



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא מציעא - פרק שביעי

פרק השוכר את הפועלים

דף פג עמוד א - דף צד עמוד א

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"איך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית

טבת תשפ"ו פתח תקוה





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

סדר נזיקין

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

סדר נשים

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

סדר זרעים

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

תוספתו מרובה על העיקר – מסכת בבא מציעא – פרק השוכר את הפועלים

הקדמה - כיצד הצליחו התוספות ליצור מציאות של אחדות מתוך מצוקה בניגוד לדורנו

כיצד הצליחו התוספות ליצור מציאות של אחדות מתוך מצוקה בניגוד לדורנו

יצירת התוספות היתה בעידן של בעיות נוראיות, זעזוע של מסעות הצלב, סכנת נפשות שריפת התלמוד כך שהדבר מבחינה חיצונית היה נוראי. ואעפ"כ ממצב כזה התעלו בעלי התוס' ויצרו אחדות נפלאה של ניגודים. מותר שתהיינה מספר דעות, האחת חשובה ולא מי מנצח. וכל מקום ריכוז סביבו כוחות וניתן היה לעבור ממקום למקום. ונמצא כי הנרדמים הללו הועילו לברכה וחיוזוק של מספר שיטות ליצירה אחת. כי האמת והחשיבות והתורה היא היתה המרכז, והצדדים הגשמיות נדחו. לא מי חשוב אלא מה כאן חשוב. וכמו שהתלמוד הוא יחידה אחת למרות החילוקים בין המסכתות זה הביא ראייה מאחדות.

הצורך הנוראי לתיקון בדורנו – התבצרות מיותרת – הקבוצה שלנו היא חשובה יותר מהכלל

בימינו למרות השפע נהפכה המציאות לדעת מי החשוב, ורק שלי מנצח, ומתוף כך אין פלא שיש מחלוקות וחילוקים אפילו בין קבוצות אחדות. יש התבצרות מוסדית, ואין יותר נדידה, ואיבדו את השפה המשותפת. מנהג המיגור הוא הקובע ולא מנהג המדינה כבימי התוספות. וממצב בו לא היה מבנה, לא היו מקומות בהם אוכלים, כעת הכל התקבע, והמשימה לשמור על הישיבות המבנים חשוב יותר מעצם הלימוד. אפילו ברוסיה שהיו צריכים לברוח מפני הקומוניסטים, ההכרח של לימוד התורה עמד מעל הכל, וכשהגיעו לרב משה פיינשטיין ששאל אותם כיצד החזקתם מעמד ענו לו, וכי אפשר היה אחרת.

הפתרון לדעתי טמון באחדות מתוך ניגודים – אי את בר לקישא

נראה לי כי הפיתרון טמון באחת הסוגיות המאלפות בגמרא שהיא בפרק זה. אי את בר לקישא. דווקא הניגודיות היא שיצרה את ההשלמה. ריש לקיש בנה את עצמו באופן שאינו מוותר לעצמו ולומד פעמים רבות לפני כל פעם שניגש ללמוד. רק הצטיינות אישית וראייה מכובדת של השני, שאולי הוא הפוך ממני - היא שתזקק את התורה מעבר למיגור בו אני מצוי.

סיפור אישי מוכיח כי דבר זה אינו דמיוני, וכל אחד יכול לעשות זאת

ומאחר ונושא זה הינו בעייתי אסיים בסיפור אישי. הנני זוכה ללמוד חברותא עם הגבאי של בית כנסת צאנו. והוא אומר לי, הנה היית שבת מחוץ לעיר ולא עברת על השפע חיים השבועי, תראה לי עוד חסיד צאנו שככה מצטער. וכך מאחר ואני מכבד על אמת הוא מתקרב, ועוד אומר לי אתה חסיד צאנו ולא חב"ד. אלא שכאן עניתי לו בחיוך. מי שהיה הבן בית ושימש את הרבנית היה הרב חיים ברוך הלברשטאם, מצאצאי אדמו"רים בצאנו, שממש נפטר החודש. ואמרתי לו, וכי מאחר והרבי בחר בו וכה ייקר אותו בשביל זה הוא הופך להיות חסיד צאנו? ואז גם הוא חייך. רק ראייה בה קיים לכל אחד השלד שלו, ובו זמנית יודע לכבד את הקו של השני מאפשרת שאנחנו לומדים ביחד גמרא לדעת כי כל אחד מביא את הכישרון שלו. והרי הכשרונות הינם מפוזרים. ולא כולם מצויים במקום מסוים. ואכן לפני שנים רבות יכלו ללמוד באותו תלמוד תורה מכל המיגורים, ולצערנו היום חסרה אחדות זו.



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא מציעא - פרק השוכר את הפועלים

[דף פג עמוד א]

השוכר את הפועלי' ואמר להם להשכים ולהעריב -

פירש ר"י,

בשכרן סתמא,

ואמר להם אחר שהשכירן כבר,

להשכים ולהעריב,

אבל אם התנה מעיקרא,

הכל לפי תנאו.

זמני העסקת הפועל נקבעים לפי מנהג המקום, כשאינ תנאי מפורש

השוכר את הפועלים לעבודת יום שלם, ולא התנה עמהם כלום, בשעה ששכרם אימתי היא שעת התחלת העבודה ואימתי היא שעת הסיום, ואחר כך אמר להם, שעליהם להשכים ולצאת למלאכה קודם נץ החמה, ולהעריב, לסיימה לאחר צאת הכוכבים, והיינו, שהוא רוצה שיתחילו לעבוד מוקדם מהרגיל ולסיים מאוחר מהרגיל, וכפי שיבואר.

הרי אם היה זה במקום שנהגו שלא להשכים למלאכה קודם הנץ החמה, ושלא להעריב, לסיימה לאחר צאת הכוכבים, אלא נוהגים כפי המנהג הרגיל, לצאת למלאכה אחר הנץ, ולסיימה עם צאת הכוכבים, אינו רשאי לכופן, את הפועלים שישכימו ויעריבו, לפי שכל התחייבות ל"סתם מלאכה" נעשית על דעת מנהג הפועלים באותו מקום.

התוס' מבארים כי תנאי הקודם לשכירות - גובר על מנהג המקום

התוס' בשם ר"י מעמידים את המשנה, במקרה שלא התנה עימם קודם העסקתם, ואז הולכים לפי ברירת המחדל, שהוא מנהג המקום. ולזה התוס' קוראים סתמא. אבל במצב בו הוא קודם נותן תנאי, הרי ברור כי התנאי שלו גובר. ואז יש לבצע את התנאי אף שהוא שונה ממנהג המקום. ואדרבא, בשביל זה הוא התנה עימם מראש.

[דף פג עמוד ב]

פועל בכניסתו משלו -

פירוש,

בכניסתו לביתו מן המלאכה משלו,

בשעה שהיא שלו,

דהיינו אחר יציאת הכוכבים,

לפי שחזרה לבית - אינו לצורך בעל הבית,

ולכך - אין לו להתבשל,

בשביל החזרה, שאינה ממלאכת בעה"ב,

ובציאתו למלאכה משל בעה"ב,

זמן המלאכה הוא מהנץ עד צאת הכוכבים,

ולא מעמוד השחר,

כדמשמע בפרק אמר להם הממונה (יומא דף כח: ושם),

דתניא האיר כל המזרח, ויצאו כל העם לשכור פועלים,

משמע, **שלא היו נכנסים למלאכה עד הנץ.**

וכן משמע בריש פסחים (דף ב: ושם ד"ה ר"א),

דקאמר התם,

דאסור לעשות מלאכה מהנץ בערבי פסחים,

ואמאי לא קאסר שפי מהנץ?

אלא לפי שהוא זמן התחלת פועלים לעשות מלאכה.

ואף על גב דבעזרא כתיב,

גבי בנין בית המקדש,

שהיו עושין מעלות השחר,

התם - **משום כבוד בהמ"ק, הוּוּ מקדמי שפי,**

אבל שאר פועלין,

לא היו יוצאין למלאכה אלא מהנץ ואילך,

שההליכה היא לצורך בעל הבית.

ואף על פי שמזכיר,

כניסה שהיא בסוף היום, קודם יציאה שהיא בבקר,

כן דרך הגמרא,

כההוא דאמר רב יהודה,

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב,

ובעושין פסין (עירובין דף כא:),

אבל מטפס ועולה מטפס ויורד.

ואף על גב **דשעת הכנסת פועלים,**

דריש פרק שום היתומים

(ערכין דף כא: ושם ד"ה בשעת),

היינו **שעת הכנסת פועלים למלאכה,**

כדמוכח התם,

וכן בפרק כל הנשבעין (שבועות דף מח:),

מכניס לו פועלים ומוציא לו פועלים,

התם - **לשון הכנסה והוצאה הוי,**

אבל הכא - נקט כניסה ויציאה,

דהיינו כניסה לביתו ויציאה מביתו.

ופירוש זה משמע בב"ר,

ואפילו לשון הכנסה - מפרש התם כניסה לביתו,

ריש לקיש קובע מה זמני העבודה של פועל

הגמרא מביאה משמו של ריש לקיש, זמן עבודת הפועל, השונה בכניסתו וביציאתו, במקום בו לא קיים מנהג אחר. בכניסתו, כשהוא מסיים את מלאכתו בסוף היום, ונכנס מהשדה לעיר, הוא צריך לעשות זאת משלו, על חשבון הזמן שלו. דהיינו, עליו לסיים את מלאכתו בצאת הכוכבים, שהוא סוף זמן המלאכה של הפועלים, ואילו זמן ההליכה לביתו יהא על חשבוננו. משום שהחזרה לביתו, אינה לצורך בעל הבית, אלא לצורכו, ולכן אין לו לגרוע מזמנו של בעל הבית בשביל כך.

אך ביציאתו, כשהוא יוצא למלאכתו בבקר, הוא יכול לעשות זאת משל בעל הבית, על חשבון זמנו של בעל הבית, שיכול הפועל לצאת מביתו לשדה רק בשעת הנץ החמה, שהוא כבר תחילת זמן המלאכה. כיון שההליכה היא לצורך בעל הבית, ולכן מותר לעשותה על חשבוננו. שנאמר בתהלים [קד כב] "תזרח השמש, יאספון [החיות]", ואל מעונתם ירבצון. ואז, יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב."

הרי, שרק בזריחת השמש יוצא אדם למלאכתו, ועובד עד החשיכה. והביאור כאן הוא על פי פירוש התוס', כי השיקול הוא שבשעה שהפועל הולך לעבודתו - כביכול החלה העבודה, ולכן הוא על חשבון בעל הבית. ואילו בשעה שסיים, הרי זמן ההליכה צריך להיות על חשבון הפועל.

התוס' מוכיחים ממסכת פסחים, כי האיסור מלאכה בערב הפסח הוא רק מהנץ החמה.

עיקר הלימוד הוא מדוע לא נאסר קודם לכן. וזו עצמה הוכחה שאין לאסור קודם, כי אז אין הדבר נקרא זמן מלאכה. והתוס' דוחים טענה אפשרית מבניין בית המקדש בזמנו של עזרא. אכן שם התחילו מוקדם יותר, כבר מעלות השחר, אך זו בדיוק ההוכחה שזה אינו הזמן האמיתי של העבודה, אלא מחמת החביבות של בית המקדש הקדימו.

התוס' מבארים כי בכניסתו הוא סוף היום, למרות שנאמר בתחילה

לכאורה היה מקום לשאול, שאנו אומרים בכניסתו, ומדובר על כניסתו לביתו, שהוא סוף העבודה. ומדוע פותחים בלילה המאוחר, ולא לפי סדר היום? אלא שמבארים התוס' שפעמים רבות הגמרא פותחת באירוע שהוא מאוחר מבחינת זמן, וכמו בתחילת פסחים שרב יהודה אומר בסדר הזמן ההפוך. דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יכנס אדם לעיר מהדרך ב"כי טוב", כאשר השמש עדיין זורחת [מלשון "וירא אלהים את האור כי טוב"]. וכן יצא מהעיר ב"כי טוב", כשהשמש כבר מאירה, כדי להינצל מחיות ולסטים. כלומר, דרך התלמוד שאינו מקפיד להקדים המאוחר. וכן בעירובין הסדר הוא הפוך. מטפס [נתפס בידיו ורגליו בשני כתלי הבור משני צדין] ויורד לתוך הבור, מטפס ועולה ממנו, דכיון שיכול לעשות כן, לא התירו לו לסמוך על פסי ביראות. ולמרות סדר זה מובא בגמרא הלשון מטפס ועולה תחילה ורק אחר כך מטפס ויורד.

התוס' מסלקים קושי נוסף מגמרות בערכין ושבועות

שם שעת הכנסת פועלים משמעה הכנסתם לעבודה, ואילו כאן קורא הכניסה לסיום העבודה, שהיא כניסה לביתו. ומבארים כי שם נאמר הכנסה ווצאה שהם בניין הפעיל, הגורם לזולת, ולכן מכניסים את הפועלים, אבל כאן כניסה

והכי איתא התם פרשת ויצא, ויבא יעקב מן השדה בערב, תנינן תמן השוכר את הפועלים, ופסק עמהם להשכים ולהעריב כו', אמר ר' מנא,

במקום שאין מנהג,

תנאי ב"ד הוא שתהא הוצאה משל בעה"ב,

והכנסה משל פועלים,

הוצאה משל בעה"ב מנין, דכתיב (תהלים קד) תזרח השמש יאספון, מכאן ואילך יצא אדם לפעלו, הכנסה משל פועל מנין, דכתיב (שם) ולעבודתו עדי ערב.

וכן פירש בקונטרס, **אלא שפירש בכניסתו משלו - מותר משלו,**

שאינו הולך עד אחר צאת הכוכבים,

ומה שהזכיר ויתור,

אין נראה לר"י, שאינו מותר כלום.

ור"ח פירש,

בכניסתו למלאכתו - **נותן משלו לבעה"ב,**

וממהר לצאת קודם הנץ,

שהוא זמנו לצאת,

ויוצא מעלות השחר,

ולכך ביציאתו ממלאכתו - משל בעה"ב,

שיוצא קודם צאת הכוכבים,

שיגיע לביתו עד צאת הכוכבים,

וזהו משל בעה"ב,

שהרי דינו היה עד צאת הכוכבים,

כמו שמביא מן הפסוק,

וקמ"ל ריש לקיש,

ששינו העולם מנהגם מדין הפסוק,

שמביא לקיים הא דאמר,

לעולם יכנס אדם בכי טוב,

ופירש שכן משמע בב"ר.

ואדרבא,

שם משמע כפירוש קמא.

ועוד קשה לפירוש,

דמאי פריך וליחזי היכי נהיגי?

הא ריש לקיש לא אתא למימר שצריך לעשות כן,

אלא אתא לאשמועינן,

למה שינו פועלים מנהגם מפועל דאורייתא?

אם תאוותן של הנשים היתה כל כך גדולה, כל שכן שבניכם אינם שלכם, כי מתוך שאינכם יכולים להזדווג, הן נבעלות לאנשים אחרים].

איכא דאמרי: הכי אמרו לה, השיבו לה על פי הנאמר בספר שופטים [ח כא]: "כי כאיש גבורתו", שכגודל הכרס - כך גודל אבר התשמיש שלו. איכא דאמרי: הכי אמרו לה: אהבה דוחקת את הבשר.

והוינן בה: ולמה להו לאהדורי לה? מדוע הם ענו לה כלל, והא כתיב במשלי [כו ד] "אל תען כסיל כאולתו" ומשנינן: כדי שלא להוציא לעז על בניהם, שהם אינם שלהם.

אמר רבי יוחנן: איבריה, אבר התשמיש דרבי ישמעאל ברבי יוסי, גודלו כחמת בת תשע קבין.

אמר רב פפא: איבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשת קבין. ואמרי לה, יש אומרים: בת שלשת קבין.

דרב פפא גופיה, איברו של רב פפא עצמו, כי דקורי דהרפונאי, גדול כמו עלים שעושים בהרפנאי.

התוס' נעמידים על דברי רבי יוחנן, שלכאורה אינם צנועים, ולשם מה אמרם?

ועל כן כתבו התוס' שדברים אלו נכתבו, כדי שלא להוציא לעז על בני אדם שהם כך. כלומר, החיסרון של להוציא לעז הינו גדול ביותר, ולכן גובר על צורת דיבור זו. ומהרש"ל כתב שהכוונה על גודל התאווה ועל דרך "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו". ובאה הגמרא לומר שאף על פי כן משלו ברוחם ולא פחדו מהיצר.

אמר ר' יוחנן אנא אשתיירי משפירי ירושלים

רבי יוחנן - אחר חורבן הרבה היה,

אלא כלומר אשתיירי ממשפחתם,

ולפי שהזכיר רבי יוחנן,

שהיה משונה משאר בני אדם בדבר אחד,

הזכיר גם שהיה משונה ביופי.

הגמרא מספרת על יופיו הייחודי של רבי יוחנן

אמר רבי יוחנן: אנא, אישתיירי משפירי דירושלים, אני נשארתי מהאנשים היפים שהיו בירושלים בבנינה. האי מאן דבעי מיחזי שופריה דרבי יוחנן, הרוצה לדעת כיצד היה נראה קירון עור פניו של רבי יוחנן, נייתי כסא דכספא מבי סלקי, יקח כוס מכסף מיד כשהוא יוצא מבית האומן, כשהוא עדיין צהוב ממראה להב האש, ונמלייה פרצידיא דרומנא סומקא. וימלאנו גרעיני רמון אדומים. ונהדר ליה כלילא דוורדא סומקא לפומיה, יעשה שפה על פי הכוס סביב, מוורד אדום, ונותביה בין שמשא לטולא, וישים את הכוס בין השמש לצל. ההוא זהרורי, מראה הזוהר הנשקף מהכוס על פני הארץ, הוא רק מעין שופריה דרבי יוחנן, ועדיין לא כל יופיו.

התוס' מבארים ייחודיותו של רבי יוחנן

התוס' נעמידים על שני קשיים, הקושי הראשון, מדובר על שתי תקופות. שהרי רבי יוחנן היה הרבה שנים לאחר החורבן. וכוונתו שהוא נשאר מאותם משפחות היפות שהיו בירושלים

ויציאה הנושא הוא הפועל, וממילא כניסה הוא היציאה מביתו, ויציאה הוא יציאה מהעבודה אל ביתו.

התוס' מביאים התייחסות לפירושים אחרים

ראשית, הם מביאים מהמדרש המתייחס לעבודתו של יעקב אבינו את הפירוש שנקטו כאן, ואפילו שם מדובר בלשון הכנסה, שהוא כניסה לביתו.

שנית בהתייחסות לפירוש רש"י, שגם הוא פירש בקונטרס בסוגייתנו ש'כניסה' - מתכוונת לכניסה לעיר בתום יום עבודה, ו'יציאה' - מהבית לעבודה, אלא שפירש מוותר כלום, אלא שקשה לר"י כי המשמעות של משלו, היא ויתור על דבר ששייך לו, או על זכות שלו, אולם אין לכנות את המשך עבודתו עד צאת הכוכבים כ'ויתור', כי הפועל רק מקיים מה שמוטל עליו לפי הדין ואינו מוחל על דבר.

ההתייחסות, לגבי פירוש רבינו חננאל

רבינו חננאל משנה מהפירוש, הפועל מקדים לצאת קודם הנץ, וכנגד זה יצא לביתו מוקדם יותר, על מנת להגיע עם חשיכה לביתו, ולא שיסיים בצאת הכוכבים את העבודה ורק אז ילך אל ביתו. ובפירוש זה הוא מרוויח, כי מה ששינו מהסדר של הפסוק, הוא לקיים את דברי רב יהודה, שהאדם יצא באור יום, ויחזור באור יום.

אלא שהתוס' מקשים על דבריו, ראשית, הוא מביא מהמדרש, והתוס' מוכיחים כי מהמדרש משמע דווקא כפירושם. וקושי נוסף, מהמשך דברי הגמרא, המקשה על פירושו של ריש לקיש. מה שייך בכלל לפסוק הלכה לגבי זמן המלאכה של הפועלים? וליחזי היכי נהיגי? נבדוק כיצד מנהג המקום, וננהג לפיו, כמו ששינו במשנתנו "הכל כמנהג המדינה!" ומתרתצת הגמרא: ריש לקיש בא לפסוק הלכה בעיר חדשה, שלא נקבע בה עדיין מנהג לגבי זמן מלאכת הפועלים. והקושי שריש לקיש לא בא לומר כיצד ראוי לנהוג, אלא רק מבאר מדוע בחרו הפועלים לשנות ולנהוג כך.

[דף פד עמוד א]

אמר רבי יוחנן איבריה דרבי ישמעאל כו' -

אלו דברים נכתבו,

שלא להוציא לעז, על בני אדם שהם כך.

השרה הנכדיה כלל לא האמינה שהם יכולים להוליד ידים

כי הוו מקלעי, כשהיו נפגשים, רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי שמעון בהדי הדדי, ביחד, ועמדו פנים אל פנים, הוה עייל בקרא דתורי ביניהו, היה יכול לעבור שור ביניהם, תחת כריסם, ולא הוה נגעה בהו. והשור לא היה נוגע בהם, מרוב שהיה כריסם כל כך גדול.

אמרה להו ההיא מטרוניתא שרה נכרית: בניכם אינם שלכם! שאינכם יכולים להזדווג עם נשותיכם.

אמרו לה: שלהן, כריסן של נשותינו, גדול משלנו. [פירוש אחר: תאונה של אשה גדול מזו של איש].

אמרה להם המטרוניתא: אם כן, שכריסן גדול משלכם, כל שכן שאינכם יכולים להזדווג? [לפי הפירוש השני היא שאלה:

אי הדרת בך כו' -

מכאן אמר ר"ת,
דר"ל מתחלה ידע הרבה,
אלא שפרק עול תורה,
ונעשה עם הארץ ועסק בלסטיות,

מדקאמר **אי הדרת בך, משמע להיות כבתחלה,**
ולא תפרוק עול תורה מעליך,
 וקאמר נמי,
 מאי אהנית לי?
התם - קרו לי רבי,
כלומר מעיקרא נמי הוו קרו לי רבי,
 אלא ששכחתי.

ומה שפירש בקונטרס,
 רבי - היינו רבו של לסטים,
 אין נראה,
 אף על גב דאשכחן במס' ע"ז (דף יז:),
 מ"ט קרו לך רבי - רבן של טרסיים אני,
והיינו דאמרין בפרק כל כתבי (שבת דף קיט:),
א"ל ר"ל לרבי יהודה נשיאה,
כך מקובלני מאבותי **ואמרי לה מאבותיך,**
 כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן כו',
 משמע, **שקודם שלימדו רבי יוחנן - למד מאחרים.**

הגמרא מספרת כיצד הציע רבי יוחנן לריש לקיש את
אחותו שהיא יפה ממנו

יומא חד, הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא. יום אחד היה רבי יוחנן רוחץ בנהר הירדן. חזייה ריש לקיש, ראה אותו ריש לקיש, בזמן שהוא עוד היה לסטים, מעברו השני של הנהר, ושוור לירדנא אבתריה, דילג ריש לקיש את כל רוחב הנהר לעברו של רבי יוחנן. אמר ליה רבי יוחנן: חילך לאורייתא! כחך הרב, יפה הוא לסבול עול תורה.

אמר ליה ריש לקיש: שופרך לנשי! יופייך ראוי לנשים. אמר ליה רבי יוחנן: אי הדרת בך, אם תחזור בתשובה, יהיבנא לך אחותי דשפירא מינאי. אתן לך את אחותי, שהיא יותר יפה ממני, לאשה.

מדדייקים התוס' מאמירתו של רבי יוחנן שאם חזרת בך,
שהוא כן היה לומד בתחילה

לשון תוס' הרא"ש יש לחלקו לשני שלבים בפירוש, עצם הראייה של רבינו תם בסוגיה, וההתייחסות לשיטת רש"י. "פירש ר"ת, דריש לקיש היה בעל תורה תחלה, ופורק ממנו עול תורה, ונעשה לסטים, והיינו דקאמר ליה, אי אהדרת בך ותהיה כמו שהיית מתחלה, ולא תפרוק עול תורה מעליך, והיינו דקאמר ליה, מאי אהנית לי? התם - רבי קרו לי, כלומר מעיקרא, נמי קרו לי רבי אלא ששכחתי."

כלומר, התנאי אינו אם תחזור ממצבך הנוכחי בתשובה, אלא אם תחזור להיות כמו שהיית בתחילה. ולא עוד, אלא שתקבל על עצמך, שלא תתפקד פעם נוספת. שזו גדרה

בבניינה. הקושי השני, מה טעם הגמרא דיברה על יופיו המיוחד של רבי יוחנן. והתשובה על כך היא שמאחר והיה משונה בדבר אחד, הזכירה פרט נוסף שהיה משונה בו. ונראה לי, שמאחר ודיברו בו בדבר שהיה צריך להתנצל ולמצוא סיבה על מה נאמר, מצאו דבר נוסף שהיה שונה בו, והוא לחיוב.

יטיב אשערי טבילה -

והא דאמרין בערבי פסחים (פסחים דף קיא.),
האי מאן דפגע באתתא,
בעידן דסלקת מטבילת מצוה,
אחזת ליה רוח זנונים,

היינו כשפוגע בה,
אבל רבי יוחנן,
שהיה יושב שם בקבע - אין זו פגיעה.

אי נמי,
 התם - שפוגע כשעולה בעודה ערומה מן הנהר.

רבי יוחנן בהיותה כה יפה, ישב על שערי טבילה, על
מנת שיצאו ילדיהם יפים וחכמים כמותו

הגמרא מספרת כיצד ניצל רבי יוחנן את יופיו הבלתי רגיל לקדושה. רבי יוחנן, הוה אזיל ויטיב אשערי טבילה. היה רגיל לשבת בשער בית הטבילה של הנשים. אמר: כי סלקן כשיעלו בנות ישראל מטבילת מצוה, לפגעו בי, יפגשו אותי, ויסתכלו ביופיי, כי היכי דלהוו להו, כדי שיולידו בני שפירי כוותי, בנים יפים כמותי, גמירי אורייתא כוותי, בנים לומדי תורה כמותי.

אמרו ליה רבנן: לא מסתפי מר מעינא בישא! וכי אינך חושש מעין הרע? אמר להו: אנא מזרעא דיוסף קאתינא, אני מזרעו של יוסף, דלא שלטא ביה עינא בישא שלא שולטת בהם עין הרע.

דכתיב בברכת יעקב אבינו בספר בראשית [מט כב] "בן פורת יוסף, בן פורת עלי עין". ואמר רבי אבהו: אל תקרי "עלי עין" אלא "עולי עין", שהם עולים למעלה מהעין, שהעין למטה, והם למעלה, והיא אינה יכולה לשלוט בהם.

רבי יוסי בר חנינא אמר: מהכא, מכאן אנו למדים שזרעו של יוסף לא שולטת בהם עין הרע, ממה שנאמר בברכת יעקב אבינו לאפרים ומנשה [שם מח טז] "וידגו לרוב בקרב הארץ", ודרשינן: מה דגים שבים, מים מכסים אותם ואין העין שולטת בהן, אף זרעו של יוסף, אין העין שולטת בהן.

התוס' מבארים כיצד נהג כן, והרי ראינו במסכת פסחים
שיש חיסרון בדבר

לשון תוס' הרא"ש - "הא דאמרין בערבי פסחים האי מאן דפגע באיתתא בעידן דסלקא מטבילת מצוה אחדא ליה רוח זנונים, היינו כשפוגע בהם אבל הכא שכל שעה היו שם - לאו היינו פגיעה, אי נמי, מיירי התם שפוגע בה בעודה ערומה."

אתיוהו לקמיה, הביאו את אותו נכד של רבי טרפון לפני רבי. אמר ליה רבי: אי הדרת בך, אם תחזור בתשובה, יהיבנא לך ברתאי, אתן לך את בתי לאשה. הדר ביה, חזר בתשובה.

איכא דאמרי: נסבה וגירשה. נכדו של רבי טרפון נשא את בתו של רבי, וגירש אותה לאחר מכן. איכא דאמרי: לא נסבה כלל, לא נשא אותה כלל, כדי שלא יאמרו הבריות: בשביל אשה זו חזר זה בתשובה!

הסכין והפגיון מאימתי מקבלין טומאה -

הקשה ר"ת,

דתנן במסכת כלים פרק י"ד,
הסייף והסכין מאימתי מקבלין טומאה,

הסייף - משישופנו, והסכין - משישחיונה,
והיינו דלא כרבי יוחנן ודלא כר"ל.

ונראה,

דההיא מתניתין - כשהעלו חלודה ובא לתקן,

דתניא בתוספתא,
סייף וסכין שהעלו חלודה - טהורין,
שפן והשחיון (מקבלין טומאה),
אבל מתחלתם הוי גמר ידיהו כדמפרש בשמעתין,

ונראה דשפן - קאי אסייף,
והשחיון - קאי אסכין,
אף על גב דקתני לשון רבים,
והוי השתא תוספתא כמו המשנה.

הגמרא מספרת ממה כה נעלב ריש לקיש מרבי יוחנן

יומא חד, הוו מפלגי בי מדרשא, יום אחד נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בבית המדרש בנוגע לדין בהלכות קבלת טומאה של כלים, וכך נחלקו: הסייף, החרב, והסכין, והפגיון, סכין בעלת שני פיות, והרומח, ומגל יד שפיו חלק והוא עשוי לשבר עצמות ולחתוך עצים, ומגל קציר, שקוצרים בו תבואה ופיו מלא פגימות כמסור - מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתו. ומאימתי הוא גמר מלאכתו? רבי יוחנן אמר: משיצרפם בכבשן, משעה שהכניס אותם לכבשן כדי לחזקם. ריש לקיש אמר: משיצחצחן במים. אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: לסטאה - בלסטיותיה ידע. משום שהיית לסטים, לכן אתה בקי באותם כלים המשמשים לליסטיות.

התוס' מעירים שאין הדברים מסתדרים עם המשנה בכלים, וחילקו שיש שני שלבים

ונביא בלשון תוס' הרא"ש "הקשה ר"ת ממתניתין דמסכת כלים פרק י"ד הסייף והסכין מאימתי מקבלין טומאה? הסייף - משישופנו, והסכין - משישחיונה. וקשה, בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש, וי"ל דהתם מיירי - בשעהלו חלודה ובא לתקן, דתניא בתוספתא סייף וסכין שהעלו חלודה - טהורין. שפן והשחיון - מקבלין טומאה. שפן - קאי אסייף, והשחיון - אסכין כמו מתניתין, ובשמעתין - איירי בתחילת עשייתו."

האמיתית של התשובה, שהוא מקבל על עצמו שלעולם לא יחזור להתקלקל.

התוס' דוחים את הקושי שיש מפירוש רש"י.

כאן התוס' מביאים בתחילה סיוע לדברי רש"י שיש הגדרה של רבן של טרסיים, כלומר של אורגים. אלא שזו אינה הוכחה חזקה, כי כל זה אמר רבי אליעזר בן פרטא, על מנת שלא יאמרו כי הוא רבי של לימוד תורה. ומביאים שיש כן קושי אמיתי על פירוש רש"י מריש לקיש עצמו. שהרי הוא מספר במקום אחר כיצד קיבל מאבותיו, והיה זה קודם שהגיע לעמוד לפני רבי יוחנן כאן. "ולפירוש הקונטרס קשה, דריש לקיש קאמר מאי אהנית לי שלמדתני תורה, גם מתחלה הייתי רבן של לסטים. והיינו דאמרין בפרק כל כתבי (ק"ט ב') א"ל ריש לקיש לרבי יהודה נשיאה, כך מקובלני מאבותי, כל עיר שאין בה תינוקות וכו', אלמא שהיה מקובל מאבותיו קודם שלמד לפני ר' יוחנן."

אי הדרת בך -

לקמן מוכח דנסבה,

דקאמר אתיא אחתיה וקא בכיא קמיה,
ולא חש לשמא יאמרו,
בשביל זו חזר זה, כדחייש לקמן (דף פה.).

הצעת רבי יוחנן לריש לקיש שיחזור בתשובה ויקבל את אחותו היפה ממנו

הגמרא מספרת כיצד הציע רבי יוחנן לריש לקיש שקפץ את רוחב הירדן בקפיצה אחת, שכוחו לתורה, ועם היות שענה לו בחוצפה שיופיו של רבי יוחנן הוא לנשים, לא נבהל מדברי החוצפה, והציע לו את אחותו היפה ממנו לאשה, אם יחזור בו.

מעירים התוס' כי מוכח שאכן נשא אותה, שהרי אשתו, שהיא אחותו של רבי יוחנן, באה ובכתה לפני רבי יוחנן שיחוס על ילדיה, ולא ייקח מהם את בעלה שהוא אביהם. אלא שכאן התוס' נעמדים על משמעות ההצעה למקבל. שהרי עלולים ללגלג עליו, וכי בגלל יופי של אשנה חזרת בתשובה? ומעירים תוס' הרא"ש, "ולפי מה שפירשתי שמתחלה היה אדם גדול - נוחא." כלומר, אנחנו מקטינים את הבעיה, שהוא בעצם חזר להיות מה שהיה בתחילה, ולא מצד ששינה את דרכו בשביל אשה. וכפי המעשה מנכדו של רבי טרפון, שיש דעה שסרב להצעת רבי, ולא נשא את בתו של רבי, בגלל חשש זה.

הגמרא מביאה מקרה בה הציע גדול הדור את בתו למי שיחזור בתשובה וסרב שלא יאמרו בגלל אשה זו חזר בתשובה

איכלע רבי לאתריה דרבי טרפון. רבי נקלע לעירו של רבי טרפון לאחר מותו. אמר להו לאנשי העיר: יש לו בן לאותו צדיק? האם השאיר אחריו בן, אותו רבי טרפון שהיה מקפח את בניו, שהיה רגיל לישבע בנוסח "אקפח את בני" [אם אין הדבר כך או כן?] אמרו לו: בן אין לו, אבל בן בת יש לו, שכן בתו קיים. וכל זונה שנשכרת בשנים שוכרתו בשמנה.

תליסר שני, קיבל רבי על עצמו יסורין למשך שלש עשרה שנה. שית בצמירתא, שש שנים של יסורין מאבן הנמצאת במקום יציאת נקבים קטנים. ושבע שנים בצפרנא, מחלה שבתוך הפה.

אהוריריה דבי רבי, שומר הסוסים בבית רבי, הוה עתיר משבור מלכא, היה יותר עשיר מ"שבור", מלך פרס. כד הוה רמי כיסתא לחיותא כשהיה נותן מספוא לבהמות, הוה אזיל קלא בתלתא מילי היה נשמע קול נהמת הבהמות עד למרחק שלשה מילין. הוה מכוין דרמי בההיא שעתא, הוא היה מכווין להאכיל את הבהמות בדיוק באותה שעה דעייל רבי כשרבי נכנס לבית הכסא, שאז היה מתייסר וצועק מתוך יסוריו. וכדי שלא ישמעו את קולו של רבי לכן האכיל אז את הבהמות, כדי שקולם יגבר על קולו.

ואפילו הכי, מעבר ליה קליה לקלייהו. למרות הכל, גבר קולו של רבי על קול הבהמות. ושמעו ליה נחותי ימא. ואפילו יורדי הים שמעו את קולו של רבי כשהוא מתייסר.

התוס' ביארו כיצד התעשר שומר הסוסים

הוא התעשר מזבל בהמותיו של רבי כמו שאמרו במדרש על יצחק, שאמרו האנשים "זבל בהמותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך". כלומר, שיש בו ברכה מיוחדת.

נעמדו לבאר מדוע התוס' הביאו זאת כאן

דהוה קשיא ליה, דמאי נפקא מינה הכא דהוה עתיר. ועי' בן יהוידע מה שתירץ על קושיא זו. ולזה כתבו דכוונת הגמרא לומר, דמה שהיה עשיר, זה לפי שמשכורתו היה ליטול זבל בהמותיו של רבי. ואם כן מזבל זה נתעשר כולי האי. ואם כן על כרחך שהיו לרבי אלפי בהמות, אם מזבליהם נתעשר משבור מלכא. ואם כן מכל בהמות אלו בודאי שקולם היה רב כל כך, אם היו כל כך הרבה בהמות ובכל זאת קולו של רבי היה עובר את קולם. ועיין בבן יהוידע, שאין זה בטבע אלא בדרך נס וכו' עי"ש. ודבריו דלעיל שתירץ על קושיא זו מאי נפקא מינה דהוה עשיר, קצת קשה דהיאך לא כתב שהתוס' הרגישו בזה ותירץ בטוב טעם.

[דף פה עמוד ב]

אסתירא בלגינא קיש קיש קריא -

מפרש ריב"א,

לפי שאין דרך זוז להניח בלגין הוא מקשקש,

ואם היה מניחו בארנקי כדרכו להיות שם,

לא היה מקשקש.

הגמרא מספרת מדוע מי שלא בא ממשפחת תלמידי

חכמים משמיע חוכמתו לרבים

אמר רב חמא: מאי דכתיב בספר משלי [יד לג] "בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע". "בלב נבון תנוח חכמה" - זה תלמיד חכם בן תלמיד חכם. שהחכמה שוכנת בלבו בנחת, ואינו מודיע אותה למי שאינו ראוי לה. "ובקרב כסילים תודע" - זה תלמיד חכם בן עם הארץ. שהוא ממשפחת כסילים, ומודיע לכל ומתפאר בכותרת של תורה.

אמר עולא: היינו דאמרי אינשי: אסתירא בלגינא קיש קיש קריא. כשיש רק סלע אחד בתוך הכד, הוא מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים לא היה משמיע קול. כך אותו

[דף פד עמוד ב]

שתין ספני -

מפרש במדרש,

שעמד עליהם נחשול שבים לסבעם,

ונדרו לו ושקט הרוח.

הגמרא מספרת על ייסוריו של רבי אלעזר ברבי שמעון, וכיצד ניצל

ולא הות שבקא ליה דביתהו למיפק לבי מדרשא. אשתו לא היתה נותנת לו ללכת לבית המדרש, כי היכי דלא לדחוקהו רבנן, כדי שלא יצערו אותו החכמים, שהיו מקפידים עליו על שהיה מוסר גנבים למלכות. באורתא אמר להו, בערב היה אומר ליסורים: אחי ורעי, בואו! בצפרא אמר להו, בבקר היה אומר להם: זילו, עיזבו אותי מפני ביטול תורה, שהיה לומד כל היום בביתו. יומא חד, שמעה דביתהו, יום אחד שמעה אשתו איך שהוא אומר בערב ליסורים שיבאו עליו. אמרה ליה: את קא מייתית להו עילוין! אתה הוא שמביא על עצמך את היסורים. כלית ממון של בית אבא. אתה מכלה את הממון שהבאתי מבית אבי במאכלים הרבים שאני צריכה להכין לרפואתך ובבגדים הנרקבים מחמת היסורים. אימרדה, מרדה בו, אזלה לבית נשא, והלכה לבית אביה.

הגמרא מספרת כיצד ניצול למרות שברחה לבית אביה

סליקו ואתו הנך [שיתין] ספונאי (ששים ספנים) שהיו נתונים בסכנה כשספינתם עמדה לטבוע בים, התפללו להינצל בזכותו של רבי אלעזר ברבי שמעון. וכאשר ניצלו בזכותו ועלו מהים, עיילו ליה שלחו לו כדורון שיתין עבדי כי נקיטי שיתין ארנקי. ששים עבדים ובידיהם ששים ארנקים. ועבדו ליה שיתין מיני לפדא. והם היו מכינים לו לרפואה את ששים מיני המאכלים. ואכיל להו. והוא היה אוכל אותם ומבריא.

המהרש"א מבאר מדוע דווקא הספנים הם אלו שנדרו עבדו

אפשר לפרש על פי מה שאמרו בסוף מסכת קידושין "לא ילמד אדם את בנו חמר גמל קדר שאומנותן אומנות לסטים". ועל הספנים אמרו שם שרובם חסידים. ולכן רבי אלעזר ברבי שמעון שהיה מכלה את הלסטים שהיו מצויים בין כל בעלי האומנויות מלבד הספנים שרובם חסידים. ולכן נדרו לו.

[דף פה עמוד א]

הוה עתיר משבור מלכא -

פירוש,

מזבל בהמותיו של רבי,

כדאשכחן נמי בבראשית רבה (פרשה סו),

זבל בהמותיו של יצחק,

ולא כספו וזהבו של אבימלך.

הגמרא מספרת על ייסוריו של רבי ומעשהו של שומר אורוות הסוסים שלו

אמר רבי: חביבין יסורין! מתוך שראה שהועילו היסורין לרבי אלעזר ברבי שמעון, שלא שלטה בו רימה. קבל עליה

התוס' מדייקים כיצד מחייה המתים בתפילה פעל רבות

בנוסף התפילה המילים מחיה המתים נאמרות שלוש פעמים, פעם אחת לפני משיב הרוח. אלא שללא טל ומטר לא מתרחשת תחיית המתים. וגם הפעם השלישית היא בחיתום שהיא עיקרה. ומבארים התוס', שבשלב השני העיקר הוא פעולת הרוח והגשם, ואכן זה התרחש, אך רק בפעם השלישית בחיתום היה מתרחש תחיית המתים ולכן משמיימים מנעו זאת. ואליהו עצמו שחטף ששים פולסא דנורא, היה צריך להיראות להם כדוב של אש ולבלבל את תפילתם, שאלמלא הפרעה זו אכן היתה מצליחה.

[דף פו עמוד א]

ואיתסי -

והא דחזינהו לעיניה דהו מחרקן,

לפי שעדיין היה ניכר.

אי נמי,

לאחר זמן סיפור לו נכ.

הגמרא מספרת על רפואת רבי על ידי שמואל

שמואל ירחינאה הוא שמואל חבירו של רב שהיה בקי בסוד העיבור של החדשים, אסייה דרבי הוה היה רופא של רבי. חלש רבי בעיניה חלה רבי בעיניו. וכעת הגמרא מספרת על כשרונו האדיר של שמואל לרפא את עיניו של רבי. בדרך כלל שמים את הרפואה שהיא תשפיע ישירות בתוך העין, אולם רגישותו של רבי לא אפשרה זאת, כי זה כאב לו. הפתרון השני הוא משחה חיצונית, וגם את זה רבי לא היה מסוגל לקבל. ובכשרונו הרב נקט דרך שאף רופא מומחה לא מבצע, והכניס שמואל את סם הרפואה בתוך קנה חלול, ושם אותו מתחת הכר של רבי, כדי שיבקע כח הסם את עצם הגולגולת והמוח ויגיע עד העינים. ואכן זה הועיל ואיתסי התרפא רבי.

התוס' מבארים כיצד סופר קודם על שהעיניים היו חרוכות מהאש

והתוס' נוקטים בשתי אפשרויות, האחת, מה שנראה חרוך הוא הצלה לעומת מה שסברנו שבתחילה ממש היה קרוב לעיוורון, והרפואה השאירה מעט רושם, עד שנרפא כליל. ואפשרות שניה, כי יש סדר אחד למצב העיניים וסדר שני אימתי אמר שמואל לרבי על מצבו.

ולוקמינהו בהדי הדדי לפני התיבה -

שלושתן כדוריש במדרש,

דבתענית צבור - יורדין לפני התיבה שלשה,

כדכתיב (שמות יז) וידי משה כבדים ואהרן וחור וגו'.

הטעם שנוקק להעמיד את השלושה

התוס' מבארים על פי המדרש, שבתענית ציבור יורדין לפני התיבה שלשה כמו שנאמר "וידי משה כבדים ואהרן וחור תמכו בידיו". וכן מובא במדרש תנחומא פרשת בשלח סימן

תלמיד חכם, שהוא יחיד ממשפחתו שהוא תלמיד חכם, הרי הוא משמיע לכולם את חכמתו.

התוס' מפרשים באופן שונה

התוס' מפרשים שלפי שאין דרך לשים כסף בכד לכן הוא מקשקש, ואם היה שם את הכסף בארנק שדרכו להיות שם, לא היה מקשקש. כך תלמיד חכם בן עם הארץ שאין הדבר רגיל שיצא מעם הארץ בן תלמיד חכם, לכן הוא מודיע לכל חכמתו. כי המשל שהביא ריב"א נועד להראות שזה דבר שאינו רגיל, שיהיה בן כזה בכזו משפחה, ולכן אף הנהגתו היא משונה. כי בן חכם במשפחת חכמים אינו מבליט את עצמו.

ניתן לפרש זאת שהתוס' לא באו להוריד מכך שמודיע את חוכמתו

אפשר לומר, דהתוס' ורש"י פליגי. דרש"י סבירא ליה דמה דנאמר ובקרב כסילים תודע - פירושו לגנות. דהת"ח בן ע"ה מתפאר בכתר תורה. אך התוס' סבירא ליה, דאין זה פגם בת"ח בן ע"ה, אלא החכמה תודע בקרב כסילים, משום דאין זה דרך שהחכמה תהיה במשפחת עמי ארצות, וממילא כשקורה ויש חכמה אצל כסילים - החכמה נודעת, כיון דזה סותר לרגילות, אך אין בזה משום פגם בת"ח עצמו.

כי מטא [למימר] מחיה המתים רגש עלמא -

אף על גב דאיכא נמי,

מחיה המתים מקמי משיב הרוח,

אומר ר"ת,

משום דתחיית המתים,

לא הוי אלא ע"י טל.

ועוד י"ל,

דבמשיב הרוח ומוריד הגשם,

נשב זיקא ואתא מיטרא,

משום שזהו עיקר תפלת הרוח והגשם שבברכה זו,

אבל תחיית המתים - עיקרה היא בחתימתה.

כוח תפילתם של רבי חייא ובניו

הגמרא מספרת כיצד אליהו הנביא אחר להגיע לרבי, מכיוון שהיה מעיר את האבות, אלא שאסור להעיר אותם יחדיו, ויביאו את הגאולה. והוא ענה לו כי היום יש כוח לרבי חייא ובניו להתפלל ושישמעו להם, שהרי הוא הרביץ תורה לילדי ישראל.

על כן פעם אחת גזר רבי תענית על עצירת גשמים והוריד לפני התיבה כשליחי ציבור לרבי חייא ובניו. מספרת הגמרא את שלבי התפילה והרעש שזה פעל בעולם.

אמר רבי חייא "משיב הרוח" בחזרת הש"ץ בשמונה עשרה ונשבה זיקא ומיד נשבה הרוח. אמר: "מוריד הגשם", ואתא מיטרא מיד ירדו גשמים. כי מטא למימר כשהגיע לסוף הברכה לומר "מחיה המתים" רגש עלמא הזדעזע העולם, שעדיין לא הגיע הזמן של תחיית המתים. אמרי ברקיעא שאלו בשמים: מאן גלי רויא בעלמא? מי גילה את הסוד בעולם, שאכן כה גדול כחם של רבי חייא ובניו בתפילה?

יכול להתאמץ ובטורח להתפלל כראוי. "דכשהיה מתכוין לקרות החיית - קורא אותה שפיר ע"י טורח, אבל לא היה בקל, ולפי שאמר ליה אליהו שעל ידו תמהר הגאולה, לפיכך הורידו." ותירץ זה הוא מתקן, כי כל מה שמצא פסול ברבי חייא הוא מאחר ולגלג על בנו, ודרך העונים למלגלג לומר טענה כלשהי, על מנת לסלק את הלגלוג שאמר על בנו. והטענה צריך שיהיה בה מן האמת, אלא מאחר והיא נאמרה רק על מנת להסירא הטענה, הרי היא אינה מדויקת לגמרי, ואכן עם טורח כן היה יכול להתפלל כראוי, אף במקום שקשה עבורו. ומאחר ומקפידים ליקח שליח ציבור שמתפלל גם מדויק וגם לא לאט, הרי השאלה במקומה. ולאחר שהקטנו את הבעיה - המעלה שיש בו, וודאי שהיא מנצחת קושי קטן זה, שנדרש להאט על מנת שלא יהיה מחרף ומגדף.

רבי שמעון בן חלפתא בעל בשר הוה -

משום רבי אלעזר ברבי שמעון דהוה בעל בשר,
נקט נמי האי עובדא,
ומה שהמתין עד כאן,
לפי שכל דבר דבוק לחבירו עד כאן.

התוס' מבארים כיצד הגיעו לסוגיה זו

לכאורה סיפור הגמרא על רבי שמעון בן חלפתא עומד בפני עצמו, אלא שהתוס' מבארים כי הגמרא מביאה זאת אגב רבי אלעזר ברבי שמעון שהיה בעל בשר [לעיל פג ב]. והמתנה עד כאן, לפי שכל הדברים שבינתיים שייכים זה לזה. כי כל לימוד הגמרא בנוי בדרך שהדבר האחד קשור לקודמו.

