשת במסכת שקלים " מעות שנמצאו לפני סוחרים בהמה - לעולם מעשר". ופירש רש"י "רוב אוכלי בשר בירושלים כל ימות השנה - ממעות מעשר שני הן, לפי שלא היו מספיקין לאכול כל מעות מעשר שני שלהן ברגל, ונותנין אותם לבני העיר בטובת הנאה, והן אוכלים אותם בקדושתן, ועיקר אכילת מעות מעשר - שלמים היו מביאין מהן, כדקיימא לן במנחות (פב, א), הלכך לוקחין מהן בהמות, דכל זמן שיש לו מעות מעשר - אינו מוציא מעות חולין, ואף על גב דאיכא למימר שמא מיד המוכר נפלו, ומעות חולין הן - ספק איסורא לחומרא." והתוס' תימצת זאת בלשונו, כי הכוח של המוכר והקונה שווה, וכל מה שאנו אומרים כי אלו הן מעות מעשר הוא רק מצד שיש להחמיר בשל הספק.

שיטת ר"י מה שאנו תולים שאלו מעות מעשר אינו מצד ספק, אלא מצד רוב קונים

בתחילה מקשה ר"י שלכאורה ניתן היה לבצע חשבון אחר, וכפי שהמהרש"א ביאר "דמיעוט יש נמי דלוקחין בהמות במעות חולין, וסמוך אותו לפלאג דמוכר. דכל דמי בהמותיו שמוכר הם חולין. דמעות מעשר נמי שקבל בשביל בהמה - יצאו לחולין".

מתרץ ר"י, כי רוב האנשים שהיו בשעת המכירה החזיקו מעות מעשר

יש כמה העומדים על בהמה אחת לקנות. ואפילו שרוב הכסף בשטח הוא חולין, אבל מצד מה שנופל, עלינו להסתכל על בני האדם, כי אצל הלוקחים שהם הרוב יש מעות מעשר. והרעיון הוא שעל בהמה אחת בשעת המכירה מצויים מספר קונים. ואפילו לא קנו בפועל, הרי לגבי הנפילה, בהחלט יתכן שנפל גם מהם. ואז מתהפך טעם הדין, שאין זה מצד חומרה כדברי רש"י, אלא מצד כוח הרוב.

התוס' מהפכים את סברת רש"י בטעם הדין

[נמצא כי אם טעם הדין לרש"י הוא רק ספק "תלינן חומרא", הרי באים התוס' ומהפכים שזה דבר ברור,

ותירץ,
דשרץ שהוא בכעדה,
 אין חזקתו **כל כך מתכבד כמו במעות.**

הזכחת הגמרא ללכת לפי הדבר האחרון שקיים

הגמרא מנסה להוכיח, שפת שעטיפשה ואין ידוע האם הוא חמץ או מצה, שנלך לפי הכלל של השימוש האחרון בארגו שלבטח היה עם מצה, ומביאה על כך משנה ממסכת שקלים. ועל כך דייקו. ואמר רב שמעיה בר זירא: מאי טעמא אם נמצאו המעות בשעת הרגל הם מעשר, ואין אומרים שמן הסתם עוד לפני הרגל נפל, והם חולין, כמו שנמצאו בהר הבית? הואיל ושוקי ירושלים עשויין להתכבד [לטאטא] בכל יום מפני הטיט. ואם היה הכסף נופל לפני הרגל, היו מוצאים אותו האנשים שמטאטים את השוק ולוקחים אותו לעצמם. אלא ודאי, שבשעת הרגל עצמו נפל הכסף.

מקשים התוס' על החילוק בין שרץ, שכאן אין תועלת בטאטוא

הגמרא במסכת נדה מביאה כי אפילו שכיבדו את המבוי, אם לא היו בודקים, הרי הטהרות שהיו לפני הכיבוד גם נפסדות. ונמצא כי הכיבוד, כלומר הטיטוא מצד עצמו אינו מועיל, ומעירים התוס' בנידה "והא דאמר בפ"ק דפסחים (דף ז.) ובאלו מציאות (ב"מ דף כו.) מעות שנמצאו בירושלים בשאר ימות השנה - חולין, לפי ששוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום. לא שחזקתן מתכבדים, אלא בשעת כבוד רגילים לעיין ולחפש אם יש שם מעות. אי נמי כשבדקין השוקים, שלא יהא שם עצם כשעורה או כעדשה מן השרץ - אם היו שם מעות היו נמצאות."

התוס' מתרצים כי מאחר ואין המעות בגודל של השרץ - לכן פעולת התיקון שונה היא

[יש לנו שתי פעולות שונות וראינו בקושיא כי כיבוד - אינו מועיל, אלא רק בדיקה. וכאן ביארו בתירוצם, כי מציאותו הקטנה של השרץ לא מצליחים על ידי כיבוד בלבד למוצאו. ונמצא כי רק הבנת המציאות של הפער בין גודל המעה לגודל השרץ. והבנת יכולת החיפוש, והחילוק בין בדיקה שהיא גם על פרטים קטנים, בניגוד לכיבוד, שמציאת המעות היא בדרך אגב.]

בלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע -

מכאן היה מצריך רשב"ם,
לברן לפני המילה להכניסו,
דאי לאחר המילה ישקר בברכתו,
 דלהכניסו - להבא משמע.

ועוד,

שצריך לברן עובד לעשייתו.

ולא נראה לר"ת,
 דבפרק ר' אליעזר דמילה (שבת דף קלו: ושם),
 תניא,
 המל - אומר אקב"ו על המילה,

ומכוח "הו רובא". ושוב נחתו התוס' להסתכל בראייה רחבה יותר. אין זה רק הקונה מול המוכר, אלא בשעת המכירה נילוויים עוד קונים, אף שבפועל לא הם שביצעו את הקנייה, הרי הם עדיין מצויים באותו האירוע, ומצד היכולת שהמטבע תיפול - לכך אף הם חלק מהחשבון.]

בהר הבית לעולם חולין -

מקשה ר"י,

היאך נמצאו שם?

הא אמר בפרק הרוואה (ברכות סב:),
לא יכנס בהר הבית במעות הצרורות בסדינו,
 אם כן **מסתמא של הקדש הם,**
ונפלו מן המביאין ללשכה בניסן.

ואומר ר"י,

דאינו אסור,

אלא היכא דנושאן בפרהסיא בסדינו,

דגנאי הוא,

דנראה כהולך שם לסחורה,

אבל בצינעא - לא.

הגמרא מביאה ראייה שאנחנו משתמשים לפי השימוש האחרון

אם היתה פת שעטיפשה ולא היו יודעים האם היא חמץ או מצה, התיירו רק אם רוב שימושה היה מצה. והקשתה על זה הגמרא, שיש לנו כלל אחר, ואפילו אם היה זה המיעוט, אנו הולכים לפי השימוש האחרון. ומביאים על כך משנה ממסכת שקלים. ואחד הכללים הוא שבהר הבית רוב המעות הינם חולין.

מקשים התוס', והרי אסור להיכנס להר הבית עם מעות הצרורות בסדינו

והרי יש ברייתא במסכת ברכות "דתניא: לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו, ולא במנעלו שברגלו, ולא במעות הצרורים לו בסדינו." ואת התוספת של השאלה הוסיפו התוס' במסכת אלו מציאות, שיש לנו אדרבא לתלות זאת בהקדש, מכיוון שלצורך הלישכה מותר.

מתרצים התוס', שהאיסור חל רק על אופן הנשיאה. שבכך שהולך בסדינו, נראה הדבר לעיני כל כסחורה, והרי הוא גנאי. אבל אם היה מצניען בכיסו - לא היה ניכר שהמטרה הינה עבור סחורה. וכן אבל אם היה נושאן בידו - אין בכך גנאי, והיה יכול אף להכניס מעות חולין.

עשויין להתכבד בכל יום -

קשה לר"י,

דמסקינן בפרק דם הנדה (נדה נו: ושם),

גבי שרץ שנמצא במבוי,

אין חזקתו מתכבד, **אלא על ידי בדיקה.**

"ור"ת החזיר המנהג לקדמותו וגרס המל ברישא והדר אבי הבן כמו שכתוב בכל הספרים וכן מוכח כולה סוגיא מדקאמר העומדים שם אומרים כשם שהכניסו לברית מכלל שכבר הכניסו."

ומתוך הקושי העולה מדברי הרשב"ם הוא לומד כי כל מטרת ברכת המילה של האב הינה בכלל לא על המעשה, אלא היא כעין ברכת השבח. ומשבח שיש לנו זכות זו, ויש כאן גם הודאה על שהמילה נעשית לשם הבורא ולא לשם עבודה זרה. או לשם גריזים או שיש תולעת בעורלתו. כי כל גדר עובר לעשייתם חל רק על מבצע המצווה, וזה אינו שייך באבי הבן. והוכחת רבינו תם שאת ברכת האירוסין מבצעים לאחר המעשה. וטעמו שמא תחזור בה, ועל פי טעם זה, מתבטלת ראיית ר"ת. ואילו אנו נוהגים לברכה לפני האירוסין.

על מנת לחלוק נדרש להתייחס לכל טעם שהובא בשיטה המנגדת

[כלומר, לאחר שהתוס' הקדימו את שיטת הרשב"ם עם שני טעמים, בא ר"ת ושלל את שני הטעמים הללו. כי באבי הבן שאינו מבצע את המילה, לא קיים כלל עובר לעשייתו. והלשון של להבא, אינה נוגעת כלל, מאחר וזו ברכת שבח והודאה, על עצם הזכות ולא כהקדמה למעשה. והביא ראייה כי גם באירוסין יש לברך לאחר המעשה.]

[דף ז עמוד ב]

כי פליגי בעל ביעור מר סבר לשעבר משמע

-

פירש ר"ת,
לשעבר - משמע טפי מלהבא,
אבל מ"מ משמע נמי קצת להבא,
דאי לא משמע כלל להבא אלא לשעבר,
א"כ היכי קאמר בסמוך,
נימא למול - לא סגי,
דלאו איהו מהיל,
וכי בשביל שאין אנו יודעין לתקן - יאמר שקר?

מחדשים התוס', שאפילו הסובר שעל משמעו לשעבר, הרי בחלקו יש כאן גדר של להבא

התוס' בשפתם לא רק שמביאים את ההגדרות המיוחדות. אלא מלבישים זאת בהוכחה דרך השלילה, כי אם המוהל יש לו רק את הבעיה שאין עליו את החיוב, הרי לא מחמת אי היכולת שלנו לתקן ברכה בנוסח הנכון יצטרך לומר דבר שהוא בהיפוך מהמציאות.

במקום הסתמלות של כן או לא, ניתן להסתכל גם באופן של יותר משמעותי לעומת פחות משמעותי

[אנחנו רגילים להסתכל במימד אחד. האם נוסח הברכה "על" משמעותו הינה רק על מה שכבר התבצע בעבר, בבחינת "מעיקרא משמע", או להיפך. ואז כל המחלוקת שכל אחד מהחולקים יכול לסבור רק באופן

**אבי הבן אומר להכניסו,
משמע לאחר המילה מקומו,
אף על גב דלהכניסו משמע להבא,**
לא קשה,

דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך,
אלא משבח ומודה להקב"ה,
שצונו על המילה כשתבא לידינו.

ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע,
שזו המילה נעשה לשם יוצרנו,
ולא לשם ע"ז ולא לשם מורנא,
ולא לשם הר גזרים.

ואין צריך לברך עובר לעשייתו,
אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך,
אבל כשמברך אחר - לא.

ותדע,
שהרי ברכת אירוסין,

אינו מברך אלא אחר אירוסין.

המחלוקת כיצד יש על בודק החמץ לברך

המצווה היא הרי אינה הבדיקה אלא הביעור. מה עוד שהבדיקה הינה רק כהכנה לביעור והיא נכללת בברכה זו. אלא שיש שני אפשרויות בנוסח הברכה. לבער חמץ או על ביעור חמץ. ומאחר והברכה הינה קודם לעשייה, הרי ברור שלא נחלקו שרשאי הוא לברך לבער, שהוא מדבר על מה שכעת הולך לעשות.

מבארת הגמרא שהאמוראים שנחלקו משמו של רבא נחלקו בעיקר על הנוסח על ביעור חמץ. רב פפי שלא הסכים לנוסח זה, הבין שהוא מברך על הביעור שכבר נעשה. ואילו רב פפא שבחר בנוסח זה, שלשיטתו יש בו גם משמעות על העתיד. אלא שעל כך הקשתה הגמרא מנוסח ברכת המילה. שהרי שנינו בברייתא כי המל מברך "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה". ומאחר והוא מברך קודם לעשייתה, חייבים לומר כי גם בנוסח על ניתן להבין לגבי העתיד.

יש להבין את גדר הברכה להכניסו

הרשב"ם (כך הובא בתוס' במסכת שבת) מדייק שמאחר והלשון של להכניסו משמעותה היא להבא, כלומר הנני ניגש כעת להכניסו, הרי מכאן שחייב לברכה לפני המילה. כי אם יברך אותה לאחר המילה - הרי זה נשמע כשקר. ועוד טעם להקדים את הברכה, כי סדר הפעולות היא שהברכה קודמת לעשייה, בבחינת עובר לעשייתו.

שיטת רבינו תם שונה, והוא עונה על שני טעמי הרשב"ם

אלא שרבינו תם אינו מקבל זאת. מאחר ובמסכת שבת מובא בברייתא "אבי הבן אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו." ומאחר ותחילה המל מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, הרי אנו רואים כי אבי הבן מברך רק לאחר המעשה. וכן מובא שם בתוס'

אכתי עוסק במצוה, שצריך לנענע בקריאת הלל (סוכה לז:).

מיצד ברכת הלולב

הגמרא ביארה שיש מחלוקת אמוראים בברכה על ביעור חמץ. רב פפי סובר, כי "על" משמעו שהדבר כבר היה ונעשה, "מעיקרא משמע". ואילו מאחר והוא לקראת ביעור חמץ, לדבריו יש לברך בלשון של לבער חמץ, לקראת הביעור. ורב פפא סובר שבלשון על יש גם משמעות של להבא, ולכן כן ניתן לברך בנוסח זה.

הגמרא דנה לגבי כמה ברכות וניסוחן, וכעצת מקשה על דברי רב פפי. מיתבי: תניא: העושה [האוגד] לולב לעצמו בערב סוכות, מברך "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה". נטלו לצאת בו מצות נטילת לולב, מברך ואומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב". וקשיא לרב פפי, הסובר ש"על" משמע לשעבר?

מתרצת הגמרא: שאני התם, בלולב, דבעידנא דאגבהה, מרגע שהגביה את הלולב, נפק ביה, כבר יצא ידי חובתו. נמצא שהברכה בלולב היא תמיד לאחר שקיים את המצוה. ולכן יש לומר בו "על", שהוא לשון לשעבר.

מקשים התוס', מאחר וכבר יצא בלולב, היאך יוכל בכלל לברך בו?

מקשים התוס', לפי הבנה זו שבשעה שהגביה כבר קיים את המצווה, והרי נדרשת הברכה להיות קודם העשייה. ומתרצים התוס' משמו של ר"י, שאכן יש כאן שתי פעולות. מצד אחד כפי הקושיא אכן הוא כבר יצא, אך מצד שני מאחר ועדיין הוא נדרש לנענע את הלולב, בזמן קריאת ההלל, הרי יש כאן בחינה של פעולה שעתיד הוא לעשות בלולב.

הרעיון לחלק שיש כאן שני שלבים בפעולה

[התוס' השתמשו באחד מהכלים הלמדניים. לפי הקושיא, סברנו כי מאחר וכבר יצא בהגבהה - לכאורה מה מקום לברכה, אשר צריכה להיות לפני הברכה.

והתוס' ניסחו קושי זה בקושיית אף על גב, שזה קושי שמלכתחילה ידוע שתהיה תשובה. וכאן לקחו את מצוות הלולב, וחילקו אותה לשני שלבים, עצם ההגבהה, שהיא שייכת לעבר "דנפק". ולאחר מכן הנענוע. שהרי כל שיעור הלולב הוא על מנת לנענע בו בהלל. והמילה שהדגימה את הפעולה העתידית הינה "שצריך לנענע". והוכיחו שיש כאן פעולה אחת ארוכה בהגדרה "אכתי עוסק במצוה". ואדרבא - הידור מצוה הוא ליטול את הלולב כדרכו ולברך עליו לאחר [מכ].

לצאת יצא מיבעי ליה -

לצאת, משמע **שלא יצא עדיין** באותה נטילה, ומשכחת לה כשהפכו, כדאמרינן בסוכה (מב.),

אחד. וכפי שהגמרא מביאה "כי פליגי - בעל ביעור. מר סבר: מעיקרא משמע, ומר סבר: להבא משמע."

מדייקים התוס' בשתי מילות מפתח היוצרות הבנה מחודשת "משמע טפ"י" (שיש כשלושים פעמים בתוס'), וכן "אבל מכל מקום, משמע נמי קצת" (וההגדרה של משמע קצת מופיעה קרוב לשבעים פעמים בתוס'), וזה בא לשלול הגדרה שלישית "לא משמע כלל .. אלא". (שיש כדוגמתה למעלה מעשר פעמים בתוס'). וכך בשפה שהתוס' יוצרים הם בעצם מגלים לנו הבנה בסגנון מחודש.]

לא סגי דלאו איהו מהיל -

דעל האב מוטל,

כדפירש הקונטרס.

אבל המל גרים,

מברך למול את הגרים,

שהמברך - חייב למול כמו האב המל.

הברכה על מצוות מילה

הנוסח של ברכה של על, אינו רק בדיעבד. כי שנינו בברייתא כי הנוסח בברכת המילה הוא דתניא: המל, מברך "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה". והרי הברכה נאמרת לפני פעולת המילה. אלא שכאן הנוסח הינו מטעם אחר. באשר רק מי שמצווה יכול לברך את הברכה בסגנון של פעולה "למול". והמצווה הינה על אבי הבן ולא על המוהל. וכפי שדייקא זאת הגמרא בקידושין לקראת סוף הפרק הראשון.

מדייקים התוס' לגבי מילת גרים

בגרים המצווה למול שייכת לכל אחד ואחד. וממילא מי שהולך למול אותם יכול לברך למול את הגרים. שהרי המברך הוא במקום בית הדין המצווים על כך. והרי יש עליו חיוב בפרטיות ככל אטחד מבני ישראל.

ברגע שמבינים את הטעם, הרי במקרה אחר מאותו הטעם ההלכה מתהפכת

[מילת המפתח כאן היא "אבל", שהיא באה להפך. מאחר והמציאות שהגר טרם נתחייב מילה, אלא מעצם היותו גר הוא נדרש למילה, הרי כאן אין גדר של אבי הבן. ולכן כאן הברכה אכן משתנה, כי המוהל וחיוב המצווה מתאחדים. וכל זה בניגוד לאבי הבן, שבגלל שהחיוב אינו על המוהל, ולא יוכל לברך למול.]

בעידנא דאגבהה נפיק ביה -

וא"ת,

כיון דנפק - היאך יברך?

והלא צריך לברך עובר לעשייתו.

ואומר ר"י,

אף על גב דנפק,

עם היות זהותו וזהותו' ביארו משימו של ר"י שאין טעם לבחור באחד הנוסחים דנו על כך הראשונים

א. הרא"ש כתב בשם ר"ת, שכל מצוה שנגמרת מיד, מברכים "על". כגון "על מקרא מגילה". "על הטבילה". "על נטילת ידים". "על אכילת מצה". ואילו מצוה שעשייתה נמשכת, מברכים בלמ"ד. כגון "להניח תפילין". "להתעטף בציצית". "לישב בסוכה". שהלשון מורה על כך שמשמעותו להיות מעוטרת בתפילין, ועטוף בטלית, ולישב בסוכה ולאכול ולטייל בה כל היום. והטעם שמברכים בתפילין של יד "להניח", ועל תפילין של ראש "על מצות תפילין". כי חכמים לא רצו לתקן שתי ברכות במצוה אחת זו אחר זו, בנוסח שוה. לכן תיקנו בשל ראש "על מצות" כי היא גמר המצוה.

ב. ובשם הריב"א כתב, שהגדר הוא, שכל מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח, מברך "על". ואילו מצוה שהאדם צריך לעשות אותה בעצמו, מברך בלמ"ד. [וכעין סברת הגמרא לקמן שאי אפשר לברך "למול". כי לשון זה משמע שהמוהל הוא שמחוייב למול את התינוק הזה]. והביא שם הרבה דוגמאות של ברכות על מצות שונות, וביאר אותם לפי שיטתו.

על הטבילה -

אומר ר"ח בשם הגאון,
דוקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה,
דלא מצי למימר וצונו,
דאכתי נכרי הוא,
אבל שאר חייבי טבילה,
 כגון בעל קרי וכיוצא בו - **מותר לברך,**
 כדאמרינן בפרק מי שמתו (דף כב.),
נהוג עלמא כתלתא סבי,
 כרבי יהודה בן בתירא בבעל קרי,
שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה.

אף על פי כן אומר ר"י,
 דאין לגעור בנשים שמברכות **אחר** הטבילה,
כיון דאיכא טבילת גר,
דלא מצי לברך - לא חילקו.

וכן בנטילת ידים,
 לא חילקו בין נטילה של **אחר** בית הכסא,
דלא מצי לברך קודם.

מיהו,

בנטילה - יש טעם אחר לברך **אחר נטילה,**
קודם ניגוב כדאמרינן (סוטה דף ד:),
 האוכל לחם **בלא ניגוב ידים,**
כאילו אוכל לחם טמא.

ויש מפרשים,

דבכל טבילות קאמר, דגברא - לא חזי,
דקודם שירד למים - אינו צריך לברך,
דילמא משום ביעתותא דמיא - מימנע ולא טביל;

דאינו יוצא אלא דרך גדילתו,
 או שנשלו **שלא לצאת בו באותה נטילה.**

וכשאדם נוטל לולב - **אין צריך להופכו,**
 כדפירש ר"י,

כיון שצריך לנענע בהלל,
או משום שאינו רוצה לצאת באותה נטילה.

הגמרא הקשתה על לשון הברייתא נטלו לצאת בו

הברייתא ביארה, כי בעצם יש שתי פעולות בכך שנטלו הוא כבר יוצא בלולב. ותממה שאם כן ראוי היה לומר שנטלו - הרי הוא כבר יוצא בו. ואם כי התבאר בתוס' לעיל, כי מאחר ועתיד הוא לנענע בלולב בהלל, עדיין הוא בתוך המצווה, ולכן לא יצא, הרי כעת מחודדים התוס', כי הלשון לצאת משמע שעדיין לא יצא. ומביאים דוגמא לכך שאם נוטלו שלא דרך גידולו, כלומר הפכו, הרי אין כאן גדר נטילה מצד הדין על מנת להתחייב בו בברכה. וכמו כן הוא יכול אפילו ליטלו דרך גידולו ולכוון כוונה הופכית, ואף כך לא יוכל לצאת.

וכפי שמובאת מחלוקת אביי ורבא בסוכה. שכל אחד תירץ באופן אחר והרי שהגביהו יצא, אביי פירש שהפכו (ואפילו לא כיוון כלל, אם לא היה הופכו היה יוצא בו). ורבא תירץ שהוציאו בכלי, שאינה נטילה דרך כבוד, אלא כדרך ביזיון, ואף שבאופן כללי לקיחה על ידי דבר אחר אף לשיטתו שמה לקיחה, הרי זה באופן שאטינו מקלקל בנטילה זו.

ומתרצים התוס', כי אפילו יטול בדרך גידולו, וללא שיהפוך אותו - עדיין מאחר ועיקר הכוונה הינה לצאת דווקא לאחר הנענוע בהלל. הרי אינו נדרש לכוון אפילו כוונה הופכית, אלא פשוט לתת את מרכז הכובד למעשה המצווה בסופו, על דרך הכל הולך אחר החיתום. ורק בנענוע הוא מחשיב זאת למצווה, ונמצא כי בנטילה קודם - עדיין לא יצא בה.

והלכתא על ביעור חמץ -

יכול הוא לומר כן,
שאף זה הלשון משמע להבא,
 או שמא **דוקא על ביעור חמץ.**

ויש טעם בברכות,
 ור"י - **לא מצא טעם** לכל הברכות.

הגמרא הכריעה במחלוקת רב פפא ורב פפי, לברך על ביעור חמץ

לעיל ראינו כי רב פפי משמו של רבא סבר לברך לבער חמץ, וטעם דבריו שזה משמע להבא. ואילו רב פפא אף הוא משמו של רבא אמר לברך על ביעור חמץ. ואכן מקבלים את דעתו שאף להבא משמע. וכך מעירים התוס', שהגמרא לא באה להכריע לומר רק כרב פפא, אלא שניתן לומר אף כרב פפא. אלא שמתפקים אולי בכל זאת הגמרא באה להכריע שרק כך ניתן לברך. כלומר לשיטה הראשונה אבל ודאי שיכול לברך גם "לבער חמץ", שהוא ודאי משמע להבא. או שמא צריך לברך דוקא "על ביעור חמץ" כי יש טעם לכל ברכה מדוע מברכים אותה ב"על" או בלמ"ד.

להכרעה, הרי בקו הביאור ניתן לפתוח ולהרחיב שיש ריבוי דעות, כל עוד מראים את הטעם].

ונרות מנר -

וקשה,

דהוה ליה למימר חיפוש מנר ולא נרות מנר.

וי"ל,

דחיפוש - לא קאי אנר.

לכך יש לפרש,

דיליף חיפוש דנר, מחיפוש דירושלים שהיא בנרות,

ואותן נרות מנר.

ואתי שפיר,

השתא צריך לאתויי קרא דחיפוש נרות,

ולא סגי בקרא דנר ה' נשמת אדם וגו'.

מקור הלימוד שבדיקת החמץ צריכה להיות דווקא לאור הנר

לאחר שהמשנה אמרה, כי אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, שואלת הגמרא מקור לכך מהתורה. (מנא הני מילי - הינה שאלה שתשובתה צריכה להיות פסוק, ועם היות ועצם הבדיקה לאור הנר הינה רק תקנת חכמים, הרי הגמרא מעדיפה למצוא אסמכתא לכך, כלומר חיזוק לדבריהם. ויש שלמדו שאכן הבדיקה היא מהתורה, ומאחר שיכול להכניסו לחורין ולסדקים, עשאה באופן בו האדם יכול למצוא בבדיקה המעולה בכל כוחו). אלא שרב חסדא מבאר כי יש כאן ארבעה שלבים. וכל אחד מהם נלמד בגזירה שווה.

שלב ראשון מציאה (חמץ) ממצאיה (גביע בנימין). שלב שני, היות ואנו כבר בגביע הרי אנו למדים ממנו שהיה בו חיפוש, וממילא גם בבדיקת החמץ צריך להיות חיפוש. בשלב השלישי אנו לוקחים פסוק של חיפוש הנאמר בירושלים שהוא מתבצע על ידי נרות. דכתיב [צפניה א יב] "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות". כך גם חיפוש הגביע היה בנרות. וממילא גם חיפוש החמץ הוא על ידי נר. וכאן בשלב הרביעי הלימוד הוא נרות מנר. דכתיב [צפניה א יב] "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות". כך גם חיפוש הגביע היה בנרות. וממילא גם חיפוש החמץ הוא על ידי נר.

מקשים התוס' והרי בנר עצמו נאמר חיפוש

והקושי הוא שכל הלימוד היה צריך להיות בשלושה שלבים, מציאה ממצאיה, מציאה מחיפוש, וחיפוש מנר ישירות, מבלי הצורך של הלימוד מנרות. שהרי בנר נאמר הלשון חופש כל חדרי בטן.

מתרצים התוס' (על פי המהר"ם)

"פירוש, דחיפוש דכתיב גבי חופש כל חדרי בטן - לא קאי אנר, אלא אאלהים, דכתיב בקרא. ולא מצי יליף חיפוש מנר לחודיה. ולכך צריך למילף האי נר דכתיב גבי חיפוש מנרות, ונרות מנר דלא הוי קולא." (כי בבדיקת ירושלים מעוונותיה בחרו רק באור הנרות כביכול לשים לב רק על עוונותיה המרובים. ובאים לומר כי בדיקת הנר לבדה נחשבת בדיקה מעולה. ועל כן להלכה גם בבדיקת החמץ די לנו בבדיקת הנר.)

ואחר שיורד - אז הוא ערום, ואסור לברך, משום דלבו רואה את הערוה.

ברכת טבילה היא רק לאחר גמר הטבילה

בניגוד לכל הברכות שהן עובר לעשייתן, כלומר מברך בתחילה ואז מבצע. הרי לפני הטבילה (של גר) אינו יהודי שיכול לברך. ואכן הובא בברייתא: "תניא נמי הכי: טבל ועלה, בעלייתו אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה."

התוס' מביאים דעה, המחריגה את ברכת הטבילה לאחר מעשה הטבילה רק לגר, בשל היותו עדיין נוכרי

הגר לפני שמתגייר עדיין הוא נוכרי, וממילא אינו יכול לומר את נוסח הברכה וציוונו, שהרי לא נצטווה. אבל שאר הטבילות, כמו טבילת עזרא לטהרה, כגון בעל קרי - וודאי שצריך לברך תחילה. ומביאים על כך ראייה ממסכת ברכות, שהעולם נוהג כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה, דתניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה. וממילא רשאי הוא להתפלל ולברך קודם שיוצא מטומאתו, מאחר ואין בכוח הטומאה לקלקל.

מצד שני מאחר וקיימת מציאות של טבילת הגר, לכן עם היות והדין שהנשים צריכות לברך תחילה, אף אם ברכו לאחר הטבילה, אין לגעור בהן. כי אז אנו משתמשים בכלל של "לא פלוג". שאפילו המקרה הקיצוני הוא אחיד, בגלל ההתייחסות לכלל הטבילות היא ברכה לאחריה.

השוואת נטילת ידיים, שאף בה לא חילקו חכמים לגבי סוג הנטילה

מביאים על כך ראייה מנטילת ידיים. כי גם כאן יש שתי נטילות, לאחר יציאתו מבית הכסא, שברור שרק לאחר שסיים יוכל לברך, ולכן לא חילקו לנטילת ידיים לפני הסעודה, שמברך רק לאחר הנטילה. אלא שכאן יש טעם אחר נוסף, כי כאן יש שלוש פעולות, נטילה, ברכה וניגוב ורק לאחר מכן יכול לאכול. כי במסכת סוטה מבואר שללא ניגוב ידיו, הרי הוא כאוכל לחם טמא. "דרש רב עזירא, זמנין אמר לה משמיה דרבי אמי, זמנין אמר לה משמיה דרבי אסי: כל האוכל לחם בלא נטילת ידיים - כאילו בא על אשה זונה, שנאמר: כי בעד אשה זונה עד ככר לחם." וכן "אמר רבי אבהו: כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים - כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר: ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו'."

פירוש אחר שלא רק על טבילת גר צריך לברך לאחר הפעולה

התוס' מבארים, כי לעתים עלולה להיות מניעה בפעולת הטבילה, ולכן רק לאחר שיהיה ביטחון שטבל יוכל לברך. ואם כבר החליט לטבול, אינו יכול לברך בהיותו במים בהיותו ערום, וליבו רואה את הערוה.

הבאת שתי דעות, עם שהם יכולות להיות סותרות

[התוס' הביאו תחילה "אומר ר"ח בשם הגאון" ולאחר מכן "יש מפרשים". ועם היות והדעות הפוכות, הרי לכל שיטה קיים הגיון וקו משלו. ואכן מילות המפתח "יש מפרשים" או "ר"מ" עם תחיליות מופיעות מאות רבות של פעמים בתוס'. כי עם היות וההלכה שואפת

ויש ספרים דגרסי אין צריך בקמייתא,
ובבתרייתא צריך.
ולפי גירסא זו,
נקט עצים ואבנים סדורים תחתיה לרבותא.

ורבינו חננאל גרס בתרויהו - אין צריך,
ופריך מהא דבקמייתא - לא בעינן עצים סדורים,
ובבתרייתא בעינן.

