תלמוד בבלי · ספרות עזר · ביאור חברותא

חברותא על עבודה זרה

הרב יעקב שולביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חברותא על עבודה זרה

הרב יעקב שולביץ

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/חברותא-על-עבודה-זרה/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק ראשון - לפני אידיהן 6
מבוא למסכת עבודה זרה 6
הקדמה למשנה הראשונה 6
דף ב. 6
דף ב: 10
דף ג. 16
דף ג: 21
דף ד. 27
דף ד: 32
דף ה. 38
דף ה: 45
דף ו. 49
דף ו: 56
דף ז. 63
דף ז: 67
דף ח. 73
דף ח: 79
דף ט. 85
דף ט: 90
דף י. 93
דף י: 98
דף יא. 103
דף יא: 108
דף יב. 113
דף יב: 118
דף יג. 121
דף יג: 125
דף יד. 130
דף יד: 135
דף טו. 140
דף טו: 145
דף טז. 151
דף טז: 157
דף יז. 161
דף יז: 167
דף יח. 171
דף יח: 175
דף יט. 180
דף יט: 185
דף כ. 190
דף כ: 194
דף כא. 200
דף כא: 205
דף כב. 207
פרק שני - אין מעמידין 211
הקדמה לפרק "אין מעמידין" 211
דף כב: 213
דף כג. 218
דף כג: 223
דף כד. 227
דף כד: 234
דף כה. 241
דף כה: 248
דף כו. 252
דף כו: 259
דף כז. 263
דף כז: 270
דף כח. 275
דף כח: 281
דף כט. 286
דף כט: 291
דף ל. 299

דף ל: 305
דף לא. 310
דף לא: 315
דף לב. 319
דף לב: 323
דף לג. 325
דף לג: 330
דף לד. 335
דף לד: 338
דף לה. 345
דף לה: 349
דף לו. 357
דף לו: 360
דף לז. 366
דף לז: 371
דף לח. 377
דף לח: 382
הקדמה בענין "נותן טעם לפגם" 386
דף לט. 390
דף לט: 395
דף מ. 402
דף מ: 407
פרק שלישי - כל הצלמים 409
הקדמה 409
דף מא. 412
דף מא: 415
דף מב. 420
דף מב: 424
דף מג. 430
דף מג: 435
דף מד. 442
דף מד: 447
דף מה. 451
דף מה: 454
דף מו. 457
דף מו: 462
דף מז. 467
דף מז: 472
דף מח. 478
דף מח: 486
דף מט. 492
דף מט: 498
פרק רביעי - רבי ישמעאל 503
דף נ. 505
דף נ: 509
דף נא. 515
דף נא: 522
דף נב. 528
דף נב: 537
דף נג. 544
דף נג: 549
דף נד. 555
דף נד: 560
דף נה. 566
דף נה: 572
דף נו. 575
דף נו: 578
דף נז. 580
דף נז: 586
דף נח. 588
דף נח: 591
דף נט. 594
דף נט: 596
דף ס. 599

דף ס: 602
דף סא. 606
דף סא: 610
פרק חמישי - השוכר את הפועל 613
פתיחה (ע"פ המאירי): 613
דף סב. 614
דף סב: 619
דף סג. 623
דף סג: 626
דף סד. 630
דף סד: 635
דף סה. 639
דף סה: 645
פתיחה 646
דף סו. 650
דף סו: 654
דף סז. 656
דף סז: 659
דף סח. 662
דף סח: 665
דף סט. 669
פתיחה 671
דף סט: 675
דף ע. 679
דף ע: 685
דף עא. 689
דף עא: 693
דף עב. 697
דף עב: 701
דף עג. 703
דף עג: 707
דף עד. 710
דף עד: 712
דף עה. 717
דף עה: 721
דף עו. 726
דף עו: 731

פרק ראשון - לפני אידיהן

מבוא למסכת עבודה זרה

איסור עבודת אלילים מוזכר בתורה פעמים רבות.

הרמב"ם [בהקדמתו להלכות עבודת כוכבים וחוקותיהם] מנה חמישים ואחת מצוות בענין זה, שתי מצוות עשה, וארבעים ותשע מצוות לא תעשה.

עצם המצווה שלא לעבוד עבודת אלילים, אופניה, פרטיה ועונשיה, נשנו במסכת סנהדרין, ואילו במסכת "עבודה זרה" ["עבודת אלילים" או "עבודת כוכבים", שהם שמות של המסכת אשר השתנו מחמת הצנזורה] נשנו פרטי הדינים של כמה מהלאווים השייכים למצוה זו. ומכאן השייכות של מסכת עבודה זרה לסדר נזיקין, כי היא מהווה המשך למסכת סנהדרין.

פרטי הדינים המבוארים במסכת זו, עוסקים בעיקר בהלכות ההרחקה מעבודת אלילים, ומעובדיה.

כתב המאירי: ענין המסכתא כולו, סובב לבאר ענייני עבודה זרה, וההתרחקות מעובדיה, מחמת אחת משתי סיבות: הראשונה, כדי שלא להתערב בהם, ושלא ללכת בדרכיהם, עד שנשמר מעשות כמעשיהם, כמו שידוע בקצת מצוות התורה.

והשנית, כדי שלא נהווה במעשינו סבה לעבודתם, או לקיום מחשבתם באמונת עבודת אלילים.

והיינו, הדברים שנאסרו, מדין תורה ומגזירות דרבנן, סיבתן היא כפולה: כדי שלא נתערב עמהם, וכדי שלא נכשיל אותם עצמם בעבודת אלילים, האסורה גם על בני נח.

הקדמה למשנה הראשונה

בפרק ראשון ובתחילת פרק שני, מבואר האיסור להתעסק עם עובדי כוכבים בתקופת חגאותיהם, וכן מבואר מהם הדברים שאסור להתעסק עמהם בכל ימות השנה.

המשנה הראשונה דנה באיסור משא ומתן עם הגוים לפני חגאותיהם.

דף ב.

מתניתין:

בימים אשר **לפני אידיהן**, חגאותיהם [1] **של עובדי כוכבים**, שהם **שלשה ימים** הקודמים לחגא שלהם, **אסור לשאת ולתת עמהם**, למכור להם, או לקנות מהם.

וכן אסור **להשאילן** בהמה או כלים, **ולשאול מהן**.

[1] הגמרא תבאר לשון "אידיהם".

וכן אסור **להלוותן** מעות, **וללוות מהן**. וכן אסור **לפורען** חוב שחייב הישראל להגוי. **ולפרוע מהן** חוב שחייב הגוי לישראל.

והטעם בכל אלו, משום שהגוי "אזיל ומודה", לפי שמרוב שמחתו בכל הדברים הללו, הוא הולך ביום אידו, ומודה על כך לאלילים. [2]

רבי יהודה אומר: נפרעין מהן, מותר לגבות מהם חוב שהם חייבים לנו, **מפני שמיצר הוא לו**, שפריעת החוב מצערת אותו.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **אף על פי שמיצר הוא לו עכשיו**, בשעת הפרעון, בכל זאת, **שמח הוא לאחר זמן**, למחרתו, על שירד מעליו עול חובו לבעל חובו.

גמרא:

המשנה מכנה את האלילים "אידיהן". והגמרא מבררת את גירסת המשנה, ומבארת אותה.

נחלקו בכך **רב ושמואל**.

חד, אחד משניהם [לא נתפרש מיהו] **תני**, שנה בגירסתו, "**אידיהן**", באל"ף, כמו שיבואר.

וחד, והשני **תני**, שנה בגירסתו, "**עידיהן**" בעי"ן, כמו שיבואר.

ואומרת הגמרא: **מאן דתני "אידיהן", לא משתבש**, אין גירסתו משובשת, כי יש מקום ופירוש לגירסא זו.

ומאן דתני "עידיהן", גם הוא **לא משתבש**.

---

[2] כן כתב **רש"י**. ובדף ו א מבאר יותר, שהישראל עלול לעבור על הלאו של "לא ישמע על פיך", שאסור לגרום לגוי להודות לאלילים. [ומבואר שם] והקשו **הראשונים**, חידושי **הרשב"א ריטב"א והר"ן** ועוד, שהרי הגמרא שם מסתפקת, האם טעם האיסור הוא משום "אזיל ומודה", או משום "לפני עור" [ומבואר שם]. והאיבעיא של הגמרא לא נפשטה. ואם כן, למה כתב **רש"י** בפשיטות שטעם האיסור הוא משום "אזיל ומודה"? ותירצו, שעל אף שהגמרא לא פשטה את האיבעיא, מכל מקום, מהמשך הסוגיא שם מבואר, שטעם האיסור הוא משום אזיל ומודה [ויבואר שם בדף ו הערות 13, 14, 18] על כל פנים, כתבו **התוס'**, שמדברי רש"י משמע, שגם בסתם מקח וממכר, ואפילו בדרך שאינו לצורך תקרובת לאלילים, שייך לאסור משום "אזיל ומודה". [**המהרש"א** מבאר, שהתוס' הבינו כן מדברי רש"י, שכתב: משום "לא ישמע על פיך". וטעם זה שייך בכל מקח וממכר, ואפילו בדבר שאינו תקרובת לאלילים. ועיין בקרני **ראם** על המהרש"א שאין משם ראיה. - **והמהר"ם** מבאר ביאור אחר]. רבינו תם חולק על רש"י, ועיקר קושיתו היא, למה כשקנה הגוי הוא ילך ויודה, והרי הוא שילם ממעותיו על הקניה שקנה!? וכן אם הגוי מכר, הרי הפסיד את הבהמה או הכלים שמכר? לכן, חולק **רבינו תם** על **רש"י**. ובשני דינים הוא חולק עליו: האחד, לדעת רבינו תם מותר לישראל לקנות מגוי, ורק אסור למכור לו. והשני, מה שאסור למכור הם רק דברים הראויים לתקרובת עבודת אלילים. ומה שאמרה המשנה "לשאת ולתת", פירושו לשאת מהם מעות, ולתת להם דבר הראוי לתקרובת לעבודה זרה, אך דבר אשר אינו לצורך תקרובת אלילים, מותר למכור להם. **ורבינו תם** מביא כמה ראיות לשיטתו, ויבוארו כל אחת ואחת במקומה. [לקמן דף ה הערות 20, 23, 25 ודף ו הערות 9, 14]. ואילו התוס' מביאים עוד כמה טעמים למה שנהגו בזמנינו להקל לשאת ולתת עמהם בימי אידיהם. ועוד סובר **רבינו תם**, שלהלוות לגוי בריבית, מותר, משום שהגוי מצטער הרבה. וכתב **המהרש"א**, שאף לדרך זו של רבינו תם, אסור להשאילם ולשאול מהם, להלוותן [בלי ריבית] וללוות מהם, ולפרוע להם חוב. שהרי לגבי זה אכן שייך "אזיל ומודה". ומה שנוהגים להקל הוא מטעמים אחרים שאמרו התוס'. וכן כתב **המהר"ם**. ועיין בדף ו' [הערה 14] בשם **הראשונים**, שרש"י חזר בו במקצת.

מאן דתני "אידיהן" לא משתבש, כי כינוי גנאי כזה נאמר בתורה כלפי אלילים, **דכתיב** [3] בשירת האזינו [דברים לב] "**כי קרוב יום אידם**". ו"איד" הוא לשון "שבר", וכך מאחל להם הכתוב.

ומאן דתני "עידיהן" לא משתבש, כי לשון זה מיוסד על לשון המקרא, **דכתיב** [ישעיה מג] "**יתנו עידיהם, ויצדקו**". וכך נאמר שם "כל הגוים נקבצו יחדיו, ויאספו לאומים. מי בכם מגיד זאת, וראשונות ישמיעונו, יתנו עידיהם, ויצדקו. וישמעו, ויאמרו אמת".

ומה שנאמר "יתנו עידיהם ויצדקו", אמור על אומות העולם עובדי כוכבים, שכאשר ידון אותם הקב"ה ביום הדין הגדול בעתיד, הוא יאמר להם בלשון תמיה ולעג: אתם בטחתם והאמנתם באלילים, ואם כן, יבואו נא האלילים עתה, ויעידו עליכם כדי להצדיק אתכם.

לכן נקט התנא לשון "עידיהם", והוא כינוי לעג לאלילים.

ומאן דתני "אידיהן" - מאי טעמא מה הטעם **לא תני** אינו שונה "**עידיהן**"?

אמר לך: לשון "אידיהן", שמשמעותו הוא "**תברא**", שבר - **עדיף**.

ומאן דתני "עידיהן" - מאי טעמא לא תני "אידיהן"?

אמר לך: **מאן קא גרים להו תברא**, מה גורם להם את שברם? - **עדות שהעידו** האלילים **בעצמן** ביום הדין, שאכן עבדו להם הגוים. **הלכך** לשון "**עדות**" **עדיפא**, שהיא סיבת ומקור ה"שבר".

ומקשה הגמרא על מאן דאמר "עידיהן":

וכי האי קרא "**יתנו עידיהם ויצדקו**" - **בעובדי כוכבים כתיב**, שאומות העולם יביאו אליליהם לעדות?! -

הא, הרי **בישראל כתיב**! שה"עדות" תהיה לזכות ולטובת בני ישראל! -

---

[3] נחלקו **בספרי** רבי יהודה ורבי נחמיה. רבי יהודה אומר, פסוקים אלו נאמרו על ישראל, וכן פירש רש"י בפירושו על התורה. ואילו רבי נחמיה דורשם על אומות העולם. הגמרא כאן סוברת כדברי רבי נחמיה, ולכן מתפרש "יום אידם" על אומות העולם. **מהרש"א**. ועיין לקמן תוס' כח ב ד"ה ישתו, ובמסורת הש"ס שם. ולדרך זו מתבארים הפסוקים כך: [אומר הקב"ה] "לי נקם ושלם [עלי מוטל לשלם נקמה בגוים], לעת תמוט רגלם, כי קרוב יום אידם ["שברם"], וחש עתידות למו [הקב"ה יחיש את הנבואות שהנביאים ניבאו שעתידות לבוא עליהם]. כי ידין ה' עמו [הקב"ה ינקום נקמת עמו], ועל עבדיו יתנחם, כי יראה [הקב"ה] כי אזלת יד, ואפס עצור ועזוב [שבני ישראל אזלה ידם ואין להם עזרה]. ואמר [הקב"ה אל הגוים]: אי [איפה הם] אלהימו, צור חסיו בו. אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסיכם - יקומו ויעזרוכם [נראה אם יוכלו לקום לעזרתכם], יהי עליכם סתרה [הצור שבטחתם בו, נראה אם הוא יכול להסתיר אתכם בצלו] ". **וכל התוכחה הזאת תהיה ביום "אידם"**. וכתב **הראב"ד**: "איד" הוא השבר. ותפסה המשנה לשון שבר, לפי שהוא יבוא תחת השמחה שלהם. או מפני שיבוא שברם על עון עבודה זרה שלהם.

[4] מבאר **המהרש"א**: "המצוות מעידות", דהיינו ה"דבר הרוחני" [בעיון יעקב: המלאך] שנוצר ממעשי המצוות, בא ומעיד. וכן להיפך באומות העולם, "צד הטומאה" שנוצר ממעשיהם, בא ומעיד לרעתם.

[5] **בחידושי המאירי** מדייק הלשון "כל" מצוות, וזה לשונו: "לעולם אל יקל אדם בעשיית המצות, הן קלות הן חמורות, שהקלות הם מבוא לדבר נצחי - יותר מאותן שאדם חושב עליהם שהן חמורות יותר מהן לפעמים. והוא שאמרו במקום אחר: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה - שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות:. וכלל ידוע - בכל

דאמר רבי יהושע בן לוי: כל [5] **מצוות שישראל עושין בעולם הזה - באות ומעידות להם** [4] **לעולם הבא**, **שנאמר "יתנו עידיהם, ויצדקו" - אלו ישראל**. ומסיים הפסוק "**ישמעו ויאמר אמת" - אלו עובדי כוכבים**. שהגוים ישמעו את העדות, ויאמרו "אמת", דין צדק הוא! כי ראויים הם בני ישראל לקבל שכר עולם הבא.

הרי ש"עידיהם" אין משמעותו אלילים, אלא, אדרבה, מצוות!

ומתרצינן: אכן, "עידיהם" הוא כינוי גנאי לאלילים. אך יש לדרוש זאת ממקרא אחר - **אלא**, **אמר רב הונא בריה דרב יהושע**: **מאן דאמר "עידיהן"** - דורשו **מהכא**, מפסוק זה [ישעיה מד] "**יוצרי פסל, כולם תוהו. וחמודיהם, בל יועילו. ועידיהם המה**". [6]

דברי הכתוב "ועידיהם המה", משמעותם היא, שהאלילים יבואו ויעידו על עובדיהם כדי לחייבם. הרי שהפסוק מכנה את האלילים בשם גנאי, "עידיהם" המה.

ועתה הגמרא מביאה מאמר ארוך, המתאר את יום הדין לעתיד לבוא, כשיבוא הקב"ה לתת שכר לבני ישראל, ויבואו אומות העולם לבקש גם הם שכר, ולקטרג על בני ישראל. [7] והמאמר נסוב על המקרא הנזכר, "כל הגוים נקבצו יחדיו ויאספו לאומים, מי בכם מגיד זאת וראשונות ישמיעונו, יתנו עידיהם ויצדקו, וישמעו ויאמרו אמת".

דרש רבי חנינא בר פפא, **ואיתימא**, או שדרש כן **רבי שמלאי**:

לעתיד לבוא, **מביא הקדוש ברוך הוא ספר תורה**, **ומניחו בחיקו**, [8] **ואומר "כל מי שעסק בה** בתורה, **יבוא ויטול שכרו**".

מיד מתקבצין ובאין אומות העולם **עובדי כוכבים**, [9] **בערבוביא**, כשהם מעורבים יחד, ולא כל אומה ואומה בפני עצמה. [10]

המקיים את המצוות כראוי, שהוא זוכה בקיומן לחיים הנצחיים, ותכלית שלו הוא עדות לו אם קיימן כראוי. והוא שאמרו: כל מצות שישראל עושין בעולם הזה - באות ומעידות להם לעולם הבא".

[6] שם נאמר "יוצרי פסל [האומנים עושי הפסלים] כולם תוהו [הם בעצמם תוהו] וחמודיהם בל יועילו [הפסלים החמודים להם אין בהם תועלת - מצודות] ועידיהם המה בל יראו ובל ידעו [הפסלים הם עדים על בושת עובדיהם, שהרי רואין שאינן לא רואין ולא יודעין והם עובדים להם] למען יבושו [העובדים להם - רש"י] ". ועיין **מהרש"א**.

[7] כתב **הראב"ד**: זה הדין לימות המשיח הוא, כאשר יצא להלחם עם גוג ועם גוים רבים אשר אתו, ויגמר דינם לכליון וחרון.

[8] ענין הספר תורה נדרש בהמשך הגמרא, ממה שנאמר שם "מי בכם מגיד זאת". ו"זאת" היא התורה. ושקשה, האם הגוים שוטים, ובאים לבקש שכר על שמרם את התורה?! ומבאר **המהרש"א**, שאומות העולם אינם יודעים שהקב"ה מניח בחיקו את ספר תורת משה, אלא כל אומה סוברת שאת ספר דתה הוא הניח בחיקו, עד שהוא מפרש להם: מי בכם שמר על ספר תורת משה. וה**עיון יעקב** מבאר, שבאין לבקש שכר על שבע המצוות שלטענתם שמרו עליהם לקיימם. ועוד מבאר, שבאים לבקש שכר על עזרתם לישראל לקיים התורה, כמו שמבואר בהמשך. וב**ספר העקרים** [מאמר א' פרק כ'] כתב: שבאים לבקש שכר על תורתם שיש להם במסורת מאבותם. [ועוד שאלה להם הקב"ה, הביאו המסורת שלכם, איך נמסרה לכם תורתכם, האם ניתנה בששים ריבוא בפרסום גדול כמו תורת משה? ועיין שם שמבאר את המשך הפסוקים].

[9] כתב **הראב"ד**: הכוונה על שרי האומות "שכל איש ואיש יש לו שוטר עליו למעלה, ועל כולם שר ממונה עליהם, כעין מלך של מטה".

[10] מפני שבא סנחריב ובלבל את האומות. **פנים יפות** פרשת בלק.