היה מי שפתח את הקישוריות מתחילת המסכת ועד כאן

אגב דמייתי קרא על פועל בכניסתו וכו' תזרח השמש יאספון וגו'. מייתי הדרשא על פסוקים אלו. ואגב דמייתי קרא בו תרמוש כל חייתו יער, מייתי לעובדא דרבי אלעזר בר רבי שמעון, ואח"כ עובדא דרבי ישמעאל ב"ר יוסי, דדמי ליה, ואגב דמייתי דר"א בר ר"ש היה בעל בשר, מייתי כי הוה מקלעי וכו', ואח"כ מייתי ענין שופריה דרבי יוחנן כמ"ש תוס' שם ד"ה א"ר יוחנן, ומייתי כמה ענינים בזה, וכן ענינא דר"ל ורבי יוחנן שייך לזה, דהא א"ל שופרך לנשי וכו'. ואח"כ חזר לענינו של רבי אלעזר בר"ש, ומייתי ליטורים דרבי דשייך לזה, ואח"כ בענין כנו של רבי אלעזר בר"ש, וכן בתו של רבי טרפון, ואח"כ מייתי בענין המלמל בן חבירו וכן עם הארץ, ואח"כ מייתי לענין ג דורות ת"ח, ולכאורה שייך לר' יוסי ברבי אאלעזר בן רבי שמעון [אך יש להעיר לעיין בב"ב דף נ"ט א קרי עליה רמי בר חמא והחוט המשולש לא במהרה ינתק, זה רבי אושעיא בנו של רבי חמא בנו של רבי ביסא. והרשב"ם שם מייתי להגמרא כאן, וכתבו התוס' דהיינו רק כששלשתן ראו זה את זה], ואח"כ מייתי הא דעל מה אבדה הארץ כדביארנו שם, ומייתי לת"ח בן ת"ח ות"ח בן ע"ה, דשייך לבי מימרות דלעיל במלמד בן חבירו וכן ע"ה, ואגב איסטירא בלגינא מייתי למקטין עצמו על ד"ת. ואגב ענין מעלת הרבצת תורה מייתי לענינא דרבי חייא, ולכח התפילה שלו [עייין ב"ב דף קט"ז ילך אצל חכם ויתפלל]. והא דמייתי לרבה בר נחמני אולי משום עובדא דרביבי הרבצת תורה שלו, לזה גרם לרדיפות אחריו, ושייך לענינא דרבי חייא.

כ"ז על הפסוק ויקחו אבן וישימו תחתיו וכי לא היה להן כר או כסת אחת לישב עליהן? אלא ללמדך שהיו שרויים בתענית צבור, ואהרן וחור תמכו בידיו, מזה אחד ומזה אחד. מכאן אמרו שאין פוחתין משלשה בני אדם שעומרים לפני התיבה בתענית ציבור.

רבי חייא ושני בניו הם יהודה וחזקיה. שהרי אינו מן המובחר שיעמוד החזן יחידי. והקשו על התוס' שהרי בלאו הכי היו צריכים שלשה כמו אברהם יצחק יעקב, שכך אמר אליהו שרבי חייא ובניו הם כדוגמתם? ותירץ בעיני יעקב, שעל כרחק היה בכח שנים מן האבות לבד להביא את המשיח, שאם היו צריכים את שלשתם למה לא הקים אליהו שנים מהם בבת אחת. ולכן הוצרכו תוס' לטעם של המדרש.

ומכל מקום אפשר לדחות, דיש לומר, שהיו מספיקין שנים מהם כגון אברהם ויצחק, שהיו יכולין להביא הגאולה, ומה שלא הקים אברהם עם יעקב, היינו שאין דרך להקדימו לאביו, ואם כן הוצרך לכל השלשה, כי לא נודע איזה יכשר.

אחתינהו לרבי חייא ובניו -

ואף על גב דתני במגילה,

(דף כד: ושם ד"ה כשאתה),
אין מורידין לפני התיבה,

לא מאנשי חיפא ולא מאנשי בית שאן,
שקורין לאלפין עינין ולעינין אלפין,
ורבי חייא - לא היה יכול לומר וחכיתי,
כדאמר התם,

ה"מ היכא דאפשר באחר,
הכא - לא הוה אפשר באחר.

התוס' מקשים על הכנסת רבי חייא בתור שלוח ציבור, מאחר והוא עילג בלשונו

התוס' מבררים מה העיקר ומה הטפל. אכן קיימת בעיה שלא ראוי לשים שליח ציבור שהוא עילג בלשונו, אבל כאן העיקר היה שרק בכוחם להיות שווים לתפילת האבות. ובלשון תוס' הרא"ש. "אף על גב דתניא במגלה, אין מורידין לפני התיבה לא מאנשי חיפה ולא מאנשי בית שאן שקורין לאלפין עינין ולעינין אלפין, ורבי חייא לא היה יכול לומר וחכיתי כדאמר' התם, שאני הכא דאי אפשר באחר."

הגמרא במסכת מגילה מתארת כיצד רבי חייא ענה לתנא אחר, והלה ענה לו שהרי גם ברבי חייא קיים מום שאינו מאפשר לו להתפלל. אמר ליה רבי חייא לרבי שמעון בר רבי: אלמלי אתה לוי - פסול אתה מן הדוכן, משום דעבי קלך [קולך עבה], והלוויים נפסלין בקול [כדאמרין במס' חולין דף כ"ד ע"א]. אתא רבי שמעון, אמר ליה לאבוא את דברי רבי חייא. אמר ליה: זיל אימא ליה לרבי חייא: אתה שקורא לחיתין היהיין, כשאתה מגיע אצל: "וחכיתי לה", ונמצא שאתה אומר "וחכיתי", לא נמצאת מחרף ומגדף?!

ואין ביכולת בניו להצילו בעניין זה, כי העיקר כאן הוא רבי חייא, והוספת בניו הוא רק על מנת שיהיו שלושה. והתוס' במגילה ביארו כיצד היה ניתן להתפלל בסוגייתנו, שעם היות והיה בו מום זה, הרי זה דווקא באופן הרגיל, אלא שהיה

התוס' מבארים הבנה נוספת לפי גירסא אחרת

(ב) אם מנהג הפועלים היה לאכול ארוחת הבוקר בבית בעל הבית, והמאכל לא היה מזומן מיד בבוקר, ובעל הבית אמר לפועליו שילכו לשדה ויתחילו במלאכתם, והוא יביא להם את המאכל כשהוא מזומן, והמשנה מלמדנו, שבעל הבית אינו יכול לבקש זה מפועליו, אלא יכולים להשאר בביתו, ולהמתין מלאכול עד שהמאכל מזומן.

[דף פו עמוד ב]

נראין כאוכלין ושותין -

ובסדר אליהו רבה קתני,
לא כאותו שאומר נראין כאוכלין ושותין,
אלא אוכלין ושותין ממש,
מפני כבודו של אברהם,
ופליגא אדהכא.

האם המלאכים אכלו אצל אברהם אבינו?

הגמרא דנה על התחייבות להאכילם שהיא חשובה כסעודת שלמה וכן מה שאברהם אבינו האכיל את המלאכים. ומתוך כך מובא אמר רבי תנחום בר חנילאי: לעולם אל ישנה אדם מן המנהג! שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם. ומלאכי השרת ירדו למטה אצל אברהם, ואכלו לחם. ותמזה הגמרא: "ואכלו", סלקא דעתך? וכי המלאכים אכלו? ומתרצת, אכן לא אכלו, אלא אימא: נראו כמי שאכלו ושתו.

התוס' מביאים מסדר אליהו רבה, החולק על הגמרא שלנו וסובר שאכלו ממש, מפני כבודו של אברהם אבינו. וכן מובא במדרש הטענה שאתמול אכלתם אצל אברהם אבינו בשר בחלב. ונשאלה השאלה מדוע האכילם? ומתרצים שיהיה לבני ישראל זכות בקבלת התורה, ולכן המאכלים שעומדים לזכותנו מסרו נפשם ואכלו כדי שיהיה פתחון פה למקטרגים, על קבלת התורה. ומאחר ואברהם אבינו הרי לא בישל זאת, הרי זה רק איסור מדרבנן, וגם זה עשו על מנת שתהא זכות לישראל. ועוד יש דיון איך בכלל יכלו המלאכים לאכול.

חזייה להקב"ה דקאי אבבא -

והיינו דכתיב (בראשית יח),
אל נא תעבור מעל עבדך,
הכא משמע,

שהשכינה היה רוצה להסתלק מעל אברהם.

ובמפנין (שבת דף קכז.) משמע,
שלפי שרצה אברהם לילך לקראת אורחים ולהכניסם,
אמר להקב"ה להמתין עד שיכניס אותן,

דדרשינן מיניה,
גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני השכינה,
וקאמר נמי התם,
בא וראה,
שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם,

דאי אמר להו קדימו ואייתי לכו אמרו ליה לא -

פירוש,

אי אמר קדימו להשכים מעלות השחר,
דאייתי לכו ריפתא ואנפקא,

ולא תתבטלו ממלאכתכם,

אמרי ליה - לא, אלא בהנץ החמה נאכל,
ואח"כ נעשה מלאכתנו.

ואית ספרים דגרסי,

דאי אמרי להו קדימו ואיתי בתרייכו,

אמרי ליה - לא,

וה"פ,

פועלין היה להם לאכול ריפתא או אנפקא,
בביתו של בעה"ב קודם שיעשו מלאכה,

ואם אמר להם אל תתבטלו,

אלא לכו עתה בשדה,

כל זמן שאין המאכל מזומן,

ושם אביא לכם ריפתא ואנפקא,

אמרי ליה - לא,

אלא עתה נאכל בבית,

וכן לגירסא ראשונה יש לפרש כן.

הכל כמנהג המדינה, משפיע לא רק על כמות האוכל לפועל אלא גם על זמן האכילה

שנינו במשנה: מקום שנהגו לזון יזון, לספק במתיקה יספק. הכל כמנהג המדינה. והוינן בה: "הכל", לאתויי מאי? מה באה המשנה לרבות בתיבת "הכל", שהוא לשון ריבוי?

ומשנינן: לאתויי: באתרא דנהיגי מכרך ריפתא ומשתה אנפקא. המשנה באה לומר שאם מנהג המקום שהפועלים אוכלים לחם ושותים מכלי המכיל רביעית ["אנפקא"] לפני שמתחילים לעבוד, דאי אמר להו, שאם בעל הבית יאמר להם: קדימו ואייתי לכו הקדימו לבוא בעלות השחר, ואז אתן לכם לאכול, כדי שתסיימו את אכילתכם לפני הנץ החמה, ולא על חשבון הזמן של העבודה, המתחיל בהנץ החמה, אמרו לו, הם יכולים לומר לו: לא כל כמינך! אינך יכול לחייב אותנו להשכים מעלות השחר ולאכול לפני הנץ החמה, אלא אתה חייב לתת לנו אוכל בנץ החמה, שהוא תחילת זמן העבודה, ורק אחר כך נתחיל לעבוד.

מה החידוש שיש כאן במשנה?

לכאורה, פשיטא דהכל כמנהג המדינה. ואפשר לומר, דנהי דהמנהג שאין מקדימין מעלות השחר, אפשר שאינו תלוי בפועלים, רק לפי שאין מזומן ביד הבעלי בתים ליתן לפועלים, לכן מתאחרין, ואם כן זה שרוצה להיות מן הזורזין - הוה סלקא דעתך, שצריכים לאכול קודם, קמ"ל, שלא ניתן לעשות כן.

מדת בשר ודם,**אין קטן יכול לומר לגדול,****המתן עד שאבא אצלך,**

ואילו בהקב"ה כתיב אל נא תעבור.

הגמרא כאן מתארת כיצד אברהם ביקש מהקב"ה שלא ילך

היה זה ביום השלישי למילתו בו תוקף הכאב של הברית. ובא הקדוש ברוך הוא לשאול בשלום אברהם. הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה שהשמש תזרח בחזקה, ועוברי דרכים לא יהיו מצויים, כדי שלא יטריח אותו צדיק באורחים, בעודו חולה. וזה הביאור של "כחום היום".

שדריה לאליעזר למיפק לברא. שלח אברהם את אליעזר עבדו לראות בחוץ אם יש עוברי דרכים.

נפק, ולא אשכח. הוא יצא ולא מצא עוברי דרכים. אמר אברהם: לא מהימנא לך! אינני מאמין לך שאין שום עוברי דרכים בחוץ. היינו דאמרי תמן, בארץ ישראל אומרים: לית הימנותא בעבדי, אין אימון בעבדים. נפק איהי, יצא אברהם בעצמו לראות אם יש עוברי דרכים. חזייה להקדוש ברוך הוא, דקאי אבבא. וראה את הקדוש ברוך הוא עומד בפתח. היינו דכתיב, שאמר אברהם להקדוש ברוך הוא "אל נא תעבור מעל עבדך".

התוס' מביאים גמרא סותרת, שאברהם מבקש מהשכינה שתישארו

במסכת שבת מובאים פירוש הדברים בצורה מעט שונה. אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין יותר מהקבלת פני השכינה. דכתיב באברהם: "ויאמר: אדני, אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך". ופירוש הכתוב שהניח אברהם את השכינה כדי לקבל אורחים, וביקש שתמתין לו השכינה עד שיקבל את פני האורחים. שמע מינה גדולה הכנסת אורחין יותר מהקבלת פני השכינה.

אמר רב אלעזר: בא וראה, שלא כמדת הקדוש ברוך הוא - מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אין קטן יכול לומר לגדול המתן עד שאבא אצלך. ואילו בהקדוש ברוך הוא כתיב: "ויאמר אברהם אל הקדוש ברוך הוא: אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבור מעל עבדך".

מהלך להתאים את שתי הגמרות יחדיו

מהרא"ל צינץ זצ"ל מפרש, שכך היו הדברים. השכינה נתגלתה לאברהם בפתח האהל, וכאשר ראה את המלאכים ורץ לקראתם, בודאי אין זה מדרך ארץ להניח את השכינה, ובפרט כאשר רץ לקראתם שאז אחוריו כלפי השכינה, ואם כן היה לו להקדים 'אל נא תעבור', ואחר כך לרוץ לקראת המלאכים. ועל כן דרשה הגמרא, שכיון שהקב"ה חזה שאסר ושרי (שפתח את תחבושתו וסגרה), ואם כן השכינה עצמה הסתלקה למקום שבו היו המלאכים. וכאשר ראה אברהם זאת, שרץ לקראת השלושה וראה שהשכינה עומדת שם, וחשש פן תסתלק השכינה לגמרי, והוא ביקש לחזור עם האורחים, לכן ביקש 'אל נא תעבור', דהיינו שתמתין השכינה מלדבר עמו עד שיכניס את האורחים, ומכאן הוכיחו חז"ל במסכת שבת שפיר, שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה.

כיצד אברהם ידע זאת ולא חשש שעושה טעות?

העולם מקשין מנא ליה לאברהם אבינו ע"ה לעשות כן, ומנא ידע הוא גופא דגדולה הכנסת אורחים כו'. ונראה דאברהם אבינו ע"ה לא חשב כלום, רק כלי לעשות מצוה מסר נפשו, אפילו אם ח"ו אינו עושה כדבעי, ולא הסתכל על עצמו כלל, כדי לעשות מצות ה' ומדלא נענש ואדרבה הרי הקב"ה הסכים - א"כ אכן שפיר ילפינן דגדולה הכנסת אורחים כו'. עול י"ל, דכיון דרצו רגליו - ממילא מזה ידע שזהו רצון ה', וכמו דפירש הגה"ק א"א מוריני הרב מנחם מענדל מרימנוב זי"ע (דברי מנחם פ' וירא) על הפסוק וישלח אברהם את ידו.

ההוא דאתא לשזביה ללוט -

ותימה,

דאמרין בבראשית רבה (פרשה נ),

דאין מלאך אחד עושה שתי שליחות.

ויש לומר,

דכאן לא עשה מיכאל בשליחות אחת,**כי אם מעשה אחד,****שבישר את שרה,**

וכשהלך משם לסדום - אז הותחלה שליחות אחרת,

ודוקא במקום אחד אין עושה ב' שליחות.

ובב"ר (שם) יש,

שרפאל בא להציל את לוט,

ורפואת אברהם אינה נזכרת,

ואפילו בא כמו כן לרפואת אברהם,**חשיב הכל שליחות אחת,****דרפואה והצלה - ענין אחד הוא.**

הקשה הר"ר אלחנן,

הא משמע לישנא דקרא ששניהם הצילוהו,

דכתיב (בראשית יט) ויחזיקו האנשים בידו,

וכתיב ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר,

וכתיב בתריה,

שאמר ליה מלאך שבא להפוך את סדום,

כי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה.

ויש לומר,

ששניהם הוציאוהו חוץ לעיר,

ומיכאל הלך עמו עד צוער,

וגבריאל היה מצוה אותו למהר.**תפקיד שליחותם של שלושת המלאכים**

הגמרא מבארת מאן נינהו מי הם אותם שלשה אנשים שבאו אל אברהם? מיכאל וגבריאל ורפאל. א. מיכאל, שבא לבשר את שרה שתוליד בן. ב. רפאל, שבא לרפא את אברהם. ג. גבריאל אול למהפכיה לסדום. הוא הלך משם להפוך את סדום.

אבל לפ"ה,
דפירש דמשום הכי נקוד,
דעל חנם שאלו לו.

קשה,
דהיה לו לנקד על איה שרה,
דהיא עיקר השאלה ששאלו עליה.

הגמרא מספרת על השאלה של המלאכים לגבי שרה שהיתה באוהל

נצטט את הגמרא וללא פרשנות. מאחר וכך נביא לאחר מכן הן את פרשנות רש"י ואת שיטת התוס'. "ויאמרו אליו איה שרה אשתך? ויאמר הנה באהל - להודיע ששרה אמנו צנועה היתה. אמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי יצחק: יודעים היו מלאכי השרת ששרה אמנו באהל היתה, אלא מאי באהל - כדי לחבבה על בעלה. רבי יוסי ברבי חנינא אמר: כדי לשגר לה כוס של ברכה. תני משום רבי יוסי: למה נקוד על איו שבאליו? - לימדה תורה דרך ארץ, שישאל אדם באכסניא שלו. והאמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה כלל! - על ידי בעלה שאני."

נביא תחילה את פירוש התוס' ובלשון תוס' הרא"ש
"בבראשית רבה אל"ף יו"ד וא"ו - נקוד, למ"ד - אינו נקוד. א"ר שמעון בן אלעזר כל מקום שאתה מוצא כתב רבה על הנקודה - אתה דורש את הכתב, וכאן שהנקודה רבה - אתה דורש את הנקודה איו אברהם? אמר ר' עזריה כשם שאמרו לו לאברהם איה שרה, כך אמרו לה לשרה איה אברהם, והכי נמי פירשו הכא."

התוס' מבארים מה הקושי בפירוש רש"י
ראשית נביא את פירוש רש"י. "לימדה תורה וכו' - והיינו נקודת איו, דלא היו צריכין לישאל, דידועין היו שהיא באהל, דכל נקודה עוקרת התיבה שאינה אלא לדרשה, ודרוש מינה דרך ארץ." אם נסתכל בפסוק (וירא יח, ט) "וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִיָּה שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְּאֵהָל." הרי אם מה שמיותר זו השאלה לגבי שרה, הרי הדגש היה צריך להיות לגבי איה שרה.

ונסכם את הדעות

לשיטת רש"י - המלאכים ידעו ששרה באוהל, אלא שאלו את אברהם עליה, מכאן שיש לשאול בעה"ב בשלום אשתו, אבל אין רמז שיש לשאול בעלת הבית בשלום בעלה. ושיטת תוס' - רבי יוסי בברייטא מתכוון לדברי רבי עזריה במדרש, שהמלאכים שאלו את אברהם על שרה, ושאלו את שרה על אברהם ללמד שכך יש לנהוג.

על ידי בעלה -

היינו דוקא לשאול איה פלונית,

אבל לשאול בשלומה,
אפילו ע"י בעלה אסור,

כדאמרין בפרק עשרה יוחסין,
(קדושין דף ע: ושם ד"ה אין ע"ש צ"ע קצת).

אלא שמקשה הגמרא, מדיכין התוסף מלאך אחד בסדום. והא כתיב "ויבאו שני המלאכים סדומה בערב", משמע ששני מלאכים הגיעו לסדום להפוך אותה ולא רק גבריאל לבדו? ומשנינן: דאזל מיכאל בהדיה, לשזביה ללוט. מיכאל המלאך התלווה לגבריאל, כדי להציל את לוט, אך הוא לא היה שליח להפוך את סדום. דיקא נמי, מהפסוק משמע, שרק מלאך אחד הפך את סדום. דכתיב "ויהפוך את הערים האל" בלשון יחיד. ולא כתיב "ויהפכו" בלשון רבים. שמע מינה!

מקשים התוס', והרי כלל בידינו, מהמדרש, שאין מלאך מבצע יותר משליחות אחת?

לפי החשבון רואים אנו כי מיכאל קיבל גם לבשר לשרה שתוליד בן, וגם לאחר מכן להציל את לוט, והרי מלאכך רשאי לבצע שליחות אחת ויחידה. ומתרגלים התוס', שבמקום אחד ביצע שליחות אחת וסיים אותה, ואז רשאי הוא לבצע שליחות חדשה במקום אחר. ויש אפשרות אחרת לראות שתי שליחויות שהן שליחות אחת, רפואה. ולכן בהיותו שר הרפואה זו שליחתו אף שהוא פועל על שני אנשים. ועוד ראיתי כי מלאך אחד הוא מלאכי רחמים, ויש צורך גם מלאך מצד הגבורה להפוך את סדום.

קושיית רבינו אלהן במעשה סדום שפעם הלשון רבים ופעם יחיד

כאשר יש סתירה, הרי הכלי לתרגם זאת הוא חילוק. אכן בתחילה על מנת להוציא את לוט היו שניים. ואז כל אחד קיבל משימה אחרת, מלאך אחד קיבל צשימה ללוות אותו עד צוער לבל יקראנו אסון. ומלאך אחר קיבל להפוך את סדום. וראיתי מי שמנתח זאת על דרך שני מלאכים מלווים את האדם בערב שבת, והאחד עונה בעל כורחו של השני. ולכן הלשון כי משחיתים אנחנו כי גם מלאך הרחמים היה כפוף למלאך הדין, שהפך יחיד. ומצד שני גם להצילו כאן מלאך הדין היה כפוף למלאך הטוב ועל כן נאמר בלשון רבים, ויחזיקו האנשים בלשון רבים, ויהי כהוציאם, ואת גוף ההצלה עושה מלאך הרחמים ואת גוף ההפיכה עושה מלאך הדין.

[דף פז עמוד א]

למה נקוד על איו שבאליו -

בבראשית רבה - א"י' נקוד,
למ"ד - אינו נקוד,
א"ר שמעון,

כל מקום שאתה מוצא כתב רבה על הנקודה,
אתה דורש את הכתב,
וכאן שהנקודה רבה,
אתה דורש את הנקודה,

איו אברהם אמר רבי עזריה,
כשם שאמרו לו לאברהם איה שרה,
כך אמרו לשרה איו אברהם,

והכי נמי הוי פירוש הכא,

במפורש שיתן להם מזונות. וכשבא אצל אביו, אמר לו: הואיל ומנהג המקום לתת לפועלים מזונות גם בלי להתנות אתם, ואתה התנית אתם, הרי התכוונת להבטיח להם מזונות יותר מהמקובל. ולכן, אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו, בשעה שהיה מלך, לא יצאת ידי חובתך עמהן, כלפיהם, לפי שהן בני אברהם יצחק ויעקב! [נסעודתו של אברהם היתה גדולה מסעודת שלמה, כפי שיתבאר בגמרא]. אלא, עד שלא יתחילו במלאכתן, לפני שהם מתחילים במלאכתן, שעדיין אין כאן אלא "דברים" בלבד, אתה יכול לחזור בך. צא ואמור להם: איני שוכר אתכם אלא על מנת שאין לכם עלי במזונותיכם אלא פת וקטניות בלבד!

לא ניתן להעמיד שעשו פת קטנית - מי זה אינו מאכל ראוי

מבארים התוס', שמאחר ואין רגילות לעשות פת העשויה מקטנית, ואפילו היה מנהג כזה - הרי זה מנהג גרוע ואינו מאכל ראוי לבני אדם. הרי וודאי שלא זאת היתה הכוונה, אלא פת הנאכלת עם הקטנית. אמנם, מכאן ולהבא לגבי אדם ששוכר פועלים, יהיה כן הבדל בלשון שיאמר להם.

החילוק האם יש לנו להבין איך היה המעשה

המהרש"א מבאר, שהיה קשה לתוס', מה נ"מ לדינא אם המעשה של ר' יוחנן היה כך או כך, ולכן פירשו, שאין הספק איך היה המעשה, אלא איך יהיה הדין אצל מי שאומר פת קטנית. הריטב"א מפרש, שיש נ"מ אם פת קטנית מיקרי פת לענין עירובי חצרות, ולפי דבריו אפשר לומר, שהספק היה איך היה המעשה.

ואלו אוכלין מן התורה -

משום דאיירי מעיקרא,
בפועלים שאוכלים ע"י שפסקו להם מזונות,
או ע"י מנהג המדינה,
להכי נקט ואלו אוכלין מן התורה,
בלא פסק ובלא מנהג.

התוס' נעמידם לבאר את לשון המשנה של "ואלו אוכלים מן התורה"

המשנה אומרת "ואלו אוכלין מן התורה" ומבארים התוס' מה היה צורך של המשנה לחדש לנו. ואלו הם הפועלים, האוכלין מהדבר שהם עוסקים בו, מן התורה, אף בלי שהיתה קציצה על כך בין המעביד לעובד, ואף במקום שלא היה המנהג בכך. אלא התורה היא שזיכתה לפועל העובד בקרקע לאכול תוך כדי אכילתו. וכפי שאכן המשנה ממשיכה ומבארת.

התוס' מבארים מדוע היה צורך כעת לבאר מה הדרישה מהתורה, וזאת מכיוון שמעיקרא איירי בפועלים שאוכלין בקציצה (הכוונה שכך קבעו להם, שזה לפי מה שהאנשים קבעו ופסקו כתנאי ההעסקה, ולא מה התורה קבעה), ועל ידי מנהג (שאף הוא נקבע על ידי אנשים), להכי נקט ואלו אוכלין מן התורה.

אופן השאלה על האשה, והאם ניתן דרך בעלה

הגמרא מספרת, שהמלאכים ידעו, כי שרה באוהל, וכל שאלתם היתה על מנת להחמיא לאברהם על צניעותה. תני משום רבי יוסי: למה נקוד על אותיות איו שבאליו, שעל כל האותיות שבתבית "אליו", האמורה כאן, יש נקודה בספר התורה, חוץ מעל האות ל' כי הניקוד בא להוציא את המקרא מפשוטו, והיינו, שהמלאכים לא היו צריכים לשאול "איו" על שרה אמנו, משום שידעו שהיא באהל. אלא כל הענין בא לדרשה - לימדה תורה דרך ארץ: שישאל אדם באכסניא שלו, על אשת בעל האכסניא. ומקשים: איך מותר לשאול בשלום האשה, והאמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה כלל? ומשנינן: על ידי בעלה שאני. שעל ידי בעלה מותר לשאול אותו מה שלום אשתו.

התוס' מנתחים, כי אפילו הוא שואל דרך בעלה יש קושי, ויש כמה רמות של שאלה

רמה הקיצונית והחמורה היא ששולחים לה דרישת שלום, וכאן אפילו עם בעלה זה אסור. כי עצם זה שמישהו התעניין בה הרי זה מביא לידי חיבה. האופן הביניים הוא לשלוח לה שלום, וכאן דרך בעלה זה אפשרי. והאופן הקל ביותר הוא רק שאלת מידע היכן היא, ושזה מותר, ועל ידי בעלה יש בהחלט יותר מקום להתיר. וחלוקה זו הוסברה לפי התוס' שם בקידושין.

פת קטנית תנן -

הא פשיטא,

דרכי יוחנן אמר לבנו פת וקטנית, ולא פת של קטנית,

אלא הכי מיבעיא ליה,
פת קטנית תנן,
ואפ"ה משמע שפיר פת הנאכלת עם הקטנית,
ולא משמע פת של קטנית,
וסעמא, משום דאין רגילין לעשות פת של קטנית;
ונ"מ לאדם שאמר ליתן לפועליו פת קטנית,
שצריך ליתן להם פת וקטנית,

או דלמא פת וקטנית תנן,
אבל אם אמר לו פת קטנית בלא ו',
הוי משמע פת של קטנית.

מה הלשון המדויקת לגבי פת קטנית

שנינו במשנה: אלא עד שלא יתחילו במלאכה, צא ואמור להם: על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד. אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב חסדא: האם "פת קטנית" תנן במשנה, בלא וי", דהיינו, שהבטיח להם פת העשויה מקטניות. או "פת וקטניות" תנן, עם וי", שהבטיח להם גם פת וגם קטניות?

התוס' מבארים כי על המשנה עצמה לא היתה כל שאלה, שהנוסח הוא פת וקטנית

מעשה ברבי יוחנן בן מתיא, שאמר לבנו: צא שכור לנו פועלין! הלך, ושכר פועלים, ופסק להם מזונות, התנה עמהם

במחובר בשעת גמר מלאכה -

פירוש,

שאינ צריכין עוד לקרקע,**כגון הקוצר והבוצר,**

יצא המנכש והעודר.

ומפיק ליה בגמרא מואל כליך לא תתן,**בזמן שאתה נותן לכליו של בעל הבית.**

ובתלוש - קודם גמר מלאכה,

היינו גמר מלאכה למעשר,**ובגמרא - מפיק ליה מדיש.****הפועלים שהתורה זיכתה אותו לאכול בעת עבודתו**

אומרת המשנה מה יכול הפועל לאכול בעת עבודתו, ממה שהתורה זיכתה אותו. המקרה הראשון שזיכתה התורה, פועל העושה מלאכה ב"מחובר לקרקע" - רשאי הוא לאכול מהפרי בשעת גמר מלאכה, דהיינו, כאשר הוא תולשו מחיבורו אל הקרקע, שאז היא "גמר מלאכת חיבורן", אבל לא כשהוא עוסק במלאכה בזמן שהפרי מחובר. כגון פועל שמלאכתו היא ניכוש עשבים שוטים משדה שזרועים בה בצלים, אסור לו להוציא בצלים מהשדה ולאכלם, כיון שמלאכת ניכוש עשבים מהשדה אינה גמר מלאכה של גידול הבצלים. והגמרא בעמוד הבא לומדת זאת מהפסוק ואל כליך לא תתן.

ודנה הגמרא: מנא הני מילי? מנין לנו, מדין תורה, שפועל אוכל ממה שהוא עוסק בו, בדבר המחובר לקרקע? (תמיד שאלת מנא הני מילי, דורשת תשובה של פסוק, מקור מהתורה.) דכתיב לגבי זכות האכילה של פועל מפירות בעל הבית, בשעה שהוא עוסק במלאכתו [דברים כג]: "כי תבא בכרם רעך, ואכלת. ואל כליך לא תתן". ומשמע מלשון הפסוק, שהכתוב מדבר בשעה שראוי הפרי לנתינה אל הכלי של בעל הבית, דהיינו, לאחר שנתלש מן המחובר, ואמרה תורה, שרשאי הפועל לאכול במקום עבודתו, אך אין לו ליתן את הפירות לכליו של עצמו, כדי לקחתם לביתו. אלא כל ההיתר הוא אכילתם בשלב זה.

ההיתר השני הוא תלוש

וכן פועל העושה מלאכה בתלוש, אינו רשאי לאכול מאחר שנגמרה מלאכתו של הפרי לגבי חיוב מעשר. וכמובא בברייתא פט, א תניא אידך, עוד למדנו בברייתא אחרת, מן הדמיון ל"דיש": מה דיש מיוחד, דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר, לא הושלמה עדיין מלאכת תיקון התבואה לאכילה בשעת הדיש עד כדי שיתחייבו הפירות במעשר, במצב זה פועל אוכל בו. אף כל פועל, בשאר מיני מאכלים, רק בדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר, פועל אוכל בו.

[דף פז עמוד ב]

אימא דבר חרמש אכול דלאו בר חרמש -**כגון אילנות, לא תיכול.**

ואם תאמר,

ואמאי לא נילף מחרמש,**והא ליכא שום פירכא?**

וי"ל,

דלהכי לא ילפינן מחרמש,

משום דהוו שני כתובים הבאים כאחד,

דאמאי איצטריך קרא למכתב,

כי תבא בכרם רעך,**לילף מחרמש,****אלא ודאי,****שני כתובים הבאים כאחד נינהו, ואין מלמדין,****וכי דריש מקמה - כל בעלי קמה,****על כרחך אצטריך כרם להלכותיו,**

כדקאמרינן בסמוך.

הגמרא חיפשה מקור ללמוד ממנו את דינו של הפועל

בתחילה הציעה הגמרא ללמוד את הכל מכרם, ולאחר מכן ניסתה הגמרא ללמוד מחרמש, אלא שהקשתה הגמרא: והאי, והרי "חרמש" זה, מבעי ליה, יש בו צורך כדי ללמד, שרק בשעת חרמש, בשעת הקציר, אכול, אבל שלא בשעת חרמש, אם היתה עבודת הפועל קודם הקציר, כגון בניכוש עשבים רעים מן השדה, שאין זו שעת גמר מלאכה של הפירות, לא תיכול.

והתוס' לקחו את הקושיא לכיוון שלא תאכל דבר שאינו בגדר של חרמש, כמו אילנות. ואז שאלו מדוע לא ניתן ללמוד מחרמש, וענו על כך, שאז יש לנו שני כתובים הבאים כאחד, וממילא אינם מלמדים. ולכן הגמרא הוסיפה לנו כי עיקר הלימוד הוא מקמה, ואז מהכרם נלמד להלכות הפרטיות שיש בכרם.

האופן שבו למדים על מנת שלא יהיה כפל מיותר

החשש הוא שאם נלמד גם מכרם וגם מחרמש - הרי יש לנו שני כתובים הבאים כאחד, ולא מלמדים. ולכן הוסיפה הגמרא את הלימוד רק מקמה, לרבות את כל הצמחים בבחינת כל בעלי קומה. ואז כל תוספת לא באה ללמד את גוף הדבר, אלא רק להלכות הפרטיות שיש בו. כי אלמלא הלימוד מקמה, היה מקום להקשות שניתן ללמוד את גוף העניין מחרמש.

אמר רבא להלכותיו דתניא כו' -

תימה,

דמכל מקום למה נכתב כרם?

דהוה ליה למכתב,**כי תבא בשל רעך,****דהא קמה קמה דכתיב ב' פעמים,****דרשינן תרוייהו,**

חד - לרבות כל בעלי קמה,

וחד - לאדם בתלוש,

והיינו משום **דלא הוה ליה למכתב בקמת רעך,**

אלא בשל רעך.

ושמא, אצטריך ליה לשום דרשא.**הגמרא מביאה מה מטרת הבאת הפסוק שנראה מיותר**

הקשתה הגמרא והשתא, דנפקא לן מ"חרמש" לרבות את כל הנקצרים בחרמש, ומ"קמה" לרבות כל בעלי קומה, דהיינו אילנות, אם כן, "כי תבא בכרם רעך" למה לי? הרי כל המינים בכלל חרמש וקמה הם, ואף כרם בכלל, ולא היה צריך הכתוב לומר "כי תבוא בכרם רעך"! כלומר פסוק זה מיותר לגוף הלימוד.

מתרצת הגמרא כי מפסוק זה עצמו נלמדות מספר הלכות, ובגלל הפרטים הללו אמר רבא: מקרא זה הוצרך להלכותיו של אכילת פועל, הנלמדות ממנו, וכפי שמונה הגמרא ומפרטת את ריבוי ההלכות הנלמדות.

התוס' מתקשים מה היה צורך להוסיף בפסוק את המילה כרם

הוקשה לתוס' דהשתא למסקנא אמרינן דצריך קרא דחרמש, וגם קרא דקמה, ופריך הגמרא על קרא השלישי של כרם - למה לי? ומתרץ רבא להלכותיו. אמנם עדיין תקשי, דתיבת כרם עכ"פ למה לי? דבשלמא קמה דכתוב ב' פעמים - אתי לדרשה, חד לבעלי קמה וחד לאדם בתלוש, אולם כרם למה לי? דהוה מצי למכתב כי תבא בשל רעך, כמו דבקמה דרשינן מכח זה שיכל לכתוב כי תבא בשל רעך, ותירצו התוס' ושמא אצטריך ליה לשום דרשה.

תירוץ תוס' הרא"ש

"כיון דבעי למיכתב ענבים לדרשא, אורחיה למכתב כרם תחלה, וא"ת התם נמי, כיון דכתיב וקטפת מלילות - אורחיה למכתב קמה, וי"ל הא כתיב חרמש, ועליה שייך למכתב מלילות." ושם על כורחך לא היה צריך לכתוב קמה, אלמלא שבא לדרשה.

אלא למ"ד גזל כותי מותר נו' -

פירש בקונטרס, דפלוגתייהו בהגזול ומאכיל (ב"ק דף קיג.).

וקשיא,

דהתם - אפילו מאן דשרי,

לא שרי אלא הפקעת הלוואתו,

אבל גזילה ממש - **מודו כולי עלמא דאסור.**

אלא אומר ר"י,

דפלוגתייהו לקמן בהמקבל (דף קיא: ושם),

דאיכא דשרי גזילתו ממש.

וא"ת,

למאן דאמר גזל כותי מותר,

מאי עביד ליה לקרא, דוחשב עם קונוה?

דדרשינן בהגזול בתרא (ב"ק דף קיג:),

ידקדק עם קונוה שלא יגלום עליו,

ולא יבא עליו בעקיפין,

ודרש מהתם, דגזל הכותי - אסור,

ולכא למימר דסבירא ליה, דקרא איירי כשידם תקיפה על עצמם, דאם כן היכי קאמר קרא דיצא ביובל, איך יצא ביובל, והלא הכותי לא יניחנו לצאת.

ויש לומר,

דהיכא דאיכא חילול השם,

מודה דאסור,

שהכותי בשח עליו ונותן לו כל שכרו,

והוה חילול השם,

אם היה יוצא בחזקה קודם היובל.

לימוד הגמרא שמוותר לפועל לקחת לעצמו בכרם גוי, תלויה במחלוקת האם מותר לגזול גוי

הגמרא דייקה שאחת ההלכות הנלמדות מהפסוק "כי תבא בכרם רעך", היא בניגוד לכרם של גוי. ואמר קרא, בכרם רעך אין אתה נותן לתוך כליך לאכול לאחר העבודה, ולא בכרם כותי. אלא שם, מותר לפועל העובד אצלו, אף לתת לכליו. אך מקשה הגמרא: הניחא למאן דאמר גזל כותי [גוי] אסור, היינו דאיצטריך קרא למשרי פועל, להתיר לפועל ישראל העובד אצל נכרי, שיהיה מותר לו לתת לכליו, ולא ייאסר משום גזל.

אלא למאן דאמר גזל כותי מותר, תיקשי מה צורך בהיתר זה: הרי השתא, כל גזילה של נכרי, מותר, אם כן, פועל, שיש לו זכות אכילה בשעת עבודה, מיבעיא! וכי יש צורך לכתוב לומר את היתרו, והרי בודאי מותר לו גם לתת לכליו, ומדוע צריך היתר מיוחד לפועל העובד אצל נכרי לתת לתוך כליו?

התוס' חולקים על רש"י על מקור דין זה

נביא את המחלוקת בלשון תוס' הרא"ש. "פרש"י דפלוגתייהו בהגזול ומאכיל, ומיהו, התם לא פליגי אלא בהפקעת הלוואתו, אבל גזלו - אסור לכולהו תנאי דהתם, ולקמן בפרק המקבל פליגי ואיכא תנא דשרי גזלו ממש." הרעיון של איסור גזל - הוא שהכסף עצמו מגיע על ידי פעולה שאינה מותרת, ואילו הפקעת הלוואה שהכסף הגיע בהיתר, והבעיה היא רק בהימנעות מדהשבה.

מקשים התוס' גם לסובר שגזל הנוכרי מותר

הקושי הוא דאפילו הסובר כי מותר לגזול את הגוי, מה יעשה עם הפסוק שהדרשה לגביו מובאת בהגזול ומאכיל, ידקדק עם קונוה שלא יגלום עליו, כלומר לא יטעה אותו, ולא יבוא עליו בעקיפין ובעלילות, ולכאורה מדוע יהיה אסור, והרי לדעתו אפילו לגזול אותו בידיים מותר. ואף שידינו תקיפה. שאם לא כן לא יצליח לצאת ממנו לפני היובל.

מתרצים התוס' בחילוק מתי שיש חילול השם

כיון שהנכרי נתן מעות לישראל וקנאו לעבד, והאמין בו שיעבדנו, איכא חילול השם, אם היה מפקיע עצמו מתחת ידו בחזקה קודם היובל. וכאן אפילו הסובר שמותר לגזול את הגוי, כאן יודה שאסור. והמקום שיש בו היתר לגזול את הגוי לדעתו, הוא רק כשאין חילול השם, ומביאים על כך מספר דוגמאות. היינו דוקא היכא דליכא חילול השם כגון מחשב עמו בלא דקדוק או כגון שציערו הנכרי או פועל שנותן לכליו.

רעך ולא של הקדש -

דס"ד,

כי היכי דשרי רחמנא איסור גזל,**שאוכל משל חבירו,**

הכי נמי הוה אמינא דשרי בשל הקדש.

תימה,

דתנן בפרק ולד חטאת (מעילה דף יג.),

הפועלים - לא יאכלו גרוגרות הקדש,

וכן פרה - לא תאכל כרשיני הקדש,

ומפיק לה בגמרא,**מדכתיב לא תחסום שור בדישו,****דישו שלך ולא דישו של הקדש,**

ואף אפועלים יליף ליה,

דהכי נמי לענין גמר מלאכה,

דמעשר לא גמרינן בפועל אלא מדיש,

וא"כ רעך - למה לי למעוטי הקדש?

ועוד,

למאי אצטריך רעך ג' פעמים?

חד - בכרם ושנים בקמה,

דחד - למעוטי הקדש,

וחד דריש ליה לקמן (דף פח:),

לשור במחובר,

ושלישי למאי אתא?

ולמאן דדריש לשור במחובר מקרא אחרינא,

גם השני אייתר,

ושמא, לשום דרשא אצטריך ליה.**הסובר כי ניתן לגזול את הנוכרי יעמיד כרך רעך בניגוד להקדש**

מתרצת הגמרא: מאן דאמר גזל נכרי מותר, מוקים לה מעמיד את "בכרם רעך", שהוא בא למעט, ולומר, "בכרם רעך" בלבד פועל אוכל, ולא אוכל פועל העובד בכרם של הקדש. והוצרך הכתוב לחדש שפועל העוסק בכרם של הקדש, אינו אוכל מן הפירות.

התוס' מבארים מה היתה הסברא להתייר לפועל לאכול בהקדש

דסלקא דעתא אמינא, דפועל אוכל בו, אף על גב דלשאר בני אדם - איכא מעילה, כמו בשל חברו דאיכא גזל לשאר בני אדם, כשאוכל שלא מדעת בעל הבית. וכמו שהתירה התורה לפועל לאכול דבר שאינו שלו, היינו סבורים שיהיה מותר לאכול דבר שהבעלים הם של שמיים, הקדש. ונפקע ההקדש אף בלא פדיון. והרעיון כי איסור מעילה קרוב הוא לגדר איסור גזילה, ואפילו הוא איסור חדש, היה לנו מקום שיבוא האחד ויילמד מהשני.

התוס' הקשו על כך שתי קושיות

הוקשה לתוס' למה לן כאן קרא דרעך למעוטי הקדש? הרי במסכת מעילה ילפינן מקרא דלא תחסום שור בדישו, דדוקא דיש של בעה"ב שרי לפרה לאכול, ולא של הקדש. ומקרא דדיש איכא למילף גם על פועלים, כמו לקמן פ"ט ע"א דילפינן מדישו, שפועל אוכל בתלוש רק עד גמר מלאכה למעשר. וא"כ רעך למה לי למעוטי הקדש? ויש שניסו ללמוד שיש הבדל בין לא תחסום שהוא איסור על הגברא, ומצד שני יש זכות אכילה לפועל

ועוד, למאי אצטריך רעך ג' פעמים? הוקשה לתוס' דכאן הרי דרשינן כל התיבות להלכותיו. וקשה, למה אצטריך ג' קראי של רעך, שנים דכתיבי בקמה' וא' בכרם. דחדא - דרשינן למעוטי הקדש, וחדא - לשור במחובר לקמן ס"ח ע"ב, וא"כ קרא השלישי למאי אתא? ולמאן דדדש לשור במחובר מקרא אחריני - אז מיותר גם השני. ותירצו התוס' שנדרש לשום דרשה.

שבעך ולא אכילה גסה -**אי לאו דכתיב שבעך,****הוה ממעטינן מואכלת אכילה גסה,**

דאכילה גסה - לא שמה אכילה,

ולא הוה דרשינן ואכלת ולא מוצץ,

דשתיה - בכלל אכילה,

אבל השתא דכתיב שבעך ולא אכילה גסה,**אייתר ואכלת, למדרש מיניה - ולא מוצץ.****האכילה המותרת לפועל הינה אכילה שאדם שבע****ממנה, ולא אכילה שאין בה תועלת**

הגמרא מדייקת מלשון הפסוק (כי תצא כג, כה), כִּי תֵבֵא בְכֶרֶם רֵעֶךָ וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנֶפֶשְׁךָ שְׂבַעְךָ וְאַל-כֶּלֶךָ לֹא תִתֵּן. ומאחר והתורה הוסיפה לאכילה בחינת שבעך, מדייקת הגמרא "שבעך", רק אכילה שהיא כדי שביעה מותרת, ולא אכילה גסה, שנפשו של אדם קצה בה.

התוס' עושים את החשבון אלמלא היה כתוב בפסוק שבעך

בתוס' הרא"ש ניסח את זה במתיקות. "ואי לא כתיב שבעך - הוה דרשינן מואכלת, למעט אכילה גסה, כדאמרינן בכל מקום, אכילה גסה - לאו שמה אכילה, ולא הוה דרשינן, ואכלת - ולא מוצץ (כפי שהגמרא כאן דרשה), דהוינן אמרין שתיה - בכלל אכילה, השתא דכתיב שבעך למעוטי אכילה גסה - אייתר ואכלת למעוטי מוצץ."

במילות המפתח ביארו התוס' את המהלך

[השלב הראשון נאמר על מה היינו לומדים אם הפסוק היה שונה. "אי לאו דכתיב .. הוה ממעטינן .. ולא הוה דרשינן." השלב השני "אבל השתא .. אייתר .. למדרש מיניה." ואכן מילות המפתח "אבל השתא" מצויות למעלה ממאה וחמישים פעמים בתוס'.]

[דף פח עמוד א]

וא"ת,

לרבי יוחנן דאמר חצר קובעת מדאורייתא,
אמאי יגמור לר"א.

וי"ל,

**דאיירי בחצר, שאין הכלים נשמרים בתוכה,
דלא קבעה אלא מדרבנן.**

**מחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן מה קובע למעשר דווקא
הכנסה לבית או מספיק לחצר**

סוגייתנו באה לדון, אלו מהן קובעות את חיוב המעשר מן התורה, ואלו מדרבנן. ויש על כך מחלוקת אמוראים. אמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר, ומותר לבעלים לאכול ממנו בלי הפרשת תרומות ומעשרות אף שכבר גמר ללוקטם, עד שיראה פני הבית, שיכניסם לביתו כדרך שרגילים להכניס פירות דרך "פני הבית" [חזית הבית]. שנאמר בפרשת וידוי מעשרות, לאחר שקיים הבעלים בכל הטבלים והמעשרות שברשותו כמצווה, שמתודה הבעלים, ואומר: "בערתי [הוצאתי ונתתי את] הקדש [תרומות ומעשרות] מן הבית". וכיון שאמרה תורה שביעור ונתינת המעשרות נעשים "מן הבית", למדנו שמקום חיוב הפרשתם של התרומות ומעשרות הוא בבית. אלו דברי רבי ינאי.

ואילו רבי יוחנן אמר: לא רק הכנסה לבית מחייבת את הפירות להתעשר, אלא אפילו חצר קובעת. וכבר בשעת הכנסת התבואה לחצר שלפני הבית, מתחייבים הפירות במעשרות. שנאמר במעשרות הניתנים לעניים, "ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, ואכלו בשעריך [בשערי חצרותיך], ושבועו". ומשמע כי מיד עם הכניסה ל"שעריך", לחצר שלפני הבית, אתה חייב להפריש מעשר, ולתת ללוי. ומוכיח מכאן רבי יוחנן, כי מיד עם הכניסה לחצר, נעשית התבואה לטבל, ומתחייבת במעשר.

מקשים התוס' על דברי רבי ינאי ממשנה

הקשו התוס', איך אפשר שרבי ינאי יסבור שרק בית קובע למעשר? הרי מפורש במשנה מעשרות פ"ג מ"ה דחצר צורית, שכן בצור היו מושיבין שומר בפתח החצר. ולכן מאחר והכלים נשמרים בתוכה - קובעת למעשר כמו בית.

ויש להביא את דברי התוס' במסכת נדה. "קשה לר"ת, דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף פח). א"ר ינאי אין הטבל חייב במעשר עד שיראה פני הבית, ותירץ דמדרבנן - חצר קובעת למעשר, ומדאורייתא - בעינן ראיית פני הבית.", וכפי שאכן הובא בסוף התוס' כאן.