התוס' באים לשלול הבנה מסויימת

[התוס' מבארים, כי עם היות והיה לנו מקום כביכול לקצר את הלימוד - הרי בסופו של דבר לא ניתן לבצע זאת. והדברים מלובשים גם בתוכן הדברים. ומילות המפתח לכך הן "הוי ליה למימר .. ולא". ואז מגיעה הדחייה "ולא קאי .. לכך יש לפרש". ואז הקשר בתוך הסוגיה "ואתי שפיר דהשתא צריך לאתויי קרא דחיפוש נרות.].

[דף ח עמוד א]

מטה החולקת בתוך הבית ומפסקת -

פירש רש"י, **דלענין תחתיה מיירי.**

וקשה,

דלפירושו - **לא ה"ל למימר החולקת,**
אלא מפסקת, **ותו לא.**

אלא יש לפרש,

חולקת בתוך הבית.

ומפסקת - היינו שמונחת באמצע הבית,

וחולקת - היינו שמגעת מכותל לכותל,

ואינו יכול לעבור לצד אחר,

אלא על גבי המטה או ישווח ויעבור תחתיה,

וקאמר, דאין צריך בדיקה לצד הפנימי.

וכן משמע בירושלמי ובתוספתא,

דקאמר,

רשב"ג אומר,

מטה שהיא חוצצת וחולקת בתוך הבית,

ועצים ואבנים מונחים תחתיה,

בודק צד החיצון ואינו בודק צד הפנימי.

ומתוך הירושלמי משמע,

דברייתא דקתני בה עצים ואבנים,

גרסינן - אין צריך בדיקה.

והא דלא משני,

הכא - שיש עצים ואבנים,

משום **דלא משמע ליה,**

שבשביל כך אין צריך בדיקה,

[אלא] משום דאין דרך לשווח ולעבור תחת המטה.

ומשני,

הא דמידליא,

התם - צריך בדיקה,

לפי שרגליה גבוהין, ויכול לעבור תחתיה בלא שחייה.

אי נמי,

במידליא א"צ,

דלא ניחא לעלות על גבה ולעבור.

הגמרא מביאה שתי אמרות לגבי מיטה החולקת בתוך הבית, משמו של רבן שמעון בן גמליאל

בשלב הזה נתמקד במקרה הראשון - מטה החולקת בתוך הבית שמעמידים אותה באמצע הבית לשם מחיצה שתחלק את הבית לתשמישים שונים, והיא מפסקת שרגליה גבוהות, ויש הפסק חלל בינה לבין הקרקע, הרי היא צריכה בדיקה תחתיה. כך פירש רש"י.

התוס' הביאו את הקושי בפירוש רש"י ומתוך כך סללו הבנה אחרת

אלא שהתוס' הקשו על נתוני היתר. כי מה שיוצר את חיוב הבדיקה תחתיה הוא רק היותה מפסקת, שרגליה גבוהות. והנתון שהיא חולקת את הבית אינו מעלה ואינו מוריד לצורך של הבדיקה תחתיה. ולכן ביארו, שהנידון אינו לגבי הבדיקה שמתחת למטה, אלא לגבי הבדיקה שמעבר למטה. שלכן הוא אומר שהמטה חולקת את הבית, דהיינו, שהיא מגיעה מקיר אל קיר, ואי אפשר לעבור מצד זה של המטה לצידה השני אלא אם כן, יעלה על המטה או יתכופף תחתיה. ולכן אומרת הברייתא השניה שלא צריך לבדוק בצד השני של המטה, כיון שלא רגילים להשתמש שם בגלל הקושי להגיע לשם.

התוס' מביאים ראייה מהירושלמי ומהתוספתא שהוא נדרש לבדוק [את] צד החיצון ואין צריך לבדוק [את] צד הפנימי. כלומר, זה לא רק בבחינת סברא, אלא שיש לדבר גם מקור.

וכן בירושלמי בהמשך הברייתא תני רשב"ג אומר מיטה שְׁהִיא חוֹצֶצֶת בְּתוֹךְ הַבַּיִת הַיְינוּ שְׁמוֹנְחַת לְרוּחַב הַחֹדֵר מְכוּתֵל לְכוּתֵל, וְאִי אִפְשָׁר לְעֵבֹר לְצֵד הַשְּׁנַי, וְעֵצִים וְאַבְנִים מוֹנְחִין תַּחְתֵּיהָ וּמְמַלְאִים חֲלַל הַמִּיטָה, כִּךְ שְׁאִי אִפְשָׁר לְחַמֵּץ לְעֵבֹר תַּחַת הַמִּיטָה לְצִידָה הַשְּׁנַי - בּוֹדֵק צֵד הַחִיצוֹן וְאִינוּ בּוֹדֵק צֵד הַפְּנִימִי מִפְּנֵי שְׁעֵצִים וְאַבְנִים מוֹנְחִין תַּחְתֵּיהָ. הָא אִם אִין עֵצִים וְאַבְנִים מוֹנְחִין תַּחְתֵּיהָ - צָרִיךְ לְבֹדֵק צֵד הַפְּנִימִי, מֵהַחֲשַׁשׁ שְׁמַא חֲמֵץ נִתְגַּלְגַּל מִתַּחַת הַמִּיטָה.

החילוק בין שני המקרים ומיצד הגמרא ביארה שלא יקשו אחד על השני

המקרה השני המובא הוא "מטה החולקת בתוך הבית, ועצים ואבנים סדורים תחתיה, ומפסקת - אינה צריכה בדיקה".

ובתירוץ הגמרא "הא דמידליא הא דמיתתאי", יש לפרש בשני אופנים: או שמטה גבוהה - צריך לבדוק מעברה השני, משום שאפשר לעבור תחתיה מבלי להתכופף. או להיפך שמטה נמוכה - צריך לבדוק בצידה השני, כי אפשר בקלות לעלות עליה ולהגיע לצד השני.

וגם ניתן לפרש, כי הא דקתני שמטה צריכה בדיקה, מדובר במטה דמידליא שגבוהה, והחלל שתחתיה רב, ולכן נוח

הימצאות חמץ וודאי שהיה ידוע – מכריח חיוב של שכירת פועלים לפנותו

רבי שמעון בן גמליאל אומר במפורש במשנה [לקמן לא ב], שחמץ שנפלה עליו מפולת אינו אלא כמבוער כשהכלב אין יכול לחפש אחריו. ולכאורה אפשר לשאול להיפך, מדוע לא ייפטר שם בגלל סכנת עקרב?

מתרצים התוספות: שם מדובר בחמץ ודאי שנמצא מתחת למפולת. לכן לולי שהחמץ נחשב כמבוער, היו מטריחים אותו חכמים לשכור פועלים ולפנות את המפולת על ידי כלי הפירה מבלי להסתכן. אבל כאן מדובר שיש רק חשש שמא נמצא שם חמץ. לכן לא חייבוהו חכמים לשכור פועלים, אלא פטרו אותו מבדיקה בגלל הסכנה. ומכאן מגיעה השאלה שאם רואה כבר בפי נחש, האם נדרש לשכור חבר על מנת להוציאו.

חכמים הטריחו רק כשיש מציאות וודאית

[תקנת חכמים שדרשו ממנו שיטרח ויוציא אפילו ממון, הוא רק כאשר יש מציאות של דבר וודאי. שהרי החיוב הוא מחכמים, ואם היה ספק, לא היו מכריחים אותו להוציא על כך ממון].

[דף ח עמוד ב]

שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור -

והדתנן (אבות פ"א מ"ג),

אל תהיו כעבדים,

המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס.

היינו בכה"ג,

שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה,

תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה;

אבל מי שאינו תוהא ומתחרט - ה"ז צדיק גמור.

וכן משמע בריש מסכת ר"ה (דף ד.),

ובפ"ק דב"ב (דף י:).

כוונה גם לעצמו וגם לקיום המצווה - עדיין הוא נחשב כשליח מצווה

שנינו בברייתא, כי האומר שסלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, או כדי שאהיה בן העולם הבא - בזכות הצדקה שנתתי - הרי זה צדיק גמור, ואין אנו אומרים, שעושה מצווה שלא לשמה.

התוס' מקשים, והרי שנינו בפרקי אבות שאין להתנהג כעבד שכל מה שהוא משמש את רבו - הרי זה על מנת לקבל פרס. ויש לבאר כי פרס זה לשון פרוסה. ונמצא כי כל מטרת עשייתו הינה רק עבור עצמו וטובת ההנאה הקטנה שיש בה.

יש לחלק מה יקרה אם בקשתו לא תתמלא

נותנים התוס' מבחן, שעם היות והוא מבקש, מה יקרה אם לא יקבל. ואכן, אם לא התגשמה מטרת הנתנה - הרי הוא מצטער על כל המעשה, אכן זו מידה גרועה, ונמצא כי העיקר הוא מה שיקבל. אבל אם היה שמח שהיה מקבל, וגם אם הצדקה לא ביצעה את משימתה - הרי הוא מרוצה מעצם

להשתמש שם. והא דקתני שמטה אינה צריכה בדיקה, מדובר במטה דמיתתאי שנמוכה, ויש רק מעט חלל תחתיה, ואין נוח להשתמש שם, ולכן אין צריך לבדוק שם.

החידוש בכמה גירסאות

ויש ספרים דגרסי לרבותא, והיינו דגם כשיש עצים - צריך. והיינו משום דמדליא או מתתאי. לפי שני הפירושים שבתוס'. ולכאורה צריך ביאור, דלפירוש דמדליא צריך לבדוק, משום דעוברים תחתיה. והרי העצים מונחים שם, וא"כ יתפרש כמו למהרש"ל, דיש לחוש שיוזום ממקומם כדי לעבור, וזהו הרבותא, שחוששים גם לחשש מרוחק כזה. ולפירוש דבמתתאי צריך, ומשום שעוברין דרך עליה, וא"כ מה הרבותא במה שהעצים תחתיה? והרי אין עוברין כלל דרך שם.

ואפשר דבאמת לפי גירסא זאת בע"כ יתפרש כפירוש השני, דמה שצריך הוא משום דמדליא ועוברים תחתיה ויזו את העצים.

ונמצא דלרש"י פשוט, דאין חוששין שיוזו את העצים, דהרי מפרש דהחשש הוא דיש חמץ ממעל לעצים מתחת למטה, ולפירוש הר"ח הרי בהדיא דהעצים הוי טעמא לפטור, וכן למהרש"א הוי נמי הטעם כדי לפטור, ורק למהרש"ל יוצא שחוששין להזותם. ונמצא, כי המסקנה תלויה הן בגירסאות והן בשיטות השונות.

הכא כשהכלב יכול לחפש אחריו -

ולכך - אינו פטור **אלא מפני הסכנה.**

והא דמשמע גבי מפולת,

דאם הכלב יכול לחפש - **אינו כמבוער, וצריך לבערו,**

ולא מיפטר מפני סכנת עקרב.

אומר ר"י,

שאני התם - **דודאי איכא חמץ,**

הטריחוהו חכמים לשכור פועלים במרא וחצינא,

אבל הכא - שאין החמץ ידוע - **לא הטריחוהו.**

חיוב הבדיקה אינו גובר על חשש סכנה

תנא: אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין שבכותל ולבדוק אותם מחמץ, מפני הסכנה שבדבר. ביררה הגמרא שמדובר לא בסכנת עקרב, שבמצב כזה מלכתחילה לא היה יכול להשתמש בו. אלא היה זה כותל שנפל. ורק כעת בגל האבנים מגיעים העקרבים. ועונים על כך, שאף ללא סכנת העקרב, קיים לנו הכלל שחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער.

ועונה הגמרא שיש שתי דרגות מפולת. מה שנחשב כמבוער הוא שאפילו אין הכלב יכול לחפש אחריו. אבל כאשר הגל אינו גבוה, והכלב כן יכול לחפש אחריו ולמוצאו, הרי בכוח כאילו עדיין קיים החמץ, ומצד זה אין לו דין מבוער, ורק בגלל הטעם של סכנת עקרב - הרי אין מחייבים אותו להכניס ידו לשם.

בקשת תלמידי הבקעה להקדים ולאחר לשיעורו של רב ביוצאם ובחוזרם כשאין אור יום

תלמידי הבקעה שרצו להגיע לשיעורו של רב, שאלו האם רשאים הם להקדים ולצאת בעוד חשיכה, על מנת להגיע בזמן לשיעור. רב ענה להם כי להקדים ולהגיע הם רשאים, אך לא היתה לו תשובה ברורה לגבי חזרה. ואז הובאה מחלוקת אמוראים בעניין זה. שיש גם מי שמתיר לחזור.

איתמר, אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה - אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן. כמאן - כי האי תנא, דתניא, איסי בן יהודה אומר: כלפי שאמרה תורה ולא יחמד איש את ארצך (פסוק זה דן לגבי עליה לרגל) - מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה, תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה. והלא דברים קל וחומר, ומה אלו שדרכן לזוק - אינן ניזוקין (מצד מצוות עלייה לרגל), בני אדם שאין דרכן לזוק (כי יש להם מזל השומר עליהם) - על אחת כמה וכמה. אין לי אלא בהליכה, בחזרה מנין? תלמוד לומר ופנית בבקר והלכת לאהליך מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום.

התוס' מדייקים מהיכן הלימוד

מהייתור "את" של "את ארצך" דורשים שגם הטפל לארצך, היינו הפרה והתרנגולת, אף הם בכלל ההבטחה של התורה. כי כל גדר "את" - בא לרבות שהוא כעין הדבר שנאמר, אלא שהוא רק דומה לו.

היכולת לדרוש ולמצוא דין מדיון

[מילת המפתח "קדריש" מצויה כחמישים פעמים בתוס'. ובדומה לכך "דמהאי קרא קדריש". "דמייתורא דקרא קדריש" "מדכתיב "קדריש", "מאני ה' דסיפא דקרא קדריש". וזה לימוד חשוב לדעת מהיכן ניתן לדייק ומהיכן לא ניתן.]

לכדרכי אמי -

ואם תאמר,

והשתא את - למה לי למידרש בהליכה?

ואומר ר"י,

דלא נכתב אלא משום דבר שנתחדש בה;

משום חדוש דארצך כתב נמי את למדרש,

אף על גב דלא איצטריך.

הדיוק בלימוד להליכה ובחזרה

מאחר ותלמידי רב בבקעה רצו להקדים בעוד חשיכה על מנת להגיע לשיעור, ורצו להישאר כל היום ולחזור בחשיכה, הביאה פסוקים לדייק את ההיתר לכך. בתחילה דייקו לכיוון ההליכה מהפסוק בפרשת כי תישא, לגבי עולי הרגל (ולא- יחמד איש את-ארצך בעלתך לראות את-פני ה' אלהיך שלש פעמים בשנה). "ולא יחמד איש את ארצך - מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה, תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה. והלא דברים קל וחומר, ומה אלו שדרכן לזוק - אינן ניזוקין, בני אדם שאין דרכן לזוק - על אחת כמה וכמה."

אלא שכעת מדייקת הגמרא על חזרה. וכאן למדים מפסוק בפרשת ראה, שאף הוא קשור לאכילת הקורבנות בבית

מה שעשה, וכלל אינו מתחרט על כך, הרי אנו רואים כי זה היה צדדי ואינו המשמעותי, ולכן הוא בבחינת צדיק גמור. כלומר, הכוונה שמעשה זה הוא אכן ראוי.

התוס' במסכת ראש השנה אכן השתמשו במבחן זה

התוס' במסכת ראש השנה דיברו רק על הצד של החרטה, מאחר והגמרא שם חילקה בין ישראל לגויים. "לא קשיא; כאן - בישראל, כאן - בנכרים." והרחיבו זאת בתוס' ד"ה בשביל שיחיו בני - "והא דתנן פרק קמא דמסכת אבות (מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס היינו באומות העולם שתוהין על הראשונות."

הגמרא במסכת בבא בתרא שדנה על צדקת הגויים - מחלישה זאת

הצדקה היא נתינה עבור הזולת. אבל אצל הגויים הוא כלי למענם. והאריכו התנאים וביארו כי מטרתם הוא רק על מנת שלהם יהיה טוב, שתימשך מלכותם, ושיוכלו להתייהר. "נענה רבי יהושע ואמר: צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד, וחסד לאומים חטאת - כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן, שנאמר: להן מלכא מלכי ישפר עליך וחסך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותיך וגו'.

נענה רבן גמליאל ואמר: צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל [וגו'], וחסד לאומים חטאת - כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתייהר בו, וכל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר: זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון, ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: יום עברה היום ההוא.

אמר רבן גמליאל: עדיין אנו צריכין למודעי. רבי אליעזר המודעי אומר: צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד, וחסד לאומים חטאת - כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא לחרף אותנו בו, שנאמר: ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו והיה לכם הדבר הזה. נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר: צדקה תרומם גוי וחסד - לישראל, ולאומים - חטאת. ולכן אסרו ליקח מהגויים צדקה, שזה מחזק אותם, אלא אם כן נותנים את הכסף לעניי האומות.

התנאי שלימדו אותנו התוס' הוא רק כאשר זה הגורם היחידי

[הראייה שזה הגורם היחיד שנתן, שאם לא הצליח - הרי הוא מתחרט. אבל היהודי שרוצה לקיים מצוות בוראו, ורק כביכול גם משתיק את יצרו הרע, שזה בשביל עניין גשמי או רוחני לעצמו, ניכר הדבר שיש לו קיום גם ללא התוצאה. ולכן אם אכן לא יקרה - עדיין זה אינו מבטל לו את המעשה. ולכן הוא צדיק גמור, כי אנו מסתכלים על מה שיש לו קיום בכל מצב, והוא עצם נתינת הצדקה.]

מלמד שתהא פרתך רועה באפר -

ומאת קדריש,

את ארצך - הטפל לארצך.

ושמואל סובר אחרת, כי כל הגדרת העליונות בא לתאר את אופן היותן חיצוניות, ונמצא כי שמואל סובר שיש לדייק יותר את "שהן העליונות", כיון שהם באים לפרש מה הן "החיצוניות". ואז שתי השורות הללו שתיהן מצויות בצד העליון שרואה את התיקרה, והשניה הינה מצד אחד רואה את התיקרה, אלא שאינה רואה את החוץ, הפתח.

בדיק מצינו כללים סותרים

[הדיוק של רב הוא מהמילה הראשונה, שלא סתם פותחים בה. ואדרבא הוא מחשיב זאת בעדיפות יתירה. ושמואל ולמד מאחר והמילה השניה באה לתאר את הראשונה, נמצא שיש רווח בדבר. ואלי יש לבאר זאת כי שמואל מדבר בלשון בני האדם, שהם מרחיבים ומבארים את דבריהם. ורב בלשון האיסור, שלאחר שהקדים ופתח כוונתו לשלול כל כוונה אחרת.]

[דף ט עמוד א]

אין חוששין שמא גידרה חולדה -

ואם תאמר,
והא מרישא שמעינן,
דקתני כל מקום שאין מכניסין בו חמץ,
אין צריך בדיקה.

תריץ,

דהוה מוקמינן,

בשאינן חולדה וברדלס יכולין להלך שם.

החידוש שיש במשנה זאת לעומת המשנה הראשונה

משנתנו לומדת, כי "אין חוששין שְמֵא גִרְהָה חֲלֵדָה מִבֵּית לְבֵית וּמִמְקוֹם לְמִקוֹם". מקשים התוס' שהרי לכאורה משנה זו מיותרת, ויכולנו ללמוד דין זה מהמשנה הראשונה "כָּל מְקוֹם שֶׁאֵין מְכַנְיִסִין בוֹ חֲמֵץ - אֵין צָרִיךְ בְּדִיקָה". והעמדנו כי שם מדובר במקום שלכתחילה לא היתה החולדה להלך שם, ולכן לא היה לחשוש. אבל כאן אם קיימת חולדה, וכל הפטור הוא לא מעצם זה שמלכתחילה לא היה מקום להכניס חמץ, אלא כאן מדובר בטעם אחר. שכלל לא יועילו כל הבדיקות שאנו מבצעים. ואפילו שקיימת חולדה. לכן באה המשנה כאן להשמיענו שאפילו במקום שמצויה חולדה, אין חוששין שמא גיררה ממקום למקום.

הכלי לתריץ סתירה אפשרית הוא להעמיד שכל אחד מדבר בעניין אחר

[על מנת שלא יהיה סתירה מרישא שמעינן, העמידו את המשנה באופן אחר שלא יסתור. וזאת יכולת ההעמדה "דהוה מוקמינן". ואכן מילות המפתח הללו מצויות קרוב לתשעים פעמים.]

כל מקום שחולדה וברדלס וחזיר מצויין שם אין צריך בדיקה -

אומר ר"י,

דכהנים - מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים,

המקדש. "בחזרה מנין? תלמוד לומר ופנית בבקר והלכת לאהליך - מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום.

(אלא שעל כך מקשה הגמרא) וכי מאחר דאפילו בחזירה בהליכה למה לי? - (ועונה הגמרא שזה בא למעט רק מי שיש לו אוהל, הכוונה שיש לו קרקע, והוא היחיד המחוייב לעלות) לכדרכי אמי, דאמר רבי אמי: כל אדם שיש לו קרקע - עולה לרגל, ושאיין לו קרקע - אין עולה לרגל."

מדייקים התוס' מה הצורך בחידוש הראשון, כי אם הוא חוזר ושלום לאוהלו, התרנגולת והפרה כבר נכללים בזה

מתרצים התוס', וה"את" של "את ארצך" בא לדרוש על פרה ותרנגולת שלא ינזקו בהליכה לרגל. ואף שגם זה ידענו מהחזרה מהרגל, שבכלל "ותמצא אהליך בשלום" גם הפרה והתרנגולת. (שזו הקושיה העולה מאליה שפתחו בה) מכל מקום, אגב החידוש של "ארצך" חזרה התורה והשמיענו זאת ב"את". וכמו שאמרו "כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה".

כאן יש מבנה שונה של שאלת אף על גב

[בדרך כלל, הסדר בתוס' הוא שקודם פותחים בשאלת "אף על גב" שמשמעותה היא שזה אכן קושי, אך אין זו שאלה קשה, כי מלכתחילה ידוע שיהיה על כך פתרון, ובדרך הפיתרון הוא פותח במילות המפתח "מכל מקום". ואילו כאן תחילה מובא הפירוש, ואילו רק לאחר מכן נאמר את הקושי של "אף על גב".]

רב דייק חיצונות -

נראה לר"י,

דרב סבר **דאיכא למידק טפי** מחיצונות, משום דתנן ברישא;

ושמואל סבר דמעליונות - **איכא למידק,**

כיון דעליונות - אחיצונות קאי,

ומפרש מה הן חיצונות.

המשנה דיברה על האופן שנדרש לבדוק חמץ במרתף והביאה את מחלוקת בית הלל ובית שמאי

"בית שמאי אומרים, שְתֵי שוּרוֹת עַל פְּנֵי כָּל הַמְרִתָּף. וּבֵית הַלֵּל אומרים, שְתֵי שוּרוֹת הַחִיצוֹנוֹת שֶׁהֵן הָעֲלִיוֹנוֹת." והגמרא הביאה מחלוקת אמוראים (רב ושמואל) בהבנת שיטת בית הלל. החיצונית הכוונה שהיא צמודה לפתח, והעליונה פירושה שהיא צמודה לתיקרה.

ואז רב מתייחס לשורה שהיא בקצה, שבו זמנית היא קרובה לפתח, וגם היא העליונה ורואה את התיקרה. והשורה השניה היא השורה מתחתיה, שקרובה לפתח ואינה רואה את התיקרה.

מבארים התוס' מה דייק כל אמורא

לשיטת רב, מאחר ובית הלל הזכירו תחילה החיצוניות, הרי לא ניתן לומר כשמואל, כי השורה השניה שלו כבר אינה רואה את התיקרה. ואילו להבנת רב, גם צמודה לפתח. ומאחר והמילה הראשונה בהגדרת בית הלל היתה חיצוניות, הרי היא עיקר הדיוק.

אכלה דרך הדחק - עדיין זה נקרא אכילה, לעניין לחייבו בנזק שלם. ומכאן מדייקים כי מה שהחזיר אוכל בשר, נקרא אכילה על ידי הדחק. אלא שאפילו שזו אכילה על ידי הדחק, נכלל הדבר באוכלין הראויין לה (לנזק השן).

וכבר במסכת בבא קמא מובא הסתירה לכאורה מכאן, ומתוך רבינו תם, כי שונים הנפלים בהיותם רכים, ואינם נקראים אכילה על ידי הדחק.

ומובא זאת בהרחבה על ידי תלמיד ר"ת בב"ק, כי סוג בשר הנפלים הרך משנה את המציאות לגבי החזיר שיכאן האמילה הינה דרכו

"קשה מפסחים [ט א] מפ"ק דהכא משמע דלאו אורחיה הוא ואכלה ליה על ידי הדחק, והתם תנן לגבי נפל כל מקום שחזיר או חולדה [יכולין לילך א"צ בדיקה, אלמא] דאורחיה למיכל בישרא. ומתוך רבינו תם נשמנו עדן שאני נפל דרכיך טפי, הילכך אכיל ליה ואורחיה הוא, שלא על ידי הדחק."

הצורך להעמיד ולתקן את הכלל, בגלל קושי קיים

[התוס' לא שינו ממה שמובא בגמרא. אכן במדורי העכו"ם החזיר נחשב כמנקה את חשש הנפלים שהוטמנו בבית וגרמו לטומאתו. ובאכילתו הוא אכן לא משייר מהבשר, וכדברי רבי זירא, כיצד עצם מציאותם של החולדה או הברדלס או החזיר המצויים שם, אכן מבטיח שיאכלו את כולו. אלא מכיוון שזאת הנהגתם רק לגבי אכילת הבשר, ולא לגבי לחם, לא ניתן להציל את החמץ מעצם הימצאותו.]

אלא שכאן מצמצם רבינו תם את הכלל שהובא, שמאחר וידוע כי באופן כללי אין החזיר אוכל בשר, אלא רק כאן שמדובר בנפלים ומילות המפתח הינן "דהיינו דוקא" או "היינו דוקא/ דווקא", כי הנפלים הוא סוג שונה של בשר בהיותו רך, כי עצמות הנפל טרם התקשו, ולגבי בשר כזה, אכן אין לחזיר כלל בעיה לאוכלו, וכאן אין זה נקרא אכילה על ידי הדחק. ומעניין כי העמדה זו שכיחה ביותר בתוס' ומופיעה קרוב לשלוש מאות וחמישים פעמים.]

ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה -

וא"ת,

והא מדורות העובדי כוכבים - רשות היחיד הן, ותנן במסכת סהרות (פ"ו מ"ד),

כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וספיקי

ספיקות,

ברשות היחיד - טמא.

וי"ל,

דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי,

דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל,

ודמי לספק ביאה.

א"נ,

אימר אכלתיה - עדיף משאר ספיקות,

אפילו אין חזיר וחולדה מצויין שם, משום דתניא בתוספתא, דאין מדורות העובדי כוכבים בחוצה לארץ.

הנהגות החולדה והברדלס והחזיר, המאפשרות הצלה לכהנים

הגמרא מקשה לגבי בדיקת החמץ במקום בו מצויים חולדה וברדלס, שלכאורה יש לנו לתלות שאכלו את כל החמץ. שהרי שנינו במסכת אהלות, מדורות העכו"ם [דירות הגויים] טמאים, מפני שהם קוברים את נפליהם בבתיהם. ומת מטמא באהל. וכמה ישהה הגוי במדור, ויהא המדור צריך בדיקה אם אין שם קבר, לאחר שיצא הגוי ממנו, והישראל ירצה ליכנס לגור שם? ארבעים יום, כשיעור הזמן שאשה יכולה להתעבר ולהפיל נפל שמטמא. ואף על פי שאין לו אשה לגוי, בכל זאת המדור טמא, מפני שהוא חשוד על הזנות.

וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך בו, אינו צריך בדיקה מנפלים, כי גם אם היה שם קבר של נפל, כבר חטטו שם החזיר והחולדה, ואכלו את הנפל. ואם כן, מדוע כאן בחמץ, לא נאמר גם כן, שאף על פי שראינו את החולדה כשהיא מביאה לכאן חמץ, מן הסתם כבר אכלה אותו, ואין צורך לבדוק שוב!?

התוס' מדגישים כי בחוץ לארץ אין הגויים נוהגים לעשות כן

על מנת שלא יהיו נפלים ויטמא הבית - הרי אנו סומכים על אחד משלושת בעלי החיים הרגילים לאכול את הנפלים, ובכך להבטיח שלא תהיה בו טומאה. אלא כל זה הוא על מנת לתקן בעיה שקיימת. ומעירים התוס' כי יש מצב שמלכתחילה אין כלל בעיה, כי בחוץ לארץ מובא בתוספתא, שאין הם נוהגים לעשות כן. וממילא אין טומאה, ולכן שם כן מותר לכהנים להיכנס. ומאחר והבעיה נפתרת בשורשה, הרי אין לנו צורך בבעלי החיים על מנת שיטהרו זאת, ואפילו אינם מצויים שם, רשאי יהיה הכהן להיכנס.

בבשר לא משיירא -

אומר ר"ת,

דהיינו דוקא בשר נפלים דרכיך,

דהא בפרק [שני] דב"ק (דף יט: ושם),

חשיב חזיר שאכל בשר - אכילה על ידי הדחק.

יכולת החזיר לאכול בשר מוגבלת לגבי מדורי העכו"ם ששם מדובר בבשר הנפלים שהוא רך

קיים קושי מהותי לגבי יכולתו של החזיר לאכול בשר, וכפי שהובא בגמרא במסכת בבא קמא. שם מובא הכלל כי השן מועדת לאכול את הראוי לה, וזה מאבות הניזקין של שן, שעניינו אכילה. והברייתא ממשיכה ומביאה דוגמאות של אכילה לפי הסוגים שונים של החיות, בהמה, חיה, פרה, חמור וחזיר "וכן חיה שנכנסה לחצר הניזק, וטרפה בהמה ואכלה בשר - משלם נזק שלם" וכאן נתנו דוגמאות שאכן היא רגילה בם, אלא שממשיכה הברייתא ומונה מקרים בהם נאכלים דברים גם על ידי הדחק. "ופרה שאכלה שעורין (עם היות זוהי מאכל חמור) .. וחזיר שאכל חתיכה של בשר" וכל הדוגמאות הללו משלמים נזק שלם. אלא מדייק מכך רב פפא שאפילו

כעשר פעמים. ומוכיחים כי גם עם ספק כזה מצליחים לעקור מצב של וודאי.

כדי שתהא בהמה אוכלת -

ותימה, **דמ"מ - הוי ודאי טבל מדרבנן**, לענין אכילת קבע, **אפילו הכניסה במוץ שלה**, כדאמר, **כדי שתהא בהמה אוכלת**, משמע, **אבל הוא עצמו - אסור**.

ובתוספתא תניא, ומייתי לה בפ"ק דביצה (דף יג.), הכניס לבית **שבולין לעשות מהן עיסה, אוכל מהן עראי ופטור**;

וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן, וחשיב להו בחזקת מתוקנים; **גבי חמץ - אמאי לא אתי ספק, ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן, דמדאורייתא, בביטול בעלמא - סגי?**

ואומר ר"י, דמתניתין - **איירי בשלא ביטלו, דהוי ודאי דאורייתא**.

ועוד אומר ר"י, דהא דקאמר **הרי הן בחזקת מתוקנים, היינו בהנך דלא חזו אלא לבהמה**.

והא דפריך, במנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סז: ושם), אמאי דקאמר, מירוח הנכרי - אינו פוטר משום בעלי כיסין, פירוש, **עשירים שמוכרין תבואתן לנכרי קודם מירוח, וחוזרין וקונין מהן אחרי מירוח, תרומה נמי אפשר דעביד כרבי אושעיא וכו', משמע דלגמרי פטור**.

ה"פ, עביד להו כרבי אושעיא, **ובמידי דמאכל בהמה - מה הועילו חכמים בתקנתן**.