שנאמר "**כל הגוים נקבצו יחדו**", בערבוביא.
אמר להם הקדוש ברוך הוא: **אל תכנסו לפני בערבוביא**, **אלא תכנס כל אומה ואומה** בפני עצמה, (תחילת העמוד) **וסופריה**, חכמיה".

דף ב:
שנאמר בהמשך הפסוק "**ויאספו לאומים**". שבתחילה - "נקבצו יחדיו", ואחרי כן, "יאספו לאומים" [11].
ואין "**לאום**" **אלא מלכות** כשהיא לבדה, כפי **שנאמר** לרבקה [בראשית כה] "**ולאום מלאום יאמץ**" [מלכות יעקב ומלכות עשו יתאמצו לגבור האחת על רעותה].
וטרם שממשיכה הגמרא להביא את המשך המאמר, מקשה הגמרא:
האם יש חסרון בכך שהאומות באות באין בעירבוביא? **ומי איכא**, האם ישנה **עירבוביא קמי** לפני **הקדוש ברוך הוא**?! והלא כל בני האדם נסקרין לפניו בסקירה אחת, כל אחד בפני עצמו, גם כשהם מעורבבים יחד, כמו שנאמר [תהלים לג] "היוצר יחד לבם".
ומתרצינן: אכן, לפני הקב"ה לא שייכת עירבוביא, **אלא** רצון הקב"ה הוא שלא יבואו יחד, **כי היכי**, באופן **דלא ליערבבו אינהו בהדי הדדי**, שלא יתערבבו ביניהם, **דלישמעו**, כדי שישמעו **מאי דאמר להו**. כי הקב"ה רוצה להתווכח עם כל אומה ואומה בפני עצמה, כמו שיבואר בהמשך, וכשהם מעורבבים מתבלבלות טענותיהם.
ועתה מביאה הגמרא את המשך המאמר.
מיד נכנסת לפניו לפני הקב"ה, **מלכות רומי**, **תחלה**.
מאי טעמא, למה רומי תחלה?
משום דחשיבא, שהיא מלכות חשובה מכולן.
ומנלן דחשיבא?
דכתיב [דניאל ז] בחלום שחלם דניאל על ארבע החיות, שנמשלו לארבע אומות העולם. ובחיה הרביעית האחרונה נאמר "**ותאכל כל ארעא**, **ותדושינה**, **ותדוקינה**", שתחריב את כל הארץ, תדוש אותה, ותדוק אותה היטב.
ועל איזו אומה ירמוז?

[11] **מהרש"א**.

[12] כן פירש **רש"י** [והושמט מהצנזור]. ולפי פירוש זה "חייבת" היא תרגום ל"רשעה". ועוד פירשו **התוס'** [לפי הבנת **המהר"ם**], ש"חייבת" זה מלשון "חוב", שהקב"ה יגבה מהן את "חובם" על ששרפו את רבי חנינא בן תרדיון וספר תורה עמו. וכתב **המהרש"א**, על אף שהרגו עוד עשרה הרוגי מלכות במיתות משונות, מכל מקום, רשעותם הגדולה היא על ששרפו את התורה. [ויש לבאר כוונתו, כי לכן שאל אותם הקב"ה: מי בכל מגיד "זאת" והיא התורה].

אמר רבי יוחנן: זו מלכות **רומי חייבת**, הרשעה, [12] **שטבעה** [משמעתה] **יצא בכל העולם**, שכל העולם שומעין לקולה. וזו היא חשיבותה.

ומבארת הגמרא: **ומנא לן**, מנין לנו, **דמאן דחשיב**, כי מי שחשוב יותר, **עייל ברישא**, נכנס תחלה לדין לפני הקב"ה?

כדאמר רב חסדא לענין המשפט של ראש השנה.

דאמר רב חסדא: **מלך וציבור** העומדים ליכנס לדין - **מלך נכנס תחלה לדין**, **שנאמר** [מלכים א ח] בתפלת שלמה בחנוכת בית המקדש, "**לעשות משפט עבדו**, **ומשפט עמו ישראל**". ומה שאמר המלך שלמה "עבדו", כוונתו היא על עצמו, שהוא המלך. הרי שמשפט המלך נערך תחלה, לפני משפט העם.

וטעמא, **מאי**?

איבעית אימא, כיון **שלאו אורח ארעא**, אין זה דרך ארץ **למיתב מלכא**, להושיב את המלך **מאבראי**, מבחוץ, שיישב בחוץ וימתין עד גמר משפט העם.

ואיבעית אימא, עדיף לדון את המלך תחילה, **מקמי דליפוש**, לפני שיתרבה **חרון אף** של הקב"ה מפני פשעי הציבור, שמא חס ושלום יפרע מן המלך על כל עוונותיו, מפני חרונו על פשעי הציבור.

ולכן נכנסת מלכות רומי הרשעה תחלה, כשם שמלך נכנס תחלה מפני חשיבותו [13].

אמר להם הקדוש ברוך הוא לרומי: **במה עסקתם**? במה אתם חושבים לזכות בדין, ומה עשיתם בכל דור ודור.

אומרים לפניו: **רבונו של עולם! הרבה שווקים תקנינו**, **הרבה מרחצאות עשינו**, **הרבה כסף וזהב הרבינו! וכולם**, **לא עשינו** בשביל עצמינו בלבד, **אלא בשביל ישראל**, **כדי שיתעסקו בתורה**. כי בשווקים יש להם לישראל אפשרות להשתכר, וכמו כן, מוצאין בהם בקלות את מזונותיהם ואת שאר צרכיהם בקלות בשווקים שתקננו, ומתוך כך יש להם פנאי ללמוד תורה. ובמרחצאות שעשינו יש להם לישראל אפשרות להתעדן במרחצאות.

---

[13] **מהרש"א**.

[14] כתב **הראב"ד**: כלומר, עסקנו בפרקמטיא הרבה, כדי שנרוויח בהם, ולא נהיה צריכים ליטול ממונם של ישראל.

[15] כתב **הגרי"ז** [על התורה, פרשת בראשית]: לא אמר להם הקב"ה "שקרנים אתם!", כי הם אכן אינם שקרנים, לפי שהאמת היא שכל מה שברא הקב"ה בעולמו, ומטרתו היא להיות לתועלת עבור בני ישראל העוסקים בתורה והשומרים את מצוותיה. וכדברי הכתוב בישעיה "כל הנברא - בשמי, לכבודי בראתיו, יצרתיו, ואף עשיתיו". וכמו שאמרו חכמים שכל העולם כולו לא נברא אלא להיות לצוות לזה, לתלמיד חכם. ונמצא שאכן מעשיהם של הגויים הועילו לתכלית הרצויה, שהיו לתועלת לעם ישראל שיוכלו לעסוק בתורה, אלא שלא מגיע להם על כך שכר אלא

אמר להם הקדוש ברוך הוא: שוטים שבעולם! [15] **כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם** ולא למען ישראל -

תקנתם שווקים - להושיב בהן זונות! [16] תקנתם **מרחצאות - לעדן בהן עצמכם**. ומה שהרביתם כסף וזהב - הלא **הכסף וזהב שלי הוא. שנאמר** [חגי ב] "**לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות**". - **כלום יש בכם מגיד "זאת"**, [והוא המשך הפסוק, **שנאמר "מי בכם** [17] **יגיד זאת"**], **ואין "זאת" - אלא תורה, שנאמר** [דברים ד] "**וזאת התורה אשר שם משה**". האם עסקתם בתורת משה! [18]

מיד, בשמעם דברי הקב"ה, **יצאו** הרומאים מן הדין **בפחי נפש**, בצער ובבושה.

יצאה מלכות רומי, ונכנסה מלכות פרס אחריה.

מאי טעמא? למה באה פרס אחרי רומי?

דהא שהרי היא **חשיבא בתרא**, חשובה אחרי רומי.

ומנלן, ומנין אנו יודעים זאת?

דכתיב שם בחלום דניאל "**וארו** [והנה] **חיוא אחרי תנינא** [חיה אחרת, שניה] **דמיא** [דומה] **לדב**".

ומי היא אותה חיה שנמשלה לדוב? **תני רב יוסף: אלו פרסיים, שאוכלים ושותים** הרבה **כדוב, ומסורבלין** [**בשר**] עטופים שומן **כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב**, שאין לו מנוחה, והולך ובא כל הזמן.

אמר להם הקדוש ברוך הוא לפרסיים: **במאי עסקתם** בכל דור ודור, ובאיזו זכות אתם באים לדין?

אם היו עושים זאת בכוונה הזאת. ונמצא, שיכלו לקבל שכר גדול על מעשיהם, אלא שהם נחשבים "שוטים", שלא עשו זאת למען ישראל אלא רק למען עצמם, והפסידו בכך את כל שכרם. וכיסוד הדברים הללו מבואר בחידושי הרשב"א על הגדות הש"ס, עיין שם.

[16] כתבו **התוס'**, שהקב"ה רוצה לגנות אותם בכל מה שיוכל, לכן אומר להם כן. אף שבשווקים גם עושים מסחר. ועוד כתבו [דף יח אן], שנהגו לגבות מסים מן הזונות. ה"**תורת חיים**" מבאר שהאומות באו לומר שבמעשיהם עשו "תיקון העולם". וכיון שנהנו מכך גם ישראל, והועילו שיהיה להם פנאי לעסוק בתורה, לכן יש להם "שותפות" בעסק התורה. ובאו לבקש מקצת מן השכר הצפון לבני ישראל בתורת שותפים. ואמר להם הקב"ה: במעשיכם לא כיוונתם אפילו לתיקון העולם, אלא עשיתם לצורך עצמכם בלבד, לפי שהשווקים שתיקנתם, עיקר מטרתכם היא בשביל זונות [ומתורצת קושית התוס', שאילו כוונו לשם סחורה, אכן היה להם חלק בעסק התורה]. ומרחצאות לא עשיתם בשביל לרחוץ בהן, אלא ל"עדן" עצמכם. וכן מבאר גבי פרסיים, שענה להם הקב"ה: גם זה לא עשיתם לצורך תיקון העולם, אלא להרבות רכושכם. ועיין שם שמתרץ כמה קושיות לפי דרך זו.

[17] הגירסא בישעיהו היא "בהם".

[18] **העיון יעקב** מפרש: אם התכוונתם למען שיתעסקו ישראל בתורה, ואם אכן אתם מכירים בקדושת התורה - למה אין בכם מי שעסק בה.

אומרים לפניו: רבונו של עולם! הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים עיירות גדולות **כבשנו, הרבה מלחמות עשינו,** [19] **וכולם, לא עשינו** לצורך עצמנו, **אלא בשביל ישראל, כדי שיתעסקו בתורה!**

אמר להם הקדוש ברוך הוא: לא בשביל ישראל עשיתם, אלא **כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם! תקנתם גשרים - ליטול מהם מכס**, שגבתה המלוכה מההולכים על הגשרים. כבשתם **כרכים - לעשות בהם אנגריא**, עבודת המלך, שתושבי הכרכים הכבושים יהיו אנשי צבא, ושיתנו בהמותיהן למלכות שלכם. **מלחמות - אני עשיתי, שנאמר** [שמות טו] "**ה' איש מלחמה**" -

כלום יש בכם מגיד "זאת", שנאמר "מי בכם יגיד זאת?" ואין "זאת" אלא תורה, שנאמר "וזאת התורה אשר שם משה".

מיד יצאו מלפניו בפחי נפש.

ומקשה הגמרא: למה נכנסה מלכות פרס לדין, ומה חידשה בטענותיה?

וכי מאחר, הלא כיון **דחזית** שראתה **מלכות פרס למלכות רומי, דלא מהניא ולא מידי**, שהצטדקותם לא מתקבלת כלל - **מאי טעמא עיילא**, למה נכנסה לטעון?!

ומתרצינן: בכל זאת נכנסה, בחושבה שיש לה עדיפות על מלכות רומי - **אמרי**, אמרו הפרסים לעצמם: **אינהו**, הם הרומאים, **סתרו** את **בית המקדש**, ולכן נער בהם הקב"ה, ואילו **אנן**, אנו **בנינן**, נתנו רשות לבני ישראל בימי כורש לבנות את בית המקדש. [20] ולכן חשבו שאכן יכולים הם לבקש שכר.

וממשיכה הגמרא לתאר את יום הדין של לעתיד לבוא.

וכן לכל אומה ואומה שנכנסה לפניו לדין [21].

ומקשינן: אחרי שראו שהקב"ה לא קיבל הצטדקותם של הרומאים והפרסיים, למה נכנסות שאר האומות? -

וכי מאחר, הלא אחרי **דחזו** שראו **לקמאי** לקודמיהם, **דלא מהני ולא מידי** שהצטדקותם לא מתקבלת כלל - **מאי טעמא עיילי**, למה נכנסות?!

ומתרצינן: **סברי**, הן סוברות, כי רק **הנך**, אלו שתי האומות, רומי ופרס, **אישתעבדו בהו בישראל**, שיעבדו את ישראל, הפרסיים בגלות בבל, והרומאים בגלות טיטוס, ועדיין בני ישראל משועבדים להם. **ואילו אנן, אנו, לא שעבדנו בישראל.**

[19] כתב **רש"י**: הרומאים עסקו בשווקים ומרחצאות וכסף וזהב, והפרסיים בגשרים וכרכים ומלחמות.

[20] הקשו **התוס'**: אם כן, למה אינם מצטדקים לפני הקב"ה שבנו את בית המקדש? ותירצו, שרק בדור אחד עשו כן, ושאלת הקב"ה היא: במה עסקתם בכל דור ודור.

[21] פירש בתוס' רבינו אלחנן: כל אומה תחשוב שלא הצירה לישראל כאותן שלפניה. **והראב"ד** כתב: כלומר, אין נכנסין אלא לקבל שכר על שלא שעבדו את ישראל. והאמת **שהקב"ה כבר שילם להם שכרם בעולם הזה.**

ומקשינן על בעל המאמר - רבי חנינא בר פפא, או רב שמלאי.
מאי שנא, במה שונה **הני** שתי מלכיות אלו, רומי ופרס, **דחשיבי**, שבעל המאמר פירט אותן ואת טענותיהן והצטדקותן, **ומאי שנא הני**, **דלא חשיבי להו**, למה אינו מפרט את שאר האומות [22], את טענותיהם ואת הצטדקותם?
ומתרצינן: **משום דהנך**, שתי אלו, **משכי במלכותייהו**, נמשכות מלכותן, **עד דאתי משיחא**, ויכבוש אותן לשלטון הקב"ה.
ולכן פירט אותם בעל המאמר וסיפר בפרוטרוט את ויכוחם עם הקב"ה, אבל שאר המלכיות - בטלה מלכותם, [ואף שהקב"ה ידונם!] ואינם חשובים לפרט אותם.
וממשיכה הגמרא את המאמר, ואומרת:
אחרי שאומר להם הקב"ה "מי בכם יגיד זאת" -
אומרים לפניו: **רבונו של עולם! כלום נתת לנו** את התורה - **ולא קיבלנוה**?! ולמה באת בטענה עלינו על שאין בנו מגיד "זאת"?
ועל זה מקשה הגמרא: **ומי מצי למימר הכי**?! איך יכולים הם לטעון כך והרי זה לא נכון!?
ומביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן, שאכן לא רצו אומות העולם לקבל את התורה.
והכתיב [דברים לג] בברכת משה רבינו את בני ישראל "**ויאמר**, **ה' מסיני בא**, **וזרח משעיר למו**. הופיע מהר פארן".
"ה' מסיני בא" היינו אל הר סיני, וטרם הגיעו לסיני - זרח בשעיר, והופיע מהר פארן.
ועוד כתיב [חבקוק ג] בתפלת הנביא חבקוק "**אלוה מתימן יבוא**, **וקדוש מהר פארן סלה**".
ויש לשאול: **מאי בעי**, מה רצה הקב"ה **בשעיר**, **ומאי בעי בפארן**? [23] כלומר, למה בא לשם?
אמר רבי יוחנן: **מלמד**, **שהחזירה הקדוש ברוך הוא** את התורה **על כל אומה ולשון**, **ולא קבלוה**, לא רצו לקבל את התורה, **עד שבא אצל ישראל - וקבלוה**.
וקשה, אם כן, כיצד הם אומרים "כלום נתת לנו, ולא קבלנוה"?!

[22] כתבו **התוס'**, שקושית הגמרא היא על בבל ועל יון שהן מארבעת המלכיות שעליהם חלם דניאל ששיעבדו את ישראל והיו חשובים, אבל משאר אומות לא הקשתה הגמרא. ועיין **מהרש"א ומהר"ם**. ועוד כתבו [בד"ה וארו] שבבל היא עתה ממלכה שפלה [וכנראה כוונתם גם ליון - עיין **מהרש"א**], **אבל פרס ורומי עומדות בחשיבותן עד סמוך לביאת המשיח**.

[23] לפי פירוש **רש"י**: פארן היא ארץ ישמעאל, ותימן היא שעיר, הוא עשיו, ולדבריו גירסת הגמרא היא "מאי בעי בשעיר, ומאי בעי בפארן". והקשו **התוס'**, אם כן למה הביאה הגמרא את הפסוק השני מחבקוק? ובתוס' **רבינו אלחנן** מביא דרשת חז"ל ב**ספרי** שהקב"ה הופיע לעם ישראל מארבע רוחות והם: סיני [ולפי פירוש זה אין הכוונה להר סיני אלא מרוח הנקרא סיני, וב**רש"י** על התורה מפרש "מסיני" - "לסיני" בא] שעיר, פארן, והרביעי הוא תימן המוזכר בנביא חבקוק.

ולכן אומרת הגמרא שהם אומרים אחרת: **אלא**, **הכי אמרי**, כך הם אומרים: **כלום**, האם **קיבלנוה ולא קיימנוה**? כלומר, כיון שלא קיבלנו אותה, לכן לא קיימנוה.

אך תמהה הגמרא מה טענה היא זאת? והרי בטענה זאת היא עצמה פירכא על דבריהם: **ועל דא**, **תברתהון**. הרי זה ה"שבר" שלהם. כלומר, התשובה הזו היא קטיגוריה עליהם, כי אכן למה לא קיבלו את התורה?

לכן מעמידה הגמרא את טענתם באופן אחר: **אלא**, **כך אומרים לפניו**: **רבונו של עולם! כלום** האם **כפית עלינו הר כגיגית** של שכר - **ולא קבלנוה**?! **כמו שעשית לישראל**! ואם היית כופה עלינו את התורה, היינו מקבלים אותה!

ומנין אנו דורשים שכפה הקב"ה על בני ישראל את התורה?

דכתיב [שמות יט] במעמד הר סיני "**ויתיצבו** [בני ישראל] **בתחתית ההר**", ודרשינן "בתחתית" ממש, כפשוטו -

אמר רב דימי בר חמא: **מלמד שעקר** הקב"ה את ההר, **וכפה הקדוש ברוך הוא** עליהם את **הר** סיני **כגיגית**, **ואמר להם** לבני ישראל: **אם אתם מקבלין את התורה - מוטב**, **ואם לאו - שם**, מתחת להר **תהא קבורתכם**! [24] **מיד**, כשטענו האומות טענה זו "כלום כפית עלינו את הר כגיגית" - **אומר להם הקדוש ברוך הוא**: **הראשונות ישמיעונו**. **שנאמר** [שם בהמשך הפסוק] "**וראשונות ישמיעונו**", כלומר, **שבע מצוות שקיבלתם - היכן קיימתם**? הרי אף מה שאכן קיבלתם - לא קיימתם, ולמה באתם לבקש שכר? [25]

ומבארת הגמרא: **ומנלן**, מנין אנו למדים, **דלא קיימום**?

דתני רב יוסף: נאמר בספר חבקוק [שם] "**עמד וימודד ארץ**, **ראה ויתר גוים**", ודרשינן "ראה" מלשון "נראה בעיניו" - **מאי ראה**?