התוס' מבארים לשלול תשובה אפשרית על קושיה זו

ואין לומר, כו'. דנאמר דלרבי ינאי בעינן תרומיהו בית וחצר, דהיינו שיכניסנו דרך שער החצר, עד לתוך הבית, וכי אמר בסמוך לרבי ינאי בשעריך לאפוקי דרך גגות, פירוש, וכ"ת א"כ כשפריך בסמוך מקרא דבשעריך על רבי ינאי, יתיר דבעינן דקרא לומר דצריך גם ראיית פני חצר, ולא היה צריך לתרץ, דקרא בא לאפוקי דרך גגות, ע"ז כתבו התוס' אה"נ דהוה מצי למימר כן, וחדא מינייהו נקט.

ומ"מ כתבו התוס' דא"א לומר דלרבי ינאי בעינן לתרומיהו ראיית פני הבית ופני החצר, דבסמוך מתרצינן דלמ"ד לבית

עד שיראה פני הבית -

וא"ת,

והא תנן בפ"ג דמעשרות (מ"ה),
ומייתי ליה,

בשילהי יוצא דופן (נדה דף מז: ושם ד"ה איזהו),
איזהו חצר שחייבת במעשר - חצר צורית,

ואיזהו חצר צורית? כל שהכלים נשמרים לתוכה.

ואין לומר,

דלרבי ינאי אינה חייבת במעשר,

עד שיראה פני הבית,

ופני החצר,

דהיינו שיכניסנו דרך שער החצר לבית,

וכי אמר בסמוך לרבי ינאי בשעריך,

לאפוקי דרך גגות,

הו"מ למימר,

לאפוקי מכניס לבית בלא דרך שער החצר,

דא"כ היכי קאמר בסמוך,

ולמ"ד לבית לבית, איך אפשר שעומד פועל בבית,
ותולש ובא דרך שער החצר.

ומיהו י"ל,

היכא שהתאנה נוטה לחצר או עומדת בחצר,

אז אין צריך ראיית פני החצר,

אלא **דוקא באותן שנלקטות חוץ לחצר,**

צריך שיכניסם דרך שער החצר,

וכן משמע (בפ"ג דמעשרות מ"ח),

דתנא תאנה העומדת בחצר - אוכל אחת אחת,

ואם צירף שתיים - חייב.

אבל מ"מ אי אפשר לומר כן,

דתנן בפ"ח דתרומות,

ומייתי לה בהמביא כדי יין (ביצה דף לה.),

היה אוכל באשכול ונכנס מגינה לחצר,

רבי אליעזר אומר - יגמור,

רבי יהושע אומר - לא יגמור,

אבל להתחיל - לכ"ע אסור,

ומשמע, **שבחצר אסור,**

אף על פי שלא נכנס לבית, מדנקט ונכנס לחצר.

וי"ל,

דמודה רבי ינאי, דחצר - קובעת מדרבנן,

והא דאומר עד שיראה פני הבית - היינו

מדאורייתא.

משמע דלכולהו אמוראי דהתם,
המקח אינו קובע,
אלא בדבר שנגמרה מלאכתו למעשר.

ונראה,
 דהכי פריך,
 מאי לאו בשדה - לוקח חייב,
משום דמקח,
קובע בדבר שנגמרה מלאכתו למעשר.

וקשה לכולהו,
דלא מפלגי,
ואפילו בלוקח,
בעי ראיית פני הבית או פני החצר.

קושיית רב חנינא חוזאה על רבי יוחנן ורבי ינאי
 רבי חנינא חוזאה מקשה מברייטא, שנפשו של פועל יכול
 לאכול כנפשו ופטור מלהפריש תרומות ומעשרות קודם
 אכילתו. והעמיד את הברייטא שהיא מדברת על אכילת שדה
 עוד טרם הכניס לבית או לחצר. ובאים לפטור את הפועל
 בניגוד ללוקח. ומכאן רוצה הוא ללמוד כי חיוב המעשרות
 בלוקח הוא כבר בשדה.

ביאור שיטת רש"י

הנה לרש"י קושיית הגמרא היא, דכיון דחזוין דמקח קובע
 למעשר, ואפילו בשדה, ומשום דהוי כאלו נגמרה מלאכתו,
 דמסתבר דהמקח לא הוי יותר מגמר מלאכה, רק כגמר
 מלאכה, ואפ"ה קובע למעשר, ואפילו בלא ראיית פני הבית,
 א"כ גם בבעל הבית כשנגמרה המלאכה - מחוייב במעשר,
 ואין צריך ראיית פני בית וחצר. נמצא דלרש"י איירי כאן בלא
 נגמרה מלאכתו, על כן בעל הבית אוכל, והלוקח חייב.

התוס' הקשו על רש"י, בכפלים, שמדובר בלא גמר מלאכה, ושהמקח קובע אף בלא גמר מלאכה

והקשו התוס' (א) דא"כ דאיירי בלא נגמרה מלאכתו, שוב
 כד מוקמינן לה בנופה נוטה לחצר או לבית, מאי פריך הגמרא,
 א"ה בעל הבית נמי ניחייב, הלא כיון שלא נגמרה מלאכתו
 עדיין שוב אפילו מכניס לבית פטורים לעולם, שהרי קי"ל
 כרבי אושעיא (פסחים ט ע"א) דמכניס אדם תבואתו ומכניסה
 במוץ שלה כלי להערים ולפוטן מתרומות ומעשרות. (ב)
 דלרש"י עולה דמקח קובע גם בדבר שלא נגמרה מלאכתו,
 והלא בביצה (ל"ה ע"א) מבואר דלכולהו אמוראי דהתם - אין
 מקח קובע, רק בדבר שנגמרה מלאכתו.

מעמידים התוס' שהברייטא אכן דנה שיש גמר מלאכה
 הברייטא עוסקת בגמר מלאכה וקושיית הגמרא 'אי הכי
 בעל הבית - נמי ניחייב' מובנת כי יש עתה גמר מלאכה
 וראיית פני החצר או הבית. ור"ח חוזאה מקשה על רבי ינאי
 ורבי יוחנן המחייבים ראיית פני מקום, כשעולה מהברייטא,
 שמקח מחייב אפילו בשדה.

הכא בתאנה העומדת -
לאו דוקא נקט תאנה,

איירי, כשנופה נוטה לבית וכמו דלרבי יוחנן נוטה לחצר,
 פירושו שנוטה הנוף סמוך להחצר, והפועל עומד בחצר
 ומכניסו דרך שער החצר, א"כ לרבי ינאי דבעינן גם ראיית
 פני חצר וגם פני הבית, על כורחך צריך לפרש, דהפועל עומד
 בבית, והנוף נטוי לסמוך לחצר, והפועל מכניס דרך שער החצר
 ושער הבית, איך אפשר שעומד פועל בבית ותולש ובא לך
 שער החצר (כן פירש במהרש"א).

על זה תירצו התוס', ומיהו י"ל דהיכא כו', רוצה לומר,
 דאין כוונת הגמרא, שהנוף נוטה רק בסמוך לחצר, אלא דהנוף
 נוטה ונכנס ממש לחצר, או דהתאנה עומדת לגמרי בחצר, ואז
 מקרי ראיית פני החצר, ושוב משם לבית, שייך שפיר שהפועל
 עומד בבית ומכניס, ואין צריך ראיית פני החצר, רק באלו
 שנלקטות מחוץ לחצר. וכן משמע בפ"ג למעשרות מ"ח כו'
 דבצירף שנים חייב, בעומדת בחצר.

התוס' דחו את ההצעה וסללו מהלך חדש

דחו התוס' חידוש הזה, שאי אפשר לומר דבעינן לרבי ינאי
 גם חצר וגם בית, שהרי תנן (פ"ח דתרומות) "היה אוכל
 באשכול, ונכנס מגינה לחצר כו'" דלפליגי רבי אליעזר ורבי
 יהושע, האם מותר לגמור, מוכח דעכ"פ להתחיל - אסור,
 משום דהחצר לבד קבע למעשר, ואפילו לא נכנס לבית, שהרי
 נקט רק ונכנס לחצר, ומוכח דחצר לבד קובע למעשר.

ע"כ חוזרים התוס' מתירוצם, וכתבו "וי"ל דמודה ר' ינאי
 כו", דלרבי ינאי ג"כ חצר לבד קובע מדרבנן, ולרבי יוחנן
 מדאורייתא קובע.

שוב הקשו התוס' כיון דלרבי יוחנן חצר קובע מן התורה,
 איך מתיר רבי אליעזר לגמור אכילת האשכול? ותירצו התוס',
 וי"ל דאיירי כו', דלרבי יוחנן יש אופן שחצר קובע רק מדרבנן
 דהיינו בחצר שאין הכלים נשמרים בתוכה, ובכחאי גוונא
 איירי פלוגתא דמתני'.

נמצא דבשני דברים נחלקו רבי ינאי ורבי יוחנן, דלרבי ינאי
 בית דוקא קובע מדאורייתא, וחצר רק מדרבנן, ולרבי יוחנן
 חצר קובע מדאורייתא. שוב נחלקו דלרבי ינאי בחצר שאין
 הכלים נשמרים בתוכה - אפילו מדרבנן לא קובע, ולרבי יוחנן
 - מדרבנן קובע.

מאי לאו בשדה -

פירש בקונטרס,
ולוקח - לא עדיף מגמר מלאכה,
וא"כ אפילו בעל הבית - חייב בגמר מלאכה בשדה.

וקשה,

דא"כ מוקי לה,

כשאין נגמרה מלאכתו למעשר,

א"כ מאי פריך בעל הבית - נמי חייב?
הלא כיון שלא נגמר מלאכתו למעשר,
יכול לאכול אפילו בבית,

כדאמר רבי אושעיא (פסחים דף ט.),
 מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה.

ועוד,

שיליה המביא [כדי יין] (ביצה דף לה.),

דדוקא בהליכתם מאומן לאומן - אוכל מפני השב אבידה.

הגמרא הביאה את קושיית רב חנינא חזאה, וכעת מתרצת משמו של רב פפא

מוכיח רב חנינא חזאי מהברייתא הזאת: מאי לאו, מקרא זה, הבא לפטור פועל מלעשר [בניגוד ללוקח], אמור בפועל האוכל בשעת מלאכתו בשדה. וכיון שהוצרך הכתוב ללמדנו שפועל אינו חייב לעשר כמו לוקח, הרי מוכח, שלוקח סתם, באופן הדומה לפועל, האוכל בשדה, מתחייב לעשר. וקשה לרבי ינאי ולרבי יוחנן, שהרי לדברי שניהם אין חיוב הפירות להתעשר אלא רק לאחר אסיפת הפירות אל תוך הבית או החצר.

ועל כך העמיד רב פפא הכא, הפסוק שפוטור פועל מלעשר, בתאנה העומדת בגינה, מחוץ לחצר הבית, ונופה, ענפיה הטעונים בתאנים, נוטה לחצר, עסקינן. ונמצא שפועל זה, כאשר הוא לוקט את התאנה ורוצה לאוכלה, הרי הוא אוכל אותה רק לאחר שכבר הכניס את התאנה לחצר.

ולמאן דאמר לבית, לבית. ולרבי ינאי שהצריך כניסה לתוך הבית, נעמיד באופן שהיה נוף התאנה נוטה לתוך הבית, והפועל עומד בתוך הבית, ומלקט את התאנים, ומכניסם לבית.

התוס' מסלקים אפשרות להעמדה אחרת של הגמרא

התוס' מבארים, מדוע לא היה ניתן להעמיד באופן לכאורה פשוט יותר. כי הוקשה לתוס', למה מוקי הגמרא לנופה נוטה לחצר או לבית, והפועל עומד בפנים ומלקט, הרי מצי לאוקמא בפשיטות, שעומד הפועל אצל התאנה מחוץ לחצר, והכניס לחצר או לבית ושם אוכלו, וא"כ ראה פני החצר והבית.

מבארים התוס' כי לא ניתן להפריד בין מקום הליקוט (שעת המלאכה) למקום האכילה

ע"ז תירצו התוס', דזה אי אפשר, דפועל אינו יכול לאכול רק בשעת העבודה, ואינו יכול ליכנס לבית ולאכול, ורק משורה לשורה (אומן לאומן) התירו, משום השב אבידה לבעלים, לקמן במתניתין (צ"א ע"ב) כדי שלא יבטל ממלאכתו ויאכל. ומש"ה מוקמינן בנופה נוטה לחצר או לבית, והפועל עומד בפנים ומלקט. וזהו מה שהקשו תוס' בד"ה עד דלמ"ד לבית, איך אפשר שיכניס הפועל שעומד בפנים דרך שער חצר וגם דרך שער הבית, דהרי הפועל עומד בפנים.

בעל הבית עיניו בתאנתו ולוקח עיניו במקחו

-

תימה,

דלוקח דוקא אוכל שתיים שתיים - חייב, אבל אחת אחת - פטור,

כדאמר לקמן (דף פט: קצץ,

בין ספת בין לא ספת,

אחת אחת - אוכל,

שתיים שתיים - לא אוכל,

ובשתיים כיון דנוטה לחצר, אפילו בעל הבית - אסור,

דאין בו מעשר אלא מדרבנן,
דמדאורייתא - לא מחייב אלא דגן ותירוש ויצהר,
והכא איירי מדאורייתא,
אלא נקט תאנה, לפי שהיו מצויין ביניהם.

שיטת רבי ינאי ורבי יוחנן כי חיוב המעשר הוא רק לאחר הכנסה

אמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר, ומותר לבעלים לאכול ממנו בלי הפרשת תרומות ומעשרות אף שכבר גמר ללוקטם, עד שיראה פני הבית, שיכניסם לביתו כדרך שרגילים להכניס פירות דרך "פני הבית" [חזית הבית]. שנאמר בפרשת וידיו מעשרות, לאחר שקיים הבעלים בכל הטבלים והמעשרות שברשותו כמצווה, שמתודה הבעלים, ואומר: "בערתי [הוצאתי ונתתי את] הקדש [תרומות ומעשרות] מן הבית". וכיון שאמרה תורה שביעור ונתנית המעשרות נעשים "מן הבית", למדנו שמקום חיוב הפרשתם של התרומות ומעשרות הוא בבית.

ואילו רבי יוחנן אמר: לא רק הכנסה לבית מחייבת את הפירות להתעשר, אלא אפילו חצר קובעת. וכבר בשעת הכנסת התבואה לחצר שלפני הבית, מתחייבים הפירות במעשרות. שנאמר במעשרות הניתנים לעניים, "ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, ואכלו בשעריך [בשערי חצרותיך], ושבעו". ומשמע כי מיד עם הכניסה ל"שעריך", לחצר שלפני הבית, אתה חייב להפריש מעשר, ולתת ללוי. ומוכיח מכאן רבי יוחנן, כי מיד עם הכניסה לחצר, נעשית התבואה לטבל, ומתחייבת במעשר. ומאחר וחצר משתמרת כמו בית - הרי זה יסתדר על הפסוק.

העמדת רב פפא, באה לבאר שאכן היתה צריכה להיות כגון מציאות של פטור

הגמרא הקשתה כיצד הפועל רשאי לאכול, אף שלא עישר, ועל כך מתרצת הגמרא משמו של רב פפא, שהתאנה עצמה אכן עומדת בגינה מחוץ לחצר או מחוץ לבית, אלא שנופה, ענפיה הטעונים בתאנים, נוטה לחצר, ולכן ממילא כאשר הפועל לוקט את התאנה, הרי זה כבר בבית או בחצר, ולפיכך היה צורך לתורה לפטור את הפועל.

מדוע נקט רב פפא בדוגמא של תאנה שיש בה בעיה

התוס' בכלל קופצים על הדוגמא מתאנה, שאין בה כלל חיוב מעשר מהתורה, אלא מדרבנן, והרי כל הדיון שלנו הוא על מעשר מהתורה. ואכן בתוס' הרא"ש מבהיר את דברי התוס' "תאנה - לאו דוקא, דלא מחייבי מדאורייתא, אלא לסימנא בעלמא נקטיה, שהיו תאנים מצויין להם". נמצא כי מטרת הבאת התאנה אינו מצד הדיון, אלא רק הביאו רב פפא כדוגמה מעשית שהיו אצלם עצי תאנה בצורה כזאת.

העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר ולמאן דאמר לבית לבית -

ולא מצי לאוקמי,

כגון שמלקט בגינה והולך לבית ואוכל,

דאין פועל אוכל **אלא בשעת מלאכה,**

כדתנן במתניתין לקמן (דף צא:),

כדתנן במסכת מעשרות (פ"ג מ"ח),
גבי תאנה העומדת בחצר,
אוכל אחת אחת ופטור,
ואם צירף שתיים - חייב.

ו"ל,

דהתם **מיירי**,

כשאנו רוצה ללקוט עכשיו יותר אלא מה שאכל,

ולהכי חייב בשתיים,

אפילו בעל הבית כמו לוקח,

דלא שייך למימר עיניו בתאנתו,

דאין עיניו אלא במה שאוכל,

ולהכי חשיב גמר מלאכה בצירוף שתיים,

אבל בשמעתין,

ששכר פועל ללקוט כל הראוי ללקט,

שייך למימר עיניו בתאנתו,

ולא חשיב גורן בגמר מלאכה,

עד שילקוט כולה או רובה,

וכי מוקי לה הכא,

בעומדת בגינה ונופה נוטה לחצר,

הוא הדין דהוה מצי לאוקמי בעומדת בחצר,

אלא מילתא דשכיחא - טפי נקט.

ועוד,

דגבי בית צ"ל דנוטה לבית,

דעומדת בבית - לא שכיח כלל,

נקט נמי גבי חצר כי האי גוונא.

ובקונטרס פירש,

עיניו בתאנתו, **שעיקרה חוץ לחצר**,

משמע שרוצה לומר, **שאם היתה כולה בחצר**,

היה בעל הבית - נמי חייב.

ואין נראה לר"י,

חדא,

דאין שייך ראיית פני החצר במחובר,

אפילו כל התאנה היתה בחצר.

ועוד,

למאן דאמר מקח קובע,

קובע - אפילו בשדה, בדבר שנגמרה מלאכתו,

כדאמר בפרק המביא כדי יין (ביצה דף לה:).

ובסוף פרקא (דף צג.) משמע,

גבי מקשאות דאיפקיסו,

אפילו בשדה - אין פועל אוכל,

לפי שנגמרה מלאכתו,

אף על פי שלא ראו בית וחצר;

והכי משכחת לדידיה,

שלוקח חייב במעשר ופועל פטור?

אי בדבר שלא נגמרה מלאכתו,

לוקח - נמי פטור,

אי בדבר שנגמרה מלאכתו,

אין פועל אוכל,

על כרחך לא משכחת,

אלא דלוקח - אין אוכל שתיים, אפילו לא ספת,

ופועל כי לא ספת - אוכל שתיים שתיים,

ועל כרחך היינו טעמא כדפרישית,

לוקח עיניו במקחו,

וחשיב שתיים - גורן וגמר מלאכה,

אבל בעל הבית,

עיניו בתאנתו - **לא הוי גמר מלאכה**,

ופועל כבעה"ב,

ופירוש הקונטרס - לא שייך שם.

ההבדל בין בעל הבית פועל ולוקח

לשיטת רבי ינאי הוא מצריך כניסה של הפירות לתוך הבית
על מנת להתחייב במעשר. ואילו לשיטת רבי יוחנן החיוב
הוא כבר בחצר. מקשה הגמרא, כיון שהוצרך הכתוב ללמדנו,
שפועל אינו חייב לעשר כמו לוקח, הרי מוכח, שלוקח סתם,
באופן הדומה לפועל, האוכל בשדה, מתחייב לעשר. וקשה
לרבי ינאי ולרבי יוחנן, שהרי לדברי שניהם אין חיוב הפירות
להתעשר אלא רק לאחר אסיפת הפירות אל תוך הבית או
החצר.

תירוץ רב פפא על אופן החידוש של התורה לפטור את הפועל מהמעשר

אמר רב פפא: הכא, הפסוק שפוטור פועל מלעשר, בתאנה
העומדת בגינה, מחוץ לחצר הבית, ונופה, ענפיה הטעונים
בתאנים, נוטה לחצר, עסקינן. ונמצא שפועל זה, כאשר הוא
לוקט את התאנה ורוצה לאוכלה, הרי הוא אוכל אותה רק
לאחר שכבר הכניס את התאנה לחצר. ולמאן דאמר לבית,
לבית. ולרבי ינאי שהצריך כניסה לתוך הבית, נעמיד באופן
שהיה נוף התאנה נוטה לתוך הבית, והפועל עומד בתוך הבית,
ומלקט את התאנים, ומכניסם לבית. ומצד הכניסה לחצר
[לרבי יוחנן] או לתוך הבית [לרבי ינאי], היה מקום לחייב את
הפועל לעשר, והוצרכה התורה לפוטרו.

החילוק בין בעל הבית לפועל באופן אכילה בציור הזה

ומקשה הגמרא: אי הכי, שמתעם ההכנסה לבית, היה מקום
לחייב את הפועל לעשר את התאנה, אם כן, בעל הבית נמי
ניחייב! וכיצד למדנו ממה שהשוותה תורה את אכילת פועל
לאכילת בעל הבית, לומר שדין הפועל הוא כדין בעל הבית
[ולא כדין לוקח], שפטור מלעשר? והרי בכניסה לבית, גם בעל
הבית חייב לעשר!

ומתרצת הגמרא: בעל הבית, שלקט תאנה מהנוף של עץ
תאנה הנוטה לתוך ביתו, ואכל, עיניו בתאנתו, כוונתו היא

פני הבית? כיון דעדיין מחובר הכל - לא מקרי רואה פני הבית. שנית, אע"ג דהאילן בחוץ, כיון דלרש"י מקרי נגמרה מלאכתו כשלקט שתיים, א"כ אפילו בשדה, כשנגמרה מלאכתו - מתחייב במעשר, כמבואר במסכת ביצה (ל"ה ע"א) "למ"ד מקח קובע, קובע אפילו בשדה בדבר שנגמרה מלאכתו.

שלישית, הרי מבואר לקמן (צ"ג ע"א) דבקיטורין ודלועין כשניטל הפיקס - אז אפילו בשדה - מקרי נגמרה מלאכתו, ואין פועל אוכל, א"כ תקשי, איך משכחת ליה, מה דאמרינן כאן דפועל אוכל, ולוקח לא אוכל? ממה נפשך, אי לא נגמרה מלאכתו - גם לוקח פטור, ואי בדבר שנגמרה מלאכתו - פועל שוב נמי אינו אוכל.

אלא על כורחך, כמו שכתבו התוס', דלא משכחת לה אלא דלוקח - לא אוכל שתיים, אפילו בלא ספת במלח, משום דמקרי לגביו נגמרה מלאכתו. ובעה"ב - אוכל בלא ספת במלח (עיין לקמן ס"ט ע"ב) דלגבי לוקח - מקרי גמר מלאכה בשתיים, דהוי בשתיים גורן, אבל בעה"ב עיניו בתאנתו ללקוט הכל, ועד אז - לא מקרי אצלו גורן וגמר מלאכה, ופועל הלא כבעל הבית, על כן אוכל.

וכתבו התוס' ופירוש הקונטרס לא שייך שם דלקמן (צ"ג ע"א) לא שייך לומר מה דפירש רש"י כאן, דהחילוק הוא דהאילן עומד בחוץ, ולגבי בעה"ב - לא מקרי רואה פני הבית, ולגבי לוקח - מקרי רואה פני הבית, דאין דעתו ללקוט יותר. דשם אי אפשר לומר כן, דשם - לא מיירי כה"ג, רק סתם בשדה, ועל כרחך כתוס', דלוקח - חייב בלא ראיית פני הבית בנגמרה מלאכתו בשדה, ופועל כבעה"ב, ולא מקרי נגמרה מלאכתו, עד שיכניס הכל לביתו, דלא שייך התם למימר, הכל הולך אחר עיקר, ועיקר בחוץ.

תבואת זרעך ולא לוקח -

וא"ת,

דאמר בסוף פ"ק דבכורות (דף יא: ושם ד"ה שבלים),

אמר שמואל ברבי נתן,
הלוקח שבלים ממורחים מן הנכרי,
מעשרן והן שלו.

וקאמר,

אי מרחינהו נכרי, דגנך - ולא דיגון נכרי,
אלא דמרחינהו ישראל,

פירוש,

אחר שקנאם מן הנכרי - מעשרן,

דאין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיעם מיד מעשר,

והם שלו,

דאמר ליה,

דאתינא מכח מאן דלא מצית לאשתעווי דינא
בהדיה.

ולכא למימר,

מעשרן מדרבנן,

דא"כ אמאי קאמר דאין קנין לנכרי,

אפילו יש קנין צריך לעשר מדרבנן,

להמשיך וללקוט את יתר התאנים שנשארו באילן, ולכן אין הכנסת התאנה האחת לביתו נחשבת כגמר מלאכה. ואילו לוקח, עיניו [רצונו וכוונתו, להכניס הביתה, הוא רק] במקחו. בתאנה האחת שלקח לעצמו. ובכך הוא גמר להכניס לבית את כל פירותיו, ולכן הוא חייב לעשר.

ומשום כך הוצרכה התורה לחדש, בפועל הלוקט תאנים לתוך הבית, שלא תדונו כלוקח, ותאמר: הרי את הפירות שהוא אוכל מכח זכותו כפועל - הוא כבר גמר לאסוף פנימה, ויתחייב מעתה לעשר אותם. לכן קא משמע לן, שפועל נחשב כאילו הוא סמוך על שולחנו של בעל הבית. ולפיכך, דין אכילתו של הפועל היא כדין אכילה של בעל הבית, והוא אוכל פירות שעדיין לא נגמרה מלאכת אסיפתם.

התוס' הקשו כי גם הלוקח אוכל דיוקא אחת אחת, ולא שתיים שתיים

הנה בגמרא מחלק התרצן בין בעה"ב ובין הלוקח. לבעה"ב - עיניו בתאנתו, ולוקח - עיניו במקחו. תימה, דלוקח דוקא אוכל שתיים שתיים - חייב כו'. הוקשה לתוס' איך מחלקינן כאן בין הלוקח ובין בעה"ב, באיזה אופן משכחת לה כן, הרי לקמן מבואר (פ"ט ע"ב) דלוקח יכול לאכול אחת אחת, דאמרינן שם, אם קצץ פועל לאכול במקום שאין מגיע לו מן החורה לאכול, וכגון בחופר תחת האילנות, והוא התנה עם בעה"ב שיניחנו לאכול, וזה מקרי מקח, ואמרינן לבין ספת אח הפירות במלח, בין לא ספת - אחת אחת אוכל, שנים שנים - לא אוכל, דהוי קבע ומתחייב במעשר, נמצא דמה שאמרו כאן דמקח קובע, היינו כשלוקח שתיים, וא"כ איך אמרינן דבכה"ג שלוקח חייב במעשר, הבעה"ב אוכל ופטור ממעשר, הרי כאן דאיירי בנוטה לחצר גם בעה"ב אם אוכל שתיים - חייב במעשר, וכמבואר במשנה למעשרות (פ"ג מ"ח) דתאנה העומדת בחצר, שתיים שתיים - לא אוכל.

התוס' עונים בחילוק מהי צורת הליקוט ומטרתה, ולפי זה גם מחשיבים את הכמות

התוס' חילקו, כשבעה"ב לוקט רק כפי מה שרוצה לאכול עתה, א"כ בשתיים, אשר רוצה עתה לאכול - מיקרי קביעות וגמר מלאכה, "דאין עיניו - אלא במה שאוכל", לא כן בסוגיין, איירי ששוכר את הפועל ללקוט כל פירות התאנה, א"כ אפילו אוכל שתיים שתיים - לא הוי גמר מלאכה, ופטור ממעשר, וזהו הכוונה בעה"ב עיניו בתאנתו, שרוצה ללקוט כל הראוי מהתאנה, ועל כן בשתיים - לא הוי גמר מלאכה. וכחבו התוס' דלפי זה, צריך לומר דהא דהגמרא נקט נוטה לחצר, ולא אוקמינן לכל האילן עומד בחצר - לאו דוקא, אלא משום דזה שכיח יותר נקט לה.

וכתבו התוס' ועוד לגבי בית כו' דכיון דגבי בית צריך לומר דרבי ינאי דנוטה לבית, כיון דלא שכיח כלל שיעמוד אילן בתוך הבית, וצריך למינקט דנוטה לבית, נקט נמי גבי חצר נוטה לחצר, נמצא דלשיטת התוס' מבואר היטב איך משכחת ליה ללוקח חייב, ובעה"ב פטור, וכל הסוגיא אתי שפיר, ועתה יבואו התוס' לבאר שיטת רש"י ז"ל.

התוס' מקשים על פירוש רש"י

התוס' מקשים מה תועלת יש שאם האילן של התאנה היה כולו נמצא בחצר, שזו סיבה לחיוב. והקשה ר"י ז"ל על רש"י. חדא, למה שייך לומר כשהאילן בפנים בחצר - דהוי רואה

כדמוכח בסוף הקומץ רבה
(מנחות דף לא. ושם ד"ה קסבר),
דתניא אמר רבי שמעון [שזורי],
פעם [אחת] נתערב לי טבל בחולין,
ושאלתי לרבי טרפון ואמר לי,
לך קח [לך] מן השוק,
ופריך,
ולימא ליה קח מן הנכרי,
קסבר אין קנין כו',
והוה ליה מן החיוב על הפטור.
משמע, דאי יש קנין - הוה לוקח מן הנכרי,
דהוי ליה מן הפטור על הפטור,
דהא תרוייהו דרבנן.

ואומר ר"ת,
דהכא - איירי בלוקח אחר מירוח,
**אבל לוקח קודם מירוח כי התם,
תבואת זרעך קרינא ביה.**

וא"ת,
ובמנחות **אמאי לא קאמר ליה,
לך וקח הממורח,
דלא הוי חיוב אלא מדרבנן?**

וי"ל,
**דמ"מ דמי למן החיוב על הפטור,
כיון דאילו הדר מוכר קני ליה - הוה חיוב.**

והכי נמי משמע התם,
דאין להפריש מדבר הדומה חיוב על הפטור,
דאיכא מ"ד שאמר ליה, לך וקח מן הנכרי,
ופריך ולימא ליה קח מן השוק,
קסבר אין רוב עמי הארץ מעשרים,
והוה ליה מן החיוב על הפטור,
והא ליכא למימר, דס"ל דודאי הוא,
דהא ליכא מאן דפליג,
דתבואת עם הארץ דמאי היא,
אלא משום דדמי לחיוב על הפטור קאמר.

וצריך עיון,
דכי משני התם קסבר אין קנין לנכרי,
מ"מ לימא ליה קח מן הנכרי (מן) הממורח,
דלמ"ד אין קנין,
מ"מ דריש דגנך ולא דיגון נכרי,
בס"פ השולח (גיטין דף מז. ושם ד"ה מר).

ואם תאמר,
לפירוש ר"ת,
דהכא משמע,

דלוקח קודם מירוח - פטור מדאורייתא,
דהא פועל אוכל בדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר,

**היינו קודם מירוח,
ומתחיל מקחו משעה שעושה מלאכתו,**

ואז אינו מתוקן,
ואהא פריך ולוקח מדאורייתא מי מחייב.

וי"ל,
שהמקח - אינו מתחיל עד שאוכל,
ואותה שעה כבר נתקן.

ורבינו יצחק ב"ר מרדכי,
הקשה על פירוש ר"ת,
**דהא לוקח תבואה ממורחת מעם הארץ,
הוי דמאי משום דספק הוא,**
אבל אם ודאי לא עישר - **חייב לעשר מן התורה,
אף על פי שנתמרח כבר,
ולאו פירכא היא,**

דנהי דדמאי - לא הוי,
מ"מ מדאורייתא לא מחייב,
אלא מעשר ודאי הוי מדרבנן,

וצריך ליתנו לכהן וללוי.

אבל לרבי יצחק ברבי מרדכי,
נראה לפרש איפכא,
**בלוקח שאינו ממורח - פטור,
שעדיין לא נתחייב ברשות מוכר,
אבל לוקח ממורח,
הואיל ונתחייב ברשות מוכר,
תו לא פקע שם טבל מיניה,**

כמו בהקדש ובהפקר,
**שאם הקדיש והפקיר קודם מירוח,
מפקיע מידי מעשר,
אבל לאחר מירוח - אינו מפקיע,**

כמו שפירש ריב"א בבבא קמא,
ומביא ראיה מן הירושלמי,
ולוקח מן הנכרי - הוי איפכא,
דאם נתמרח ברשות הנכרי - פטור,
משום דגנך ולא דיגון נכרי,
**וכשלא נתמרח ברשותו - חייב,
דאין קנין לנכרי בא"י להפקיע מידי מעשר,
ולא מקריא תבואת זרעך של מוכר,**

אלא תבואת הלוקח ממנו ולא חשיב לוקח.

ומדובר מהתורה, הרי זה נוגד את סוגייתנו שהלוקח אינו חייב מהתורה בתרומות ומעשרות.

פירוש רבינו תם, שהחייב הוא מאחר ולקחו קודם המירוץ, שאז נחשב כתבואת זרעך

לשיטת ר"ת ז"ל, בלוקח ממורח, כיון שנגמר המלאכה אצל חבירו, שוב כשלוקח ממנו - פטור, דלא מקרי כל כך זרעך. לא כן אם לקח ממנו קודם מירוץ, ומירח הלוקח - חייב הלוקח, משום דהוי כזרעך. אלא שעל כך עולה השאלה לגבי מנחות שהיה יכול להציע לו ליקח מן הגוי ודווקא ממורח.

ותירצו התוס' וי"ל דמ"מ דמי למן החייב על הפטור וכו'. כלומר, דלא רצה לומר לו כן, משום דדומה קצת לחייב על הפטור. כיון דאם המוכר חוזר ולקחו מן הלוקח - אז מחויב מדאורייתא לעשר, שהרי גדל אצלו ונתמרח, על כן לא אמר לו ליקח ממורח.

ולפי זה, יש חילוקים בין החייבים בתרו"מ מדרבנן, ובמערב - פטור ממש מדאורייתא, וחייב מדרבנן, ובמורח - דמי קצת לחייב מדאורייתא. והביאו התוס' ראייה לזה, דאם דומה לחייב - אין מפרישין ממנו על הפטור, דלפי לשון שני במנחות שם, א"ל ר"ט לר"ש שזורי, לך קח מן העכו"ס ופריך, למה לא אמר לו לך קח מן השוק, דהיינו דמאי? ומשני, דקסבר ר"ט דרוב עמי הארץ אין מעשרין, והוי ליה מן החייב על הפטור, והנה א"א לומר דר"ט חולק על כל הש"ס, דמפורש דמאי נחשב רק ספק אינו מעושר ולא ודאי אינו מעושר, אלא על כורחך הפירוש, דדמי לחייב על הפטור, כיון שרובן אינם מעשרים, ועכ"פ מיושב לשיטת ר"ת, למה לא א"ל ליקח תבואה ממורחת מישראל, שודאי אינו מעושר, דבכה"ג לקוח פטור מדאורייתא וחייב מדרבנן, משום דדמי לחייב מן הפטור.

מביאים התוס' קושי על רבינו תם

מקשים התוס', והרי אפילו הסובר שאין קניין לנוכרי להפקיע מעשר, הרי זה דווקא מה שגדל אצלו, אבל מה שנתמרח אצלו הרי הוא פטור, והרי היה יכול לומר לו שם, קל תבואה ממורחת מן העכו"ס. אלא שזה קשה לפירוש ר"ת, דהכא משמע, דלוקח קודם מירוץ - פטור מדאורייתא כו'. דהנה הפועלים אוכלים רק קודם גמר מלאכה, דהא פועל הוי כמקח, כשמתחיל במלאכתו, ואז הפירות עדיין לא מתקנים, והגמרא פריך כאן, ולוקח מדאורייתא מי מחייב? והיינו באותו אופן דפועל, כפירות שלא נגמרו מלאכתו, ואעפ"כ פריך הגמרא דיהא פטור משום לקוח, והרי כאן עדיין "אינו מתוקן", רוצה לומר, לא הוי גמר מלאכה, ואעפ"כ פריך דלהוי פטור משום לקוח.

ותירצו התוס', וי"ל שהמקח אינו מתחיל עד שאוכל, ואותה שעה כבר נתקן. רוצה לומר, דכשמתחיל המקח כבר מקרי גמר מלאכה, כשנטלו הפועל בפיו ואוכלו.

קושיית ריב"ם על רבינו תם

ורבינו יצחק ב"ר מרדכי הקשה כו'. רוצה לומר, דלר"ת דלוקח ממורח - פטור מדאורייתא משום לקוח, א"כ בכלי ש"ס דגזרו על תבואת עם הארץ משום דמאי, ואף בלוקח ממורח כדרך רוב הלוקחות, ומשמע דרק מצד הספק הוי דרבנן, ואם בודאי לא עישר הע"ה - חייב מדאורייתא, אלמא הלוקח ממורח - חייב לעשר מן התורה.

הגמרא מביאה דרשות שאמרו בית הינו, שמאחר ויש בהם צד טעות - נענשו, והתוס' דנים כאן על דרשתם השניה, שחייב המעשר היא רק על מי שהשדה שלו בניגוד ללקוח

שנינו בברייתא, מפני מה חרבו חנויות של בית הינו שלש שנים קודם ירושלים? מפני שהעמידו דבריהם [את הנהגתם] על דברי תורה, שהיו פוטרים עצמם ממה שחייבו חכמים, כיון שמצאו לפרש ולדרוש בפסוקים. שהיו אומרין, הכוונה, דורשין את הפסוק, "עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' ואכלת", כך: כיון שהסמיך הכתוב את חיוב המעשר ל"ואכלת", הוא בא לומר: רק מי שגומר מלאכת פירותיו ומכניסם לביתו כדי לאוכלם, רק הוא חייב לעשר, ולא מוכר, שאם גמר בעל הבית את מלאכת פירותיו במטרה למוכרם, פטור הוא מלעשר אותם.

וכמו כן דרשו את הפסוק "עשר תעשר את כל תבואת זרעך", שאין חייב לעשר אלא מי שהתבואה נזרעה בשדה, ולא לוקח, הקונה פירות בתלוש, ולא גדלו הפירות ברשות, שהוא פטור מלעשר. ואם כן, מדוע הוצרכה התורה לפטור את הפועל מלעשר? והרי לא גדלו הפירות ברשותו! אלא בהכרח, הברייתא הבאה לפטור את הפועל מלעשר, היא מדרבנן, מחייב חכמים שחייבו גם את הלוקח שלא גדלו הפירות ברשותו לעשר. ואילו קרא שמביאה הברייתא, אסמכתא בעלמא הוא. שהסמיכו חכמים את הפטור של פועל אפילו מחייב מדרבנן, על הפסוק.

התוס' מביאים שלכאורה יש סתירה מסוגיה במסכת במוזות

כאן אנו פוטרים את הלוקח מתרומות ומעשרות. ואילו בבכורות הציור שהוא לוקח מהגוי. אלא שהגוי גידל ומועד הקנייה היה קודם המירוץ, ומאחר וישראל מירחו הרי הוא נדרש לעשר. כי מה שגדל אצל הגוי אין בכוחו להפקיע את חובת המעשר. כי אנו לומדים בשיטת הסובר שאין קניין לעכו"ם להפקיע מעשר. מצד שני מאחר והוא בא מכוח הגוי, הרי אינו נדרש ליתנו לעני או ללוי, כי הוא יכול לפטור עצמו שבא מכוח מי שכלל לא היה חייב ליתן לך. ועל כל פנים, בניגוד לסוגייתנו, כאן בהיותו לקוח, והוא כן נזקק לעשר. וכל מה שהם שלו, אין בכך על מנת להוריד את הקושיא שיש כאן סתירה על עצם החיוב.

התוס' מוכיחים שמה שנדרש לעשר הוא מהתורה ולא רק מדרבנן

מוכיחים התוס' ממנחות כי איננו יכולים לומר, כי כל ההפרשה היא כמו כאן רק מדרבנן. שהרי הובא שם בברייתא, תניא א"ר שמעון שזורי, פעם אחת נתערב לי טבל עם חולין, ומן התורה ניתן לבטלו ברוב, ורק מדרבנן לא בטל. ושאלתי את רבי טרפון, ואמר לי לך וקח מן השוק, ויקח פירות מעם הארץ, והרי הם דמאי, והחייב לעשר הוא מדרבנן, ומאחר והחייב הוא רק מדרבנן, יעשר את הפטור מהתורה על הפטור מהתורה. ועל כך הקשתה הגמרא מדוע תשובתו רק במקרה הזה, ופריך ולימא ליה לך וקח מן הנכרי. ועל כך עונה הגמרא שם קסבר רבי טרפון, אין קנין לנוכרי להפקיע וכו' והו"ל מן החייב על הפטור, ומשמע אי ס"ל יש קנין - ניחא, דהוה מן הפטור על הפטור, ויכול ליקח מן הנכרי. ועם היותו לקוח,

אי נמי,
דשמא קישואין ודלועין,
בני גורן ניהו כמו חטין ושעורים,
ולכך אין קשה על המשנה,
דמצרכה חצר,
דאיכא לאוקמה במידי דלאו בני גורן,
ולא פריך אלא על רבי ינאי ורבי יוחנן,
דאפילו בחטין ושעורים מצרכי חצר,
ולבסוף כי משני,
אי בעית אימא,
דרבי ינאי לא מיירי אלא בזיתים וענבים,
משני נמי פירכא דהכא.

לכאורה יש הוכחה שהטבל מתחייב במעשר קודם כניסתו לבית או לחצר

הגמרא מביאה קושיית מר זוטרא על דברי רבי ינאי ורבי יוחנן, שהטבל מתחייב במעשר, רק שיראה פני הבית או החצר. (כל אחד לשיטתו). הרי שנינו במשנה במסכת מעשרות [א ה]: איזהו "גורן" של פירות למעשרות? אימתי הוא גמר אסיפתם של הפירות, הנקרא "גורן", שאז הם מתחייבים להתעשר? בקישואים ובדלועים, משיפקסו. אז הוא גמר מלאכתם, ומאז - אין לאכול מהם בלא הפרשת תרומות ומעשרות. ואמר רבי אסי לבאר מהו "משיפקסו" שאמרה המשנה: משינטל פיקס שלהן. משיגמור לאספם, ויטול מהם את הפרח שבראש הפרי.

ומכאן מנסה מר זוטרא להוכיח ולהקשות: מאי לאו, האם אין כונת המשנה לומר, כי מיד משיפקסו בנטילת הפרח שבראש הפרי, חייבים הם במעשר. וזאת, אפילו בשדה, קודם שיכניסם לבית, לפי שכבר נגמרה מלאכתן למעשר. ואם כן יהיה מכאן קשה לרבי ינאי ולרבי יוחנן, שאמרו אין גמר מלאכת הפירות מחייבתם במעשר, עד שיכניסם לבית או לחצר?

ונביא את דחיית הגמרא, עם כי התוס' כאן דנים על השלב הראשון. ודוחה הגמרא: לא. המשנה מדברת באופן שהכניסם לביתו לפני הפיקוס, ורק משיפקסו [משינטל פרח שבראשם] בבית, לאחר ההכנסה, חייבים הם להתעשר, היות ועדיין הפרי נצרך לתיקון נוסף, והוא נטילת הפרח שבראשו.

התוס' מביאים דחייה לנסיון לתרץ את דברי מר זוטרא, ולהעמידם שזה רק מדרבנן

לכאורה היה מקום לתרץ את דברי מר זוטרא, וכמו שהלוקח פירות בתלוש, ולא גדלו הפירות ברשותו הרי הוא פטור מהתורה מלעשר, שנאמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך, ואין זה זרעו, הרי סוף סוף מדרבנן הוא כן חייב לעשר. ואם כן, לכאורה, נוכל לומר גם כאן לעניין ראיית פני הבית, שמדרבנן היה חייב בשדה לאחר גמר מלאכה. ובכך לא תהיה קושיה על רבי ינאי ורבי יוחנן. אלא שהתוס' דוחים זאת, שאפילו בנגמרה מלאכתו, אין חיוב מדרבנן ונדרש עוד חצר או שבת או מקח. כמוכח במסכת ביצה. "כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד שבת ואחד תרומה ואחד חצר ואחד מקח - כולן אין קובעין, אלא בדבר שנגמרה מלאכתו".

ותירצו התוס' דלא קשיא, דאה"נ דאם ודאי לא עישר הע"ה - חייב הלוקח רק מדרבנן, אלא דאז לא הוי גדר דמאי, אלא גדר ודאי חיוב דרבנן, ונותנו ללוי ולעני. לא כן בדמאי, דמפריש ולוקחו לעצמו, נמצא דלר"ת יש ג דרגות: (א) אם לקח קודם מירוח, ומירח הלוקח - חייב מדאורייתא. (ב) אם לקח ממורח ובודאי טבל - הוי חיוב דרבנן להפריש מעשר וליתנו ללוי. (ג) אם לקח ממורח מע"ה דגורו משום דמאי שספק הוא - מפריש ואינו נותן ללוי.

שיטת רבי יצחק ברבי מרדכי

שיטת הר"י בר"מ ז"ל, כשלוקח קודם מירוח - פטור, ואף אם מירח אח"כ. לא כן כשלוקח תבואה ממורחת, דכבר חל החיוב לעשר ברשות מוכר, תו לא פקע שם טבל מיניה, וחייב גם הלוקח וכמו בהפקר והקדש, שאם הקדיש והפקיר קודם מירוח - מפקיע מידי מעשר, ולאחר מירוח כיון שכבר נתחייב - אינו פטור.

"כמ"ש ריב"א בב"ק, ומביא ראייה מן הירושלמי כו". [עיי' רש"ש שכתב, דשם בב"ק צ"ד ע"א תוד"ה מרחו, אשר ציין הגרי"פ, לא הביאו בשם ריב"א, רק יש ראייה מהירושלמי שהביאו שם, דהפקר לאחר מירוח - חייב במעשרות].

וכתבו התוס' ולוקח מן הנכרי הוי איפכא כו'. דאם קנה מנכרי ממורח - פטור משום דגנך ולא דיגון עכו"ם, לא כן דגן שגדל אצל העכו"ם וקנה ישראל קודם מירוח - אינו פטור ומפקיע, ולא מקריא תבואת זרעך של מוכר, דלאחר שלקח מן הנכרי פקע שמו של העכו"ם ממנו, ומקריא תבואת זרעך של הלוקח, ולא חשיב לוקח אלא נחשב תבואה של ישראל ממש, וחייב בתרו"מ,

וממילא לריב"ם מיושבים קושיות התוס', הא דהקשו מבכורות ומנחות. דלוקח מנכרי קודם מירוח - חייב מדאורייתא, דתבואת זרעך קרינא ביה. והקושיא שהקשו התוס' לר"ת, דהכא משמע דלוקח קודם מירוח - פטור מדאורייתא, מדפריך כאן ולוקח מדאורייתא מי מחייב? לריב"ם אה"נ דלוקח קודם מירוח - פטור.

[דף פח עמוד ב]

מאי לאו משיפקסו בשדה -

לא מצי לשנויי מדרבנן הוי,

דמוכח בסוף המביא [כדי יין] (ביצה דף לה.),
דאפילו מדרבנן - לא קבע בגמרא מלאכה לחודה,

דבתר גמר מלאכה,

בעינן שבת וחצר ומקח לקבוע.

ואם תאמר,

אדפריך מיניה לרבי ינאי ורבי יוחנן,

תקשה מיניה על המשנה,

שמצריכה חצר אחר גמר מלאכה,

בסוף המביא כדי יין (שם).

וי"ל,

דהוה מצי למימר ולישעמך.

וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי,
ומשני,
התם - ספק וספק הוא,
דאימור עביד כדרכי אושעיא,
ואם היה צריך לעשרינהו אחר מירוח,
מאי קאמר?
דאפילו עביד כרבי אושעיא,
השתא שהם ממורחים - חייב במעשר,
ואמאי הוה בחזקת מתוקנני?

ויש לומר,
**דודאי חטין ושעורין,
שדרכן למרחן בשדה ולהכניס לבית ממורחים,
אין מחויבים במעשר,
אלא אם כן ראו פני הבית ממורחים,
אבל קישואין ודלועין,
רגילות להכניסן בבית עם הפיקוס.**

גדר דינם של הקישואים והדלועים

לאחר שהביאה הגמרא את דברי רבי ינאי ורבי יוחנן,
שאמרו אין הטבל מתחייב במעשר - עד שיראה פני הבית או
החצר, כל אחד כשיטתו, מקשה עליהם מר זוטרא, ממשנה
במסכת מעשרות (פ"א, מ"ה), איזהו גורן למעשרות? כלומר,
מה האירוע היוצר חיוב של אסיפת פירות, הגורם לחיוב
במעשר, ואומרת המשנה "בקישואים ובדלועים - משיפקסו."
- אז הוא גמר מלאכתם, ומאז אין לאכול מהם בלא הפרשת
תרומות ומעשרות. הכוונה - משינטל פיקס שלהם, והוא שער
הצומח בהן כשהן קטנים, וכשנתבשלו כל צרכן - נושר.