היכולת להערים באופן הכנסת התבואה על מנת להאמיל בהמתו

הגמרא מביאה כלל זה, על מנת להורות שעצם היות התבואה בבית, אינו מחייב שהתחייבה במעשר, ועלולה היא להיות טבל. "דאמר רבי אושעיא: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר."

מבארים מה הוא מרוויח בהערמה שלו. כי חובת הפרשת תרומות ומעשרות חלה רק על ידי "ראיית פני הבית" של

דספק הרגיל הוא **וקרוב לודאי**, ותדע,

דאפילו מידי ודאי - בעי למימר שיוצא זה הספק.

תירוצו של רבא לחילוק בין חשש החמץ בגרירת החולדה, ולבין שהיא מצלת מטומאת מדורות הנכרים

המשנה פותחת, שאין חשש שמא גיררה חולדה, מבית לבית שאם כן אין לדבר סוף. הגמרא מצמצמת את דין המשנה, רק למקום שלא ראינו, כי החולדה לקחה, ורק במקרה כזה החשש לא קיים, אבל כשראינו שהיא לקחה - אנו כן חוששים.

אלא שעל כך הקשתה הגמרא, ואפילו אם ראינו אותה לוקחת את הלחם, עדיין אין לנו לחשוש, מכיוון שניתן לתלות שהיא אכלה זאת, ומביאים תימוכין לסברא זו, שאכן בבית של הנוכרים, שיש לנו לחשוש שהטמינו נפלים, מציאותה של החולדה, משנה את הדין, שכבר אינו מצריך בדיקה, כי תולים אנו שהיא אכלה זאת. ועל כך תירץ רבי זירא בחילוק בין אכילת בשר שממנו היא אינה משוירת לאכילת לחם, שממנו היא כן משוירת.

כעת דנים התוס' לגבי תירוצו של רבא. רבא מחלק בין שני המצבים. לגבי החמץ, בחולדה ראינו בוודאות כי החולדה לקחה, ואפילו נאמר שהיא אכלה, הרי זה ספק, ואין בכוח הספק להוציא מהוודאי. ואילו לגבי מדורות הנוכרים, אין לנו כלל הוכחה שאכן היה שם נפל. ובלשון הגמרא "אימור - הוה, אימור - לא הוה". ובהגדרה ברורה יש כאן ספק ברור. ואפילו על הצד שהיה, אולי החולדה אכלה זאת, וזה כבר ספק שני, ובלשון הדינית יש כאן "ספק ספיקא", שדינו הוא לפטור.

התוס' מכניסים גורם נוסף לניתוח, היות מדורי העכו"ם רשות היחיד, בה אפילו על ספק מטמאים

נתון זה שמדורי העכו"ם היא רשות היחיד, גורם לנו לטמא אף בספק ספיקא, לפי הבנת המשנה בטהרות. וכמובא במשנה שמספיק שיש צד אחד כולל ספק הרי אנו מחמירים לטמא. ואם כן לפי זה רבא לא יוכל להביא את תירוצו של ספק ספיקא.

התוס' עונים שיש איכות בגדרי הספק

[התוס' בתירוץ הראשון, מדרגים כי לא כל הספקות שווים הם, לא במציאות ולא בדינם. גם על מנת שיהיה ספק, הרי צריך להיות חשש כלשהו. וכמו שבמשנה רבי אלעזר פוטר בספק ביאה, הרי גם כאן, מדובר בספק ממש רחוק. ואכן התוס' התנסחו בסגנון של "אמאי אית לן למימר?" ומילות מפתח הללו המצויות בעוד כמה מקומות בתוס', מורות על תמיהה גדולה, ועם היות שעל הנייר קיים סיכוי כלשהו, אלא שזה בגדר פליאה רבה.

והמרתק שבתירוץ השני הם פועלים בדיוק באותו סגנון, אך בכיוון ההפוך. התירוץ השני אף הוא אומר שלא כל הספקות שווים, אך כאן עם היות ויכול להיות ראוי לא, הרי הלשון הוא "קרוב לודאי", המצוי בתוס'

ויש מי שלמד בתוס', כי מאחר ולא הצליחו חכמים לעמוד בפרץ כנגד בעלי הכיסים באוכלי בהמה, שאם כן שלא יתקנו גם במאכל אדם. ואם כי יש מי שאומר שמה שהוא אומר שמכניס לבהמתו זה חלק מהרמאות והוא עצמו מתכוון לאוכלו. וכמובא בתוס' במנחות "והיה מפרש ה"ר אפרים, מתוך כך דלאדם עצמו נמי שרי, ובהמתו דנקט לפי שדרכו להערים בלשון זה, שלצורך בהמתו מכניס, שמתבייש לומר לצורך עצמו."

כדי שתהא בהמה אוכלת -

משמע דבטבל שראה פני הבית,
אפילו בהמה - נמי לא אכלה.

ותימה לר"י,

מאי שנא משאר הנאה דשרי,

דלא מצינו טבל, שהוא אסור בהנאה?

ויש לומר,

דדרשינן בבמה מדליקין (שבת נו. ושם),

גבי אין מדליקין בטבל שמא,

משום דכתיב את משמרת תרומותי,

בשתי תרומות הכתוב מדבר,

אחת טהורה ואחת טמאה,

מה טהורה,

אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך,

אף טמאה כן, והיינו הדלקה.

והדר גמר טהורה מטמאה,

מה טמאה דמיתסר בהדלקה קודם הרמה,

אף טהורה.

וכן להאכיל לבהמה וכל הנאה של כילוי.

ומהכא נמי ידעינן,

דאין ישראל מאכיל לבהמתו כרשיני תרומה.

ורש"י, לא פירש כן בשבת.

הערמתו של רבי הושעיא להכניס התבואה במוץ שלה לפני מירוח נועדה רק להאכיל לבהמה

הגמרא מביאה את ההערמה "דאמר רבי אושעיא: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר." וכל ההיתר שאין כאן אכילת קבע עבורו, לפני שהוא ממרח. ובדבר שאינו קבוע יכול הוא להאכיל לבהמתו. מדייקים התוס', שאם אכן הכניס באופן שראה את פני הבית - שם גם הבהמה לא היתה יכולה לאכול. אלא שמתוך כך יש קושי לר"י, שבעצם העלת את הטבל לדרגה של איסור הנאה. דבר שלא מצינו בטבל.

מתוך כך התוס' מחדשים מושג של הנאה של כילוי

עם היותו וטבל גמור - אסור ליתן לאכול לבהמה. ואף שטבל אינו אסור בהנאה, מכל מקום "הנאה של כילוי" [שהדבר מתכלה תוך כדי הנאה] - אסורה בטבל. והאכלת הבהמה - היא הנאה של כילוי. והטעם לכך, משום שבגמרא בשבת מבואר, שאסור להדליק בשמן של טבל טמא. כי התורה

תבואה שנגמרה מלאכתה. דהיינו, שתיכנס התבואה כשהיא "ממורחת" [שנגמרה מלאכתה] דרך פתח הבית בדוקא. ותבואה זו, בשעה שנכנסה בפתח הבית, עדיין לא היתה ממורחת, ולכן לא חל עליה שם טבל. ולאחר מכן, כאשר מירחה וגמר את מלאכתה, כבר היתה בתוך הבית, ולא ראתה שוב את פתח הבית. וכל זה מדאורייתא, אך מדרבנן אסור לאכול אף מתבואה שלא נגמר מלאכתה אכילת קבע. אבל להאכיל לבהמה, לא גזרו חכמים, ומותר להאכילה ללא הגבלה. ואם כן, הוא מרויח מכך שהכניסה במוץ שלה, ורק אחר כך הוא דש וממרח אותה בתוך הבית. כדי שתהא בהמתו אוכלת מהתבואה לאחר מירוח, ופטורה מן המעשר!

מקשים התוס', שעדיין היא בחינת טבל מבחינתו

שהרי כל היתר אכילת הבהמה, מורה כי עבורו אכן עדיין זה טבל. וכן במסכת ביצה ראינו בברייתא כי מי שהכניס שבלין לביתו לפני שדש אותו, כדי לעשות מהן עיסה, ואי אפשר לעשותן עיסה אלא אם כן ידוש אותם תחילה, הרי עדיין לא נגמרה מלאכתן של השבלים, ולכן רשאי הוא להיות אוכל מהן עראי, ופטור מלהפריש מהן תרומות ומעשרות.

התוספות חוזרים לגמרא ממנה באנו

כל החשש של שמא גיררה החולדה, הוא שראינו מפורשות שהחולדה הביאה את החמץ למקום שכבר היה בדוק. ואיננו יכולים לומר שוודאי אכלה אותו, אלא יש לנו ספק על כך, ואין ביכולת הספק להוציא מידי הוודאי. ועל כך הקשו מחבר אשר מת והשאייר גורן מלא פירות, ואפילו הם בני יומן, הרי הם בחזקת מתוקנים. וגם כאן היו בתחילה בבחינת וודאי טבל, וכל הספק הוא האם עישרם או לא. וניתן לתרץ או שחזקה על חבר שעישרו, או שמא מלכתחילה לא היה כאן וודאי טבל, שמא הערים והכניסם לביתו כרבי הושעיא, כדי שתהא בהמתו אוכלת.

ועם היות שניתן להקשות איך יתכן שהחבר עשה הערמה כדי ליפטר ממעשר, הרי הגמרא אומרת במנחות [סז ב] על העצה של רבי אושעיא ש"זילא ביה מילתא" לעשות כן? ניתן לתרץ שהחבר נתכוין לעשר לאחר מכן, שהרי ההערמה אינה מועילה לפטור מאכילת קבע. או שהיה דעתו להאכיל ממנה רק לבהמה, ובאופן כזה אין בכך איסור, כי אינו חייב להביא עצמו לידי חיוב באכילת בהמה.

ונמצא כי כאן בא הספק, ויכול להוציא מידי וודאי דרבנן, ומה ההבדל לגבי חמץ? שהרי גם לחמץ מאחר וניתן לבטלו, זה רק מדרבנן. ומתרצים כשמעמידים שאכן לא ביטל. או שמאחר וכל התיקון הוא עבור הבהמה בלבד, הרי אינם בחזקת מתוקנים.

חכמים מנעו מבעלי הכיסין את היכולת למכור לגוי לפני מירוח ולקנות לאחר מכן

הגמרא במנחות לומדת "מירוח העובד כוכבים אינו פוטר, לגלוג העובד כוכבים פוטר! מדרבנן, גזירה משום בעלי כיסים." ומפרשים כאן התוס', שאותם עדיירים רצו לבצע מעקף דרך הגוי, ובאו חכמים ומנעו מהם. כי עם היותו ויכול הוא להכניס דרך גגות וקרפיות, ולא דרך הבית יהיה מזוול בפני הבריות. ולכן מנעו ממנו את המכירה לגוי. וכל מה שיכול הוא להערים כרבי הושעיא אין זו הערמה גדולה, שהרי בסופו של דבר לעצמו לא תיקן.

הסיפור עם הכהן שהלך לבדוק האם הנפל הוא זכר או נקבה

מעשה בשפחתו של מציק אחד [אדם אלים, וישראל היה] ברימון [שם מקום], שהטילה נפל לבור. ובא כהן [מבני הבית, או שהיה קרוב משפחה], ועמד על שפת הבור, והציץ בו בבור, לידע אם הנפל זכר הוא, אם נקבה היא, כדי שאמו תדע כמה ימי טומאה וטהרה של לידה עליה לנהוג. ולא נזהר אותו כהן שמא יאהיל על הנפל המת שבבור, ונמצא עובר על האיסור שנאמר על הכהנים שלא להטמאות למת.

מדייקים התוס', שאף שהסיפור היה על שפחה, אין עדיין ממנו הוכחה לדין שהשפחה בכלל מטמאה

אין מכאן ראיה ששפחה מטמאה בלידה. כי אפשר שהנפל שהטילה השפחה לא היה שלה, אלא של גבירתה הישראלית. אך בתורת כהנים, יש דרשא מפורשת לטמאות את השפחה בטומאת לידה. שהפסוק (תזריע יב, ב) דָּבַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תִזְרֶיעַ וְיִלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שְׁבַעַת יָמִים כִּי־יֵמֵי נִדְתָּ דֹתָהּ תִטְמָא. מצד אחד מוכח שהפסוק מדבר דווקא אל ישראל, ולא שפחה. אלא שמאחר ונאמר בנוסף גם אשה, הרי זה בא לרבות.

וכפי שהגמרא ביבמות מדייקת חלק מהתורת כהנים. "והתניא: דבר אל בני ישראל - אין לי אלא בנות ישראל, גיורת ושפחה משוחררת מנין? תלמוד לומר: אשה." ויש בתוס' ביבמות שגם כאן היתה גם בחלק מהספרים גירסא שפחה שאינה משוחררת.

התוס' מדייקים שלא היה תועלת במעשהו של הכהן

מה שהגדירו אותו ככהן שוטה, אינו שוטה גמור, כי אז אם אין בו דעת להישאל אינו נטמא. אלא הכוונה היא שלא היה בקי בדין. שאפילו היה זה של הגבירה, הרי אין הכהן מיטמא לנפלים, כי כל כיבוד אב ואם הינו מצד היותם חיים. וגם לא היה כאן לצורך קבורה. ומשמעות השוטה שהוא הלך שלא לצורך. וזה על דרך חסיד שוטה שנכשל מתוך כוונתו לידע.

[דף ט עמוד ב]

ספק גדרוהו ההיא שעתא -

ואם תאמר,

האי בור - היכא קאי?

אי ברשות הרבים - אפילו בספיקא אחת שהור;
ואי ברשות היחיד,

מאי משני שהטילה כמין נפל לבור?

והתנן (שהרות פ"ו מ"ד),

**כל ספיקות וספיקי דספיקות שאתה יכול להרבות,
ברשות היחיד - טמא.**

ויש לומר,

דגרידת חולדה וברדלס,

הוי ספק הרגיל, כדפי' לעיל.

אומר ר"י,

דצ"ל דרגלי הכהן - היו ברשות הרבים.

הקשה תרומה טמאה לתרומה טהורה, שכמו בתרומה טהורה - אסור ליהנות ממנה את עיקר הנאתה, דהיינו אכילה, קודם הפרשת תרומה, כך תרומה טמאה - אסור ליהנות את עיקר הנאתה, דהיינו הדלקה, קודם שהופרשה התרומה ועודה טבל.

ולמדנו מכך שאסור להדליק בטבל טמא, והוא הדין - כל הנאה של כילוי. אם כן אפשר לחזור וללמוד באותו היקש, תרומה טהורה מטמאה, שכמו תרומה טמאה אסורה בהדלקה קודם שהורמה התרומה. כך גם תרומה טהורה מותרת בהדלקה רק לאחר הפרשת התרומה, ולא בעודה טבל. נמצינו למדים שכל טבל אסור בהדלקה, וכן כל הנאה של כילוי.

בשפחתו של מציק ובא כהן והציץ לידע אם זכר אם נקבה -

מכאן אין להוכיח,

דשפחה מטמאה בלידה,

דשמא של גבירתה היה.

מיהו בת"כ אמרינן בהדיא,

דבר אל בני ישראל,

אין לי אלא בני ישראל,

מנין לרבות גיורת ושפחה משוחררת ושאינ

משוחררת?

ת"ל אשה.

והא דפריך בפרק הערל (יבמות עד: ושם),

מי מצית אמרת תרומה כתיב הכא,

והתניא,

דבר אל בני ישראל,

גיורת ושפחה משוחררת מנין? ת"ל אשה.

הא דנקט התם משוחררת,

לאו למעוטי שאין משוחררת,

אלא קיצר הברייתא,

משום דלא פריך אלא ממשוחררת, כדמסיק,

ואי ס"ד לתרומה,

משוחררת בנות מיכל תרומה נינהו?

ושאין משוחררת - אכלה שפיר אם היא של כהן.

ואומר ר"י,

דכהן שוטה היה.

דאפילו אם נאמר של גבירתה היה,

וכהן זה קרוב היה - לא היה לו ליטמא.

דאמרינן בתורת כהנים,

דאין כהן מטמא לנפלים,

דדומיא דאביו ואמו בעינן, בני קיימא.

ועוד,

דכאן לא היה לצורך המת.

דע"כ בחורייהו - ליכא פותח טפח,

דאי איכא פותח טפח,
(מפני) מה מועלת גרירה,
והא פותח טפח מביא את הטומאה;

ואי רגליו ברשות היחיד,
**ניחוש שמא גררוהו נגד רגליו,
וטומאה בוקעת ועולה.**

ועוד י"ל,

דרגלי כהן - ברשות היחיד היו,
וגררוהו ואכלוהו - הוי ספק הרגיל.

ולא חיישינן לחולדה -

הא - לא פריך דניחוש לחולדה אפילו מבית לבית,
דא"כ אין לדבר סוף,
דאי אפשר שלא יבדוק אחד קודם חברו,
ואיכא למיחש,

שמא הביאה חולדה מבית שאין בדוק לבדוק,
אלא ממקום למקום פריך,
דהיינו באותו הבית עצמו.
כלומר,

ולא חיישינן לחולדה באותו בית עצמו?

האם חוששינן לגרירת החמץ על ידי החולדה?

המשנה דיברה על ארבעה פרטים שאין חוששים לגרירת החולדה "אין חוששינן שמא גררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר - אין לדבר סוף."

התוס' מראים כי כן יש לחוש ממקום למקום בתוך הבית עצמו

בארבעת הדברים, והחשש שאין לדבר סוף, הרי הרחוק הוא מעיר לעיר, קרוב יותר הוא מחצר לחצר, קרוב עוד יותר הוא מבית לבית, אבל עדיין לגבי מקום למקום בתוך הבית, לכאורה כן היה לנו מקום לחשוש. והרי הגמרא לומדת שלא סתם נאמר במשנה הבאה. מה שמשייר מן החמץ לאחר הבדיקה לצורך אכילתו עד מחר יניחנו בצנעא [במקום מוצנע], כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו. ומשמע, שאם לא הניח אותו במקום מוצנע, צריך לבדוק אחריו. והיינו מחשש שמא גררה חולדה את החמץ למקום שכבר בדק!

לכאורה, איך אפשר לומר שחיישינן לגרירת חולדה, והרי המשנה אומרת שאם כן - צריך לחשוש גם מחצר לחצר ומעיר לעיר, ואין לדבר סוף? מבארים התוס': שהגמרא לא שאלה שנחשוש לגרירת חולדה אפילו מבית חברו לביתו. שלזה - ודאי אין סוף. שהרי אי אפשר שכולם יבדקו בבת אחת. ואם הוא יסיים לבדוק קודם לחבירו, נחשוש שמא תביא חולדה חמץ, מבית חברו שאינו בדוק לכאן. אלא השאלה היא שנחשוש באותו בית עצמו שתגרור חולדה ממקום שאינו בדוק למקום בדוק. ולדבר זה יש סוף, שיכולים כל בני הבית לבדוק בבת אחת, זה בזוית וזה בזוית זו. [ואכן גם ראיית הגמרא מהמשנה הבאה היא רק שחוששינן לגרירת חולדה באותו בית עצמו].

התוס' מצמצמים כי שאלת הגמרא אינה מבית לבית, אלא רק ממקום למקום

[מילות המפתח "הא - לא פריך .. אלא .. פריך". כלומר, התוס' מבארים כי אין כל קושי על כל המשנה, אלא רק לגבי פרט בודד, שבו כן ניתן לתת לדבר סוף.]

בשלשה עשר לא משיירא -

פירוש,

פעמים שאינה משיירת.

ולהכי,

היכא דלא חזינן - לא חיישינן,

כיצד אנו רוצים להציל את הכהן מטומאה וודאית על ספק שהגרירה היתה לפני שבדק?

הגמרא מספרת כיצד היה המעשה. ואומרת הברייתא מעשה בשפחתו של מציק אחד [אדם אלים, וישראל היה] ברימון [שם מקום], שהטילה נפל לבור. ובא כהן [מבני הבית, או שהיה קרוב משפחה], ועמד על שפת הבור, והציץ בו בבור, לידע אם הנפל זכר הוא, אם נקבה היא, כדי שאמו תדע כמה ימי טומאה וטהרה של לידה עליה לנהוג. ובא המעשה לפני חכמים, וטיהרוהו, את הכהן, על אף שאפשר שהנפל היה שם בשעה שהציץ בבור, והוא נטמא ממנו בטומאת אהל, מפני שחולדה וברדלס מצויין שם, ובודאי גררו אותו לתוך חור שיש להם בצידי הבור, שמן הסתם יש בו חלל טפח, והוא חוצץ לפני הטומאה, ואינו מטמא את המאהיל עליו מלמעלה.

והגמרא מוכיחה מכאן כי זה היה מקרה של ספק המוציא מידי וודאי. כי הנפל היה בוודאות. ואילו הגרירה בתיזמון הנכון היתה בספק. ספק גררוהו מהבור, וספק לא גררוהו בהיא שעתא שהאהיל הכהן על הבור.

התוס' מקשים ממה נפשך, בין אם היה זה ברשות היחיד ובין היה ברשות הרבים

אם היה זה ברשות הרבים, הרי יש לנו כלל להקל. ואם כן הספק שגררה החולדה, בקלות מטהר. ואם היה זה ברשות היחיד, אפילו מה שהגמרא מעמידה בהמשך שהיה כאן רק ספק נפל, מה יעזור, שהרי כאן הכלל הוא הפוך להחמיר. שהרי משנה מפורשת היא "כל שאתה יכול לרבות ספיקות וספק ספיקות, ברשות היחיד - טמא." ומתמצים על פי התוס' בעמוד הקודם שיש כאן ספק הרגיל. שיש לו תוקף כאילו הדבר וודאי, ונמצא כי לבטח גררה החולדה. "אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי."

התוס' מתמצים בשני אופנים

כמו שהתוס' הקשו ממה נפשך, גם כאן התירוץ הוא לשני הכיוונים. אם נאמר שרגליו היו ברשות הרבים, צריך לומר שלא פותח טפח בחור שהובא לשם הנפל, כי אז הטומאה היתה בוקעת ועולה, והרי חכמים טיהרוהו. ולכן לא ניתן לפי זה לומר שהיה זה ברשות הרבים. ומתוך כך הם מעמידים שאפילו היה זה ברשות היחיד, הרי אנו מתייחסים שאין כאן ספק האם גררוהו ואכלוהו, אלא שיש כאן אכילה וודאית, וממילא אין כאן כל זכר לטומאה, בשעה שבא לבדוק.

ומעירים התוס', שאז זה הולך בקנה אחד עם דברי רבי זירא שבלחם החולדה משיירת. אלא שאנו רק מצמצמים זאת או בארבעה עשר, בכל מצב, או בשלושה עשר, אם ראינו שגררה. אבל בבשר, מאחר ובוודאות שלא תשייר, הרי יש לנו לתלות להקל, אף כשאנו רואים שלקחה החולדה.]

היינו תשע חנויות -

מה שפ"ה לענין בדיקה - לא נהירא לר"י,
דהיכי מייתי ראייה מתשע חנויות,
דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא,
והכא - ספיקא דרבנן הוא, כדאמרינן בסמוך.

מיהו י"ל,

דאיירי - כגון שלא ביטל.

ועוד קשה,

דגבי **תשע חנויות - ליכא חזקת היתר,**
 אבל הכא - אוקמא אחזקת בדוק,
דהא בבדוק מיירי,
דאי לאו הכי - פשיטא דבעי בדיקה.
ואי מייתי בשלא ביטלו - אתי שפיר,
דכיוון דהוי ספיקא דאורייתא, ואפשר לבדוק,
לא מוקמינן אחזקתיה, כגון גבי שתי קופות.

ונראה לר"י,

דלענין שהביא עכבר לבית, **ונמצא,**
קבעי - אי שרי לאכילה אי לאו.

ואם תאמר,

כי אתא עכבר ושקל מהני ציבורין,
 אמאי חשיב ליה קבוע,
מאי שנא נמצא כפי עכבר מנמצא ביד נכרי?

דבפרק גיד הנשה (חולין צה. ושם),

פריך לרב,

דאמר בשר שנתעלם מן העין - אסור,
 מבנמצא - הלך אחר הרוב,
ומשני, שנמצא ביד נכרי.

ואומר ר"י,

דהכא - מיירי **כשראינו שלקח מן הקבוע,**
שנולד הספק במקום קביעות,
אבל אם לא ראינו,
 הוה ליה כפירש, **ואזלינן בתר רובא.**

והא דפריך בתערובות (זבחים דף עג:),
 גבי זבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור
 הנסקל,

אמאי ימותו כולם?

נכבשינהו וניידינהו,

כיון דאפילו גררה - פעמים שאין משיירת;

אבל היכא דחזינן - חיישינן, כיון דפעמים משיירת.

ובי"ד - לעולם משיירת, ואפילו לא חזינן - חיישינן.

וגבי בשר, אפילו חזינן - לא חיישינן,

דלעולם - לא משיירת.

וא"ש אביי כרבי זירא.

תירוץ אביי לסתירה המדומה בין המשניות

הגמרא הביאה סתירה בין משניות. והקשתה "ומי אמרינן אין חוששין שמא גררה חולדה? והא קתני סיפא: מה שמשיר יניחנו בצנעה, שלא יהא צריך בדיקה אחריו!" כלומר מאחר ובמשנה לאחר מכן אנו מניחים בצינעא, סימן שאדרבא, אנו כן אנו חוששים, ולכן על מנת להימנע מגרירת החולדה, אנו מצניעים זאת, כדי לא לאפשר לה לקחת.

ועל כך תירץ אביי בחילוק. כי יש שני זמנים עם מציאות שונה. בשלושה עשר בערב, ליל בדיקת החמץ, אין החולדה צריכה לשמור לעצמה חמץ, מכיוון שעדיין מצויה הפת בכל בתי ישראל. ולכן אינה גוררת למחילות שלה ומצניעה שם. ואילו ביום ארבעה עשר, שכל החמץ שנותר הוא רק מה שהניחו לאחר הבדיקה, ופתאום שמה לב החולדה שאין לה להשיג בקלות לחם, ולכן היא גוררת ומצניעה.

מאחר ותירוץ אביי הוא כדברי רבי זירא, יש להקדים

להביא את דברי רבי זירא

על מנת להבין את התוס', יש להקדים תחילה את מה שנאמר לעיל ותירוצו של רבי זירא. הגמרא צימצמה את מה שאין חוששין שמא גררה חולדה, דווקא כשלא ראינו שלקחה. "טעמא - דלא חזינא דשקל, הא חזינא דשקל - חיישינן, ובעי בדיקה."

ומדייקת הגמרא שאין להקשות ממה שאין אנו חוששים מנפלים המצויים ומוחבאים במדורות הנוכרים, הוא כי אנו תולין בחולדה שתאכל, ועל כך תירץ רבי זירא שיש חילוק בין לחם לבשר, לעניין השארה. "אמר רבי זירא: לא קשיא; הא - בבשר, והא - בלחם. בבשר - לא משיירא, בלחם - משיירא."

מבארים התוס' כי המוונה בדברי אביי שבשלושה עשר

אין החולדה משיירת אינו דבר החלטי

[התוס' מבהירים לנו, מה שנראה מלכתחילה לשון שאינה משיירת, שהוא דבר מוחלט וכלל אינה משיירת, שיש ללמוד אותו אחרת. שיכולה להיות מציאות שאינה משיירת. ועצם זה שיכולה להיות מציאות כזאת, באה להקל, במידה ולא ראינו שלקחה. ואז יש לנו לתלות, שאפילו אם לקחה - שמא לא שיירה.

אבל במידה וכן ראינו שלקחה, אין בכוח הספק להתיר, כי הוודאי שלקחה, והפסק שאולי כן שיירה, ולכן נחשב הדבר כאילו החמץ קיים, ויש לנו לחשוש, במידה שראינו שלקחה. ורק בי"ד מאחר וכאן היא בהכרח משיירת, יש לנו להחמיר אף אם לא ראינו שלקחה. ומילות המפתח "היכא .. אבל היכא" מתארות את שני הגדרים בי"ג. וכלל זה מופיע פעמים רבות בתוס'.

הגמרא בחולין מבארת את שני המצבים שהספק נולד במקום הקביעות או רק לאחר מכן נמצא

דתניא: תשע חנויות, כולן מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן, ואינו יודע מאיזה מהן לקח - ספיקו אסור! כלומר, הבשר אסור מספק, שאין הולכים אחר הרוב כיון שהוא לקח את הבשר מהחנות שהיא מקום "קבוע", וכלל בידינו "כל קבוע - כמחצה על מחצה דמי", דהיינו אפילו אם יש שם רוב ומיעוט, אנו דנים כאילו הוא מחצה על מחצה.

ובנמצא הבשר מושלך ברחוב, ואיננו יודעים מאיזה חנות הוא - הלך אחר הרוב! לפי שאדם זה לא לקח את הבשר ממקום הקביעות, הלכך, אמרינן "כל דפריש מרובא פריש", והרי הוא מותר.

הרי, שבשר הנמצא ברחוב ונתעלם מן העין מותר, וקשיא לרב? ומתריצים, הכא נמי מיירי בנמצא ביד עובד כוכבים! שהגוי לקח את הבשר מהחנות, ואיננו יודעים מאיזה חנות [שהולכים אחר הרוב, כיון שהספק נולד אצלנו לאחר שהיה כבר בידי הגוי, ולא בחנות שהוא מקום הקביעות].

ביאור מה יועיל לנו שהעכבר לקח מערימת התשע מצות

מה שהעכבר הביא לבית, יש להבין כיצד היתה כאן המציאות, עפ"י היסוד שנתבאר במסכת חולין. שהרי בשעה שנמצא אצל הנוכרי בידו, אין אנו יודעים מהיכן לקח, והרי זה כבר פירש מהקבוע. ולכן הולכים אחר הרוב. ומבארים התוס', כי הכל תלוי באיזה שלב אנו ראינו את העכבר נוטל. אם ראינו בשעה שנטל מן הקבוע - הרי הספק נולד במקום הקביעות, ואז להיותו קבוע יש כוח מבחינה איכותית אף כנגד רוב של כמות. ואם לא ראינו - אז חוזרים אנו לכך שכבר פירש, ואז הולכים אחר הרוב.

התוס' מביאים ממסכת זבחים הגדרה שונה של תערובת של קבוע

מציעים התוס' במסכת זבחים, ניכבשינהו, נכוף את כל הבהמות דנינידו, שינועו וינודו, כי בשעה שכל הבהמות נעות ואינן עומדות בקביעות במקומן - שוב אין בהמת האיסור נחשבת "קבוע". כי הדין ש"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי" נאמר, רק כאשר האיסור קבוע במקום, ולא כשהוא נייד. ואם כן, חוזרת השאלה למה לא נעשה כך, ובשעת ניידותם ניטול מהם אחד אחד, ונימא - כל דפריש, מרובא פריש!?

ומעירים שם התוס' "וכגון שלא בפנינו פירשו ממקום קבוע. דאי היתה הפרישה בפנינו - היו אסורין כאילו לקחן במקום קביעות". ומחלקים שם התוס' שלא היה זה קבוע גמור שם, ולכן יכלו לעשות כן. אבל כאן יש איסור קבוע וידוע. וכפי שמעירים שם התוס', "ולא שייך כל קבוע, אלא בדבר הידוע, כגון תשע חנויות ותשע צבורין ותשע צפרדעים ותשע עכו"ם, שההיתר והאיסור שלהם ידועים במקומם."

הטעם לחילוק בין המקרים

חז"ל החמירו בקבוע דרבנן יותר מבקבוע דאורייתא. כי בקבוע דאורייתא - האיסור ניכר במקומו ולא גזרו שמא יקח (חז"ל לא לקחו בחשבון רשעים כשתיקנו גזירותיהם). אבל בקבוע דרבנן שהאיסור מעורב בהיתר, חששו שמא אדם יסבור

ונימא כל דפריש - מרובא פריש, אף על פי שכבר נולד הספק במקום קביעות.

שאי התם,

דלא הוי קבוע גמור,

שהאיסור מעורב בהיתר ואינו ניכר,

ומדרבנן - אסרו בקבוע זה,

דמדאורייתא - לא חשיב קבוע,

אלא כשהאיסור ידוע במקומו,

ולחכי נמי גזרינן התם טפי,

שמא יקח מן הקבוע מבנמצא,

כיון שאין האיסור ידוע.