ראה הקב"ה **שבע מצוות שקבלו עליהן**, על עצמם, **בני נח**, אומות העולם - **ולא קיימום**. **וכיון שלא קיימום - עמד והתירן להן**, ואינם חייבים עוד לקיימן. [26] ותמהינן: וכי התירן

[24] לקמן בגמרא איתא: שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזיר את העולם לתוהו ובוהו. ומבאר **המהרש"א**, שזה מה שנאמר כאן, "שם תהא קבורתכם", שאם יחזור העולם לתוהו ובוהו, ממילא תהיו קבורים. ומביא בשם ספר **פענח רזא**, שהם שני דברים: אם בני ישראל לא יקבלו את התורה יחזיר את העולם לתוהו ובוהו, אבל אם רק משה ואהרן ובניהם יקבלו - לא יחזיר את העולם לתוהו ובוהו, אלא יקבור תחת ההר שאר העם המסרבים לקבל את התורה.

[25] ומבאר **הריא"ף** שזו תשובה על טענתם "כלום כפית עלינו הר כגיגית", שכיון שלא קיימתם את שבע המצוות, מה טעם יש לכפות עליכם עוד. אבל ישראל ששמרו על שבע המצוות, ועוד שמרו על שבת ודינים שנצטוו במרה, והראו בכך שהם מוכנים להיות "עבדי ה'", לכן כפה עליהם את ההר כגיגית.

[26] **הגרי"ז** [בסוף ספרו על הרמב"ם] מבאר, שבני נח המקיימים שבע מצוות חייבים לקיימם אך ורק משום החיוב החדש מצד תורת משה, ולא משום שציווה ה' לאדם הראשון על כך. ולכן, כיון שלא קיבלו אומות העולם את התורה בכלל, אפילו לא השבע מצות שבה, לכן התיר להם הקב"ה את שבע המצוות. ומקורו מדברי **הרמב"ם** [מלכים ח י] "וכן צוה [נצטווה] משה רבינו מפי הגבורה לכוף את באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל ייהרג". ושם כותב הרמב"ם שגר תושב הבא להתגייר, צריך "לקבל" עליו את שבע המצוות בפני שלשה

להם הקב"ה? ! **איגורי איתגר**! האם ירוויחו מכך שלא קיימום? **אם כן**, **מצינו חוטא נשכר**? [27]

דף ג.

ומתרצינן: **אמר מר**, **בריה דרבינא התרה זו אינה לטובתם**, **אלא לרעתם**, **כי כונת הכתוב היא** (תחילת העמוד) **לומר**, **שאף על פי שמקיימין אותן**, **אין מקבלים עליהם שכר** כעושה מצווה, שהרי מעתה הם אינם מצווים עוד לקיימם, ולכן, אין להם זכות לעתיד לבא ולבקש שכר על קיומן.

ומקשינן: **וכי הגויים לא** מקבלים שכר על המצוות שהם עושים?

והתניא, **היה רבי מאיר אומר**: **מנין** אנו למדים **שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה**, [28] **שהוא ככהן גדול**? -

תלמוד לומר [ויקרא יח] "**אשר יעשה אותם האדם וחי בהם**". [29]

"האדם" נאמר, אבל **כהנים לוים וישראלים**, **לא נאמר**. ולכן, אין לנו לומר כי דברי הכתוב "וחי בהם" [שהוא השכר עבור העיסוק בתורה], מיועדים רק לבני ישראל, **אלא** "**האדם**" סתם נאמר בו "וחי בהם", והוא כולל עובדי כוכבים -

---

חבירים. כלומר, שכל גוי אינו חייב כשלעצמו בשבע המצוות, מפני היותו בן נח - כי הרי התבטלה מצוותיהן, והתירן להם הקב"ה, אלא אם "מקבל" על עצמו מפני שכך כתוב בתורת משה, הרי הוא גר תושב. ועוד כותב שם הרמב"ם [הלכה יא] "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק מעולם הבא. והוא, שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, והדיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת - אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם". ועיין **בפירוש המשנה להרמב"ם** במסכת חולין סוף פרק שביעי.

[27] כתב **המהרש"א**: הגמרא לא הקשתה למה הענישם ה', הרי ביטל מהם את המצווה, כי הענישׁ אותם על שלא קיימו קודם שהתיר להם ה'. **והרש"ש** מדייק על דבריו: הרי לא הענישם ה', אלא שאינו נותן להם שכרם?

[28] כתבו **התוס'**, היינו רק כשעוסקים בתורה של שבעת המצוות שהם מצווים בהן, אבל בשאר התורה, אסור להם ללמוד. ולדעת **המהרש"א** כלול בכך גם "מצות עשה" שבני נח מצווים לקיים. וזה לשון **המאירי** [סנהדרין נט א] על מה שאמרו שם, עכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה: וכן הדין, אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותיה, אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתינו ותלמודינו - ראוי ליענש. מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו, מתוך שרואין אותו יודע, ויבואו לטעות אחריו. ומכל מקום, כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם, אף על פי שרוב גופי תורה נכללים בהם - מכבדין אותו אפילו ככהן גדול, שאין כאן חשש לטעות אחריו, שהרי [אף] בשלו הוא עוסק. וכל שכן, אם חקירתו על דעת לבוא עד תכלית שלימות תורתנו, עד [כדי] שאם ימצאנה שלימה - יחזור ויתגייר. וכל שכן, אם עוסק ומקיים עיקרי מצוותיה לשמה, אף בשאר חלקים שבה שלא משבע מצוות.

[29] ו**בערוך לנר** [סנהדרין נט א] הקשה, הרי פסוק זה לא נאמר על לימוד התורה, אלא על שמירת המצוות? ועיין שם מה שתירץ. **והרמב"ם** כותב [פרק י' מהלכות מלכים הלכה ט' י']: לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד. בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותו כהלכתה.

[30] כתבו **התוס'**: דרשה זו שהוא ככהן גדול, נדרשת מהפסוק שנאמר על התורה: "יקרה היא מפנינים", ודרשינן "פנינים" מלשון "פנים", שהתורה יקרה יותר מכהן גדול הנכנס "לפני ולפנים". וכתב **הרא"ה** [**שיטה מקובצת** בבא קמא] שהוא לשון "גוזמא". **והמאירי** [מובא בהערה1] כתב, "מכבדין אותו אפילו ככהן גדול". וכן כתב **הסמ"ק** בהקדמת הספר. והקשה **הרשב"א** [שם], הרי אינו מקבל שכר כמצווה ועושה, ואיך הוא ככהן גדול?

הא למדת, שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה - הרי הוא ככהן גדול.[30] כלומר, שאין חילוק בקבלת שכר לימוד התורה בין סוגי האנשים.

ואם כן, קשה, שמצינו שבני נח מקבלים שכר על מצוותיהן?

ומבארת הגמרא: מה שתירצנו שאינם מקבלין שכר, אין פירושו שאינם מקבלין שכר מכל וכל. **אלא לומר לך, שאין מקבלים עליהם שכר כמי** שהוא **מצווה ועושה** ששכרו מרובה, **אלא כמי שאינו מצווה ועושה**, היות שהקב"ה התיר את הציווי.

וכמו **דאמר רבי חנינא**: **גדול** שכר של אדם **המצווה ועושה - יותר** משכר של אדם **שאינו מצווה ועושה**[31].

[**אלא**], אחרי שאין מקבלים שכר על שבעת המצוות, באים בטענה חדשה -

ו [**כך**] **אומרים** [**העובדי כוכבים**] **לפני הקדוש ברוך הוא**:

רבונו של עולם! ישראל, שקיבלוה את התורה המונחת בחיקו של הקב"ה - **היכן קיימוה**? הרי גם הם לא קיימוה! **אמר להם הקדוש ברוך הוא**: **אני מעיד בהם שקיימו את התורה** [**כולה**]!

אומרים לפניו: **רבונו של עולם! כלום** האם **יש אב שמעיד על בנו**?![32] **דכתיב** [שמות ד] שאמר הקב"ה למשה "**בני בכורי ישראל**".

אמר להם הקדוש ברוך הוא: **שמים וארץ יעידו בהם** - בבני ישראל, **שקיימו את התורה כולה!**

אומרים לפניו: **רבונו של עולם! שמים וארץ** פסולין להעיד כי הן **נוגעין בעדותן** מפחדם שמא יתמוטטו.

והגמרא מביאה את הדרשה שכל קיום שמים וארץ הוא בזכות התורה שישראל מקיימין אותה -

שנאמר [ירמיה לג] שהקב"ה אומר: "**אם לא בריתי יומם ולילה** [תורתי שנאמר בה: "והגית בו יומם ולילה"] - **חוקות שמים וארץ לא שמתי**".

---

[31] כתבו **התוס**': מפני שהמצווה ועושה דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו. ומבואר יותר ב**תוס**' **בעין יעקב**, שיש לו התגברות היצר, ועמל הרבה להגביר יצרו הטוב. וכן כתב השפתי כהן [יורה דעה סימן רמ"ו ס"ק ז]. ועוד טעם כתבו שם התוס', שהמצווה יש בידו שכר "קבלת הציווי" ושכר "עשיית המצווה". ו**בתוס**' **הרא"ש** [קידושין לא א] כתב: "שאין הקב"ה צריך כלום לכל המצוות, אלא שאמר ונעשה רצונו. הילכך, המצווה ועושה - הוא עושה רצון קונו, אבל מי שאינו מצווה ועושה - לא שייך לומר ביה "עושה רצון קונו" שהרי לא צוה לו כלום. ומכל מקום שכר יש". ו**בשיטה מקובצת** [בבא קמא פז ב] מביא פירוש "**גאון** ז"ל": לפי שאין לו ליכנס באומנות שאינה שלו, ונראה כאילו יורד לאומנות חבירו". ודברים דומים מביא **המאירי** בשם **תלמוד הירוש למי**.

[32] כתב **המהר"ל**: מה שקרובים פסולים לעדות אינו מחשש משקר, שח"ו לומר כן אצל הקב"ה, אלא הוא גזירת הכתוב, ואף במקום שלא שייך חשש משקר.

וכן **אמר רבי שמעון בן לקיש**: **מאי**, מה הוא הביאור בהאי **דכתיב** [בראשית א]: "**ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי**", בה"א הידיעה, ואילו בשאר ימי בראשית נאמר "יום חמישי" "יום רביעי" - **מלמד**, **שהתנה הקדוש ברוך הוא** תנאי **עם מעשה בראשית**, וכך **אמר**: **אם ישראל מקבלין את התורה - מוטב**, **ואם לאו - אני אחזיר אתכם לתהו ובהו**. לכן נרמז בסיום מעשה בראשית "הששי", שמעשה בראשית תלוי ועומד עד יום "הששי" הידוע, ששי בסיון, והוא יום קבלת התורה בסיני [33].

הגמרא מביאה דרשה דומה, **והיינו דאמר** [גירסא אחרת **ואמר**] **חזקיה**:

מאי, מה הוא הביאור בהאי **דכתיב** [תהלים עו]: " **משמים השמעתה דין - ארץ יראה ושקטה**", "השמעת דין" היינו מתן תורה.

וקשה, **אם יראה - למה שקטה**, **ואם שקטה - למה יראה**?

אלא, **בתחילה** טרם שקיבלו ישראל את התורה - **יראה** הארץ, מפחדה שמא לא יקבלו את התורה, ותחזור לתהו ובהו, **ולבסוף** כשקבלוה, ואמרו "נעשה ונשמע" - **שקטה**.

אם כן, טוענים אומות העולם, איך מעידין שמים וארץ, הרי הם "נוגעין בעדותן" [34]?

אמר להם הקדוש ברוך הוא: אין אנו צריכים לעדות אחרת, אלא **מכם** מבני אומותיכם, **יבואו ויעידו בהן בישראל שקיימו את התורה כולה!**

יבא נמרוד - ויעיד באברהם שלא עבד עבודת כוכבים, ונמרוד השליכו לכבשן האש באור כשדים, על שסירב לעבוד עבודת כוכבים.

יבא לבן - ויעיד ביעקב שלא נחשד על הגזל, כמו שנאמר [בראשית לא]: "ויחפש ולא מצא", ואמר לו יעקב "כי מששת את כל כלי - מה מצאת מכל כלי ביתך?", אפילו כלים קטנים, שדרך חתן הגר בבית חמיו [ובפרט תקופה ארוכה של עשרים שנה] נוטל עמו כלי קטן [בשוגג].

תבא אשת פוטיפר - ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה של אשת איש.

---

[33] הקשו **התוס**': הניחא למאן דאמר [שבת פו ב] תורה ניתנה בששי בסיון. אך איך ידרוש מאן דאמר שהתורה ניתנה בשביעי בסיון? עיין שם מה שתירצו. **ורש"י** [בפירושו על התורה בראשית א] מבאר עוד שהאות "ה" היתירה, מרמזת על חמשה חומשי תורה. ועיין ב**מהרש"א**.

[34] והקשו **התוס**': הרי עצם קיומם היא העדות, כי אם בני ישראל לא היו מקיימים - היו חוזרים לתהו ובהו? ומתרצים [ביתר ביאור לפי **תוס**' **רבינו אלחנן**], שעצם קיומם אינה ראיה, שיתכן שהקב"ה מניחם להתקיים, ובכך יש רק עדות של הקב"ה, ועל עדותו יתברך כבר טענו: כלום יש אב שמעיד על בנו. [והריא"ף לא ראה את תוס' רבינו אלחנן]. ובתוספת ביאור: שעד יום הדין הניחם הקב"ה בחסדיו המרובים, אבל מעת יום הדין אם ח"ו לא יצדקו בני ישראל בדין, עלול הקב"ה להחזירם לתהו ובהו, ומיראתם הם נוגעין בעדותם. ועוד תירצו **התוס**': התנאי שהתנה הקב"ה עמם היה רק על עצם ה"קבלה", ואף אם לא יקיימו את התורה אחרי קבלת התורה, לא יחזרו לתוהו ובהו. ומוסיף **המהרש"א**, שמכל מקום הם נוגעין בעדותן, כי סוף סוף "נהנו" מבני ישראל בכך שקיבלו את התורה.

[עד כאן מדובר באבותינו עד מתן תורה, שלא עברו על איסורי עבודת כוכבים, גזל ועריות, שהן ממצות בני נח].

יבא נבוכדנצר מלך בבל - **ויעיד בחנניה מישאל ועזריה שלא השתחוו לצלם.**

יבא דריוש - ויעיד בדניאל שלא ביטל את התפלה.

יבא בלדד השוחי וצופר הנעמתי ואליפז התימני [**ואליהו בן ברכאל הבוזי**] ידידי איוב - **ויעידו בהם בישראל שקיימו את כל התורה כולה.**

שנאמר [באותו הפסוק]: "**יתנו עידיהם ויצדקו**", [וסובר בעל המאמר שפירושו שהביאור הוא, שעובדי כוכבים בעצמם יעידו על ישראל. ועיין בדף הקודם]. וסיום הפסוק הוא, "ישמעו ויאמרו: אמת!"

אך עתה באים אומות העולם בטענה חדשה.

אמרו אומות העולם **לפניו**: **רבונו של עולם! תנה לנו** את התורה **מראש** עכשיו - **ונעשנה.**

אמר להם הקדוש ברוך הוא: **שוטים שבעולם! מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת**. משל הוא, מי שקיים תורה ומצוות בעולם הזה, אוכל שכרו בעולם הבא. אבל **מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת**?! -

אלא, אף על פי כן שלא מגיע לכם שכר, **מצוה קלה יש לי, וסוכה שמה,** [35] [בהמשך יבואר למה נקראת "מצוה קלה"] **לכו ועשו אותה**, ונראה אם אתם מקיימים אותה.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת הכי**, איך יכול אתה לומר כן, שבעולם הבא ישנה אפשרות לקיים מצוות? -

והא, הרי **אמר רבי יהושע בן לוי**: נאמר בתורה [דברים ז]: "וידעת כי ה' אלהיך הוא האלהים, האל הנאמן, שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור. ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, לא יאחר לשונאו אל פניו ישלם לו. ושמרת את המצוה ואת החוקים ואת המשפטים **אשר אנכי מצוך היום לעשותם**".

ודרשינן: "**היום**", בעולם הזה, הוא המקום והזמן **לעשותם**, לעשיית המצוות, שעבורם מקבלים שכר. **ולא למחר**, בעולם הבא, **לעשותם**. [36]

"**היום**" **לעשותם - ולא היום לקבל שכרם**. שכר המצוות ניתן בעולם הבא, ולא כאן.

---

[35] ולמה דוקא מצות סוכה? **המהרש"א** מבאר, שסוכה היא דירת עראי הרומזת לעולם הזה, ובא לרמז להם שעשיית המצוות היא בעולם הזה.

[36] הרשב"א מבאר ש"למחר" האמור כאן הוא עולם הנשמות, ומצות הסוכה שנותן להם הקב"ה אינה מצות סוכה ממש אלא נסיון מעין זה, כי לשיטת הרשב"א לעולם ינהגו המצוות, גם בימות המשיח וגם לאחר תחיית המתים. אך הריטב"א מבאר כי תהיינה שתי תקופות, האחת ימות המשיח, שאז עולם כמנהגו נוהג, ויהיו חייבים במצוות, אבל בסוף תקופת ימות המשיח תהיה תחיית המתים [לכל הראויים לקום בתחיית המתים, והצדיקים הגמורים יקומו עוד קודם לכן], ולדעתו אז עתידות המצוות להבטל, ואין בכך סתירה לעיקר האמונה שהתורה לא תשתנה, כי מדובר על העולם הבא, שהוא עולם אחר, שעליו לא נאמרו המצוות.

וקשה, אם כן, איך ניתנת להם מצות סוכה בעולם הבא? [37]

ומתרצינן: **אלא**, למרות שבעולם הבא אי אפשר לקיים מצוות, בכל זאת מנסה אותם ה' במצות סוכה, משום **שאין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא**, בעלילה ובכח, **עם בריותיו** [כלומר, אף על פי שהקב"ה ניצחם, ואין להם זכות לקבל שכר, בכל זאת, כדי שלא יאמרו שנעשה להם עוול, הוא מנסה אותם].

ואמאי קרי ליה למצות סוכה "**מצוה קלה**"? - **משום דלית** שאין **בה חסרון כיס**, אין הוצאה כספית בקיומה. [38]

מיד כשאומר להם הקב"ה כן, **כל אחד ואחד** מבני האומות **נוטל** עצים, **והולך ועושה סוכה בראש גגו** שכך היה מנהגם.

והקב"ה ברוך הוא מקדיר עליהם את **החמה**, כלומר, בכח חום גדול, כמו חום השמש **בתקופת תמוז**, שהיא תקופת החום. **וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו**, **ויוצא** ממנה.

ונדרש ממה **שנאמר** [תהלים ב], "למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק. יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו". ומזמור זה נאמר על יום הדין לעתיד לבוא.

ונאמר שם שהגוים והלאומים אומרים, "**ננתקה את מוסרותימו**, **ונשליכה ממנו עבותימו**" - ה"מוסרות" וה"עבות" שהגוים מנתקים ומשליכים, הם מצות סוכה [39] שבועטים ויוצאים ביום הדין.

ותמהינן: וכי הקב"ה מקדיר עליהם את החמה?! - **והא**, והרי **אמרת**, **אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו**, ולמה בא עליהם עתה בכח ובעלילה?

---

[37] הקשה **המהרש"א**: הלא כבר טען להם הקב"ה "מי שלא טרח בערב שבת מה יאכל בשבת", ובכל זאת נתרצה להם "לפנים משורת הדין", ונותן להם מצות סוכה. ואם כן, מה מקשה הגמרא שאי אפשר לקיים מצות בעולם הבא, והרי כאן מדובר באפשרות מיוחדת, לפנים משורת הדין? ומתרץ, שהקושיה היא רק מדברי הסיפא, "ולא מחר לקבל שכרן". והקושיה היא, שאף אם יקיימו מצות סוכה, לא יתכן שיקבלו עבורה שכר, כי את השכר המגיע להם על קיום המצוות שעשו בעולם הזה הם כבר קיבלו בעולם הזה, כמו שנאמר "ומשלם לשונאיו על פניו, להאבידו", ואם יקבלו שכר בעולם הבא גם על קיום מצות סוכה בעולם הבא, נמצא שלקתה מדת הדין, שהאומות יקבלו שכר גם בעולם הזה וגם בעולם הבא, ואילו בני ישראל יקבלו את השכר רק בעולם הבא.