ומאחר ורבי אסי הביא את הכלל משינטל פיקס שלהם,
מדייק מכך מר זוטרא, שהרי מציאות כזאת יכולה להיות
בהיותם עדיין בשדה, ואז זה קשה לשיטת רבי ינאי ורבי יוחנן.
עונה על כך הגמרא שיש לדחות את סברתו, אלא מדובר
שהתרחשו שני דברים, בתחילה הכניסם לביתו עוד לפני
הפיקוס, ורק לאחר מכן שניטל הפרח בראשם ביותם בבית,
רק אז חייבים הם להתעשר.

אלא שהגמרא מקשה על כך, כי הפירוש המילולי של
המילה במשנה משיפקסו, הוא שהוא הגורם לחיוב המעשר.
ואם אכן כדבריה היה זה לאחר שביאם לביתו - היתה
המשנה צריכה להתנסח עד שיפקסו. ומתמצת הגמרא שאין
קושי, כי אמירת עד שיפקסו משמעותה שכלל הפירות יעברו
תהליך של פיקוס, בעוד שהתנאי הוא מרגע שמקצת פירות
יתחילו לפקס.

התוס' תחילה מיישרים קו, כיצד ראוי לפרש את מהלך הגמרא

הנה יש כאן שני דרכים לפרש לשון הגמרא, חדא, דיפקסו
בשדה ונגמרה מלאכתן, ואח"כ הכניסן לבית. אמנם יש לפרש
באופן אחר, דהכניסן לבית ואח"כ בבית נפקסו ונגמרה
מלאכתן. וכתבו התוס' דעל כורחך, פירוש דברי הגמרא,
דיפקסו אחר שהכניסן לבית, מדפריך הגמרא עד שיפקסו מבעי
ליה? דמשמעותו דאפילו בבית - צריך להמתין עד שיפקסו.
(והתוס' נקטו את ההוכחה בשתי לשונות, הלשון הראשונה -

אמנם יש מקום נוסף לחלק, שהרגילות היא להכניס את
הקישואין עם הפיקוס לבית, ורק אז נופל הפיקוס, ומאחר
וגמר מלאכתן בבית, הרי כבר שמכניסם לבית מתחייב
במעשר.

התוס' דנים כי עד שמביאים פירכא, יש ממש קושיה ממשנה אחרת

התוס' מביאים, שלכאורה היתה הגמרא יכולה להקשות
חזק יותר ממר זוטרא, בסתירת משניות. שהרי כאן אנו
אומרים משיפקסו בשדה חייבים ואפילו בשדה, ואילו במסכת
ביצה נאמר שיש צורך בחצר לאחר גמר מלאכתן. אמנם היה
יכול לתרץ ששם מדובר דווקא שיפקסו בבית. או שיש שני
סוגי גורן, ואינו דומה גדר הקישואין והדלועין, שאינם גורן
ממשי, ולכן בהם ניתן להסתפק בשדה, ולעומת זיתים וענבים
שהם אכן נדרשים לראיית פני הבית.

לא משיפקסו בבית -

**אין לפרש,
משיפקסו בשדה ואחר כך הכניסן לבית,
דהא לישנא - לא משמע הכי.**

ועוד,
דפריך עד שיפקסו מיבעי ליה,
פירוש,
דהוה משמע דאפילו הכניסם בבית,
אינו חייב במעשר עד שיפקסו,
אלמא ה"פ, משיפקסו בתוך הבית.

ותימה,
כיון דהכניסם לבית קודם גמר תקנה,
אמאי חייבים?
מאי שנא ממכניס תבואה במוץ שלה,

דאמר רבי אושעיא (פסחים דף ט.) דפטור מן
המעשר?

ואין לומר,

דהא דקאמר רבי אושעיא,
כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר,
**היינו קודם מירוח,
דאם כן - אין זו הערמה.**

ועוד,
בפ"ק דפסחים (דף ט. ושם) פריך,
ואין ספק מוציא מידי ודאי (והתנן),
[והתניא],

חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות,
אפילו הם בני יומן,
הרי הם בחזקת מתוקנני,
והא התם - דודאי שבל,
ספק עשרינהו, ספק לא עשרינהו,

התוס' מתרצים שיש שינוי מהותי בין תבואה לקישואים ודילועים

דבר שרגילות להכניס ממורח כחטין ושעורין - בעיני ראיית פני הבית אחר מירוח, ואח"כ אף אם ימרחנו בבית - אינו מתחייב. לא כן בקישואין, שדרכן להכניס עם הפיקוס, שם מהני נפילת הפיקוס גם לאחר ראיית פני הבית.

עד שיפקסו מיבעי ליה -

וכן דייק בסוף פרק ארבע מיתות (סנהדרין דף סו:), עד שתהא נערה - **אינו חייב, אלא על נערה - מיבעי ליה?**

ואם תאמר, שלהי רבי ישמעאל בע"ז (דף נו. ושם ד"ה ר"ע), דאמר רבי עקיבא משיקפה, **עד שיקפה מבעי ליה? לאפוקי מתנא קמא דאומר משיד לבור.**

ויש לומר, **דהתם - ליכא למיטעי כי הכא.**

אי נמי, התם - **נקט משיקפה, לאפוקי ממ"ד** דתניא בתר הכי משישלה, **ומשישלה - אתא לאפוקי** תוסס בן ארבעים יום, א"נ, אידי דתנא משיד לבור, **לכך - נקט בכולהו כן.**

גמר מלאכת הקישואים והדלועים הוא משיפקסו

מר זוטרא הקשה על דברי רבי ינאי ורבי יוחנן, כי חיוב הטבל הוא שיראה את פני הבית או החצר, כל אחד כשיטתו. ואילו הוא מביא משנה במסכת מעשרות, כי לפירות יש גורן אחר, ולמשל בקישואים ובדלועים משיפקסו. ורצה מר זוטרא לדייק כי אפילו בהיותם בשדה תחילה, מאחר וניטל הפרח שלהן שבראש הפרח, הפיקס - מחוייבים הם עוד קודם במעשר. מצד שני, מאחר והגמרא רצתה להעמיד שזה פיקוס בבית, וכאילו שיש צורך בתיקון נוסף, אלא שעל כך מקשה הגמרא, כי אז הלשון במשנה היתה צריכה להיות עד שיפקסו, שזה הגורם הנוסף לחיוב המעשר בנוסף להכנסה לבית. ועונה על כך הגמרא, שאז הייתי עלול לטעות ולומר שהכוונה בעד שיפקסו שהוא על גמר הפיקוס של כל הפרחים, ולכן בלשון עד שיפקסו, שהתנאי הנוסף הוא רק שיתחילו הפיקסים להינטל.

דיוק הלשון במילה עד בסנהדרין

התוס' מביאים הוכחה נוספת על דיוק לשוני, המציין עד אם זה כולל או מבלעדיו. דלשון עד דוקא, כדחזינו גם בסנהדרין (ס"ו ע"ב) לגבי נערה המאורסה, דלרבי מאיר אינו חייב סקילה אם היא קטנה או בוגרת רק חנק, ומדייק הגמ'

שלילית, שלא ניתן היה לומר כלשון שיפקסו בשדה. שהלשון של הגמרא אינה אומרת כך. וההוכחה השניה החיובית, מעצם קושיית הגמרא עד שיפקסו.

מקשים התוס', מאחר והכניסם לפני הפיקוס - מדוע תהיה חובת מעשר?

מאחר וקושיית התוס' מבוססת על הנהגת רבי אושעיא, נבאר תחילה את הגמרא בפסחים, הדנה על כך. דאמר רבי אושעיא: מערים אדם על תבואתו, ומכניסה לביתו כשהיא במוץ שלה. ואחר כך הוא דש וממרח אותה בתוך הבית. ובאופן כזה לא חל עליה שם טבל. כי חובת הפרשת תרומות ומעשרות חלה רק על ידי "ראיית פני הבית" של 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, כדי שתהא בהמתו אוכלת מהתבואה לאחר מירוח ופטורה מן המעשר!

וכעת קושיית התוס' היא על המציאות בה נכנסו הקישואים והדלועים עם הפרח שלהם, שגם שם הוא לפני גמר מלאכתם, כי כמו שאצל רבי אושעיא כעת מאוחר לעשר, אלא הוא הפקיע זאת מחובתו, ואפילו כעת ימרח בביתו זה אינו מועיל, כך גם כאן.

התוס' דוחים נסיון לבאר את הערמת רבי אושעיא באופן מסוים

כי אם היינו אומרים, שהבהמה אוכלת את התבואה קודם המירוח בביתו, הרי אין כאן כלל הערמה. וכל גדר ההערמה משמעותה, שבכך שקדם והכניס טרם המירוח עקר לגמרי את המעשר לעולם.

התוס' דוחים זאת גם מהמשך דברי הגמרא בפסחים. שם מדובר בברייתא תניא: חבר [הנאמן על המעשרות] שמת, והניח מגורה [גורן] מליאה פירות, ואפילו הן בני יומן, שניכר עליהם שרק היום "נתמרחו" [שנעשתה בהם גמר מלאכת הפירות, וכגון בתבואה, ש"גמר המלאכה" שלה הוא "מירוח הכרי", שמעמידים את הכרי, ומחליקים אותו], ונתחייבו במעשר, הרי הן בחזקת מתוקנין [מעושרים]. ומדייקת הגמרא כי מאחר והוא חבר, הרי הוא אינו משהה את חובת המעשר, ואז יש כאן וודאי. שוודאי שהיו טבל וודאי שהחבר עישרם. ונוקקת הגמרא להביא את הערמת רבי אושעיא, ומכאן שאם היה צריך לעשר אחר המירוח, כיצד היה יכול לומר שהם בחזקת מתוקנים. אלא חייבים אנו לומר, כי אם המירוח היה לאחר מכן בבית, הרי יש לנו ספק, ולכן מחוייבים אנו לומר, שההערמה גורמת לביטול חיוב המעשר. שאם לא כן יש לנו ספק וספק בפסחים.

ומחדשים התוס', כי באמת יכולים להיות שני מצבים בפירות הללו. מצד אחד ברוב הפעמים אכן דורכים אותו על מנת להשביחם. אולם מצד שני, קיימת לו כן אפשרות לאוכלם כמות שהם. ואז אכן על כך דן רבי ינאי, שאז בראיית פני הבית שזה גמר מלאכתם יתחייב במעשר. ומעירים התוס', כי לגבי דגן, לא ניתן לאוכלם לפני גמר הפיכתם לקמח, בהיותם בשיבולים. ולכן גמר המלאכה הוא רק לאחר המירוח.

ובתוס' הרא"ש דן על חלק מדברי התוס'

"ואף על גב דלא אשכחן בקרא אלא תירוש ויצהר, אבל זתים וענבים - גופיהו לא, היינו משום דסתם זיתים וענבים - עומדין ליין ושמן, להכי נקט קרא תירוש ויצהר. ומיהו זיתים וענבים העומדים לאכילה - חייב לעשר מן התורה."

ומה שור שאינו אוכל במחומר -

במסקנא דריש,

דשור - אוכל במחומר,

והשתא - אכתי לא מסיק אדעתיה, ובלאו הכי - לא קאי האי ק"ו.

ואם תאמר,

אמאי עביד ק"ו שאינו אמת,

לפי המסקנא הוה ליה למיעבד ק"ו,

ומה שור שאי אתה מצווה להחיותו אוכל כו'.

ויש לומר,

דניחא ליה לעשות קל וחומר,

מאכילה בשעת מלאכה שבא ללמוד.

ההשוואה בין זמות אכילת אדם לאכילת השור

אדם בהיותו פועל רשאי לאכול במחומר לקרקע, שהרי הפסוק אומר "כי תבא בקמת רעך, וקטפת". וקמה, מחוברת היא לקרקע. בשעה שהשור עובד, הרי הפסוק מלמד אותנו שהוא אוכל בתלוש, "לא תחסום שור בדישו". והדישה נעשית בתבואה בשעה שהיא כבר קצורה. שואלת הגמרא מהיכן מקור המשנה האומרת כי הפועל האדם רשאי לאכול אף בתלוש. ורוצה הגמרא ללמוד זאת בקל וחומר משור. ורוצים ללמוד קל וחומר מהשור. בתחילה סברה הגמרא כי השור אינו אוכל במחומר, ואעפ"כ אוכל בתלוש, ולכן הוא הקל, ונלמד ממנו לפועל, שאם הוא אוכל במחומר, נלמד מקל וחומר שיכול הוא לאכול אף בתלוש.

אלא שהגמרא דוחה את הקל וחומר, ואומרת כי השור הוא החומר, שכן אתה מצווה על חסימתו. ומאחר ואין אנו מצווים על חסימת אדם - הרי האדם הוא הקל. מקשה הגמרא על קל וחומר זה, שיהיה מוזהר על חסימתו, מקל וחומר משור. ומה הקל וחומר שבעת הגמרא מנסה ללמוד, כי האדם מצווה הינך להחיותו בבחינת וחי אחיך עימך, ואילו על השור אינך מצווה להחיותו.

אלא דוחה הגמרא ולומדת, אמר קרא: "ואכלת [אתה, הפועל העוסק במלאכת בעל השדה] ענבים, כנפשך" - כנפשו של פועל! מלמד הכתוב, כי אכילתו של הפועל היא כמו

מדתנן אינו חייב עד שתהא נערה, ולא תנן "אלא על נערה" משמע כרבי מאיר, דקטנה - לא. (וכן מגיה כאן הב"ח בלשון התוס').

במסכת עבודה זרה יש לדייק בדעת רבי עקיבא על הלשון שיקפה, ומדוע לא נאמר עד שיקפה

והקשו התוס' מהא לסוף פרק רבי ישמעאל (ע"ז נ"ו ע"א) דשם איירי מתי נקרא גמר מלאכה ביין לענין מעשר, לת"ק - משירד לבור, ולרבי עקיבא - משיקפה (שהו צפין הגרעינין על היין ששקט היין). ולחד תנא אליבא דרע"ק משישלה בחביות (שיתנהו בחביות, וישלה לשון שולה והגבהה). וקשה, דהוה ליה למימר עד שיקפה לאפוקי מת"ק דאמר תיכף שירד לבור מחויב במעשר.

ותירצו התוס' (א) דהתם ליכא למיטעי, על כן לא דייקין בזה, לא כן הכא ובסנהדרין. (ב) א"נ התם נקט לשון זה לאפוקי ממ"ד משישלה, קמ"ל משיקפה, ואין צריך להמתין על שישלה. והתנא דנקט משישלה - אתא לאפוקי ללא נימא דאינו חייב על שיהא תוסס בן ארבעים יום, קמ"ל דתיכף משישלה - חייב. (ג) א"נ אידי דת"ק נקט משירד לבור, נקטיה רע"ק ג"כ בלשון משיקפה.

כי קאמר רבי ינאי בזיתים וענבים דלאו בני גורן נינהו -

ואף על גב דתירוש ויצהר כתיב (דברים יד), והיינו לאחר שדרכן לעשותם יין ושמן.

רבי ינאי מיירי,

בשאינ דעתו לדרכן, אלא לאוכלן כן,

דחייב לעשר מן התורה בראיית פני הבית,

אף על גב דבפסוק לא מצינו אלא תירוש ויצהר, **אבל דגן - אין רגילות לאוכלו בשבלים,**

ולכך לא מחייב לעשר, **אלא עד שיתמרח.**

מחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן לחיוב מעשר

ראינו לעיל (פז, ב) מחלוקת אמוראים. "אמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנאמר בערתי הקדש מן הבית, ורבי יוחנן אמר: אפילו חצר קובעת, שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו". ובהמשך דנה הגמרא בדעתו של רבי ינאי. כי קאמר רבי ינאי, שאין גמר המלאכה בפירות מחייב במעשר אלא רק אחר הבאה לבית, זה רק בזיתים וענבים, היות דלאו בני גורן נינהו, שאין דרך לכונסם בערימה בשדה, ולכן אין דבר אחר שיכול לקובעם למעשר מן התורה מלבד הכנסתם לבית, שהרי חיוב תרומות ומעשרות משמן ומיין הוא חיוב מן התורה. אבל חטין ושעורין, "גורן" [ערימה], כאילו בהדיא כתיב ביה, לחיובם בו במעשר, כיון שהדרך לכונסם לערימה בשדה.

התוס' מבארים, כי אין להקשות מהפסוק, בו הזיתים והענבים מוזכרים בתוצר הסופי - יין ושמן

התוס' מתייחסים כי מה שהפסוק מביא תירוש ויצהר, מאחר וההסתכלות היא בכוח שעתידים הם להיות יין ושמן.

כל גדר אכילת הפועל וללא חסימה - נלמד דווקא באכילת קרקע

מדייקת הגמרא בברייתא. תנו רבנן: נאמר בפסוק "לא תחסום שור בדישו", ללמד שאין איסור לחסום אלא בדברים הדומים לדיש. מה דיש, מיוחד בכך שהוא נעשה בדבר שהוא גידולי קרקע, ופועל אוכל בו. אף כל דבר שהוא גידולי קרקע, פועל אוכל בו. יצא פועל החולב, והמחבץ [מחמיץ החלב ומגבנו], והמגבן [עושהו גבינה], שאין הפעולה נעשית בגידולי קרקע, ולכן אין פועל אוכל בו.

התוס' משווים לדרשה אחרת לגבי גידולי קרקע במסכת עירובין

הגמרא בעירובין מביאה, כי מחלוקת התנאים האם דגים נלקחים מכסף מעשר - קשורה באופן הדרשה. הסוברים כי דגים נלקחים ממעשר למדים זאת במידה כל ריבוי ומיעוטי, והסוברים כי דגים אינם נלקחים למדים זאת בשיטת כללי ופרטי. כי בשיטת ריבוי מויעוט המיעוט לא בא לבארו אלא רק למעט אותו במקצת, והריבוי הנוסף ממש מרבה את הכל רק פרט לדבר בודד. "ונתתה הכסף בכל אשר תאוו נפשך" - ריבה הפסוק כל דבר. "בבקר ובצאן וביין ובשכר" - מיעט הכתוב דבר אחד.

"ובכל אשר תשאלך נפשך" - חזר וריבה הכל. וכיון שריבה הכתוב, ומיעט, וחזר וריבה - ריבה הכל! אלא שהועיל המיעוט למעט דבר אחד. ומבארין: מאי רבי, מה ריבה הכתוב? רבי ריבה כל מילי. ומאי מיעט? לרבי אליעזר מיעט הכתוב ציר של דגים [שאינן קרבי דגים מעורבין בו]. לרבי יהודה בן גדיש - הסובר שאף ציר ניקח בכסף מעשר - מיעט הכתוב מים ומלח. אבל דגים נתרבו בריבוי, שריבה הכל.

הלימוד מכלל ופרט וכלל בעירובין כולל גם בעלי חיים בתור גידולי קרקע

וכעת עוברת הגמרא ללימוד בכלל ופרט וכלל, עליה דנים התוס', שהיא דרשה השונה מכאן. שאותם התנאים דרשו להנך קראי בכללי ופרטי. דתנאי: נאמר בתורה כיצד יש להוציא את מעות מעשר שני בירושלים: "ונתתה הכסף בכל אשר תאוו נפשך" - כלל. "בבקר ובצאן וביין ובשכר" - פרט. "ובכל אשר תשאלך נפשך" - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן [ללמוד מהכלל] אלא כעין הפרט [ולא כל דבר]. ולא כמאן דדריש בריבוי ומיעוטי לרבות את הכל חוץ מדבר אחד:

מה הפרט מפורש, שהוא: א. פרי [כל דבר שנוצר מדבר אחר קרוי "פרי"] שנוצר מפרי, שהעגל נולד מאמו, ואף אמו נחשבת "פרי". וכן הענבים נוצרים מן החרצנים שזרעום בקרקע, שאף הם פרי.

ב. וגידולי קרקע הן. כלומר, שניזונין וגדילין מן הקרקע. אף כל דבר שהוא פרי מפרי, וגידולי קרקע, נלקח במעות מעשר שני. יצאו דגים, שניזונין מן המים ולא מן הקרקע, ולכן אין הם ניקחין בכסף מעשר.

התוס' מבארים את ההבדל, כי כאן לימוד הקרקע הוא כדוגמת הדיש, מצד שהוא גודל וצומח מן הקרקע, בעוד שבעירובין הדרשה מרחיבה יותר, על כך שניזונין מהקרקע, ולכן בעלי חיים נכללים בה. כלומר, אפילו לדרשה של כלל ופרט וכלל שהיא מצמצמת ביחס לריבוי ומיעוטי, הרי עדיין

אכילת הבעלים של השדה או הכרם. מה נפשו של בעל הבית, אם חסמתו, שהוא מנע עצמו מלאכול, פטור. שהרי אין איסור לא תחסום שייך לגבי חסימת האדם את עצמו, אף פועל, אם חסמתו, פטור מאיסור לא תחסום. ובכך נדחה הקל וחומר.

לאחר שראתה הגמרא שדווקא האדם הוא הקל חוזרת הגמרא לשאול את שאלתה מהיכן הפועל אוכל בתלוש, ולומדת זאת כי נאמר בפסוק פעמיים את השורש קמה.

נאמר בפסוק "כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך" לאכול. וממשיך הפסוק ואומר "וחרמש לא תניף על קמת רעך". שלצורך אכילתך אל תניף חרמש לקצור ולאכול, אלא תהא קוטף בידך ואוכל.

ומדוע הוצרכה התורה לכפול ולומר פעמיים שהפועל אוכל? אם אינו ענין [אם אין הכפילות באה ללמדנו] לאדם במחובר, שכבר במפורש נאמר "כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות" לאכול, תנהו ענין [ללמוד ממנו] לאדם בתלוש.

רבי אמי אמר: אדם בתלוש, לא צריך קרא מיוחד ללמדנו שהוא אוכל. אלא מהפסוקים האמורים באכילת פועל אנו למדים זאת: כתיב "כי תבא בכרם רעך", וסתמה תורה ולא פירשה לאיזו סוג ביאה ועבודה הוא בא. מי לא עסקינן ששכרו לכתף, לשאת את הענבים, ואמר רחמנא, ליכול! והרי מלאכת נשיאת הענבים נעשית בתלוש, ואף על זה נאמר שפועל אוכל.

התוס' מקשים מדוע הגמרא מנסה להביא קל וחומר, ממה שיתברר בהמשך הסוגיא שאינו נכון

כל הלימוד הוא ששור אינו אוכל במחובר, והרי בהמשך הסוגיא יתגלה שזה אינו נכון. אלא מבארים התוס', שהגמרא לא חוששת מעניין זה, כי בלאו הכי הקל וחומר נסתר באופן אחר. וממשיכים התוס' מדוע שהגמרא לא תנסה להציע קל וחומר מדבר שהוא כן נכון, שהרי יש קולא אחרת בשור שאין אתה מחוייב להחיותו. ומתרגים התוס', שבשעת הלימוד כעת עסוקה הגמרא באכילה בשעת מלאכה, ובשלב הזה של הלימוד לא חשבן את הסוגיא שעתיד השור להידחות. וכן בתוס' הרא"ש מצינו סגנון כזה "אלא דניחא ליה למעבד ק"ו ממדי דאכילה".

[דף פט עמוד א]

גידולי קרקע יצא החולב כו' -

בריש בכל מערבין (עירובין דף כז:),
חשיב בעלי חיים גידולי קרקע,

דדריש ונתתה הכסף בבקר ובצאן,

מה הפרט מפורש פרי מפרי,

וגידולי קרקע התם - קרי להו גידולי קרקע,

לפי שניזונין מן הקרקע,

אבל הכא - מפיק שפיר חולב ומגבן,

דלא הוי בכלל דיש,

שהוא גודל וצומח מן הקרקע.

שם היא מרחיבה וכוללת בגידולי קרקע, כל דבר שמאכלו מהקרקע.

בתוס' הרא"ש מנה רשימת גמדות ארוכה יותר, וביאר מי הכל לפי העניין

ד"ה יצא החולב והמגבן והמחבץ. "הכא - לא קרי לבהמה גדולי קרקע, וכן בפ"ק דקדושין גבי הענקה (י"ז א'), אי כתב רחמנא צאן, הוה אמינא, בעלי חיים - אין, גדולי קרקע - לא, וכן בפרק כיצד מברכין (מ' ב') ועל דבר שאין גדולו מן הארץ - מברכין עליו שהכל נהיה בדברו, ובפ"ק [דסוכה] קרי לחגיגה - דבר שגידולו מן הארץ, וכן בערובין (כ"ז ב') גבי בקר וצאן, קאמר מה הפרט - מפורש פירי מפירי וגידולי קרקע. וי"ל, דהכל - לפי הענין, דבהמה - קרוייה גדולי קרקע משום שניזונית מן הקרקע, אבל הכא דכתיב דיש, ובקדושין דכתיב גורן ויקב, ובברכות לגבי פירות האילן - לא קא קרי גידולי קרקע, אלא דבר הגדל מן הקרקע. כלומר הרחבה גדולה יותר היא שניזון מהקרקע, והרחבה מצומצמת יותר כמו כאן, הוא דבר הגדל וצומח מהקרקע, מתאים לו להיקרא גידולי קרקע.

ס"ד אמינא הואיל וכתוב קמה קמה שתי פעמים -

ותימה,

הא איצטריך,

חד - לרבות כל בעלי קמה,

וחד - לרבות אדם בתלוש.

וי"ל,

דה"ק,

סד"א דלא נדרוש חד מהנך דרשות דלעיל,

אבל נדרוש לרבות חולב,

דמסתבר טפי למדרש הכי.

ולספרים דגרסי,

הואיל וכתוב קמה לרבות כל בעלי קמה,

נרבה נמי הא,

א"ש טפי,

דמכל בעלי קמה,

משמע שפיר בעלי חיים, שהם בעלי קומה.

ותימה,

אכתי נרבה מקמה,

דבר שאין גידולו מן הארץ כגון חולב,

וכי תימא, דיש דכתב רחמנא למה לי?

איצטריך לרבות תלוש,

דאי לא כתיב דיש,

אלא לא תחסום שור במלאכה,

הוה מוקמינא ליה דוקא במחובר דומיא דפועל,

דה"נ פריך, למה לי דיש להוציא חולב,

מכי תבא - נפקא דוקא גידולי קרקע,

אלמא אית לן לאוקמי שור דומיא דאדם.

ועוד,

דאיצטריך דיש, לכמה דרשות דבסמוך.

הגמרא כאן לומדת בשלושה שלבים, ברייתא הקשורה לדיש, קושיא והסיבה ללימוד של דיש

בשלב הראשון פותחת הגמרא בברייתא המדייקת לימוד מדיש, שדווקא בגידולי קרקע. תנו רבנן: נאמר בפסוק "לא תחסום שור בדישו", ללמד שאין איסור לחסום אלא בדברים הדומים לדיש. מה דיש, מיוחד בכך שהוא נעשה בדבר שהוא גידולי קרקע, ופועל אוכל בו. אף כל דבר שהוא גידולי קרקע, פועל אוכל בו. יצא פועל החולב, והמחבץ [מחמיץ החלב ומגבנו], והמגבן [עושהו גבינה], שאין הפעולה נעשית בגידולי קרקע, ולכן אין פועל אוכל בו.

בשלב השני מקשה הגמרא על דברי הברייתא: למה לי לימוד מיוחד מדיש? והרי מ"כי תבא בכרם רעך" נפקא, למדנו שפועל אוכל בכרם, ובכל הדומה לכרם, והיינו דוקא גידולי קרקע!?

בשלב השלישי דוחה הגמרא את הקושיא, ומתרצת הגמרא: איצטריך הלימוד מדיש. כי סלקא דעתך אמינא, הואיל וכתוב "כי תבא בקמת רעך", ולמדנו, "קמה", לרבות כל בעלי קמה, כל מיני הגידולים הגדלים על פני הארץ לגובה, היה עולה על הדעת לרבות נמי מידי דלאו גדולי קרקע נינהו. לכן, קא משמע לן הלימוד מ"דיש", שדוקא בדברים הדומים לדיש, שגדלים בקרקע, רק בהם פועל אוכל.

התוס' בונים את קושייתם לפי שתי גרסאות

הנה התוס' היה להם הגירסא כאן "ס"ד אמינא הואיל וכתוב קמה קמה שתי פעמים", דהגמ' משני דאי אפשר למילף מכי תבא בכרם רעך למעוטי חולב ומגבן, דס"ד אמינא כיון דכתיב קמה קמה ב"פ שוב נרבה גם חולב ומגבן.

והקשו התוס' על גירסא זו, הרי קמה קמה דרשינן לעיל, חדא - לרבות כל בעלי קמה, היינו כל הפירות, וחד - לרבות אדם בתלוש. ותירצו התוס' דס"ד אמינא דחדא מהני תרי דרשות - לא דרשינן, והוי ניחא לן יותר לדרוש לרבות חולב ומגבן דמסתבר טפי.

[וצ"ב למה מסתבר טפי, ואולי משום דזיל בתר טעמא, שתודה"ק חסה עליו שלא יצטער, כשעובד ורואה המאכל ואינו יכול לאכול ממנו, וממילא מסתבר, דאפילו בלא גידולי קרקע התורה התירה לו לאכול, ומסתבר טפי לרבות, ולא בעלי קמה לבד או אדם בתלוש בלבד].

וכתבו התוס' ולספרים דגרסי כוי א"ש טפי, דלפי גירסת התוס' דורש מכח ייתורא, ועל כן הוצרכו התוס' לומר, דלא נילף חד מהדרשות דלעיל, ונילף לרבות גם מה שאינו גידולי קרקע, אולם לגירסא שלנו נבנה הדרשה על המשמעות, דבמשמעות כל בעלי קמה, נכלל גם בעלי חיים, כיון דמרבין מלשון קומה, ושפיר ס"ד מרבה גם החולב, וכמ"ש מהר"ם, דהשתא מחד קמה - מרבין גם בעלי חיים דהכל בכלל כל בעלי קמה.

אכילת הפועל בתלוש

אם דיש בא לרבות את התלוש, הרי קשה מאחר ואם מרבים מקמה חולב, נמצא שהוא אוכל גם בתלוש. אלא שכאן ניתן לעשות חילוק בחולב. כי מה שאוכל בשעת חליבה, זה

לקרקע כמו שפירשו התוס' במשנתנו דשעת גמר מלאכה הכוונה כשהגיע לכלל תלישה, שנתבשל כבר הפירי, וזה לא הוה ידעין, אבל השתא דכתיב קרא ד'ואל כליך' דרשינן בשעה שאתה נותן לכליו של בעה"ב, שוב דרשינן מדיש למעט משלף קטיני. שוב ראיתי שכן ביאר במהדורא בתרא.

גם כאן התוס' במילות המפתח מראים מה היה קורה אלמלא היו שני פסוקים

[התוס' פותחים במהלך האחד. "נראה, דאי לא (הפסוק האחד).. לא הוה דרשינן (מהפסוק השני) .. אלא .. אבל .. לא הוה דרשינן". וכאן במהלך השני מגיע החידוש. "אבל השתא דכתב (את הפסוק השני) למדרש .. דרשינן נמי (מהפסוק הראשון) להני].

יצא הלש המקטף והאופה -

תימה לר"י,

דבשלמא אופה - איצטריך למיתני,

אף על גב דתנא לש,

משום דמשכחת דחייב בחלה,

אפילו לא לש ע"י אפייה,

דאמרינן בפרק כל שעה (פסחים דף לז. ע"ש),

הדובשנין והאיסקריטין כו',

אפאן באילפס - פטורין,

בתנור - חייבין,

אלא מקטף - אמאי תני לה,

וכי יש מקטף בלא לישא?

האופן שנלמד מדיש לפטור פעולות מסויימות

הגמרא מביאה תניא אידך, שנינו בברייתא נוספת: כך יש למדנו מן הדמיון ל"דיש": מה דיש, מיוחד בכך שהוא דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה, כי חיוב הפרשת חלה הוא רק לאחר הדיש, בשעת עשיית עיסה מהקמח, ואילו הדיש הוא בשעה שהתבואה עדיין בגריירה, ופועל אוכל בו, אף כל דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה, שעדיין איננו עיסה, פועל אוכל בו.

יצא הלש, לאחר שכבר עירב הקמח עם המים, והמקטף, עורך העיסה, והאופה, שנגמרה מלאכתו לחלה, דאין פועל אוכל בו. ומקשה הגמרא: והלא קודם שנעשה עיסה, משעשאו גורן והביאו לביתו, נגמרה מלאכתו למעשר. ושנינו לעיל שאין הפועל אוכל בפירות שכבר הגיעו לידי גמר תיקונם המחייבם במעשר.

התוס' מקשים שיש הבדל בין הפעולות הללו

מקשים התוס' שאכן יכולה להיות אפייה ללא לישא, ולכן הביאו, אולם מה טעם הביאה הגמרא את המקטף? (נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, שאף תירץ את הקושי שהובא בתוס'. "קשה, בשלמא אופה - איצטריך למתני, אף על גב דתנא לש, משום שיש דבר שמתחייב בחלה בשעת אפייה, אף על פי שלא נתחייב בשעת לישא, כגון דבר שתחילתו סופגנין [בצק שהוא דליל כספוג], ואח"כ אפאו בתנור, כדאיתא בפרק כל שעה גבי הסופגנין והאסקריטין. אפאן באילפס - פטורין, בתנור

דומה למחובר, שאוכל בשעת עבודה שתולש ואוכל. ולכן רק את החולב אנו מרבים, שחולב הוא מפרק שהיא תולדה של דש. ולא מחבץ או מגבן.

יצא המנכש בבצלים -

נראה,

דאי לאו ואל כליך לא תתן,

לא הוה דרשינן מדיש,

אלא מה דיש מיוחד שלא נגמרה מלאכתו למעשר,

אבל לשעת גמר מלאכתו, שאין צריך לקרקע,

לא הוה דרשינן ליה,

אבל השתא דכתב ואל כליך,

למדרש בשעת גמר מלאכה,

דרשינן נמי מדיש להני.

הגמרא מדייקת כי דיש הוא ההיתר הגורם לאכילת הפועל

תניא אידך, שנינו בברייתא אחרת, לימוד נוסף ממה שנאמר "לא תחסום שור בדישו": "דיש" - מה דיש, הוא מיוחד בכך שהוא דבר שבשעת גמר מלאכה, שהרי הדיש נעשה בתבואה בזמן שכבר גומרים את מלאכתה, ומתקנים אותה לאכילה, פועל אוכל בו. אף כל שהוא בשעת גמר מלאכה, פועל אוכל בו.

יצא המנכש את הקרקע בגינת שומים ובגינת בצלים, [ומניחה עתה הגמרא, שכונת הברייתא לומר, שבניכוש הוא מוציא ממנה את הבצלים והשומים הפגומים], הואיל ואין גמר מלאכה, שאין הניכוש נעשה בגינת הבצלים בשעת השלמת תיקונם לאכילה, אלא נעשה בעוד שהם צריכים עדיין לגדול, אין פועל אוכל בהם.

אלא מקשה על כך הגמרא, כי גמר מלאכה נלמד בכלל מהפסוק ואל כליך לא תתן, שיש דבר שגמור ולכן הוא צריך לשים זאת בכליו של בעל הבית, ואז נאסר עליו לגנוב לעצמו בכליו. ומתוך קושי זה מדייקת הגמרא, כי הלימוד מדיש בא לכלול לנו ציור אחר לגמרי. אין הוא שולף בצלים פגומים, אלא את הבצלים הקטנים, שכן נגמרה מלאכתם, וזה בדיוק כמו ואל כליך לא תתן. ולכן מחדשת לנו הגמרא, שכאן נדרש לימוד מיוחד מדיש, לכן מלמד הפסוק "דיש", שדוקא בדומה לדיש, העשוי לפירות שכבר נגמר גידולם, הוא אוכל. מה שאין כן בקוצר בצלים הקטנים, כיון שעיקר המלאכה היא בשביל הבצלים הגדולים שיוכלו לצמוח יותר, אין זה נחשב גמר מלאכה אפילו לגבי הבצלים הקטנים, ולכן אין הפועל רשאי לאכול מהם.

כל מהלך התוס' הוא על הצורך בשתי הדרשות ומה היה קורה אם היתה לנו רק דרשה אחת

הוקשה לתוס', דבשלמא קרא ד'ואל כליך' לבד - לא סגי, ובתירוץ הגמ' דבעינן קרא ד"דיש", דאפילו בעת דעסיק למשלף קטיני ביני אלימי - אסור לאכול. אולם קשה להיפוך, לכתוב רחמנא "דיש" לבד ונדרוש לאסור לאכול מקטיני, וכ"ש שאר דברים דבעינן בשעת גמר מלאכה. ותירצו התוס' דאי לאו "ואל כליך" - לא הוה דרשינן מדיש רק זאת, דבעינן שלא נגמרה מלאכתו למעשר, אבל הא דבעינן שאין הפירות צריכים

יהושע פוטר, אלמא רבי יהושע פוטר אפי' פירות הארץ שיצאו חוצה לארץ, כל שכן אותם שהם בחוצה לארץ, ואמרינן נמי, חלת חוצה לארץ - אוכל והולך ואח"כ מפריש, וכן מוכח הסוגיא בבכורות פרק עד כמה."

מידי מעשר קגרים גמר כו' -

דכיון דאם היו חייבין במעשר,
הוה חשיב גמר מלאכה למעשר אחר המירוח,
והיינו הולכים בתר אותה גמר מלאכה,
כי אין חייבין,
נמי לא הוי פחות וניזיל בתרה,
ואמאי אזלינן בתר חלה?

עד שאתה בא ואומר כי אין חלה או מעשר, לא הוא
גורם למנוע את האכילה

הגמרא הביאה ברייתא שהפועל כן יכול לאכול, במקום שאין חיוב חלה. "תניא אידך: דיש, מה דיש מיוחד - דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה ופועל אוכל בו, אף כל דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה פועל אוכל בו. יצא הלש והמקטף והאופה שנגמרה מלאכתו לחלה, דאין פועל אוכל בו." ומתוך כך הקשתה הגמרא, והרי כן נגמרה מלאכתו למעשר, ומתוך כך נדחקה הגמרא להעמיד או בחוץ לארץ, או בזמן כיבוש הארץ, שבשבע השנים הראשונות היה חיוב חלה ולא היה חיוב מעשר.

אלא כאן דוחה הגמרא את כל הנסיונות. אתה לוקח את הטפל ושוכח מהעיקר. "מידי מעשר קא גרים? גמר מלאכה קא גרים!" נכון שבאותו מקום או זמן לא היה חיוב מעשר או חלה, אבל עצם היות הפירות מושלמים ומתוקנים לאכילה, קא גרים! הוא הגורם למנוע את זכות הפועל מלאכול, לפי שאין פועל אוכל בפירות מתוקנים. ואם כן, מה לי פירות חוץ לארץ, או פירות קודם גמר כיבוש הארץ וחלוקתה? והרי כיון שהגיעו לגמר תיקונם, שוב אין פועל אוכל בהם. ושבה הקושיה: כיצד שנינו, פועל אוכל בתבואה עד שתיהפך עיסה ותתחייב בחלה? והרי היא כבר תבואה שנגמרה מלאכתה לחייבה במעשר?

מדייקים התוס', מה שקובע אינו הפועל המחשיבה
את גמר המעשר או גמר החלה, אלא במקום שמבחינה
זמנית אינו קובע, מסתכלים על מה שכן היה קובע,
נגמר מלאכה

הוקשה לתוס' - הרי ילפינן מקרא, דתלוי בנגמרה מלאכתו למעשר? ע"ז תירצו התוס' דלא כן, דאין הגמר מלאכה למעשר גורם שיאסר לפועל לאכול, דמה השייכות דאכילת פועל (או שור) למעשר? אלא דהענין הוא, דהתורה הקדושה הקפידה על זה משום דאז ידעין, שנגמר הדבר והוי גמר מעשה, ומטעם זה שנגמר הדבר מתחייב במעשר, וכמו"כ מטעם זה אסרה התורה על הפועל לאכול כיון שנגמר המעשה. נמצא דאפילו בזמן שפטר התורה הקדושה ממעשר, מכח זה לא נגרע ערכו של ענין זה לגמר מלאכה, דאם היתה חייבת במעשר - שפיר היה מקרי גמר מלאכה, לחייבו במעשר - שוב גם עתה כן.

- חייבין, אלא מקטף אמאי תנא? אין קטוף בלא לישא, וי"ל, כיון שהוצרך לשנות לש ואופה - סדורא דפת נקט. הגמרא מפסחים מביאה מדוע אין זה נקרא לחם. אמר ריש לקיש: כל המינים הללו השנויים במשנה זו, מעשה אלפס הן! שנתבשלו בכלי העומד על גבי האש. הלכך לאו "לחם" הם. שאין לחם אלא מאפה תנור.

הקושי שהוקשה לר"י, מה צורך בכל הרשימה, כיוון שנתחייב בלישה שהיא הפעולה הראשונה בחיוב חלה, כבר שאר הפעולות אינן נדרשות. ולכן תירצו התוס', כי האפייה בתנור היא היוצרת את חיוב החלה. בכל סוגי הבצקים המיוחדים שהובאו שהם פטורים מחלה. והקושי הוא על קיטוף. שהוא עריכת הפת, שהוא רק לאחר הלישה. וכבר הבאנו מתוס' הרא"ש, כיוון שהביא את הפעולה הראשונה והאחרונה, הביא גם את הפעולה האמצעית.

אי הכי חלה נמי לא -

דחלה בחוצה לארץ - לא הויא אלא מדרבנן,
כדמוכח בפרק עד כמה (בכורות דף כז.).

הנסיון ללמוד מדיש שהפועל אינו רשאי לאכול חלה

תניא אידך, שנינו בברייתא נוספת: כך יש למדנו מן הדמיון ל"דיש": מה דיש, מיוחד בכך שהוא דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה, כי חיוב הפרשת חלה - הוא רק לאחר הדיש, בשעת עשיית עיסה מהקמח, ואילו הדיש הוא בשעה שהתבואה עדיין בגריגריה, ופועל אוכל בו, אף כל דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה, שעדיין איננו עיסה, פועל אוכל בו. יצא הלש, לאחר שכבר עירב הקמח עם המים, והמקטף, עורך העיסה, והאופה, שנגמרה מלאכתו לחלה, דאין פועל אוכל בו.

דוחה הגמרא שאין ללמוד זאת מדיש, אלא מסיבה
אחרת אינו יכול לאכול, שכבר התחייב במעשר, ומתוך
כך מעמידה הגמרא שמדובר בחוץ לארץ, שממילא אין
כאן מעשר, ומתוך כך גם דוחים את החלה

ומקשה הגמרא: והלא קודם שנעשה עיסה, משעשאו גורן והביאו לביתו, נגמרה מלאכתו למעשר. ושנינו לעיל שאין הפועל אוכל בפירות שכבר הגיעו לידי גמר תיקונם המחייבים במעשר.

ומתרצת הגמרא: לא קשיא. ברייתא זו, המזכה לפועל אכילה בתבואה עד שתהיה לעיסה החייבת בחלה, בחוצה לארץ עסקינן, דליכא מעשר.

ומקשה הגמרא: אי הכי, שהברייתא דיברה בחוץ לארץ, חלה נמי, ליכא! הרי גם חיוב חלה אין בה, לפי שאין חיוב חלה, אלא בעיטת ארץ ישראל.

ההוכחה שחלה בחוץ לארץ היא אינה מהתורה, אלא
מדרבנן

התוס' מבארים, כי מה שאומרים שאין חיוב חלה בחוץ לארץ, הוא מכיוון שהחיוב הוא אמנם קיים, רק לא מהתורה, אלא מרבנן. לשון תוס' הרא"ש: "דחלה בחוצה לארץ - דרבנן. דתנן במסכת חלה פ"ב (מ"א) פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ - חייבין בחלה. יצאו מכאן לשם - רבי אליעזר מחייב, ורבי

הדמיון בין בידול התמרים לפעולת הדיש

הגמרא לוקחת את התכונה שיש בדיש, שזה דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר, והפועל אוכל בו, ומכאן נלמד לדברים אחרים שמאחר ולא נגמרה מלאכתו למעשר - יהיה רשאי הפועל לאכול. ולהיפך. יצא הבודל בתמרים ובגרוגרות [מפריד את התאנים והתמרים הדבוקים זה לזה], הואיל ונגמרה מלאכתו למעשר, והוא מתוקן ומוכשר לאכילה עד כדי השלמה כזו המחייבת לעשר, כאן כבר מאותו הטעם - אין פועל אוכל בו.

התוס' נעמידים על כך כי בבידול התמרים אין זה מעשר רגיל אלא מדרבנן

אפילו שמדובר במעשר שהוא מדרבנן, הרי זה עצמו מהווה סימן עד היכן יכול הפועל לאכול. ונביא את לשון התוס' רא"ש, שבהרחבתם מבהירים. "אף על גב דלא מחייבי במעשר אלא מדרבנן - מהני בהו גמר מלאכה לאפוקי פועל מאכילתו, דאלו הוה שייך בהו מעשר מדאורייתא - אזלינן בתר גמר מלאכה למעשר, הילכך אפילו אי לא מחייבי במעשר אלא מדרבנן - אזלינן בתר גמר מלאכה, דמידי מעשר קא גרים."

פועל מהו שיהבהב -

פירש בקונטרס,
שאוור ממתקן,

ובעי אם שרי להבהב ולמתוק,
שע"י כן - יאכל יותר,

אי הוה כענבים ודבר אחר או לא?

וקשה לר"ת,
דמאי קאמר בסמוך,
מפריך ע"ג סלע - מאי מתוקי פירא איכא?
היכא ס"ד דמקשה דליכא מתוקי פירא,
א"כ למה מפריך?

ועוד,
למאי דמסיק רבא,
דלא יספות במלח,
הוה משום מעשר,
הא לאו הכי - שרי לספות במלח,
אם כן, כ"ש דשרי להבהב,
דספיתא במלח,

דמאי [דף פט עמוד ב] טפי,
לענבים ודבר אחר מהבהב,
כדמוכח בסמוך,

ומתוך הסוגיא משמע, שלא פשט כלום.

ונראה לר"ת,
דבראוי לאכילה - פשיטא ליה דשרי הבהב,
דלא הוי אלא בסומי פירא,

אמר רבינא כרוך ותני -

דהשתא דקתני בחדא למעשר ולחלה,
מוכח שפיר דלא נקט למעשר,
אלא לאפוקי היכא דלא שייך חלה,

כגון בודל בתמרים,
אבל היכא דשייך חלה,
לא חשיב גמר,

אלא שנגמרה מלאכתה לחלה,
אבל כי הוה בחדא ברייתא למעשר לחוד,

הוה משמע דבכ"מ אזלינן בתר גמר למעשר.

רבינא בא לתרץ מה עושים שיש שני שלבים גם מעשר וגם חלה

מאחר ושבה הקושיה: כיצד שנינו, פועל אוכל בתבואה עד שתהיפך עיסה ותתחייב בחלה? והרי היא כבר תבואה שנגמרה מלאכתה לחייבה במעשר? וכאן מגיא רבינא ואומר שיש כאן שני שלבים בדבר שיש בו חלה. אלא, אמר רבינא: כרוך ותני, יש לחבר ולשנות את שתי הברייתות יחד, וכך יש לשנות אותן: נאמר בתורה "לא תחסום שור בדישו", ודרשו חכמים: "דיש" - מה דיש מיוחד דבר שלא נגמר מלאכתו למעשר ולחלה, והוא השלב הסופי של תיקונם, ופועל אוכל בו. אף כל שלא נגמר מלאכתו למעשר ולחלה פועל אוכל בו. עד שהפירות יגיעו לשלב הסופי של תיקונם. ובפירות, כשהם מתוקנים לאכילה באופן המחייב במעשר, כבר הגיעו לשלב תיקונם הסופי. ובתבואה, גם לאחר שנגמרה מלאכתה למעשר, עדיין יש לה לעבור שלב נוסף, לעשות ממנה עיסה מהקמח.

התוס' מבארים, כי כל מה שנאמר בבת אחת גם מעשר וגם חלה, הוא לא שהמעשר קובע במצב כזה. אלא שהוא קובע רק במקום בו החלה אינה שייכת. ואילו במקום בו כן יש חלה, הרי ברור שאם יש שני שלבים, גמר המלאכה הוא רק בגמר השלב השני, ומה שנגמר השלב הראשון אינו מסיים את המלאכה.

ביאור מעניין מדוע היה צורך לכרוך ולשנות יחדיו את הברייתות

ובריטב"א ביאר זאת בצורה ייחודית. "דכל שראוי למעשר וגם ראוי לחלה - יש לו שני דינים לאכילת פועל, דבעוד שעומד למעשר בלחוד - תלי דיניה במעשר, ושוב אין פועל אוכל בו, בעוד שלא נטחן, אבל מכיון שנטחן - פנים חדשות באו לכאן, ועומד הוא לדבר הראוי לחלה, וכפרי אחר דמי, ופועל אוכל בו אם הוא מעשר, עד שתגמר מלאכתו לחלה, והשתא איצטריך רבינא למימר, כרוך ותני."