הגמרא מדמה מקרה של ספקות בחמץ לדינים ידועים

המקרה המדובר הוא שהיו לפנינו תשע ציבורין של מצה וציבור אחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל נטל בפנינו חתיכה מאחד הציבורין, ונכנס לבית שכבר בדוק, ולא ידעינן אי מציבור המצה שקל, אי מציבור החמץ שקל, ואז צריך לבדוק שוב את הבית.

ועם היות ולכאורה יש כאן רוב להקל, הרי אנו מחמירים כמו המקרה עם סוגיית תשע חנויות. ששינוי בברייתא, שאם היו בעיר תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה, וחנות אחת מוכרת בשר נבילה, וקנה אדם בשר, ואינו יודע מאיזה חנות קנה. הבשר אסור, למרות שרוב החנויות הן כשירות. משום ש"כל קבוע - כמחצה על מחצה דמי". כלומר, שכל דבר שנטלו אדם ממקום קביעותו, ואינו יודע מהיכן נטלו, הואיל והתחיל הספק במקום הקביעות, אין הולכין בו אחר הרוב, אלא הוא נחשב כמחצה על מחצה, דהיינו, כספק שקול, וספק איסור - לחומרא. ולומדים זאת מפסוקים. וזאת שיטת רש"י.

ואף כאן, כיון שתחילת הספק היתה במקום קביעותו, כאשר ראינו את העכבר נוטל מאחד הציבורין, שהוא מקום הקביעות של הדבר, יש על כך תורת "קבוע", שאין הולכין בו אחר הרוב, אלא דנים אותו כספק השקול, והולכים בו לחומרא.

מקשים התוס' כי תשע חנויות איסורו מהתורה, ואילו בדיקת חמץ הוא דרבנן, ומתריצים שלא ביטל

מקשים התוס', שלא ניתן להשוות את הסוגיות, בחנויות - איסורו מהתורה, שמא הבשר נבילה. ולעניין בדיקת חמץ - זה מדרבנן, כי מהתורה מספיק לנו בביטול. ומיד מתריצים, שמאחר ולא ביטל, הרי האיסור כאן הוא בבחינת בל יראה ובל ימצא, שהוא כבר מהתורה. וממילא אין להקשות, כי בדיקת חמץ הוא מדרבנן, כי מהתורה אם ביטלו, הרי כל הבדיקה נשארה מדרבנן.

מקשים התוס' להקל כאן, מכיוון שהבית בחזקת בדוק

אף שנאמר שיש ספק השקול, הרי בבדיקת חמץ יש מקום להקל, כי יש חזקה לטובת שאין צורך לבדוק, בהיות הבית כבר בדוק. וכאשר אנו משווים זאת לתשע חנויות, אין כלל דבר המסייע לנו להתירו, בבחינת חזקת היתר.

ומתוך כך מבארים התוס', שהנידון אינו לענין הבית שנכנס לשם העכבר, אלא לענין הפרוסה עצמה שנמצאת לפנינו, אם היא מותרת באכילה או לא.

מקילין בה. אבל באיסור חמץ, שהוא דאורייתא, מי אמרינן שיש להקל ולתלות על ידי "שאני אומר"?

מתרצת הגמרא: אטו [האם] בדיקת חמץ חיוב דאורייתא הוא?! הלא רק חיוב דרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא - סגי, די בכך שיבטל את החמץ בלבד. וכיון שכל הנידון הוא כאן הוא אם חייבוהו חכמים לבדוק שוב את הבית, או לא, הרי דרבנן אנו תולים ואומרים "שאני אומר".

התוס' מכריעים שסוגייתנו היא מדעת רבי יוחנן, בסוגיה דומה לדמות לתרומה במסכת יבמות

[מילות המפתח "הך סוגיא" מופיעות בתוס' למעלה מחמישים פעמים. ויש כאן הכרעה שהיא כדעה מסויימת. וכאן אומרים אנו שני דברים משולבים, בצד השלילי והחיובי. בשלילי - "לא אתי כ", שמופיע בתוס' קרוב לשלושים פעמים. ובחלק משמעותי החיוב והשלילה מופיעים יחד, וזה בשעה שמשווים בדיון בו נחלקו שניים, שאנו בוחרים כמו מי לומר - "לא אתי כ .. אלא", אולם לא בהכרח, לעתים עסוקים רק לבאר מדוע לא ניתן להעמיד כשיטה מסויימת. וכאן בפרטי לא אתי כריש לקיש. ובצד החיובי "אלא כרבי יוחנן".

ועוד שאנו עושים את ההשוואה רק במקרה מצויים. "וכולה שמעתא מיירי". אגב מילות המפתח כולה שמעתא מופיעים בתוס' כשלושים פעמים. אלא שכאן נזקקו להעמדה, "מיירי" שמופיעה אלפי פעמים.]

ביאור הסוגיה ביבמות, והסיבה לשלול שאינה כריש לקיש אלא כרבי יוחנן

הגמרא ביבמות מביאה ברייתא, אם היו שתי קופות של תבואה, אחת של חולין ואחת של תרומה.

ולפניהם היו שתי סאין של תבואה, אחת של חולין ואחת של תרומה.

ונפלו אלו בתוך אלו, הסאין לתוך הקופות - הרי אלו מותרים, ואפילו קופת החולין, ואין חוששים שמא "נדמעה" קופת החולין על ידי סאת התרומה שנפלה לתוכה - מפני שאני אומר [כלומר: יכול אני "לתלות" להקל, ולומר]: הסאה תרומה - לתוך הקופה של תרומה נפלה, והסאה של חולין - בתוך הקופה של חולין נפלו. ואמר ריש לקיש: והוא שרבו חולין שבקופת החולין על סאת התרומה, ונמצא כי אפילו אם נפלה התרומה לתוך קופת החולין, הרי היא בטילה ברוב. ולפיכך "תולים" לומר שהחולין לתוך חולין נפלו, והתרומה לתוך התרומה נפלה. ורבי יוחנן אמר: אף על פי שלא רבו חולין על התרומה, הרי שתי הקופות מותרות.

מדוייקים התוס', מאחר ולא דרשנו בחמץ ריבוי - הרי חייבים לומר סוגייתנו אינה כריש לקיש, אלא כרבי יוחנן, שאינו מצריך ריבוי.

ויש שמדייקים כי בתרומה ריש לקיש הסובר שהיא מדרבנן רק עם רוב ניתן לתלות, ואז יד לנו תרי דרבנן. אבל בחמץ לא ניתן לדמות. אבל רבי יוחנן שאינו מצריך רוב, יש רק חד דרבנן ולכן ניתן לדמותו לחמץ.

ועוד מדוייקים התוס' שלא יכולנו להקל בספק ספיקא ולומר שספק אחד להיכן נכנס, וספק שני שהעכבר אכלו. כי הככר

שהאיסור בטל ברוב ההיתר, ולכן החמירו בפורש, כדי שאדם יתרחק גם מן הקבוע.

היינו שתי קופות -

הך סוגיא,

דמדמה בדיקת חמץ לשתי קופות,

לא אתי כר"ל,

דמוקי בשילהי הערל (יבמות פב.),

להך דשתי קופות כשרבו חולין על התרומה,

אלא כרבי יוחנן,

דלא בעי התם רבייה,

לדידיה - א"ש דמדמי חמץ להיא.

וכולה שמעתא מיירי,

שהכר כל כך גדול, דליכא למימר אכלתיה.

האופן לדמות את העכבר שנטל משני ציבורין של חמץ ומצה להקל נלמד משתי קופות תרומה וחולין

הגמרא מביאה סוגיה נוספת המדמה מצב למקרה ידוע. שני ציבורין הנמצאים לפנינו, אחד מהם של מצה, ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים, אחד בדוק, ואחד שאינו בדוק. ואתו שני עכברים, אחד שקל נטל חתיכת מצה, ואחד שקל נטל חתיכת חמץ, וכל אחד מהשניים נכנס לבית אחר, ולא ידעין הי [איזה] עכבר להאי בית עייל [נכנס], והי עכבר להאי בית עייל, ושמא נכנס העכבר עם החמץ לבית הבדוק.

היינו הדין של שתי קופות, שמשם אנו יכולים ללמוד שבאופן כזה תולין לקולא, ואומרים שהמצה הונסה לבית הבדוק, והחמץ הונס לבית שאינו בדוק.

דתניא: שתי קופות לפנינו, אחת מהן היא של פירות חולין, ואחת היא של פירות תרומה, ולפניהם עמדו שני סאין מאותן פירות, אחד מהם היה של חולין, ואחד של תרומה. ונפלו שני הסאין האלו לתוך הקופות האלו, כל סאה לקופה אחרת. ואיננו יודעים איזו נפלה לחולין ואיזו לתרומה. הרי הפירות שבקופת החולין מותרין באכילה אפילו לזר, כפי שהיו עד עתה, ואין חוששין שמא הסאה של תרומה נפלה לתוכם ונאסרו כל הפירות לזרים [כי לא היה שם פירות חולין בשיעור פי מאה כנגד התרומה, ולא נתבטלה התרומה בחולין]. לפי ש"אני אומר" [דהיינו, יש לנו אפשרות של "תלייה", לתלות ולומר]: פירות החולין לתוך קופת החולין נפלו, ואילו התרומה לתוך קופת התרומה נפלה.

כך גם בשני ציבורין ושני בתים, כיון שיש כאן אפשרות של "תלייה", לכן "אני אומר" כי העכבר שנטל חמץ נכנס לבית שאינו בדוק, והעכבר שנטל מצה נכנס לבית הבדוק. ואין צריך לבדוק שוב את הבית שכבר נבדק.

עם היות וחמץ הוא מהתורה ותרומה מדרבנן, הרי בסופו של דבר בדיקת חמץ היא מדרבנן

הגמרא מקשה: מה הראיה מתרומה לחמץ? והרי אימור, יש לנו לומר, כי מה דאמרינן "שאני אומר", שאני תולה ואומר שההיתר נפל לתוך ההיתר, והאיסור נפל לתוך האיסור, זה דוקא בתרומה, שבזמן הזה היא נוהגת רק מדרבנן, ולכן אנו

בבת אחת ד"ה טמאים -

נראה **דהיינו מדרבנן,**
דמדאורייתא, אפילו בבת אחת - טהורים.

הגמרא מדמה שאלה של ציבור אחד חמץ, ועכבר בא ולקח לאחד הבתים לדין המשנה בטהרות לגבי שני שבילין

נמצא ציבור אחד של חמץ לפנינו, ולפניו שני בתים בדוקים, ואתא עכבר ושקל חתיכה מהציבור, ונכנס לאחד הבתים, ולא ידעינן אי העכבר להאי בית על [נכנס] אי להאי בית על. היינו הדין של "שני שבילין".

שנינו במסכת טהרות: שני שבילין, אחד מהם טמא, ואחד מהם טהור ואין ידוע איזה מהם הוא הטמא. וכגון, שמוחזק לנו שבאחד השבילים קיים קבר לכל רוחב השביל, ואי אפשר לעבור בו מבלי להאחיל על הקבר, אך איננו יודעים איזה הוא אותו שביל. והלך אדם באחד מהן ולאחר מכן עשה [נגע] בטהרות [ואילו היה הנידון רק ביחס אליו, היינו מטהרים אותו ואת הטהרות שנגע, מפני שהשבילין הן רשות הרבים, והדין הוא שספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, אך] ובא חבירו והלך אף הוא בשביל השני ועשה טהרות אחרות. והשאלה היא האם אפשר לטהר את שניהם, שהרי אחד מהם ודאי טמא.

רבי יהודה אומר: אם נשאלו [שאלו] לחכם זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, שכל אחד שאל בנפרד מה דינו, שניהם טהורין. החכם מורה לכל אחד מהם שהוא טהור, שהרי כל אחד בפני עצמו הוא רק ספק טמא, ואפשר להעמידו על חזקת טהרה.

אבל אם באו שניהן לשאול לחכם בבת אחת - שניהם טמאין. כיון שהחכם צריך להורות הוראה אחת לשניהם, טמאים אתם או טהורים אתם, הוא אינו יכול לומר להם שניכם טהורים, שהרי אחד מהם ודאי טמא. לכן הוא מורה להם ששניהם טמאים.

התוס' דנים במקרה השני שמעלה רבי יהודה, שבאו להישאל בבת אחת

[התוס' מצמצמים שדין זה להחמיר על שניהם, למרות שאין וודאות אצל אף אחד - הוא מדרבנן. אבל מדאורייתא אפילו בבת אחת, שניהם טהורים. ואכן מילות הפתח המצמצמות שזה מדרבנן "היינו מדרבנן" מופיע בתוס' כחמישים פעמים. והחלק השני של "דאורייתא אפילו" מופיע מעל עשרים פעמים בתוס'.]

ספק על ספק לא על היינו בקעה -

תימה לר"י,

מה שייך לדמויי לבקעה?

דהכא - אפילו ליכא אלא ספק אחד,

אוקמא אחזקת בדוק, כדאמרינן לעיל.

ולעיל - דימה אותו לספק שומאה ברשות הרבים,

והכא - מדמי לספק שומאה ברשות היחיד.

כל כך גדול שלא ניתן לאוכלו. וממילא איננו יכולים לתלות שהחולדה אכלה אותו.

[דף י עמוד א]

הלך באחד מהן ועשה טהרות -

הא דנקט טהרות ולא קאמר אדם טהור,
משום דלגברי,

אף על גב דמוקמינן לה בחזקת טהורים,

מצריכין להו טבילה והזאה,

שלא יגעו שניהם בתרומה,

דאז התרומה - שמאה ודאית, **והאוכל - במיתה;**

ואם נגעו שניהם באחד, ונכנס למקדש - חייב.

גדר של ציבור חמץ שהעכבר לקח לבית שאין אנו יודעים, יש לדמותו למשנה בטהרות לגבי שני שבילין

הגמרא פושטת בעיה בליקחת העכבר חמץ בוודאות ורק על המיקום יש שאלה, לדין של "שני שבילין". מצא ציבור אחד של חמץ לפנינו, ולפניו שני בתים בדוקים, ואתא עכבר ושקל חתיכה מהציבור, ונכנס לאחד הבתים, ולא ידעינן, אי העכבר להאי בית - על [נכנס], אי להאי בית - על.

דתנן במסכת טהרות: שני שבילין, אחד מהם טמא, ואחד מהם טהור, ואין ידוע איזה מהם הוא הטמא. וכגון, שמוחזק לנו שבאחד השבילים קיים קבר לכל רוחב השביל, ואי אפשר לעבור בו מבלי להאחיל על הקבר, אך איננו יודעים איזה הוא אותו שביל. והלך אדם באחד מהן ולאחר מכן עשה [נגע] בטהרות [ואילו היה הנידון רק ביחס אליו, היינו מטהרים אותו ואת הטהרות שנגע, מפני שהשבילין הן רשות הרבים, והדין הוא שספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, אך] ובא חבירו והלך אף הוא בשביל השני ועשה טהרות אחרות. והשאלה היא האם אפשר לטהר את שניהם, שהרי אחד מהם ודאי טמא.

התוס' מדייקים, כי המשנה במוזנה דנה על הטהרות "החפצא", ולא על ה"גברא".

התוס' מדייקים, כי דוקא נקטה המשנה שעשו טהרות, כי לגבי האנשים עצמם, אף שמעיקר הדין אף הם ב"פועל" טהורים [בבאו לשאול זה אחר זה]. מכל מקום, ב"כוח" קיים חשש בצירוף נגיעה של שניהם, הן בתרומה והן באדם אחר. ולסלק חשש זה, מחייבים אותם לטבול, שמא יגעו שניהם באותה תרומה עצמה, שאז ודאי התרומה טמאה ואסור לאכלה. או שמא יגעו שניהם באותו אדם, ואם אותו אדם יכנס למקדש יתחייב כרת. ורק לענין הטהרות שנגעו, שייך לומר ששתיהם נשארו טהורות.

פרט לכך שיש כאן הדגשה על החפצא ולא על הגברא, יש כאן דיון מה נקט ומה לא נקט

[הצירוף של שני הכיוונים, האחד החיובי והשני השלילי קיים מאות פעמים בתוספות. בסגנונות דומים "מדנקט .. ולא נקט", "והא דנקט .. ולא נקט". שדבר זה אומר פעמיים דרשני, מה הדבר היוצר את החיוב שאותו הוא בחר לנקוט, ומה הדבר שאינו יכול לנקוט.]

בתוס' רבינו פרץ הכניס גורם נוסף להחמיר, שלכן נזקקנו לדמות זאת בקעה

בתוס' רבינו פרץ מתרץ, שכאן איתרע החזקה של הבית, כי דרך העכבר ליכנס לבתים. ולכן דוקא משום ספק ספיקא אנו מקילים. ומדובר לענין בדיקה של חדר אחד בלבד שבתוך הבית [שרק הוא היה בדוק]. וביחס לאותו חדר, הוי ספק ספיקא. ספק אם נכנס בכלל העכבר לתוך הבית, ואף אם נכנס, שמא לא נכנס לאותו חדר.

ביאור אחר לא רק לפטור מדרבנן, אלא אפילו מהתורה

גם בעל המאור מפרש, שכל ההיתר כאן משום ספק ספיקא, ואף שבדיקת חמץ דרבנן, כאן דנה הגמרא לפוטרו אף מביטול דאורייתא, שלגביו לא די בספק אחד בלבד. ומדובר שהיו לפניו שני בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, וספק אם העכבר נכנס בכלל לבית, ואם תמצא לומר שנכנס, שמא נכנס לבית שאינו בדוק. ומדמה הגמרא לבקעה שרבי אליעזר מטהר בספק ספיקא. ואף רבנן אינם מחמירים אלא בספק טומאה ברשות היחיד, שהלכה למשה מסיני לטמא אפילו בספק ספיקא, אבל בשאר איסורים - גם הם יודו, שספק ספיקא - מותר אפילו באיסור דאורייתא.

ספק ביאה טהור -

פירש ר"י,

דבספק ספיקא פליגי,

וכן פירש ר"ת במסכת ע"ז פרק בתרא (ע.), אבל רש"י פירש שם בע"א.

ונראה לר"י,

דטעמא דרבי אליעזר דמטהר בספק ספיקא,

משום דלא גמרינן מסוטה לטמא ברשות היחיד,

אלא ספיקא אחת כסוטה,

אבל תרי ספיקי - לא.

ורבנן סברי,

כיון דמן הדין, אפילו בספיקא אחת - היה לטהר,

דאוקמא אחזקת טהרה, ואפילו הכי טמא,

הוא הדין אפילו בתרי ספיקי.

העמדת ספק ביאה במסכת עבודה זרה כספק ספיקא היא הגורמת לכך שהיין שם טהור

הגמרא מספרת במסכת עבודה זרה, כי למרות שרוב גנבי נהרדעא לא היו יהודים, היין היה מותר בשתיה, ושאלה הגמרא בשיטת מי התיר, וענתה שזה לדעת רבי אליעזר. דאמר, כל מקום שהספק אינו על ה"מגע", [כגון, האם הגוי נגע ביין]. אלא יש ספק על עצם הביאה למקום האיסור, טהור. ולכן כאן, שאין לנו ודאות שהגנב היה גוי, ואם כן, יש לנו ספק על עצם הכניסה, האם נכנס יהודי או גוי, היין מותר.

ודחתה הגמרא שניתן להעמיד שזה מותר לדעת הכל. מכיוון שהמציאות שחלק מהגנבים אינם מעוניינים כלל ביין, אלא רק פותחים לשלם ממון. ושמגלים כי בחבית לא היה ממון אלא יין, הם כלל לא נוגעים בו, ולכן זה נקרא ספק ספיקא. ואילו רבינו תם המדייק בגירסתו שמה שגורם לטהר

העכבר שבוודאי נטל חמץ, אך אין לנו וודאות שינכנס לאחת מהחצרות

הגמרא מביאה מקרה נוסף לגבי העכבר שבוודאי נטל חמץ, אך אין לנו וודאות שנכנס לאחת מהחצרות. ובלשון הגמרא "ספק - על (לבית הבדוק), ספק - לא על." ודימתה דין זה לבקעה ולמחלוקת רבי אליעזר וחכמים.

במסכת טהרות שנינו הנכנס לבקעה [הרבה שדות הסמוכים יחד] בימות הגשמים כשהזרעים צמחו כבר בשדות, ואין רשות לכל אדם ליכנס לשם. ולכן נחשבת אז הבקעה כרשות היחיד לענין הדין שנאמר על ספק טומאה ברשות היחיד, שספיקו טמא. ויודעים אנו על טומאה שנמצאת בשדה פלונית בבקעה [שכל שדה מסומנת לעצמה בגבולותיה]. ואמר אחד: הלכתי במקום הלז [בבקעה זו], ואיני יודע אם נכנסתי באותה שדה שבה הטומאה והאהלתי עליה, ואם [אז] לא נכנסתי לשם - רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאין.

וטעמו של רבי אליעזר, משום שהיה רבי אליעזר אומר: ספק ביאה - טהור. אם הספק הוא, אם בכלל נכנס לאותה שדה או לא, הרי הוא טהור, משום שזה ספק ספיקא. ספק - אם נכנס או לא, ואם תמצא לומר שנכנס, שמא לא עבר בדיוק על מקום הטומאה והאהיל עליה. ובספק ספיקא, אפילו ברשות היחיד, ספיקו טהור. ורק בספק אחד, כגון, אם ודאי נכנס לאותה שדה, אלא שהוא ספק מגע טומאה, שאינו יודע אם נגע או האהיל על הטומאה, אז נאמר הדין שספק טומאה ברשות היחיד, ספיקו טמא.

וחכמים סוברים, שאפילו בספק ספיקא, נאמר הדין שברשות היחיד הוא טמא. וכאן לגבי בדיקת חמץ, גם רבנן יודו שהולכים לקולא, כיון שבדיקת חמץ היא רק דרבנן. ומספק - אין צריך לבדוק שוב את הבית.

התוס' מקשים משימו של ר"י שהמקרה של בקעה המזר יותר

[מילות המפתח כאן הינן "מה שייך?" מופיעות מעל חמישים פעמים. ובפרט שאנו מדברים על לדמות, שזה כל מהות הגמרא, לדמות מקרה לרעהו. והרעיון כי תמיד ספק ספיקא הוא מקום לפטור, בניגוד לספק יחיד. ואם כבר הצלחנו לעיל להוכיח כי בספק אחד מעמידים על חזקת בדוק, הרי אין מקום לדון על ספק ספיקא. ואפילו אם יש ספק, הרי שונה הדבר שזה ברשות הרבים, שבספק טומאה במקרה זה מקילים, לעומת ספק ברשות היחיד. ואם מקודם הקלנו במקרה החמור, ודימינו זאת לספק המקל ברשות הרבים, הרי כאן בבקעה שהוא הספק החמור יותר, כל שכן שהיה לנו להקל.]

ביארנו לעיל בשיטת רש"י, ולתוס' יש מהלך אחר

התוספות הקשו: מה הגמרא מדמה בדיקת חמץ לבקעה, שכל ההיתר שם רק בגלל ספק ספיקא, ואילו בבדיקת חמץ - אפילו בספק אחד יש להקל, משום שמעמידים את הבית על חזקתו שהיה בדוק? ועוד, שבשאלה הקודמת השוותה הגמרא את הספק של בדיקת חמץ לשני שבילין, שהוא ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור, ואילו כאן משווה הגמרא את הספק לבקעה, שהוא ספק טומאה ברשות היחיד שספיקו טמא?

הוא מכיוון שיש הפותחים לשם ממון - הרי זה ספק שני, שאפילו כן נגע ופתח את החבית, עדיין לא מוכח שפתח על מנת לטמא.

בסוגיה במסכת עבודה זרה נראה, שלדעת רבי אליעזר, ספק ביאה טהור, אפילו כשאין שם אלא ספק אחד. כגון שהשדה שבה נמצאת הטומאה מלאה כולה בטומאה, ואילו נכנס לתוכה ודאי נגע בטומאה. ורק באופן זה חלקו עליו חכמים וטימאו את הנכנס. אך באופן שיש גם ספק מגע, הרי ספק ספיקא, ואף חכמים יודו לרבי אליעזר, שהנכנס טהור. וכן מפרש רש"י. ולא שהדיון הוא על ספק ספיקא.

יש לדמות את כל דין טומאה ברשות היחיד מסוטה

התוס' משמו של ר"י, מבארים את סברת מחלוקתם. רבי אליעזר סובר, כיון שמקור הדין שספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא הוא מסוטה שנותרה, שהתורה אסרתה על בעלה, וקוראת עליה "והיא נטמאה", למרות שהוא רק ספק שמא זינתה תחת בעלה.

ומשם למדים לכל ספק טומאה ברשות היחיד, שהוא דומה למקום הסתירה של הסוטה, שיהא ספיקו טמא. ולכן רק בספק אחד, בדומה לסוטה שהוא ספק אחד בלבד שמא זינתה, מטמאים ברשות היחיד, ולא בספק ספיקא. כלומר במילים אחרות, מה הגורם שכה מחמיר לטמא את הסוטה אפילו בספק - הרי הוא רשות היחיד. אבל לספק ספיקא יהיה כוח לטהר לשיטת רבי אליעזר אפילו ברשות היחיד.

ואילו רבנן סוברים, כיון שמן הדין היינו צריכים להעמיד את הדבר על חזקתו ולטהר אפילו בספק אחד ברשות היחיד מחמת חזקת הטהרה, ואף על פי כן אנו מטמאים, אם כן, אין הבדל בין ספק אחד לספק ספיקא. כלומר, במילים אחרות, כוח החזקה הוא כל כך גדול, ואם הספק לא הצליח לערער אותו, ועדיין השאירו טמא, הרי גם ספק ספיקא אין בכוחו לטהר.

הכלי שהתוס' הביאו לרבי אליעזר להקל הוא הוספת

גורם נוסף בהשוואה

[מילות המפתח "דלא גמרינן .. אלא" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. וכמו כן, ההשוואה מסוטה אינה רק על הדמיון לרשות היחיד, אלא שגם בנוסף היה בה ספק יחיד. ואילו כאן כשיש כבר שתי ספיקות, לא ניתן ללמוד להחמיר מסוטה].

על ובדק ולא אשכח פלוגתא דר' מאיר

ורבנן -

תימה,

אפילו לר"מ דאמר לעולם היא בחזקת טומאה וכו', ונפקא מינה לטהרות שנעשו על גביו,

הכא - גבי בדיקה, כיון שבדק ולא מצא,

מה יעשה?

אם יצריכוהו לבדוק פעם שניה - נמי לא ימצא.

ורש"י פירש,

דאפילו לר' מאיר אמרינן,

אימר עכבר אכליה,

דבדיקת חמץ - אינו אלא מדרבנן.

וקשה,

דהא בהדיא אמר פלוגתא דר' מאיר ורבנן.

וי"ל,

דמיירי בשלא בטלה.

וקאמר,

דלר' מאיר - **לא סגי בבדיקה,**

כיון דלא אשכח,

והוי **בספק לאו** דלא ימצא, וצריך לבטלו.

וסגי אפילו לרבי מאיר,

דלא איירי אלא בספק טומאה דאורייתא,

אבל הכא - דבדיקת חמץ דרבנן - שרי.

מקרה בו העכבר נכנס בוודאות לבית, אלא כשנכנס

ובדק - לא מצאו, היא מחלוקת רבי מאיר וחכמים

כשהעכבר על - כלומר נכנס, לבית בדוקר. ולאחריו בדק הבדוק ולא מצא, אין צריך לבדוק שוב כמחלוקת בין רבי מאיר ורבנן. שעם היות ורבי מאיר במסכת נידה מחמיר, שכל דבר שהיה בחזקת טומאה, לעולם הוא בטומאתו, עד שייודע לך על הטומאה היכן היא.

וחכמים שם מקילים, כי אם היה גל של אבנים טמא, שהיה בו כזית מהמת שהתערב עם שני גלים טהורים ובדקו את שלושתם, מאחר ובדק עד סלע או קרקע בתולה, שלמטה ממנה לא יכולה להיות טומאה. הרי אנו מטהרים, כי בדקנו כפי כוחנו, ויש לנו לתלות שעורב או עכבר נטל את אותו היות מן המת. אלא שכאן בבדיקת חמץ, מאחר וכן בדק, אפילו רבי מאיר יודה, שיש לנו לתלות שהעכבר שהכניס הוא גם זה שאכל את החמץ.

התוס' למדים להקל רק בשיטת רבנן

התוס' הקשו על שיטת רש"י, שטיהר גם לרבי מאיר. שהרי הגמרא אומרת במפורש שהדבר תלוי בפלוגתא של רבי מאיר ורבנן? ולכן הם מבארים שאכן רק לפי רבנן אנו תולין שמן הסתם בעכבר אכל את החמץ שהכניס, ולא לפי רבי מאיר.

אך הקשו, מה שייך בכלל לחלוק בענין בדיקת חמץ. בשלמא לענין גל אבנים שייך לומר שהגלים עדיין בחזקת טומאה, ונפקא מינה לענין טהרות שיעשו על גביהם שיהיו טמאים. אבל כאן שכבר בדק ולא מצא שום חמץ, מה הוא יכול לעשות עוד. שאם יחייבוהו לבדוק שוב, גם אז לא ימצא כלום?

אם לא יבטל בנוסף, מאחר ויש כאן לאו מהתורה של

לא ימצא - לא תועיל רק הבדיקה, לרבי מאיר

עונים התוס' שמדובר שבעל הבית לא ביטל את החמץ שנכנס לשם אלא רק בדק. שלפי רבי מאיר הוא צריך לבטל את החמץ, כיון שהוא ספיקא דאורייתא של "בל ימצא". ולענין דאורייתא - סובר רבי מאיר שאין אומרים כיון שבדק ולא מצא, ודאי כבר נטלוהו עכברים.

מאחר והדבר נשנה כמחלוקת רבי מאיר וחכמים, חייבים

להבין את שיטת רבי מאיר

[מילות המפתח הינן "אפילו לרבי מאיר". ולכן מקשים התוס', שחייב להיות שוני בין דעותיהם. אך

זהב, ובית הלל מתירין. וסברת בית שמאי, שהלכה כאן כמותם שנאמרת ונתת בכסף וצרת הכסף בדרך "דבית שמאי סברי: הכסף - כסף ראשון, ולא כסף שני." או שמא ישנו את עלייתו לרגל, עד שיצטבר לו זהב. וריב"א מקשה כאן על עצם דברי רש"י, שלא ניתן כלל לחלל מטבעות, שהרי אנו פוסקים כבית שמאי.

אלא שיש לומר כל האיסור לחלל כסף ראשון בכסף שני, נאמר רק כשהראשון מקובל יותר בעולם המסחר מהשני כגון הראשון הוא מטבעות כסף והשני זהב, אבל מותר לחלל מטבעות זהב במטבעות כסף. והוא הדין באותו סוג מטבע, כגון סלע עשוי כסף, אם השני מקובל יותר מסיבה כלשהי, כמו תאריך טביעתו או הצורה שטבועה בו. ומזה יש לומר, שכאשר רש"י אמר שמחלל סלעי מעשר שני על סלעים אחרים, הוא התכוון לסלעים אחרים המקובלים יותר מהראשונים.

הניח עשר ומצא תשע פלוגתא דרבי ורבנן -

דרבי לטעמיה,

דאמר הוא קבר שאבד - הוא קבר שנמצא, וכיון שמצא אחד - א"צ לבדוק, ולרבנן - עד שימצא עשר, כדפ"ה.

ומיירי, שכל הככרות קשורים זה בזה,

דומיא דפלוגתא דרבי ורבנן.

דבפ"ק דביצה (דף י:;) אמרינן,

מחלוקת בכיסים קשורים;

אבל נשאין קשורים,

דברי הכל - מנה מונח ומנה מוטל מעורבין זה בזה.

ואף על גב דהשתא - אין לתלות בעכברים,

תלינן בקטנים.