[38] ומבאר **התורת חיים**, אף שישנן כמה מצוות שאין בהם חסרון כיס, בכל זאת רצה לתת להם מצות סוכה, כיון שהיא שקולה כנגד כל המצוות, "לפי שהם רוצים לקבל שכר על כל המצוות - כישראל". ואף שמצוות שבת ציצית ומילה, גם שקולים כנגד כל המצוות, מכל מקום בהם יש חסרון כיס, שבת - שביתה ממלאכה, ציצית - דמי תכלת יקרים ויש טורח גדול לחזר אחריה, ומילה - יש בה צער. ואילו סוכה - שקולה כנגד כל המצוות והיא גם מצוה קלה.

[39] כתב **המהרש"א**: ה"מסורות" רומזים לחבלים שקושרים בהם דפנות הסוכה, וה"עבות" הם עצים עבותים הנעשים לסכך, כמו שנאמר בספר נחמיה [ח]: "ועלי עץ עבות לעשות סכך ככתוב".

דף ג:

ומתרצינן: אין זו טרוניא, **משום דישראל** בעולם הזה **נמי**, **זימני** לפעמים קורה (תחילת העמוד) **דמשכא להו תקופת תמוז** נמשכת להם תקופת תמוז, דהיינו ימי החום, **עד חגא**, חג הסוכות, **והוי להו** ישיבת הסוכה **צערא**, ובכל זאת מקיימין מצות סוכה.

ומקשינן: וכי מקיימים ישראל מצות ישיבת סוכה בימי החום כשהחמה קודרת? **והאמר רבא**, מי שהוא **מצטער** - **פטור מן הסוכה**. וגם בני ישראל יוצאים מן הסוכה מפני החום?

ומתרצינן: חילוק גדול יש בין בני ישראל לאומות העולם. כי אדם מישראל, **נהי** על אף **דפטור** המצטער מן הסוכה, ויוצא ממנה, אבל **בעוטי מי מבעטי**, האם בועטים ישראל ומזלזלים ורוצים להשליך ולהתנתק מהמצוות?! אדרבה, הם יוצאים בצער [40] ואילו אומות העולם בועטים במצוה היחידה שניתנה להם, ואינם עומדים בנסיון אפילו שעה אחת.

מיד שעושים כן אומות העולם - **הקדוש ברוך הוא יושב ומשחק עליהם**, כביכול - **שנאמר** [שם] במזמור ההוא, "**יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו**", על זכיית בני ישראל בדין.

אמר רבי יצחק: **אין שחוק לפני הקדוש ברוך הוא - אלא אותו היום בלבד**.

עד כאן מאמרו של רבי חנינא בר פפא ואיתימא רבי שמלאי, בתאור יום הדין לעתיד לבוא.

איכא יש מהתלמידים, **דמתני** ששנו **להא** מאמר **דרבי יצחק** "אין שחוק לפני הקדוש ברוך הוא אלא אותו היום בלבד", **אהא**, על ברייתא אחרת.

דתניא, **רבי יוסי אומר**: **לעתיד לבוא באין עובדי כוכבים**, **ומתגיירין**.

וטרם שרבי יוסי גומר דבריו, מקשינן: **ומי מקבלינן מינייהו**?! האם נקבל מהם גרים לעתיד לבוא?! -

והא תניא הרי שנינו: **אין מקבלים גרים לימות המשיח** [ונדרש ממה שאמר הנביא ישעיה [נד]: "מי גר אתך עליך יפול". כלומר, רק מי שגר עם בני ישראל בעת גלותם, הוא זה שיפול ויצטרף אליהם בעת גאולתם ופדות נפשם. כי שאר הגרים, אינם מתגיירים מתוך הכרת דעת האמת, אלא מפני רצונם לקבל שכר בתוך בני ישראל].

[40] כמו שכתב **הרמ"א** [אורח חיים סימן תרל"ט סעיף ז']: "וכשיוצא מן הסוכה מכח גשמים - אל יבעט ויצא, אלא יצא כנכנע, כעבד שמוזג כוס לרבו ושפכו על פניו". וזה לשון **המאירי**: "אף על פי שאמרו: המצטער פטור מן הסוכה - אין ראוי לאדם לצאת ממנה דרך הדיוטות, ודרך מי שאינו מקיים את המצוה. אלא, יוצא ממנה בהכרח, ובדרך שכל הרואהו כשהוא יוצא יהא מכיר בו שהוא מוכרח על כך".

כיוצא בו מצאנו, **שלא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה**, בעת שבית ישראל היו שלווים על אדמתם, איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו.

ומתרצינן: אכן, אנו אין מקבלים אותם - **אלא שנעשו גרים גרורים**, שהם מתגיירים מאליהן, ובאים להתגייר בראותם גדלותם של ישראל [41].

וממשיך רבי יוסי מאמרו: לעתיד לבוא באין עובדי כוכבים ומתגיירין, **ומניחין תפילין בראשיהן**, **תפילין בזרועותיהם**, **ציצית בבגדיהם**, **מזוזה בפתחיהם**.

כיון שרואים מלחמת גוג ומגוג שניבא עליה הנביא יחזקאל [פרק לח] שיבואו לארץ ישראל לכבשה לעתיד לבוא אחרי שיתיישבו ישראל על אדמתם [42] -

אומר [גירסת הרש"ש: **אומרים**, כלומר הגרים הגרורים] **להם**, לגוג ומגוג: **על מה באתם**?

אומרים לו [גירסת הרש"ש: **להם**] גוג ומגוג: **על ה' ועל משיחו**, ללחום נגדם!

שנאמר [שם]: "**למה רגשו גוים**, **ולאומים יהגו ריק**, **יתיצבו מלכי ארץ**, **ורוזנים נוסדו יחד**, **על ה' ועל משיחו**".

וכשהגרים הגרורים רואים זאת, חושבים שגוג ומגוג ינצחו את בני ישראל, עוזבים את עם ישראל, ומתחרטים על גירותם, **וכל אחד מנתק מצוותו**, **והולך**.

שנאמר [שם]: "**ננתקה את מוסרותימו**, **ונשליכה ממנו עבותימו**" - והם המצוות, שרק זה עתה התחילו לקיים. [43]

והקדוש ברוך הוא יושב ומשחק על שטותם, **שנאמר** [שם] "**יושב בשמים ישחק**, **ה' ילעג למו**".

ועל מאמר זה של רבי יוסי, **אמר רבי יצחק**: **אין לו להקדוש ברוך הוא שחוק**, **אלא אותו היום בלבד**.

ומקשה הגמרא על רבי יצחק, שאמר אין לו להקב"ה שחוק -

איני, והלא אין הדבר כן -

והא אמר רב יהודה אמר רב: **שתים עשרה שעות הוי היום**, ומהם **שלש** שעות **הראשונות - הקדוש ברוך הוא יושב**, כביכול, **ועוסק בתורה**.

---

[41] זה לשון המאירי: בזמן שישראל שרויין על אדמתן וידם תקיפה ורשאים לקבל גרים משאר אומות - אין מקבלין את הגר על פי דבריו מיד. אלא, מדקדקין בו ובודקין אחריו, שמא בשביל שררה שרואה לנו- הוא עושה, או שהוא מתפחד לאיזה דבר, או לאיזו סבה. ואם מצינו לבו מכוון - מודיעין אותו עול מצות, ואם קבלו מאהבה מקבלין אותו. ומתוך דבר זה, לא קבלו בית דין הגדול גרים כל ימי דוד ושלמה, שהיו חוששין להם בימי דוד, שמא מפחד מלחמותיו היו מתגיירין, ובימי שלמה, שמא בשביל הכבוד והשררה שהיה לישראל בימיו. ומכל מקום, הרבה נתגיירו מאיליהם על ידי בית דין הדיוטות, והם שאמרו עליהם "גרים גרורים", והיו בית דין הגדול מחזיקין אותם בגרים מכל מקום. אלא, שלא היו מקרבין אותם כל כך, עד שיהו רואים מה סופם. ועל אלו אמרו "קשין גרים לישראל כספחת", ואף לימות המשיח אין מקבלין אותם בבית דין הגדול, אלא אחר דקדוק גדול ובירור הכוונה.

[42] כן כתב **רש"י** שם בספר יחזקאל. וכן כתב **הרמב"ם** [פרק י"ב מהלכות מלכים הלכה ב].

[43] ה**תוס**' מביאים תלמוד **ירושלמי**, שה"מוסרות" הם התפילין, וה"עבות" הם הציצית.

שלש שעות **השניות** - הקב"ה **יושב** על כסא הדין **ודן את כל העולם כולו**. [44]
כיון שרואה שנתחייב העולם כלייה - עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים [45].
שלש שעות **השלישיות** - **יושב וזן** קוצב להם את מקורות פרנסתן **את כל העולם כולו**, **מקרני ראמים** [חיה גדולה] **עד ביצי כינים** [מין שרץ קטן מאוד]. כלומר, מגדול ועד קטן.
שלש שעות **רביעיות** - **יושב ומשחק עם לויתן**, **שנאמר** [תהלים קד]: "**לויתן זה יצרת לשחק בו**". [46]
הרי שהקב"ה שוחק כל יום?
ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **עם בריותיו**, הלויתן, הקב"ה **משחק**. ואילו **על בריותיו**, על עבירותיהן של בריותיו **אינו משחק אלא אותו היום בלבד** [47].
רב נחמן בר יצחק תירץ, שהקב"ה משחק עם בריותיו, ושואלו רב אחא, שאכן כך הוא בזמן שבית המקדש קיים ויש שחוק לפניו, אבל מיום שחרב בית המקדש, ואין שחוק לפניו - מה עושה הקב"ה בשלש שעות הרביעיות במקום משחקו עם הלויתן.
אמר ליה רב אחא לרב נחמן בר יצחק: הרי **מיום שחרב בית המקדש**, **אין שחוק להקדוש ברוך הוא** -
וטרם שמסיים שאלתו, דנה הגמרא:
ומנלן מנין לנו, **דליכא שחוק** לפני הקב"ה, מיום שחרב בית המקדש -
אילימא אם נאמר **ממקרא דכתיב** [ישעיה כב]: הנביא ישעיה בנבואתו על חורבן בית המקדש אומר: "**ויקרא ה' אלהים צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק**", ומכאן נמצאת למד שאין שחוק לפני הקב"ה מיום חורבן בית המקדש -
אין ממקרא זה ראיה, כי -
דלמא הלא יתכן, שרק **ההוא יומא** ביום ההוא, יום חורבן בית המקדש, קרא הקב"ה לבכי ולמספד, **ותו לא**, ואחרי כן אין עוד בכי ומספד לפניו?

[44] לפי רבי יוסי, הסובר שאדם נידון בכל יום. רש"י
[45] כתב ה**תורת חיים** הטעם שהקב"ה חוזר ויושב על כסא הדין, ואינו יושב מיד על כסא הרחמים, הוא משום שהצדיקים והחסידים היכולים להתקיים במדת הדין, המה נידונין במדת הדין.
[46] ענין זה הוא אחד מהדברים הנעלמים שסתמו חכמינו זכרונם לברכה בדברי אגדה, ועיין במהר"ל בספרו באר הגולה [באר רביעי, עמוד סט], ובבן יהוידע כאן.
[47] כתב ה**תורת חיים**, וזה לשונו: "הטעם פשוט, דעם בריותיו משחק, לפי שהוא שמחה לפניו יתברך על שברא בריות טובות בעולמו כמו שכתוב "ישמח ה' במעשיו". וזהו שאמר: יושב ושוחק "עם" לויתן. פירוש: ששמח עם בריית לויתן, שהוא בריה נאה ומשובחת. והוא הדין ששמח עם שור הבר ועם כל הבריות, כדאמר כאן: עם בריותיו משחק. אבל "על" בריותיו, דהיינו, על עבירות שעושין בריותיו - אינו משחק. לפי שהוא צער לפניו יתברך, שעל ידי כן חייבין כליה. והוא יתברך מצטער במפלתן של רשעים קודם זמנן, כי לא לתוהו בראה - לשבת יצרה. אבל באותו היום, היינו, לעתיד לבוא, שכבר הגיע קצן וזמנן של רשעים להעבירן מן העולם, לכך הוא יתברך משחק אז עליהם על אבדן, כיון שכבר הגיע הזמן שקבע עליהן להיות קיימין - שוב אין מצטער באבדן.

אלא, שמא תאמר שנלמדנו ממקרא זה, [48] **דכתיב** [תהלים קלז] שאמרו בני ישראל בגלותם לבבל: "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר? **אם אשכחך ירושלים - תשכח ימיני! תדבק לשוני לחכי - אם לא אזכרכי!**

הרי גם ממקרא זה אין ראיה, כי -

דלמא, הלא יתכן, שרק **שכחה הוא דליכא**, שירושלים אינה נשכחת, אבל **שחוק**, **מיהא**, **איכא** יש לפניו?

אלא נלמד **מהכא** ממקרא זה [ישעיה מב] שהקב"ה אומר "**החשיתי מעולם**, **אחריש** [זה ימים רבים החשיתי ושתקתי על חורבן בית המקדש], **אתאפק** [אתחזק לכבוש כעסי] ".

הרי שהקב"ה כועס ושותק על חורבן בית המקדש, ובודאי שאינו שוחק.

ומעתה, כשאינו משחק עם לויתן, שואל רב אחא, **בשלש שעות רביעיות - מאי עביד**?

ומסקינן: **יושב ומלמד תינוקות של בית רבן** את **התורה**. כלומר, את נשמות בני ישראל שמתו כשהם קטנים, ולא הספיקו ללמוד תורה בעולם הזה.

שנאמר [שם כח]: "**את מי יורה דעה**, **ואת מי יבין שמועה**? - **גמולי מחלב**, **עתיקי משדים**" -

ודרשינן: **למי יורה** הקב"ה **דעה**, **ולמי יבין שמועה**? - **לגמולי מחלב**, שנגמלו מחלב אמם, והיינו, שמתו כשהם קטנים, **ולעתיקי משדים**, שנעתקו משדי אמם, וסולקו לבית עולמם.

ודנה הגמרא: **ומעיקרא**, מקודם לכן, בעת שבית המקדש קיים, **מאן הוה מיגמר להו**, מי לימד אותם תורה, הרי הקב"ה יושב אז ומשחק עם בריותיו?

איבעית אימא, **מיטטרון** [ששמו כשם רבו].

ואיבעית אימא, **הא והא עביד**. הקב"ה עושה שניהם, גם מלמד תינוקות וגם משחק עם בריותיו.

ודנה הגמרא: עד כאן למדנו במה עוסק הקב"ה בשעות היום, אבל **בלילא**, בשעות הלילה, **מאי עביד**?

איבעית אימא, עוסק בלילה **מעין יממא** כמו שעוסק ביום. והלילה גם מחולק לארבעה, כל אחד שלש שעות.

ואיבעית אימא, הקב"ה **רוכב** בלילה **על כרוב קל שלו**, **ושט בשמונה עשר אלף עולמות** - **שנאמר** [תהלים סח]: "**רכב אלהים רבותיים - אלפי שנאן**". ודרשינן, **אל תקרי "שנאן"**

[48] הקשו **התוס**': הרי מזמור זה אומרים בני ישראל, ולא הקב"ה? ו**המהרש"א** מתרץ: הגמרא דייקה כך מפני שכל המזמור נאמר בלשון רבים, "שם ישבנו גם בכינו", ורק מהפסוק "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", הנאמר בלשון יחיד, משמע שהם דברי הקב"ה.

- **אלא "שאינן"**. כלומר, הריבותיים חסירים אלפיים, שהם שמונה עשר אלף.

ואיבעית אימא: הקב"ה **יושב** בלילה **ושומע שירה מפי חיות** הקודש - **שנאמר** [תהלים מב]: "**יומם יצוה ה' חסדו - ובלילה שירו עמי**". ודרשינן, "יומם" יצוה ה' חסדו, דהיינו שדן את העולם וזן את הבריות ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן, ואילו בלילה, "שירו" של הקב"ה מן החיות, "עמי", עם דוד המלך, שהיה עוסק כל הלילה בשירות ותשבחות, ובתורה.

ומענין לענין מביאה הגמרא מאמר של רבי לוי: [49]

אמר רב לוי: כל הפוסק המפסיק **מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה** בטלה - **מאכילין לו גחלי רתמים** [50] [מין עץ שגחלתו חמה מאוד] -

שנאמר [איוב ל] "**הקוטפים מלוח עלי שיח, ושורש רתמים לחמם**". ודרשינן, "הקוטפים מלוח", המסיר עצמו מהעיסוק בדברי תורה, שהם "דברים לחלוחים" [דברים של טעם, המשמחים את הלב], "עלי שיח", כדי לשוחח דברים בטלים - "שורש רתמים לחמם", הלחם שלהם יהיה שורש רתמים.

אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בלילה, הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד, נותן חינו בעיני הבריות, **ביום**. [51]

שנאמר [שם], "**יומם יצוה ה' חסדו, ובלילה שירו עמי**". ודרשינן, **מה טעם יומם יצוה ה' חסדו**, והוא חוט של חסד? - **משום דבלילה שירו** שיר התורה הוא **עמי**.

איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועה זו בנוסח אחר:

אמר ריש לקיש: כל העוסק בתורה בעולם הזה, הדומה ללילה, הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד בעולם הבא, הדומה ליום. שנאמר "יומם יצוה ה' חסדו, ובלילה שירו עמי". [52]

והגמרא מביאה עוד מאמר בחשיבות לימוד התורה, ובגנות המפסיקים בלימודה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: מאי, מה הוא הביאור בהא **דכתיב** [חבקוק א] "**ותעשה אדם כדגי הים, כרמש לא מושל בו**" -

---

[49] בנוסח הגמרא ב"עין יעקב" מובא מאמר זה אחרי שני מאמרי ריש לקיש הבאים.

[50] כתב **המהרש"א**: אף על פי שבמקרא ששמנו דורש רבי לוי נאמר "שורש רתמים" - אבל היות והוא מפסיק מלמודו ועוסק בשיחה בטלה ויבוא לדבר לשון הרע, והעונש עליה הוא "גחלי רתמים", לכן אמר רבי לוי "גחלי רתמים".

[51] ומבאר **המהרש"א**: לפי שמדרך המנדד שינה בלילה - שיהא פניו זועפות ביום. לכן אמר בעוסק בתורה ומנדד שינתו בלילה - הקב"ה מושך עליו חוט של חסד, שהוא הארת פנים ביום, כי היום הוא ממדת החסד. וזה לשון **המאירי**: "כל העוסק בתורה בלילה - הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום בשעה שהבריות שואלות אותו ומשיב כהוגן".

[52] גירסת ה"עין יעקב": **מה טעם יומם יצוה ה' חסדו? משום דבלילה שירו עמי**.

למה נמשלו בני אדם כדגי הים?

לומר לך: מה דגים שבים, כיון שעולין ליבשה - מיד מתים, אף בני אדם, כיון שפורשין מדברי תורה ומן המצוות - מיד מתים. [53]

דבר אחר: למה נמשלו בני אדם כדגי הים? לומר לך: **מה דגים שבים, כיון שקדרה עליהם חמה** חום השמש - **מיד מתים, כך בני אדם, כיון שקדרה עליהם חמה - מיד מתים.**

והביאור:

איבעית אימא, אם תרצה, תפרש מאמר זה, שמתים מיתה טבעית **בעולם הזה, ואיבעית אימא, לעולם הבא.**

והגמרא מפרשת:

איבעית אימא, בעולם הזה, כמו דאמר רבי חנינא -

דאמר רבי חנינא: **הכל**, כל המאורעות, מיחושים ומכאובים הבאים לאדם, הם **בידי שמים**, על ידי גזירה מן השמים, ואין אדם יכול להרחיק נפשו מהם - **חוץ מצנים פחים** קור וחום, דהיינו מחלות הבאות על ידי הצטננות והתחממות יתירה, שדבר זה מביא האדם על נפשו, והיה יכול להישמר מהן.

שנאמר [משלי כב]: "**צנים פחים בדרך עקש, שומר נפשו ירחק מהם**", הרי שאפשר להתרחק מהן.

וזה פירוש מאמר רב יהודה אמר שמואל: בני אדם כיון שקדרה עליהם חמה, והיו יכולים להישמר מכך, ולא נשמרו - מיד מתים.