והבודל בתמרים -

אף על פי דליכא מעשר אלא מדרבנן,
חשיבא גמר מלאכתו למעשר,

כיון דאי הוה בהו מעשר מדאורייתא,
הוה אזלינן בתר גמר מלאכתו למעשר.

מפרך ומשבר לחתיכות קטנות, כדי שיוכל לתת בפיו במעט מעט,

דשרי לספות במלח לרבא,
אי לאו משום מעשר,
היינו משום שנתן לו בעה"ב רשות לאכול,
דבהכי איירי,
וברייתא נמי דשרי לספות באחת אחת,
היינו משום דמיירי בקצץ.

חקירת הגמרא לגבי להבהב את הפירות, האם זה נאסר כדוגמת ענבים ודבר אחר או לא

איבעיא להו: פועל, מהו האם מותר לו שיהבהב באור
[באש] את הפירות, ויאכל, אף שעל ידי זה הוא אוכל מן
הפירות הרבה.

וצדדי הספק הם: מי הוי, האם הבהב באש הוא כמו ענבים
ודבר אחר, שלא זיכתה התורה לפועל לאכול אלא ענבים
בלבד ולא עם פת, שבזה הוא מרבה באכילה יותר מאם היה
אוכלם לבד. או לא, ורק באוכל הפירות עם דבר אחר ממש
- אסור. אבל פועל הממתיק לעצמו על ידי הבהב, הרי הוא
נהנה ממתיקותם העצמית של הפירות, ויתכן שזכותו היא
להפיק את כל מה שניתן לקבל מהפרי עצמו, אף שעל ידי
זה הוא מרבה לאכול.

קושיית התוס' על שיטת רש"י

התוס' מביאים את פירוש רש"י שהבהב גורם לתוספת
אכילה, ולכן תוספת זו יש מקום לשאול האם נחשב הדבר
כענבים ודבר אחר. אלא שרבינו תם מקשה, הברייתא מביאה
לא יבהב באור, ולא יכמור באדמה, ולא יפרוך על גבי הסלע,
וכי מה יש בפריכה על גבי הסלע קשר למתיקות?

והקשה ר"ת ב קושיות. א) דלרש"י לא מיושב קושיית הגמ'
לקמן, דמקשה מפריך על גבי סלע מאי מתוקי פירא איכא?
והגמ' מתרץ - אי אפשר דלא ממתיק פורתא, ומאי ס"ד
דמקשה, דאם לא בשביל למתק, א"כ למה מפרכו על גבי
סלע? ועל כורחך שממתקו. ב) דלמסקנא אמרינן דהטעם דלא
יספות הוא משום דמתחייב במעשר, הא לאו הכי שפיר שרי
הפועל לאכול, ולא הוי כענבים ודבר אחר, א"כ מזה יש
לפשוט דכל שכן דבהבהב - לא הוי כענבים ודבר אחר,
דספיתא דמלח דמיא טפי לענבים ודבר אחר, ולמה לא פשטין
האיבעיא? דמלשון הגמ' - נראה שלא נפשטה האיבעיא.

ר"ת מעמיד שהשאלה היא דווקא בפירות שראויים לאכילה רק על ידי הדחק

רבינו תם מכאן מחלץ, שאכן אין כלל מקום לשאלה על
ההבהב, שהוא רק נועד להוסיף באיכות הפרי, ולא שבעבור
זה הוא יגביר את כמות אכילתו. אלא כל השאלה הינה שאם
הפירות היו ראויים רק על ידי הדחק, וכאילו שלא היתה
כמות כלל, ולכן כאן על ידי האור יש בבחינת הוספה בכמות.
ולכן הסוגיא המראה כי יש כאן בבחינת ענבים ודבר אחר.
והצד השני של השאלה, שאין כאן אלא בעיקר עליה באיכות
הפרי.

כעת מבאר רבינו תם, מה הגמרא ניסתה לפשוט מהסוגיא
של פועלים ואכילתם עם הפת? ומעמיד, כי בתחילה חשבה

אלא באותן שאינן ראויין לאכילה אלא ע"י הדחק,
ומהבהבן כדי שיהיו טובים לאכול,
מבעיא ליה, אי הוי כענבים ודבר אחר,
כיון דע"י הבהב אוכל הרבה,
או דלמא לא שנא הבהב זה,
מהבהב בפירות מתוקים דשרי,
ופשיט, מרשאים פועלים לטבל פתן בציר,

**וסבר השתא בפועלין,
שאין יכולין לאכול אלא ע"י הדחק,
ומדמי ליה, לאוכל שאינו ראוי אלא ע"י הדחק,
ומיהו לישנא דשיאכלו ענבים הרבה,
משמע, שיכולין לאכול בלאו הכי,**

ותו פשיט,
מאוכלין בראשי אומניות ובלבד שלא יבהבו,
ולא קאי אראשי אומניות,
דהנהו שרי להבהב שראוין לאכילה,
אלא ובלבד שלא יבהבו,
בדברים שאינם ראויים לאכילה קאמר.

והשתא קאמר שפיר,
**מאי מתוקי פירא איכא,
דעל ידי הפרכה - לא יתקנו יותר אותן,
שאינן ראויין לאכילה, דאינן אלא למתק אותן,
שכבר היו ראויין, והא פשיטא דשרי,**

וא"כ משום ביטול מלאכה הוא דקאסרה ברייתא,
ואתי נמי שפיר הא דקאמר רבא,
לא יספות במלח משום מעשר,
אבל אי לאו הכי - שרי,
**היינו בראויין לאכילה,
אבל בשאינם ראויים לאכילה,
מיבעיא לן הבהב וספיתא,
פשיטא לן דהוי כענבים וד"א כדקאמר מעיקרא.**

ונראה לר"י,
**דלפירוש ר"ת - לא אסור ענבים וד"א,
אלא דוקא באין ראויין,**
ואתי שפיר,

**הא דקאמר דמלח כענבים וד"א,
היינו דוקא באין ראויין,
דבראויין - שרי,**

כדמשמע במילתיה דרבא.

ויש ליישב שיטת הקונטרס,
דמה שהקשה,
דאי ליכא מיתוק אמאי מפרך,
איכא למימר,

אופן הקציעה, ומיצד יכול לאכול

מבאררת הגמרא קצץ [התנה] הפועל עם בעל השדה שבשכרו יהיה גם רשאי לאכול מן הפירות אף שלא זיכתה לו תורה לאכול, וכגון פועל העודר בפירות - הרי רק אם ליקט מן הפירות אחת אחת - יאכל. אבל ליקט שתיים שתיים בבת אחת - לא יאכל.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י ולאחר מכן את דברי ר"ת ורבינו חננאל

רש"י פירש ד"ה קצץ - "והתנה עם בעל הבית על מנת שאוכל - הוה ליה כעין מקח." אלא יש להתפלל והרי כל התנאי הוא שהפועל דואג לעצמו, על מנת שיאכל. אלא שיש קושי על כך, וכמובא בתוס' הרא"ש. "דאי אסיפא שכרו לבצור ולמסוק, אטו בשופטני עסקינן במתנה לאכול? והלא מן התורה הוא אוכל ומה הוא צריך לתנאי זה? ואפילו אם תאמר שלא ידע שיש לו לאכול מן התורה, ולכך התנה, מ"מ אינו מפסיד בתנאי, ואוכל שתיים שתיים כאלו לא התנה, כדתנן בפ"ב דמעשרות (מ"ז) השוכר את הפועל לקצות בתאנים, אמר לו ע"מ לאכול תאנים - אוכל ופטור (מלהפריש מעשר). ע"מ שאוכל אני ובני, ע"מ שיאכל בני בשכרי, הוא אוכל ופטור, בנו אוכל וחייב, ע"מ שאוכל בשעת הקציעה ולאחר הקציעה, בשעת הקציעה - אוכל ופטור, אחר הקציעה - אוכל וחייב. זה הכלל האוכל מן התורה - פטור, ושאינו אוכל מן התורה - חייב."

שיטת רבינו תם

רבינו תם משנה, כי רש"י מדבר על הרישא של שכרו לעדור. כי כאן אכן אין לו רשות לאכול מן התורה. אלא שמקשים התוס' מהמשך הגמרא לגבי האפשרות לספות במלח. כי גם זה שיטביל את הפירות במלח וכך יאכל יותר, אינו דבר שמותר לו. ואפילו שאין כאן היתר מהתורה, אלא רק מצד הקציעה, הרי הקציעה היתה רק על עצם אכילת הפירות ואילו לסופגם במלח היא בקשה נוספת, שעל מנת שיזכה בה, היה מחוייב לאומרה מפורשות.

שיטת רבינו חננאל

כאן התנאי היה שבעל הבית הגביל אותו במספר הפירות. ומאחר ויש לו הגבלה על הכמות, הרי זה אינו משנה כלל אם כעת יספיג אותם במלח, כי כל פעולה זו נועדה על מנת שיאכל יותר, ומאחר ויש לו הגבלה, לכן אין זה משנה כיצד ינהג.

שתיים שתיים לא יאכל -

דמקח - קובע בדבר שנגמרה מלאכתו למעשר, וכי תלש שתיים ביחד - חשיבי גורן, כדילף בסמוך, שהלוקח - לא יעשה גורן אחר.

איסור האכילה באופן של שתיים - הוא מחמת היותה כדוגמת גורן

וזה לשון תוס' הרא"ש "דמקח קובע כמו חצר ובית בדבר שנגמרה מלאכתו ושתיים חשיבי גורן כדריש, ואף בעל הבית אם עומדת בחצר ואין דעתו ללקט, כי אם שתיים שתיים - חייב לעשר, כיון שאין עיניו ללקט כל תאנתו."

הגמרא, שמדובר שללא הפת - הרי זו אכילה על ידי הדחק, ואם כן ניתן לדמות זאת לאכילה שעל ידי הדחק, אלא דוחה ר"ת, כי לשון הגמרא הוא שיאכלו ענבים הרבה, משמע שזו רק שאלה של כמות, ומבחינת האיכות - לא ניתן להגדיר שהיתה כאן אכילה רק על ידי הדחק. ואכן הגמרא פושטת, מהפועלים האוכלים דווקא בעיקר, במקום בו התבצעה המתקה משמיים. ושם מדובר בפירות הראויים לאכילה.

תא שמע, מוכיחה הגמרא לפשוט הספק, ממה ששינו: פועלין מתר להם למנוע עצמם מלאכול בתחילת ליקוט הפירות, כדי שיהיו אוכלין ענבים בראשי אומניות [ראשי שורות האילנות] שלהם. שהפירות שם חשופים לשמש והם מתוקים יותר משאר הפירות. ומותר לעשות זאת, אף על פי שהם מרעיבים עצמם כדי שיאכלו יותר מן הפירות המשובחים, ובלבד שלא יתבהבו באור, למתק את הפירות באש אסור להם.

ולאחר שראינו כי מדובר בפירות שכן ראויים, דחתה הגמרא, כי כל האיסור אינו מצד עצם פעולת ההבהוב, אלא שאין לו זמן לבצע אותה, מאחר והוא מבטל את מלאכתו, ובעל הבית משלם לו לפי זמן. וכל השאלה שנתורה היא על פירות שאינם ראויים לאכילה.

ורש"י יענה, כי מה שפורך על גבי סלע, הוא אינו שיפור בטיב המאכל, אלא ביכולת האכילה. שמאחר ומפרקו, הרי זה נוח לו לאכול. וכל גדר הספיתה במלח שונה היא, ששם מדובר באופן שקיבל רשות מבעל הבית.

קוצץ אחת אחת אוכל -

פירש בקונטרס, קצץ עם בעה"ב על מנת שיאכל, דהשתא הוי כעין מקח.

נראה לר"ת, דלפירושו - קאי ארישא אשכרו לעדור, דאי אשכרו לקצור - למה יתנה בחנם?

כיון דמן התורה אוכל,

וקציעה נמי,

אמאי מהניא שלא יאכל שתיים שתיים?

כיון דעל חנם הוא קוצץ.

וקשה קצת,

דמאי פריך,

כיון דקצץ כל מאי דבעי לאכול,

למה פשוט לו כל כך שיוכל לאכול במלח,

משום דקצץ הא לא פירש לאכול במלח,

ואיצטרך לקצוץ,

דמדינא - לא הוה אכיל כלל, כיון ששכרו לעדור.

ורבינו חננאל פירש,

קצץ,

שהתנה שלא לאכול אלא עשר פירות או עשרים,

והשתא פריך שפיר,

במאי דבעי - יאכלם.

שיפור הפרי עצמו, אלא הוספה על הפרי, שמאפשרת לו לאכול הרבה יותר, ולכן הגדירוהו כענבים ודבר אחר), וההיא דסופת במלח מיירי בין בארץ ובין בחוצה לארץ ולא תקשי ליה הא דפריך רבא.

כי רבא הקשה, כיצד ניתן להעמיד שיהיה מותר לאכול מדרבנן, שהרי כל גדר רבנן הוא תמיד בדוגמת התורה. אמר הקשה רבא: מי איכא מידי [היכן מצינו], דבארץ, שפירותיה חייבים להתעשר מדין תורה, קבעא ספיתא, מליחת הפירות קובעת חיוב לעשר מדאורייתא. ובחוצה לארץ, במקומות שפירותיה חייבים להתעשר רק מדרבנן [במקומות הסמוכים לארץ ישראל] לא קבעא ספיתא לחיוב לעשר, ומותר לכתחילה לאכול מן הפירות אף לאחר שמלחם ללא מעשר! והרי את הדינים שהם מדרבנן, תקנום חכמים כעין דאורייתא. ואם בדאורייתא המליחה קובעת, גם בדרבנן היא תקבע.

מבארים התוס', מה היה הצורך להעמיד את הספיתא שתקבע בארץ, כי רק כך אנו מרויחים את החידוש להשמיע לנו, שיש חילוק בין בארץ לגבי חוץ לארץ.

ותרתי מנלן דקבעא ספיתא -

מקח - נמי קבעא בתרתי כדאמר לעיל,
אלא משום דבספיתא קיימין,
נקט ספיתא.

פועל האוכל מחמת התנאי, ולא מחמת מה שהתורה נתנה לו - רשאי לאכול רק אחד אחד

פועל שהתנה לאכול גם במקום בו התורה לא זיכתה לו - רשאי לאכול רק אחד ולא שנים בבת אחת. קצץ [התנה] הפועל עם בעל השדה שבשכרו יהיה גם רשאי לאכול מן הפירות אף שלא זיכתה לו תורה לאכול, וכגון פועל העודר בפירות - הרי רק אם ליקט מן הפירות אחת אחת - יאכל. אבל ליקט שנים בבת אחת - לא יאכל.

קיים דין מזה גם בעניין מליחת הפירות שרשאי לאכול רק אחת אחת

הגמרא דנה על כך שמאחר ומטביל במלח, קבעם למער אם יעשה שנים בבת אחת. מבררת הגמרא מה המקום לדין זה, שהשניים קובעות למעשר. ועונה על כך רב מתנה שיש אסמכתא מפסוק מנביא. "כי קבצם כעמיר גורנה". גורן, שהוא גמר מלאכה, נעשה על ידי קיבוץ. והוא הדין למליחה, העושה גמר מלאכה בפירות, שאיננה חשובה כגמר מלאכה אלא אם כן נעשית בקיבוץ של פירות, שהוא לכל הפחות שני פירות.

התוס' מבררים מדוע השאלה הזאת לא נשאלה קודם לכן

הרי ראינו כי לעניין מקח, גם שם קיים הדין דווקא בשניים. ומדייקים התוס', מה טעם השאלה נשאלת רק כאן. ועונים, כי מאחר ואנו כעת בדיני המליחה, לכן הדיון הוא כאן בנושא המליחה, וכפי שפעמים רבות כך מהלך הגמרא, שדנה על עצם הקישוריות בשלב בו אנו מצויים.

הטעם מדוע נוקטים דבר מסויים

[התוס' קרוב לארבעים פעמים תולים את שני הדברים "אלא משום .. נקט". כלומר, יש סיבה צדדית

הידיעה שנעשה בכך גורן אנו למדים מהפסוק. וכמובא בהמשך מנא לן שכל קביעות גמר מלאכה איננה בפחות משני פירות? אמר רב מתנא: דאמר קרא [מיכה ד] "כי קבצם כעמיר גורנה". גורן, שהוא גמר מלאכה, נעשה על ידי קיבוץ. והוא הדין למליחה, העושה גמר מלאכה בפירות, שאיננה חשובה כגמר מלאכה אלא אם כן נעשית בקיבוץ של פירות, שהוא לכל הפחות שני פירות.

ומאחר וקצץ הרי זה מקח, ומקח קובע בדבר שנגמרה מלאכתו. ואין להקשות שלמדנו בבעל הבית שאינו נקרא גורן עד שלא ילקט את כל הפירות, הרי מאחר וכאן הוא רוצה רק שניים, ולא יעשה לאחר מכן גורן, הרי זה הופך להיות הגורן שלו והוא חייב לעשר.

בארץ קבעא ספיתא -

וההיא דלעיל, דקתני לא יספות - מיירי בארץ.

וא"ת,
ואמאי לא מוקי לה ההיא דלא יספות,
משום ענבים ודבר אחר,
כדאמר מעיקרא,
וההיא דספת במלח - קאי אסיפא,
ומיירי בין בארץ בין בחוצה לארץ,

וקמ"ל דלא קבעא ספיתא,
והשתא לא תקשי ליה הא דפריך אדאביי.

וי"ל,

דאי לאו דאשמועינן בשום מקום דספיתא קבעא,
לא הוי אשמועינן שום חידוש ההיא ברייתא דסופת,
ולהכי מוקי לההיא דלא יספות בארץ,
משום דספיתא קבעא,
והשתא קמ"ל ההיא דסופת,
דאע"ג דבארץ - קבעא, בחו"ל - לא קבעא.

החילוק מתי מותר לפועל לספות במלח

אמר אביי: באמת ההיתר לספות במלח נאמר רק בפועל האוכל בזכות שהתנה עם בעל הבית לאכול, והסתירה בין הברייתות, לא קשיא, כאן, הברייתא שאסרה לפועל לספות במלח, מדברת בארץ. ומבארים את ההבדל. בארץ, שפירותיה חייבים להתעשר מדין תורה, קבעא ספיתא. מליחת הפירות קובעת גמר מלאכה לחיוב מעשר, ופועל שמלח את הפירות - אסור לו לאכול אותם, משום איסור טבל. אבל בחוצה לארץ, שפירותיה מחויבים להתעשר רק מדרבנן, לא קבעא ספיתא, לא החמירו בה חכמים לחיוב במעשר מחמת מליחת הפירות, ולכן, מותר שם לפועל למלוח ולאכול ללא הפרשת מעשרות.

החילוק בין שיטת רש"י ותוס'

מאחר והבאנו את הפירוש לפי שיטת רש"י, הרי התוס' מביאים אותו וכעת הם מקשים. ונביא את הדברים בלשון תוס' הרא"ש. "פרש"י ואסיפא דקצץ קאי, ולא רצה לפרש דקאי אשכרו לבצור ולמסוק דא"כ תיפשוט דהבהוב שרי (שהוא שיפור בגוף הפרי), וקשה, אמאי לא משני ליה כשינויאי קמא, דמלח כענבים ודבר אחר דמי (שהספיגה במלח אינה

בפרות המרכסות - משום שהתבואה היא כבר לאחר גמר מלאכתה למעשר, ואין איסור חסימה, אלא בתבואה שעדיין לא הגיעה לשלב של גמר מלאכה.

התוס' מבארים, כי אכן במציאות כזאת - יש היתר לחסום אותם. אבל אם היה מדובר לעשות מהם לחם, כי זאת תבואה גמורה, היה לו היתר לאוכלם עד כמר מלאכה לחלה.

ביאור שיטת הרמב"ם שחלוק במציאות ולכן ממילא דינו שונה

אמנם בהגהות הגר"א ז"ל הביא שיטת הרמב"ם ז"ל (שכירות פי"ג ה"ד) שפירש, דאיירי בתבואה גמורה, ופירוש מרכסות מלשון והרכסים לבקעה (ישעי' מ'), דהיינו שדרך הליכתם למקום אחר דשו, ולא שנתנו שם הפרות כדי לדוש.

ובנימוקי יוסף הביא זאת באריכות ובטוב טעם. "וכיון שאמרנו, שאדם מותר לאכול בחטים כשפועל בהם לאחר שעשרן, עד שתגמר מלאכתם לחלה, וילפינן לעיל שור מאדם, אם כן שור נמי אוכל בהם. ולפי זה בדישו דאמר רחמנא - לאו דוקא דיש, אלא דישו הראוי לו.

ולפיכך כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ג מהלכות שכירות, שעל כל דבר שהוא אוכל - אם חסמה עובר משום בל תחסום. והא דתניא לקמן פרות המרכסות בתבואה אינו עובר משום בל תחסום, פירשו ז"ל שלא היה מלאכתם באותה תבואה, אלא שהיו מהלכות כדרכם, וירט להם הדרך והלכו על התבואה, דבכי האי גוונא - ודאי לא קרינא ביה בדישו. והכי מוכח בסיפרי ובירוש' וכן הסכימו האחרונים."

[דף צ עמוד א]

והדשות במעשר ובתרומה אינו עובר משום לא תחסום -

פירש בקונטרס, דסתם דייש - לא הוי תרומה ומעשר, שאין רגילות להיות תרומה ומעשר, אלא אחר מירות.

תימה,

דאם כן, אפילו הן חולין מתוקנים - לא יעבור, דאין רגילות להיות מתוקנים קודם מירוח.

ונראה,

דטעמא משום דכתיב דישו, דמשמע הראוי לו, ומעשר - ממון גבוה הוא.

ותרומה נמי, לישראל - אסור ליתן לפני בהמתו, ואפילו כהן,

דוקא כרשינן שהוא מאכל בהמה - מותר להאכיל, ולא חטין, משום הפסד תרומה,

וכן דריש בהדיא במעילה (דף יג. ושם ד"ה מאי), מדישו,

נוספת, שהיא הגורמת לכך שישתמשו דווקא בדוגמא פרטית זו. לשון הגמרא הוקשה לתוס' דהוה ליה למימר בתרתי מנ"ל דקבעה, שהרי בסמוך גם מקח קובע בשתים, וכמו שכתבו למעלה (בד"ה שתים) וע"ז תירצו התוס' דמשום דבספיתא קיימינן - נקט הכי, ולא דוקא הוא.]

כי קבצם כעמיר גורנה -

אסמכתא היא.

אופן אכילת הפועל בשעה שהוא מספיג את הפירות במלח

למלח יש תכונה, שאם הוא ממליח את הפרי - הרי בכך הפועל מסוגל לאכול יותר. וכאן יש שני דינים נפרדים, עצם זה שביקש על כך רשות מבעל הבית. אלא שיש כאן דין נוסף, שאם הוא טובל שתי פירות במלח, הרי המליחה בהם קובעת גמר מלאכה לעניין חיוב מעשר. ואינו רשאי לאוכלם לפני שיעשר בניגוד לאכילת כל פרי בנפרד.

והגמרא מבררת מדוע אנו מצריכים שתי פירות לעניין קביעת גמר מלאכה. ועל כך עונים אמר רב מתנא: דאמר קרא [מכה ד'] "כי קבצם כעמיר גורנה". גורן, שהוא גמר מלאכה, נעשה על ידי קיבוץ. והוא הדין למליחה, העושה גמר מלאכה בפירות, שאיננה חשובה כגמר מלאכה אלא אם כן נעשית בקיבוץ של פירות, שהוא לכל הפחות שני פירות.

התוס' למדים כי הבאת הפסוק הוא רק אסמכתא

כלומר, אין זה לימוד מהפסוק את הדין עצמו אלא כעין רמז. ובא הפסוק לחזק דין שכבר היה ידוע. כי מהתורה אין כל ראייה שהיה חילוק בין אחד לשניים. וגם מאחר והפסוק דן בעמיר שהוא של תבואה, יש בו מספר שינויים. כי בעמיר השיבולים עצמם קשורות יחדיו, ובניגוד לפירות ששתי פירות אינם הופכות אותו למקובץ. וגם בעמיר - הקיבוץ הוא של השיבולים, ולא של שני גרעיני לחיטה. ועוד מהפסוק נשמע שהגורן כבר קדם, והוא רק מקבץ לשם, ומהיכן יש לנו ראייה כי שתיים וללא גורן תיצור קביעות. ובפרט שזה פסוק מנביא, בבחינת דברי קבלה? ולכן ציינו התוס', שזו רק אסמכתא.

המרכסות בתבואה -

לא לעשות לחם מיירי,

דהיכא דשייכא חלה,

לא אזלינן בתר גמר מלאכה למעשר,

אלא בתבואה לעשות קליות או שתית מיירי.

הטעם לכך שניתן לחסום פרות מרכסות

תנו רבנן: פרות המרכסות, הדשות בתבואה בפעם השניה [כי לאחר שהיו דשים את התבואה פעם אחת, והיו מפרידים את גרעיני התבואה מן הקשים, היו שורים את גרעיני התבואה במים, ומיבשים אותם בתנור, ודשים את הגרעינים פעם נוספת, כדי להסיר את קליפתם]. וכן פרות הדשות בתבואה שהיא תרומה ומעשר, אינו עובר על חסימתן משום "בל תחסום".

גבי הא דתנן,

וכן פרה - לא תאכל כרשיני הקדש.

החסימה לדישה של תרומה ומעשר - אינו עובר על כך

הגמרא למדה בברייתא, כי פרות הדשות בתבואה שהיא תרומה ומעשר, אינו עובר על חסימתן משום "בל תחסום". בפרות המרכסות - משום שהתבואה היא כבר לאחר גמר מלאכתה למעשר, ואין איסור חסימה אלא בתבואה שעדיין לא הגיעה לשלב של גמר מלאכה.

התוס' מביאים את פירוש רש"י וחולקים עליו

גמר המלאכה למעשר הוא משעת דישה. אלא שמבאר רש"י, כי הדייש הפוטר אינו קשור לתרומה. "דסתם דייש - לאו בתרומה ומעשר משתעי קרא, דאין תרומה ומעשר סתם, אלא מן המירוח ואילך, כדכתיב (במדבר יח) כדגן מן הגורן."

אם כל הלימוד הוא מצד הרגילות מגיעים למסקנה לא נמונה

אלא שהקשו התוס', אם כל הדיון הוא רק מטעם סדר הפעולות, ושאינן רגילות להפריש אלא רק לאחר המירוח, הרי אם תיקן פירות חולין לפני המירוח יהיו פטורים, מאחר ואין רגילות לתקנם קודם המירוח, באשר סתם דיש הוא טבל עד המירוח, ולא יהיה עליהם איסור של חסימה. ומובן שלא ניתן לומר כך.

ומתוך הקושי סוללים התוס' הבנה מחודשת

ומתוך כך דייקו התוס', משום דכתיב דישו, משמע דישו הראוי לו, וזה אין ראוי לו, שהמעשר - ממון גבוה הוא, ותרומה ביד ישראל ואפילו הוא ביד כהן, חטין של תרומה - אסור להאכילן לבהמה, משום הפסד תרומה, אלא דוקא כרשינין שהם מאכל בהמה. ולכן הקדש מותר לחסום, שאינו עובק שאין ראוי להם שיאכלו.

התוס' מביאים סיוע ללימוד ממסכת מעילה

הגמרא מפרשת מדוע הפועלים לא יאכלו ואומרת. מאי טעמא? אמר רב אחדבוי בר אמי: דאמר קרא לא תחסום שור בדישו דישו - שלך, ולא דישו של הקדש. ומבארים שם התוס', אפועלים דלא יאכלו קאי, דישו [שלך] ולא של הקדש ואיתקש פועל לשור כדאמר בב"מ (דף פט.) איתקש חוסם לנחסם ונחסם לחוסם.

גידולי מעשר חולין -

דלא שייך למיגזר,

שמא ישהה בידו ויבער בשומאה,

דלמה ישהה, כיון שיכול לפדותו,

ואפילו לקוח בכסף מעשר שנטמא,

דאינו נפדה לרבי יהודה,

לא גזרו על גידולין דליהו מעשר,

כיון דעיקר מעשר - יש לו פדיון.

הגמרא לעיל חילקה בין תרומה לגידולי תרומה, אבל לא ניתן לחלוק כך במעשר לגידולי מעשר

בתחילה ביארה את החילוק בתרומה. הברייתא שהתירה לחסום, מדברת בתרומה, ומותר לחסומה כיון שאסור להאכיל את התרומה לבהמה. ואילו, הברייתא שאסרה לחסום, דיברה בגידולי תרומה, שזרע תרומה. וגידוליה - דינם כתרומה, מדרבנן. וכיון שמן התורה - אין הגידולים תרומה, אסור לחסומה. ומבאר הגמרא מדוע לא ניתן לומר כך במעשר.

וכי תימא [שמא תנסה ותאמר שיש לתרץ], מעשר אמעשר - נמי לא קשיא. כאן, הברייתא שהתירה לחסום, דיברה במעשר מן התורה, האסור לבהמה. כאן, הברייתא שאסרה לחסום, דיברה בגידולי מעשר, שאין להם דין מעשר, וחולין גמורים הם. דוחה הגמרא ואומרת, שאין זה תירוץ, כי בשלמא גידולי תרומה, שהם תרומה מדרבנן, שפיר אפשר לומר שהוצרכה הברייתא ללמדנו, כיון שמדאורייתא אינם תרומה, אסור לחסום את הבהמה הדשה בהם. אלא גדולי מעשר, חולין נינהו אפילו מדרבנן, והרי הם ככל הפירות, ואין צריך להשמיענו שאסור לחסום את הבהמה הדשה בהם.

התוס' מבארים מדוע לא שייכת גזירה בגידולי מעשר

רש"י ז"ל ביאר למה גזרו דוקא בתרומה, וכתב משום שמא יזרענה, כדי להפטר מליתנה לכהן. וטעם שני, שמא ישהה הכהן לתרומה טמאה בידו, ואתי בה לידי תקלה לאכלה, כיון שיש לה משך זמן על זמן הזריעה.

ובאו התוס' לפרש, למה במעשר שני לא גזרו חז"ל, שיהא גידוליו כמעשר שני, והנה טעם הראשון של רש"י - לא שייך, דהרי מעשר שני הוא שלו, ולמה ירצה להפטר ממנו. אמנם טעם השני שמא ישהה לכאורה שייך גם במעשר שני. ע"ז כתבו התוס' דגם בזה לא שייך לגזור שמא ישהה, דלמה ישהה, הרי בידו לפדותו.

וכתבו התוס' ואפילו לקוח בכסף מעשר כו', דלעיל (נ"ג ע"ב) מובא פלוגתת רבנן ורבי יהודה, האם לקוח בכסף מע"ש שנטמא אפשר לפדותו, ולר"י - יקבר דאינו נפדה, א"כ לכאורה היה לחז"ל לגזור בלקוח בכסף מע"ש שנטמא, שגידוליו אסורים. ע"ז כתבו התוס' כיון דעיקר מע"ש - יש לו פדיון, ולא הוצרכו לגזור, שוב לא גזרו גם על לקוח.

כאן במעשר ראשון דמיקרי דישו כאן במעשר שני -

דאפילו לרבי יהודה - אינו עובר חוץ לחומה, כדפריך בסמוך, והא בעי חומה.

ותימה,

והלא אי לאו רעך,

היה אוכל פועל משל הקדש,

כי היכי דשרי משל חבירו ולא הוי גזל,

והכא נמי, אית לן למימר דשרי חוץ לחומה,

דהא לרבי יהודה - ממונו הוא,

ויכול לקדש בו האשה, אפילו חוץ לחומה,

כדמשמע בקדושין (דף נג:).

וי"ל,

דאפילו הכי,

לא קרינן ביה דישו שלו, ולא של רעך,

דהכי נמי אמרינן בסוף פרק חלק (סנהדרין דף קיא:),

דלכולי עלמא - לא מיקרי שללה,

גבי עיר הנדחת ופטורה מן החלה,

דלא מיקרי עריסותיכם.**ההבדל בין המעשרות לגבי דין חסימת הפרה הדשה במעשר**

הגמרא מבארת, כיצד יש חילוק בין הבריות לגבי לחסום את הפרה הדשה במעשר. ועל ידי חילוק מבארת הגמרא שאין בעיה בסתירה ביניהן, כי כל אחת דנה על עניין אחר. הא, הברייטא שאסרה לחסום את הפרה הדשה במעשר, דיברה במעשר ראשון הניתן ללוי ואין בהם קדושה והם ככל שאר פירות.

הא, הברייטא שהתירה לחסום, דיברה במעשר שני, שהוא ממון גבוה ואיננו של הבעלים [אלא שהוא מצווה לאוכלו בירושלים], ולא ציוותה תורה שלא לחסום, אלא רק את הבעלים, הדש בתבואה שלו, שיתן ממנה גם לבהמה, וכמו שנאמר "לא תחסום שור בדישו", בדישו שלו, ולא בדש את של אחרים. ומעשר שני הוא ממון גבוה, ואינו שלו.

התוס' מדייקים שגם לשיטת רבי יהודה אינו יכול להאכילה חוץ לחומה

ולגבי רבי יהודה הסובר, כי מעשר שני הוא ממון הדיוט, ורשאי הוא להאכיל את הבהמה, עדיין קשה, והא בעי לאכול את המעשר בתוך החומה של ירושלים, וחוץ לחומה - אסור לאכול מן המעשר שני, וצריך לחסום בהמתו כדי שלא תאכל, ויעבור על איסור אכילת מעשר שני חוץ לחומה. ונמצא כי גם לשיטתו רשאי הוא לחוסמה. ורק כאשר דש לפנים מחומת בית פאגי, מאחר וראויה לאכילה אסור לחוסמה.

מקשים התוס' רק בגלל רעך אינו יכול לאכול מהקדש

כי היה מקום לסבור, כמו שהתירה התורה לאכול דבר שאינו שלו, ואין כאן גזל, כך היה מותר לאכול הקדש, אלמלא נאמר כרם רעך. ואז גם הייתי מתיר את הבעיה של מחוץ לחומה. אלא שמתרצים התוס' שנדרש שיהיה הדבר ממונו שלו לגמרי. שהרי בעיר הנדחת אין שורפים אותו כמו שלל כל העיר, המציין את רכושם הפרטי לגמרי. ומאחר ומבחינה מסויימת עדיין הוא דרגת ביניים שיש בו גדר של שלל שמיים, לכן אינו נקרא לגמרי דישו.

ביאור תירוצי התוס' בלשון תוס' הרא"ש

"דבעינן דישו הראוי לו, ואתקש חוסם לנחסם, וכיון דאינו ראוי לאכילת פועל - לא עבר נמי משום לא תחסום."

והיכי דמי כשהקדימו בשבלין -

תימה,

דמאי איצטריך לפרושי הנא, היכי דמי?

דעד השתא - **נמי הוי מיירי בהכי,**
דהא בגידולי מעשר - **ליכא לאוקמה כלל.**

הגמרא מבארת כיצד ניתן להעמיד את מחלוקת רבי מאיר התיר לחסום ורבי יהודה האוסר לחסום

לשיטת רבי מאיר, מעשר - הוא ממון גבוה, וכל איסור חסימה - הוא רק בפירות שלו, אך לא של אחרים ושל ממון גבוה. ואילו רבי יהודה סובר, שמעשר שני הוא ממון הדיוט, ולכן פרה הדנה במעשר שני, מאחר והפירות שלו - מחוייב הוא לחסום.

ומבארת הגמרא: היכי דמי, שיהיה מקרה שבהמה תדוש במעשר שני, ועדיין התבואה צריכה דישא? והרי קודם דישא לא נגמרה מלאכתם של הפירות, ואין מפרישים מהם מעשר. כגון, שהקדימו להפריש את המעשר שני בשבלין [כשהתבואה עדיין בקשיה], אף שעדיין אין התבואה חייבת או בהפרשה.

התוס' נעמדים על הצורך לשאול היכי דמי, והרי הוא יודע במה מדובר

מקשים תוס' הראש: "תימה, דעד השתא נמי ידעינן דדש בתרומה, ומעשר - לא משכחת לה, אלא שהקדימו בשבולין." הוקשה לתוס' למה צריך הגמרא רק כאן לומר כן, הלא גם עד השתא על כורחך, לא משכחת לה שדשות במעשר שני, רק בהקדים בשבלין, ודקדקו התוס' לכתוב "גידולי מעשר" דבתרומה שפיר משכחת לה בגידולי תרומה. אולם במעשר שני על כורתך דלא איירי בגידולים.

ועי' תוס' הרא"ש ז"ל שהקשה דעד השתא - נמי ידעינן דהדש בתרומה, ומע"ש - לא משכחת ליה, אלא שהקדימו בשבולין, והקשה בהגהות, הרי תרומה משכחת ליה שפיר בגידולי תרומה. ול"ק מידי, דהרא"ש ז"ל רק שיטפא דלישנא דגמ' נקט, וכוונתו להקשות רק ממע"ש, כמו שכתבו התוס'.

אמר להו תניתוה רבי שמעון בן יוחאי אומר

-

ורבנן - **לא פליגי עליה,**
במאי דמפרש טעמא, משום דמעלי לה.

מביאה הגמרא חקירה שהועלתה לרב ששת

בעו מיניה מרב ששת: בהמה שהיתה אוכלת, ומתרת. שהיה המאכל קשה למעיה, וגורם לה להתריו, מהו שיחסמנה מלאכול, כדי שלא יהיה לה חולי במעיה. וצדדי הספק הם: האם מה שאסרה תורה לחסום הוא משום דמעלי לה, מועיל ובריא לה האכילה בשעת הדישה, ולכן, הא, כשאכילתה גורמת לה להתריו, שלא מעלי לה, יהיה מותר למונעה מאכילה. או דילמא, האיסור לחסום הוא משום דחזיא ומצטערה, שהיא רואה את התבואה שהיא דשה, ואם היא חסומה מלאכול נגרם לה צער. והא, המתרת, הגם שהמאכל מזיק לה, בכל זאת, חזיא, ומצטערה.

הגמרא מביאה את ניסיונו של רב ששת לפשוט מברייטא

אמר להו רב ששת: תניתוה, שנינו בברייטא דבר זה, ומתוכה יש לפשוט את הספק: רבי שמעון בן יוחאי אומר:

דהתם - לפי שהתחיל כבר לחרוש, ומפני דרכי שלום.

הגמרא מביאה חקירה לגבי אמירה לנוכרי ליקח את פרתו ולדוש בה

הביאה הגמרא בעיה עם שני צדדים. "איבעיא להו: מהו שיאמר אדם לנוכרי חסום פרתי ודוש בה, מי אמרינן: כי אמרינן אמירה לנוכרי שבות - הני מילי לענין שבת, דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו - לא. או דלמא לא שנא?"

התוס' חלוקים על פירוש רש"י ומבארים באופן אחר

בעוד שרש"י מבאר שהדיון הוא על לקיחת הפרה לדוש בתבואת הנוכרי. הרי התוס' מבארים כי הנידון הוא לדוש בה את תבואתו של הישראל. הם דוחים כי אין כל שאלה שמותר לדוש בה את תבואת הנוכרי.

קיים חילוק מהותי האם מותר לו לומר לנוכרי מה שאסור לו לעשות, כי השאלה אם היה יכול לעשות זאת אף בלא כוח אמירתו

הנה רש"י ז"ל פירש דישה שלך, היינו של נכרי. אמנם ר"י ז"ל לא נראה לו כן, דא"כ פשיטא דשרי, דהרי הישראל - לא מרויח כלום בחסימת הנוכרי, והוי כאומר לנוכרי אכול נבילה, דפשיטא דמותר. ומהאי טעמא מותר לומר לנוכרי בשבת, הילך בשר ובשל לצרכך, דאין הישראל נהנה כלום, כשאין מזונותיו עליו.

ודחה ר"י, דאין מזה ראייה, דבאכול נבילה - לא שייך לאסור משום אמירה לנוכרי, דאפילו בידים מותר לישראל לדחוק בשר בפי הנוכרי. לא כן בחסימה ובישול, דפעולה זו שאומר לנוכרי לעשות - אסור לישראל לעשותו.

התוס' מנסים להביא ראייה מירושלמי, אך ראייה זו נדחית

ורצו התוס' להביא ראייה לפירושם, דחזינן בירושלמי בהניזקין (מובא בתוס' גיטין ס"ב ע"א ד"ה אשרתא) דמותר לומר בשנת שמיטה לנוכרי חרוש בה טבאות (עשה בה חרישה טובה) ואנא נסיבנא לה מינך בתר שביעית, הרי דשרי לומר כן, כיון דאין השדה של ישראל, והנוכרי לעצמו עושה, ואף דפעולה זו בעצמה אסור לישראל לעשות, ומוכח דכל שהישראל אינו נהנה - מותר.

ודחה ר"י ז"ל דאין ראייה משם, דשם מייד דכבר התחיל הגוי לחרוש לעצמו, והתירו לומר כן משום דרכי שלום, ולא דמי לכאן. כי הגוי התחיל לחרוש מיוזמתו, וכל האמירה לעודד את המשך העבודה, לא נאמרה בהוראה לפועל, אלא משום דרכי שלום בלבד. ולכן מותר לעודדו בדיבור.

אבל הכא דאיסור לאו שרי -

אף על גב דבמסכת מו"ק (דף יב.),

אמרינן דבשבת וחולו של מועד,

אסור אמירה לנוכרי,

התם משום דשבת ויו"ט - חדא מילתא היא,

וגזרו אטו שבת.

בהמה שחסמה, אין מועיל להצילו מן האיסור מה שיתלה בצוארה סל עם מין אחר ממה שהיא דשה בו שתאכל ממנו. אלא מביא כרשינים ותולה לה, מפני שהכרשינים יפות לה, מועילות וטובות לבריאותה מן הכל, גם יותר מהתבואה שהיא דשה בה.

שמע מינה, ממה שהתיר רבי שמעון לתלות בצוארה כרשינים, שטעם איסור חסימה הוא משום דמעלי לה הוא, וכשתולה לה כרשינים המועילות לה יותר, אין בזה איסור לא תחסום. שמע מינה, נפשט הספק שמותר לחסמה, כשאין המאכל מועיל לה, אלא הוא גורם לה לחולי מעים והתרזה.

מדדיקים התוס', שלא נחלקו חכמים בטעמו של רבי שמעון, ולכן הצליח רב ששת לפשוט הבעיה שנשא

לשון תוס' הרא"ש "וא"ת אדמסייע ליה מדר' שמעון, תיקשי ליה מדרבנן, דאמרי מביא סל מאותו המין ואפילו אוכלת ומתרות, וי"ל דבהא - לא פליגי, אלא אי חיישינן למראית העין, אבל לטעמא דמעלו לה דקאמר ר' שמעון - לא אשכחן דפליגי רבנן עליה."

חסום פרתי ודוש בה -

פירוש,

ודוש בתבואתי,

דמרויח באמירה לנוכרי,

דבתבואת נכרי פשיטא דשרי,

כיון שאין ישראל נשכר בחסימה,

אלא אדרבה מפסיד,

כמו שפשיטא שמותר לומר לנוכרי אכול נבלה,

ומהאי טעמא נמי מותר לומר לנוכרי בשבת,

הילך בשר ובשל לצרכך,

כשאין מוטל עליו לזונן,

דאין מרויח באותה אמירה כלום.

ומיהו אמר ר"י,

דלא דמי לאומר לנוכרי אכול נבלה,

דלא שייך התם אמירה לנוכרי,

שהישראל עצמו יכול ליתן נבלה בפיו,

אבל הכא,

אותו דבר שאומר לנוכרי לעשות,

הוא אינו יכול לעשות, כמו לבשל או לחסום.

ומירושלמי דהנזקין,

גבי מחזיקין ידי נכרים בשביעית,

דקאמר א"ל חרוש בה שבאות,

ואנא נסיבנא לה מינך בתר שביעית,

אומר ר"י,

דאין ראייה,

ולכן, אערימו עליהו, ויזדבנו! אף אנו נקנס את המערים, שיצטרך למכור שורו, ולא יהנה מן העבירה,

ואם באיסור לאו אין איסור אמירה לנכרי, הרי אפילו לצוות לגוי לסרס מותר. ומה איסור עשה המערים? ובהכרח, אסור לצוות לגוי אפילו באיסור לאו. ואלו שהערימו על איסור זה, קנסום.

ודוחה הגמרא: אמר רב פפא: לעולם יתכן ומותר לומר לנכרי לעשות עבורו מעשה האסור באיסור לאו. ובני מערבא, ששלחו לאבוה דשמואל לשאול, מה דין המערימים ומניחים לסרס בהמותיהם, סברי לה כרבי חידקא, דאמר: בני נח מצווין על הסירוס, וקא עברי אלו המערימים ומניחים לסרס בהמותיהם משום "ולפני עור לא תתן מכשול", ומשום איסור זה קנסום שלא יהנו מן העבירה.

ניתוח שיטת השאלות שמביאים התוס'

שיטת השאלות שהגניבה היתה בשביל הגוי וכעין גרמא. שהוא גונב עבור עצמו ולכן הוא מסרס. ואין כאן אמירה לגוי. אלא הגוי יודע שסתם אין אדם קושר מטבעות על בהמתו בחינם, ויש רגליים לדבר. ואולי יש להלביש זאת שהלשון גונבים אינו מתלבש בכך, שאין כאן מעשה גניבה, אלא הכל כאן יזום ומתוכנן על ידי שני הצדדים. ובוודאי ברור להם שהדינר לא ניתן בחינם, וזו צורה נוספת של הערמה.

[דף צ עמוד ב]

מחלפי אהדדי -

שלא מדעתן היו מסרסין אותן, ומ"מ היו מחליפין,

שמא לא יאמינו העולם, שהיה שלא מדעתם,

או משום,

שלא יאמרו אחרים לנכרי לעשות כן, ויאמרו שלא מדעתנו עשו.

התגובה על סירוס הבהמות שלא בידיעתם

מרימר ומר זוטרא, ואמרי לה, הנהו תרי חסידי, כשהיו הגוים מכיריהם מסרסים בהמותיהם, אף שעשו שלא בהערמה ולא ידעו כלל שהגוי גנב בהמותיהם לסרסם, אפילו כך מחמירים היו על עצמם, וקנסו עצמם, והיו מחלפי אהדדי [מחליפים שוויהם זה עם זה].

התוס' מביאים שני טעמים למעשיהם

כל החמרה אינה באה סתם, אלא יש לה שורש והגיון. והטעם הראשון הוא - אפילו שכך הוא האמת זה מה שהם יודעים, אבל שאר האנשים לא יקבלו זאת. ולכן על מנת שלא להוציא לעז, החליפו את הבהמות. והטעם השני הוא לא רק שלא יאמינו, אלא יסברו שבוודאי עשו כך, ויש לנו ללמוד מהם שנאמר לנוכרים לסרס, ונעשה כמוהם שאומרים שלא היה הדבר מדעתנו.

מהיכן למדו זאת התוס'?

הוקשה לתוס' איך אפשר דחסידי יעשו הערמה, ותירצו, דבאמת - לא היה מדעתן, והגוים בעל כרחם גנבו, ולא כשאר

חקירה על איסור אמירה לנוכרי באיסור לאו של דישה בפרה חסומה

הגמרא חקרה. איבעיא להו: מהו שיאמר אדם לנכרי "חסום פרתי, ודוש בה את תבואתך"? ואיסור לא תחסום - בודאי שאין בזה, וכמו ששינו בברייתא, נכרי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר. אבל יתכן ויהיה בזה איסור אמירה לנכרי, שאסרו חכמים לישראל במעשה האסור לו לעשותו, לומר לגוי לעשותו.

וצדדי הספק הם: מי אמרינן, כי אמרינן, מתי אנו אומרים כי אמירה לנכרי לעשות מעשה איסור, הוא איסור "שבות", איסור מדרבנן, הני מילי [זהו דוקא] לענין שבת, דאיסור חמור הוא, והעובר עליו ענוש סקילה. אבל חסימה, דאיסור לאו הוא, ועונשו רק מלקות, לא החמירו לאסור על הישראל לומר לגוי לעשות האיסור. או דלמא, לא שנא. ואף באיסור לאו בלבד - אסרו חכמים לומר לגוי לעשות איסור.

התוס' מוכיחים שאין לפשוט מכך שנארה אמירה לנוכרי בחול המועד

התוס' מראים, כי אין לפשוט ממה שאסרו אמירה לנוכרי בחול המועד, ולכן פתחו בסגנון של אף על גב, שמלכתחילה ברור לנו כי אין כאן קושי אמיתי. ואין לפשוט מזה לגבי חסימה, שהיא בדרגת קושי שונה בתכלית. והבעיה של איסור אמירה בחול המועד מובא שם בגמרא "כללו של דבר: כל מלאכה שהוא הישראל עושה במועד בהיתר, דינו, שגם אומר לנכרי ועושה הנכרי בשביל הישראל במועד. וכל מלאכה שאינו עושה הישראל במועד, גם אינו אומר לנכרי ועושה.