יש להבין שיטת רבי בקבר אבוד

קיימת מחלוקת רבי ורשב"ג בעניין קבר אבוד. ונביא רק את שיטת רבי. דתניא: שדה שנאבד בה קבר, שאין ידוע היכן מקומו, כל הנכנס לתוכה [לתוך השדה] טמא, שמא עבר על מקום הקבר ונטמא ממנו. ואם לאחר זמן נמצא בה קבר, ואין ידוע אם זהו הקבר האבוד או לא, הנכנס לתוכה [לתוך השדה] ולא התקרב לקבר שנמצא, טהור. משום שאני אומר: הקבר שאבד, הוא הקבר שנמצא, דברי רבי.

הניח כמות מסויימת של חמץ ומצא פחות או יותר

לאחר מכן הגמרא מביאה שני דינים נוספים ותולה היא במחלוקת רבי ורבנן. הדין הראשון הניח תשע ומצא עשר, והדין השני הניח עשר ומצא תשע.

אדם שהניח בבית ברוק תשע פרוסות חמץ, ולאחר מכן מצא שם עשר פרוסות - דין זה תלוי בפלוגתא דרבי ורבנן. דתניא: במסכת ביצה מי שהניח מנה [מאה זוז] של מעות מעשר שני בתוך תיבה, ואחר כך מצא שם מאתיים זוז. הרי במאתיים אלו חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה, שאיננו יודעים איזו היא המנה מעשר שני הקודמת, ואיזו המנה חולין שנוספה. ולכן הוא צריך לקחת סלעים בשווי מנה, ולומר שהמנה מעשר שני מתוך המאתיים, תהא מחוללת על

מצד שני ניתן לבאר ולהעמיד, כי המחלוקת הינה רק בשעה שיש בדיקה ללא ביטול. אבל בכוח הביטול להעביר זאת לאיסור דרבנן, שגם רבי מאיר המחמיר העמד טומאה על חזקתה - כאן כבר יודה.]

חולין ומעשר שני מעורבים זה בזה -

פ"ה,

שיביא סלעים בשוה מנה ואומר,

כל מקום שהוא מעות מעשר שני,

יהיו מחוללים על מעות הללו.

ובחנם פירש כן,

דמיניהו גופייהו, היה יכול ליקח שיעור מעות מעשר,

ואומר,

אם אלו מעות מעשר - הרי טוב,

ואם לאו,

כל מקום שהן - הרי הן מחוללין על אלו.

ורבי"א הקשה לפרש"י,

דאיך יכול לחלל אסלעים?

ובפרק הזהב (ב"מ ד' מה.) אמר,

שיבעא אטיבעא - לא מחללין.

ושם פ"י.

הגמרא מדמה מציאות של ספק במציאת חמץ, לדיון במציאת מעשר שני בביצה

אומרת הגמרא "הניח תשע ומצא עשר - פלוגתא דרבי ורבנן. דתניא: הניח מנה ומצא מאתים - חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה, דברי רבי. וחכמים אומרים: הכל חולין."

התוס' מביאים את פירושו דרש"י, דנים בו ומבאים את קושיית הריב"א עליו

דברי רש"י הם על ביאור הדיון של הנה הנוסף של המעשר השני. שחכמים סוברים שהכל חולין, באשר שאת המנה כבר נטל ואלו המאתיים שנמצאו כעת הינם מציאות אחרת והובאו אחרי כן. ולרבי הסובר שהמאתיים מחולקים למנה הראשון שהיה ועליו נתווסף רק מנה נוסף. ולכן הדרך לפתור את הבעיה שהוא מביא סלעים בשוה מנה ואומר כל מקום שהן מעות מעשר שני הרי הן מחוללים על הסלעים הללו ומעלה הסלעים לירושלים.

אלא שהתוס' מציעים, שאין לו כלל צורך להביא סלעים חדשים, אלא הוא יכול להתנות ולומר. אם הם כבר מעות מעשר, הדבר שנמצא - כבר אינו זקוק לעשרו, ואם לא, הרי ניתן לחלל עליהם עכשיו.

אלא שהריב"א מקשה, שמאחר והם מטבעות לא ניתן לחלל מטבע על מטבע.

יש להקדים מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי ההלפת מעות מעשר שני העשויות כסף לדינרי זהב

שנאמר בפרק הזהב ומובאת המשנה מעשר שני (פ"ב מ"ח) "תנן התם, בית שמאי אומרים: לא יעשה אדם סלעין דינרי

**ולית להו לרבנן הוא שאבד הוא שנמצא,
אלא כרשב"ג דאמר תיבדק כל השדה כולה.**

אי נמי,
אתי אפילו כרבי,
ומיירי, כגון שאין יודע כמה ככרות הניח,
וצריך בדיקה, שמא לא מצא כולם.

הגמרא מביאה ספק שקיים בבדיקת המץ

לאחר שבדק את החמץ הניח בזווית זו של הבית, ואחר כך מצאו בזווית אחרת. אפשרות ראשונה היא לסבור, שזהו אותו החמץ, והשיכחה היתה על פעולת ההעברה. ואפשרות שניה, שהחמץ הקודם נגרר הביתה על ידי עכבר, וכאן מדובר על חמץ חדש. ואומרת הגמרא שזו מחלוקת חכמים ורבן שמעון בן גמליאל. ומביאה הגמרא את הברייתא הדנה במחלוקתם.

קרדום שאבד בבית - הבית טמא, שאני אומר: אדם טמא נכנס לשם ונטלו. הצד השני לומר הוא שהקרדום - לא אבד, אלא שהניחו בזווית זו בבית, ומצאו בזווית אחרת - הבית טמא. מפני שאני אומר: אדם טמא נכנס לשם, ונטלו מזווית זו והניחו בזווית אחרת, ובינתיים גם מישמש בשאר כלי הבית, וטימאם.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך הבית טהור. שאם אבד הקרדום - אני אומר: השאלו בעל הבית לאדם אחר, ושכח. או אם נמצא בזווית אחרת - אני אומר: שהוא עצמו נטלו מזווית זו שהיה שם קודם והניח בזווית זו שהוא נמצא עתה, ושכח.

ובחמץ גם כן, לפי רבנן - חוששין שמא העכבר הוא שלקח את החמץ מהזווית הקודמת. ואם כן יש לחשוש גם שמא החמץ הנמצא כאן אינו החמץ שהיה בזווית הקודמת, אלא הוא אחר, ואילו החמץ הקודם נגרר על ידי העכבר לתוך הבית, וצריך לחזור ולבדוק. ולפי רבי שמעון בן גמליאל, אנו תולין שהוא עצמו העבירו מזווית לזווית, ושכח. ואינו צריך לבדוק שוב.

מבארים התוס' את המהלך, באופן שזו מחלוקת רבנן ורשב"ג

מקודם ראינו כיצד חכמים תולים להקל בקבר, הקבר שאבד הוא הקבר שנמצא, ואילו שם מחמיר רשב"ג ואומר תיבדק כל השדה. וכאן חכמים סוברים כמו רשב"ג שם, ואינם תולים להקל, הוא דאבד הוא שנמצא.

האופן השני - הצגת הדיון כמחלוקת רבי וחכמים

התוס' מציגים אופן אחר בדברי חכמים, שזו מחלוקת של רבי וחכמים. שהברייתא אומרת שאם הניח מאתיים זוו של מעשר שני, ולאחר מכן מצא רק מנה, רבי אומר שמנה זה הוא אחד מהמאתיים, ולהקל. ואילו חכמים מחמירים, שהיות ומצא כמות שונה, יש לנו לתלות כי הכל חולין. וגם בחמץ אם מוצא כמות קטנה יותר, וכגון שהניח עשר ומצא תשע, לשיטת רבי נדרש לחפש רק אחר אותה פרוסה, וחכמים סוברים שעליו לחפש את כל עשרת הפרוסות שהניח. ואף כאן, אם אינו זוכר מה הכמות שהניח, הרי צריך בדיקה, שמא לא מצא את כולם. וכל הסברא להקל הוא שהיה הוא שנמצא קיימת רק כאשר הבעיה היא רק המיקום.

הסלעים הללו, ונוהג בהם קדושת מעשר שני. והמאתיים יוצאים לחולין - דברי רבי.

וחכמים אומרים: הואיל ולא מצא את אותו סכום שהניח, אנו תולין להקל שהמנה הקודמת של מעשר שני ניטלה מכאן, ואילו המאתיים הללו הובאו לאחר מכן, והכל חולין.

ואף כאן בחמץ. לפי רבי אנו אומרים שתשע הפרוסות שהניח הן אותן הפרוסות הנמצאות עתה, אלא שנוספה עליהן עוד אחת. ואין צריך לחזור ולבדוק את הבית. ואילו לפי רבנן, הואיל ומצא יותר פרוסות מכפי שהניח, אנו חוששים שמא כל עשרת הפרוסות הנמצאות הן חדשות, שאדם אחר הביאן לכאן, ואילו התשע הקודמות, גררון חולדות לתוך הבית, וצריך לחזור ולבדוק את כל הבית.

ואם הניח בבית בדוק עשרה פרוסות חמץ ולאחר מכן מצא שם רק תשע פרוסות, היינו הדין של הסיפא של אותה ברייתא.

דתניא: הניח מאתיים זוו של מעשר שני, ולאחר מכן מצא שם רק מנה. הרי אנו אומרים שמנה אחד מהמאתיים שהיו, עדיין מונח כאן, ורק המנה החסרה מוטל [ניטלה מכאן] - דברי רבי.

וחכמים אומרים: הכל חולין. שהואיל ומצא פחות מכפי שהניח, אנו אומרים שמהמאתיים הקודמים לא נשאר כלום, והמנה הנוכחית היא אחרת, של חולין.

ואף כאן בחמץ, אם הניח עשר ומצא רק תשע, לפי רבי אין צריך לבדוק ולחזור אלא אחר פרוסה אחת בלבד. כי התשע הנמצאות הן אותן שהיו מקודם. ואילו לפי רבנן צריך לחזור אחר כל עשר הפרוסות, משום שאנו חוששים שמא כולן נגררו על ידי חולדה לתוך הבית, ותשע הפרוסות הנמצאות, הן אחרות.

התוס' מבארים כי העיקרון של רבי הוא הקובע בקבר, הוא אף כאן

חכמים נמי מצי סברי כרבי לגבי קבר, אלא דשאני הכא, דאיכא ריעותא שלא מצאו עשר, ולכן תלינן שגם התשע הם אחרים. והעיקרון הוא מה כעת הוא הולך למצוא. שאם אכן ימצא רק חתיכה אחת נוספת מעמידים את הבית על חזקתו. אבל אם ימצא שתי חתיכות וודאי צריך בדיקה חדשה לכל הבית אף לרבי, שוודאי לנו שיש כאן חמץ אחר.

התוס' מדמים את המקרה כאן להמשך הדיון במסכת ביצה, שהמענה והמאתיים היו בכיס אחד

וכאן יש לדמות זאת למקרה בו כל החתיכות חמץ היו קשורות, ואז זה יוצר מציאות של כיס אחד. ואז מחלקים מי מצוי כאן. כי אם הם קשורים זה בזה, למה לי לומר שהעכבר נטל אחת והניח את השאר? אבל כן ניתן לתלות בקטנים שינתקו מהם חתיכה אחת בלבד.

[דף י עמוד ב]

הניח בזווית זו ומצא בזווית אחרת פלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן -

דלרבנן - צריך בדיקה,
דחוששין שמא עכבר עשה ולא זהו שהניח.

בלבד, הנקראת טומאת "מדף" [על משקל "עלה נידף". וקא סלקא דעתין שהמדובר בבגד עליון שלובש הזב ושאינו נוגע בבשרו, שמתמא מדאורייתא אוכלין בלבד, ואינו מתמא אדם וכלים כמדרס הזב]. והיה הבגד הטמא [בטומאת "מדף"] מונח על הארץ, תחתיו של אותו הדף שהיה הככר הטהור מונח עליו. ובא לאחר מכן, ומצא את הככר על גבי הקרקע, מן הבגד הטמא והלאה.

ומעתה יש להסתפק: האם נפל הככר ממקומו שעל הדף על הבגד של הזב, ונטמא, והתגלגל הלאה מהבגד, או שמא נטלו אדם טהור והניחו על הארץ.

ואומרת המשנה: אף על פי שאם נפלה הככר מעצמה מהדף אי אפשר לה שתיפול אלא אם כן נגעה הככר בנפילתה בבגד של הזב, בכל זאת - הככר טהור! וטעמו של דבר, שאני תולה ואומר - אדם טהור נכנס לשם, ונטלה לככר הטהורה, והניחה על הקרקע, ולא נטמאה מהבגד. ודין זה, שהככר טהור בודאי, הוא עד שיאמר האומר: ברי לי שלא נכנס אדם שם! שאז, בהכרח, נפלה הככר מאליה, ונטמאה בדרך נפילתה במגעו בבגד הזב.

התוס' מבארים בשני אופנים מדוע כל פעם תולים באופן אחר

תירוץ ראשון משמו של רבינו תם הוא על פי החלוקה שהוגדרה בין כלים לאוכלים. בכלים אנו מחמירים בספק שלהם, ולכן בצלוחית תלו באדם טמא. וכן כאן כשמדברים בקרדום. ואילו בנידה מדובר על אוכל, שבו הקילו.

תירוץ שני, יש לנו לחשוב מדוע הורד הככר מעל גבי המדף. והתשובה שאנו חוששים שאם לא היה מוריד, הכיכר אכן היה עלול להתגלגל ולהיטמא. ולכן אנו משערים שהגיוני הדבר שהיה זה טהור שבא ותיקן.

יש לצלול להבין את עולם התוכן

[כאשר יש ספק, הרי לא כל הצדדים הינם שווים. וכאן באות המילות מפתח "רגלים לדבר", המופיעות קרוב לחמישים פעמים בתוס', שיש הגיון לתלות את המקרה דווקא באופן המסויים. עצם זה שאנו רואים כי הככר עבר ממצב אחד למצב שני, יש לנו לחשוב שיש מישהו מאחורי העברה זו, ולא שהוא התגלגל במקרה. והמישהו הזה בחר לעשות זאת כפעולה מתקנת, ורק אדם טהור הוא שיכול לבצע זאת.]

מפני שדרכו של תינוק לפרו -

ומיירי שיש פירוין כדי כל הככר, ולכן אין צריך בדיקה.

ואפילו לרבן שמעון בן גמליאל,

דאמר תיבדק כל השדה כולה,
הכא - רגלים לדבר יש, שהפרורים מן הככר,
שהרי מיד נכנס אחריו.

כאשר אנו מוצאים תינוק עם כיכר ופירוים - אין צורך בבדיקה

הבנת המציאות היא חשובה להבנת הדין, ולכן פותח רבא במקרה הראשון של עכבר וכיכר בפיו, כי שם המציאות שאין

התוס' מבארים, כי אכן חכמים מצריכים בדיקה, אלא שיש להציג זאת מסברות שונות.

שאני אומר אדם טמא נכנס לשם -

וא"ת,

דהכא ובפרק קמא דחולין (דף ט:),

גבי צלוחית - תלין באדם טמא,

ובפרק קמא דנדה (דף ד:),

גבי ככר הנתון על גבי הדף,

ומדף שמא מונח תחתיה - תלין באדם טהור.

ותירץ ר"ת,

דאמר בפ"ק דשבת (דף טו:),

גזרו על ספק כלים הנמצאים,

ולא גזרו על ספק אוכלין הנמצאים.

אי נמי,

גבי ככר - רגלים לדבר שטהור הסיור,

שלא יפול על המדף ויטמא.

מחלוקת רבנן ורשב"ג בקרדום בבית - והשלמותיה לעניין המץ

שנינו בברייתא, לאחר שתיקנו אותה, קרדום שאבד בבית - הבית טמא, שאני אומר: אדם טמא נכנס לשם ונטלו. אולם, כשהקרדום לא אבד, אלא שהניחו בזוית זו בבית, ומצאו בזוית אחרת - הבית טמא. מפני שאני אומר: אדם טמא נכנס לשם, ונטלו מזוית זו והניחו בזוית אחרת, ובינתיים גם מישמש בשאר כלי הבית, וטימאם.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך הבית טהור. שאם אבד הקרדום - אני אומר: השאילו בעל הבית לאדם אחר, ושכח. או אם נמצא בזוית אחרת - אני אומר: שהוא עצמו נטלו מזוית זו שהיה שם קודם, והניח בזוית זו שהוא נמצא עתה, ושכח.

ובחמץ גם כן, לפי רבנן חוששין שמא העכבר הוא שלקח את החמץ מהזוית הקודמת. ואם כן יש לחשוש גם שמא החמץ הנמצא כאן אינו החמץ שהיה בזוית הקודמת, אלא הוא אחר, ואילו החמץ הקודם נגרר על ידי העכבר לתוך הבית, וצריך לחזור ולבודקו. ולפי רבי שמעון בן גמליאל, אנו תולין שהוא עצמו העבירו מזוית לזוית, ושכח. ואינו צריך לבדוק שוב.

התוס' משווים מיצד בשלוש סוגיות לעתים אנו תולים באדם טמא ולעתים באדם טהור

כאן ראינו שתולים אנו שמא הגיע אדם טמא, וכן בחולין לגבי צלוחית. "ת"ש: צלוחית שהניחה מגולה ובא ומצאה מכוסה - טמאה, שאני אומר: אדם טמא נכנס לשם וכיסה;". בניגוד לכך במסכת נידה לגבי כיכר, שם אנו תולים באדם טהור.

ביאור הסוגיה בנידה

ככר טהור שהיה מונח על גבי הדף של קרש, ואותו הקרש היה מונח על גבי יתירות היוצאים מכותל הבית. והיה שם גם "מדף" טמא, שהוא בגד שמעל הזב, המטמא טומאה קלה

כאן יש רגלים לדבר שזהו אותו עכבר, שהרי הוא יצא עם ככר כמו העכבר שנכנס.

יש דרכים לתוספות להדגיש את ההגיון בסברא מסויימת

[אחד הלשונות להורות שיש לנו לצדד ולבחור בפירוש הן מילות המפתח "רגלים לדבר", המופיעות בתוס' קרוב לחמישים פעמים. וכאן התוס' בעצם מראים כי בכוח סברא זו לגבור אפילו על סברת רבן שמעון גמליאל באופן כללי. כי רצף האירועים שאנו ראינו רק לפני רגע עכבר נכנס עם כיכר בפיו, ומיד רואים אנו כיצד הכיכר יוצא, ומדוע שניתלה לומר כי מדובר בעכבר אחר.

וגם כל ריבוי החקירות לאחר מכן, שהעכבר הנכנס היה לבן והיוצא היה שחור, עדיין יש צד לחקור, בגלל הסברא שהראשון הכניס, והספיק לבצע פעולה נוספת של השלכת הכיכר מפיו, והשני הספיק לבצע פעולה נוספת של הכנסת הכיכר בפיו ואז לצאת. ואם יש מקום לחקירה זו, עם היותה פחות ברורה, הרי זה מחזק את החקירה הראשונה, שאכן רגלים לדבר.]

או דילמא אחרינא הוא -

ואפילו לרבי,

דאמר הוא שנמצא הוא שנאבד,

הכא חיישינן,

דמסתמא, הראשון - נשאר בבית,

וזהו אחר שיצא.

חקירת רבא לגבי עכבר הנכנס עם כיכר בפיו, ומיד

יוצא עכבר עם כיכר בפיו

בכל חקירה יש שני צדדים. ולכן כאשר אנו רואים עכבר עם כיכר בפיו, ומיד יוצא עכבר עם כיכר בפיו. הרי מצד אחד אנו אומרים שברור כי הוא זה אותו כיכר. אולם גם קיימת סברא נגדית, ואולי מדובר בעכבר אחר. ונמצא כי אין בכוח האירוע השני על מנת לסתור את המציאות הברורה שראינו כי נכנס לבית כיכר, ולפחות עלינו לחוש על כך. וזאת בעצם שאלת רבא.

התוס' צובעים את שני צדדי החקירה בצורה חזקה

הגמרא בעמוד קודם הביאה ברייתא שיש בה את מחלוקת רבי ורשב"ג לגבי קבר שאבד ונמצא קבר אחר, האם יש לתלות שהוא אותו הקבר. "דתניא: שדה שנאבד בה קבר - הנכנס לתוכה טמא. נמצא בה קבר - הנכנס לתוכה טהור, שאני אומר: קבר שאבד - הוא קבר שנמצא, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: תיבדק כל השדה כולה."

בתוס' הקודם חיזקו התוספות את הסברא להתיר שזה אותו הכיכר עם אותו העכבר, שמאחר ויש כאן רצף האירועים, אפילו רשב"ג שבקבר מחמיר, כאן יש רגלים לדבר.

אלא שכאן התוס' נותנים משקל נגד לסברא ההפוכה. ואפילו לאחר שאמרנו שיש רגלים לדבר, ואפילו לרבי שאמר בקבר הוא שנמצא הוא שאבד, הרי בנושא של חמץ עלינו

דרכו של העכבר לפורר. ולכן הדין שכן מצריכים בדיקה, שאין לקשר את הפירושים הללו לככר. ובניגוד לכך התינוק. "ואמר רבא: תינוק נכנס וככר בידו, ונכנס אחריו ומצא פירוין - אין צריך בדיקה, מפני שדרכו של תינוק לפרר."

התוס' מצמצמים, כי כל ההיתר הוא דווקא כשכמות הפירוים היא כגודל הכיכר

כלומר, עלינו לתלות שהפירוים מהכיכר, רק אם מוצאים פירוים כנגד כל גודלה. ומביאים התוס' שלעילוי, (א) יש דעה מחמירה של רבן שמעון בן גמליאל, ועדיין מה שאין צריך בדיקה היא אף לשיטתו. "דתניא: שדה שנאבד בה קבר - הנכנס לתוכה טמא. נמצא בה קבר - הנכנס לתוכה טהור, שאני אומר: קבר שאבד - הוא קבר שנמצא, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: תיבדק כל השדה כולה." כלומר איננו יכולים לתלות. אבל כאן יש מקום להקל, שהרי הוא רואה כיכר, ומיד כשהוא נכנס הוא רואה פירוים, וזה גדר של רגלים לדבר.

סיבה היצונית - גם היא סיבה

[התוס' משתמשים בכלל של רגלים לדבר" כחמישים פעמים. כי יש לנו לתלות שה כיכר שהיתה מקודם הפכה כולה לפירוים, מאחר וזמן ראיית הכיכר וזמן מציאת הפירוים ממש סמוכים זה לזה, והכוונה מיד אינה ללא שהות כלל, אלא שזה ממש בסמוך ובתוספת כל הכמות כולה - הרי זאת משמעות רגלים לדבר. והיכולת לתלות הינה כה ברורה, שאפילו במקרה הזה יוכל רבן שמעון בן גמליאל להודות. כי כל גדרי הספק אינם שווים זה לזה.]

מי אמרין היינו הא דעל היינו הא דנפק -

ואפילו לרשב"ג,

דאמר תיבדק כל השדה כולה,

הכא - רגלים לדבר, שהרי הוא עם הככר.

חקירה של רבא, לגבי עכבר שנכנס עם כיכר ועכבר

יוצא עם כיכר

הגמרא הנביאה חקירה שיש לה שני צדדים. "בעי רבא: עכבר נכנס וככר בפיו, ועכבר יוצא וככר בפיו מהו? מי אמרינן: היינו האי דעל, והיינו האי דנפק. או דילמא: אחרינא הוא?" כלומר הסיבה לומר כי הוא אותו אחד מצד רצף וסמיכות האירועים, וממילא אין לנו צורך לבדוק את הבית או שרק ראינו שהבית התקלקל, ואין לנו ביטחון שאותו כיכר יצא, אלא הוא אחר, והכיכר הראשון עדיין בבית, וממילא יש צורך לבדוק.

על מנת להבין את דברי התוס', יש להביא את הברייתא מעמוד קודם, הדנה במחלוקת רבי ורבן שמעון בן גמליאל. "דתניא: שדה שנאבד בה קבר - הנכנס לתוכה טמא. נמצא בה קבר (ואפילו לאחר זמן) - הנכנס לתוכה טהור, שאני אומר: קבר שאבד - הוא קבר שנמצא, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: תיבדק כל השדה כולה. (מאחר ואין לנו הוכחה לתלות כי הקבר שנמצא קשור עם הקבר שאבד)."

מעירים התוס', שאפילו לשיטת רבן שמעון בן גמליאל, המחמיר שאין אומרים הוא הקבר שאבד הוא הקבר שנמצא.

התוס' דנים על החיוב לטרוח בממונו, ומשווים זאת למקרה אחר עם בדיקת חמץ

הצורך לטרוח להוציא ממון על מנת להביא חבר מומחה היודע לטפל בנחשים היא הוצאה בלתי צפויה. וכל החשש הוא לא מצד ההתעסקות עם הנחש, אלא עם הככר, שהגיוני וקיימת האפשרות הסבירה שהנחש יבצע מעצמו ביעור, בכך שהנחש יוציא את הכיכר בפיו מהבית או שהנחש עצמו יאכל אותה. ולכן לא הטריחו אותו כלל במקרה כזה. בניגוד למצב בו קיים החמץ בוודאות.

התוס' משווים את הטרוח להוציא ממון על מצוות בדיקת חמץ מסוגיה שנאמרה לעיל

הגמרא בתחילת הפרק דנה על חקירה, אחד השכיר בית לחבירו בחזקה שהוא בדוק, והנה השוכר מוצא, שהבטחתו של המשכיר, שהבית לא צריך בדיקה - אינה נכונה. האם יש כאן מיקח טעות? ופושטת הגמרא מדברי אביי, שאפילו במקום בו משלמים ממון על ביצוע הבדיקה, הרי עצם הסברא שנוח לו לאדם לבצע מצווה בממונו, מוציאה את המקרה מגדר של מיקח טעות. ובהשוואתם רצו התוס' לומר כי אף כאן יש עליו חיוב.

המהרש"ל אינו מקבל את סברת התוס' בהשוואה זו

המהרש"ל מדגיש את החילוק בין שני המקרים. ומדבריו משמע כי מלכתחילה מאחר ובכוחו לא היה להתעסק עם הנחש, הרי הוא כמבוער. וכל הגדר של נוח לו לאדם לקיים מצווה בממונו, היא רק בשעה שהוא יכול לבחור לטרוח או לשלם, ורוצה להימנע רק מצד העצלות והטורח, ועל כך אומרים לו, שחייב הינך לטרוח. אבל כאן שיצא הדבר מכוחו שלו, לא באה התורה ויוצרת לו חיוב להוצאה ממנו. וזה לשונו החריפה והתקיפה. "ואני אומר, דאינו דומה כלל להא דלעיל. דלא אמרינן נחא ליה לאינש כו', אלא דוקא שיכול לקיימו בגופו, אלא שאינו רוצה להטריח. כהאי גוונא - אמרינן דניחא ליה כו'. אבל כגון הכא - שלא יכול לקיימו בגופו ופטור אף בממונו - לא אטרח."

ואם לא בדק בתוך המועד -

פירש הקונטרס,
בשעה ששית.

וקשה,

דלרבי יהודה - קרי ליה שעת הביעור,
ולמה שינה לשונו?

אלא בתוך המועד,

היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח,

ולאחר המועד יבדוק,

כדי שלא יתערב לו,

חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו.

ורש"י לא רצה לפרש כן,

מפני שפירש במשנה דבדוקים, שלא יעבור בבל יראה.

להחמיר ועדיין לחשוש. כי האירוע שנכנס כיכר חמץ הביתה הוא וודאי, ומה שמנסים אנו לתלות שזה אותו כיכר אינו וודאי, ולכן עלינו לחוש ולחייבו בדיקה. ואפילו שזה רק מסברא בבחינת "דמסתמא".

כל סברא יש להגביר את עוצמתה

[אם מקודם התוס' לסברא האחת חיזקו אותה עם מחלות המפתח "רגלים לדבר", הרי כאן מחזקים התוס' שמכלל חשש לא יצאנו, ואדרבא לסברא זו "דמסתמא" שהכיכר הראשון נשאר בבית, ומה שכעת אנו רואים, הרי זה כבר שייך לאירוע אחר. ואכן מילת המפתח "דמסתמא" מצויה בתוס' קרוב למאתיים פעמים.]

בממוניה לא אטרחוהו רבנן -

פירוש,

הכא דוקא,

דשמא יוציאנה או יאכלנה;

אבל היכא דאיכא חמץ,

אמר לעיל (דף ד:),

דניחא ליה לאינש, דליעבד מצוה בממוניה.

הגמרא מביאה סדרת חקירות של רבא

בכל חקירה יש שני צדדים. אלא שכאן רבא שואל סדרה של שלוש חקירות צמודות. שמצד אחד יש קו מנחה בכולם, אולם מצד שני כן קיימת שונות בין מקרה למקרה. ואכן מילות המפתח בגמרא לשני הצדדים של ההשוואה הינן "ואם תמצי לומר .. הכא ודאי", כלומר אנו בחקירה השניה מצליחים להתגבר על הקושי של החקירה הקודמת. או שהן שתי חקירות בלתי תלויות לחלוטין "ואם תמצא לומר .. או דילמא לא שנא".

פירוט ג' החקירות

החקירה הראשונה האם צריך לטרוח לקחת סולם ולהוריד את הכיכר המצויה בשמי הקורה? הצד להקל שלא הטריחו אותה, שהרי היא לא ייקח סולם על מנת לעלות ולאכול אותה. אלא שהצד להחמיר, שמא תיפול הכיכר מאליה, שהוא דבר שיכול להיות, ואז עלול הוא לאוכלה.

החקירה השניה, כבר נשענת על החקירה הראשונה. כאן מדובר בכיכר המצויה בתוך הבור. ומאחר וסילקנו את האפשרות שהכיכר תעלה מאליה, כמו שהיה בשמי קורה, ששם יש את כוח הכבידה. אלא החשש להחמיר שהוא זה שעלול להתעסק עם הבור לא עבור הכיכר, אלא לצרכים אחרים, וכשהיה בבור עלול הוא לאוכלה.

החקירה השלישית, האם נדרש הוא להביא חבר מומחה, על מנת שיצליח להוציא את הכיכר המצויה בפי הנחש. ושני צדדי החקירה הם על עצם מה שהתורה חייבה אותו. הצד להקל, שהתורה חייבה אותו רק לטרוח בגופו. והצד להחמיר כי התורה דרשה לפי הבנה זו אף לטרוח בממונו. ורש"י מדגיש כי זאת בעצם חקירה העומדת בפני עצמה, ואינה דומה, ולכן אין להקדים לפני ואם תמצא לומר.

לכתחלה - אסור, ובדיעבד - שרי? דאיכא מילי טובא,

דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב כגון קדשים.

היכולת להביא קציר לפני העומר מבית השלחין

דתנן: קוצרין לפני העומר [ואפילו בלי שינוי] בית השלחין שדה שזוקקה להשקאה בידי אדם, ושבעמקים תבואה הגדילה בעמק. מפני שהתבואה הגדילה שם אינה מן המובחר, ואין מביאין ממנה מנחת העומר. ולא אסרה תורה לקצור קודם העומר אלא בתבואה הראויה להביא ממנה עומר.

ודורשים זאת מסתירת המקראות. שבמקום אחד נאמר "כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר", ומשמע שמותר לקצור קודם העומר אף שלא לצורך העומר. ובסוף המקרא נאמר "והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", ומשמע שקצירת העומר תהא ראשית לכל הקצירות. הא כיצד? אלא אנו דורשים: ממקום שאתה מביא עומר, אי אתה קוצר תבואה אחרת קודם לו. אבל ממקום שאי אתה מביא עומר, אתה קוצר אף קודם לו.

התוס' מבארים שלמדות אם בדיעבד הביא כשר, הרי מכיוון שאין לו לעשות כן לכתחילה התירו לו

אף שבדיעבד אם הביא עומר מבית השלחין, כשר. מכל מקום כיון שלכתחילה אין מביאין משם, הרי זה נחשב "מקום שאי אתה מביא משם". ולכן מותר לקצור משם קודם לעומר. והוסיפו, שאין לתמוה היכן מצינו שמדאורייתא יהא חילוק בין לכתחילה לדיעבד [שהרי כאן האיסור להביא לכתחילה מבית השלחין הוא מדאורייתא, שאחרת לא היה מותר לקצור משם קודם העומר, שהוא איסור דאורייתא]? שמצינו הרבה פעמים שצריך שישנה הכתוב לעכב, ואם לא שנה הכתוב הוא רק לכתחילה ואינו מעכב בדעבד, כגון בקדשים, הרי שגם בדאורייתא שייך לכתחילה ודיעבד.