ואיבעית אימא, לעולם הבא, פירושו **כדרבי שמעון בן לקיש**.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: אין גיהנם לעתיד לבוא, אין הרשעים נידונין בגיהנם, **אלא** בדין הזה: **הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה** [משל הוא, כאילו יש לשמש נרתיק, וביום לוהט מוציאה הקב"ה מנרתיקה], **ומקדיר**, עושה את חום השמש חזק מאוד. **רשעים - נידונין בה** בשמש, **ואילו צדיקים מתרפאין בה** [54] -

[53] כלומר, מיתה רוחנית, דאף רשעים בחייהם קרויים מתים. **עיון יעקב**.

[54] כתב **המהרש"א**: הדמיון לחמה הוא, כי החמה בטבעה היא חמה, אבל, לפי טבע המקבל המשתנה, תשתנה פעולתה. כי המלח נקרש, והשעוה נמס, כן הוא "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב", ולא תשתנה פעולתו יתברך, כי אם לפי המקבל, רשעים נידונין בה, וצדיקים מתרפאין בה. והביאה הגמרא מקרא "הנה היום בא בוער כתנור", כי התנור הזה, עיקר פעולתו לטובת האדם לאפות בו לחם, אבל לפי טבע המקבל. כגון הקש, מתלהב בו במהרה. כן הענין בזדים וכל עושי רשעה, שילהט אותם היום הבא, שעיקרו לטובת הצדיקים שמתרפאים בו.

דף ד.

ורבי שמעון בן לקיש מבאר: **רשעים נידונין** (תחילת העמוד) **בה, דכתיב** [מלאכי ג] "**כי הנה היום בא בוער כתנור, והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש, וליהט אותם היום הבא, אמר ה' צבאות, אשר לא יעזוב להם שורש וענף**" -

ודרשינן: "היום הבא" - השמש הבאה, תלהט אותם, ולא יעזוב להם **לא שורש בעולם הזה, ולא ענף לעולם הבא**. והוא מה שאמר רב יהודה אמר שמואל: כך בני אדם, הרשעים, כיון שקדרה עליהם חמה, מתים, לעולם הבא.

ואילו **צדיקים - מתרפאין בה. דכתיב** [שם] בהמשך "**וזרחה לכם יראי שמי, שמש צדקה ומרפא בכנפיה**".

ולא עוד, לא רק שהשמש מרפאה אותם, **אלא שמתעדנין בה**, בשמש. **שנאמר** [שם] בהמשך "**ויצאתם ופשתם** [תתרבו ותתעבו בשומן] **כעגלי מרבק** [כעגלים הנמצאים במקום פיטום העגלים]".

דבר אחר: למה נמשלו בני אדם כדגי הים? לומר לך: **מה דגים שבים, כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם, אלמלא**, אם לא **מוראה של מלכות, כל הגדול מחבירו בולע את חבירו** [55].

והיינו כמו **דתנן** במסכת אבות:

רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות, אפילו בשלום מלכות אומות העולם, כמו שאמר הנביא ירמיה [כט] "ודרשו את שלום העיר אשר הגלתי אתכם שמה", **שאלמלא מוראה של מלכות, איש את רעהו חיים בלעו** [56].

ובכך נמשלו לדגי הים.

ועתה הגמרא מביאה מאמר של רבי חיננא בר פפא בענין יום הדין [57].

רב חיננא בר פפא רמי, הקשה שיש לכאורה סתירה בדברי המקראות -

כתיב [איוב לז]: "**שדי לא מצאנוהו שגיא כח**". לא מצאנוהו לעורר משפטיו על הבריות בגודל כוחו, כי אם ברחמים. [58]

הרי שאין הקדוש ברוך הוא ממציא לנו את כחו הגדול -

---

[55] לשון המקרא הוא: "ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו". ולפי דרשה זו מתפרש: ותעשה אדם כדגי הים כרמש - אם לא מושל בו, דהיינו, אלמלא מוראה של מלכות. **מהרש"א**.

[56] בספר **מדרש שמואל** על אבות מבאר בכמה אופנים: אלמלא מוראה של מלכות היה בולע אפילו את רעהו - רעו ומיודעו אשר יחדיו ימתיקו סוד. ובשם **רבי משה אלשאקר** - דגים בים בולעים הגדול את הקטן, ולא את השווה לו, ואלמלא מוראה של מלכות היה בולע אפילו את השוה לו. ועיין שם עוד.

[57] יתכן שהוא רבי חנינא בר פפא בעל המאמר לעיל על יום הדין. ולפי זה מה שאמר שבשעת הדין אינו משגיא כחו, הוא מה שאמר שם "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו".

[58] רש"י שם.

ואילו במקום אחר **כתיב** [תהלים קמז]: "**גדול אדונינו ורב כח**", ועוד **כתיב** [שמות טו]: "**ימינך ה' נאדרי בכח**". הרי שהקב"ה ממציא לנו את כחו הרב והנאדר?

ומתרץ: **לא קשיא**:

כאן מה שנאמר "לא מצאנוהו שגיא כח", מדובר **בשעת הדין**, שאז אינו ממציא כחו הגדול, כי לו ישגיא כחו, יתחייבו כולם כלייה.

כאן, מה שנאמר שהקב"ה ממציא לנו את כחו, מדובר **בשעת מלחמה**.

רבי חמא בר חנינא רמי הקשה סתירת המקראות, לכאורה -

כתיב [ישעיה כז], שאומר הקב"ה "**חימה אין לי**".

ואילו במקום אחר **כתיב** [נחום א]: "**נוקם ה' ובעל חמה**".

הרי שיש לו חימה!

ומתרץ: **לא קשיא**:

כאן שנאמר "חימה אין לי", מדבר הכתוב **בישראל** -

כאן, מה שנאמר "נוקם ה' ובעל חמה", מדובר **בעובדי כוכבים** שהקב"ה בעצמו נפרע מהם.

והגמרא מביאה עוד תירוץ על סתירת המקראות בשם רב חיננא בר פפא. [59]

רב חיננא בר פפא אמר: אין המקראות סותרים, ושניהם מדברים על ישראל, ופירושם: אכן, הקב"ה הוא נוקם ובעל חמה, אבל "**חימה אין לי**", מפני **שכבר נשבעתי** מלקצוף על בני ישראל [לשון המקרא הוא "חמה אין לי, מי יתנני שמיר ושית"]. "**מי יתנני**", **שלא נשבעתי**, כי אלמלא השבועה שלא לקצוף, **אהיה** "**שמיר ושית**", הייתי עושה את ארצם לארץ גזירה וחורבן.

ועתה הגמרא חוזרת למאמר האמוראים על יום הדין של לעתיד לבוא, שאמרו שם שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ונותן להם אפשרות לקיים מצות סוכה. [60]

והיינו, זה מתאים, עם מה **דאמר רבי אלכסנדרי**:

מאי, מהו הביאור בהא **דכתיב** [זכריה יב] אמר הקב"ה "**והיה ביום ההוא** [ביום הדין] **אבקש להשמיד את כל הגוים**"?

שהרי יש לדון: "**אבקש**" - **ממי**?! מי מעכב בעד הקב"ה?

[59] גירסת רש"י: רב אחא בר חיננא.

[60] כן פירש **רש**"י. ה**תוס**' סוברים שהביאו את רבי אלכסנדרי כהמשך ישיר על מה שאמרה הגמרא דהקב"ה הוא בעל חמה לעובדי כוכבים, ועל כך הביאו את מאמר רבי אלכסנדרי שגם אמר כן, וכן הוא מאמר רבא הבא.

אלא, **אמר הקדוש ברוך הוא: אבקש בניגני שלהם**, אחפש בספר זכרון מעשיהם, **אם יש להם זכות, אפדם. ואם לאו**, אם יבעטו במצות סוכה שאתן להם - **אשמידם**. ואז ההשמדה תהיה בדין, כי עליהם הקב"ה מדקדק.

והיינו דאמר רבא, שהקב"ה מדקדק על אומות העולם, ממקרא אחר:

מאי, מהו הביאור בהא **דכתיב** [איוב ל] "**אך לא בעי ישלח יד, אם בפידו להן שוע**". [61] ומבאר רבא ש"עי" הוא חורבן גמור, ו"פיד" הוא ניקור התרנגולים. והוא משל, כמו שהתרנגולים מנקרין מעט מעט, כן נפרע הקב"ה מעט מעט.

אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: כשאני דן את ישראל, אין אני דן אותם כעובדי כוכבים, דכתיב בעובדי כוכבים [יחזקאל כא] "**עוה עוה עוה אשימנה**", כלומר, עיווי עיוותה [עשו עוונות], ולכן אשים אותם "עוה" - חורבן גמור, וזה פירושו של "אך לא בעי ישלח יד" -

אלא, אני נפרע מהן [נוסח אחר: **אבל ישראל אני פורע מהן מעט מעט**], **כפיד של תרנגולת**. וזה פירושו של "אם בפידו להן שוע" [62].

דבר אחר, אמר הקב"ה: **אפילו** אם **אין ישראל עושין מצוה** [63] **לפני כי אם מעט, כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול, שנאמר "אם בפידו להן שוע"**.

ודרשינן, "שוע" הוא מלשון "תשועה", והיינו שהקב"ה נותן להם פדיון.

דבר אחר: אמר הקב"ה: **בשכר שמשוועין** [מלשון תפילה] **לפני - אני מושיע אותם**.

ומה שאמר רבא שהקב"ה ברוב חסדו נפרע מישראל מעט מעט, **היינו דאמר רב אבא**:

מאי, מהו הביאור בהא **דכתיב** [הושע ז]: "**ואנכי אפדם, והמה דברו עלי כזבים**"?

אמר הקב"ה: **אני אמרתי אפדם בממונם בעולם הזה**, אענישם לישראל בממונם, והוא פדיון נפשם, מעט מעט, **כדי שיזכו לעולם הבא**. ואף שריחמתי עליהם בחסד זה, **המה דברו עלי כזבים**. הכחישו חסדי ה', ואמרו שה' מענישם בחנם.

ודרשות אלו, **היינו דאמר רב פפי משמיה** משמו **דרבא**:

מאי, מהו הביאור בהא **דכתיב** [שם]: "**ואני יסרתי, חזקתי זרועותם, ואלי יחשבו רע**"?

---

[61] פשט הכתוב הוא: "עי", משמעותו השחתה, "פיד" הוא שבר. ואמר הכתוב שלא בהשחתה שולח הקב"ה ידו, ואם היה שולח שבר לבריותיו, אזי "להן שוע" - היה משעשע אותן במקצת תנחומים.

[62] ומבאר **העיון יעקב**: באומות העולם אומרים חז"ל [סוטה ט] שאין הקב"ה נפרע מהן תיכף בעברם על רצון ה', אלא ממתין להם עד שתתמלא הסאה ותניע שעת שילוחיהם, ומאבדם מן העולם. אבל ישראל, מרוב חסדי ה' ומתוך השבועה שנשבע לאברהם יצחק ויעקב, אינו מכלה אותם, כמו שנאמר [ויקרא יט], "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, לא מאסתים ולא געלתים לכלותם, להפר בריתי אתם". ולכן כשהם חוטאים, נפרע מהם טרם שתתמלא סאתם. וזה פירושו של מה שאמרו "נפרע מהן מעט מעט", ו"נפרע מהם בממונם", ו"נפרע מהם ביסורין".

[63] כתב ה**תורת חיים**: מצוה בלשון יחיד, והיא מצות "צדקה", ובא לומר שכל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול כאילו נתן כל הפרוטות ביחד.

אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי איסרם ביסורין בעולם הזה,[64] **כדי שיחזקו זרועותם לעולם הבא**. והם **אלי יחשבו רע**. אינם מבינים שהיסורים הם מחסדי ה', אלא חושבים שרצונו לעשות להם רע.

ובהמשך למאמרי האמוראים ודרשת המקראות מביאה הגמרא עובדה.

משתבח ליה רבי אבהו למיני, רבי אבהו [שהיה שתדלן אצל מלכות רומי ששלטו בארץ ישראל, והיה מקורב למלכות, וניהל וויכוחים עם המינים - הנוצרים] התפאר לפני המינים **ברב ספרא**, **דאדם גדול הוא**, סיפר להם מעלת רב ספרא שהינו איש חשוב.

שבקו ליה מיכסא, השלטונות פטרו את רב ספרא מתשלום מסים **דתליסר שנין**, של שלש עשרה שנה, עקב חשיבותו, לפי המלצתו של רבי אבהו.

יומא חד אשכחוהו, פעם כשפגשו המינים את רב ספרא, התחילו להתכווח אתו.

אמרו ליה: כתיב [עמוס ג]: אמר הקב"ה: "**רק אתכם ידעתי** [אהבתי] **מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם**".

ושאלוהו, שלכאורה הדברים סותרים, כי אם הקב"ה אוהבם מכל האומות - וכי "לכן" הוא פוקד עליהם את כל עונותיהם?! ואמרו בלשון משל: **מאן דאית ליה סיסיא**, מי שיש לו זעם על אדם מסויים, וכי יתכן לומר כי **ברחמי מסיק ליה**, שהוא מעלהו [מחשיבו] בין אוהביו?!

[גירסא אחרת: **מאן דאית ליה סוסיא בישא**, מי שיש לו סוס מתפרע - **ברחמיה מסיק ליה**?! מעלה עליו את אוהבו כדי שימות?!]

אישתיק שתק רק ספרא, **ולא אמר להו ולא מידי**, לא ענה להם כלום.

רמו ליה סודרא בצואריה, שמו לו המינים סודר בצווארו, כאילו חונקים אותו, **וקא מצערי ליה** וציערוהו, על שבחנם פטרוהו מן המסים, ואינו יודע לענות להם.

אתא הגיע **רבי אבהו**, **אשכחינהו** ומצאם מצערים את רב ספרא.

אמר להו שאל אותם רבי אבהו: **אמאי מצעריתו ליה**, למה אתם מצערים אותו?

אמרו ליה: ולאו אמרת לן, וכי לא אמרת לנו **דאדם גדול הוא**?![**ולא ידע למימר**, ואינו יודע לומר **פירושא דהאי פסוקא**, פירוש פסוק זה].

אמר להו אמר להם רבי אבהו: **אימר דאמרי לכו**, במה אמרתי לכם שהוא איש חשוב, **בתנאי**, בדברי התנאים שבמשניות ושבברייתות, שהינו חכם בהם, אבל **בקראי**, בפירושי המקראות - **מי אמרי לכו**, וכי אמרתי לכם כן?!

[64] כתב **המהרש"א**, שדרשה זו "נפרע מהם ביסורין" היא בעצם אותה דרשה הקודמת "נפרע מהם בממונם", אלא שיש לך אדם שחביב עליו ממונו יותר מנפשו ויש לך אדם שנפשו חביבה עליו מממונו. ומי שחביב עליו ממונו - מדברים על הקב"ה כזבים מרוב אהבת ממונם, ומי שחביבה עליו נפשו - יחשבו רע מתוך אהבת נפשם.

אמרו ליה המינים לרבי אבהו: **מאי שנא אתון דידעתון**? למה אתם כן יודעים פירושי המקראות?

אמר להו ענה להם רבי אבהו: **אנן** אנו, **דשכיחינן גביכון**, שאני נמצא ביניכם, **רמינן אנפשין**, אנו מטילים זאת על עצמנו, **ומעיינין**, ומעיינים במקראות כדי לדעת אותם היטב לצורך הוויכוחים שאתם מנהלים אתנו -

אבל **אינהו**, הם, שאר החכמים, **לא מעייני** כל כך, אלא במשניות ובברייתות.

אמרו ליה המינים לרבי אבהו: **לימא לן את**! אמור לנו אתה תירוץ על קושיתינו.

אמר להם רבי אבהו: **אמשול לכם**, אתרץ לכם ב"משל" -

משל למה הדבר דומה? **לאדם שנושה** תובע חובו **משני בני אדם**, **אחד אוהבו ואחד שונאו**. מאת **אוהבו**, הוא **נפרע ממנו מעט מעט**, מרוב אהבתו לו, ויודע שקשה לו לפרוע בבת אחת. אבל מאת **שונאו נפרע ממנו בבת אחת**.

והנמשל: מאת ישראל, אהוביו, נפרע הקב"ה את כל עונותיהן מעט מעט בעולם הזה, כדי שיזכו ליום הדין. ואילו מהעובדי כוכבים, אינו נפרע מהן כלל בעולם הזה - כדי לחייבן ולטורדן מן העולם הבא, ושם הוא נפרע מהם בבת אחת על הכל.

וזה פירוש המקרא: "רק אתם ידעתי [אהבתי] מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד [מעט מעט כאדם שפוקד את חבירו לפרקים] עליכם את כל עונותיכם".

וזוהי תשובתו למינים שאינם מאמינים בשכר ועונש לעולם הבא.

ומענין לענין דורשת הגמרא בענין מידת הגמול של הקב"ה, הגומל טוב לעושי רצונו ומעניש לעוברי רצונו.

אמר רב אבא בר כהנא: **מאי**, מהו הביאור בהא **דכתיב** [בראשית יח] בתפילת אברהם אבינו על אנשי סדום, "**חלילה לך מעשות כדבר הזה, להמית צדיק עם רשע**"?

"חלילה" לשון חולין הוא. וכך **אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא**: **רבונו של עולם! חולין הוא לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע** [65].

ומקשינן: **ולא**?! וכי הקב"ה אינו מעניש את הצדיק עם הרשע?!

והא כתיב והרי נאמר [יחזקאל כא], שאמר הקב"ה "**והכרתי ממך צדיק ורשע**".

ומתרצינן: מה שנאמר "והכרתי ממך צדיק ורשע", מדובר **בצדיק שאינו גמור**. **אבל בצדיק גמור** - **לא**. אין הקב"ה מעניש עם הרשעים.

ומקשינן: וכי צדיק גמור אין הקב"ה מעניש עם הרשעים?!

[65] **רש"י** בפירושו על התורה מוסיף ביאור: יאמרו אומות העולם כך הוא אומנתו, שוטף הכל צדיקים ורשעים, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה. והקשה **הרא"ם**, איך יאמרו כן, הלא שקר הוא, בדור המבול הציל את נח ובניו. ותירץ **המהרש"א**, שיאמרו שהיו בדור המבול עוד צדיקים והקב"ה השחית אותם עם הרשעים, ואת נח הציל לקיום הבריאה.

והא כתיב בספר יחזקאל [ט] "**וממקדשי תחלו**" [בנבואת יחזקאל מתוארים ששה משחיתים הבאים להשחית את ירושלים, ונאמר להם: "עברו בעיר אחריו [אחרי איש לבוש הבדים] והכו, אל תחוס עינכם ואל תחמלו. זקן בחור ובתולה וטף ונשים תהרגו למשחית... וממקדשי תחלו"], כלומר, התחילו מבית המקדש.

ותני רב יוסף: אל תקרי "ממקדשי", שהוא בית המקדש, **אלא** תקרי "**ממקודשי**", והיינו הצדיקים, **אלו בני אדם שקיימו את התורה** כולה **מאל"ף עד תי"ו**. [כי נאמר שם שאמר הקב"ה לאיש לבוש הבדים: "והתוית תו על מצחות האנשים". ודרש רב יוסף שהם הצדיקים, ועליהם התווה תי"ו, לומר, ששמרו על התורה מאל"ף ועד תי"ו].

הרי שאף צדיק גמור מעניש הקב"ה עם הרשעים?

ומתרצינן: אכן יש חילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור. אבל **התם נמי**, צדיקי ירושלים, **כיון שהיה בידם למחות** על תועבות ירושלים, **ולא מיחו, הוו להו** הרי הם **כצדיקים שאינם גמורים**[66].

רב פפא רמי הקשה סתירה לכאורה בין שני מקראות:

כתיב [תהלים ז] "**אל זועם בכל יום**", ואילו במקום אחר [נחום א] **כתיב** "**לפני זעמו מי יעמד**". ואם כן, קשה: אם הוא זועם כל יום, האיך יש קיום לעולם?

ומתרץ: **לא קשיא**. אין המקראות סותרים. כי **כאן**, מה שנאמר שהקב"ה זועם, מדובר **ביחיד**, שאין לו עמידה כשהקב"ה זועם עליו. **ואילו כאן** מדובר **בציבור**, שהם מתקיימין אף שהקב"ה זועם כל יום.