ונביא את לשון תוס' הרא"ש כאן שהרחיב. "ואף על גב דאמרינן במועד קטן גבי חול המועד - כל שאינו עושה - אין אומר לנכרי ועושה, ואף על גב דבי"ט ליכא אלא לאו בעלמא, וכל שכן בחול המועד, י"ל משום דיום טוב ושבת - דמו להדדי, גזרו בשניהם משום שבות."

דגנבין להו ארמאי -

בשאלות דרב אחאי מפרש, שהיו קושרין דינר בכיס של בהמה בחזקה, והנכרי גונב הדינר ותולש הכיס ומסרסו, ולשון גנבין להו, לא משמע הכי, **שלא באין לגנוב רק הדינר.**

ההערמה שהיו עושים על מנת לסרס את הבהמה

הגמרא מספרת על השאלה שנשלחה לאביו של שמואל. הלין תורי דגנבין ארמאי, השוורים הללו ש"גונבים" אותם הגוים [למראית עין] ממכריהם הישראלים, ומנגחין יתהון, ומסרסים אותם עבור הישראל [כי לישראל אסור לסרס בהמה], ויודעים אותם הגוים שהם מכירי ישראל כי לישראל אסור לסרס, ולטובת הישראל היו עושים כן, לפי ששור המסורס יפה לחרישה, מהו? האם יש בדבר זה עבירה מצד הישראל משום איסור סירוס, כיון שהגוי עושה כן מפני שיודע שהישראל רוצה בזה, וה"גניבה" היא למראית עין בלבד, ויש לקנסו על כך או לא.

שלח להו: הערמה אתעביד בהו [נעשה בהם איסור בהערמה, שהיה הישראל עושה עצמו כאינו רואה שגונב הגוי את שורו, והיה מניח לגוי לסרסו].

עוד צמד חקירות דומות. ועוד הסתפק: הרביץ לה ארי מבחוץ, מהו? ומחמת פחד הארי היא מונעת עצמה מלאכול, האם יכול לדוש בה או לא. ותמדה הגמרא: הרי אם הרביץ לה הוא בעצמו, חסימה מעלייתא היא, ובודאי אסור!

אלא, רביץ לה ארי [ומאיליו בא] מבחוץ, מהו? האם זה נחשב חסימה האסורה, ואסור לדוש בה באותה שעה, או לא, כיון שאין זו חסימה בגופה.

מאחר והתוס' דנים כמיקשה אחת על כל מכלול חקירותיו, ראוי להביא גם את ההמשך

ואם תמצא לומר, שאף באינו חוסם בגופה, אסור לדוש בה, העמיד בנה מבחוץ, ומחמת געגועיה אליו היא אינה אוכלת, מהו? האם יש בזה איסור חסימה, או לא, כיון שאינה נחסמת כל כך מחמת זה, כי אם תרעב הרבה, היא תאכל על אף געגועיה לבנה.

היתה צמאה למים, מהו? האם יש בזה איסור חסימה, שאין הוא חוסמה כלל אלא שהיא במצב שאינה אוכלת בו.

פרס לה קטבליא, עור שלוק על גבי דשה, ואינה יכולה לאכול מן הדישה, מהו? האם עובר בזה על איסור חסימה, שהרי עתה היא אינה דורכת על התבואה ממש, ואין זה דשה שנאמר עליה לא תחסום שור בדישו, או לא?

התוס' דנים על הצורך להביא את כל החקירות הללו

הוקשה לתוס' למה מביא לן בכל הני גווני? הלא כולן דומין זה לזה, ודי למביא בחדא. ותירצו, התוס' דהכל בדרך אם תמצא לומר, קוץ - הוי בגופה, לא כן ארי שהיה רחוק ממנה. ואפילו אם נפשוט בארי לאיסורא, שם הוי הפחד גדול עליה, ולא תוכל כלל לאכול, לא כן בעמד בנה מבחוץ - אינה נחסמת כל כך, שאם תרעב הרבה תאכל.

ועל היתה צמאה - לא כתבו התוס' טעם, אמנם בתוס' הרא"ש כתב, וכן צמאה למים, אם תרעב קצת - תאכל, אם כן גם זה בדרך את"ל, דאם תימצא לומר דעמד בנה אסור, זה משום, דרק אם תרעב הרבה - דווקא אז תאכל, אולם בצמאה, גם אם תרעב קצת - כבר תאכל. ועל קטבליא - לא כתבו התוס' טעם, דזה פשוט בעיא לקטבליא, ששם ענין אחר הוא, האם מקרי דישו, ובוזא א"צ לפרש בדרך את"ל.

מילות המפתח של החקירה של אם תימצא לומר

[מילות המפתח הינן "אם תמצא לומר .. אבל. ואם תמצא לומר .. אבל." כי יש כאן הדרגה, וכל פעם ההשוואה היא בין זוג המקרים הקרובים. וכך התוס' השווה בין שלושת המקרים. שהם יוצרים שני צמדים [כל פעם].

עמד בנה מבחוץ מהו -

אית ספרים דגרסי העמיד, ואפילו הכי,

לא פריך חסימה מעלייתא היא,

משום דאינה מנחת כל כך מלאכול בשבילו,

כמו מפחד הארי כדפרישית.

אינשי שהעלימו עיניהם מהגניבה, והיה ניחא להם בזה. וכ"ת א"כ שרי? ע"ז כתבו התוס', דהחמירו על עצמם משום לעז, שלא יאמרו דמדעתם עשו הגוים כן, או משום שלא יאמרו עכ"פ אחרים לנכרי לעשות כן, שיתלו שגם הם עושים כהחסידי, ויאמרו שהגוים עשו כן שלא מדעתם, על כן החמירו על עצמם החסידי, ומחלפי אהודי.

ישב לה קוץ בפיה מהו -

וא"ת,

הא אמרינן לקמן, לא תדוש בחסימה?

וי"ל,

דה"מ כשחטמה בחוץ, כדי שלא תאכל,

אבל הכא, שישב לה מאליו בעי,

דלמא, הוי כחלתה.

הפרעת הקוץ באכילת הפרה

בעי רמי בר חמא: הושיב לה קוץ בפיה, ודש בה, מהו? האם יש בזה משום איסור לא תחסום?

ומקשינן: והרי אם הושיב לה בעצמו קוץ, חסימה מעלייתא [מעולה] היא, ובודאי אסור!

אלא, ישב לה קוץ בפיה, שמאליו נכנס לה הקוץ בפיה, מהו? האם אסור לדוש בה במצב זה, כיון שסוף סוף היא חסומה אז, ומצוה ליטול את הקוץ מפיה אם רוצה לדוש בה. או שמא, כיון שמניעת האכילה באה מאיליה ולא מחמתו, מותר לדוש בה, ואינו מצווה ליטול את הקוץ מפיה.

מקשים התוס', שהרי בהמשך נאסר לבצע דישה בשעה שהפרה חסומה

מאחר ויש איסור על עצם המצב, וכי מה ההבדל בין זה לכאן, והרי התוצאה שהפרה חסומה. אלא שהתוס' כן מוצאים חילוק, שם מדובר שהוא חסם מבחוץ, ועם היות זה אינו צמוד - הרי התוצאה היא חד משמעית שאינה יכולה לאכול, והדבר נעשה על ידו. אבל כאן ניתן לדמות זאת למחלה, שהרי הוא כלל אינו מעורב בדבר, והיא עצמה הזיקה לעצמה.

רביץ ארי מבחוץ -

את"ל,

ישב לה קוץ - אסור, לפי שחסימה בגופה,

אבל ארי שהיה רחוק ממנה - לא הוי חסימה,

ואת"ל,

דארי - נמי הוי חסימה,

היינו משום דמפחד הארי,

אינה אוכלת אפילו היא רעיבה הרבה,

אבל בעמד בנה בחוץ - אינה נחסמת כל כך.

רמי בר חמא המשיך בחקירותיו לעניין חסימה

לאחר שהביא רמי בר חמא את צמד החקירות על הקוץ, בין הושיב לה בפיה ובין שישב לה קוץ בפיה ממשיך ומביא

רמי בר חמא שאל מספר בעיות, מה גורם להיקרא חסימה

חלק מהשאלות הינן עצמאיות, וחלק שבעיה אחת תלויה בשניה, וממיוגון הבעיות לומדים מה נקרא חסימה. צמד השאלות הראשון נוגע בשעה שהוא יוצר את בעיית האכילה, או כשזה נוצר מעצמו. כאשר הבעיה הראשונה שהוא הושיב לה קוץ, ובוודאי ביצע פעולת מניעה לאכילתה, ואז השאלה המשלימה שישב לה קוץ בפיה מאליו, צד אחד שעליו לסלק את הקוץ אם ברצונו לדוש עם הפרה, והצד השני מאחר ומניעת האכילה לא באה ממנו - רשאי הוא לדוש בה.

ואז הביא עוד צמד בעיות, כאשר הוא בעצמו הרביץ את הארי, ומחמת הפחד אינה יכולה לאכול, והצמד שאם הוא לא עשה פעולה, אלא רבץ הארי מעצמו, ואז הצד להקל הוא שאין כאן חסימה בגופה.

החילוק בין הארי מבחוץ לבנה מבחוץ

וכתוצאה מכך הביאה הגמרא מקרא דומה, שבנה מצוי מבחוץ, והגעגועים אליו משתקים אותה מלאכול. אלא שהתוס' נעמדים כי הגירסא שהובאה שבדומה לארי שעמד מעצמו גם כאן עמד בנה מבחוץ. ומאחר ובכל שני הצמדים הקודמים שאלת הגמרא על הצמד הראשון ואם תאמר שיש כאן חסימה מעולה, ואם הנוסח שמובא הוא העמיד את בנה בחוץ, נשאלת השאלה מדוע כאן הגמרא לא שאלה, ואם תאמר שזו חסימה מעולה.

ומכך שזה לא נאמר, מדייקים התוס', כי אכן זה עצמו תירוץ, כי פחד הארי אכן משתקה, ומונע ממנה לחלוטין לאכול, ולכן כשהעמיד - הרי זו חסימה מעולה. ואף אם היה מעמיד בעצמו את הבן - אין זו חסימה כה משמעותית, כי עדיין הפרה לבטח תאכל.

רבי יוחנן אמר חייב עקימת שפתיו הוי מעשה -

תימה,

דבפרק ג' דשבועות (דף כא.),

אמר רבי יוחנן,

אומר היה רבי יהודה משום רבי יוסי הגלילי,

כל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו,

חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם;

והלא רבי יוחנן גופיה קאמר הכא,

דעקימת שפתיו - הוי מעשה,

א"כ נשבע ומימר ומקלל חבירו בשם,

אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה?

וי"ל,

דלא קאמר רבי יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה,

אלא הכא,

משום דדיבוריה - קעביד מעשה,

שהולכת ודשה בלא אכילה,

כדאמרין בריש תמורה (דף ג:),

אהיא דחוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו,

אמר ליה רבי יוחנן לתנא,

לא תיתני מימר, דבדבוריה - קעביד מעשה,

ולהכי פריך הכא ר"י לריש לקיש,

ממימר דחשיב מעשה,

משום דבדבוריה קעביד מעשה,

אבל נשבע - לא עביד בדיבוריה מעשה,

כדמוקי לה התם, באכלתי ולא אכלתי.

וא"ת,

דבסוף פרק ד' מיתות

(סנהדרין דף סה. ושם: ד"ה הואיל),

קאמר רבי יוחנן,

דעקימת שפתיו דמגדף - לא הוי מעשה,

משום דישנו בלב,

ופריך,

והתניא יצאו עדים זוממים שאין בהן מעשה,

ומשני,

אלא שאני מגדף, הואיל וישנו בקול,

ופריך,

וקול לרבי יוחנן - לאו מעשה הוא,

והא - חסמה בקול לרבי יוחנן חייב,

ומשני,

שאני עדים זוממים דישנן בראייה,

והשתא היכי פריך,

מחסמה בקול אמגדף דלא עביד מעשה בדיבוריה.

וי"ל,

דלאו אמגדף פריך, אלא אעדים זוממין פריך,

דבהוא שנויא דמשני,

שאני מגדף הואיל וישנו בקול,

שני נמי אעדים זוממין,

ועלייהו פריך,

וקול לרבי יוחנן לאו מעשה הוא,

דבדיבוריהו מתעביד מעשה, שמתחייב הנדון,

ומשני,

שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראייה,

אבל מגדף הוי טעמא דלא חשיב מעשה,

הואיל וישנו בקול,

דלא עביד בדיבוריה מעשה,

ואין צריך תו לטעמא, שכן ישנו בלב.

והיינו טעמא נמי דמסית ומדיח ומקלל אביו,

דממעט להו בת"כ מועשה,

דהתם אינו לא בלב ולא בראייה,

אלא על כרחך משום דישנן בקול.

יש למעט אמירה, כי הדיבור בו יוצר תוצאה

הגמרא בתמורה מביאה מקרה דומה לחסימה, כי לא פעולת הדיבור שהיא רק עקימת שפתיו היא הבעייתית, אלא שיש לבדוק האם הדיבור עצמו יצר את הדבר, כדוגמת החסימה, שהיא שמנעה את הבהמה מהאכילה. וכעין זה גדר מימר. אמר ליה רבי יוחנן לתנא ששנה לפניו דברי רבי יוסי הגלילי: לא תתני "ומימר", אל תשנה "מימר" בין הלאוין שאין בהן מעשה, משום דבדבורו עשה מעשה, שעושה מחולין קדשים. ואילו שבועה כן נחשב לאו שאין בו מעשה. שהרי בסוגיות מעמידים זאת על העתיד, ולא על משהו שכבר עשה. "ונשבע - מוקי לה בשבועות ובתמורה כשנשבע אכלתי ולא אכלתי, שלא יעשה עוד מעשה."

התוס' מביאים כי יש חילוק במקרים בהם ניתן לתת תירוץ אחר

העדים הזוממים פטורים מקרבן, מאחר ולא רק על ידי דיבורם נוצר החיוב אלא גם על ידי ראייה. ובמגלף ומסית ומליח ומקלל אביו פטורין משום דישנן בקול. דעקימת שפתים כזה דלא עביד מעשה לא הוי רק קול בעלמא, ולא מקרי מעשה, ולא דמי לחסמה בקול ותמורה לנעשה בדיבור מעשה, שם עקימת שפתים - הוי מעשה.

בהבנת דברי הקונטרס

המהרש"א מדו"ב מקשה, למה באמת אין התרצן מתרץ גם לגבי מגדף, הואיל וישנו בקול, הרי באמת זה מתרץ גם מעדים זוממין וגם ממגדף. ותירץ, כיון שתירוצו קמא שאני מגדף שישנו בלב - גם כן נכון, לכן אינו רוצה לסתור תירוץ קמא.

ריש לקיש אמר פטור עקימת שפתיו לא הוי מעשה -

ואם תאמר, והא בריש אלו הן הלוקין (מכות דף יג:), אמרין,

**הא דבעינן לאו שיש בו מעשה,
משום דכולהו לאוי - גמרינן מלאו דחסימה,
משום דסמין ליה ארבעים יכנו לא יוסיף,
וחסימה - יש בה מעשה,**

והשתא לריש לקיש דחסימה בקול - לית בה מעשה, נימא דלקי, ונילף בכולהו דלקי, אלאו שאין בו מעשה, ואמאי פטר הכא, בחסימה גופה כי אין בה מעשה.

ויש לומר, דסבר ריש לקיש, **דעיקר קרא לא איירי, אלא בסתם חסימה דאית בה מעשה.**

אי נמי, **נפקא ליה** לריש לקיש כאידך שנויא דמכות (שם),

ואף על גב דבפ"ק דכריתות (דף ד.), לא קאמר שעם דמגדף דישנו בקול, **אלא קאמר מגדף ישנו בלב, ועדים זוממין ישנו בראייה, אסוגיא דסנהדרין סמין.**

ובקונטרס גריס, שאני עדים זוממין הואיל וישנן בקול. ולא גריס, שאני מגדף, משום דאי הדר ביה מטעמא קמא, דהואיל וישנן בלב, אם כן לפי המסקנא, דסתר טעמא דהואיל וישנן בקול, **הוה ליה למיהדר לטעמא קמא, ולמימר, שאני מגדף, הואיל וישנו בלב.**

ואין נראה, **דלמסקנא - נמי לא סתר טעמא,**

דהואיל וישנו בקול לענין מגדף ומסית ומדיח כדפרשין, דבדיבוריהו - לא מתעביד מעשה.

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש האם עקימת שפתיו הוי מעשה וניתן להלקותו על כך

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים על מה שעל ידי דיבור הבהמה נמנעה מלאכול, האם יש להחשיבו למעשה. איתמר: חסמה בקול, כשהיתה שוחה לאכול, היה גוער בה, ועבר על לא תחוסם. והנהיגה בקול, שהיו שור וחמור בעול אחד, והולכים על ידי שגער בהם, ועבר על איסור "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו". רבי יוחנן אמר, חייב מלקות. ריש לקיש אמר, פטור ממלקות, אף שעשה איסור.

ומבאר הגמרא את טעם מחלוקתם: רבי יוחנן אמר חייב, ואף שאין עונש מלקות אלא אם כן עשה מעשה, עקימת פיו, כשצעק, ומחמת זה נמנעה מלאכול או שהנהיג שור וחמור, הויה מעשה. ריש לקיש אמר פטור ממלקות, כיון שלא עשה מעשה, כי קלא, שעיקם שפתיו וגער בבהמה, לא הוי מעשה לחייב עליו מלקות.

התוס' מביאים סתירה מדברי רבי יוחנן עצמו שאין לחייב על דיבור

התוס' מקשים, שזה נוגד לכלל שרבי יוחנן עצמו אמר שאין לוקים עליו מכיוון שאין בו מעשה, ותירצו כי כאן הדיבור הוא עצמו פועל שהבהמה נחסמת ואינה אוכלת.

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "וא"ת והאמר ר' יוחנן בפרק בתרא דמכות ובפ"ג דשבועות ובריש תמורה כל לא תעשה שבתורה, יש בו מעשה - לוקין עליו, אין בו מעשה - אין לוקין עליו, חוץ מנשבע ומימר ומקלל חברו בשם. אלמא חשיב נשבע ומימר ומקלל - לאו שאין בו מעשה, אף על גב דאיכא עקימת שפתים, וי"ל דשאני הכא, דבדבוריה - עביד מעשה, שהיא נחסמת בקולו."

דריש מלעשות,**דאין לוקין אלא בלאו שיש בו מעשה.**

ואם תאמר,

דבאלו הן הלוקין (שם שו:),

פליגי רבי יוחנן וריש לקיש,

בשבועה שאוכל ככר זו היום,**ועבר היום ולא אכלה,****דרבי יוחנן פטר ליה,****משום לאו שאין בו מעשה,**

ור"ל פטר ליה,

משום התראת ספק,

אבל לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו.

ולכא למימר,

דאליבא דרבי יהודה קאמר,

וליה - לא סבירא ליה,

כדמשמע בתר הכי דפליגי במילתא דרבי יהודה,

דאמר גבי לא תותירו ממנו עד בקר,

בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה,

לומר שאין לוקין עליו,**דדייק רבי יוחנן טעמא דבא הכתוב,****הא לא בא הכתוב - לוקין עליו,****דהתראת ספק - שמה התראה,**

וריש לקיש דייק טעמא,

דבא הכתוב,

הא לא בא הכתוב - לוקין,**אלמא לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו;**

ואי אליבא דרבי [דף צא עמוד א] יהודה קאמר,

אמאי לא דייק נמי ממילתיה,**דהתראת ספק - שמה התראה,****כדדייק רבי יוחנן?**

אלא קאמר התם,

דסבר לה כאידך דרבי יהודה,

דאמר לא שמה התראה,

אלא ודאי משמע דסבר הכי,

ובפ"ג דשבועות (דף כא.),

נמי פריך מהתם דרבי יוחנן אדרבי יוחנן,

משמע דאליבא דנפשייהו פליגי.

וי"ל,

דריש לקיש לא פטר הכא,**אלא אליבא דמאן דבעי לאו שיש בו מעשה,****אבל איהו, ודאי סבר כרבי יהודה,**

והא דקאמר בסמוך,

הא מני? - רבי יהודה היא,

ה"ק,

רבי יהודה היא, וסבירא לן כוותיה.

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש האם אמירה בקול הינה מעשה

הגמרא מביאה מחלוקת. איתמר: חסמה בקול, כשהיתה שוחה לאכול, היה גוער בה, ועבר על לא תחסום. והנהיגה בקול, שהיו שור וחמור בעול אחד, והולכים על ידי שגער בהם, ועבר על איסור "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו". רבי יוחנן אמר, חייב מלקות. ריש לקיש אמר, פטור ממלקות, אף שעשה איסור.

ומבאר הגמרא את טעם מחלוקתם: רבי יוחנן אמר חייב, ואף שאין עונש מלקות אלא אם כן עשה מעשה, עקימת פיו, כשצעק, ומחמת זה נמנעה מלאכול או שהנהיג שור וחמור, הויא מעשה. כלומר, שאנו מסתכלים על התוצאה, ומאליו היא לא היתה מפסקת לאכול, הרי מה שנגרם שינוי סימן שיש כאן מעשה. ואילו ריש לקיש אמר פטור ממלקות, כיון שלא עשה מעשה, כי קלא, שעיקם שפתיו וגער בבהמה, לא הוי מעשה לחייב עליו מלקות. כלומר, חסרה כאן פעולה, שעקימת שפתיו אינה בגדר מעשה.

מה הוקשה לריש לקיש, ומה זה משפיע על הלימוד במסכת מכות

הוקשה לתוס' דבמס מכות (י"ג ע"ב) אמרינן, דהא דאין לוקין אלאו שאין בו מעשה - הוא משום דילפינן דכתיב לא תחסום סמוך לפרשה של מלקות. ולוקים רק על לאוים שהם דומיא דלאו דחסימה, דיש בו מעשה. וא"כ תקשי כיון דלר"ל חסימה בקול - לית ביה מעשה, נימא דלקי אף בחסמה בקול דאין בו מעשה, ושוב נילף לכל התורה, דגם לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו, ותקשה לר"ל גופיה, למה פטר בחסמה בקול.

ותירצו התוס' דסבר ריש לקיש, דאזלינן בתר עיקר קרא, דאיירי בסתם חסימה שיש בו מעשה. א"נ נפקא ליה (ב"ח) לריש לקיש כו', דשם במס' מכות יש גם ילפוטא אחרת, דהא דאין לוקין אלאו שאין בו מעשה, מדכתיב גבי מלקות, אם לא תשמור לעשות וגו' - ילפינן דבעינן דוקא עשיה, ור"ל לא יליף דבעינן דומיא ללאו דחסימה, רק מכח מקרא קודש זה של לעשות.

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש גבי אוכל ולא אכל - סותרת לדברי ריש לקיש שנאמר כאן

לפי התירוץ השני רואים אנו, כי בלאו שאין בו מעשה, לשיטת ריש לקיש אין לוקין עליו, כי חסרון המעשה מוריד את המלקות. אבל בסוגיא במסכת מכות מגיעים למסקנה הפוכה, שכן לוקין עליו. נחלקו שם רבי יוחנן וריש לקיש בטעם הפטור שאינו לוקה. "דאיתמר: שבועה שאוכל ככר זה היום, ועבר היום ולא אכלה - רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו: אינו לוקה; רבי יוחנן אומר: אינו לוקה, משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו; ר"ל אומר: אינו לוקה, משום דהוי התראת ספק, וכל התראת ספק - לא שמה התראה." כי מצד אחד הוא לא אכל אף שמשבע,

רק מביא את הדעה החלוקה, שהם סוברים בדברי רבי יהודה, שיש לפטור בלאו שאין בו מעשה. אבל הוא עצמו אינו סובר כך להלכה.

התוס' מוכיחים זאת מהמשך הגמרא

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, הסובר שעיקום פיו לצורך דיבור אין זה מעשה שלוקים עליו, ממה ששנינו בתחילת מסכת תמורה [ב א]: דתנן, הכל ממירין. לא שאדם רשאי להמיר, שהמקדיש בהמה אינו יכול להחליפה באחרת. אלא שאם המיר, מומר, והועילה החלפתו להתפס בקדושה את האחרת, אף שמן הראשונה לא הועילה החלפתו להפקיע קדושתה. וסופג את הארבעים, כי עבר על האיסור "ולא יחליפנו", ואף שכל מעשה החלפתו היה בדיבור, שאמר "זו תחת זו". הרי למדת, שדיבור נחשב מעשה שלוקים עליו. אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: הא מני, המשנה שחייבה את הממיר מלקות, בשיטת מי היא אמורה? בשיטת רבי יהודה היא, דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

מדייקים התוס', שמה שריש לקיש עצמו הביא את רבי יהודה, שאכן דעתו מקובלת על שנינו. וכאן איני חלוק עליו.

הא מני ר"מ היא דאמר לוקה ומשלם -

ותימה,

דלא שמעינן ליה לר"מ,

אלא בפ"ק דמכות (דף ד. ושם ד"ה לוקין),

גבי עדים זוממין,

והתם - יליף ליה ר"מ,

ממוציא שם רע דלוקה ומשלם,

ופריך - מה למוציא שם רע שכן קנס,

ומשני - סבר לה כרבי עקיבא,

דאמר עדים זוממין - קנסא היא,

א"כ הכא - דהוה ממונא,

מנלן דלוקה ומשלם?

וי"ל,

דהא דלרבנן אין לוקה ומשלם,

היינו מכדי רשעתו,

דכתיב גבי עדים זוממין,

דדרשינן מיניה,

משום רשעה אחת אתה מחייבו,

ואי אתה מחייבו משום שתי רשעות,

אבל ר"מ,

דסבר דעדים זוממין - קנסא הוא,

יליף ממוציא שם רע דלוקין ומשלמין,

א"כ תו ליכא לדידיה לאוקמי כדי רשעתו,

אלא במיתה ומלקות,

ומהיכא נילף דלא ילקה ומשלם,

ולהכי קאמר,

דבכל דוכתא - אית ליה לר"מ דלוקה ומשלם.

אבל לפי רבי יוחנן הפטור הוא מצד שאין ביכולתו לתת לו מלקות על אי עשייה. ואילו ריש לקיש לומד, שמאחר ולא ניתן לבצע התראה תחילה, שהרי כל היום פתוח, ועדיין אולי יאכל, ונקרא הדבר התראת ספק, שאינה מבוררת, ובהיעדר ההתראה, אינך יכול ליתן לו מלקות. אלא שמדייקים התוס' מתוך מה שלא נאמר, עצם זה שריש לקיש בחר בתירוץ זה לפטור, וחלק על רבי יוחנן, הוא מאחר והוא כן מסכים לכלל שלוקין על לאו שאין בו מעשה.

התוס' דנים במחלוקתם ביחס לדברי רבי יהודה

התוס' מבארים, כי לא ניתן לומר, כי ריש לקיש סובר כרבי יהודה, אבל הוא עצמו חלוק עליו. בתחילה נביא את תחילת דברי הגמרא במכות המציינת כי הן רבי יוחנן והן ריש לקיש הם בשיטת רבי יהודה. "ותרוייהו אליבא דרבי יהודה, דתניא: ולא תותירו ממנו עד בקר, והנותר ממנו עד בקר וגו' - בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר שאין לוקין עליו, דברי רבי יהודה (שהרי מאחר ויכול הוא לשרוף את האיסור, וזו מצווה עשה, בכוחו לבטל את הלא תעשה שעבר והותר, בהיותו לאו הניתק לעשה); ר' יוחנן דייק הכי: טעמא דבא הכתוב, הא לא בא הכתוב - לוקה, אלמא התראת ספק שמה התראה (כלומר, הדבר היחיד שהציל אותו ממלקות הוא הפסוק, כי אם לא היה הפסוק, אף שיש כאן רק התראת ספק - ובכל זאת היה לוקה); ור"ל דייק הכי: טעמא דבא הכתוב, הא לא בא הכתוב - לוקה, אלמא לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו." (כלומר, ריש לקיש מדייק, שאם לא היה הפסוק, אפילו שמדובר על לאו שאין בו מעשה, שהרי לא שרף, והוא נשאר בגלל שלא עשה דבר, ובכל זאת היה לו ללקות עליו).

ריש לקיש סובר כתנא שמביא את רבי יהודה לומר

שהתראת ספק אינה נחשבת התראה והוא פטור

מדייקים התוס', שאם ריש לקיש היה סובר כרבי יהודה, לכאורה היה עליו לקבל גם את דעת רבי יוחנן. שהתראת ספק נחשבת להתראה. ומה שאינו סובר כך, הוא בגלל סוגיה אחרת. ואכן הגמרא במכות שואלת על כך, ומסיקה כי ריש לקיש סבר כתנא אחר בדעת רבי יהודה.

דתניא: אשה שהתגרשה, ולא המתנה אחר גירושיה תקופת הבחנה של שלשה חדשים כפי שחייבוה חכמים [כי ההלכה מחייבת כל אשה שהתגרשה או התאלמנה להמתין שלשה חדשים, כדי שתהיה הבחנה בולד שתלד - אם הוא בנו של בעלה הראשון או בנו של בעלה השני], אלא נישאה לבעל אחר כעבור שני חדשים, והולידה בן לאחר שבעה חדשים מיום נישואיה לבעל השני.

ועתה יש ספק מי הוא אביו - האם הבן הזה הוא בן תשעה חדשים של הריון מהבעל הראשון, או שהוא בן שבעה חדשים להריון מבעלה השני.

הרי אם כשהגדיל הבן, הכה את זה, את בעלה הראשון, שהוא ספק אביו, וחזר והכה זה, את בעלה השני, שגם הוא ספק אביו.

או שקלל את זה, וחזר וקלל את זה, ועשה זאת בשתי התראות חלוקות, והוי כל התראה על כל אחד "התראת ספק". שם פוטר רבי יהודה, מכיוון שזו התראת ספק ופטור.

התוס' מבארים כי ריש לקיש יש לו התייחסות כפולה

מצד אחד ריש לקיש סובר כרבי יהודה, שהוא חייב אף על לאו שאין בו מעשה, וזהו דעתו של רבי יהודה. וכאן הוא

מציעים התוס' להעמיד את הציור של כדי רשעתו בממון ומלקות ודוחים זאת

עתה מקשים התוס' על תירוצם שכתבו דל"מ על כורחך כדי רשעתו אתי למיתה ומלקות, דממון ומלקות בעדים זוממין, כיון דקנס הוא - לוקה ומשלם, הרי יש מציאות לאוקמי לקרא דכדי רשעתו על מלקות וממון, ובאופן שאינו קנס, דהיינו אם בשעה שהעידו שקר קרעו שיראין של שום אדם, דהרי תשלומים אלו ממון הם, דמשלמי בתורת מזיק, וא"א למילף ממוציא שם רע לחייבו בכה"ג, כיון דממונא הוא, ואפשר דעל זה כתבה תוה"ק כדי רשעתו, דלא ילקה וישלם, ושפיר נוכל למילף לר"מ לכל התורה דאינו לוקה ומשלם בממונא.

ותירצו התוס' וי"ל, דלית לן כו' דכיון דקרא דכדי רשעתו מיירי בעדים זוממין, ושם מיירי הפרשה בעונש על עדות שקר, אם כן משמע דכל עונשין שיש להם, הוא מכח העדות שקר, ואי מתחייבים ממון ומלקות מחמת העדות שקר - לעולם הוא קנס, דאף הממון שמתחייבים הוא מחמת קנס, דכאשר זמם. אבל לומר דאיירי ביש עליו עונש אחר, מחמת סיבה אחרת, כגון קריעת שיראין - מזה לא איירי שם הקרא, ועל כורחך דאתי קרא דכדי רשעתו - למיתה ומלקות.

בבא לצאת ידי שמים -

וא"ת,

דאמרינן בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף עב. ע"ש),

רבא איגניבו ליה דינרי במחתרתא, אהדרינהו ניהליה ולא קבלינהו, אמר הואיל ונפק מפומיה דרב,

דאמר הבא במחתרת ונטל כלים ויצא,

פטור דבדמים קננהו,

ואמאי לא קבלם,

והא חייבין לצאת ידי שמים?

וי"ל,

דהם - לא רצו לצאת ידי שמים,

אלא היו סבורין שבדין חייבין להחזיר,

ולכך - לא קבלינהו.

וא"ת,

תנא תני משלם,

וקאמר בבא לצאת ידי שמים,

דהכי איתא בפרק הזרוע דף קל ע"ב,

תנא תני ישלם,

ואת אמרת דמדת חסידות שנו כאן?

וי"ל,

דישלם - משמע **ספי לשון חיוב ממשלם.**

אי נמי,

התם - פריך, משום דאפילו לצאת ידי שמים - אינו

וא"ת,

והא אכתי איכא לאוקמי לר"מ,

כדי רשעתו **במלקות וממון,**

כגון דבהדי דמסהדי עדות שקר,

קרעו שיראין של שום אדם,

דהני תשלומים - אינם קנס,

וליכא למילף ממוציא שם רע.

וי"ל,

דלית לן לאוקמי קרא,

דואי אתה מחייבו משום ב' רשעיות,

אלא בששניהם מחמת עדות שקר,

ולהכי לא מתוקמא בממון ומלקות,

דבשתי רשעיות, **מחמת עדות שקר - לוקה ומשלם,**

ולהכי - לא מתוקמא אלא במיתה ומלקות.

הגמרא העמידה את הברייתא כרבי מאיר שהוא גם לוקה וגם משלם

"תנו רבנן: החוסם את הפרה ודש בה - לוקה, ומשלם ארבעה קבין לפרה, ושלשה קבין לחמור. - והא אינו לוקה ומת, ואינו לוקה ומשלם! - אמר אביי: הא מני - רבי מאיר היא, דאמר לוקה ומשלם."

התוס' מקשים על שיטת רבי מאיר שבכל מקום הוא לוקה ומשלם

התוס' מקשים שכל מה שרבי מאיר לוקה ומשלם הוא בקנס, אבל כאן בממון אינו יכול לשלם וגם ללקות. ונבאר את דבריהם.

התמיהה הינה, דכאן מוקמינן בפשיטות דר"מ סבר בכל מקום לוקה ומשלם, וקשה על זה, דבפ"ק דמכות ד ע"א, דשם הוא מקור דברי ר"מ, בזה סבר כן ר"מ בעדים זוממין, והתם יליף ליה ר"מ ממוציא שם רע דלוקה ומשלם, דכתיב ויסרו אותו, והיינו מלקות, ומשלם גם מאה כסף, ופריך הגמרא, מה למוציא שם רע שכן קנס, ומשני הגמרא דסבר ר"מ כרבי עקיבא רבו, דעדים זוממין ג"כ קנסא הוא, א"כ מנא ליה לגמרא, דגם בממונא ס"ל לר"מ כן? דהילפותא היה רק על קנסא, וכאן מה שצריך לשלם לבעל הפרה הוא ממונא, דמשלם על מה שהפסידו, בזה שלא אכלה הפרה.

התוס' מתרצים מאחר ומהלך לימודו של רבי מאיר שונה בזה מדרבנן

ותירצו התוס', דהרי כל טעמייהו דרבנן דפליגי אדר"מ, דסברי לא אמרינן לוקה ומשלם, הוא מדכתיב גבי עדים זוממין כדי רשעתו, וילפינן דמשום רשעה אחת אתה מחייבו, ולא משום שתי רשעיות. ולר"מ כיון דעדים זוממין - קנסא הוא, ויליף ממוציא שם רע דלוקה ומשלם, שוב על כורחך קרא של כדי רשעתו דכתיב גבי עדים זוממין - לא אתי לפטור מלקות וממון, אלא רק שלא יחייבו מיתה ומלקות. א"כ אין לנו קרא לפטור שלא ישלם ממון ועונש מלקות גם כן. וכתבו התוס' ולהכי קאמר הגמרא דבכל דוכתא - אית ליה לר"מ דלוקה ומשלם.

אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו -

דעיקר אתנן בעריות כתיב,
דזונה מחייבי כריתות היא,
ובתמורה נמי פרק ו' (דף כט:),
גמרינן תועבה מעריות.

וי"מ,

דנפקא לן מדתניא ביבמות (דף נט: ושם),
יכול אף אתנן כלב ומחיר זונה,
ת"ל גם שניהם שנים ולא ד',

**ומדאיצטריך קרא למעט אתנן כלב,
אף על גב דרובע בהמה קם ליה בדרכה מיניה,**

ש"מ דאתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו.

ואין נראה,

דמי כתיב ב' ולא ד', שניהם כתיב,
ונימא ב' ולא ג',

ולא אתי למעוטי אלא מחיר זונה.

וא"ת,

והא איכא לאוקמא קראי,

באומר הילך טלה זה ותבעלי לבנך או לאביו,

דלא קים ליה בדרכה מיניה?

וי"ל,

דאית לן לאוקמא קרא **בסתם אתנן,**

דהיינו שהבועל נותן.

וא"ת,

דאתנן אינו נאסר, **אלא בדקאי בחצירה בשעת ביאה,**

כדאמר בפרק בתרא דע"ז (סג. ושם),

אבל בא עליה ואח"כ נתן לה מותר,

א"כ היכי מוכח מאתנן דחייב לצאת ידי שמים,

אף על גב דקם ליה בדרכה מיניה,

והא משמע במרובה (ב"ק דף ע: ושם ד"ה אילו),

דחצר - קני ליה קנין גמור,

אפילו היכא דקם ליה בדרכה מיניה.

וי"ל,

דנהי דחצר קני לה קנין גמור,

לא היה לו ליחשב אתנן אלא מתנה,

אם לא היה חייב לצאת ידי שמים, כשאינה בחצירה.

**הדוגמא שאף שהוא פטור מאחר ומחוייב מיתה, יש
עליו חובה בתשלום האתנן**

לומדת הגמרא את החיוב לתשלום, גם כשהוא מחוייב
מיתה. רבא אמר: אף הלוקה חייב לשלם לצאת ידי שמים,
ורק על בית דין נאמר שאינם כופים שני עונשים על מעשה
אחד. וחיוב זה נלמד מדין אתנן, הנותן לזונה טלה בתמורה,

חייב,

**אבל הכא - דחייב לצאת ידי שמים,
חיובא מעליא הוא, ושפיר קתני משלם.**

ועוד,

ר"י פירש שם **מתוך הסוגיא,**

דה"ק תנא תני ישלם דברי רבי אליעזר,

ורבנן פליגי עליה,

ואי מדת חסידות קאמר - לא הוה פליגי עליה.

מה דינו של החוסם לעניין מלקות ותשלומים?

הגמרא מביאה ברייתא. תנו רבנן: החוסם את הפרה, ודש
בה, לוקה. שעבר על לאו "לא תחסום שור בדישו", ומשלם
לבעל הפרה כמה שהיתה הפרה אוכלת אילו לא מנעה.
ושיעורו ד' קבין לפרה, וג' קבין לחמור.

ומקשה הגמרא: והא כל מי שעושה מעשה אחד של איסור
שיש להענישו עליו שני עונשים, אינו לוקה ומת, ואינו לוקה
ומשלם, לפי שאין מענישים על מעשה איסור אחד שני
עונשים. ואם כן, הלוקה על מה שחסם את הבהמה בדישתה,
האיך אפשר לחייבו לשלם לבעליה את ההפסד שבחסימה?!
ומתרצת הגמרא: אמר אביי: הא מני, הברייתא שחייבה את
החוסם ללקות ולשלם, רבי מאיר היא, דאמר: לוקה ומשלם.
רבא אמר: אף הלוקה חייב לשלם לצאת ידי שמים, ורק על
בית דין נאמר שאינם כופים שני עונשים על מעשה אחד.

**התוס' מקשים על רבא, מדוע לא רצה לקבל את החזר
הגניבה**

הגמרא בסנהדרין, מביאה שהטעם שפטור התשלומים,
עבור הבא במחתרת הוא מכיוון שמאחר ומתחייב בנפשו -
הרי הוא זוכה בממון. אלא שהקושי מדוע לא קיבלם, והרי
מה שהורידו ממנו זה אינו את חובת התשלום, ולכן יכול הוא
לצאת ידי שמים, ורק הבית דין אינם יכולים להוציא ממנו.
ואם כן גם כאן, מדוע שלא ישלם? ועונים על כך הם לא
החזירות לצאת ידי שמים, אלא היו יראים שמא יוציאו
מידם בב"ד. ולכן הוא נשאר בשיטתו, לא ליקח מהם.

וכן מובא שם בתוס' "תימה הא מיחייב לצאת ידי שמים
כדאמר בפ' הפועלים (ב"מ דף צא. ושם) גבי החוסם פרה ודש
בה, (ואתנן) אסרה תורה אפילו בא על אמו, ויש לומר, דכאן
- לא היו רוצים להחזיר אלא אם כן יתחייבו בדיני אדם."

התוס' תירצו ג' תירוצים בהשוואה למסכת חולין

בחולין ק"ל ע"ב אמרינן תנא תני ישלם, ואת אמרת מלת
חסידות שנו כאן? והקשו התוס' דכן קשה כאן, לתני לוקה
ומשלם ואמרינן דמשלם לצאת ידי שמים? ותירצו התוס' א'
דשם לשון ישלם מוכח טפי, דמן הלכה דחייב מן הדין, לא
כן הכא דנקט לשון משלם. ב' דשם אינו מחוייב לצי"ש רק
ממדת חסידות, ובוזה לא שייך לשון תשלומין, לא כן בלצאת
ידי שמים - חיובא מעליא הוא, וממילא שייך לשון תשלומין.
ג' לפי מה שפירש ר"י ז"ל שם, דפירכת הגמ' לא מכח לשון
ישלם, אלא שם הכוונה תנא תני ישלם דברי ר"א ורבנן פליגי,
ואי הוי מלת חסידות - לא הוה פליגי, וא"כ לא שייך כאן
כלל.

קלב"מ, ואולי רק כה"ג אסרה תוה"ק האתנן? ותרצו התוס' דסתם אתנן בא מבוטל לנבעלת.

הלימוד לחילוק שנדרש שהאתנן יהיה בחצירה קודם המעשה

והקשו התוס' וא"ת דאתנן כו', רוצה לומר, לפי מאי דאיתא בע"ז ס"ג ע"א דאתנן צריך דוקא שיהא בחצר בשעת ביאה, ואם נתן לה לאחר מכאן - הוי רק מתנה. וקשה דבכהאי גוונא - לא שייך קלב"מ כמבואר בב"ק ע' ע"ב, כשעומד בחצר - אז קונה החצר קנין גמור, ואפילו כשיש קלב"מ, וא"כ היכי מוכח, דחייב לצאת ידי שמים אי איכא קלב"מ, כיון דאתנן איירי דעומד בחצר. ותרצו התוס' דעל כורחך חייב לצאת ידי שמים כשאינו עומד בחצר, דאם לא כן, לא היה חל שם אתנן כשעומד בחצר, אלא היה נחשב מתנה, ומדחשבהו תוה"ק לאתנן - שמע מינה דלעולם חייב לצאת ידי שמים.

ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיוסק התנור - תימה,

למה לי עד שיוסק?

בקינח סגי,

דתו לא הוי אלא כנ"ט בר נ"ט, ושרי,

(חולין דף קיא:),

דגים שעלו בקערה, דמותו לאכלן בכותח, ושם מפורש.

רב פפא מציג בשאלתו הראשונה, שפסק להם כפי הדין לאסור

אמר רב פפא: הני מילי, בעו מינאי, דבי, שאלוני מבית מדרשו של רב פפא בר אבא, ופשטי להו לאיסורא, חדא כהלכתא, מעיקר הדין, וחדא דלאו כהלכתא, אלא חומר הוא שהחמיר עליהם. וכך בעו מינאי [שאלוני]: מהו ללוש את העיסה בחלב, לאוכלה בפני עצמה בלא בשר? ופשטי להו לאיסורא, כהלכתא, שמא יבא לטעות ולאכול את הפת החלבית בבשר. ודבר זה, הוא מעיקר הדין:

דתניא, אין לשין את העיסה בחלב. ואם לש, כל הפת כולה אסורה, ואפילו לאוכלה בפני עצמה, מפני הרגל עבירה, שמא ישכח, ויאכלנה עם בשר.

כיוצא בו אמרו: אין טשין [טחין] את התנור באליה [שומן זנב הכבש] מפני הפת שתאפה בו, ותהיה בשרית. ואם טש, כל הפת כולה אסורה, ואפילו לאוכלה בפני עצמה בלא חלב, גזירה שמא ישכח ויאכלנה בחלב. עד שיסיק את התנור, ויפליט ממנו את בליעת השומן.

מקשים התוס' על הראייה מלטוח את התנור באליה, מדוע נזקקים להסיק התנור

מקשים התוס', מדוע אם טח את התנור באליה, הפת נאסרת והופכת להיות בשרית, ולכאורה מספיק לבצע קינוח. שהרי לא בישל את הפת עם בשר, אלא השומן רק חדר לדפנות, ולאחר מכן הפת היא בגדר של נותו טעם בנו של נותן טעם. אם יאכלה כעת עם חלבי. ומדמים התוס' את הדין לדגים שעלו בקערה, שמותר לאוכלן בכותח. ובמובא במסכת

אסורה הבהמה להקרב, שנאמר "לא תביא אתנן זונה", ומכך שלא חילקה התורה ואסרה כל אתנן, משמע שאסרה תורה אתנן, ואפילו בא על אמו, ונתן לה בהמה בתמורה. ומדוע נאסרה הבהמה שנתן לה? והרי עונשו הוא מיתה, ואינו חייב לתת לה בתמורה כלום, ואף אם יתן לה, אינו אלא מתנה סתם, ולא אתנן תמורת הזנות? ובהכרח, שבדיני שמים, אף המתחייב מיתה בידי אדם, חייב לשלם.

חכמינו מרבים ענייני עריות מתועבה של זנות

הוקשה לתוס', מנא לן באמת דאפילו בכאי גוונא דאיכא קם ליה בדבריה מיניה אסרה תורתנו הקדושה. ועל כך עונים התוס' בשתי דרכים. הראשונה היא גזירה שווה של אתנן מעריות. התוס' מדגישים, כי עיקר האתנן נלמד בעריות. וזונה היא מחייבי כריתות. הגמרא מסכת כריתות מביאה כי יש לקשור תועבה מעריות הנלמד בגזירה שוה. דאמר אביי: זונה עובדת כוכבים - אתננה אסור. מאי טעמא? כתיב הכא בפרשת אתנן "תועבה" שנאמר "כי תועבת ה' אלהיך הוא". וכתיב התם בפרשת עריות [ויקרא יח] "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה".

ולמדים זה מזה בגזירה שוה. מה להלן, כמו ששם מדובר בעריות שאין קידושין תופסין בה, כי כל העריות המנויים שם הם חייבי כריתות, והכל מודים שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות. הכא נמי, גם לענין אתנן כן, שאינו אסור אלא בזונה שאין קידושין תופסין בה, וזונה עובדת כוכבים, הואיל ואין קידושין תופסין בה - אתננה אסור. ומתוך כך היה יכול להסיק רבא, שאתנן הוא אף הבא על אמו, שהיא עבורו עריות שאין קידושין תופסין בה. וכל שכן בחיוב מיתה.

הנסיון ללמוד זאת מאתנן כלב, שאף הוא בדין קם ליה בדבריה מיניה

עוד תירצו התוס', וי"מ כו לממעטין מגם שניהם אתנן כלב ומחיר זונה, ואתנן כלב היינו (ככמ"ש מהר"ם) שנתן לבעל הכלב אתנן שירשהו לרבוץ את כלבו, והרובע בהמה חייב מיתה, ואיכא קלב"מ ומדאיצטריך קרא למעוטי, ש"מ לאתנן דאסרה תורה נמי איירי אפילו בא על אמו, דאיכא קלב"מ, ודחו התוס' דאין משם ראייה, דאולי שניהם ממעט רק מחיר זונה, ובאמת אין צורך למעט אתנן כלב, דהא לא מפורש בקרא שנים למעוטי ארבעה, ואפשר לממעט ב' ולא ג' ובא למעט מחיר זונה.

והתוס' במסכת יבמות דנים על כך. שיש ללמוד שנים ולא ארבעה "וא"ת ומהיכא תיסק אדעתיה למיסר, דאיצטריך קרא למעוטי? וי"ל דסלקא דעתך לאסור משום דאיתקוש, וכי תימא אם איתא דהני נמי אסור - לכתוב רחמנא אתנן ומחיר כלב וזונה א"כ הוה אמינא דכל חד לחוד שרי ומיהו ודאי למאן דאמר (ב"מ צד: ובשאר דוכתי) משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחדו ה"ל למכתב הכי ובפ' כל האסורין (תמורה דף ל: ושם) בלאו הכי דרשא דשנים ולא ד' - נפקא לן דאין זנות לבהמה."

התוס' ניסו לדחות שהאתנן יכול להינתן באופן שהנותן עצמו אינו עושה את העבירה, ודחו זאת

והקשו התוס' וא"ת כו' לבנך - היינו דהנותן האתנן לא עביד איסורא, ורק מקבלת האתנן, ושוב בכהאי גוונא לא שייך

על גב, שזה קושי שמלכתחילה יש לו תירוץ. "ואף על גב דשמואל - לא איירי אלא מדאורייתא, כדמשמע בפ"ק דמכות, דלהורגה קאמר, מ"מ כיון דמדאורייתא בעינן כמכחול בשפופרת, די לנו אם נגזור מדרבנן לאיסור אחיזה, אבל להכניס מין ושאינו מינו לדיר - לא."