ביאור הדברים, האם זה רק הידור שלא התבצע או גם יש כאן גדר איסור

פירשו שלכתחילה אסור אבל לא שנה לעכב. וברש"י משמע דאינו אלא הידור בעלמא. ולפי"ז לא שייך לעכב. מפשטות לשון המשנה מבואר דלא כוותיה, דתנן אין מביאין מבית השלחין ואם הביא - כשר. ואי הו"י רק הידור - אין לומר אין מביאין, דמשמע דאיסורא איכא, ורק בדיעבד כשר. ועל כן נראה דזו הלכה מסוימת במזבח, שבזיון להקריב בקודש דבר שאינו נאה, ולא הו"י הידור מצוה בעלמא, אלא איסורא איכא ביה, רק שאין קרא לעכב.

אבל לא גודשין -

דבגדישה - ליכא פסידא אם ימתין אחר העומר.

דדוקא משום פסידא - התירו קצירה,

שממהרין ליקצר משאר פירות,

ואי לא קצרי להו - פסדי.

והא דשרי רבי יהודה קמח וקלי לעיל,

יש לומר,

משום עולי רגלים - הקילו.

ורבי מאיר אוסר בקמח ושרי קצירה לקמן,

המשנה מציינת את החילוק בזמני הבדיקת חמץ בין רבי יהודה לחכמים

רבי יהודה נותן שלושה זמני בדיקה, בדיקה ראשונה אור לארבעה עשר, כלומר בערב. בדיקה שניה בארבעה עשר שחרית. בדיקה שלישית בשעת הביעור. ואילו חכמים סגנונם הוא אם לא בדק, וגם הם דנים על שלושה זמנים. אם פספס את הבדיקה הראשונה אור לארבעה עשר - שיבדוק בארבעה עשר. אבל אם לא בדק בארבעה עשר - שיבדוק במועד. ואפילו אם לא בדק בתוך המועד - שיבדוק לאחר המועד.

התוס' מביאים את פירוש רש"י את הקושי עליו ומדוע בכל זאת בחר רש"י לפרש

רש"י מפרש כי בתוך המועד משמעו השעה השישית. והכוונה שזו שעת הביעור, ואז חכמים הולכים בדיוק לפי הזמנים של רבי יהודה. אלא שאם כך הדבר, מדוע המשנה שינתה את הלשון.

ומתוך קושי זה סוללים התוס' הבנה אחרת לגמרי, שהכוונה במועד בו כבר אינו יכול לאכול חמץ. והכוונה היא מתחילת שבע עד סוף הפסח. אלא שנדרשים הם לבאר מה ההגיון בכך, ומתמצים שלאחר הפסח יהיה לו שני סוגי חמץ, מה שנאסר עליו, שלא בדק, והחמץ שבעת מותר. ובכל זאת מבארים התוס' את שיטת רש"י, מדוע הוא נמנע מפירושם. ומאחר ולשיטתו כל מטרת הבדיקה היא לעבור על כל יראה.

וביאר המהרש"ל "דעכשיו - אין שייך לבטלו לאחר איסורו כדלעיל. מ"מ תחלת התקנה שעשו חכמים שצריך לבדוק היינו משום כל יראה כו', כדפירש"י בריש מכילתין. ולא רצו חכמים לסמוך על הביטול לחוד, כמו שפירשו התוס' שם, ומשום הכי אין שייך בדיקה, אלא במקום ששייך לעבור בכל יראה וכל ימצא אם לא בטלו, אבל לא התקינו בדיקה משום אכילה לבד."

הרעיון לקבל שיטה, ולהבין לא רק מה שפירש אלא מדוע לא רצה לפרש אחרת

[מעניין, כי מילות המפתח "לא רצה לפרש" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. ועד שרגילים אנו לבאר את מה שנאמר, הרי כאשר אנו מציעים כאן פירוש אחר, ומבארים את ההגיון שבו, יש גם להבין מדוע מי שבחר לפרש אחרת, לא כתב את מה שהצענו].

[דף יא עמוד א]

קוצרין בית השלחין -

פירש רש"י,

ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר וכו'.

ובית השלחין וכל הנהו,

אף על גב דתניא בפרק כל הקרבנות (מנחות דף

פה),

אם הביא כשר,

כיון דלכתחלה לא יביא,

חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא.

ואין לתמוה,

מי איכא מידי דמדאורייתא,

באותו הזמן. ויש שחילק האם מדובר בהפסד ממש, רק אז יש להתיר. ואין להתיר באופן אחר.

כורך עליו פונדא -

לאו דוקא כורך,
דאפילו לקשור יכול,
דלא מבטל ליה.
ובלבד שלא יענבנו - אחבל קאי.

הגמרא מביאה סתירה במסכת שבת

שנינו בברייתא, כי חבל דלי שנפסק באמצעיתו, לא יהא קושרו בשבת, משום שזה קשר של קיימא, שהרי הוא עשוי להתקיים לעולם, והייב משום מלאכת קושר. אלא עונבו יעשה עניבה בלבד.

רבי יהודה אומר: מחבר את שני קצות החבל הפסוקים זה על זה, וכורך עליו פונדא [חגורה] או פסקיא [רצועה]. ובלבד שלא יענבנו [את החבל הקרוע] שמתוך שהוא עסוק בעשיית העניבה, יש לחשוש שמא יבא לעשות קשר. וכאן יש קושיא לשני הצדדים. קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, שבשמן הוא אינו גוזר ובחבל הוא גוזר, על אף ששניהם הוא בשבת? קשיא דרבנן אדרבנן, שבשמן גזור, ואילו בחבל הם אינם גוזרים שלא לעשות עניבה?

מעירים התוס' שיש להרחיב את דברי רבי יהודה

לאו דוקא כורך, אלא אפילו לקשור מותר בפונדא ובפסקיא, כמבואר לקמן, שקושרין דלי בפסקיא משום שאינו קשר של קיימא, שהרי אינו מבטלו שם לתמיד. ומה שאומר רבי יהודה, ובלבד שלא יענבנו - עולה על חבל, שאסור אפילו לעונבו, ולא על פונדא ופסקיא.

התוס' מרחיבים את הדברים

[מילות המפתח המריבות הינן "לאו דוקא" ומיד באה ההרחבה של "אפילו". ויש בשילוב זה מעל עשרים פעמים בתוס' "לאו דוקא .. אלא אפילו". וכאשר רק באים להרחיב רק עם "לאו דוקא" הרי זה מעל חמש מאות פעמים.

והרעיון הוא שכל עוד יש קשר שאינו בר קיימא, הרי מאחר ודנים אנו בפונדא, שהיא חגורה או פסקיא שהוא רצועה, הרי מאחר ולא ישאיר את זה שם באופן קבוע ויבטלו כך, אפילו אם יקשור - ולכן גם זה נכלל בשיטת רבי יהודה. לעומת זאת בחבל הוא כן יבטל את הדבר, אפילו אם זה יהיה בצורת עניבה.

ונמצא כי על מנת להגיע לדין יש חשיבות להבין כיצד רגילותו של האדם, מה הטעם ומה השינוי בכל סוג, אם זה חוט של דלי או חבל, ומה הדבר עימו הוא מחבר זאת, ואיזה אופן יהיה החיבור, שיגרום לו להשאיר זאת.]

כל היכא דבדיל מיניה לא גזר ר' יהודה -

דר' מאיר אדר"מ לא רצה להקשות,
דלעיל, גזר גבי חדש,
וגבי בכור - לא גזר.

בפרק מקום שנהגו (דף נו.),
דקתני במילתיה קוצרין ברצון חכמים,
והיינו משום פסידא.
וכן פירש הקונטרס במנחות.

ואם תאמר,
א"כ מאי פריך,
דילמא הכא שרי רבי יהודה משום פסידא,
אבל גבי חמץ - גזרין.

ויש לומר,

משום מצות ביעור - יש להתיר, כמו משום פסידא.

האיסור לבצע גדיש לפני הבאת העומר

המשנה במנחות עא, א אומרת "אבל לא גודשין". אסור לעשות מן התבואה גדיש עד לאחר הבאת העומר. לפי שלא התירו חכמים אלא לקצור, מפני שהתבואה - עלולה להפסד אם ימתינו מלקוצרה עד אחר העומר. אבל גדיש, שאין חשש להפסד אם ימתינו עד אחר העומר - לא התירו לעשות לפני העומר.

טעם איסור הגדיש שאין כאן סיבה להתיר, משום שאין כאן הפסד

בברייתא שבגמרא שם, דרשינן, שלא נאסרה הקצירה אלא "ממקום שאתה מביא" עומר, ומאחר שאין העומר בא מבית השלחים, אין בה איסור קצירה מן התורה - ומכל מקום, סתם שדה בית השלחין אסרו חכמים, ורק בית השלחים שבעמקים, שיש הפסד גדול אם לא יקצרום, כי ממהירים הם להתבשל לפני האחרים - לא אסרו.

החילוק לגבי הקמח והקלי

ומקשינן: ומי גזר רבי יהודה שלא יתעסק אדם בדבר שאסור באכילה דילמא אתי למיכל מיניה?

והא תנן במסכת מנחות: משקרב העומר, מיד לאחר הקרבת העומר בששה עשר בניסן, היו יוצאין ומוצאין את שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי [דגן שנתייבש בתנור] מן התבואה החדשה שהותרה עתה לאכילה על ידי הקרבת העומר. ודבר זה שלא ברצון חכמים (הן עושין). כי בודאי קצרו וטחנו את התבואה הזאת עוד לפני יום טוב, כשהתבואה עדיין אסורה באכילה. וחששו חכמים שמא תוך כדי ההתעסקות בתבואה יבאו לאכול ממנה, ונמצאו עוברים על איסור אכילת "חדש" קודם העומר. דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: ברצון חכמים היו עושין כן. הרי שלא קא גזר רבי יהודה שלא להתעסק בתבואה האסורה באכילה דילמא אתי למיכל מיניה.

מבארים התוס' את טעמם של המתירים והאוסרים

הסיבה להיתר על ידי רבי יהודה בקמח והקלי הוא עבור עולי ירושלים הקילו. ואילו רבי מאיר אוסר שלא עשו זאת ברצון חכמים, אבל את ההיתר של הקציר הוא מצד הפסד, וכפי שפירש רש"י במשנה במנחות. "קוצרין בית השלחין שבעמקים - מפני שמפסידים מהר, ועוד דרעות הן, ואין בהם איסור בקצירה."

מה ההבדל בין הפסד לביעור חמץ. ויש המבארים כי בשעה שנצרך לו החמץ לביעור, אין לחשוש שמא יבוא לאוכלו

רק לאחר שהתוס' פתחו ואמרו שלא רצה להקשות זאת, הם מביאים מה בעצם היתה השאלה

רבי מאיר לעיל לא התיר בחדש, ונשאר בדעה שעשו כך שלא ברצון חכמים. כלומר שגזר ואילו בבכורות אנו רואים שלא גזר. שהרי יש ברייתא מפורשת בבכורות. "ת"ר: בכור שאחזו דם מקיזין לו את הדם במקום שאין עושים בו מום, ואין מקיזין לו את הדם במקום שעושין בו מום דברי רבי מאיר. .. ר' יהודה אומר: אפי' מת - אין מקיזין לו את הדם." והתירוץ הוא שיש כאן הפסד מרובה, ואם לא היית מתיר לו, היה עושה שלא כראוי. וכעת שהוא יכול להציל את הבהמה, הורדת ממנו את הבהלה, והוא יוכל לעשות זאת בלי בעיה, לכתחילה במקום שאינו עושה בו מום.

[דף יא עמוד ב]

זה ידע בעיבורו של חדש -

וה"ה דה"מ למימר,
זה - ידע בחסרונו של חדש,
וזה - לא ידע, דחדש שעבר - חסר היה.

והקשה ריב"א,
 ומה אלו דייקין בהני סהדי,
דתרוייהו ידעי בעיבורו של חדש,
וה"ל עדות מוכחשת,
ואיך ניקום וניקטול מספיא?
 דהכי פריך בסמוך.
 אף על גב דבפרק בן סורר (סנהדרין סט.),
 דייק מהכא,
 דרובא דאינשי - **עבידי דטעי בעיבורא דירחא,**
מ"מ מה נפסיד אם נדקדק בהם.

וי"ל,
דהכא דייקין בהו שפיר,
כיון דשיילי להו באיזה יום,
וקמיכווני ליום אחד,
 ש"מ שזה לא ידע.

ומ"מ **שפיר מוכיח** בבן סורר (שם) מהכא,
דאזלינן בתר רובא בדיני נפשות,
דרובא - טעי בעיבורא דירחא;
 דאי לא אזלינו בתר רובא,
 כיון שזה אומר בשנים וזה אומר בשלשה,
מיד ה"ל מוכחשין,
וכי הדר מכוונים ליום אחד,
ה"ל חוזר ומגיד.
 תדע,
 דהא אחד אומר בג' ואחד אומר בה' - **עדותן בטלה,**
אף על פי שמכוונים ליום אחד,
ולא אמרינן דטעו בשני עיבורים,

דבפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות לג: ושם),
 תניא,

בכור שאחזו דם,
 מקיזין לו במקום שאין עושין לו מום, דברי ר' מאיר.
 ורבי יהודה אומר וכו',
משום דאיכא לשנויי, שאני בכור דאיכא פסידא.

החילוק של רבי יהודה לגבי חדש לעומת החמץ תלוי עד כמה האדם רגיל להתרחק מאכילה זו

הגמרא הביאה סתירה בדברי רבי יהודה, ואת תירוצו של אבוי. "אלא הא דתנן: קוצרין בית השלחים ושבעמקים אבל לא גודשין, ואוקימנא כרבי יהודה מאי איכא למימר? (מדוע התיר רבי יהודה לקצור מבית השלחים אפילו בלי שינוי, ולא חשש שמא יבא לאכול מהתבואה בשעת קצירתה?) - אלא אמר אבוי: חדש - בדיל מיניה (שהרי לא הורגלו לאוכלו כל השנה, ואין בני אדם רגילין לפשוט את ידם וליטול לפיהם ממנו. לכן לא גזר רבי יהודה שמא ישכח עתה ויבא לאכול ממנו). חמץ - לא בדיל מיניה. (שהרי רגילין כל השנה לאכול חמץ. לכן חושש רבי יהודה, שמא בשעת בדיקה, ישכח ויאכל מהחמץ.)"

גזירה נוספת שגזר רבי יהודה בכבור, עם היות שמדובר בקדשים שאנשים בדלים מהם

הגמרא הקשתה על רבי יהודה מבכור. וכי כל היכא דבדיל מיניה איניש, לא גזר רבי יהודה? והתנן במסכת בכורות: בכור בהמה טהורה שאחזו דם שחלה מחמת ריבוי דם, ורפואתו, שיקיזו לו את דמו. אפילו הוא מת, כלומר, שעלול למות אם לא יקיזו לו, אין מקיזין לו דם, ואפילו במקום שאינו עושה בו מום על ידי ההקזה, דהיינו, שהוא חוזר ומתרפא, דברי רבי יהודה, שהוא גזור אטו הקזה במקום שנעשה בו מום, שאסור מן התורה לעשות מום בבכור.

וחכמים אומרים: יקיזו מותר להקיזו לו דם, ובלבד שלא יטיל בו מום, שלא יעשה באופן שאינו חוזר ומתרפא, כגון, לחתוך עצם או לפגום את שפתו או את אזנו. והרי קדשים, הכל בדלים מהם, ואף על פי כן גזור רבי יהודה בבכור שלא להקיזו לו כלל, אטו מקום שנעשה בו מום?

התוס' פותחים בתשובה, ומתוך כך הינך מביין מה היתה כאן שאלתם

[במילות המפתח של התוס' "לא רצה להקשות" המופיעות חמש פעמים בתוס', כבר רמזה השאלה, ומדוע באמת לא הקשה מרבי מאיר על רבי מאיר, וכפי שהקשה מרבי יהודה על רבי יהודה. ואכן התוס' באחד המקומות עונים על כך "לפי שהיה פשוט לתרץ." ואם כאן התשובה הינה "דאיכא לשנויי" שגם מילות מפתח הללו מצויות קרוב לעשר פעמים בתוס'. שאכן לא רק שיש הפסד, אלא שכאן אדם בהול על ממונו. וכפי שביארה הגמרא שאם לא יעשה דבר הבהמה עומדת למות, ואז חוששים שמא יעשה זאת באופן שאינו מותר.]

כאילו הם העידו פעמיים, והמידע הנוסף הרי הוא כמבטל את מה שאמר בתחילה.

דבתרי עיבורי - לא טעו אינשי,
וחשבינן להו חוזר ומגיד.

אחד אומר בשתי שעות -

וא"ת,

אמאי עדותן קיימת?

אילו דייקינן בהני סהדי,

הא דקאמר שתיים בתחילת שתיים,

וה"ל **קודם הנץ החמה,**

ועדותן בטלה, כדאמר לקמן.

דתחילת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא,

דמהלך אדם ביום עשר פרסה,

שהן מ' מילין,

ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מילין,

כדאמר במי שהיה שמא (לקמן צג:),

וזה עולה לשעה ומחצה.

וי"ל,

כשזה אומר קודם הנץ החמה,

וזה אומר לאחר הנץ החמה,

דמדקדין בהנץ,

לא טעו אינשי;

אבל הני לא דקדקו אלא בשעות,

ואין בני אדם בקיאים בשעות,

וסבורין שהשניה התחילה אחר הנץ החמה.

כאשר העדות קרובה בשעות אנו אומרים שזו טעות מזערית, ואין העדים נפסלים

המשנה בסנהדרין אומרת שאם אחד מהעדים אומר: בשתי שעות מהיום היה המעשה, ואחד אומר: בשלש שעות היה - עדותן קיימת, לפי שרגיל אדם לטעות בכך, ואין זו הכחשה.

התוס' מקשים שההבדל לפני ואחרי הנץ נחשבת מטעות ניכרת ופוסלת העדות

הקשו התוספות, מדוע אנו מקיימין את עדותן. והרי אילו היינו חוקרים אותם והיה מתברר שזה שאמר "בשתיים" נתכוין לתחילת שעה שניה, היתה עדותן בטלה. לפי שאז הוא עדיין קודם הנץ החמה [שהיום מתחיל מעלות השחר, ומאז ועד הנץ החמה יש שעה וחצי, נמצא שתחילת שעה שניה הוא עדיין לפני הנץ החמה], ואילו שעה שלישית היא כבר אחר הנץ החמה. ומבואר לקמן בגמרא [יב ב] שאם אחד אומר קודם הנץ החמה, והשני אומר אחר הנץ החמה, עדותן בטלה, לפי שאין אדם טועה בין קודם הנץ לאחר הנץ?

ותירצו, שדוקא כשהם מדקדיקים לומר בלשון "הנץ", שאחד אומר קודם הנץ והשני לאחר הנץ, אז אנו אומרים שאין אדם טועה בין קודם הנץ לאחר הנץ, אבל כאן שהם אמרו בלשון "שעות" אנו תולין שאין אנשים בקיאים אימתי הוא הנץ החמה, וזה שאמר בתחילת שתיים אף הוא נתכוין לאחר הנץ, אלא שהוא סבור שהנץ הוא קודם השעה השניה.

הגמרא מבארת את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, על זמן אכילת המין כהתייחסות למחלוקתם בעדות עד כמה טועה אדם

המשנה בסנהדרין (מ, א) בחקירות של דיני נפשות, מביאה, כי פער של יום בחודש בעדויות (והיום בשבוע זהה) יש להתייחס לכך שאין כאן סתירה ביניהם, אלא חיסרון רק האם עיברו את החודש. "אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה בחדש - עדותן קיימת, שזה יודע בעיבורו של חדש וזה אינו יודע בעיבורו של חדש." התוס' מבארים, כי ניתן להרחיב דין זה, גם בציוור דומה של חיסרון שהחודש הקודם היה חסר.

היכולת להרחיב נאמרת הן בראשי תיבות והן בהרחבה

[מילות המפתח "ה"ה דה"מ למימר" או הוא הדין דהוה מצי למימר" נאמרו עשרות פעמים בתוס'. והרעיון אינו להיתבס למילה של עיבורו של חודש, אלא הדבר שווה ומאותו סיבה לכיוון ההפוך של חסרונו של חודש. וכל הרעיון שלאחד - יש את המידע ולשני - אין את המידע. ואי הידיעה הינה מושג הקיים אצל אנשים].

התוס' משימו של הריב"א מקשים, כי גם ניתן לדייק שהם שניהם יודעים

מקשים התוס', משימו של ריב"א, שעל הצד ששניהם כן יודעים בעיבור החודש, מה שיכול להיות אפשרי - הרי אנו בוודאות הורגים מספק. כי אם שניהם ידעו, הרי יש כאן עדות מוכחשת. ועם היות שאין אנו יודעים מהי המציאות, אבל עצם זה שהיא יכולה להיות ועל הצד הזה אסור לנו להרוג - נמצא שהרגנו על צד הספק, דבר שלא ניתן לעשות. ונמצא, כי על מנת לסלק את הספק היה לנו לברר זאת.

מתרצים התוס', כי החקירה על היום בשבוע מוכיחה בוודאות שלא ידע זאת

מתרצים התוס', שהנתון של היום בשבוע מוכיח, כי אותו אחד לא ידע, כי על אותו יום בשבוע שניהם מעידים. וכל החילוק ביום החודש מוכיח עובדה זאת, כך שאין כאן כלל חמץ.

מדייקים על עצם זה שאנו יכולים לנצל את העובדה שאכן הרוב טועים בדיעת עיבור הירח. "ואי סלקא דעתך לא אמרינן זיל בתר רובא - נימא הני דוקא קא מסהדי, ואכחושי הוא דקא מכחשי אהרדי. אלא לאו - משום דאמרינן זיל בתר רובא, ורובא דאינשי עבדי דטעו בעיבורא דירחא."

ומבארים התוס', שחייבים אנו לנצל את המידע שיש טעות של הרוב, מאחר ומידע זה הוא הגורם שנקבל את הכלל שהעדויות של יום השבוע מועילה. ומוכיחים התוס' דרך השלילה. שאפילו אם היו מכוונים ליום בשבוע, אלא היו טועים בשני ימים בחודש, הרי אז לא היינו מסוגלים לקבל זאת. כי כזאת טעות כלל אינה אפשרית. ואז היינו אומרים

את העדות. ועל כך מתרצים התוס', כי כל הבדיקה מלכתחילה נועדה על מנת למצוא את הפער בעדותן, ולא על מנת לנסות בדוחק לקיים את עדותן.

[דף יב עמוד א]

אלא אמר רבא לדברי ר' מאיר אדם טועה ב' שעות חסר משהו -

ואם תאמר,

אם כן, אחד אומר בג', וא' אומר בה',

אמאי עדותן בטילה?

נימא דעובדא ברביעית הוה.

וי"ל,

דסבר רבא, **דאין לתלות הטעות בשניהם.**

אך יש להקשות,

אחד אומר בג' וא' אומר בה',

אמאי עדותן בטילה?

אילו דייקת בהני סהדי,

דילמא האי דקאמר בג' - בסוף ג'?

ויש לומר,

דלהחמיר ולקיים עדותן - לא בדקינן להו.

הבנת שיטת רבא בדברי רבי מאיר

לגבי העדויות כפי שמובא במסכת סנהדרין, מאחר ודנים אנו על עדות הקשורה בדיני נפשות, הרי יש לנו למצוא כיצד להקל. שהרי התורה אמרה בפרשת רוצח [במדבר לז כד] "ושפטו העדה", "והצילו העדה", שמחפשינן כל זכות לנידון כדי להצילו ממיתת בית דין! אלא ודאי, לכן אנו מקיימים את העדות, משום שגם אם נרחיק את עדותן זה מזה ככל האפשר, ונאמר שהמקדים התכוין לתחילת השעה, והמאחר לסופה, עדיין הוא בשיעור שאדם עלול לטעות, ואין זו עדות מוכחשת.

אלא אמר רבא: לדברי רבי מאיר - אכן אדם טועה בשתי שעות חסר משהו. ולדברי רבי יהודה, אדם טועה בשלש שעות חסר משהו. ומפרש רבא: לדברי רבי מאיר, אדם טועה בשתי שעות חסר משהו. וכשאחד אומר שתיים, והשני שלש, אפילו אם נאמר שזה שאמר שתיים התכוין לתחילת שתיים, וזה שאמר שלש התכוין לסוף שלש, הרי לא מיבעיא אם המעשה היה בסוף שתיים או בתחילת שלש, שנמצא שכל אחד טעה רק בשעה. אלא אפילו אם המעשה כי הוה, או בתחילת שתיים או בסוף שלש, ונמצא שחד מינייהו קטעי בשתי שעות חסר משהו, אפילו הכי אין בנו כח לבטל את העדות, כי אדם רגיל לטעות בשיעור זמן כזה.

מקשים התוס', שלכאורה יש לנו דרך להקל גם באחד אומר שעה ג' והשני אומר שעה ה'

בשעה שהאחד אומר בג' והשני אומר בה', הרי במקום לומר שיש כאן טעות של שתי שעות ועדותן בטילה, אנו יכולים לומר, שהמקרה היה אמנם בארבע, ואז כל אחד טעה רק בשעה שהיא טעות סבירה, ולמה לנו לבטל את עדותן? ומתרצים כי להכפיל את הטעות בכך שניתלה זאת בשניהם אינו הגיוני.

אולם התוס' מקשים בשנית. שניתן לתלות שהאחד התכוון לומר בסוף ג', ואם כן הטעות אינה מכרעת על מנת לבטל

התוס' באוצר מילים שונה מדגישים את עוצמת השאלות

[מילות המפתח לקושיות התוס' שונות מסתם לשים סימן שאלה, השווה בכל השאלות. אלא שהשאלה הראשונה "ואם תאמר" היא שאלה המתבקשת, אלא שתשובתה בצידה. ואז עולים דרגה ומילות המפתח "אך יש להקשות", משמע שכאן זו כבר קושיא חזקה יותר. ועם היות ומילות המפתח "יש להקשות" מצויות למעלה מעשרים פעמים בתוס', אלא שראוי להתבונן במילה לפני כן. "אך/ אכן/ וכן/ ועוד/ אבל - יש להקשות". שכל אלו מילים המקדימות שיש מקום לקושיה הבאה.]

באיזה יום -

תימה,

כיון דכבר כיוונו יום אחד לחדש,

למה למשיילינהו באיזה יום;

והלא אפילו לא כיוונו איזה יום,

ה"ל חוזרין ומגידין,

ואין יכולין לחזור בהם אחר כדי דבור?

ויש לומר,

כיון דז' חקירות ילפינן מקראי,

בפרק היו בודקים (סנהדרין דף מ'.),

צריך שלא יכחישו זה את זה,

ושלא יכחישו את עצמן.

א"נ,

נפקא מינה, לאחד אומר בב' בחודש,

ואחד אומר בג', כדפרישית.

הגמרא בסנהדרין מונה את שבע החקירות ששואלים את העדים

המשנה מבארת מה הן שבע החקירות. שבוע של השמיטה, באיזה שנה של השמיטה, באיזה חודש של השנה, בכמה ימים בחודש, באיזה יום מימות השבוע, באיזו שעה של היום, ובאיזה מקום. ובגמרא מבררים מאיזה פסוק נלמד הדבר. מנא הני מילי? מהיכן בתורה אנו לומדים שצריכים לחקור את העדים דווקא שבע חקירות? עונה הגמרא אמר רב יהודה: דאמר קרא גבי עיר הנידחת [דברים יג, טו]: "א. ודרשת ב. וחקרת ג. ושאלת היטב, והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך", הרי כאן שלש חקירות. ואומר גבי יחיד העובד עבודה זרה [דברים יז, ד]: "והוגד לך ושמעת א. ודרשת ב. היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בישראל", הרי כאן שתי חקירות נוספות, [כי המילה "ודרשת" גם בלא "היטב" משמעותה דרישה מעולה, אם כן "היטב" באה להוסיף חקירה נוספת]. ואומר גבי עדים זוממים [דברים יט, יח]: "א. ודרשו השופטים ב. היטב, והנה עד שקר העד

הגמרא ביארה מהי עדות שאין אתה יכול להזימה וההבדל בין חקירות ובדיקות

החקירות מציינות את הזמן ומקום האירוע. וכך יוכלו להזים את העדים ולומר באותה שעה הייתם איתנו במקום אחר, וממילא אינכם יכולים להעיד כי הייתם במקום אחר באותו הזמן. ולכן מחוייבים העדים לענות על כל שאלות המקום והזמן. אבל בדיקה היא שאלה צדדית ואינה מחייבת, כך שהעד יוכל לענות, לא שמתני ליבי על כך, ואיני יודע את התשובה.

ההתייחסות לעדות השעות אינה שעה בודדת ומדוייקת אלא טווח

מקשה הגמרא על חקירת שעות, והרי לכאורה הוא יכול לומר שהיתה כאן טעות, וכפי שאין אנשים מדייקים בשעה. אלא עונים על כך, שכונת שעה אינה זמן מדוייק, אלא טווח. כלומר, אנחנו מכניסים לתוך דבריו גם את טווח הטעות. ולמשל דאמר אדם טועה בשתי שעות, יהבינן להו לאותם עדים, שאחד מהם אמר "בשתיים" ואחד אמר "בשלוש", מתחילת שעה ראשונה מהיום, עד סוף חמש שעות. כלומר, לשניהם יחד נותנים את כל הזמן הזה:

לעד שאומר "בשתיים", נותנים מהשעה הראשונה עד סוף השעה הרביעית. שאם יאמרו לו: עמנו הייתה בשעה שניה, יוכל לומר טעיתי בשעה לאחור, והמעשה היה בשעה הראשונה. [ובהמשך תבאר הגמרא, מדוע אינו יכול לטעון שטעה בשעתיים לאחור, כי בין יום ללילה לא טועים אנשים]. ואף אם יאמרו לו שגם בשעה הראשונה היית עמנו, יוכל לטעון שטעה בשעתיים קדימה, והמעשה היה בשעה שלישית או רביעית. [ומה שאמר "בשתיים", נתכוין לסוף שתיים]. ורק כשיאמרו לו: עמנו היית כל ארבע שעות הראשונות, הרי הוא מוזם.

התוס' בקושייתו של ריב"א מהפכים את צורת ההסתכלות

ההיפוך הוא לא לחפש את העדות אצל העדים המתארים את האירוע, אלא אצל המזימים. ועל כן הקשו התוספות: גם אם יזימו אותם על כל החמש שעות, עדיין אין כאן הזמה. כי שמא טועים העדים המזימים וסוברים על השעה הרביעית שהיא כבר חמישית. ובאמת בשעה החמישית כבר לא היו עמם, ואז היה המעשה. נמצא שאותו שאמר בשלוש לא הזום. [ואף שהעדות בטלה משום שהעד שאמר בשתיים ודאי משקר, כי הוא אינו יכול לטעות משתיים עד חמש. אך דין עדים זוממים אין להם, כיון שהזום רק אחד מהם, ואין העדים נעשים זוממים עד שיזומו שניהם]? ותירצו על פי דבריהם לעיל בד"ה אלא, שאין תולין כלל ששני העדים טעו. ולכן גם כאן אין תולין ששני העדים המזימים טעו בנוגע לזמן שהם אומרים "עמנו הייתם".

[דף יב עמוד ב]

ניכול כולה שית -

לאו דוקא כולה שית,
דהא צריך לשרוף תוך שש.

שקר ענה באחיו", הכתוב מזהיר לדרוש היטב את העדים האחרונים המזימים את הראשונים, הרי כאן שתי חקירות נוספות, סך הכל - שבע חקירות.