וכיון שדרשו את המקרא "אל זועם בכל יום", מביאה הגמרא עוד דרשה על מקרא זה.

תנו רבנן: נאמר "**אל זועם בכל יום**".

וכמה זמן הוא **זעמו**? - **רגע**.

וכמה הוא **רגע**? - **אחת מחמש ריבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמונה בחלקי שעה - זו היא רגע**.

ואין כל בריה יכולין לכוין אותה רגע. חוץ מבלעם הרשע, שידע לכוין השעה שהקב"ה זועם,

דף ד:

דכתיב ביה [במדבר כד]: שאמר על עצמו (תחילת העמוד) "**ויודע דעת עליון**".

[66] ומה שאמר רב יוסף שקיימו את כל התורה כולה מאלף עד תי"ו - הוא לאו דוקא, שהרי לא קיימו מצות תוכחה. **תורת חיים**.

ודבר פלא הוא: וכי **אפשר** שבלעם הרשע, שאפילו **דעת בהמתו לא הוה ידע**, [כמו שיבואר] - **דעת עליון, מי הוה ידע**?! [67] והגמרא מספרת איך מצאנו שלא ידע דעת בהמתו.

מאי "**דעת בהמתו לא הוה ידע**"?

בעידנא דחזו ליה, כשראוהו שרי מואב **דהוה רכיב אחמריה**, שהנו רוכב על אתונו, **אמרו ליה**: **מאי טעמא לא רכבתא אסוסיא**? למה לא מיהרת לבוא על גבי סוס?

ואמר להו בשקר: **ברטיבא**, באחו מקום המרעה, **שדאי ליה**, השארתי את סוסי, וסוסי לא היה מוכן לרכיבה.

מיד - "**ותאמר האתון** אל בלעם: **הלוא אנכי אתונך**, אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה. ההסכן הסכנתי לעשות לך כה!?" ואם כן, למה אתה משקר?

אמר לה: את שימשת אותי רק **לטעינא בעלמא**, לישא משאות, ולא לרכיבה.

אמרה ליה: שקר ! "**אשר רכבת עלי**!"

אמר לה: את שימשת לי לרכיבה רק **באקראי בעלמא**, במקרה ואין לי סוס מזומן.

אמרה ליה: שקר הדבר! הלא רכבת עלי תמיד, "**מעודך עד היום הזה**".

ולא עוד, **אלא שאני עושה לך רכיבות ביום ואישות בלילה**, שאתה בועל אותי [68].

כי **כתיב הכא** "**ההסכן הסכנתי**", **וכתיב התם** [מלכים א א]: "**ותהי לו סוכנת**". כמו ששם זה לשון חימום, כך גם באתון בלעם - הרי שבלעם לא ידע דעת בהמתו, ואיך ידע דעת עליון?!

אלא, **מאי**, מהו הביאור בהא דכתיב "**ויודע דעת עליון**"? - **שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה**.

והיות וידע לכוין את השעה, עשה ה' צדקה עם ישראל, ובאותם הימים לא כעס אפילו רגע.

וצדקה זו, **היינו דקאמר להו נביא** לבני ישראל.

נאמר [מיכה ו]: "**עמי! זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב**, **ומה ענה אותו בלעם בן בעור**, **מן השטים עד הגלגל**, **למען דעת צדקות ה**'". מעת שחטאו בשטים ועד שנכנסו לארץ ישראל וחטאו בגלגל - עשיתי עמהם צדקות הרבה.

ומה הן אותן הצדקות?

[67] פירשו **התוס**': הקשו כן משום שאמר "ויודע דעת עליון", משמע שהוא יודע מעצמו, ולכן הקשו שמעצמו אינו יודע אפילו דעת בהמתו. אלא שכל מה שידע היה רק בנבואה.

[68] ולכן לא רכבת על סוס, כי הנך זקוק לי לאישות דלילה. **מהרש**"**א**.

אמר רבי אלעזר: אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: עמי! ראו כמה צדקות עשיתי עמכם! שלא כעסתי עליכם כל אותן הימים. שאם כעסתי עליכם - לא נשתייר מעובדי כוכבים משונאיהם של ישראל [בלשון סגי נהור] אפילו **שריד ופליט**.

והיינו, זה הפירוש מה **דקאמר ליה בלק לבלעם** [במדבר כג]: "**מה אקב - לא קבה אל, ומה אזעום - לא זעם ה'**". כי באותם הימים לא זעם ה'.

וכמה זמן הוא **זעמו**? - **רגע**. **וכמה** זמן הוא **רגע**? [69]

אמר אמימר ואיתימא או שאמר כן **רבינא**, "**רגע**" הוא **כמימריה**, כאורך הזמן שאורך לומר המלה "רגע". [70]

ומנלן מנין לנו **דרגע הוי ריתחיה**, שהזמן שהקב"ה כועס הוא רק "רגע"?

דכתיב [תהלים ל]: "**כי רגע באפו, חיים ברצונו**". הרי ש"אפו", והוא הכעס, הוא "רגע".

ואיבעית אימא, נלמד **מהכא**, ממקרא זה: נאמר [ישעיה כו]: "**חבי כמעט רגע עד יעבור זעם**". הרי שזמן הזעם הוא רגע.

אימת רתח, מתי הוא זמן זעמו?

אמר אביי: **בתלת שעי קמייתא**. בשלשת השעות הראשונות של היום, שהוא זמן קימה מהמטה, ואז כשקמים המלכים ומניחין כתריהן בראשיהן ומשתחווים לחמה - כועס הקב"ה בזמן קצר, [71] **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא**, כשמתלבנת כרבולת התרנגול.

ומקשינן: **כל שעתא ושעתא** רוב הזמן, **מחוור חיורא**, מתלבנת הכרבולת, שאינה כל הזמן בחוזק האדמימות? ומתרצינן: **כל שעתא**, כל שעות היום, אפילו כשהיא מתלבנת - **אית ביה** יש בהן **סורייקי סומקי**, חוטין אדומים. ואילו **ההיא שעתא**, בזמן שהקב"ה כועס - **לית ביה סורייקי סומקי**, אלא היא לבנה לגמרי.

ומספרת הגמרא עובדא בהקשר לכך.

רבי יהושע בן לוי, הוה מצער ליה ההוא מינא, ציער אותו איש אחד נוצרי [**בקראי**, בוויכוחים במקראות. **יומא חד**] רצה לקללו בעת שהקב"ה זועם, **נקט תרנגולא** לקח לו תרנגול [**ואוקמיה בין כרעיה דערסיה**, ושם אותו בין כרעי מיטתו, כדי להיות קרוב אליו] **ועיין ביה** והביט עליו כל הזמן, כי **סבר, כי מטא ההיא שעתא**, כשתגיע העת ההיא שמתלבנת בה כרבולת התרנגול, והיא עת כעס הקב"ה - **אלטייה**, אקללנו!

כי מטא ההיא שעתא, כשהגיע עת ההיא, **נימנם** נרדם רבי יהושע בן לוי -

---

[69] הקשה **המהרש"א**, הרי כבר אמרו לעיל, כמה רגע? עיין שם מה שתירץ.

[70] כן פירש **יד רמה** [סנהדרין קה ב]. הקשו התוס': מה היה יכול לקלל את ישראל ברגע כמימריה? ותירצו: שרצה לומר "כלם", כלומר, "כלה אותם"! והקב"ה הפך את האותיות ואמר "מלך" - "ותרועת מלך בו". ולכן נאמר: "ויפוך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה". ועוד תירצו בשם **רבינו אליהו**: אין צריך באותו רגע אלא להתחיל קללתו.

[71] **התוס'** מפרשים: בשעה השלישית, שאז זמן קימת המלכים.

אמר: **שמע מינה**, אפשר להבין מכך, **שלאו אורח ארעא למיעבד הכי**, אינו דרך ארץ, כלומר, אינו הגון לעשות כן לכוין שעת הזעם, כי ["**ורחמיו על כל מעשיו**" **כתיב** [תהלים קמה], וכן **כתיב** [משלי יז] "**גם ענוש - לצדיק לא טוב**". אינו טוב לצדיק שהבריות ייענשו בשבילו, ואפילו לא המינים. [72]

תנא שנינו **משמיה** משמו **דרבי מאיר**: **בשעה שהמלכים** מלכי אומות העולם **מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה**, והוא בשלש שעות הראשונות ביום, **מיד כועס הקדוש ברוך הוא**.

אחרי שאמרנו ששלש שעות ראשונות הוא זמן "חרון אף" שהקב"ה כועס, והוא זמן דין, מסיקה מכך הגמרא הלכה.

אמר רב יוסף לא ליצלי איניש לא יתפלל אדם **צלותא דמוספי** תפלת מוסף, **בתלת שעי קמייתא דיומא** בשלש שעות הראשונות ביום, שהוא עת שכועס הקב"ה, [73] **ביומא קמא דריש שתא**, ביום הראשון של ראש השנה, [74] **ביחיד**, בתפלת יחיד, והטעם - **דלמא** יתכן

[72] כתבו **התוס**': אף שמותר אפילו להרוג את המינים בידים, מכל מקום אינו הגון לדחוק בידי שמים ולהעניש את מי שאין רוצים מן השמים להענישו.

[73] מדברי **רש**"י משמע שהוא עת חרון אף מטעם שאז כל המלכים משתחוים לחמה. ולפי זה כתב ה**מגן אברהם** [אורח חיים סימן תקצא], שקפידת רב יוסף היתה רק על שעה השלישית. [ועיין הערה 4], ואילו בשתי שעות ראשונות, מותר. אבל לשון ה**שלחן ערוך** שם הוא: "לא יתפלל ביחיד מוסף בראש השנה עד אחר שלש שעות היום". משמע שבכל שלש השעות, לא יתפלל ביחיד. וכן הקשה ה**שאגת אריה** [סימן ה]. ועוד הקשה, דאם כן, מה מקשה הגמרא ממאמר רב יהודה אמר רב שהקב"ה דן בשלש שעות השניות, הרי רב יוסף לא דיבר כלל מ"שעת הדין" אלא מ"שעת החרון". ומסיק השאגת אריה שגם כוונת רש"י היא על שלש השעות שבהן הקב"ה דן את כל העולם כולו. ובאמת שהמגן אברהם הרגיש בקושיא זו, [ועיין ב**מחצית השקל** שם] ותירץ, שמכל מקום אף בלי הטעם של "חרון אף" בגלל שהמלכים משתחווים לחמה משמע מדברי רב יוסף שאז "מיפקיד דינא" - כלומר, שהוא עת הדין, לכן הקשתה הגמרא הרי בשלש הראשונות אינו דן. [וה**ריא**"ף מבאר: אף שאין הקב"ה דן באותן השעות, מכל מקום, כיון שהוא מתפלל שיזכרהו הקב"ה - מעיינים במעשיו]. והמגן אברהם מקשה עוד על רש"י, מה תירצה הגמרא בתירוץ השני: "תורה דכתיב בה אמת: ", הרי לפי תירוץ זה אינו שעת דין כלל, אלא מוכרחים לומר דאף שאינו "שעת דין" על כל העולם - על היחיד הזה מיפקיד דינא היות ומלכי האומות משתחוים לחמה, אם כן למה הוצרכו לומר שאינו שעת רחמים מטעם שבתורה כתיב אמת, היה להתרצן לומר בפשטות שהוא עת שהקב"ה כועס על מלכי מזרח ומערב המשתחוים לחמה.

[74] כתב **רש**"י: שאר מוספי השנה הן דברי שבח וסיפור מעשה קרבנות היום, אבל בראש השנה שאומרים "מלכיות זכרונות שופרות" נזכר דינו ביותר. וכנראה כוונתו על פי מה שאמרו חז"ל: אמרו לפני מלכיות, כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני - ובמה בשופר. לכן הקפיד רב יוסף דוקא על תפלות ראש השנה. והקשה ה**מהרש**"**א**, אם כן מה הקשתה הגמרא מתפלת שחרית, הרי אין אומרים בה "מלכיות שכרונות שופרות". וכן הקשה ה**מגן אברהם**, ומתרץ, שגם תפלת שחרית של כל השנה היא בקשת רחמים ושאלת צרכים. ולדבריו יש להקפיד להתפלל שחרית כל השנה, רק בשעה שהציבור מתפללין - אם בשעה ראשונה, אם בשניה. [וה**רש**"**ש** מביא דעת ראשונים שהיו שנהגו בראש השנה לומר מלכיות זכרונות שופרות בכל התפלות, ואם כן אתי שפיר שקושית הגמרא היא על שחרית של ראש השנה.]

[75] "מיפקיד" היא מלה נרדפת לזכרון בתפלות ראש השנה, והיא מלשון התפלה כגון: "זכרוננו ופקדוננו" "ויזכר ויפקד" "מי לא נפקד כיום הזה", "ובריות בו יפקדו".

כיון דמפקיד דינא שפוקדים את דינו [75] - **דלמא מעייני בעובדיה**, יעיינו במעשיו, **ודחפו ליה מידחי**, וידיחו אותו.

ומקשינן: **אי הכי**, אם יש לחשוש לכך, למה חושש רק ביחיד, **בציבור נמי**, למה לא נחשוש כן גם בתפילת הציבור?

ומתרצינן: **דצבור נפישא זכותיה**, זכותם גדולה, ותתקבל אף בשעות אלו.

ומקשינן: **אי הכי**, אם יש לחשוש לכך, למה דוקא תפלת מוסף? - **דיחיד דצפרא**, תפלת שחרית ביחידות, **נמי לא** יתפלל היחיד אז תפלת שחרית?

ומתרצינן: **כיון דאיכא ציבורא דקא מצלו**, שמתפללין תפלת שחרית בכל המקומות באותה עת, נכללת תפלתו בתוך תפלת הציבור - **ולא קא מדחי** ולא ידחו את תפלתו [76].

אבל תפלת מוסף, הואיל וזמנה כל היום, יש מתפללין אותה בבוקר ויש מאחרין, לכן אינו מובטח שתפלתו היא בעת תפלת הציבור, ואינו נכלל עמהם [77].

ומקשינן: איך אמרו שידונו אותו באותן שלש שעות -

והא אמרת הרי אמרו [בסוגיא לעיל]: **שלש** שעות **ראשונות** - **הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה**, ורק בשלש שעות השניות הוא יושב ודן את העולם.

הרי שאינו דן את העולם בשלש שעות ראשונות?

ומתרצינן: **איפוך**, הפוך את דברי רב יהודה אמר רב, וכך שנה אותם: שלש הראשונות יושב ודן את כל העולם כולו, שלש השניות יושב ועוסק בתורה. ולפי זה, אכן בשלש שעות הראשונות הוא זמן הדין.

ואיבעית אימא, **לעולם לא תיפוך**, אכן אין צורך להפוך, ובשלש שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, ובשניות יושב ודן את העולם כולו - כדברי רב יהודה אמר רב.

---

[76] כתבו **התוס'** בשם **רבינו תם**, דאף שאמרו כאן שהתפלה מהני ביחידות ב"שעה שהציבור מתפללין", מכל מקום אינה כדרגת תפלה בציבור ממש, שהרי אמרה הגמרא [ברכות ו א]: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא "עם" הציבור והחילוק ביניהם הוא שאם מתפלל "עם הציבור", אז תפלתו "נשמעת", ואילו אם מתפלל "בשעה שהציבור מתפללים" אז "אינה נדחית". והבין ה**מחצית השקל**, שאם מתפלל בשעה שהציבור מתפללים אין תפלתו נשמעת, ותתקבל ברצון למעלה ויקבל עליה שכר כשאר קיום המצוות. אבל אם מתפלל "עם הציבור" ממלאין את בקשתו. וה**קהלות יעקב** מקשה עליו, שמדבריו משמע, שאם מתפלל ביחידות ממש - לא עם הציבור ולא בשעת תפלת הציבור, אינה תפלה כלל ולא יקבל עליה שכר. ותימה גדולה לומר כן. ומבאר: החילוק הוא כן. אם מתפלל עם הציבור ממש, תפלתו נשמעת. ואם מתפלל ביחידות אף על פי שבודאי מקיים מצות תפלה, מכל מקום, מעיינים בדינו, ואם לפי שורת הדין אינו ראוי, דוחים את תפלתו, והוכרע בבית דין של מעלה לדחותו. ואילו לא היה מתפלל כלל, לא היו מעיינים בדינו בפרטות, אלא היה נדון עם הציבור. ואילו אם מתפלל "בשעה שהציבור מתפללים" אינה נכרעת לא לזכות ולא לחובה. ועוד מוסיף, שמה שאמרו חז"ל שביחיד "אין תפלתו נשמעת", היינו בדרך כלל, אבל ודאי שלפעמים נשמעת תפלתו ומועילה ומתקבלת ברצון. ועיין שם שמוכיח כן.

[77] כן ביאר **רש"י**. ה**טורי זהב** מבאר החילוק בין שחרית למוסף, שמוסף אינו צריך להתפלל דוקא בשלש שעות, לכן יש לו לאחר אותה, אבל תפלת שחרית יעבור זמנה. והקשה עליו ה**שאגת אריה**, שמלשון הגמרא לא משמע כן.

והטעם למה שאמר רב יוסף "דלמא מעייני בעובדיה ודחפי ליה מידחי", הוא, כי בשעה שהקב"ה יושב ועוסק ב**תורה**, **דכתיב ביה** "**אמת**", **דכתיב** [משלי כג] "**אמת קנה ואל תמכור**" [78] - **אין הקדוש ברוך הוא עושה** אז **לפנים משורת הדין**, ולכן אין השעות הללו העת המתאימה לעמוד מכסא דין ולשבת על כסא רחמים.

ואילו **דין**, כלומר, בשעות שהקב"ה דן את העולם, **דלא כתיב ביה** "**אמת**", [79] באותה עת **הקדוש ברוך הוא עושה לפנים משורת הדין**, וכדברי רבי יהודה אמר רב, שעומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים.

יום, **מעיד**, **טרף**, **בעגל** - **סימן**. אלו הם ארבעה מאמרים שאמרם רבי יהושע בן לוי, השייכים לנאמר למעלה.

גופא, שנינו למעלה: **אמר רבי יהושע בן לוי: מאי**, מהו הביאור בהא **דכתיב** [דברים ז]: "**אשר אנכי מצוך היום לעשותם**" -

היום לעשותם, **ולא למחר לעשותם**. **היום לעשותם**, **ולא היום ליטול שכרן**, כמבואר למעלה.

ועוד **אמר רבי יהושע בן לוי: כל מצוות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות אותם לעולם הבא**. **שנאמר** [ישעיה מג]: "**יתנו עידיהם ויצדקו ישמעו ויאמרו אמת**".

"**יתנו עידיהם ויצדקו**" - **אלו ישראל**, "**ישמעו ויאמרו אמת**" - **אלו עובדי כוכבים**, כמבואר למעלה.

ועוד **אמר רבי יהושע בן לוי: כל מצות שישראל עושין בעולם הזה - באות וטורפות** מכה **אותם לעובדי כוכבים לעולם הבא על פניהם**. **שנאמר** [דברים ד]: אמר משה רבינו: "**ושמרתם ועשיתם**, **כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים**".

"**נגד העמים**", שהיה במשמע ביחס לעמים, **לא נאמר**. **אלא** "**לעיני העמים**" נאמר, שמשמע מול עיניהם ממש. **מלמד** הכתוב **שבאות וטורפות לעובדי כוכבים על פניהם לעולם הבא**.

ועוד **אמר רבי יהושע בן לוי: לא עשו ישראל את העגל**, כלומר, בני ישראל היו גבורים ויכלו לשלוט ביצרם ולהימנע מעשיית העגל, **אלא** שהתגבר עליהם יצרם מגזירת הקב"ה. והטעם, כדי **ליתן פתחון פה לבעלי תשובה** שבכל דור ודור. שאם יאמר החוטא "מה לי לשוב בתשובה, הקב"ה לא יקבלני", אומרים לו "צא ולמד ממעשה העגל,

[78] פירוש המקרא לפי **רש"י** הוא: "אמת קנה" - הוצא הוצאות על תלמוד תורה! "ואל תמכור", אלא בחנם למד את אחרים!

[79] כתב **רש"י**: מה שנאמר [תהלים יט]: "משפטי ה' אמת", היינו משפטי התורה שציוה לעם ישראל לעשות, שהרי כל הפסוקים שם מדברים מגודל ערך התורה. ואין הכוונה לדין שהקב"ה דן את העולם.