מין במינו נמי אחיזה אין הכנסה לא -

תימה,

כיון דלא איירי קרא אלא בכלאים,

מנלן לאסור הכנסה מין במינו?

וי"ל,

דדייק,

מדנקט תנא לא יאחז,

דלא יכניס - הוה ליה למינקט,

דלא תרביע - הכנסה משמע,

אלא משום הכי נקט אחיזה,

דלהכנסה - לא איצטריך,

דקים ליה לתנא דאפילו מין במינו - אסורה,

מונשמרת מכל דבר רע,

דדריש מיניה בפ"ק דע"ז (דף כ:),

שלא יסתכל אדם לא בחמור ולא בחמורה,

לא בחזיר ולא בחזירה,

לא בעוף ולא בעופפת,

בשעה שנזקקין זה לזה,

ולהכי מוקי לא תרביע באחיזה, באם אינו ענין.

דברי שמואל ומה שהקשו לו מבריייתא

שמואל דן לגבי כלאים. בכלאים, אין איסור הרבעת שני מיני בהמה עד שיכניס אבר הזכר בנקבה כמכחול בשפופרת. אבל המכניסם יחד לדיר, וגורם להם להרבע יחד, אינו עושה איסור. אלא שהקשה עליו רב אחדבוי בר אמי מבריייתא. דתניא: אילו נאמר "בהמתך לא תרביע", ולא היה מפרש הפסוק שהאיסור להרביע הוא בכלאים, הייתי אומר: לא יאחזו אדם הבהמה בשעה שעולה עליה זכר, שמא יבא לידי הרהור. ואפילו בהרבעת מין במינו. תלמוד לומר "כלאים", שהאיסור הוא דוקא במרביעו עם אינו מינו. ומוכיח רב אחדבוי בר אמי: לאו [האם לא נלמד], מכלל שהתירה הבריייתא אחיזה בבהמה בשעת רביעה דוקא במינו, משמע, דכלאים, אחיזה בבהמה עצמה, נמי לא, אף שאינו מכניס את אבר הזכר ממש אל הנקבה. ודוחה הגמרא: מאי אחיזה - הכנסה. ואמאי קרי לה אחיזה? - לישנא מעליא [לשון נקיה].

אמר רב יהודה: מין במינו, מותר להכניס אבר הזכר בנקבה כמכחול בשפופרת, ואפילו משום פריצותא שמא יבא לידי הרהור ליכא. ואף ששנינו, לא יסתכל אדם בחמור וחמורה בשעה שהן מזווגין זה עם זה, וכל שכן שאסור לזווגם בידיים, כאן, שהבהמות שלו, הדבר שונה. מאי טעמא? - בעבידתיה טריד [עסוק בעבודתו], ואינו פנוי להרהר.

מתיב רב אחדבוי בר אמי: אילו נאמר "בהמתך לא תרביע", ולא אמר הכתוב דוקא "כלאים", הייתי אומר: לא יאחזו אדם

חולין. "איתמר, דגים שעלו בקערה (בשרית), רב אמר: אסור לאכלן בכותח, ושמואל אמר: מותר לאכלן בכותח; רב אמר אסור - נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר - נותן טעם בר נ"ט הוא." שהרי קערה זו היא עצמה אינה בלועה בבשר, אלא רק בטעם של בשר, ונמצא שהיא בלועה ב"טעם ראשון", והיא נותנת טעם בדגים הנקרא "טעם שני" [או כפי שהוא נקרא "נותן טעם בר נותן טעם"], ומותר לבשל טעם בשר שהוא "נ"ט בר נ"ט" [נותן טעם בנו של נותן טעם, והיינו "טעם שני"] בחלב. וכן נפסק בהמשך להלכה.

רבינו תם אוסר כי השמנונית דביקה וכאילו נשארת כל הזמן

בתוס' בחולין וזבחים צ"ו ע"א ד"ה ואם, כתבו דלשיטת רש"י דדגים שעלו בקערה של בשר - מותר לאכלם בכותח, דוקא עלו - שרי, הא נתבשלו - אסור, דבבישול - אסור נ"ט בר נ"ט, אתי שפיר כאן. ואפילו אם לא כשיטת רש"י, תירץ ר"ת דאי אפשר לתנור להתקנח יפה, והוי שומן בעין עליו, וזה לשונו "דאומר ר"ת, דאי אפשר לתנור להתקנח יפה כשנדבק בו השמנונית, והוי בעין עד שיוסק." ועיין בתוס' הרא"ש כאן שתירץ ג"כ הכי, דאין קינוח מועיל בתנור, רק שכתב לשון, כי לעולם הוא פולט, וישנו בעין על הפת, עד שיסיקנו.

ופשטי להו לאיסורא דלא כהלכתא דאמר שמואל כו' -

תימה לר"י,

הכי מוכח משמואל דליכא איסורא מדרבנן,

דשמואל לא איירי אלא מדאורייתא,

דומיא דמנאפין עד שיראו כדרך המנאפין,

דאיירי להורגם,

דאהא מייתי לה בפ"ק דמכות (דף ז.),

גבי אם היינו שם,

לא היה אדם נהרג מעולם.

השאלה השנייה ששאלו את רב פפא, והחמיר להם בה

ואידך, בעו מינאי [והשניה ששאלו ממני], מהו להכניס בהמות מין ושאינו מינו יחד לדיר? האם נחשב כמרביעם יחד, שגורם שיבואו זה על זה, ואסור שנאמר "בהמתך לא תרביע כלאים", או אינו אסור אלא במכניס בידיו את אבר הזכר אל הנקבה. ופשטי להו לאיסורא, כדי שלא יזלזלו באיסור הרבעת כלאים. ודבר זה הוא דלאו כהלכתא, כי מעיקר הדין מותר. דאמר שמואל: ובמנאפין, עדים המעידים על המנאפין בבית דין לעונשם, מספיק עד שיראו כדרך המנאפין, השוכבים זה על זה, ואין צריך שיראו הביאה ממש. ובכלאים, אין איסור הרבעת שני מיני בהמה עד שיכניס אבר הזכר בנקבה כמכחול בשפופרת. אבל המכניסם יחד לדיר, וגורם להם להרבע יחד, אינו עושה איסור.

התוס' מקשים מאחר ושמואל מדבר מהתורה, ואולי רבנן החמירו

עם היות והתוס' שאלו את שאלתם בסגנון חריף של תימה, הרי נביא את לשון תוס' הרא"ש, שהביא זאת בקושיית אף

דאפילו דשין בכנפיהן, מיבעיא ליה דדומיא דשור ממש בעינן.

וא"ת,
דמשמע דפשיטא ליה,
דאי איכא ידיו ורגליו כי שור - דאוכל,
ולא בעי שור ממש,

וא"כ יליף שור שור משבת,
וא"כ עוף נמי נילף,

כדתנן בסוף הפרה (דף נד:),
דשון שור ובהמה חיה ועוף לענין חסימה,
א"כ מאי מיבעיא ליה?

וי"ל,
כיון דבעי רבי יוסי ברבי יהודה דומיא דשור,
מיבעי ליה,
דלמא, עוף אינו שוה לשור לענין חסימה,
ומתניתין דהתם - כתנא קמא דהכא.

מהי זכות הפועל לאכול, האם נדרש לעבוד גם בידיו וגם ברגליו, ולדורש שכן מהי ההתייחסות לאוויזים

הגמרא מביאה חקירה לשיטת רבי יוסי ברבי יהודה. בעי רבה בר רב הונא: דש באוויזין ובתרגולין, לרבי יוסי ברבי יהודה, האוסר לחסום שור בדישתו, רק באופן שהוא דש בידיו וברגליו יחד, מהו לחסום את האוויזין הדשים ברגלים בלבד? האם ידיו ורגליו האמור בשור, הכונה שבכל כוחו בעינן, לאיסור חסימה, והא איכא. אף האוויזין הדשים ברגליהם עובדים הם בכל כוחם, ואסור לחסום ברגליהם.

או דילמא בידיו וברגליו בעינן לאיסור חסימה, בדומה לשור ממש העובד בידיו וברגליו, והא ליכא באוויזין ובתרגולין, לפי שהם דשים ברגליהם בלבד, ואין איסור לחסום. ומסקינן: תיקו. כלומר שני צדדי הבעיה הם בכוחות שווים, ולכן אין הכרעה.

התוס' מציגים שני צדדים מיצד לבאר את בעיית הגמרא

רש"י ז"ל פירש דהבעיא הוא משום דאוויזין ובתרגולין - אין להם ידים, א"כ משמע דהכנפי - לא מעלין ולא מורידין. ומזה לא מיירי הגמרא, והספק הוא, כיון שכל כחם ברגליהם האם הוי כאלו היה להם ידים או לא, והו"ו ג"כ דרך התוס' בפירושם הראשון, דאינם עובדים בכנפיהם, רק כל כחם הוי ברגליהם, והספק אי הוי כבהמה שכה בידים וברגלים. וכתבו התוס' פירוש שני, דהגמרא מיירי באמת בדשים גם בכנפיהם, והספק אי דמי לידים, דדומיא דשור ממש בעינן.

מקשים התוס', כי במסכת בבא קמא כן מרחיבים את השור אפילו לעוף, וממילא אין כאן שאלה

דמלשון הגמ' משמע, שכל הספק משום דאין להם ידים, הא אם היה להם ידים, והיה דומיא דשור - אין ספק שחייב, ואף דבקרא שור כתיב. ואולי הוי דוקא שור ועל כורחך, משום

את הבהמה כדי שיעלה עליה זכר. תלמוד לומר "כלאים", שרק בכלאיים אסרה זאת התורה. ומדייקת הגמרא: כלאים הוא דאסור. הא מין במינו, שרי, ואין בזה משום שמא יבא לידי הרהור. ומין במינו נמי, אחיזה, אין. דוקא אחיזה בבהמה מותרת, אבל הכנסה של הזכר בנקבה, לא. שמא יבא לידי הרהור. וקשה לרב יהודה, האומר שבעל הבית הטרוד במלאכתו מותר לו אפילו להכניס. ומתרתת הגמרא: מאי "אחיזה", הכנסה. ובה אמרה הברייתא שבכלאים אסור, ובמין במינו מותר. ואמאי קרי ליה "אחיזה" ולא הכנסה, כי לישנא מעליא נקט, לשון נקיה.

מקשים התוס', והרי הפסוק דן על כלאיים, ומהיכן ניתן ללמוד ממנו על מינים אחרים

קושיית התוס', כי הנושא כאן הוא בכלל כלאיים, וכיצד יכול הוא לעקור את הפסוק בהמתך לא תרביע, שמשמעו הכנסה, ולעבור לנושא אחר של מין במינו. ומאחר וזאת קושיה חזקה, בוחר בלשון תימה. ומתריך כי לא הנושא הוא המקור, אלא הסגנון, בו שינה מהמילה תרביע, שמשמעותה הכנסה, והיאך הגיעה לאחיזה. וביארו התוס', שמאחר ואת ההכנסה הוא לומד בכלל ממקור אחר ממסכת עבודה זרה, על האיסור להישמר להסתכל בבעלי חיים הנזקקים זה לזה, ומאחר והתפנה לו העניין של ההכנסה, יכל ללמוד ממנו על עניין אחר של האחיזה.

והבאנו זאת בלשון תוס' הרא"ש, שבשינוי הלשון תמיד מתווספת הבנה. "תימה, כיון דקרא משתעי בכלאים וכמכחול בשפופרת, מהיכא תיתי לאסור הכנסה מין במינו? וי"ל דמלשון הברייתא קא דייק. מדקתני ולא יאחזו, ולא קתני ולא יכניס, אף על גב דתרביע - משמע הכנסה, אלמא פשיטא ליה לתנא, דהכנסה אסירא, מקרא דונשמרת מכל דבר רע, כדדריש ליה בפ"ק דע"ז (כ' ב') שלא יסתכל אדם לא בחמור ובחמורה בחזיר ובחזירה בעוף ובעופפת בשעה שנוקקין זה לזה, הילכך, אי הוה כתיב בהמתך לא תרביע, על כורחך הוה אמינא, אם אינו ענין להכנסה, תנהו ענין לאחיזה."

ועם היות ולרבי יהודה מותר אפילו להכניס בשעה שטרוד בעבודתו, הרי לתנא יש סברא שרק אחיזה שאין בה הרהור כה משמעותי רשאי הוא, אפילו כשהוא טרוד בעבודתו. ואינו סובר כרבי יהודה שיש בכוח הכלל של טרוד בעבודתו את ההיתר אף להכניס.

[דף צא עמוד ב]

דש באוויזין ובתרגולין לרבי יוסי ברבי יהודה מהו -

יש לפרש,

דמיבעיא ליה בדשין ברגליהן ולא בכנפיהם,

דאין יכולין לדוש בכנפיהן,

דאי בכל כחו בעינן - האיכא,

או דלמא ידיו ורגליו בעינן,

והא ליכא,

דאין דשין בכנפיהן.

אי נמי,

יש לומר,

מאחוריו. אלא שהגמרא דוחה את הראיה: אמר רב שישא בריה דרב אידי: בשירכא, מדובר פה באופן שיש זמורה ארוכה, הנמשכת מן הגפן, שממנה מטעינים עליו, עד לפיו של השור, ומאותה זמורה בלבד אסור לחוסמו.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, ומקשים על כך

התוס' מביאים את פירוש רש"י כפי שאכן הסברנו לעיל את הסוגיה, כי השור הוא מקדימה בשעה שנושא את העגלה, והגפן ששמו על העגלה היא מאחוריו, והשור אינו מסוגל לאוכלה.

התוספות הקשו, שבהמה הנושאת פירות - אין עבודתה במחבר אלא בגפן התלושה לשאתה לגת ואין זה "שור במחבר"? ומתוך קושי זה נתנו פירוש אחר.

התוס' פירשו שור במחבר לגבי דישה ולא לגבי ענבים

ועל כן פירשו "שור במחבר", שור הדש בתבואה המחוברת עדיין לקרקע, וקושיית הגמרא שאיך יאכל השור ממה שתחת רגליו? ולעולם הוא אוכל ממה שלפניו ובמה שלפניו - עדיין אינו דש, ובשלמא כשהשור דש בערימת תבואה תלושה כל הערימה כחטיבה אחת, כיון שמונחים בתלוש על הארץ, ויכול לאכול מהיכן שירצה, אבל כשהוא דש במחבר, כל קלח וקלח נחשב בפני עצמו, ואם אתה אומר שעוסק בגפן זה אינו אוכל בגפן אחר - מדוע צריך להניח את השור לאכול מקלח שאין הוא דש בהם כרגע? ולכן תירצה הגמרא בתבואה שהיא ארוכה מאוד, אז אכן חלק ממנה הוא תחת רגליה בשעה שהיא דשה, וחלק היא אוכלת.

תוס' כיוונו לפרש, דוקא בדבר אשר הוא בר דישה, דבזה איירי קרא, ועל כן לא פירשו בענבים, לא בקושיית המקשן ולא לפירוש התרצן, ולא כרש"י שפירש בשרכא זה זמורה ארוכה והיינו גפן.

הא עושה מעשה אוכל מן התורה -

תימה,

מנלן למידק הכי,

דמתניתין - לא משמע כלל,

דלא קתני אלא שאוכל משום השבת אבידה,

אבל אי לאו משום הכי,

לא היה אוכל אפילו מהלך כעושה מעשה דמי, דעושה בגפן זה - אינו אוכל בגפן אחר.

וי"ל,

דדייק,

מדלא נקט במתניתין,

משום השבת אבידה אמרו הפועלים אוכלים,

כשמביאים כלים מאומן לאומן,

דהוו עושין מעשה,

ומינה הוה ידעין,

דאפילו בעושה מעשה - אין אוכלים,

אלא מפני השבת אבידה;

דילפינן שור שור משבת. והנה בב"ק (נ"ד ע"ב) מבואר בהרבה דברים, דילפינן שור שור, וממילא הכל בכלל בהמה חיה ועוף, ומפורש בגמ' שם דאם ילפינן משבת שור של לא תחסום, אז הכל בכלל, וגם בהמה חיה ועוף, א"כ מאי קא מיבעיא ליה לגמ' כאן?

יש לתרץ שמה שהשוו את העוף לשור זה אינו שיטת רבי יוסי ברבי יהודה

ונביא את לשון תוס' הרא"ש "דשאני הכא, מדהוה ליה למכתב לא תדוש בחסימה, וכתב שור - אתא לאשמועינן, אף על גב דילפינן שור שור משבת - בעינן דומיא דשור, שיעשה בידיו וברגליו. ומתניתין דשור שנגח את הפרה - כתנא קמא דהכא."

שור במחבר היכי משכחת לה -

פירש בקונטרס,

הלא הבהמה אינה יכולה להגיע ולאכול, מגפן שעל העגלה שהיא נושאה,

שהבהמה לפני העגלה.

ואין נראה לר"י,

דהוא גפן - הוי תלוש ולא מחבר.

אלא הכי פירשו במחבר,

היינו כשהוא דש במחבר,

היכי משכחת לה,

שיאכל אותן שבלין עצמן שהוא דש?

דבשלמא שור בתלוש, אתי שפיר,

שכל תבואה התלושה אשר שם, חשובה כאגודה אחת,

ואין צריך לאכול מאותה שהוא דש ממש,

אבל מחבר,

כל קלח וקלח חשוב בפני עצמו?

ומשני, בשרכא,

פירוש בקטניות או בתבואה שהיא ארוכה,

שיכול לאכול אותן שבלין עצמן שהוא דש.

אכילה לפועל וכן לגבי השור ממה שאינו עושה כעת

לומדת המשנה, כי פועל הנשכר הן לתאנים והן לענבים, אינו רשאי לאכול מסוג פרי אחד, בשעה שעובד בסוג הפרי השני. אבל באותו הסוג, רשאי הפועל להרעיב את עצמו עד שיגיע למקום בו הפירות יפים יותר, ומתוך רעבונו יאכל שם יותר מהמשובחים.

חקרה הגמרא, האם פועל העושה בגפן זה מהו שיאכל בגפן אחר? מצד אחד הרי כן מתקיים בו הכלל של ממין שאתה נותן לכליו של בעל הבית, או שאנו מצמצמים רק מגוף האילן שכעת הוא נותן לבעל הבית. והגמרא פשטה בעיה זו מאכילת השור, כי אם תאמר שאינו יכול, כיצד בכלל השור המחבר לצמד, שרשאי לאכול, כיצד יוכל לאכול? שהרי השור אינו עובד במחבר, אלא הוא רק נושא את הפירות, ומעמיסים אותם על העגלה הרתומה, המצויה

**אלא ודאי מדנקט בהליכתו מאומן לאומן,
שאינ עושין מעשה,
משמע דאי הוּו עבדי מעשה,
הוּו אכלי מדאורייתא.**

דין המשינה לגבי פועלים בהליכתם

דין המשינה היא ועל פועלים כולן, לא אמרו שרשאים לאכול מהפירות של בעל הבית, אלא בשעת מלאכתו, ולא שיפסיקו ממלאכתם לצורך האכילה. אבל משום השב אבידה לבעלים, כדי שלא תפריע האכילה שבשעת מלאכה לעבודת הפועלים, אמרו תקנו חכמים, שפועלין אוכלים בהליכתו מאומן לאומן, משורת אילנות אחת לשניה, אף שמדין תורה אינם אוכלים אז, וכן תקנו שיהיו פועלים אוכלים ביקב, בחזירתם מן הגת.

הגמרא ניסתה לפשוט האם המהלך כעושה מעשה דמי

הגמרא ניסתה ללמוד מכך מה דינו של המהלך. והגמרא הביאה שני לשונות. הלשון הראשון סבריה, סברו אנשי בית המדרש, שהמהלך בשדה, בהליכתו לאילן שבו הוא צריך לעבוד, כעושה מעשה דמי, שגם ההליכה היא מכלל העבודה, ודינו בה כפועל שכבר עובד, ויש לו זכות לאכול. ובכל זאת, רק משום השב אבידה לבעלים, הוא דאכיל פועל ההולך משורת אילנות לחברתה ללקט, והוא מתקנת חכמים, אבל מדאורייתא, לא אכיל!

אולם יש גם לשון שניה הפוכה. סבריה בבית המדרש, שמהלך, לאו כעושה מעשה דמי. והיינו טעמא דמדאורייתא לא אכיל המהלך מאומן לאומן, משום דלאו כעושה מעשה דמי. ומשמע, הא עושה מעשה, אכיל מדאורייתא, אף שמלאכתו היא בגפן שהוא הולך לבוצרה, ואילו הפירות שבידו, שהוא אוכל מהם, הם מגפן אחרת.

ביאר המהרש"א לחלק בין המציאות ומה תועלת היא לבעלים

"דלא שייך להביא ענבים מאומן לאומן אלא לגת מוליכין אותם, אבל כלי המלאכה - מוליכין מאומן לאומן. וליכא למימר, דדוקא בעושה מעשה - הוא דאובלין, דכיון דאין אוכלין אלא משום השבת אבידה, וטובה היא לבעלים, מה לי עושה מעשה, ומה לי אין עושה מעשה." כלומר, עיקר הדבר אינו קשור כלל בחקירה האם יש כאן מעשה בהליכתו או לא, אלא מאחר וזה חלק מהעבודה בזמן שהוא אצל הבעלים - לכן התירו לו לאכול.

ונמצא כי הדיון הוא האם מאחר והליכה שהוא כמעשה גרוע, האם הוא חסר בכך את הגורם לאכול מהתורה או רק מתקנת חכמים. ואפילו שמצד המעשה הוא חלש. ואין זה אפילו נכנס לדיון האם הכנה למעשה נחשבת כמעשה, אלא מאחר וכאן מרכז הכובד הוא בכלל תקנת חכמים על השבת אבידה, ממילא אינו קובע הצורך לדעת מה תוקפו של המהלך

[דף צב עמוד א]

אלא אימא עד שתהא פורקת -

דסד"א שאינה אוכלת,
אלא כשהיא רואה הגפן בפניה,

**אבל כשהינה רואה,
שהגפן עליה או בעגלה - אינה אוכלת,**

ואף על גב דטעמא דחסימה,
לאו משום דחזיא ומצטערת הוא,
קמ"ל.

**ולא קאי אמפני השבת אבידה,
דמן הדין אוכלת,**

אלא מילתא באפי נפשיה הוא.

אופן אכילת החמור בעניין פריקה

שנינו במשנה: ובחמור, אסור לחוסמה כשהיא פורקת. ודנה הגמרא: לבאר את המציאות, כשהיא פורקת - מהיכן אכלה!? הלא בשעת הפריקה מורידים ממנה המשאוי בבת אחת, ומהיכן תאכל? ומתוך קושי זה מעמידה הגמרא ומבארת: אימא, עד שתהא פורקת היא אוכלת ממשא שעל גבה, ואף שאינה רואה את המאכל, ואם יחסמנה - לא תצטער.

ומביאה הגמרא סיוע לפסק זה מבריייתא, תנינא להא, שנינו לדין זה של משנתנו גם בבריייתא. דתנו רבנן: חמור וגמל, שכר בעל הבית חמר עם חמורו או מנהיג גמל עם גמלו, כדי שישאו לו משאו, אוכלים החמור והגמל ממשאוי שעל גביהן, ואסור למונעם מכך, ובלבד שלא יטול בעל החמור או בעל הגמל מהמשא בידו, ויאכילם. שאין לו זכות להאכיל את בהמתו, אלא רק מה שהשור אוכל מאליו.

התוס' מנתקים את קשר האכילה וראיית האוכל

התוס' באים לשלול, כי כל איסור החסימה קשור לצער, שהיא רואה ואינה יכולה לאכול. אלא באו לחדש לנו, שלא ניתן למנוע ממנה לאכול מה שעל גבה או על העגלה. שהרי היא עובדת בכך שהיא נושאת את העגלה או את המשוי שעליה.

בניגוד למקרים בו כל היתר האכילה היה מדין השבת אבידה, זכות הבהמה באכילה היא מהתורה

התוס' גם מבארים כי אכילתה הוא דין תורה, ואינו מצד השבת אבידה. כי לעיל דנה הגמרא על מקרה בו לא היה היתר האכילה מדין תורה אלא רק מתקנת חכמים.

שנשאלה שם השאלה - האם יש לו זכות לאכול מאילן שאינה פועל בו כרגע, או לא. ופשטוה מבריייתא. תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: וכולם, לא אמרו אלא בשעת מלאכה. אסור להפסיק מן המלאכה בשביל לאכול מן הפירות. אבל מפני השב אבידה לבעלים, שיעבדו פועליו ללא הפרעת אכילה באמצע, אמרו [תיקנו חכמים] שיהיו פועלים אוכלים בהליכתו מאומן לאומן, ובחזירתו מן הגת. אף שמן התורה אין להם זכות לאכול אז.

איבעית אימא דרב איכא בינייהו -

דת"ק שמזכיר פועל - לית ליה דרב,
ואף על גב דאיסי בן יהודה איירי בעושין בסעודתו,
מ"מ לא מיקרו פועלים,
כיון שלא מדעת בעל הבית עושין.

התוס' ביארו את החקירה

התוס' באו לתת פירוש שונה משל רש"י, הסובר שמשל שמים היא מתנת גמילות חסדים, כשאר מתנות עניים. ואיו התוס' סבורים כי יש לו רק את זכות אכילת הפירות בפיו ללעוס ולאכול. וממילא מאחר וזה לעולם לא הגיע אליו כממונו, הרי אין לו את יכולת הנתינה הלאה.

כן נמצא בספרים ישנים וכן נראה לגרוס לא בכנפשיך קמפלגי - ואי לאו כנפשיך, הוּוּ מוּדוּ כ"ע, דאוכל יותר מכדי שכרו,

דרחמנא זכה ליה, ולא גרסינן, דכולי עלמא משלו הוא אוכל, דהא כ"ש דאי משל שמים הוא אוכל, דהוּוּ אכיל יתור מכדי שכרו, אי לאו כנפשיך.

ויש ליישב הגירסא, משום דמעיקרא הוּוּ בעי למיפשט מת"ק, דמשל שמים הוא אוכל, ודחה לו, וחוזר ופושט מדברי חכמים, דסברי משל שמים כו', וא"כ ת"ק נמי סבר הכי, דבין ת"ק לחכמים ליכא אלא הא דאמרן לעיל, והדוחה אומר, לעולם אימא לך משלו הוא אוכל, כמו שדחיתי לך למעלה.

הגמרא הביאה מחלוקת של רבי אלעזר חסמא וחכמים, וניסתה לבאר מה שורש מחלוקתם

ראינו כי יש ברייתא. רבי אלעזר חסמא אומר: לא יאכל פועל יותר על שכרו וחכמים מתירין.

מאי לאו, בהא קמיפלגי? דמר סבר, רבי אלעזר חסמא האוסר על הפועל לאכול יותר מכדי שכרו, סובר משלו הוא אוכל, ולא יתכן שתוספת השכר תהיה מרובה על העיקר. ומר סבר, חכמים, המתירים לפועל לאכול אפילו יותר מכדי שכרו, סוברים משל שמים הוא אוכל, והאכילה היא בתור מתנת צדקה, ואין לזה שייכות לגובה השכר, ומותר לו לאכול אפילו יותר משכרו.

מה הנוסח הנכון בגמרא?

הנוסח שמצוי אצלנו הוא שבתחילה דוחה הגמרא: לא, דכולי עלמא משלו הוא אוכל. ואף על פי כן סוברים חכמים שהאכילה, שהיא תוספת שכר, יכולה להיות מרובה מעיקר השכר. והכא, ב"כנפשיך" קמיפלגי. בפירוש הפסוק "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשיך".

מר, רבי אלעזר חסמא, המתיר לאכול רק עד כדי שיעור השכר, סבר, "כנפשיך" פירושו שפועל אוכל עד שיעור

שיטת רב ולפי מי היא הולכת

דאמר רב: מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא, וכתוב בה, איסי בן יהודה אומר: "כי תבא בכרם רעך" - בביאת כל אדם הכתוב מדבר! אף אדם שאיננו פועל, רשאי הוא לאכול. תנא קמא האומר אוכל פועל אפילו בדינר, סבר דוקא פועל אוכל, ולא כדברי איסי בן יהודה המתיר לכל אדם לאכול. וחכמים מתירים לפועל לאכול יותר על שכרו, כי אף אם איננו פועל, מותר לו לאכול, כאיסי בן יהודה, המתיר לכל אדם.

ואמר רב: לא שבק איסי חיי לכל בריה! שכל אדם יכנס לכרם חברו ויאכל פירותיו. אמר רב אשי: אמריתא לשמעתא, את דברי איסי המתיר לכל אדם, ואת קושית רב על דבריו, קמיה דרב כהנא.

אמר לי: דלמא מה שהתיר איסי לכל אדם לאכול הוא רק בעושיין בסעודתם, כשעובדים מדעת עצמם לבעל הבית בשביל לאכול מן הפירות, אף שלא שכרם, דעבדו ואכלו,

ורב, שהקשה על איסי שלא שבק חיי לכל בריה, סבר, אפילו הכי, שעובדים עבור הבעלים בשביל סעודתם, בכל זאת נוחא ליה לאיניש לאוגר אגורי וניקטפיה לפרדיסיה, ולא ניתן כולי עלמא ואכלו ליה.

התוס' מבארים את שני הצדדים

מאחר ותנא קמא מזכיר פועל, הרי עם היות וכאן מדובר בעושים בסעודתם, הרי עדיין רב לא מחשיב אותם בדין פועל, כי הפועל מגיע רק לאחר בקשת בעל הבית, ואלו הם עושים זאת מיוזמתם.

אי אמרת משלו הוא אוכל יהבינן להו - דמשעה ששכרו - הוי כאילו התנה עמו,

ואי משל שמים הוא אוכל - לא יהבינן להו, שלא זיכה לו הכתוב, אלא מה שהוא לועס ואוכל, ואין לו כח ליתן כלום.

פועל משלו הוא אוכל, או משל שמים הוא אוכל

הגמרא הביאה את החקירה מה משמעות זכות האכילה שיש לו, איבעיא להו: פועל האוכל פירות, האם משלו הוא אוכל, שזכות האכילה היא תוספת שכר עבור עבודתו, ואף שלא התנה על כך, דין התורה שהוא כאילו התנה.

או משל שמים הוא אוכל. שאין זכות האכילה נחשבת כתוספת שכר עבור עבודתו, אלא היא צדקה המוטלת על בעל הבית. למאי נפקא מינה? דאמר הפועל: במקום שאלקוט לעצמי, ואוכל, תנו את הפירות שזכותי לאכול, לאשתי ובני!

אי אמרת משלו הוא אוכל, יהבינן להו. שאת זכותו שיש לו לאכול הוא יכול לתת לכל מי שירצה.

אלא, אי אמרת משל שמים הוא אוכל, וצדקה היא, ואין לו זכות בפירות לאכול בשכרו, הרי רק לידידיה זכי ליה רחמנא, את מה שאוכל ומכניס לפיו זה שלו, אבל לאשתו ובניו, לא זכי להו רחמנא, ואין לו זכות ליטול מן הפירות בכדי לחלק למי שירצה.

וי"ל,

דאורחא דמילתא נקט,

שהנזיר רגיל לומר כן, לפי שאינו אוכל.

סוגיה ראשונה הוא הדיון בפועל האם משלו הוא אוכל, או משל שמים

איבעיא להו: פועל האוכל פירות, האם משלו הוא אוכל, שזכות האכילה היא תוספת שכר עבור עבודתו, ואף שלא התנה על כך, דין התורה שהוא כאילו התנה. או משל שמים הוא אוכל. שאין זכות האכילה נחשבת כתוספת שכר עבור עבודתו, אלא היא צדקה המוטלת על בעל הבית.

למאי נפקא מינה? דאמר הפועל: במקום שאלקוט לעצמי, ואוכל, תנו את הפירות שזכותי לאכול, לאשתי ובני!

אי אמרת משלו הוא אוכל, יהבינן להו. שאת זכותו שיש לו לאכול הוא יכול לתת לכל מי שירצה.

אלא, אי אמרת משל שמים הוא אוכל, וצדקה היא, ואין לו זכות בפירות לאכול בשכרו, הרי רק לדידיה זכי ליה רחמנא, את מה שאוכל ומכניס לפיו זה שלו, אבל לאשתו ובניו, לא זכי להו רחמנא, ואין לו זכות ליטול מן הפירות בכדי לחלק למי שירצה.

סוגיא נוספת בהמשך דיון דומה בנזיר, אלא שלא ניתן לפשוט מכאן

תא שמע, נזיר שאמר: תנו מהענבים לאשתי ובני, אין שומעין לו. ואי אמרת משלו הוא אוכל, וזכות יש לו בפירות לקחת לאכול, אמאי אין שומעין לו? והרי זכותו היא להעביר את אכילתו למי שירצה. ודוחה הגמרא: התם, משום "לך לך מן הגפן" אמרין, כך אומרים לנזירא: לך סחור סחור, סביב לכרם, לכרמא לא תקרב! ולכן קנסוהו חכמים שלא יתנו לאשתו ובניו, כדי שימנע מלהשכיר עצמו לעבודה בגפן.

מקשים התוס', כי יש לדמות את הנזיר לחולה שאינו מסוגל לאכול בעצמו

אם נאמר שיש לנו את הכלל דלא זכתה תורה אלא כפי מה שהוא יכול לאכול, מידי דהוה אחולה שאינו יכול ליתן לאחר, והא דאין שומעין לנזיר, הוא בשביל שהוא אינו יכול לאכול, ולכך אינו יכול ליתן לאחר, בדוגמת החולה.

התוס' מוצאים את החילוק בין החולה לנזיר לעניין מה זיכתה התורה

דלא דמי לחולה שאינו תאב לאכול הילכך לא זכתה לו תורה, אבל נזיר שתאב לאכול אלא שהנזירות מעכב עליו זכתה לו תורה ואם איתא דמשלו הוא אוכל יכול ליתן לאחר.

התוס' משלימים את חקירת הגמרא לצד השני

אם נאמר שמשל שמים הוא אוכל, הרי זו צדקה שמוטלת על בעת הבית, ואז אין כל הבדל ביכולת האכילה של הפועל או הנזיר. ועם היות והדבר הוא שאין חובה להאכיל את הפועל או את הנזיר שיהיה משלו, הרי אצל הנזיר מאחר ואינו אוכל יש לו רגילות לומר כך, ולכן הסוגיה החלה בנזיר. אלא שיש חידוש גדול יותר בנזיר, שאינו יכול לאכול בעצמו, ואעפ"כ אסור לו ליתן לאשתו ולבניו. ומאחר ואם אנו מעמידים כי משל שמים הוא אוכל, הרי החיוב הוא על בעל הבית, ולכן יש סברא, שמאחר ויודע הוא מפורשות שלא

"כנפשו". ומה הוא "כנפשו"? בדבר שמוסר נפשו עליו. ולכן, אכילת הפירות היא שכרו, שבעבורו הוא עובד אף במקומות מסוכנים,

ומר, חכמים המתירים לפועל לאכול אפילו יותר משכרו, סבר "כנפשו" האמור בפסוק, פירושו: מה נפשו, כמו בעל הבית עצמו, אם חסמת, אם הוא מונע עצמו מלאכול במלאכתו, פטור, ואין בזה איסור לאו של "לא תחסום", אף פועל, אם חסמת פטור מן הלאו לא תחסום.

התוס' גורסים גירסא אחרת

הנה לפנינו בגמרא הגירסא לכו"ע משלו הוא אוכל, היינו בין רבי אלעזר חסמא בין רבנן סבירא ליה משלו הוא אוכל. אולם גירסת התוס' רק "לא, בכנפשו קמיפלגי", והכריחו התוס' שכן נכון בגירסתם, דהיינו שהגמרא מתרץ, דאי לאו כנפשו, אז לכו"ע אוכל יותר מכדי שכרו, ובין אם משלו ובין אם משל שמים הוא אוכל, כיון דרחמנא זכי ליה.

וכתבו התוס' דאם גרסינן כלפנינו "דכו"ע משלו אוכל" משמע דאם יסברו דמשל שמים אינו אוכל, ולמה, אדרבה, אי משל שמים, בודאי הוא אוכל יותר מכדי שכרו, אי לאו קרא דכנפשו, אלא על כורחך בגירסת התוס'.

על מנת להבין את הנסיון לקיים את הגירסא יש לעבור על כל המהלך

המשנה הביאה בתחילה שהפועל ראי לאכול קישות או כותבת תמרים, ואפילו בשווי של דינר. ואז רבי אלעזר חסמא מונע מהפועל שיאכל מעבר לשכרו, בבחינת איסור. אבל חכמים מחלקים, כי מצד האיסורי מותר לו, ורק מהצד הממוני מלמדים אותו שאם ינהג כך, הרי הוא עוקר את הענף עליו הוא יושב. ואז מנסים לתרץ, כי מאחר והתורה זיכתה עבורו, הרי ההיתר הוא לאכול כפי שיחפץ. כלומר, היה כאן ניסיון להוכיח כי משל שמים הוא אוכל, ואז דחתה זאת הגמרא ואפילן שזאת צדקה, הרי וכי מחוייב הוא ליתן מעבר לתועלת שהוא מביא?

ואף כאן כשחוזר ומביא ראייה מהמשנה, שוב הוא מביא ראייה מחכמים כי משל שמים הוא אוכל, אלא שוב הדוחה שמשלו הוא אוכל, וכמו שדחינו לך לעיל, אף כעת אני דוחה.

ואי אמרת משלו הוא אוכל אמאי אין שומעין לו -

וא"ת,

דמאי פריך,

הא כיון דהוא אינו יכול לאכול,

הוה ליה כחולה, שאינו יכול ליתן להם?

וי"ל,

דלא דמי לחולה,

דחולה - אינו תאב לפירות שלפניו,

ולהכי, לא זכי ליה רחמנא,

אבל נזיר דתאב - זכי ליה כשאר פועל.

וא"ת,

אלא מאי משל שמים הוא אוכל,

א"כ אמאי נקט נזיר?

[דף צב עמוד ב]

על מנת שיאכל בני בשכרי -

פירש בקונטרס,
שיאכל בנו עם האב בשכר פעולת האב.

וקשה,
דמאי פריך בנו - אמאי חייב,
הא ודאי מקח גמור הוא?
ומאי קאמר נמי, דמיחזי כמקח?
אלא נראה,
בשכרו - היינו תחתיו,
ואיצטרך להתנות שיאכל הבן כמו שירצה,
אפילו יאכל יותר מן האב,

והא דפריך,
ואי אמרת משלו הוא אוכל אמאי חייב,
היינו אמאי חייב בכל מה שיאכל,
דהא לא הוה לו לחייבו,
אלא במה שאוכל יותר מן האב?

אופן העברת זכות האכילה לבנו

שנינו בברייתא תא שמע: השוכר את הפועל לקצות בתאנים, לייבשם בשדה, ולעשותם תאנים מיובשות, הרי זה אוכל, ופטור מן המעשר. שעדיין לא נגמרה מלאכתם שצריכים הם עדיין להתייבש.

ואם התנה הפועל עם בעל הבית: הריני פועל על מנת שאוכל אני ובני, או שיאכל בני בשכרי, וינוכה מחשבון שכר מלאכתו עבור זה, הרי הוא, הפועל עצמו, שאוכל מדין תורה, אוכל, ופטור מלעשר. ובנו, האוכל מחמת התנאי שהתנה עם בעל הבית, אוכל, וחייב לעשר.

כי מי שאוכל מחמת תנאי, דינו כקונה את הפירות. והקונה פירות חייב לעשרם. ואי אמרת "משלו הוא אוכל", ואכילתו של כל פועל הוא שכר על מלאכתו, ובכל זאת פטרתו תורה מלעשר, אם כן, בנו אמאי חייב לעשר? והרי גם אכילתו היא בשכר מלאכתו של אביו. וכשם שהפועל עצמו, אף שאכילתו היא שכר עבור מלאכתו, אינו חשוב לוקח, ופטור מלעשר. הוא הדין בנו, האוכל בשכר מלאכתו, צריך להיות פטור מן המעשר!

ומתרצת הגמרא: אמר רבינא, אכן, מעיקר הדין, היה על בנו האוכל מחמת שכר מלאכה להיות פטור מהמעשר. אלא, החמירו בו חכמים שיעשר, משום דמיחזי [שנראה] אכילתו כמקח, שהוא קונה בתנאי שהתנה, ואינו דומה לאביו, האוכל בלי תנאי כלל.

התוס' מקשים על פירוש רש"י שהבן אוכל כתשלום עבור האב

התוס' מביאים, כפי שפירשנו, משמו של רש"י, כי גם הוא ובנו אוכלין בשביל שכרו, ולפירושו קשה, מאי פריך ואי אמרת משלו הוא אוכל בנו אמאי חייב? הא ודאי מקח גמור הוא,

יאכל, הרי כאילו התנה שיתן למשפחתו. ואעפ"כ אנו אומרים כי התורה הרחיקה את הנזיר, שכלל לא יבוא לעבוד במקום שעלול להגיע ממנו חורבן, ובפרט שאין כאן גזל ממוני, אלא רק איסורי.

השוכר את הפועל לקצות לו כו' -

תימה,
דאם היה רוצה לאכול כן בלא קציעה,
היתה נגמרה מלאכתו,

ולא היה בכלל דייש,
ובשביל שחושב - הוי בכלל דייש?

וי"ל,
דהכא מיירי, במקום שמנהג הוא לקצות תאנים,
דהשתא בלא מחשבה אלא בסתמא,
הוי דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר.

ועוד,
דין הוא שיאכל פועל ע"י מחשבתו,
כיון דעל ידי מחשבה זאת,
חשיב לא נגמרה מלאכתו, לענין שאוכל ופטור.

המציאות שהתאנים נקטפו על מנת ליבשם משנה את מועד גמר מלאכתם

תא שמע: השוכר את הפועל לקצות בתאנים, לייבשם בשדה, ולעשותם תאנים מיובשות, הרי זה אוכל, ופטור מן המעשר. שעדיין לא נגמרה מלאכתם שצריכים הם עדיין להתייבש.

מקשים התוס', וכי מחשבת הפועל לייבשם שינתה את המציאות?

לכאורה לאחר שתלש את הפרי מהעץ כבר נגמרה מלאכתו. ועם היות וכן מצינו שיש בכוח המחשבה לפעול לגבי מעשר וכן לענין טומאה וטהרה, אבל כאן מדובר על דיש, והרי המציאות שהפרי כבר נתלש מהעץ, ואם כן היאך רשאי הוא לאכול?

תירצו התוס' שכך כולם נוהגים

בתירוצם הראשון מבארים התוס' שיש כאן העמדה, כלומר מקרה מיוחד. ואם כן בכל מקום הקושיא עומדת, רק כאן מאחר וכולם אינם לוקטים את התאנים על מנת לאוכלם, הרי כביכול זה רק באמצע הייצור של התאנים המיובשות, ולא שמצד המחשבה התרחש השינוי, אלא זאת הגדרת דבר שלא נגמרה מלאכתו.

התוס' מתרצים באופן נוסף, שאכן יש כוח למחשבתו

מאחר ויש בכוחו של בעל הבית לרצות תאנים דווקא לייבשם, ועד שלא יהיו מיובשים עדיין אין כאן גמר מלאכה, אף הפועל הבודד יכול ליצור במחשבתו שכאן הכוונה היא שעד שלא יהיו מיובשות הרי הוא טרם גמר את מלאכתו. ובכוח המחשבה לפעול גם רק על הפועל עצמו.

ואיסורא, כשהפירות הם נטע רבעי שאסור להם לאוכלם חוץ לירושלים, לא זכי להו רחמנא, ואין זכות אכילתם חובה על בעל הבית, ואינו צריך לפדות כדי שיהיה להם ממה לאכול.

ועל כרחק, פועל משלו הוא אוכל בשכר מלאכתו, והוא חובה על הבעלים כמו השכר. ולכן, כשהטעה אותם, וחשבו שיש להם אכילה, עליו לדאוג לזה, ויפדה ויאכלם.

ודוחה הגמרא: התם, מה שחייבוהו לפדות ולהאכילם, אינו מחמת זכות האכילה של הפועלים. אלא משום דמיחזי כמקח טעות. כי אילו הודיעם שהם נשכרים לנטע רבעי, שאינם יכולים לאכול, לא היו נשכרים.

התוס' התקשו כי הפירכא של איסור היא לשני הצדדים

הוקשה לתוס' דלכאורה פירכא זו קשה לכו"ע, דהרי איסורא - לא זכי ליה רחמנא, ולמה מחוייב לפדות הפירות כדי להאכיל לפועל. על זה כתבו התוס' דהנה לעיל (עמוד א' תוד"ה אי אמרת) כתבו התוס' דלמ"ד משלו הוא אוכל - הוי כאלו התנה הפועל עמו מעיקרא, שיתן לו לאכול כפירות, וכאילו היה חלק משכרו, ולמ"ד משל שמים זיכה לו רחמנא, רק מה שאוכל, לא זולת, א"כ זהו הפירכא כאן, דלמ"ד משל שמים, רק מה שאוכל שלו - א"כ איסורא לא זכי ליה רחמנא, אבל למ"ד משלו, כיון דהוי כאלו התנה עמו מעיקרא, צריך בכל גוונא ליתן לו לאכול.

ועיין בתוס' הרא"ש שהקשה, מנין לאיסורא לא זכי ליה רחמנא? הלא לעיל (פ"ח ע"ב) בעינן קרא למעוטי הקדש, הא לאו קרא - הוה אכיל, אע"ג דלאחר - איכא מעילה, והכא ליכא מיעוטא, ותירץ דאזה"נ דגם נטע רבעי ממעטין מרעך, ולא רק הקדש.

הקושי על פירוש רבינו חננאל

ורבינו חננאל פירש, אמאי פודה ומאכילין? כלומר יאכלו בלא פדייה, ומשני, איסורא - לא זכי להו רחמנא, ולא גריס משום דמיחזי כמקח טעות, וקשה לגרסתו, דאכתי הוה ליה לאקשוויי, אמאי מחוייב לפדות ולהאכילין, כי היכי דפריך מנתפרסו עיגוליו.

יש לדון על החילוק בין האיסורים

ואפשר דביאור המו"מ בתוס' הוא דר"ח סבירא ליה, דבקושיית הגמ' סלקא דעתך, דכמו דהתורה התירה איסור גזל ומאפשרת לפועל לאכול משל בעה"ב, הכי נמי התורה תתיר איסור נטע רבעי לצורך אכילת הפועל. ובתירוצ' הגמרא, סבירא ליה לגמרא, דלצורך היתר אכילת הפועל - התורה התירה רק איסורים שסיבתם הוא הבעלים, כגון גזל, דמדידיה התורה התירה לפועל לאכול, אך איסורים שיסודם הוא החפץ בעצמו - אין סיבה בתורה להתירם.

א"ה גדולים נמי -

אי אמרת בשלמא במעלה להן מזונות, ומשל שמים הוא אוכל,

אתי שפיר דקוצץ בגדולים,
דכיון דזן אותם - מחלי בלב שלם;

ועוד, מאי משני משום דמחזי כמקח? והרי זה וודאי מקח, כי הזכות של האב היא רק על עצמו ומה שאוכל הבן הרי את זה כאילו קונים בעבורו.

התוס' מבארים, כי רק הבן אוכל במקום האב

מתוך קושי זה מבארים התוס' בהבנה אחרת, וממילא מבארים את קושיית הגמרא באופן אחר. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "ונראה לפרש, שיאכל בני בשכרי. כלומר, מה שזכתה לי תורה שאוכל בשכרי - יאכל בני תחתי, דאע"ג דמשלו הוא אוכל, צריך להתנות, דזמנין דבנו אוכל יותר ממנו, ופריך בנו אמאי חייב? פירוש, בכל מה שיאכל, לא היה לנו לחייבו, אלא במה שאכל יותר מן האב." כלומר עם היות והוא העביר לבן את הזכות, הרי מה שהוא היה אוכל בעצמו, אכן על זה לא היה צורך לחייבו, אלא רק על ההפרש שהבן אוכל יותר מהאב, ואז כאילו יש לנו שני חזוים, תמורת האב, והחלק העודף.

הכי גרסינן בספרים שלנו,

אלא אי אמרת משל שמים הוא אוכל,

אמאי פודה ומאכילין,

איסורא לא זכי ליה כו' -

אבל אי משלו הוא אוכל,

אתי שפיר,

שהרי הוא כאילו התנה עמו מעיקרא,

כדפרישית לעיל,

ומשני,

משום דמיחזי כמקח טעות.

ור"ח פירש,

אמאי פודה ומאכילין,

יאכלו בלא פדייה,

כיון דמשל שמים אוכל,

ומשני,

איסורא - לא זכי ליה רחמנא.

ולגירסא זו קשה,

דאכתי הוה ליה למיפרך, אמאי אוכלין כלל?

דהכי פריך בסמוך גבי נתפרסו עגוליו,

והוה ליה לשנויי,

משום דמיחזי כמקח טעות כדמשני בסמוך.