מקשים התוס', כי אם אמרו את היום בחודש, בהכרח שנכלל באותה השאלה, גם יום השבוע בו הוא חל

התוספות הקשו, למה צריך לשאול אותם באיזה יום בשבוע היה, הרי כיון שהם כבר כיוונו שניהם לאותו יום בחודש, גם אם לא יכוונו עתה לאותו יום בשבוע, לא תיבטל העדות משום כך, כי זה נחשב כאילו הם חוזרים בהם מדבריהם הראשונים, והדין הוא שאין עדים "חוזרים ומגידים", דהיינו שאינם יכולים לחזור בהם מעדותם לאחר כדי דיבור מהעדויות?

ותירצו, כיון שהצורך ב"שבע חקירות" נלמד מהפסוקים, הרי זו גזירת הכתוב שבנוגע לחקירות הללו אין אומרים את הכלל של "חוזר ומגיד", אלא צריך שבכל אותן השאלות לא יכחישו העדים זה את זה ולא את עצמן אפילו ממה שכבר אמרו לפני כן.

תירוץ נוסף תירצו התוס', שהאחד יכול להתגונן שרק לא ידע בעיבור החודש, אם לא שגם ישאלו לגבי היום

עוד תירצו, שיש נפקא מינה ממה ששואלים אותם באיזה יום בשבוע, לגבי אם היה הבדל ביניהם של יום אחד, בחקירה של היום בחדש. שעל ידי זה שהם מכוונים עתה לאותו יום בשבוע אנו תולין שאז טעה אחד מהם בעיבור החדש, וכמו שביארו לעיל [יא ב] בד"ה זה.

לא בכדי עוצמת השאלה כאן הינה תימה

[התוס' מדגישים, כי מטרת השאלה הינה על מנת שיוכל ליתן תשובה. וכאן כלל לא תועיל השאלה, שהרי אינם יכולים לחזור בהם אפילו אם טעו. כי אם ירצו לחזור בהם ולתקן הרי אנו נכנסים לבעיה שאסור לעד להיות בבחינת חוזר ומגיד. ולכן הקושי על עצם הצורך לשאול אותם עומדת בתוקפה "למה למשיילניהו?"]

לרבי מאיר יהבינן להו מתחילת שעה ראשונה עד סוף ה' -

הקשה ריב"א,

אמאי לא נתלה השעות במזימים,

וכשאומרים המזימים, עמנו הייתם עד סוף ה',

נאמר שטעו וקרו לד' ה',

והמעשה היה בה', ולא יהיו מוזמים בכך.

ונהי שהעדות - מוכחשת היא,

שהרי אותו שאמר שתיים,

לא היה יכול לטעות עד ה',

מ"מ - מוזמים לא יהיו.

ואומר ר"י,

דלא תלינן השעות כלל בשני עדים,

כדפרישית לעיל.

של שתי שעות, אלא מאחר ומדובר בשעות בהן אין האדם טועה, הרי מתחשבים באיכות. שאין לטעות בין השעה החמישית ושביעית, משום שבחמש - חמה במזרח, ובשבע - חמה במערב.

אלא שעדיין יש להתקשות: אי הכי, בשית נמי ניכול! שהרי גם בין שש לשבע אין לטעות, כי בשש עדיין לא נטתה החמה לצד מערב אלא היא עומדת באמצע הרקיע, והצל אינו נוטה לא לכאן ולא לכאן אלא תחתיו, ואילו בשבע החמה נוטה כבר לצד מערב? ועונה הגמרא: אמר רב אדא בר אבהו: בשעה שית, יומא בקרנתא קאי, החמה עומדת באמצע הרקיע, והיא קרובה לנטות למזרח, וקרובה לנטות למערב. ואי אפשר לעמוד במדויק להיכן היא נוטה, לכן אפשר לטעות בין שש לשבע.

התוס' דנים לא רק על שאלות שנשאלו בפועל, אלא גם על שאלות שקיימות ב"כוח"

[ממש מעניין, כי מילות המפתח "היה יכול להקשות" מצויות למעלה משלושים פעמים בתוס', ומורות כי בניתוח יש להתייחס לא רק למה דבאמת שאלו, אלא אפילו על מה שהיה ניתן לשאול. וכל נושא כזה מעניין לעבור ולראות את המקרים השונים בהם התוס' השתמשו במילות המפתח הללו.]

בשית חמה בי קרנתא קאי -

הקשה ריב"א,

לאביי דאמר,

לרבי יהודה דאמר,

אדם טועה חצי שעה ותלינן הטעות בשניה,

אם כן אחד אומר בה' ואחד אומר בשבע,

אמאי עדותן בטלה?

כיון דאין הכירא בתחילת שש לז',

נימא,

האי דקאמר ה' - **בסוף ה',**

והאי דקאמר ז' - **בתחילת ז',**

ועובדא - הוה בפלגא דשית,

וטעה כל אחד חצי שעה.

וי"ל,

דהא דקאמר שית חמה בי קרנתא קאי,

וטעו בין תחילת שש לז',

היינו חמץ - דלכל מסור,

אבל עדות - מסורה לזריזין.

אי נמי,

הך שינויא דקאמר בי קרנתא קאי,

לית ליה לאביי.

לכאורה ניתן להעמיד מקרה בו על השעה שש אחר כל עד חצי שעה לכיוון ההפוך

מקשים התוספות משמו של ריב"א: לפי אביי בלישנא קמא, שמפרש דברי רבי יהודה, שלכן בעד אחד אומר בשלש שעות

הגמרא מקשה לשיטת רבי מאיר, שאדם יודע בדיוק, שהוא יכול לאכול לא רק בתחילת שעה ששית

ראינו לעיל שיש מחלוקת תנאים. תנן: רבי מאיר אומר: אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש. רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחילת שש. אלא שעל כך מקשה הגמרא: לאביי אליבא דרבי מאיר, דאמר אין אדם טועה ולא כלום, ניכול כולה שית! שיהא מותר לאכול חמץ בכל השעה הששית. שהרי מן התורה אין החמץ אסור אלא מתחילת השעה השביעית. ומדוע גזרו חכמים והרחיקו שלא יאכל לפני כן, כיון שאין חשש כלל שיבאו אנשים לטעות בזמן?

ועל כך אומרים התוס' לאו דוקא כל שש, שהרי צריך לשרוף את החמץ בתוך שש, כי מיד בתחילת שבע עוברים עליו ב"תשביתו". אלא עד קרוב לסוף שעה ששית.

לעתים הביטוי אינו מדויק, אבל הרעיון הכללי עדיין נכון

[מעניין כי מילות המפתח "לאו דוקא" מופיע למעלה מחמש מאות פעמים בתוס'. והרעיון הוא שאנו באים להזיז מתחילת השעה, לכמעט עד סופה, אבל לא על כולה ממש. כי עדיין נדרש להשאיר מעט זמן לשריפה.]

ולהך לישנא דאדם טועה שעה ומשהו ניכול עד סוף חמש -

אפילו טעה בשתי שעות,

היה יכול להקשות - ניכול עד סוף חמש,

שבחמש - חמה במזרח, ובשבע - חמה במערב.

הגמרא ציינה שתי לשונות של אביי

לעיל (יא, ב) הגמרא הביאה שתי לשונות של אביי בביאור מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה. וכעת אנו דנים על הלשון השנייה. "איכא דאמרי, אמר אביי: כשתמצא לומר לדברי רבי מאיר - אדם טועה משהו, לדברי רבי יהודה - אדם טועה שעה ומשהו." ולכן מנתחים כיצד יש לבאר את משנה של זמן ביעור ואכילת חמץ. "תנן, רבי מאיר אומר: אוכלין כל חמש, ושורפין בתחילת שש. רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחילת שש. לאביי אליבא דרבי מאיר, דאמר אין אדם טועה ולא כלום - ניכול כולה שית! ולהך לישנא נמי דאמר אדם טועה משהו - ניכול עד סוף שית!"

אכן הגמרא מציגה את קושיית התוס' בדעת רבא

אכן מקשה הגמרא לשיטת רבא. אלא שהמהרה"ם מבאר כי זה לאחר תשובת אביי כי עדות הנפשות מסורה רק לזריזים, שהוא בקי בשעות, ומאחר והוא יודע שיצטרך לעמוד בדרישות וחקירות, הטעות קטנה יותר. בניגוד לחמץ, שהוא שייך לכלל ישראל, ולכן יש לנו טעות גדולה יותר בשעות.

ולרבא אליבא דרבי מאיר, דאמר אדם טועה שתי שעות חסר משהו, מתחילת חמש - לא ניכול, וירחיק שתי שעות מומן האיסור של תורה. ומדוע לא גזר רבי מאיר אלא על השעה הששית בלבד? ומתרצים כי אין זאת שאלה של כמות

ועוד,

שעת ביעורו דמתניתין - היינו בשש.

ועוד,

דמנתר יליף ר' יהודה דחמץ בשריפה,

ונותר אחר שיעורו - טעון שריפה, וכמו כן חמץ.

ומפרש ר"ת,

דשלא בשעת ביעורו - היינו אחר שש,

שרוב העולם מבערין בשש כתיקון חכמים,

וטעמם משום דיליף מנותר,

והיינו לאחר איסורו,

אבל בשעת ביעורו,

דהיינו בשש,

כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן,

השבתתו בכל דבר,

וכן איתא בירושלמי פרק כל שעה.

אופן הביעור לשיטת רבי יהודה שהוא שריפה, האם הוא בכל הזמנים בשוזה?

הגמרא אומרת אמר רבי יהודה: אימתי (פירש"י - אני אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה) - שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו (פרש"י - בתחילת שש וכל שש, דאכתי מדאורייתא שרי) - השבתתו בכל דבר! ומכאן ממשיך רש"י "אבל בשעת ביעורו, בשבע שהוא מוזהר מן התורה - השבתתו בכל דבר, וטורח זה למה, אם אין לו עצים - ימתין עד שעת ביעורו, וישביתנו בכל דבר."

מדייקים התוס' את שיטת רש"י בניסוח מעט שונה. שלא בשעת ביעורו הכוונה בשש. ובעת ביעורו, אינם מנסחים בשבע, אלא מכאן ואילך. וממילא עולה השאלה מדוע יש צורך להטריחו באיסוף העצים, אם עם המתנה קלה הוא יכול להשביתו בכל דרך.

רבינו תם הקשה בכמה אופנים על פירוש רש"י

קושי ראשון, שאם החמץ הגיע לידי איסור, הרי יש חשש שמא יבוא לאכול ממנו, וזו עצמה סיבה לשריפה. ושאסור עליו לבדוק לאחר הזמן שמא יאכלנו, ואם כן, כיצד הוא יכול להשביתו בכל דרך בשעת איסורו?

קושי שני, במשנה הן לשיטת רבי מאיר והן לשיטת רבי יהודה שורפים את החמץ בשעה הששית, וכיצד כאן רש"י יכול לבאר שהיא שבעה שביעית?

קושי שלישי, מאחר וכל לימודו של רבי יהודה של שריפה הוא מנותר, הרי ניקח מנותר את הדין שאיך שעובר הזמן - דינו שריפה.

ולאחר שיש סוללת קושיות, הרי זה בהכרח מוליד מהלך מחודש. כי אכן רוב העם מבערים בשעה השישית, ואז שלא בשעת ביעורו הוא משעה שביעית, לאחר שש. ואז יוצא כי בשעת ביעורו הוא בשעה הששית. וכל ההיתר להשביתו בכל דבר, כי כל מצוות הביעור בשעה זו היא מדרבנן. ורבינו תם תומך יתדותיו על הירושלמי בפרק כל שעה. ואז אכן אם יגיע לשעה השביעית אכן יאלץ לשורפו.

והשני אומר בחמש עדותן קיימת, משום שאדם טועה בחצי שעה, ואנו תולין שהמעשה היה בשלש ומחצה, וזה שאמר בשלש התכוין לסוף שלש, וזה שאמר בחמש התכוין לתחילת חמש, וכל אחד טעה רק בחצי שעה. כלומר הבסיס לשאלת הריב"א נובעת שרבי יהודה מתיר טעות של שניהם ומהי גודל הטעות חצי שעה.

ועל כך מוספים שאלה שלא נשאלה, משמו של ריב"א. שאם כן מדוע אומר שם רבי יהודה שאם אחד אומר בחמש, והשני בשבע - עדותן בטלה, משום שאי אפשר לטעות בין חמש לשבע, שהרי בחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב. הרי אפשר שהמעשה היה בחמש וחצי, וזה שאמר בחמש - התכוין לסוף חמש וטעה בחצי שעה, וזה שאמר בשבע התכוין לתחילת שבע, ואף הוא טעה בין חמש וחצי לתחילת שבע, שהרי אנו אומרים עתה שאדם עלול לטעות בין שש לשבע?

גם בקושיה אחת יש מספר שלבים

[מילות המפתח מבארות את הקושיה היטב. בתחילה "לאביי דאמר", וכאן יש שלושה מארכיבים באבני היסוד, זו שיטת רבי יהודה, הטעות היא חצי שעה, וניתן שכל אחד מהם יטעה. וכאן מגיעה המילא הפותחת את ההעמדה האפשרית כבסיס לקושיא "נימא". וכאן מציגים שלושה זמנים, מזיזים מעט לאחד, מזיזים מעט לשני ומציגים את זמן העובדה].

ותירצו התוס' בשני אופנים. האופן הראשון, שזה שהגמרא אומרת כאן שאפשר לטעות בין שש לשבע, זה רק לגבי חמץ המסור לכל, אבל בעדות המסורה לזריזים, אף בכך אינם טועים.

תירוץ שני - שאביי אינו סובר כלל את התירוץ של "שית יומא בקרנתא קאי". שהרי הגמרא מתרצת זאת רק לפי רבא.

מהר"ם חלאוה מתרץ, שכדי להכשיר את העדות הזו אנו צריכים להחשיב את השעה הששית כאילו היא חמישית [ביחס למצב השמש] לגבי זה שאמר חמש, ואילו לגבי זה שאמר בשבע היא נחשבת כאילו היא שביעית, וזה תרתי דסתרי.

אימתי שלא בשעת ביעורו -

פירש הקונטרס,

שלא בשעת ביעורו - בשש,

ובשעת ביעורו - מכאן ואילך,

ופריך,

הואיל ובשעת ביעורו - השבתתו בכל דבר,

ימתין עד שבע.

וקשה לר"ת,

היכי ימתין עד שבע לבערו,

הא אסקינן לעיל (יא.),

דגזר ר' יהודה בשעת איסורו לבדוק,

דילמא אתי למיכל מיניה.

ארבע זמן סעודה לכל היא -

לא שייך האי טעמא אלא לענין אכילה,
אבל לענין עדות - לא.

זמן הרגילות של הארוחה

ראינו כי לשיטת רבי יהודה אדם עלול לטעות עד שלוש באופן שאין היכר לפי השמש. ומבארים כי היות ומדובר בזמן אכילת חמץ, הרי בשעה הרביעית כולם מבינים כי זה זמן ראוי לאכילה ולא יטעו בו. ויש לנו ברייתא המתארת את זמני אכילה של בני האדם. ויש ליישבה אף לדברי רב פפא ששעה רביעית הינה זמן אכילה לכל.

תנו רבנן: שעה ראשונה היא זמן של מאכל "לודים" [שם אומה של אוכלי אדם, רש"י שבת י א], ורעבתנים הם וממהרים לאכול. שעה שנייה היא זמן של מאכל ליסטיק, אף הם רעבתנים, אלא לפי שהם ערים כל הלילה, הם ישנים עדיין בשעה הראשונה ואוכלים רק בשעה שנייה. שעה שלישית היא זמן של מאכל יורשין, אנשים שירשו הון רב, ואינם צריכים לדאוג לפרנסתם, לכן הם מקדימים לאכול. שעה רביעית היא זמן של מאכל פועלין. שעה חמישית היא זמן של מאכל תלמידי חכמים. שעה ששית היא זמן של מאכל כל אדם.

ומתייחסים לסתירה עם דברי רב פפא לעיל. והאמר רב פפא לעיל: שעה רביעית - זמן סעודה לכל היא, ואילו בברייתא נאמר ששעה ששית היא זמן מאכל אדם? ומתוך כך הגמרא מסדרת את הברייתא. אלא, איפוך [הפוך] וגרוס כך בברייתא: רביעית מאכל כל אדם, חמישית מאכל פועלים, ששית מאכל תלמידי חכמים. ומסיימת הברייתא: כל האוכל מכאן ואילך, הרי הוא כזורק אבן לחמתו. כלומר, שהאכילה אז מזיקה לגוף האדם.

התוס' מחלקים בין עדות ולבין זמן אכילה

מצמצמים התוס' טעם זה, שארבע הינו זמן אכילה לכל - לא שייך אלא לענין חמץ, שהוא ענין של אכילה, ובדבר הנוגע לאכילה יש לאדם סימן על ידי זמן הסעודה. אבל בדברים אחרים, כגון בעדות, לא שייך הטעם הזה. ולכן סובר רבי יהודה, שאם עד אחד אומר "בשלוש" והשני "בחמש", עדותן קיימת, משום שאדם עלול לטעות בין שעה שלישית לחמישית. ולא אמרינן כיון שבאמצע יש את השעה הרביעית שכולם בקיאים בה לפי שהיא זמן סעודה לכל, אין הוא טועה בין השעה השלישית לחמישית.

גם טעם הניתן בגמרא יש לבצע עליו העמדה

[מאחר והגמרא מלאה בטעמים, באים התוס' ומבהירים כי לעתים עם היות והטעם הינו נכון, אלא שיש לצמצם ולהעמיד הוא קשור רק בעניין אחד ובעניין שני - אינו שייך. ואכן מילות המפתח "לא שייך האי טעמא" ופעמים רבות הוא מצטרף עם מילות השלילה ההעמדה "אלא" ולעתים גם "אבל". כי במילה אלא אנו באים לצמצם את העניין הראשון, ובמילה אבל שהיא מילת שלילה, זה לעניין השני].

[דף יג עמוד א]

רבן גמליאל לאו מכריע הוא -

וקשה לר"י,
דלימא הלכה כר"ג,
דסתם לן תנא כוותיה בפרק כל שעה (לקמן כא.),
מדקתני מותר.
ואפילו אם מספקא ליה,
אם יש לדקדק בלשון מותר אם לאו,
מ"מ נימא הלכה כרבי מאיר או כרבן גמליאל,
דממה נפשך, ההיא דכל שעה - **כחד מינייהו אתו.**

וי"ל,

דאיבעית אימא סמך,
ודין הכרעה - אפרש בסוף פירקין בע"ה.

רב נחמן הכריע שההלכה היא כרבי יהודה, ולא כרבן גמליאל

"אמר רב נחמן אמר רב: הלכה כרבי יהודה. אמר ליה רבא לרב נחמן: ונימא מר הלכה כרבי מאיר, דסתם לן תנא כוותיה! דתנן: כל שעה שמותר לאכול - מאכיל. - ההיא לאו סתמא הוא, משום דקשיא מותר. (שהוא לשון יתר ואינו לשון הכרעה) - ונימא מר הלכה כרבן גמליאל, דהוה ליה מכריע! (כלומר דעה הקובעת בין השניים שחלקו) - אמר ליה: רבן גמליאל לאו מכריע הוא, טעם דנפשיה קאמר. ואיבעית אימא: רב (פסק כרבי יהודה) דאמר כי האי תנא, דתניא: ארבעה עשר שחל להיות בשבת - מבערין את הכל מלפני השבת."

הקשו התוס' שהיה לרב נחמן להכריע כרבן גמליאל לא מצד מכריע, אלא מצד שהמשנה סתמה כמותו

הקשו התוספות: עדיין היה רב נחמן צריך לפסוק כרבן גמליאל, כי סתם משנה של "כל שעה" סוברת כמוהו, כמו שהוא בעצמו דייק מלשון "מותר". (וכפי שהובא בגמרא שם "אמר רבה בר עולא: מתניתין רבן גמליאל היא. דתנן, רבן גמליאל אומר: חולין נאכלין כל ארבע, תרומה כל חמש, ושורפין בתחלת שש. והכי קאמר; כל שעה שמותר לאכול כהן בתרומה - ישראל מאכיל חולין לבהמה לחיה ולעופות.) ואף אם נאמר שרב נחמן היה מסופק אם אכן יש לדייק כך מלשון המשנה, מכל מקום, היה צריך לפסוק או כרבי מאיר או כרבן גמליאל, כי ממה נפשך המשנה סוברת כאחד מהם, ולא כרבי יהודה?

ותירצו, שרב נחמן מסתמך בעיקר על התירוץ השני של האיבעית אימא, שרב סובר כפי התנא של הברייתא, האומר שחכמים קבעו הלכה כרבי יהודה.

נושא ההכרעה כאן הוא רק שהשלישי שמע את דעת שניהם וקבע כמו אחד מהם, ואז הוא יצר רוב. אבל אם קדם להם, או שאמר דעה שלישית, הרי הוא עומד בתור עצמו.

התוס' כאן מראים שיש פער בין העמדת המשנה ולבין פסיקה

[מצד אחד הכוח של סתם לן כוותיה, היא סיבה לפסוק הלכה כרבן גמליאל. "דלימא הלכה כרבן

תרומה טהורה בערב שבת, למרות שהיא עדיין לא אסורה אז.

והתוס' נוקטים בסגנון של שאלת או הערת "אף על גב .. מכל מקום", שהוא קושי שמלכתחילה ידוע שיהיה לו פיתרון. ולכן אין הטעם משום שבמילא סופה להתבער כשיגיע זמן האיסור, שהרי קיים הקושי שמדאורייתא אין צריך כלל לבער את החמץ אלא די בביטול בעלמא. אלא הטעם משום שסופה של התרומה הזו ליאסר ולילך לאיבוד - הלכך מותר לשורפה. כי רק תרומה העומדת לאכילה מוזהרין לשומרה, ולא זו שהולכת במילא לילך לאיבוד. ומהאי טעמא מותר אף לטמאות את התרומה הזו, כמבואר בסוף הפרק שמותר לשרוף בערב שבת תרומה טהורה עם תרומה טמאה ביחד, אף שעל ידי כן נטמאת התרומה הטהורה, משום שכאמור אין חיוב שמירה על תרומה שהולכת לאיבוד.

ומשיירין מזון שתי סעודות -

וכ"ש בחולין, שאוכליהן מרובין דמשיירין,
כדמשמע בתוספתא.

רב פסק לגבי השארת שתי סעודות חולין

רב פסק לפי הברייתא "דתניא: ארבעה עשר שחל להיות בשבת - מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות, ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות, כדי לאכול עד ארבע שעות, דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע."

התוס' מרחיבים את דין הגמרא

הברייתא דנה אך ורק לגבי תרומה. והתוס' אומרים שדין זה לא רק שאינו מוגבל לתרומה, אלא כל שכן בחולין, שיש הרבה אנשים הנדרשים לאוכלו. ואין זו רק סברא, אלא יש לכך מקור מהתוספתא, שהחולין יש לאחור את ביעורו. מאחר והתוספתא מראה כי את התרומה עוד שורפים בערב שבת ואילו את החולין מבערים רק בשבת. "אמר רבי אלעזר בר' צדוק תרומה מלפני השבת שאוכליה מועטין וחולין בשבת שאוכליהן מרובין." ונמצא כי כאן מאחר ומבערים אותם רק בשבת זו ההכוחה הטובה ביותר שיירו אותם.

מאי לאו לנכרים -

להכי משמע לנכרים,
דאי לישראל? - לישקול לנפשיה,
כדפריך אביי בסמוך.

בירושלמי גרסינן,
צא ומוכרה בבית דין בשוק.
משמע,

אף על פי שנתן לו רשות,
רבי שהיה אב"ד למכור,

אפילו הכי - צריך ב"ד בשעת מכירה כדי לשומן.

וא"ת,

מ"ש מאלמנה דמוכרת לאחרים שלא בב"ד,
ובב"ד - יכולה לעכב אפילו לעצמה.

גמליאל". מצד שני הלשון מותר יוצרת לנו ספק. "ואפילו אם מספקא ליה אם יש לדקדק בלשון". אבל אחרי כל הפערים הללו אנו חייבים להגיע להכרעה חותכת. "מכל מקום נימא הלכה .. דממה נפשך .. כחד מינייהו אתו". וכל זה מכריח אותנו להגיע לידי אמירה ברורה, פסק הלכה.

אלא שלמרות קושיית רבא לרב נחמן, מלכתחילה אומרים התוס' שרב נחמן בכלל לא הכריע על פי המשנה בפרק כל שעה, אלא סמך הכרעתו ממקום אחר, על האיבעית אימא. ועוד רומזים, בכך שיפרשו גדר הכרעה בסוף הפרק, כי רבן גמליאל אינו מכריע, אפילו באותה המשנה. וכפי שהביאו בתוס' בסוף הפרק, כרבינו חננאל כי הכרעה שלישית הוא דור שלישי, (וכאן הוא בכלל דור ראשון).

ושורפין תרומות טמאות ותלויות וטהורות -

אפילו אם נאמר דאסור לשרוף טהורות,
משום דכתיב (במדבר יח) את משמרת תרומותי,
כמו שאסור לטמאם,
הכא שרי,

אף על גב דמדאורייתא - בביטול בעלמא סגי,
ואין צריך לשורפה,

מכל מקום **כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד,**
שרי לשורפה כמו לטמאותה,
דשרי רבי מאיר בסוף פירקין,
לשרוף טמאה עם הטהורה.

כאן התשובה היא בסגנון אחר

[בעוד שכמעט בכל הפעמים סגנון התוס' הוא "ואם תאמר .. ויש לומר", הרי כאן ההדגשה של היתר השריפה הינו כל כך חזק, וכפי שיבאר, לכן מילות המפתח הן "אפילו אם תאמר" שמלכתחילה אנו באים וכלל איננו נותנים מקום ל"ואם תאמר". שאם נם קיימת חשיבה כזאת שניתן היה לומר שאינו ראוי לשרוף את הטהרות ועוד הדבר אסור, כאן יהיה מותר. ומילות המפתח של "אפילו אם נאמר" מצויות בתוס' מעל עשר פעמים.]

הגמרא מביאה את הברייתא כשערב פסח הל בשבת

"ואיבעית אימא: רב פסק כרבי יהודה משום דאמר כי האי תנא, שקבע הלכה כן. דתניא: ארבעה עשר בניסן שחל להיות בשבת, מבערין את הכל [החמץ] מלפני השבת. ושורפין את התרומות של חמץ, בין אותן שהן טמאות, ובין אותן שהן תלויות [ספק טמאות], ובין אותן שהן טהורות.

התוס' ביארו מה הטעם שרשאים לשורפם, ואין אנו אומרים שכמו שאסור לטמא תרומה, כך אסור לשורפה מדגישים התוס', שאפילו אם נאמר שאסור לשרוף תרומה טהורה, משום שנאמר "את משמרת תרומותי", וכמו שצריך לשומרה מטמאה כך גם משריפה. אף על פי כן מותר לשרוף

עצם הרשות למכירה, גם פעולת המכירה עצמה, חייבת להיות על פי בית דין, כי בית הדין ימכרו רק לאחר שישומו את ערך הדברים.

וזה לשון הירושלמי עם ביאור. חד בר נש אפקיד ד'סיקיא ד'פיקסא אם אחד הפקיד שק מלא בחתיכות חמץ ג'בי אצל ר'בי חייה רובה ר"ח הגדול. אמר ר'בי יוסי בי ר'בי בון אותו אדם שמו היה יוחנן חיקוקיא הנה. אתא בא ר"ח שאל לר'בי מזה יעשה בפיקדון? א"ל תימפר על פי בית דין בשעת ה'ביעור קודם שהדבר ייאסר בהנאה כדי שהמפקיד לא יפסיד.

התוס' משווים מכירת נכסי יתומים הן על ידי האלמנה והן שהפקידו אצלו

מקשים התוס' משני מקרים בכתובות. הן שניתן לדייק שעם היות והאלמנה יכולה למכור לאחרים, כי כל הבעיה היא שלא תיקח לעצמה ותאמר שהיו שווים פחות, הרי כל ההיתר שלה בכלל למכור מנכסיהם הוא דווקא לאחרים, שאז תמכור במלוא הערך, אבל אם היתה המכירה דרך הבית דין אכן היתה יכולה ליקח לעצמה, מכיוון שיש שומא. ולגבי אותו אחד שמכר מספוא של היתומים בארבע מאות זוזי, ולאחר מכן התייקר המספוא לשש מאות, והנפקד התלונן על כך לרבי אמי, ורבי אמי שאל מי שם לך בשעת המכירה, ומכאן אנו רואים כי המכירה היתה יכולה לחול אף ללא בית דין, רק היתה מחוייבת שומא.

וביארנו התוס' בכתובות "אומר רבי דהתם הוי טעמא משום חשדא והלכך קאמר שלא יעכב לעצמו ודוקא בדבר הנפקד כי התם שייך חשדא דכולי עלמא לא ידעי שב"ד ידעו בשומא אבל הכא אלו הנכסים ידעו העולם שעל ידי ב"ד באו לידה וגבי כיסתא דיתמי נמי כמו כן ידעו וליכא חשדא אי נמי הכא הבית דין עצמם הם המפקידים הלכך יש לה לעכב על ידם אבל התם שהפקיד אחר אצלו לא יעכבנו לעצמו".

ומבארים התוס', ששונה הדבר לגבי משיב אבידה שכל כולו בא להחזירה, ובוודאי שאינו מעוניין לעשות רווח על גבי השני, ושם התירו למכור אף לעצמו.

[דף יג עמוד ב]

בכדי חסרונן -

פ"ה,

כדרך חסרונם של פירות.

וקשה לר"י,

אם כן מ"ט דרשב"ג דאמר מוכרן בב"ד?

ואומר ר"י,

דמיירי דנחסר בחדש אחד,

יותר ממה שחסרון עולה לחדש,

וקרי בכדי חסרונן,

לפי שעדיין לא נתחסרו,

יותר מכדי חסרון העולה לשנה,

כדמפרש בהמפקיד (ב"מ מ.),

לחשין ולאורז - תשעה חצאי קבין לכור,

אבל אם נחסרו יותר - ד"ה מוכרן בב"ד.

דאמרינן בכתובות (צח. ושם),

אלמנה ששמה לעצמה - לא עשתה ולא כלום,

דאמר מאן שם לך,

משמע דבבית דין יכולה לשום.

וקאמרינן נמי התם,

ההוא גברא דאפקידו גביה כיסתא דיתמי,

אזל שמה לנפשיה.

לסוף אייקר, אמר ליה מאן שם לך?

וי"ל,

דמוכרת שלא בבית דין משום חנא.

וגבי כיסתא דיתמי, **דיכול לעכב לעצמו,**

היינו דוקא בדיעבד.

א"נ,

גבי יתמי, בית דין עצמן הן המפקידים,

ולכך יכול לעכב לעצמו על פיהם,

אבל פקדון של אחרים - לא.

והא דאמר באלו מציאות (ב"מ כח:),

שם דמיהם ומניחן;

התם - גבי מציאה ליכא חשד,

שהרי הוא מחזיר אבידה.

הגמרא מביאה הוכחה ממעשה מכירת פקדון החמץ ומכירתו רק בשעה החמישית, שהלכה כרבי יהודה

ואף רבי סבר להא דרב נחמן, שהלכה כרבי יהודה. ומסתמכת הגמרא על המקרה הבא. דאמר רבין בר רב אדא: מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא [מלה מורכבת, דו - סקיא. כלומר שני שקי עור] מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה [כך היה כינויו], ונקבדה עכברים, והיה חמץ מבצבץ ויוצא ממנה. וערב פסח היה. ובא יוחנן לפני רבי לשאול, האם למכור מיד את החמץ מפני שהוא הולך ומתחסר, והמפקיד מפסיד מכך, או כיון שהחמץ היום בזול, לא ימכרנו עדיין? בשעה ראשונה של היום - אמר לו רבי: המתן! שמא יבא בעל החמץ, ויספיק לאכלו קודם זמן איסורו. בשעה שניה - אמר לו: המתן!

בשעה שלישית - אמר לו: המתן! בשעה רביעית - אמר לו: המתן! בשעה חמישית - אמר לו: צא ומוכרה בשוק!