שחטאו חטאה גדולה, וכפרו בה' לאחר מעמד הר סיני, ובכל זאת קיבל אותם הקב"ה, כששבו בתשובה" -

שנאמר [דברים ה] אמר משה רבינו לישראל בסיני בשם הקב"ה: "**מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי, ולשמור את כל מצותי כל הימים, למען ייטב להם ולבניהם לעולם**".

הרי שהיו גבורים ואמיצי לב ביראת ה'.

והיינו, מאמר דומה לזה, הא **דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי**: [80] **לא דוד** המלך היה **ראוי לאותו מעשה** של בת שבע, **ולא ישראל ראוין לאותו מעשה העגל** [81] - **לא דוד ראוי לאותו מעשה, דכתיב** [תהלים קט] שאמר דוד על עצמו "**ולבי חלל בקרבי**", ודרשינן, יצר הרע הוא בקרבי כ"חלל" כמת, ואין לו כח לשלוט בקרבי -

ולא ישראל ראוין לאותו מעשה. דכתיב "**מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים**".

אלא למה עשו?

דף ה.

לומר לך: גזירת הקב"ה היא, ליתן פה לחוזרים בתשובה, **שאם חטא יחיד, אומרים לו: כלך**, לך לך, **אצל יחיד!** ולמד ממנו שיד הקב"ה פתוחה לקבל אותך בתשובה. **ואם חטאו צבור, אומרים להו** "**לכו אצל ציבור!**", ולמדו מהם לחזור בתשובה.

וצריכא, הגמרא מבארת למה הוצרכה גזירת המקום בין על היחיד ובין על הציבור [82] - **דאי אשמועינן**, אם היה משמיענו רק **ביחיד**, יש מקום לומר, שלכן קיבלו הקב"ה, **משום דלא מפרסם חטאיה**, ואין בחטאיו חילול ה'. **אבל ציבור** שחוטאים, **דמפרסם חטאיהו**, שחטאיהם מפורסמים, ויש בכך חילול ה', **אימא**, יכולנו לומר כי **לא** תתקבל תשובתם. לכן משמיענו "ציבור".

---

[80] לפי ביאור **המהר"ם** בדעת תוס' [דף ה'] פירוש הגמרא הוא: לא היו ישראל ולא היה דוד ראוים "שהתורה תגלה על מעשיהם", ואינו לפי כבודם. ולמה כתבתם התורה? אלא כדי ליתן פתחון פה וכו'.

[81] **המהרש"א** מבאר, שישראל היו ראוים שהקב"ה יצילם מחטא גדול כזה, כיון שזה עתה קיבלו התורה, ובדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, והתורה מגינה ומצילה מן החטא. וזה ביאור בדרשת המקרא: "מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים" שלבבם היה שלם עם ה' ורצונם הי' כרצון ה' וכרצון יראיו. וכן דוד המלך עליו השלום, כיון שהיה עוסק בתורה בשעה שכל מלכי מזרח ומערב שכבו על מיטותיהם, היה ראוי שהקב"ה יצילו מן החטא. ו**העיון יעקב** מבאר שאין הקב"ה מביא תקלה ועבירה גדולה בפעם אחת על הצדיק, אם לא שנכשל תחלה בעבירה קלה הימנה. והיות ולא מצינו בבני ישראל וכן בדוד שנכשלו על עבירה קלה, אלא אדרבה היו צדיקי עולם, לכן דרשו שהוא מפני ליתן פתחון פה וכו'.

[82] אבל **התוס**' כתבו: "וצריכא - פירוש, לכתוב חטאתם וקבלת תשובתם". ומבאר **המהר"ם**, שהתוס' סברו [עיין בהערה הקודמת] שמאמר רבי שמעון בן יוחאי הוא לומר שהתורה לא כיסתה על חרפתם, כדי ללמדנו שהקב"ה מקבל את השבים, ועל זה מבארת הגמרא למה הוצרכה התורה לגלות גם על דוד וגם על בני ישראל. ולפי ביאור זה מבואר היטב המשך לשון הגמרא "דאי אשמועינן".

ואי אשמועינן, אם היה משמיענו רק **ציבור**, היה מקום לומר, שלכן קיבלם הקב"ה, **משום דנפישי רחמייהו** [גירסת הב"ח: **זכותייהו**], רחמי שמים מרובים עליהם, לפי שיש להם זכות הרבים. **אבל יחיד**, **דלא אלימא זכותיה**, אין זכות היחיד חזקה, **אימא**, יכולנו לומר כי **לא** תתקבל תשובתו. לכן משמיענו "יחיד".

והקב"ה מקבל תשובת יחיד כרבים, ורבים כיחיד.

ודרשה זו, **היינו** היא הדרשה דדרש **רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן**. **דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן**: **מאי**, מהו ביאור הא **דכתיב** [שמואל ב כג] "**נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על**"? -

אל תיקרי "הוקם על", אלא "הוקם עול". וכך אמר הכתוב: **נאום דוד בן ישי**, **שהקים עולה של תשובה** [83].

ועתה הגמרא מביאה עוד מאמר הדומה למאמרו של רבי יהושע בן לוי "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה, באות ומעידות אותם לעולם הבא".

ועוד אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: **כל העושה מצוה אחת בעולם הזה**, המצוה **מקדמתו והולכת לפניו**, הולכת לפני מיטתו ומכרזת לפניו. [84] **שנאמר** [ישעיה נח] "**והלך לפניך צדקך**, **וכבוד ה' יאספך**".

וכל העושה עבירה אחת [**בעולם הזה**], העבירה **מלפפתו**, עוטפתו כמו מלבוש, **ומוליכתו** [85] **ליום הדין**. **שנאמר** [איוב ו]: "**ילפתו ארחות דרכם**, **יעלו בתהו**, **ויאבדו**". ודרשינן כך: "ילפתו", יאחזום, "ארחות דרכם", העבירות שעשו הרשעים, ו"יעלו בתהו" אתם, "ויאבדו" בעולם הבא.

רבי אלעזר [86] **אומר**: העבירה **קשורה בו כמו כלב**. **שנאמר** אצל יוסף הצדיק עם אשת פוטיפר [בראשית לט]: "**ולא שמע אליה לשכב אצלה**, **להיות עמה**". ודרשינן את כפילות הלשון: "**לשכב אצלה**" - **בעולם הזה**. "**להיות עמה**" - **בעולם הבא**.

ועתה הגמרא מביאה מאמר ריש לקיש בענין עון העגל.

---

[83] ומבואר הלשון שנאמר "הוקם" ולא נאמר "הקים", היינו שלא היה ראוי לאותו מעשה, אלא נכשל בגזירת מלך. **תורת חיים**.

[84] **רש"י** סוטה [ג ב]. ושם יש טעות הדפוס, עיין שם.

[85] כתב **המהרש"א**: במצוה נאמר "הולכת לפניו", ואילו בעבירה נאמר "מוליכתו". כי המצוה אינה צריכה להחזיק בידו ולהוליכו, כמו שאין צריכין להוליך אדם למקום שמחה וטובה. אבל עבירה, אוחזת בו ומוליכתו כאילו הולך לגרדום. וכתב **התורת חיים**, שעבירה האמור כאן היא עריות, וכן מבואר **במהרש"א** בדברי רבי אלעזר. ו"מצוה אחת" כתב **התורת חיים** שהיא מצות צדקה, ומבואר הראיה מהפסוק: "והלך לפניך צדקך".

[86] כן הוא בגמרת **עין יעקב**.

אמר ריש לקיש: **בואו ונחזיק טובה לאבותינו** עושי העגל ! **שאלמלא הן לא חטאו**, שאם הם לא היו חוטאין בעגל, והיו נשארים במעמדם כמלאכים בשעת מתן תורה - **אנו לא באנו לעולם!**

ומנין אנו למדים שאבותינו הגיעו לדרגת מלאכים, ובעקבות העגל חזרו להיות כבני אדם?

שנאמר [תהלים פב]: אמר הקב"ה: "אני אמרתי אלהים אתם, ובני עליון כולכם. [אבל משעה שחטאתם בעוון העגל], אכן, כאדם תמותון, וכאחד השרים תפלו".

ודרשינן כך: "**אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם**" בשעת מתן תורה. אבל - **חבלתם מעשיכם**, כאשר עשיתם את העגל. ולכן, "**אכן, כאדם תמותון**", והרי אתם כבני אדם, בני תמותה.

ומקשינן: **למימרא**, האם בא ריש לקיש לומר, **דאי לא חטאו, לא הוו מולדו**!? לא היו מולידים. והאיך יתכן לומר כן, **והא כתיב** [בראשית ט] שהקב"ה צוה "**ואתם פרו ורבו**". הרי שנצטוו על מצות פריה וריביה!?

ומתרצינן: רק **עד סיני** יפרו וירבו, ולא משם ואילך.

ומקשינן, הרי **בסיני נמי** נצטוו לפרות ולרבות, שהרי **כתיב** [דברים ה] שאמר הקב"ה למשה אחרי מתן תורה "**לך אמור להם**: "**שובו לכם לאהליכם**". הרי שנצטוו גם אז על מצות פריה וריביה!?

ומתרצינן: לא נצטוו אז על פריה וריביה, אלא אמר הכתוב שיחזרו **לשמחת עונה** - לפקוד נשותיהם בעונתה. שכל ימי מתן תורה היה אסור להם כמו שנאמר [שמות יט] "אל תגשו אל אשה".

ומקשינן: **והכתיב** בסיני [שם] "**למען ייטב להם ולבניהם לעולם**". הרי משמע שיולידו?

ומתרצינן: אין הכוונה לבנים העתידין להוולד להם, אלא **לאותן** שכבר נולדו, והם **העומדים על הר סיני**.

ועתה הגמרא מביאה מאמר של ריש לקיש בעצמו, ושל רבי יוסי, לסתור את דברי ריש לקיש.

והאמר ריש לקיש: **מאי**, מהו ביאור הא דכתיב [בראשית ה] "**זה ספר תולדות אדם**", **וגומר**. ויש לשאול: **וכי ספר היה לו לאדם הראשון**?! והיה לו לומר "זה תולדות אדם"? והתירוץ, אכן היה לו ספר [87] -

[87] ביאור זה בקושית ותירוץ הגמרא לקוח מהספר **נזר הקודש**. אבל גירסת הגמרא במסכת יבמות [סב א סג ב] ובנדה [יג ב] היא: מאי דכתיב: "זה ספר תולדות אדם" - מלמד שהראהו הקב"ה וכו', ולא נאמר שם קושיא ותירוץ.

מלמד הכתוב **שהראה לו הקדוש ברוך הוא** לאדם הראשון, **דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו** -

כיון שהגיע לדורו של רבי עקיבא, שמח בתורתו ונתעצב במיתתו.

שנאמר בפרק הנדרש על אדם הראשון [תהלים קלט] "ולי מה יקרו רעך אל, מה עצמו ראשיהם".

אמר אדם הראשון "**ולי, מה יקרו רעך אל**", והוא דורו של רבי עקיבא, שהיו "רעי אל", כביכול, לפי שמסרו נפשם על קדוש ה' [88].

הרי שגם אחרי מתן תורה, היו עתידים להוליד, והקב"ה אף הראה לאדם את כל הדורות? ועוד קשה -

ואמר רבי יוסי [גירסא אחרת: **רב אסי**]: **אין בן דוד**, מלך המשיח, **בא - עד שיכלו** כל **הנשמות שבגוף**, הנמצאות באוצר הנשמות הנקרא "גוף". והיינו, כל הנשמות נבראו בימי בראשית, ונתנם הקב"ה שם באוצר ["גוף"], ועד שלא תכלינה כל הנשמות שבאוצר על ידי שתינתנה בבני אדם, תתעכב הגאולה -

שנאמר [ישעיה נז]: אמר הקב"ה: ["**כי לא לעולם אריב, ולא לנצח אקצוף**]. **כי רוח מלפני יעטוף, ונשמות אני עשיתי**".

ודרשינן: לא אאחר זמן הגאולה לעולם, ולא לנצח אקצוף מלגאלם. ומה שהגאולה מתעכבת מלבוא, "כי רוח מלפני יעטוף", הנשמות שעדיין נמצאות לפני באוצר ושמו "גוף", הנשמות שאני עשיתי, הן המעכבות את הגאולה, וכשיכלו - אז אביא את הגאולה [89].

הרי שעד זמן הגאולה, עוד יוולדו להם, והרבה נשמות יבואו לעולם הזה? [90] ומתרצינן: **לא תימא**, אין כוונת ריש לקיש לומר: "**אנו לא באנו לעולם**", כי ודאי שהיו עתידים להוליד עוד -

אלא כך היא כוונת דברי ריש לקיש: "**אנו, כמי שלא באנו לעולם**". דהיינו, שהם נתעלו אז לדרגת מלאכים החיים לעולם. וכיון שהם היו קיימים גם עתה, ממילא, אנו לא היינו חשובים כלום, ביחס אליהם.

---

[88] **המהרש"א** מבאר, שהדרשה היא מסוף המקרא: "אם תקטול אלוה רשע, ואנשי דמים סורו מני - אשר ימרוך למזמה נשוא לשוא עריך".

[89] כן פירש **רש"י** כאן ובמסכת נדה [יג ב]. וה**תוס'** מפרשים: משיח נקרא "רוח אפינו משיח ה'", וכך הפסוק נדרש: "כי רוח", המשיח, "מלפני יעטוף", מתאחר לבוא, כי "ונשמות, אני עשיתי", שיש לו להמתין עד שיכלו הנשמות שבגוף.

[90] והקשו ה**תוס'**: הרי יתכן שיכלו הנשמות על ידי הגוים שהיו מולידים אותם? ותירצו בשם **רבינו אלחנן**, שיש אוצר מיוחד לנשמות ישראל - ואין בן דוד בא עד שהן יכלו.

ומקשינן: **למימרא**, האם ריש לקיש בא לומר, **דאי לא חטאו** בעון העגל, **לא הוו מייתי**, לא היו מתים? והאיך יתכן לומר כן?!

והא כתיב בתורה, **פרשת יבמות**, **ופרשת נחלות**, ירושות, שמצוותיהן מתקיימות בעקבות מיתה, ואם לא היו מתים, למה כתבתן התורה? [91]

ומתרצינן: התורה כתבתן **על תנאי**. שאם יחטאו, ותיגזר עליהם מיתה, יקיימו פרשת יבמות ופרשת נחלות.

ועל כך אמר ריש לקיש, שאלמלא לא חטאו, לא היו מתים.

ומקשינן: **ומי כתיבי קראי על תנאי**? האם נכתבו פרשיות בתורה בספק, ועל תנאי?!

ומתרצינן: **אין**, אכן -

דהכי אמר רבי שמעון בן לקיש: **מאי**, מהו ביאור הא **דכתיב** [בראשית א]: "**ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי**"? - **מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית**, **ואמר**: **אם מקבלין ישראל את התורה - מוטב**, **ואם לאו - אחזיר אתכם לתהו ובוהו!** כמבואר למעלה.

מיתיבי: הגמרא מקשה על ריש לקיש שאמר שאם לא היו חוטאים בחטא העגל לא היו מתים, מברייתא, שנאמר בה, שגם אם לא היו חוטאים, היו מתים, אלא שהיו מבטלים מעליהם גלות ושלטון הגוים.

דתניא: נאמר בתורה [דברים ה]: "**מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים**, **למען ייטב להם ולבניהם לעו לם**".

ומה היא אותה ההטבה?

אמר הקב"ה: הרי **לבטל מהם מלאך המות - אי אפשר**, היות **שכבר נגזרה גזרה** על אדם הראשון "כי עפר אתה ואל עפר תשוב"

הא, הוי שומע מכאן, **שלא קיבלו ישראל את התורה** לקבל שכר בעולם הזה [כגון, שלא ימותו], **אלא**, **כדי שלא תהא אומה ולשון** של הגוים **שולטת בהן** [92]. וזו ההטבה, **שנאמר** "**למען ייטב להם ולבניהם לעולם**".

---

[91] ומבאר **המהרש"א**: ולא מסתבר לומר שנכתבו רק לאחר שעשו את העגל, שהרי כל תרי"ג המצוות ניתנו בסיני.

[92] ויש להקשות, לכאורה התנא סותר את עצמו, בתחלה אמר שלא קיבלו את התורה לקבל שכר בעולם הזה - כן פירש **רש"י**, ואחר כן אמר שההטבה היא שלא תשלוט בהן אומה ולשון, וכי דבר זה איננו שכר? ונראה הביאור על פי דברי הרמב"ם [פרק ט מהלכות תשובה], המבאר באריכות שיש שני אופני שכר, יש אופן של תשלום שכר, ויש אופן של נתינת אפשרות לקיים תורה ומצוות בלי מניעות, וחיזוק ידים לשמור ולעשות. וזו כוונת התנא קמא, שהאומות לא ימנעו מהם, כיון שלבבם הוא ליראה את ה' ולשמור כל מצותיו. וכמו כן יבואר המשך הגמרא "מאי מיתה, עניות", היינו, שעניות מבטלת את האדם מתורה ומצוות, ואם לא היו מחבלים מעשיהם היו עשירים, כלומר, לא היתה להם המניעה שגורמת העניות.

הרי שלא נתבטלה מהם מיתה בשעת מתן תורה, וקשה על ריש לקיש? ומתרצינן: **הוא**, ריש לקיש, **דאמר**, סובר הוא, **כי האי תנא**, כמו שדרש רבי יוסי:
דתניא, **רבי יוסי אומר**: **לא קיבלו ישראל את התורה - אלא**, **כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן**.
שנאמר [תהלים פב] אמר הקב"ה: "**אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם**", **ואתם חבלתם מעשיכם** - "**אכן כאדם תמותון**", משמע, שלפני שחבלו מעשיהם, לא היו מתים.
וריש לקיש סובר כרבי יוסי.
ועתה הגמרא מבררת דרשות הכתובים.
ורבי יוסי נמי, מה הוא יענה? **הא כתיב** "**למען ייטב להם ולבניהם לעולם**", ויש לדייק מכאן, **טובה הוא דהויא**, רק ייטב להם, כגון שלא ישלטו בהם אומה ולשון - **הא**, אבל **מיתה איכא**, ועדיין ימותו. ואיך דורש רב יוסי, שלפני שחבלו מעשיהם ניתן להם שכר שלא ימותו?
ומתרצינן: **אמר לך רבי יוסי**: זו עצמה היא ההטבה שעליה דיבר הקב"ה, **כיון דליכא מיתה - אין לך הטבה גדולה מזו**.
ומבררינן: **ותנא קמא** של הברייתא הראשונה, שאמר לא נתבטל מהם המות, **נמי**, גם עליו יש לשאול: מה יענה - **הא כתיב** "**אכן כאדם תמותון**", ומשמע שלפני שחבלו מעשיהם, כן נתבטל מהם המות?
ומתרצינן: **מאי מיתה** הנאמרת בכתוב "אכן כאדם תמותון"? - "**עניות**". [93] לפי שעני חשוב כמת. דהיינו, שהקב"ה אמר, כיון שחבלתם מעשיכם ישלטו בכם אומה ולשון המכלים את ממונכם [כמו שנאמר בנבואת משה [דברים כה] "והסתרתי פני מהם והיה לאכול", ודרשינן, שהגוים יכלו את ממונם של ישראל].
ואילו לא חטאו היו עשירים, והיו פנויים ליראת ה' ושמירת מצותיו.
הגמרא מביאה מאמר חכמים ש"עני" חשוב כמו "מת".
דאמר מר, כמו ששנינו בברייתא: יש **ארבעה** בני אדם, שהם **חשובים כמו מתים**. **אלו הן**: מי שהוא **עני**, או **סומא**, **ומצורע**, **ומי שאין לו בנים**.
עני - מנין אנו למדים שחשוב כמת? **דכתיב** [שמות ד], שאמר הקב"ה למשה לשוב ממדין למצרים, ואין לו לירא משונאיו "**כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך**".
ומאן נינהו? מי הם אותם האנשים שביקשו את נפשו של משה? הלא הם **דתן ואבירם**,

[93] ומבאר **המהרש"א**, שלפי זה מבוארת ההשוואה "כאדם תמותו", שהכוונה היא לאדם הראשון, שגם עליו נגזרה עניות "בזעת אפך תאכל לחם, ואכלת את עשב השדה".