חובת בעל הבית לפדות את הפירות עבור הפועל

תא שמע: השוכר את הפועל, והודיעו שהוא נשכר לעשות בנטע רבעי שלו, הרי אלו לא יאכלו מהפירות, לפי שאסור לאכול נטע רבעי חוץ לירושלים. ואם לא הודיעם, וסברו כשנשכרו שיש להם גם זכות אכילה, פודה את הנטע רבעי על מעות, ומאכילין. שהרי נתחייב להם מלבד שכר מלאכה גם אכילה מן הפירות ומקח טעות הוא.

ואי אמרת משל שמים הוא אוכל, אמאי פודה ומאכילין? הרי האכילה היא צדקה שזיכתה להם תורה ליטול מן הפירות,

השתא דאייתי ברייתא,
דצריכים לאוקמה במעלה להן מזונות,
 סבירא ליה לאוקמא מתניתין דומיא דברייתא.

התוס' מבארים כיצד יש להעמיד את המשנה והברייתא בדומה

הנה המקשן מביא ברייתא דרבי הושעיא, דבעבדים קטנים - יכול לקצוץ, ובמשנתנו תנן - דאסור לקצוץ. ומכאן זה מוקי שניהם במעלה להם מזונות. ותנא דרבי הושעיא סבר - משלו אוכל, ועל כן יכול לקצוץ אף בעבדים קטנים, ומשנתנו - משל שמים הוא אוכל, ועל כן לא יכול לקצוץ. ומי הכריחו לזה? הרי יכול להשאר במה שאמרנו דבמשנתנו איירי בלא מעלה מזונות, על כן אפילו סבר משלו הוא אוכל, לא יכול לקצוץ, וברייתא סבר נמי דמשלו הוא אוכל, ובמעלה להן מזונות, ולכן יכול לקצוץ. ותירצו התוס', אה"נ היה יכול לומר כן, אלא כיון דמוכרח לאוקמא ברייתא לרבי הושעיא במעלה להם מזונות - ניחא ליה לאוקמא גם משנתנו בכהאי גוונא, וממילא על כורחך יסבור תנא דמשנתנו משל שמים הוא אוכל.

במאי אוקימתא -

לברייתא, במעלה להן מזונות,
 קטנים - נמי ניקוץ,
מהדר נמי, אמאי דמוקי מעיקרא,

אידי ואידי במעלה כו',
 דבין מעיקרא ובין השתא,
מוקמת ברייתא במעלה להן מזונות.

אופן העמדת המשנה והברייתא במהלך דיון הגמרא
 בתחילה, העמידה הגמרא, כי הן המשנה והן הברייתא דנות במעלה להם מזונות, ואז זכות העבדים שייכות לאדונייהם. ואז הביאור היה כי המחלוקת בין המשנה לברייתא הוא האם משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל. אלא שכעת הגמרא רוצה ללמוד כי דווקא הן המשנה והן הברייתא מעמידים לגבי הפועל, כי בשלו הוא אוכל. ועל מנת למצוא פער בין המשנה לברייתא, העמידו כי המשנה דנה בשאין מעלה לה מזונות והברייתא במעלה להם מזונות.

מבארים התוס', כי הגמרא אינה עסוקה רק בשלב הנוכחי

הנה כאן פריך הגמרא, כיון דברייתא איירי במעלה מזונות, אי הכי גם לבניו הקטנים יכול לקצוץ. ולכאורה פירכא זו היה יכול לפרוץ תיכף לעיל, כשאמרנו אידי ואידי במעלה מזונות, ולמה פריך רק עתה? על זה תירצו התוס', אין הכי נמי. וכוונת הש"ס למפרך בין למאי לאוקימנא מעיקרא, אידי ואידי במעלה, ובין השתא, דהברייתא עכ"פ איירי במעלה להם מזונות, וא"כ ליקוץ גם לבניו הקטנים.

והלשון במאי אוקימתא רוצה לומר, בין להפשטן בין להדחין, הלא אוקימתיה לברייתא במעלה, אי הכי קטנים נמי.

ואפשר לומר, דהוקשה להם למה לגמרא להקדים במאי אוקימתא וכו', קודם תיבות "אי הכי"? ותירצו, דאי אפשר

אלא אי אמרת בשאין מעלה להן מזונות,
 אמאי קוצץ לגדולים,
דאין מתרצין בלב שלם,
כיון שאינו זן אותם,
אלא מיראה הן עושין ואנוסים הן,

ומשני,
גדולים אפילו כשאין זן - מחלי בלב שלם.

יכולתו של הפועל למנוע עצמו מאכילה תמורת מזון, והחילוק לגבי בניו הגדולים או הקטנים

במשנה בהמשך נאמר קוצץ [מתנה] אדם [פועל] להמנע מלאכול, אפילו שהוא זכאי לזה מן התורה, תמורת דמים שנותן לו בעל הבית, בין על ידי עצמו, כשהוא הפועל, ובין על ידי בנו ובתו הגדולים, כשהם פועלים, ובין על ידי עבדו ושפחתו הגדולים ועל ידי אשתו כשהם פועלים, מפני שיש בהן דעת למחול על אכילתם.

אבל אינו קוצץ [מתנה] דמים תמורה האכילה, לא על ידי בנו ובתו הקטנים, ולא על ידי עבדו ושפחתו הקטנים, כשהם פועלים, ולא על ידי בהמתו שמשכירה לאחרים לדוש בה, שאינו יכול למחול על זכות אכילתה תמורת דמים, שאף בלא זכות אכילה אסור לחוסמה. ובקטנים אין מועילה התנאות לשלם תמורת שימנעו מלאכול, מפני שאין בהן דעת למחול על אכילתם. והתנאי שהאב מתנה עבורם, לא מונע מהם מלאכול, כיון שהם צריכים למחול, ואין בהם דעת למחול.

מנסה הגמרא להעמיד שמדובר באופן בו הוא מעלה להם מזונות, ומאחר והוא מפרנס אותם, ואז תולים זאת בחקירה האם הפועל מקבל את אפשרות האכילה מהשמים שזיכו לו, לכן אינו יכול לקצוץ בקטנים, שאין לאב זכות על כך.

אבל אם משלו הוא אוכל, ויש לו כוח וזכות בפירות, מאחר והוא מעלה להם מזונות מדוע אינו יכול לקצוץ עבורם, וימחול אביהם לבעל הבית על זכות אכילתם עבור דמים שנותן לו, כי היות שהוא מפרנסם, הרי כל זכויות האכילה שלהם שייכים לו, והוא יכול למחול עליה. ולכן חזרה בה הגמרא והעמידה שאינו מעלה להם מזונות וממילא אינו יכול למחול. לפיכך הקשתה הגמרא, שאותה קושיה היא על בניו הגדולים.

התוס' מבארים את מהלך הגמרא בשני מצבים

המצב הראשון שהוא מעלה מזונות לבניו הגדולים, ומשל שמים הוא אוכל, לכן מאחר והוא זן אותם כאשר הוא מוותר על זכותם הרי מחילת הגדולים שהיא אפשרית בניגוד לקטנים שאין להם דעת. וכל השאלה האם הם באמת מתרצים.

אבל אם אינו מעלה לגדולים מזונות, מדוע שישכמו ויתרצו למה שהוא קוצץ עבורם? ועם היות והם מתרצים, הרי הם כאנוסים, והמחילה היא אינה מלאה. ועל כך תירצה הגמרא, שהמציאות אינה כפי שחשבת, אלא אפילו הגדולים במצב כזה כן מוחלים בלב שלם. כלומר הדיון אינו על עצם המחילה, אלא האם היא נעשתה בלב שלם.

מאי לא אידי ואידי במעלה להן מזונות -

אף על גב דשפיר אוקי כבר מתניתין,
באין מעלה להן מזונות,

אי נמי,
כיון דלאו בני מחילה נינהו,
לאו כל כמיניה לצערם כלל.

אופן הקציעה המדובר, הן בעבד והן בבהמה

הגמרא לומדת כי פעולת הקציעה אינה מניעת האכילה באופן ישיר, אלא שהוא עושה מעשה עקיף, הגורם להם לאכול. בכך שהוא מאכיל אותם לפני המלאכה, ובהיותם שבעים ומפוצצים באוכל - לא יצליחו לאכול. ואז משלמים לו על האכלה זו, כי בכך בעל הפירות מרוויח.

התוס' מבארים קושיא אחרת שהיתה יכולה להישאל

ידוע, כי מילות המפתח "הוא הדין" הוא הרחבה, על אופן נוסף שיכלו לתרץ. שהרי היה יכול להקשות באופן עדיף מבני אדם, והוא בתו ובנו הקטנים. ותירצו התוס' בשני אופנים. הראשון, שאכן היה יכול לפרוך כך. ועם היות והיה יכול להקשות, אין זה אומר שמה שבחר לא העדיף זאת. והתירוץ השני, שאינו יכול לעשות כך, שהרי אינם בני מחילה. ומאחר ואינם יכולים למחול יישארו עם הצער, ואינו רשאי לצערם. כי אפילו שיאכלו תחילה, הרי ברור שכל האכלה זו, היא על מנת שלא יהנו מהפירות הטובים והיקרים שמצויים בעבודה. כי מאחר וכבר הם קצים בכל אוכל שהוא, כן נגרם להם צער על אי יכולתם לאכול.

אלא בהא קא מפלגי מר סבר משלו הוא אוכל ומר סבר משל שמים הוא אוכל -

ולרבי יוחנן,
אידי ואידי - באין מעלה להן מזונות.

האופן לפרש את המשנה והברייתא

יש מחלוקת כיצד להעמיד האם הפועל הוא אוכל משלו או שמשמים זיכו לו. אכן אם הוא אוכל משלו הרי הוא יכול להתנות, ולהמיר זאת שיקבל כסף במקום זכות האכילה. המשנה למדה כי קוצץ [מתנה] אדם [פועל] להמנע מלאכול, אפילו שהוא זכאי לזה מן התורה, תמורת דמים שנותן לו בעל הבית, בין על ידי עצמו, כשהוא הפועל, ובין על ידי בנו ובתו הגדולים, כשהם פועלים, ובין על ידי עבדו ושפחתו הגדולים ועל ידי אשתו כשהם פועלים, מפני שיש בהן דעת למחול על אכילתם. אבל אינו קוצץ [מתנה] דמים תמורה האכילה, לא על ידי בנו ובתו הקטנים, ולא על ידי עבדו ושפחתו הקטנים, כשהם פועלים, ולא על ידי בהמתו שמשכירה לאחרים לדוש בה, שאינו יכול למחול על זכות אכילתה תמורת דמים, שאף בלא זכות אכילה אסור לחוסמה. ובקטנים אין מועילה התנאות לשלם תמורת שימנעו מלאכול, מפני שאין בהן דעת למחול על אכילתם. והתנאי שהאב מתנה עבורם, לא מונע מהם מלאכול, כיון שהם צריכים למחול, ואין בהם דעת למחול. מצד שני יש ברייתא משמו של רב הושעיא, שהוא מתיר אף על ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין גדולים ובין קטנים. וכאן אין אנו מצריכים את המחילה.

הגמרא מביאה את דעת רבי יוחנן, שרשאי להשתעבד בעבדו אף שאינו מפרנסו, ואין צורך לומר שמעלה להם מזונות. ומבארת כיצד החילוק בין המשנה לברייתא. אלא,

לומר מיד תיבות "אי הכי", כיון דהקושיא בין למעיקרא בין להשתא, ואם יקשה מיד "אי הכי" - יהיה משמע, דהקושיא - רק עכשיו קשה, ולכן הקדימו "במאי אוקימתא", כן נראה.

לא זכי ליה רחמנא -

לאו דוקא נקט רחמנא,

דמדרבנן - הוה מציאת קטן ושכרו לאביו,
אלא כלומר, לא זכו ליה רבנן.

ורבי"ן גריס,

לא זכו ליה רבנן.

אי נמי,

נקט רחמנא משום בתו,

דמן התורה, מעשה ידיה - שלו,
וצערה - לא זכי ליה רחמנא.

הגמרא מבארת כי לפי הברייתא הוא מעלה להם מזונות - ולכן יכול למחול עבורם

ומקשה הגמרא: במאי אוקימתא [במה העמדת] את הברייתא, במעלה להן מזונות. אי הכי, בבנו ובתו קטנים נמי, נקץ להו! כיון שזכויותיהם כשהוא מפרנסם הן שלו, יכול הוא למחול על זכות אכילתם. ומדוע אמרה הברייתא שאיננו קוצץ עבור בנו ובתו הקטנים. ומתרצת הגמרא: זכות שהיא צערייהו דבנו ובתו הקטנים, לא זכי ליה רחמנא. ולכן לא זיכו לאב למחול על זכות אכילתם, כיון שצער הוא להם. כלומר, הגמרא מבארת את החילוק. שאפילו שיש לו את זכות האכילה החיובי, הרי את זכות המניעה השלילי, של הצער אינו יכול למחול.

התוס' דנים כיצד הגמרא יכלה לומר רחמנא, שהוא

מהתורה, והרי דין זה הוא מדרבנן

הוקשה לתוס', דלשון רחמנא - משמע, דרק הצער לא זכי ליה רחמנא, אבל שכרו לאביו הוא מדאורייתא. וזה אי אפשר, שהרי לעיל (י"ב ע"א) מבואר דמציאת קטן ושכר שמרויח שייך לאביו מדרבנן, אלא כלומר לא זכו ליה רבנן. ורבי"ן גריס, באמת כן בגמרא - "לא זכו ליה רבנן".

א"נ נקט רחמנא משום בתו כו', דאין הכי נמי, שכר בנו - שייך רק מדרבנן לאביו, אולם נקט צערייהו משום דבבתו מדאורייתא - שכרה שלו (כתובות מ"ז ע"א) אבל צער שלה - לא זכי ליה רחמנא.

המהר"ץ חיות מביא הערה מעניינת על האפשרות לומר רחמנא, אף שמדובר בדין מדרבנן. "עיין רמב"ן בהשגות לס' המצות שורש א' דהביא ראיה לזה אף על גב דנקט הש"ס לשון רחמנא ומ"מ אינו רק מדרבנן מהך (ר"ה לד) אמר רחמנא תקעו לפני מלכיות זכרונות ושופרות. ואמירת הפסוקים - אינו רק מדרבנן.

[דף צג עמוד א]

דכוותיה גבי בהמתו תבן לקוץ לה -

ה"ה דהוה מצי למיפרך מבנו ובתו הקטנים.

אי הכי ארבעה שומרין שלשה הוּ -

האי אי הכי - אין בו אי אמרת בשלמא,
דמעיקרא - נמי הוה מצי לאקשוויי הכי,

וכן יש הרבה בגמרא.

האופן בו נמנים מספר השומרים

אומרת המשנה ארבעה שומרים הם: שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר. והגמרא מקשה אי הכי, שהשוכר דינו או כשומר חנם או כשומר שכר, תיקשי, וכי ארבעה שומרים הם? והלא שלשה ניהו! שהשוכר אינו שומר נוסף אלא הוא כשומר חנם או כשומר שכר! אמר רב נחמן בר יצחק: ד' שומרין החייבים לשמור הם, ודיניהם, כשלא שמרו, ומתה הבהמה או שנגנבה, הם שלשה.

התוס' מדייקים על מילת המפתח אי הכי - מה משמעותה כאן

עם היות והשוכר דינו הוא כשומר חנם או כשומר שכר, ועל כך נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, הרי כאן השאלת אי הכי אינה מופנה רק כאן כשאנו מבררים על רבי מאיר, כי גם לשיטת רבי יהודה יכולנו להקשות כך. וממילא אין זה כמו הכל של אי אמרת בשלמא, בו אנו מנתחים את כל צד השאלה רק לשיטה אחת, ולא על השניה, והרי כאן ניתן לשאול בדיוק את אותה השאלה לשני הצדדים.

המהר"ל מתרץ את קושיית התוס'

"נראה דהכי פירושו, דרב נחמן קאמר מאן תנא ד' שומרין, וקאמר על זה ר"מ הוא. ומקשה, מי איכא דלית ליה ד' שומרין? משום דהוי סבר דרישא מילתא בפני עצמו, לאשמועינן כי הם ד' שומרין, ולא אתי ללמד רק כי השומרין הם ד'. וכמו ששנה ד' אבות נזיקין השור והבור, ולא בא לאשמועינן רק כי הם ד' שומרין, ואפשר דהך מינינא אתא למיעוטי אחד, דאין עליו דין שומר כלל, דכמה איכא שאין לו דין שומר חנם ולא שומר שכר כמו הא ביתא קמך - דלא הוי אפילו שומר חנם, והא מילתא אתי למיעוטי מנינא, דקתני ד' שומרין ואח"כ תנא דין שלהם בפני עצמו, ולא קשיא השתא הרי שלשה הוי, דרישא - הוי בפני עצמו, דתנא שהם ד' שומרין, וסיפא דמפרש דין שלהם - ג"כ בפני עצמו. אבל השתא דמתרץ מאן תנא שוכר כנושא שכר דמי, וא"כ למה אמר מאן תנא ד' שומרים, הא רישא מילתא בפני עצמו, דאשמועינן כי הם ד' שומרין ולא יותר, ודבר זה הכל מודים בזה, אלא בודאי רישא לא הוי מילתא בפני עצמו, רק פירושו ד' שומרין חלוק דין שלהם כמו שמפרש אחריו, והשתא מקשה אי הכי ד' - הא תלתא הוי בדין שלהם, ומתרץ דהכי קאמר, ד' שומרין הם, אבל דיניהם - לא הוי רק שלשה."

[דף צג עמוד ב]

ובא זאב ושרץ -

בשעת משלחת זאבים,

ורבי יהודה היא, דאמר זאב אחד - אונס.

בהא קמיפלגי: דמר, התנא בברייתא, המאפשר לאדון לקצוץ עבור אכילת עבדו קטן, סבר, משלו הוא אוכל, והאדון זוכה בזכות האכילה ויכול למחול ולהתנות עליה. ומר, התנא במשנה, הסובר שאין האדון יכול להתנות על זכות אכילת עבדו הקטן, סבר, משל שמים הוא אוכל, ואין זה זכות שהאדון זוכה בה וימחול עליה.

ביאור התוס' (על פי המהרש"א)

תוס' חולקים על רש"י, שביאר שלפי רבי יוחנן מיירי אידי ואידי, בין מעלה, בין אין מעלה לה מזונות. והטעם שתוס' העמידו דוקא באין מעלה, מבאר המהרש"א משום שאם מיירי במעלה מזונות, קשה הקושיה, קטנים - נמי נקוץ להו, וצריך לדחוק צער דקטנים לא זכי ליה רחמנא. ולכן נחא טפי לאוקמי באין מעלה, כי עדיף להעמיד הן את המשנה והן את הברייתא באופן אחד. ולכן אין זוכה במעשה ידיהם של בן ובת, ורק במעשה ידי עבדו זוכה אע"פ שאין מעלה מזונות.

לא שנו אלא שומרי גנות ופרדסים -

דאין אוכלין מן התורה,
משום דלאו גמר מלאכה הוא,

והא דאמרין לעיל (דף פט.),

המנכש בבצלים כו',

וכן לעדר ולקשקש תחת הזיתים,

הרי זה לא יאכל,

היינו מן התורה, אבל מהלכות מדינה - אכיל.

מחלוקת רב ושמואל לגבי שומרי גנות ופרדסין

המשנה אומרת "שומרי פירות אוכלין מהלכות מדינה, אבל לא מן התורה." והביאה הגמרא מחלוקת אמוראים על כך. "שומרי פירות. אמר רב: לא שנו אלא שומרי גנות ופרדסין, אבל שומרי גיתות וערימות - אוכלין מן התורה. קסבר: משמר כעושה מעשה דמי. ושמואל אמר: לא שנו אלא שומרי גיתות וערימות, אבל שומרי גנות ופרדסים - אינן אוכלים לא מן התורה ולא מהלכות מדינה. קא סבר: משמר לאו כעושה מעשה דמי."

התוס' מבארים מה טעם אינם אוכלים ובמה הם חלוקים מהמנכש בבצלים

יש לנו בעצם שלוש דרגות, הדרגה העליונה של אלו האוכלים מהתורה, כי מדובר בשלב של גמר מלאכה. דרגה שניה שני, של אלו האוכלים רק מהלכות מדינה. ומה שנאמר במקרים הללו לא יאכל, בא לצמצם רק מהדרגה העליונה. וכגון המנכש בבצלים וכן שכרו לעדר ולקשקש תחת הזיתים הרי זה לא יאכל, מן התורה קאמר אבל מהלכות מדינה אוכל. והדרגה השלישית עליה דן שמואל היא שומרי גינות ופרדסים. ורק על המשמר ואינו עושה מעשה - חידשה המשנה שיש מנהג להרשותו לאכול. אבל פועל בפירות, שלא הגיעו לשעת גמר מלאכה, שאין בהם זכות אכילה, אף אם יעבוד בהם ממש, לא נתחדש מנהג להרשותו לאכול. כי המנכש הוא עושה מעשה במחובר בניגוד לשומר שאינו עושה מעשה כלל. ואפילו הפירות הגיעו לגמר מלאכה, הרי בשמירתו אינו מקדם ומועיל להביא לידי גמר מלאכה.

לא ישמור מגניבה ואבידה רק מפשיעה,

והוה ליה תחילתו בכעין גניבה ואבידה,

אלא **סתם בן דעת - רגיל לשמור הרבה,**

אפילו מדברים שאינו חייב,

ושמא,

אפילו מסרו לשומר חנם ופטריה מפשיעה - פטור,

דלא חשיב, תחילתו בפשיעה בהכי.

**האופן בו רבה מעמיד את הברייטא, הפטור מי שישמור
כדרך השומרים**

רבה פטר מי ששמר כדרך השומרים ואירע לו אונס. והדוגמא שנתן שהבהמה החליקה, שמאחר ואין רגילות האנשים לחשוש לזה, לא היה לו להעלות בדעתו. והמשיך אביי ושאל מספר מקרים, כגון [נכנס השומר לעיר בשעה שדרך בני אדם להניח את הבהמות לבד בשדה, ולהכנס לעיר], ואינם חוששים שמא יקרה דבר בשעה שהם נכנסים, ואכן גם במקרה כזה פטר רבה.

והקשה לו אביי מברייטא, ששנינו בה: רועה שהיה רועה בהמות של אנשי העיר בשכר, והניח עדרו, ובא לעיר. בא זאב וטרף, ובא ארי ודרס בשעה שהיה בתוך העיר, אין אומרים, כיון שפושע הוא בהליכתו אולי אילו היה שם היה מציל. אין אנו תולים כל נזק בפשיעתו, בטענה שיתכן ואילו לא היה הולך לא היה קורה הנזק. אלא, אומדין ומשערים אותו: אם היה יכול להציל באם לא היה הולך לעיר, אלא היה נשאר לשמור, שאז היה יכול להספיק להעבירם למקום אחר, הרי הוא חייב. ואם לאו - פטור.

ומתוך קושי זה, אכן העמיד רבה שמדובר שנכנס באופן שלא נכנסים שאר השומרים. ועל כך הקשתה הגמרא, שאם כן פושע הוא, ואף שתחילתו בפשיעה, כגון כאן, שהניח הבהמות ובא לעיר בשעה שאין דרך בני אדם להניחם ללא שמירה, והניחם חשופים לכל מיני נזק, וסופו באונס, שבא זאב וארי, שאינו יכול להציל מהם, הדין הוא שהשומר חייב!

התוס' מקשים אף על אביי

שהרי לשיטתו עם היות והוא נכנס בשעה שנהוג להיכנס לעיר, הרי זו פשיעה, שהיה יכול להגן על מזיקים קטנים, ואפילו שעבורו האריה הוא אונס. הרי לגביהם יש כאן פשיעה, וגם עליו יש לשאול בדיוק את אותה השאלה של תחילתו בפשיעה וסופו באונס. ומתריצים שיש לנו שלוש דרגות, אונס פשיעה, אבל קיימת דרגת ביניים שהיא כעין גניבה ואבידה. ומאחר ואביי אינו מוכן להחשיב זאת כפשיעה, שהרי נכנס בשעה שאחרים גם נכנסים, אבל זה גם אינו אונס. וכאן לומד אביי שאם תחילתו בכעין גניבה ואבידה, אבל סופו באונס - הרי הוא פטור.

התוס' מביאים מקרה נוסף, ואומרים שממנו לא ניתן להביא ראיה

בפרק המפקיד שומר שכר, עם היות והוא מעביר רק לשומר חנם - הרי הוא פטור, ואין כאן אונס, כי גם שומר חנם הוא בן דעת ומנסה לשמור ככל יכולתו, ולא רק על ענייני פשיעה. ולכן לא ניתן לומר, שיש כאן תחילתו בגניבה ואבידה, אלא יש כאן ממש אונס, ויתירה מזו אומרים התוס', שיש לחלק

המשנה נחלקו האם זאב אחד הוא אונס

משנה זו באה להגדיר מה הוא מצב של אונס לגבי חיוב שומרים: זאב אחד שתקף את הצאן - אינו אונס, היות שיכול השומר לגרשו. שני זאבים - הרי זה אונס. רבי יהודה אומר: בשעת משלחת זאבים מכת זאבים שניכר שזו מכה משולח מן השמים, אף זאב אחד - אונס. שבשעת מכה - אף זאב אחד תוקף, ואי אפשר לעמוד נגדו.

הגמרא מביאה ברייתא חלוקה, ומעמידה הגמרא כשיטת רבי יהודה

הגמרא דנה על המשנה. שנינו במשנתנו: זאב אחד - אינו אונס. ומקשה הגמרא: והתניא בברייטא להיפך: זאב אחד אונס! אמר רב נחמן בר יצחק: ההיא, הברייטא המחשיבה זאב אחד לאונס, בשעת משלחת זאבים [מכת זאבים], ורבי יהודה היא, האומר במשנתנו, בשעת משלחת זאבים אפילו זאב אחד אונס.

מה הוסיפו התוס'?

ראשית נביא את לשון תוס' הרא"ש שכן הוסיפו מקרה נוסף. "כרבי יהודה דאמר בשעת משלחת זאבים זאב אחד אונס, אי נמי הכי מיירי ששמע קול זאבים הרבה, ובא אחד וטרף." כלומר הלשון זאב אינו הולך על כמות הזאבים אלא על המין, וכפי שנאמר בפרשת וישלח ויהי לי שור וחמור, שהרבה שוורים נקראים גם כן שור, ואף כאן הרבה זאבים ניתן לקרואם זאב. ורק אולי מאחר ולשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד, היה לו לתנא לפרש, ומאחר ולא פירש משמע כפשוטו. וכפי שהריטב"א העמיד שזה הנכון וכן בתוספות תלמיד רבינו פרץ, שאמנם באו זאבים רבים, ורק אחד הוא הטורף.

אי הכי אמאי פטור תחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא -

וא"ת,

לאביי נמי,

דמוקי לה, בעל בעידנא דעיילי אינשי - מי ניחא?

והא מ"מ, אם היה יכול להציל - חייב,

אלמא תחילתו בפשיעה הוא.

וי"ל,

דלא חשיב ליה פשיעה, אלא גניבה ואבידה,

ויש ללמוד מכאן,

דתחילתו דכעין גניבה ואבידה וסופו באונס - דפטור.

ומהא דאמר רב בהמפקיד (לעיל דף לו. ושם),

אפילו שומר שכר שמסר לשומר חנם - פטור,

לפי שמסר לבן דעת - אין ראיה,

דאפילו סבר רב,

תחילתו בכעין גניבה ואבידה וסופו באונס - חייב,

אפילו הכי - פטור,

דאין לנו לומר,

שודאי שומר חנם,

הכונס. הגמרא מביאה שם מחלוקת אמוראים, כיצד נפלה הבהמה לגינה, שהמשנה אומרת שמשלמת רק מה שנהנית כאונס, ולא מה שהזיקה? רב כהנא אמר: שהחלקה, שהתחלקה הבהמה במימי רגליה ברשות הרבים, ומשם נפלה לגינה. רבא אמר: שדחפתה חבירתה לתוך הגינה. והגמרא מבארת כי רב כהנא דורש שמירה מעולה יותר, והוא טוען שזו פשיעה שהיתה כאן דחיפה של חברתה לגינה, ואף הוא משתמש בכלל איבעי לך עבורי חדא, חדא! היית צריך להעביר את הבהמות אחת אחת, כך שלא תדחוף אחת את השניה. ולכן מסיקים כי רב פפא, עם היותו והוא מחמיר יותר מרבה, הרי עדיין סובר הוא כרבא, שדחיפת חבירתה לגינה אינה פשיעה, ולא ניתן לומר את הטענה שהיה לך להעביר אחד אחד. אבל כאן כשהוא משלם על השמירה, הוא מצפה שגם ימנע ממצאות כזאת, ולכך הוא משלם לו.

אמר רבה התם גברי דפרמוסקי הוו -

אפילו גריס רבא - אתי שפיר,

אף על גב דרבא מוקי בהגוזל קמא (שם דף קח:),
מילתא דרב הונא בר אבין, שקדם ונשבע,
אבל היכא דלא נשבע,
אפילו שומר חנם - עושה עמו דין ואינו נשבע,
הכא - לדברי השואל משיב,
וליה - לא סבירא ליה.

ביאור המקרה עם רוניא, ומי גרס זאת

הגמרא מביאה את הסיפור עם רוניא, שהיה שומר, כי איבו הפקיד כותנה אצלו. והיא נגזלה על ידי גנב מזוין, כלומר שהיה שם אונס, ואעפ"כ חייב רב נחמן את רוניא. וכאן הגמרא מביאה משמו של רבא, כי החיוב היה על כך שפשע ולא צעק בשעה שהיו שם אנשי השלטון. כי אם היה עושה זאת, היו באים ומצילים את הגניבה, ולכן אפילו שהיה רוניא רק שומר חנם, הפשיעה היתה מכך שהתרשל.

התוס' דנים, מי אמר את הוספת הפרט שהיו שם אנשי השלטון

ראשית, יש להקדים כי פעמים רבות יש דיון בגמרא האם הדברים נאמרו משמו של רבה או רבא, כי קל בטעות להחליפם. שנית, יש לכאורה קושי, כי קיים סיפור במסכת אחרת בו רבא מוסיף פרט שונה. שהרי הגמרא מביאה שם מחלוקת אמוראים בין אביי ורבא, לגבי נגנבה באונס והוכר הגנב. ורבא מובא שהוא חלוק על רב הונא בר אבין, מאחר ורבא מוסיף פרט קטן שהופך את הקערה. ששומר החנם כבר קדם ונשבע ונפטר בכך, וכל מה שרב הונא בר אבין אמר שיש לו לבחור לשומר, מה שהוא רוצה, משמעו בגמרא, האם רוצה השומר להישאר ולעמוד בשבועתו. או אם רצה לעשות לפניו משורת הדין אף על פי שכבר נשבע, משלם ועושה עמו - עם הגנב דין.

התוס' אמנם גורסים בשל כך רבה, אך מעמידים שכן ניתן לגרוס רבא

כפי שראינו, כי רבא העמיד את הסיפור שכבר השומר חנם קדם ונשבע, ונפטר בכך. ולכן (בלשון תוס' הרא"ש) יש

בין גובה התשלום, ולאופן השמירה. שאפילו יפטור אותו מתשלומי פשיעה את השומר חנם, אין כאן מעשה פשיעה במה שנותן לשומר זה, כי השומר בהיותו בן דעת, ישמור, אף שפטרו אותו מתשלום על פשיעה.

איבעי לך לעבורי חדא חדא -

נראה,
דלא חשיב לה פשיעה מהאי טעמא,
אלא כעין גניבה ואבידה,
ומחייב מטעמא, דאדעתא דהכי יהי לך אגרא,
דתינזור נסירותא יתירתא,

כרב חסדא ורבה בר רב הונא,
מדמייתי לה הכא,
ואתי שפיר דקאמר בסמוך,
כבר צווחו קמאי שרצו לפטור מדרבה,
דאם לא כן, אמאי צווחו,
דמילתא דפשיטא הוא שהן חייבים,
דאפילו, שומר חנם - חייב,
וסבר רב פפא דהכא,
כרבא דפרק הכונס (ב"ק דף נח:),
דאמר משום דאיבעי לך לעבורי חדא חדא,
לאו פשיעה היא,

ולא כרב כהנא,
דאמר התם - דהוי פשיעה גבי נפלה לגינה.

האם התשלום לשומר שכר הוא רק שישמור בדרך השומרים, או שיעשה טורח מיוחד?

הגמרא מספרת על רועה שהיה שומר בהמות בשכר על שפת נהר פפא, אלא שהחלקה אחת מהן נפלה למים ומתה, ורבה פטר אותו, שלא היה יכול למנוע את ההחלקה, והרי זה כאונס עבורו. שהרי שמר בדרך השומרים. ומביאה הגמרא כי רב חסדא ורבה בר רב הונא חלוקים על פסק זה של רבה. וטענתם כי התשלום הוא לשומר יותר מדרך השומרים. ומביאה הגמרא דוגמא מעשית על כך, שהיה שומר ששמו בר אדא סבולאה, שהעביר את הבהמות על הגשר של נהר נרש, ודחפה אחת הבהמות את חברתה וזרתה למים, ורב פפא חייבו בתשלום. וטענתו שהיה לו מלכתחילה לחשוש ולהעבירן אחת אחת, על מנת שלא יקרה מקרה זה. והשומר טען כי אין מציאות של שומר כזה, והוא שמר בדרך השומרים. וענה לו, כי כבר צווחו קמאי דקמך לפוטרים באופן כזה משום ששמרו בדרך השומרים, ולא איכא דאשגח בהו.

התוס' מבארים, כי עם היות ואין זו פשיעה שיכול הוא לחייבו, שאם היתה זו פשיעה אפילו השומר חנם היה חייב, ומה לצווחים לומר לפוטרים. אלא הוא כעין גניבה ואבידה, בדרגת שמירה רצינית יותר. והטענה היא מדוע לא שמרת יותר מדרך השומרים, ואני בשעה שמשלם לך שכר, הוא על מנת שתעלה את רף שמירתך, ותשמור ברמה מעולה כזאת. מעירים התוס', שאף שחייבו על שמירה שאינה בסף הנדרש, אכן אין כאן פשיעה, וזה במחלוקת אמוראים בפרק

אלא שרבא מוסיף פרט אחד, המשנה את כל המציאות ומראה, כי רב נחמן לא חלק על רב הונא בר אבין. אמר רבא: התם, פשע רוניא, כי גברי דפרמוסקא, אנשי השלטון, הוו קיימי שם בשעת הגניבה. דאי רמא קלא, אם היה מרים קולו בצעקה, הוו אתו ומצלין ליה. וכיון שפשע בכך שלא צעק, חייב הוא לשלם.

התוס' למדים כי יש לנתח את הפסק של רב נחמן שונה

התוס' מנתחים, כי בכך שרוניא לא צעק - כבר התרחשה הפשיעה מבחינתו. כי המידע שנתפס הגנב או לא, אינה נוגעת לפסיקה. שהרי אם היה צועק, לא היתה מתרחשת כלל הגניבה. אלא שלאחר הבנה זו, יש להבין מדוע הוסיפה הגמרא פרט זה. ועונים התוס', כי התלמידים טעו בכך. כי הם לא הבינו לעומק מדוע פסק רב נחמן כך. ובמחשבתם היה כי רק מאחר והוכר הגנב חייבו, ולכן היה להם קושי, וכי חלוק הוא על רב הונא בר אבין. אבל אפילו לא היה מוצאים את הגנב, חייבו רב נחמן, כי הבעיה התרחשה מבחינתו כבר בעצם שתיקתו שהיא פשיעה, שמאחר והיו שם אנשי השלטון יכל להציל זאת, ועל פשיעה הרי גם שומר חינום מתחייב.

בתוס' הרא"ש מודגש כי היה סיפור, והתלמידים הם שלא ניתחו אותו נכון

"השתא לא צריכינן למימר הוכר הגנב דפשיעה היא, אלא המספר ספר המעשה כמו שהיה, ובזה טעו התלמידים, והיו סבורים שבהוכר הגנב - היה תלוי החיוב."

סיגפה ומתה אינו אונס -

תימה,
דפשיטא, דפשיעה גמורה הוא.

וי"ל,
דקמ"ל,
דאפילו יש לתלות ולומר,
שמתה גם בשביל דבר אחר,

אפילו הכי חייב,
דלא היה לו לסגפה.

מאחר וסיגפה - הרי לא ניתן לתלות בסיבות נוספות, אף שלא מתה מיד

המשנה נותנת דוגמא שאם מתה כדרכה - הרי זה אונס. אבל אם סיגפה ומתה - אין זה אונס, אלא אנו תולים את מיתתה במה שסיגפה. אחד הדברים החשובים הוא להבדיל בין גורם חד משמעי, ושלא ניתן לבטלו, ולבין נסיון לתלות זאת בגורמים נוספים. ואכן מקשים התוס', מה שאלה בכלל יש כאן? שסיגפה היא פעולה ברורה שנעשתה על ידו. שהרי דווקא הוא היה זה שענינה ברעב או שהעמידה בקיץ בשמש או בחורף בקור, עד שמתה, ואם כן הרי זו פשיעה.

ולכן מתרצים התוס', שלא תעשה רעש. ותתלה זאת בגורמים נוספים, ומאחר ולא מתה מיד, הרי הוא הולך לגמד את הסיגוף, ולהגדיל סיבות צדדיות. , הרי מאחר והוא סיגפה,

לשנות את הגירסא. "רבה גרסינן, דרבא מוקי מילתא דרב הונא בר אבין בהגזול קמא בשקדם ונשבע, אבל היכא דלא נשבע - אפילו שומר חנם, עושה עמו דין ואינו נשבע." כלומר, על מנת שלא יחלוק רבא על דברי רב הונא בר אבין, אנו מדייקים כי רבא חלוק עליו רק במקרה בו קדם ונשבע. אבל אם לא קדם ונשבע, אכן לא ראוי לו להישבע, אלא יעשה עמו דין.

אלא שמוסיפים שניתן כן לקיים את הגירסא של רבא, כי המשך הדיון שם הוא תשובת רבא למקשן ששואל אותו, והוא עצמו אינו סובר כך. "ואפילו אי גרסינן רבא - נוחא. דלדברי השואל משיב, וליה - לא סבירא ליה." ואילו אצלנו התוס' מלכתחילה מביאים בדיבור המתחיל רבה, כלומר, שיש כאן הכרעה לשנות. ורק מבארים, שאין מניעה לגרוס גם רבא. ומעמידים את הקושיה בסגנון אף על גב, שהוא קושי שמלכתחילה יש מקום לדחות אותו.

דאי רמא קלא הו [אתו] מצלין ליה -

והשתא,
אפילו לא הוכר הגנב - הוה חייב, כיון דפשע,
ולא נקט גמרא הוכר הגנב,
אלא משום התלמידים,
שהיו סבורים,
דמשום דהוכר הגנב - חייביה.

הטעם שרב נחמן חייב על שמירת פקדון שנגנב באונס

הגמרא מספרת על שמירת פקדון שנגנב על ידי גזלן מזוין. בתחילה מספרת הגמרא כיצד היה המעשה, ועל פסיקת רב נחמן. אדם הנקרא בשם "איבו", אפקיד כיתנא, בי בביתו של רוניא. אזל "שבו", גזלן מזוין היה, שמטיה מיניה, חטף מרוניא את הפקדון שהופקד אצלו. לסוף הוכר הגנב, ותפסוהו. אתא לקמיה דרב נחמן, חייביה רב נחמן את רוניא הנפקד לשלם, ואף שהיה אנוס, כיון שהוכר הגנב ואין לו הפסד אם ישלם, שהרי יוציא ממונו מהגזלן, ולכן, עליו לשלם, והוא יטרח להוציא את הממון מן הגנב.

הגמרא מנסה לנתח את הפסק, ולהבין האם רב נחמן חלוק הוא על רב הונא בר אבין

הגמרא מביאה הפסק של רב הונא בר אבין, ורוצה לומר, כי כפי הנראה היה חלוק רב נחמן עליו. רב הונא בר אבין מחלק על מציאות זו, של "נגנבה באונס ואחר כך הוכר הגנב" האם מדובר בשומר חינום או שומר שכר. שומר חינום בהיותו אנוס, יש לו ברירה, רצה השומר, הרי הוא נשבע שלא פשע ונגנבה באונס, ופטור. ואם רצה השומר לשלם, משלם לבעלים, והשומר עושה עמו דין, ומוציא הממון מיד הגנב.

אבל, אם שומר שכר הוא, משלם לבעלים. והשומר עושה עמו דין, ואינו נשבע לפטור עצמו שהיה באונס, כיון שאין כאן הפסד ממון, לפי שיכול להוציא הגניבה מן הגנב, ולכן הוא משלם לבעלים ועליו לטרוח להוציא מהגנב. ומכאן המסקנה שרב נחמן לכאורה חלק עליו, באשר רוניא היה שומר חינום, ובכל זאת חייבו רב נחמן לשלם על הגניבה, ולא כרב הונא, שאמר שומר חנם, אם רוצה, הרי הוא נשבע, ופטור.

וכן שהתנאי יהיה קודם למעשה. וכפי שלומד שם רבא, שהעיקר הוא התנאי הקודם למעשה.

וזה לשון התוס' בגיטין "פירש בקונטרס, דר' מאיר ור' חנינא לא פליגי אלא בכפלות, כדקאמרינן התם טעמא דהוצרך לאומרו, שאלמלא כן יש במשמע שאף בארץ כנען לא ינחלו. וקשה דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף צד.) משמע בהדיא דפליגי רבנן נמי אר"מ במעשה קודם לתנאי גבי מתנה שומר חנם להיות כשואל."

אמר רב נחמן בר יצחק מתני' נמי דיקא כו'

-

וא"ת,

מאי קמ"ל רב נחמן,

הא רב אמר לעיל,

זו דברי רבי יהודה בן תימא?

ועוד,

מה שיין דיקא, מה שהוא בהדיא?

ואיכא למימר,

דלא שמיע ליה דרב,

ושיין נמי דיקא,

כיון שאינו בפירוש במשנה.

אבל קשה,

דהוה ליה למיתני,

כל שאי אפשר לו לקיים - תנאו בטל,

כי אינן דרישא.

ונראה לומר [עוד],

דרב נחמן הוה ידע להא דרב,

ומפרש מנליה לרב דמתניתין כוותיה,

דהא איכא למימר,

דאתי ככולי עלמא וקאי ארישא,

דקתני כל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו

בטל,

והיב טעמא,

משום דכל תנאי שאפשר לקיימו בסופו דוקא,

הוי תנאי קיים,

אבל מתנה על מה שכתוב בתורה,

שאי אפשר לו לקיימו - תנאו בטל,

והתנה עליו מתחילתו - נמי קאי ארישא,

דקתני, וכל שיש בו מעשה מתחילתו - תנאו בטל,

דדוקא התנה עליו מתחילתו - תנאו קיים,

שהתנאי קודם למעשה,

ודייק דאתיא כרבי יהודה בן תימא,

מדקתני כל,

דאי סיומא דרישא הוא,

ולא היה לו לעשות זאת, הרי תולים רק בכך, ולכן לא ניתן לומר שהדבר קרה מאליו והרי הוא אנוס.

[דף צד עמוד א]

אימא סיפא כל תנאי שיש מעשה בתחילתו

תנאו בטל אתאן לר' מאיר -

הכא משמע, דלא כפירוש הקונטרס,

דפירש בסוף פרק מי שאחזו

(גיטין דף עה. ד"ה משום),

דאפילו רבנן דרבי מאיר,

מודו דבעינן תנאי קודם למעשה,

גבי הא דקאמר,

אלא אמר רבא, משום דהוי מעשה קודם לתנאי.

המשנה דנה האם השומרים יכולים להתנות לשנות את מהות תשלומיהם

שומר חנם נדרש להישבע, אלא שהמשנה אומרת שיכול להתנות שלא ישבע, ויפטר. השואל מחוייב באונסים, וגם כאן המשנה אומרת שיכול הוא להתנות על כך ולהיפטר. וגם שני השומרים האחרים יכולים להתנות, כל אחד לפי תשלומיו.

הגמרא מקשה שחייבים לומר כי משנתנו היא כרבי

מאיר, ונלמד הדבר מהמשך המשנה

מקשה הגמרא, כיצד יכולים השומרים להתנות כך, והרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה? שאז תנאו מלכתחילה בטל. עונה הגמרא שאז נאמר כי משנתנו היא כרבי יהודה, שכל דבר הקשור לממון - רשאי הוא כן להתנות, ורק על איסורים אינו יכול. אלא שעל כך מקשה הגמרא, והרי במשנה נאמר בסופה, כי כל המתנה לעקור דין תורה, תנאו בטל, ובהכרח משנתנו היא כרבי מאיר.

הגמרא מכריעה שמשנתנו היא בשיטת רבי מאיר כי

אם עשה מעשה בתחילה, אין שייכות לתנאי, שהוא

הקודם למעשה

מקשה הגמרא קושיה נוספת מהמשך המשנה, אימא סיפא: כל תנאי שיש בו מעשה בתחילתו, שהקדים את אמירת העשיה, כגון שאמר "הריני מקנה לך חפץ זה" ורק אחר כך המשיך והתנה את הנתינה בתנאי, תנאו בטל, ואף בלי קיום התנאי המעשה חל.

מאן שמעת ליה דאית ליה הא סברא? רבי מאיר. דתניא, אבא חלפתא איש כפר חנניא אמר משום רבי מאיר: תנאי קודם למעשה, הרי זה תנאי, ואין המעשה חל אלא אם יתקיים התנאי. מעשה קודם לתנאי, אינו תנאי, והמעשה חל אף אם לא יתקיים התנאי. ושמע מינה, משנתנו בשיטת רבי מאיר היא.

התוס' בגיטין גם מקשים כי שיטת רש"י בגיטין חלוקה

על הגמרא כאן

הלימוד של רבי מאיר מתנאי בני גד וראובן הוא שיש ללמוד שני עניינים, כפילת התנאי בלשון חיובי ובלשון שלילי,

"תימא, מאי קאמר מתניתין נמי דייקא, הא רב גופיה קאמר לעיל, זו דברי רבי יהודה בן תימא, ועוד, לא שייך לומר דייקא, מדבר שהוא כל כך פשוט." אלא ששאלות אלו אינן כה קשות, וניתן לתרצן בקלות, ולכן בוחרים בקושי אחר. "ומיהו י"ל, דלא שמיע ליה לרב נחמן מילתיה דר' טבלא, והא דקאמר מתניתין נמי דייקא, לא קשה כולי האי, כיון דלא מיתני בהדיא."

התוס' בוחרים במהלך שונה לבאר את הדברים, כי בעצם יש קושי אחר

"ומיהו קשה, דהוה ליה למיתני סיפא בכעין רישא, כל שאי אפשר לקיימו ולא התנה עליו מתחלתו - תנאו בטל, ונראה לומר, דרב נחמן - ידע למילתיה דרב. ואתא לפרושי מנא ליה לרב הא, משום דאיכא לפרושי מתניתין ככו"ע, וסיפא הוי פירושא דרישא, משום הכי מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל - משום דבעינן שאפשר לקיימו בסופו, אבל מתנה על מה שכתוב בתורה - אי אפשר לקיימו בסופו, והתנה עליו מתחלתו - קאי נמי ארישא, דקתני וכל שיש בו מעשה בתחלתו - תנאו בטל, דוקא התנה עליו מתחלתו - תנאו קיים."

ומתוך כך מבאר מהלך אחר

"ודיוקא דרב נחמן מדקתני כל, דאי לא אתי אלא לפרושי רישא - הוה ליה למיתני ואם אפשר לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו - תנאו קיים, אלא ודאי מילתא באנפי נפשה היא, ואתא לאשמועינן שום חידוש, ולדיוקא איצטריך, אפשר - אין, לא אפשר - לא."

לא הוה ליה למיתני כל,
**אלא ואם אפשר לקיימו בסופו,
והתנה עליו מתחלתו - תנאו קיים;**

אלא ודאי סיפא - מילתא באפי נפשיה הוא,
ושום חידוש אתא לאשמועינן,
**אם כן ודאי אתא למידק,
אפשר - אין, לא אפשר - לא.**

ופירוש רבינו שמואל,
אין נראה לר"י כלל,
לכך לא כתבתיו.

הגמרא מביאה את הכרעת רב נחמן בר יצחק

מסיקה הגמרא, אמר רב נחמן בר יצחק: מתניתין נמי דיקא שהלכה כרבי יהודה בן תימא, ממה שסתמה לנו כדעתו. דקתני: כל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו, -תנאו קיים. הא אי אפשר לו לקיימו - תנאו בטל.

מקשים התוס' בכפליים, אלא שזו אינה הקושיא המשמעותית

ואביא את שתי שאלות התוס' בנוסח של תוס' הרא"ש, ששאלות אלו כה חזקות, שלכן נארמו בלשון תימא. וכי נדרשים אנו דיוקו של רב נחמן בר יצחק, והרי רב עצמו אמר זאת קודם משמו של רבי יהודה בן תימא, ועוד הלשון של דיוק הוא בדבר שיש בו חידוש, ולא בדבר המובן מאליו.