ודייקה הגמרא מדוע אמר לו להמתין דווקא עד השעה החמישית. מאי לאו, רבי אמר לו שימכרנה לנכרים, כי בשעה החמישית הוא כבר אסור לישראל באכילה, ולכן אמר לו, שעתה, בשעה החמישית, שאפילו אם הבעלים יגיעו לא יוכלו לאוכלו, ימכרנו לנכרי, בזמן שהוא עוד מותר בהנאה, ומותר לישראל למוכרו. והיינו כרבי יהודה. הרי שרבי פסק כרבי יהודה.

התוס' מביאים מה רצתה הגמרא לדייק בהווה אמינא

הגמרא סברה בהווה אמינא, שאילו היה בזמן שמותר לישראל, לא היה צריך למוכרה, אלא היה יכול ליקחה לעצמו. כמו שהקשה אביי לקמן. וכן מדייקים התוס' מהירושלמי, כי אפילו שרבי היה אב בית דין וכבר נתן את

מדדיקים התוס' למרות שמדובר באמורא, קוראו רבי כתנא, מטעם אחר, שהיה רבו המובהק

ובתוס' שאנץ דייק "היינו בשביל כך שהניח רחבה [הברייתא, ואמר] אסטונית היתה נקראת סטיו לפני מסטיו, או הי' יכול לומר איצטוואות שהוא מובחר, ושנה בלשון רבו - שמע מינה דוקא הוא." ובתוס' ביצה יא, ב מבואר " לכך נראה לי דלכך אמר רבי יהודה משום שהיה רבו מובהק והא דקאמר וגמר שמעתתא מפומיה דרביה - קאי אהא דקאמר סטיו לפני מסטיו, ולא קאמר אסטונית דאותו לשון שמע מרבו ולא רצה לשנותו."

אין מביאין תודה אחרת -

פ"ה,

ואותו לחם - פודים ויוצא לחולין,

ויקח בדמים,

תודה אחרת, או לחם לתודה אחרת.

ואין נראה,

כיון דלחם גופיה - לא חזי לתודה אחרת,

דמים - נמי לא חזו לתודה אחרת,

דמאי שנא?

ובפרק התודה (מנחות פ.), אמר בהדיא,

הפריש מעות ללחמי תודה וניתותו,

אין מביא בהן תודה אחרת.

ואף על גב דהדמים אסורים,

פריך שפיר וניפרקינהו,

דשמא תמצא תודה שאבדה.

א"נ,

ניפרקינהו בשוה פרוטה,

דלכתחלה יכול לחלל שוה מנה על פרוטה,

כשאין הפסד להקדש, כדמוכח בערכין (דף כט.).

הגמרא מספרת את מהלך הקרבת התודות סמוך לפסח

בפסח עצמו - וודאי שלא ניתן להקריב קרבן תודה, מאחר והיו באות עימו עשרה לחמים של חמץ. גם ערב פסח הברייתא אומרת שאין מביאים, כי הוא סבר שאין מביאים קדשים לבית הפסול. שעלול להיות נותר, כי למחרת יש אפשרות לאכול רק עד שש שעות. ולכן כולם הביאו בי"ג, ואז נוצר מצב של ריבוי חלות תודה. ומאחר ולא הספיקו לאוכלן נפסלו בלינה.

אולם משום רבי ינאי אמרו שהיו החלות כשרות, והטעם ששמו אותם על האיציטבא, שכעת לא ניתן לאוכלם, וסופן להישרף. כי לא נשחט עליהם הזבח. וכל עוד שלא נשחט קרבן התודה ונזרק דמה על המזבח, אסור לאכול את החלות הבאות עמה.

כי מיד כאשר הבעלים מקדישים בפה את החלות ואומרים "הרי אלו לתודתי", נתפסת בהן קדושת דמים, והן נאסרות באכילה. ועל ידי שחיתת הקרבן הן נקדשות בקדושת הגוף [לענין שלא ליפרות, ויפסלו מעתה בלינה]. ועדיין הן אסורות

המעשה במכירת שקי החמץ רק ברגע האחרון הוא בשיטת רבי מאיר ורשב"ג

הגמרא לעיל (יג, א) מספרת על מעשה שהפקיד אדם שני שקי עור אצל יוחנן חקוקאה, ונקבזה עכברים, והיה חמץ מבצבץ יוצא, והיה ערב פסח. והיות והחמץ הולך ומתחסר, והמפקיד מפסיד מכך. ומאחר והיה עדיין יכול המפקיד לאוכלו, דחאו רבי, ולא איפשר לו למכור אלא רק בשעה החמישית, שאפילו אם יגיעו הבעלים כעת, לא יספיקו לאוכלה. ולכאורה היה לו למכור קודם, או לאוכלו, ולאחר מכן לשלם את דמיו לבעלים.

וביארנו שאין זה רק כרשב"ג שרשאי למוכרן בפני בית דין כי הוא מצתיל את חבירו מהפסד, אלא במצב כזה אף חכמים יודו לו, כי כאן קצב הקלקול הוא יותר מכדי חסרון, שהוא הקצב הקלקול הרגיל, וכל שכן כאן שמדובר בערב פסח.

התוס' דנים מה בדיוק השיעור שנחסרו

התוס' מביאים תחילה את רש"י, המבאר שבכדי חסרון - זה המצב הרגיל של חיסרון הפירות. אלא שעל כך מעלה ר"י קושי, שבמצב כזה אף בבית דין לא יהיה רשאי למוכרן. ואם כן מה טעמו של רבן שמעון בן גמליאל שהורה כן?

ומתוך כך מחדשים התוס' הגדרה מעניינת בו שני הדברים הסותרים אכן התרחשו. קצב החיסרון היה גדול יותר, וממילא זה ההיתר למוכרו, שהרי הוא מציל את חבירו. ומאחר ויש כמות כוללת שנתית של החיסרון, הרי עם היות ועתידיים להגיע לכמות זו הרבה פחות משנה, אלא שעדיין לא הגיעו אליה, ולכן זה מאפשר לנו לקוראו רק בכדי חסרון. שהרי השיעור המובא במשנה בפרק המפקיד "לחטים ולאורז - תשעה חצאי קבין לכור" הוא כמות שנתית לפי כור. "תנא: כן לכל כור וכור, וכן לכל שנה ושנה." ומתוך כך ברור שאם נחסרו יותר מהשיעור השנתי אפילו חכמים היו מורים למוכרו.

אמר רחבא אמר רבי יהודה -

לפי שהיה רבו מובהק - קרי ליה רבי.

למרות שרחבא מצטט את רב יהודה, בכל זאת קוראו רבי

שנינו במשנה: ועוד אמר רבי יהודה, שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גב האיציטבא. תני תנא קמיה דרב יהודה, האמורא שהיה רגיל לשנות את המשניות לפני רב יהודה, שנה בלשון הזה, "מונחות על גב האיציטבא". כלומר, שהניחם על הספסל ממש.

אמר ליה רב יהודה: וכי להצניען הוא צריך? והלא הן נתונות שם כדי שכל העם יראו אותן, ומעל גב האיציטבא אין הן נראות? אלא תני בלשון המשנה "על גב האיציטבא", שמעל האיציטבא היה בנוי גג למחסה מפני הגשמים, ושם הניחו את החלות, ומשם הן נראות היטב.

אמר רחבא אמר רבי יהודה: הר הבית - סטיו [איציטבא] כפול היה. שתי שורות איציטבאות היו מקיפות את הר הבית סביב, זו לפני זו. תניא נמי הכי: הר הבית סטיו כפול היה. רבי יהודה אומר: "איסטונית" היתה נקראת אותה איציטבא כפולה. כלומר, סטיו לפני מסטיו.

וזה כשיטת שמואל הסובר הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל! והרי: אימר דאמר שמואל כ"שחיללו" בדיעבד, אבל לכתחילה מי אמר, ואיך הורה רב יהודה לעשות כך לכתחילה?!

ומשנינן: הני מילי שאין מחללין הקדש שוה מנה על פרוטה לכתחילה, בזמן שבית המקדש קיים - משום פסידא דהקדש, אבל בזמן הזה שאין בית המקדש שצריך לחזק את בדקו, אפילו לכתחילה מחללין! כי אין ההקדש מפסיד בכך.

אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח -

אומר ריב"א,

השתא הדר ביה,

ממה שאמר כשירות היו.

דבי"ג איירי שנשחט הזבח,

כדאמר לעיל אין מביאין תודה בי"ד.

והשתא מיפסלו טפי,

שנשפך הדם וגם נפסלו בלינה.

ולכך מעמיד בנשפך הדם,

שהטעם הראשון שאמר רבי חנינא,

מתוך שהן מרובות נפסלות בלינה, נראה לו דוחק,

דאיך יתכן דמפני ריבוי שלהן לא ימצא אוכלים,

הלא מותרין לזרים?

ובירושלמי, רבי חנינא גופיה - משני האי שינויא.

דגרס התם,

רבי חנינא אומר,

פסולות היו,

מפני שהיו ממהרים להביא תודותיהן מפני חמץ

שבתודות,

ואי אפשר שלא ישפך דמה של אחת מהן והן

נפסלות.

מדקאמר מפני שממהרין,

משמע, דבי"ג מיירי - דכולם היו מביאין.

מדוע לא ניתן לפדות את חלות התודה

ראינו כי מדובר בתודה הקריבה בי"ג בניסן. ומאחר ואבדה התודה, אינו יכול להביא תודה אחרת. אלא שהציעה הגמרא שמאחר וללחם יש רק קדושת דמים, ויש לו תקנה לפדותו, ולהוציאו לחולין, שאם לא כן, מדוע שנפסיד קדשים בידיים? מתרצת הגמרא שכאן כבר נשחט עליהן הזבח ונתקדשו החלות בקדושת הגוף, ושוב אין להם פדיון. אלא ונשפך הדם של הזבח, ונשאר הלחם לעולם באיסורו, שהרי אין לו זריקת הדם שיתירו באכילה.

אך עדיין אין הן טעונות שריפה, אלא הן צריכות "עיבור צורה" [כינוי לפסול לינה, כלומר צריך לפסול את הקרבן על ידי שילינו ותעבור ממנו צורת הברש]. כמו שאמרו: כל שפסולו בגופו ישרף מיד, וכל שפסולו בדם או בבעלים תעובר צורתו, ואחר כך יצא לבית השריפה.

ובא רבי ינאי להשמיענו, שאף על פי כן מותר לזלזל בהן ולהניחן על גב האיציטבא, כיון שאין להן תקנה באכילה. ומה

באכילה עד לאחר זריקת הדם של הקרבן, כמו בשר התודה עצמה, שניתר לאכילה רק לאחר זריקת הדם. כי הואיל והלחמים תלויין בה, הרי הן כמותה.

ולא היו יכולים לשחוט את הזבח שלהן כי הוא אבד, ומאחר והבעלים בשעה שהקדישו אמרו זו תודה וזו לחמה, הרי רבה אמר כי אם אבד הלחם, אמנם יכול להביא לחם אחר.

מה יקרה שאם אבדה התודה, לשיטת רש"י ולתוספות

רש"י מפרש אבל אם אבדה התודה, אין מביא תודה אחרת לצרפה ללחם הזה, אלא פודה את הלחם [שהרי עדיין לא נשחט הזבח ואין עליו אלא קדושת דמים] והוא יוצא לחולין [ובדמי הפדיון יקנה תודה אחרת, או לחם עבור תודה אחרת].

התוספות חולקים עליו, כי מה ההבדל בין הלחם עצמו לבין דמיו, שאם הלחם עצמו אינו ראוי לתודה אחרת, גם דמיו אינם ראויים לקנות בהם לחם לתודה אחרת או תודה אחרת עצמה. וכפי שרבה אומר זאת מפורשות במנחות. אבל אם הפריש מעות ללחמי תודה וניתותרו, אין מביא בהן, במעות שניתותרו, אחר שהביא לחם מחלקם, תודה. ומבאר הגמרא כי עם היות ולחמי תודה אף הם נקראים תודה, הרי לחם איקרי "תודה", אבל תודה לא איקרי "לחם", והוא הרי הפרישם ל"לחמי תודה", ואין תודה עצמה בכלל.

הסברא לחלק לא תמיד קיימת והיפוכה שלא ניתן

לחלק הוא מאי שנא?

[כאשר מלכתחילה לא היה נראה להפריד בין דין התודה עצמה ולבין הדמים משתמשים במילות המפתח "מאי שנא?". שהרי עם היות ועל ידי חילוק נצליח לתרץ, אבל כל חילוק צריך שיהיה הגיון מדוע לכל חלק שבו יש דין אחר. ואם לא עומדת השאלה "מאי שנא?" בשיא תוקפה, ומונעת אף החילוק. וכל זה רק מסברא, ולאחר מכן מביאים התוס' שגם זו גמרא מפורשת.]

אפילו שהדמים אסורים תהיה תועלת בפריקה, משתי

סיבות. סיבה ראשונה - במידה ושוב תימצא התודה

ואף על פי כן שואלת הגמרא לקמן שיפדו את הלחם. ולכאורה מה נרויח מזה? והרי הדמים ילכו לאיבוד. אלא שנרויח, שאם בכל זאת תימצא התודה, יוכל לקנות בדמים לחם ולצרפו לתודה הזו.

סיבה שניה שניתן לחלל הקדש אפילו ששווה מנה על

שווה פרוטה כשאין הפסד להקדש

שהריוח הוא שיכול לפדות את הלחם על שוה פרוטה בלבד. שהדין הוא שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה, מחולל. וכאן שהדמים במילא הולכים לאיבוד, מותר אפילו לכתחילה לעשות כן.

וכמו שהגמרא בערכין מספרת על ההוא גברא דאחרמינהו לנכסיה סתם [שאמר: הרי נכסי חרם] בפומבדיתא, אתא המחירים לקמיה דרב יהודה, אמר ליה: שקול ארבעה זוזי לפדיון "ההקדש" שחל על נכסיך, ואחיל עלייהו את הקדושה שבנכסיך, ושדינהו בנהרא [זורוק את הד' זוזים בנהר], שהרי אסור להשתמש בהם ובזמן הזה אין הקדש בדק הבית ליתנם לו, ולישתרו [ויותר] הנכסים לך!

לשמן! הרי שלפי רבי אלעזר ברבי שמעון, אין הלחם מתקדש בקדושת הגוף אלא על ידי שני המתירים של הזבח, השחיטה והזריקה. ורק לרבי די במתיר אחד לקדשו בקדושת הגוף.

מדייקים התוס', שאם קלקל אפילו באחד, מה צורך יש בקלקול נוסף של הדבר השני

[לאו דוקא, אלא אפילו היתה הזריקה לשמה - כבר נפסל הקרבן בגלל השחיטה, ואינו מועיל מה שזרק אחר כך לשמה. החידוש הוא שמה שנאמר אינו בהכרח, אלא יש לומר שזה גם במקרה אחר. ואכן מילות המפתח "לאו דוקא, דה"ה" או בהרחבה "לאו דוקא דהוא הדין" מופיעים מעל עשרים פעמים בתוספות.]

הלחם קדוש -

בהתכלת (מנחות מז:),
איכא מאן דאמר **קדוש לתפוס פדיונו.**
ולא בעי למימר שיצא לחולין,
אלא תופס פדיונו ואינו יוצא לחולין;
דאם לא כן, אכתי תיקשי - וליפרקינהו?

הגמרא במנחות מביאה באריכות את הסוגיה, ועליה יש מחלוקת אמוראים

הגמרא במנחות מז, א מביאה את מחלוקת התנאים כאן. "ת"ר: כבשי עצרת - אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה; כיצד? שחטן לשמן וזרק דמן לשמן - קדש הלחם, שחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן - לא קדש הלחם; שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן - הלחם קדוש ואינו קדוש, דברי רבי; רבי אלעזר בר' שמעון אומר: לעולם אינו קדוש עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן."

חולקים אביי ורבא בגדר של קדוש ואינו קדוש בשיטת רבי

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים המפרשת את דברי רבי: מאי "קדוש ואינו קדוש" שאמר רבי בשחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן? אביי אמר: קדוש, ואינו גמור בקדושה גמורה. רבא אמר: קדוש בקדושה גמורה. ומה שאמר רבי "ואינו קדוש", כוונתו "ואינו נותר", שאינו נותר לאכילה בזריקה זו.

והוינן בה: מאי בינייהו? הרי גם לאביי ודאי אינו נותר לאכילה בטרם הותר בזריקה?

ומפרשים: איכא בינייהו למיתפס פדיונו, אם חלה קדושה על המעות שפרדה בהם הלחם. לאביי תפיס פדיונו, שעדיין אינו קרבן גמור, שלא חלה עליו קדושת הגוף גמורה, ולכן חלה קדושת דמים על המעות לתפוס פדיונו [אף שקדושת הלחם אינה נפקעת כיון שנתקדש במקצת]. ואילו לרבא כבר חלה עליו קדושת הגוף גמורה, ועל כן לא תפיס פדיונו, שאין קדושת הגוף נתפסת בדמים על ידי פדיון [דכיון שאינו יוצא מקדושה כלל, לא שייך להחיל שום קדושה על פדיונו].

יש לקשר את כל הדיון לגבי לחמי תודה

כל השאלה החלה מה טעם אין פודים את לחמי התודה בערב הפסח, שכבר נשחט עליהם הזבח ונשפך הדם? שהרי אם ניתן לסבור כרש"י, הסובר בדעת רבא האומר שביכולת

שסובר רבי ינאי שעל ידי שחיטת הזבח בלבד נתקדש הלחם בקדושת הגוף שלא יוכל ליפדות עוד, כמאן הוא - כרבי. דאמר רבי: שני דברים המתירין, כגון, שחיטה וזריקה, ששניהן יחד מתירין את הזבח ואת התלוי בו לאכילה, אף על פי כן, מעלין זה בלא זה. שהרי די באחד מהם כדי להעלותו לקדושת הגוף, למרות שהוא אינו מתירו עד שיבא השני.

התוס' לומדים כי רב ינאי הזר בו מתירוצו הראשון

קשה, הרי הזבח נשחט אתמול, שהרי אין מביאין תודה ב"ד, ואם כן, כבר נפסל הלחם בלינה, ואיך אומר רבי ינאי שכשירות היו? מבארים התוספות שעתה חזר בו רבי ינאי וגם הוא סובר שהלחם היה פסול בלינה.

וכל מה שהוא מוסיף על רבי חנינא שהסיבה שהוא נפסל בלינה אינה משום שהיו שם הרבה תודות אתמול ולא הספיקו לאכלן, שזה דוחק, שהרי הם מותרין באכילה אפילו לזרים, ובודאי ימצאו מספיק אנשים שיאכלום כדי שלא להגיע לידי נותר. אלא הסיבה היא שנשפך הדם. [ובירושלמי מוסיף שמחמת ריבוי התודות היה שם דוחק, ואי אפשר שלא ישפך הדם של אחת מהן], ולכן הם לא נאכלו אתמול ונפסלו היום בלינה.

מה שהגמרא חוזרת בה הוא מכיוון שהתירוץ הקודם היה דחוק

[התוס' מעל עשר פעמים משתמשים במילות המפתח "נראה לו דוחק". כי עם היות וניתן להעמיד גם במצבים דחוקים. אלא מאחר ויש לו אפשרות עדיפה, הרי הדוחק של התירוץ הראשון גרם לו לחזור מדבריו.]

שחטן שלא לשמן ונזרק דמן שלא לשמן -

נראה נזרק דמן שלא לשמן - לאו דוקא,
דהוא הדין אם נזרק לשמן.

חלות שנשחט עליהם הזבח - מאחר ונתקדשו בקדושת הגוף, לא ניתן לפדותו

שיטת רבי היא, שעם היות ויש שתי פעולות המתירות את אכילת הלחם, שחיטה וזריקת הדם, הרי על מנת להעלותו בקדושת הגוף די בפעולה אחת. רבי אומר כן לגבי שתי הלחם הבאים עם שני כבשי העצרת.

דתניא, כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה של הכבשים בלבד, ולא על ידי התנופה מחיים של הכבשים ביחד עם הלחם. כיצד? שחטן לשני הכבשים הבאים עם הלחם, לשמן, וזרק דמן לשמן, קידש הלחם לגמרי, שירדה עליו קדושת הגוף ואינו נפדה עוד, והוא נותר באכילה.

אבל אם שחטן לשני הכבשים שלא לשמן, וזרק דמן שלא לשמן, לא קידש הלחם כלל, אלא הוא נשאר בקדושת דמים. כי היות והשחיטה היתה שלא כהוגן, אין היא מקדשת את הלחם. ואם שחטן לשמן, וזרק את דמן שלא לשמן, אזי הלחם קדוש ואינו קדוש, שהוא נתקדש בקדושת הגוף על ידי השחיטה [שהיתה לשמה] לבדה, אך אינו נותר באכילה, כיון שלא היתה זריקת הדם לשמה, דברי רבי.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אינו קדוש הלחם בקדושת הגוף עד שישחוט את הכבשים לשמן, ויזרוק את דמן

שם כבר נתקבל הדם בכוס, וכל העומד לזרוק כזרוק דמי? ותירצו, שזריקה שלא לשמה גרועה מלא נזרק כלל. כיון שעקר מ"לשמה" איגלי מילתא למפרע שלא היה הדם עומד לזרוק בשעת קבלה.

הפדייה היא יוצאת לחולין. תחזור קושיית הגמרא כאן, שהרי רבא אינו חולק עליה. מדוע לא פודים את לחמי התודה? ובגלל קושייה זו סוברים התוס' אחרת מרש"י, שהם נפדים, אך אינם יוצאים לחולין.

כל העומד לזרוק כזרוק דמי -

וא"ת,

זרק דמן שלא לשמן - נימא נמי כזרוק דמי, ואמאי קאמר רבי אלעזר ב"ר שמעון, דאינו קדוש.

וי"ל,

כיון שעקרן מלשמן - **גרע מנשפך הדם, ואיגליא מלתא, דלא הוי כזרוק בשעת קבלה.**

וקשה,

דבפרק המנחות והנסכים (מנחות קב.), אמר, **פיגל בזריקה - מטמא שומאת אוכלים לר"ש,**

משום דכל העומד לזרוק - **כזרוק דמי,**

ודוחק לחלק בין פיגול לשלא לשמו.

וי"ל,

דלגביה גופיה דזבח - חשיב כזרוק,

אף על גב דפיגל בזריקה,

אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח, כגון לחם, לא חשיב כזרוק, כשנעשה הזריקה שלא בהכשר.

שתי הפעולות שנועדו על מנת להכשיר את הקורבן והנילוזה אליו הם שחיטה וזריקת הדם

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אינו קדוש הלחם בקדושת הגוף עד שישחוט את הכבשים לשמן, ויזרוק את דמן לשמן! הרי שלפי רבי אלעזר ברבי שמעון, אין הלחם מתקדש בקדושת הגוף אלא על ידי שני המתירים של הזבח, השחיטה והזריקה. ורק לרבי - די במתיר אחד לקדשו בקדושת הגוף. ואם כן, אף דברי רבי ינאי לגבי לחמי תודה, תלויים במחלוקת זו, האם השחיטה בלבד מקדשת את לחמי התודה בקדושת הגוף, או לא.

אלא שהגמרא דוחה זאת: אפילו תימא רבי ינאי סובר כרבי אלעזר ברבי שמעון, בעניננו הוא מודה שחלות התודה מתקדשות אף ללא הזריקה. כי הכא במאי עסקינן, כגון, שנתקבל הדם של התודה בכוס, ורק לאחר מכן נשפך.

ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר ליה כרבי שמעון אבוא, דאמר: כל העומד לזרוק כזרוק דמי!

ואף כאן, הואיל ועמד הדם לזרוק, אף שלא נזרק בסוף, כבר חלה על הלחם קדושת הגוף, כאילו נזרק עליו הדם בפועל. אך לענין שיהא הלחם נותר באכילה, אין זה מועיל, עד שיוזק הדם בפועל. ולכן הניחו את הלחם הזה על גב האיציטבא, הואיל ואינו ראוי לאכילה, וגם אי אפשר לפדותו.

התוס' מחלקים בין זריקה שלא לשמה שהיא גרועה מנשפך הדם

מקשים תוס': אם כן מדוע כאשר זרק הדם שלא לשמה סובר רבי אלעזר ברבי שמעון שהלחם אינו קדוש, והרי גם

פיגול הוא לחשוב שיאכלו מחוץ לזמן ההיתר, וקרוב הוא לגדר השיבה שלא לשמה, שהוא חוץ לגדר הזבח

אמנם התוס' הקשו, שמצינו לגבי פיגול שאפילו אם זרק את הדם במחשבת פיגול - אומרים "כל העומד לזרוק כזרוק דמי". הרי שזריקה בפסול - אינה גרועה מלא נזרק כלל. ודוחק לחלק בין מחשבת פיגול למחשבת שלא לשמה? ותירצו, ששם בפיגול הנידון הוא לגבי הזבח עצמו [שיטמא הבשר בטומאת אוכלין, למרות שבדרך כלל דבר האסור בהנאה - אינו מטמא טומאת אוכלין לפי רבי שמעון]. ולגבי הזבח עצמו - אומרים "כל העומד לזרוק" אפילו כשנזרק בפסול. אבל לגבי דברים המתקדשים עם הזבח, כגון הלחם, לא נחשב כזרוק, אלא אם כן נשפך הדם ולא נזרק כלל, ולא כשהזריקה נעשתה בפסול.

כל התוס' בנויים על חילוקים, אך יש מקומות בהם לא ניתן לחלק

[מילות המפתח בתוס' "ודוחק לחלק" מצויות קרוב לעשר פעמים בתוס'. וכאן מדובר שאף שהינך רוצה לחלק - אינך יכול. כי בעצם בשניהם יש רעיון שההקרבה לא נעשתה כראוי, בין על ידי חשיבת הקרבן לא לשמו או חשיבת הקורבן לאוכלו שלא בזמנו. מצד שני התוס' כאן כן מדגימים חילוק בין גופיה דזבח, ולבין דברים המתקדשים עם הזבח, כגון לחם].

כשירות היו -

וא"ת,

מאחר דכשירות היו,

אמאי משהין אותן עד שעת איסור.

וי"ל,

דהיינו כר"ג דאמר לעיל (דף יא:),

תרומה - כל חמש, ולחמי תודה - כתרומה,

והיו נוטלים האחרונה בסוף חמש.

וכן משמע בירושלמי.

מחלוקת תנאים לגבי זמני אכילת ושדיפת המין

המשנה (יא, ב) מציינת מחלוקת משולשת של תנאים לגבי זמן האכילה. לשיטת כולם בתחילת שש שורפים. אלא שרבי מאיר מתיר לאכול עד זמן זה. ואילו רבי יהודה מתייחס לשעה החמישית שתולים בה, ואין אוכלים אך לא שורפים. ואילו רבן גמליאל מתיר בשעה זו לאכול רק תרומה.

טיבם של חלות התודה המונחות לסימן

רבי יהודה מביא במשנה סימן שנהגו המחזק את שיטתו "ועוד אמר רבי יהודה: שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גב האיציטבא, כל זמן שמונחות - כל העם אוכלין, ניטלה אחת - תולין, לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שתיהן - התחילו כל העם שורפין."

הסתכלות שחלות התודה כן היו כשירות

הגמרא בהמשך (יג, ב) מביאה דעה אחרת לגבי חלות התודה, תנא: משום רבי אלעזר אמרו: שתי חלות התודה, כשירות היו. כל זמן ששתייהן מונחות, כל העם אוכלין חמץ. ניטלה אחת מהן בתחילת חמש, היה זה סימן שמעתה תולין את החמץ, דהיינו, שלא אוכלין ולא שורפין אותו, כי הוא עדיין מותר בהנאה. ניטלו שתייהן בתחילת שש, התחילו כולן שורפין את חמצם.

התוס' מקשים, אם היו כשירות לגמרי, מדוע הניחו אותן על גב האיציטבא שיאסרו באכילה כאשר יגיע זמן האיסור? מתרצים התוספות, שרבי אלעזר סובר כרבן גמליאל, שחמץ של תרומה - היה נאכל כל חמש, ולחמי תודה דינם כתרומה. והיו נוטלים את החלה האחרונה לפני סוף חמש ואוכלים אותה מיד.

התוס' מחזקים את דבריהם מהירושלמי

במשנה ר' נתן אומר כשירות חלות כשירות היו ניטלו כאשר ניטלה חלה אחת שוהין להן שעה אחת לאכילתן להודיע שחלות תודה עדיין נאכלות, ואח"כ ותולין אבל לא שורפין וכשנטלו שתייהן, שורפים. משמע שנאכלת כל השעה החמישית. וכי אית לך מימר משום שאין אוכליה מצויין כלומר, האם שייך כאן הטעם שנאכלות כל חמש משום שאין אוכליה מצויין? ודאי שלא! לא אלא נאכלת שעה חמישית מפני קדושתה. אוף הכא גם תרומה נאכלת שעה חמישית מפני קדושתה. א"ר יודה בן פזי נראין דברים שתהא הלכה כרבן גמליאל שהוא אומר מעין שנייהן בחולין סובר כרבי יהודה ובתרומה כרבי מאיר. א"תא ר' אבון ר' יוחנן ואמר בשם רבי שמעון בן יוצדק הלכה כרבן גמליאל שהוא אומר מעין שנייהן.

התוס' מביא ותומך דבריו רבות בהסתמך על הירושלמי

[כמות הפעמים שמובאות מילות המפתח "משמע בירושלמי" הן קרוב למאה וחמישים פעמים. כלומר, התוס' משתמשים רבות עם הירושלמי, כסיוע לדבריהם.]

[דף יד עמוד א]

שתי פרות היו חורשות -

בירושלמי דייק, ירושלים לא מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה?

כלומר,

סברא הוא לנהוג שם איסור,

כיון שמתקבצין שם אף ממקומות שנהגו בהן איסור.
ומשני, נראות כחורשות.

הגמרא מספרת על סימן שנהגו על מנת שהעם ישים לב לזמן אכילת ושריפת החמץ

תניא: אבא שאול אומר: סימן אחר היה שם, שבערב פסח: שתי פרות היו חורשות בהר המשחה [הר הזיתים]. כל זמן ששתייהן חורשות, היו כל העם אוכלין חמץ. ניטלת אחת מהן, היו תולין, לא אוכלין ולא שורפין. ניטלו שתייהן, התחילו כל העם שורפין.

התוס' מביאים את הירושלמי

תני עוד סימנים היו להזהיר את העם שתי פרות חורשות בירושלם כל זמן ששתי הפרות חורשות כל העם אוכלים חמץ. ניטלה אחת מהן, תולין, לא אוכלים ולא שורפים. ניטלו שתי הפרות, ידעו העם שזה הזמן לשרוף את החמץ. ושואל ירושלים לא במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בארבעה עשר הוא? ואיך הפרות חרשו? הרי לא עשו מלאכה בי"ד בניסן בירושלים! ועונה - נראות כחורשות ולא חרשו ממש.

גדר האיסור של אי עשיית מלאכה ערב פסח בירושלים
הוא מחמת סברא

מדייקים התוס', מדוע באמת לא נהגו לעשות מלאכה בירושלים. ולא מחמת שזו היה מנהגה של ירושלים מצד עצמה, אלא יש כאן סברא, שבמקום בו מתקבצים מריבוי מקומות, ולבטח יהיו גם מקומות שנהגו בכך איסור, הרי על מנת לאחד את כולם, עדיף להחמיר ולא לנהוג בערב פסח מלאכה. ומאחר וזו סברא של איסור, הרי זו קושיא חזקה, ותשובתה בצידה, שאכן לא נהגו, ומה שעשו מזה סימן הוא שרק היו נראות חורשות. וכך הצליחו ליצור שלושה זמנים. הראשון - זמן היתר כולל אכילת החמץ. זמן שני - הפסקת אכילה, אך עדיין לא נדרש לשרוף. זמן שלישי - תחילת שריפת החמץ.

הלימוד מסברא הוא לימוד יסודי

[מילות המפתח "סברא הוא" מופיעות קרוב למאתיים פעמים בתוס'. והוא לימוד יסודי ביותר. כי על ידי הסברא אנו מבינים גם את הטעם וגם את עצם ההלכה.]