הם שהלשינו את משה לפרעה, כשאמר להם "רשע! למה תכה רעך" [94]. ויש לתמוה: **וכי מתו** במצרים?! הרי מתו במדבר בעדת קורח. אלא נתרץ: **מיהוי הוו**, אכן חיו, **אלא שירדו מנכסיהם**, [95] ולכן הם נחשבים כמת.

סומא - דכתיב [איכה ג] "**במחשכים הושיבני כמתי עולם**", הרי שאדם הנתון במחשך ואינו רואה, נחשב כמת.

מצורע - דכתיב [במדבר יב] במרים בעת שנצטרעה "**אל נא תהי כמת**", הרי שמצורע נחשב כמת.

ומי שאין לו בנים - דכתיב [בראשית ל] שאמרה רחל אל יעקב "**הבה לי בנים, ואם אין מתה אנכי**", הרי שנחשב כמת.

הגמרא מביאה ברייתא המדברת בגודל שכר הליכה בדרכי ה' [ומשמע ממנה ששכרם יהיה שבני ישראל ישלטו על האומות, וזו השייכות למה שאמרו: הא לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא ישלטו בהם אומה ולשון].

תנו רבנן: נאמר בתורה [ויקרא כו]: "**אם בחקתי תלכו**... ונתתי גשמיכם בעתם", ונאמרו שם כל היעודים וההטבות שיהיו לבני ישראל "אם" ילכו בחוקות התורה.

ודרשינן, **אין** פירוש "**אם**" לשון ספק, [96] **אלא לשון תחנונים**, שהקב"ה מתחנן, כביכול, לפניהם לשמור את התורה.

וכן הוא אומר [תהלים פא]: "**לו עמי שומע לי, ישראל בדרכי יהלכו**". ודרשינן, "לו" בלשון "הלואי", היינו שהקב"ה מתחנן לפניהם לשמוע בקולו וללכת בדרכיו, ומבטיח להם ברוב חסדיו "**כמעט** [מיד] **אויביהם אכניעם, ועל צריהם אשיב ידי**". **ואומר**, ועוד נאמר [ישעיה מח]: "**לו הקשבת למצותי - ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים. ויהי כחול זרעך, וצאצאי מעיך כמעותיו**".

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת עוד דרשה על הפסוק [דברים ה]: "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעולם".

תנו רבנן: אמר הקב"ה "**מי יתן, והיה לבבם זה להם**".

---

[94] כמו שדרשו חז"ל במסכת נדרים [סד ב].

[95] הקשו **התוס'**, וכן **הר"ן** במסכת נדרים [ז ב]: מנין שירדו מנכסיהן, ולמה לא נאמר שנצטרעו או שנסמו עיניהם או שמתו בניהם? ותירצו, לא נסמו עיניהם, שהרי אמרו בפרשת קורח "העיני האנשים האלה [כוונו על עצמם] תנקר", וכן לא נצטרעו, שהרי היו בתוך המחנה, כמו שנאמר בעדת קורח [דברים יא] "בקרב כל ישראל", ואילו מצורע נשלח מחוץ לשלש מחנות. וכן אין לומר שמתו בניהם, שזו אינה סיבה להיות פחות קרובים למלכות ולהלשינו, כמו שהלשינו עליו אז בעת היותו בבית פרעה. וה**תוס'** במסכת נדרים כתבו, שהרי נאמר בעדת קורח [במדבר טז] "נצבים פתח אהליהם ונשיהם ובניהם וטפם". ועוד מפרשים, כיון שירדו מנכסיהם, אין להם מכאן ולהבא קירבה למלכות, ואילו האחרים, סומא וכדומה, אינם מפסיקים להיות קרובים למלכות.

[96] לפעמים כתבה התורה "אם" במובן של "ספק", ולפעמים בלשון "רצון ובקשה", כגון: "אם יהיה אלהים עמדי". אבל מה שנאמר בהמשך: "ואם לא תשמעו לי", בודאי שמובנו בלשון "ספק". **מהרש"א**.

אמר להן משה לישראל: אתם, **כפויי טובה**, אינכם מכירים להחזיק טובה למי שעושה לכם טובה, והינכם **בני כפויי טובה**, בני אדם הראשון שהיה כפוי טובה! [כמו שיבואר בהמשך].

כי **בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל "מי יתן, והיה לבבם זה להם"** - היה להם להכיר בטובתו של הקב"ה, ה"נותן", **והיה להם לומר "תן אתה!"** ולא אמרתם כן [97], אלא הייתם **כפויי טובה**, והתלוננתם על המן,

דף ה:

כמו **דכתיב** [במדבר כא]: "**ונפשנו קצה** (תחילת העמוד) **בלחם הקלוקל**", ודרשינן "קלוקל" מלשון "קל קל", דהיינו שהיה נבלע בכל איבריהם, ולא היו צריכים להטריח את עצמם ללכת מרחק שלש פרסאות מחוץ למחנה כדי להתפנות. והיא היתה טובה גדולה עבורם, ואמר להם משה: האיך אתם מתלוננים ורוגנים על כך?! הרי זו כפיות טובה! ואתם **בני כפויי טובה**, בני האדם הראשון, שכפה בטובתו של הקב"ה. שהוא נתן לו את האשה לטובתו ולעזרתו, ואילו האדם כפה בטובה, **דכתיב** [בראשית ג]: שאמר אדם הראשון להקב"ה: "**האשה אשר נתתה עמדי - היא נתנה לי מן העץ ואוכל**". והיה לו לומר "האשה נתנה לי". ודרשינן ממה שאמר "אשר נתתה עמדי", שתלה אדם הראשון את קלקלתו במתנתו של הקב"ה.

וממשיכה הברייתא ואומרת: **אף משה רבינו**, לא נזכר לתת לבו לדבר זה, [98] **ולא רמזה להן לישראל** לדברי תוכחה אלו, **אלא** עד **לאחר ארבעים שנה** שהיו במדבר - **שנאמר** [דברים כט]: אמר להם משה רבינו לישראל, "**ואולך אתכם ארבעים שנה במדבר**". הרי שפרשה זו נאמרה בסוף ארבעים שנה. **וכתיב**, שאז אמר להם "**ולא נתן**

[97] **התוס'** מפרשים, שלא רצו לומר: "תן אתה", שמא יצטרכו להיות מכירי טובה. [כנראה שהיה קשה לתוס': האם מי שאינו רוצה לבקש טובה - הוא כפויי טובה?!] וה**מהרש"א** מפרש: שלא החשיבו את זה ל"טובה" שיתן להם הקב"ה ויטה את לבבם לטובה. **הריא"ף** מפרש, ששכחו כל פעולותיו אשר עשה עמם, כי אילו זכרו חסדי ה' - לא היו נמנעים עכשיו מלומר "תן אתה". וכפיות טובה היא על הניסים שעשה להם כבר. ומבאר **החזון איש** [אורח חיים השמטות קנו בסוף] את האפשרות שהיה להם לבקש "תן אתה", על אף ש"הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים", וזה לשונו: אם יש מתפלל על הקירוב, ותפלתו נשמעת, **מתייחס הקירוב שעושה הקב"ה - לברואיו**, כיון שנעשה על ידי תפלת נברא! והיינו דאמרו [ע"ז ה א] "היה להם לומר תן אתה, ור"ל, על ידי זה היה אפשר להקדוש ברוך הוא לעשות הקירוב, **כיון שהוא על פי תפלתם** !

[98] והקשו התוס': אם כן, למה כעס משה על ישראל, הלא גם הוא בעצמו לא נזכר? ותירצו [כך נראה כוונתם] שמשה רבינו בעצמו לא היה צריך לתפלה זו לומר: "תן אתה", שהרי היה ירא את ה' ושמר מצוותיו, ולכן לא בא לדעת הקב"ה עד ארבעים שנה. בניגוד לבני ישראל, שסרחו בעגל ובמרגלים והכעיסו את ה', היה להם להעלות על דעתם לבקש ולהתחנן על נפשם ולומר "תן אתה". וכל זה לדעת רש"י, אבל התוס' בעצמם סוברים שמשה רבינו הבין מיד שהיו צריכים לומר "תן אתה", אלא שלא רצה להוכיחם על כך, משום שחשב שכעבור ארבעים שנה יעמדו מעצמם על דעת הקב"ה, ויבקשו "תן אתה", אבל כשהגיע יום הזה, ועדיין לא אמרו "תן אתה", הבין שהוא מטעם כפיות טובה. ולכן הוכיחם. וה**מהרש"א** מפרש, שמשה רבינו רק אמר להם כן ברמז, והם שלא הבינו את הרמז ולא אמרו "תן אתה", הבין משה שאינם "רוצים" להבין ולומר כן, כי הם כפויי טובה.

ה' לכם לב לדעת, ועינים לראות, ואזנים לשמוע, עד היום הזה". שרק היום יש לכם לב לדעת מה הקב"ה מבקש מכם. ואז אמר להם משה: למה לא אמרתם "תן אתה"!? והיינו, שרק ביום הזה נזכר משה לומר להם שיש בכך מדת "כפיות טובה".

אמר רבה [**רבא**]: **שמע מינה**, אפשר לשמוע מכך שאפילו משה רבינו לא נזכר עד עבור ארבעים שנה, כי **לא קאי איניש אדעתיה דרביה**, אין אדם עומד על דעתו של רבו, להבין סוף דעתו ותבונתו - **עד** שיעברו **ארבעין שנין**. רק לאחר ארבעים שנה של ישיבתו ושימושו את רבו, הוא יכול לרדת ולהבין סוף דעתו.

אמר רבי יוחנן משום בשם **רבי בנאה**: **מאי**, מהו ביאור הא **דכתיב** [ישעיה לב]: "**אשריכם זורעי על כל מים, משלחי רגל השור והחמור**"? -

[פשט המקרא הוא: בעת הגאולה תזרעו בכל המקומות, אף שלא במקום מים, ותשלחו שם בהמותיכם לרעות, בלי חשש שיזיקו, מרוב תבואה].

אשריהם ישראל! בזמן שעוסקין בתורה ובגמילות חסדים - יצרם הרע **מסור בידם, ואין הם מסורים ביד יצרם!**

לפי **שנאמר** בתחילת הפסוק "**אשריכם זורעי על כל מים**", **ואין** פירוש "**זרייעה**" **אלא צדקה**, שנתינתה מצמיחה גמילות חסדים.[99] **שנאמר** [הושע י] "**זרעו לכם לצדקה, וקצרו לפי חסד**". **ואין** פירוש "**מים**" **אלא תורה, שנאמר** [ישעיה נה]: "**הוי כל צמא לכו למים**". ואומר בהמשך, "**משלחי רגל**" - ששני הדברים הללו, תורה וגמילות חסדים, הם משלחים ומשליכין את יצר הרע הנקרא "אורח" [שמואל ב יב], דהיינו רגלי האורח.

וממשיך הפסוק ואומר, "**השור והחמור**",[100] שהם דברי תורה -

כמו ששנינו, **תנא דבי אליהו: לעולם ישים אדם עצמו כשור לעול וכחמור למשאוי**, לשאת ולסבול עול תורה וגמילות חסדים. כלומר, שמקבל עליו עול תורה.

שנינו במשנתנו: **לפני אידיהן של עובדי כוכבים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהם וכו'**. ומשמע ששלשה ימים לפני אידו קונה הגוי בהמה לצורך יום אידו.

ומקשינן: **ומי בעינן כולי האי**, האם צריכין לאסור כל כך הרבה ימים לפני יום אידו? וכי קונה הגוי שלשה ימים לפני יום אידו?[101]

---

[99] **המהרש"א** מבאר שהיא זריעה המצמיחה פירות של חסד, היינו זריעה בטירחה, ולכן נאמר "זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד", והיא הזריעה הנעשית על דרך התורה, ולכן נאמר: "זורעי על כל מים". ואם עושה חסד בטירחה על דרך התורה, ודאי ששולט על יצרו.

[100] כן מבאר ב**תוס' רבינו אלחנן**.

[101] כן פירש **רש"י** את קושית הגמרא. ואילו ה**תוס'** מביאים מביאים בשם רש"י, שקושית הגמרא היא: וכי אדם עשוי להעלות על לבו את שמחתו ויום אידו שלשה ימים מקודם, ומודה להאלילים אפילו עתה בשעת הקניה? והלא מצינו שיום אחד קודם קונה אדם בהמה? וכתב ה**מהר"ם** שנתחלפו הפירושים. - כלומר, מבואר במשנה **שרש"י** הוא הסובר, שהאיסור הוא מטעם "אזיל ומודה", ואסור למכור כל דבר, ואילו **רבינו תם** סובר שהאיסור

והתנן במסכת חולין [פג א], לגבי החשש לשחיטת "אותו ואת בנו" ביום אחד, שרק יום אחד לפני יום טוב קונה אדם בהמה לצורך החג, ולכן רק אז יש לחשוש שמא ישחוט אדם אותו ואת בנו ביום אחד.

"אותו ואת בנו" הוא איסור שציוותה התורה לא לשחוט האם והבת ביום אחד.

וזה שאסור לשחוט, הוא דוקא בידוע שהיא האם והוא הולד, כגון שכרוך הולד אחריה, אבל אם לא ידוע, הרי אין חוששין על כל בהמה שמא נשחטה האם או הבן היום.[102]

אבל יש זמנים מיוחדים בשנה שמרבים בהם בשחיטת בהמות, ואז יש לחשוש יותר, והוא מה ששנינו:

בארבעה פרקים זמנים **בשנה**, **המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו "אמה מכרתי לשחוט"**, או "**בתה מכרתי לשחוט**", כי בזמנים אלו כל מי שקונה בהמה שוחט אותה היום. ולכן מודיעו כדי שלא יעבור על איסור "אותו ואת בנו", אם אכן ישחוט היום את השני.

ואלו הן:

ערב יום טוב האחרון של חג הסוכות, **ערב יום טוב הראשון של פסח**, **וערב עצרת** חג השבועות, **וערב ראש השנה**. **וכדברי רבי יוסי הגלילי**, **אף ערב יום הכפורים**, ורק **בגליל** ששם היו רגילים להרבות יותר בשמחה.

ובכל אלו הימים קונים ושוחטים הרבה בהמות לצורך אכילה[103].

הוא רק אם הוא מוכר לו דבר שהוא לצורך תקרובת עבודה זרה. [והקשה ה**מלא הרועים**, למה כתבו ה**תוס**' שמודה "עתה" לאלילים, הרי אמרה הגמרא לקמן [ו ב] דבדבר שאינו מתקיים אין חשש של "אזיל ומודה", ולמה? הרי אזיל "עתה" ומודה? ועיין ב**חידושי הרשב"א**. ותירץ בפשטות, שאם אינו מתקיים, ונפסדים, אינו מודה אפילו "עתה". וכן תירצו ב**תלמידי רבינו יונה**]. והאמת ש**רבינו תם** הביא ראיה [כן כתוב ב**תוס**' **רבינו אלחנן**] מסוגיתנו לשיטתו, שמתירוץ הגמרא משמע שהגוי קונה לצורך "הקרבה", משמע שהאיסור הוא משום שקונה לצורך תקרובת עבודה זרה. ודוחה [**רבינו תם** או **רבינו אלחנן**] את הראיה הזו, דאף אם נאמר שאסור אפילו דבר שאינו לצורך תקרובת עבודה זרה, בכל זאת מעת שמתחילין להכין צרכי חגאותיהם, שם עבודה זרה שגור בפיו ואזיל ומודה, כמו שכתבו כאן ה**תוס**'. והאמת, ש**ראב"ד** מביא פירוש **רש"י** כפשוטו, שקושית הגמרא היא: האם מתחיל לקנות בהמה שלשה ימים לפני יום אידו לצורך יום אידו, כדי שנחשוש ש"ביום אידו" - "אזיל ומודה", הרי לא מקדימין לקנות כל כך. וכן כתב ב**חידושי הר"ן**. ולדבריו אין צורך לומר כדברי ה**מהר"ם** שנתחלפו הפירושים. [ומה שכתב רש"י "להאי בהמה" הוא לאו דוקא, אלא מכיון שקושית הגמרא מ"אותו ואת בנו" היא מבהמה, לכן כתב **רש"י** "בהמה"].

[102] על פי לשון ה**טור** [יורה דעה סימן טז].

[103] ערב יום טוב האחרון של חג: לפי שיום שמיני עצרת הוא יום הסופי של הבאת קרבן חגיגת חג הסוכות. **רש"י**. מפני ששמיני הוא רגל בפני עצמו, והיה חביב עליהם. **רש"י** [חולין פג א] ו**תוס**'. להודיע שאינו טפל לחג. **תוס**' **רבינו אלחנן**. מפני שבכל החג היו מקריבים שבעים פרים נגד שבעים האומות, ואילו בשמיני הקריבו בשביל ישראל. **תוס**'. [לפי טעם השני והשלישי, מבואר למה לא הרבו בשמחה בשביעי של פסח]. ערב יום טוב הראשון של פסח: משום קרבן פסח. **רש"י**. והוסיפו להביא עם קרבן הפסח שלמי חגיגה ושלמי שמחה, כי הפסח נאכל על השובע. **ראשונים**. [ומתורת קושית הגאון **רבי עקיבא איגר**, הרי פסח כשר רק "זכר", ובמשנה נאמר "אמה" "בתה"]. לפי שהוא יום גאולה ויציאה לחרות. **תוס**'. [לפי טעם רש"י ותוס' מבואר למה לא הרבו בשמחה בערב יום הראשון של סוכות. וה**תוס**' כתבו שבערב סוכות היו טרודים במצות לולב ועשיית הסוכה, ולכן לא הרבו בהכנת סעודות]. ערב עצרת: לפי שמביאים שלמי שמחה ועולות ראיה. **רש"י**. לפי ש"הכל מודים דבעצרת בעינן

הרי שקונים ומכינים לקראת החג רק יום אחד, ואם היה מוכרה יום קודם - לא חייבוהו להודיע ללוקח, וכל שכן שלא קונים שלשה ימים מקודם.

ומתרצינן: **התם**, במועדי ישראל, שקונים את הבהמות **לצורך אכילה - סגיא** די **בחד יומא** ביום אחד להכין צורכי סעודה -

ואילו **הכא** באידם של הגוים דהם קונים **לצורך הקרבה** לעבודת כוכבים - **בעינן**, מחזר הגוי אחריהם לקנותה **בתלתא יומי**, בשלשה ימים [104].

ומקשינן: **וכי להקרבה - סגי** די **בתלתא יומי**?!

והא תניא, שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום. רבן שמעון בן גמליאל אומר: שתי שבתות [105].

הרי שהכנת צורכי קרבן פסח היא יותר משלשה ימים!

ומתרצינן: **אנן**, אנו בני ישראל, שאנו צריכים להכין קרבנות פסח, ואסור לנו להביאו עם "מום", **דשכיחי מומין דפסלי**, ונמצאים בהמות הפסולים, **ואפילו** מום קטן, כגון מום הנמצא **ב**"**דוקין**" **שבעין** הבהמה, גם כן הבהמה פסולה להקרבה, לכן **בעינן** לטרוח ולחפש הרבה, עד **תלתין יומין** שלושים יום -

אבל **אינהו**, הגוים, שלצורך קרבנות חגאותיהם אינם צריכים בהמות נקיות ממומין, אלא **דמחוסר אבר אית להו**, בדיניהם פסול הקרבן רק אם חסר לו אבר שלם, לכן **בתלתא יומי סגי**, די להם בחיפוש שלשה ימים, כי אינו כל כך קשה למצוא בהמה שאינה מחוסרת אבר [106].

נמי לכם". **תוס**'. לכבוד התורה. **חידושי המאירי**. ערב ראש השנה: ראש השנה הוא יום טוב ואוכלין בו בשר. **רש**"**י**. מפני שהוא תחלת השנה מרבים בסעודה לעשות "סימן" יפה. **תוס**'. ערב יום הכפורים: שמצוה לאכול בו ביום. **רש** " **י**. וחכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי [וכן רבי יוסי הגלילי בשאר מקומות - **מהרש**"**א**] סוברים שנוהגין לאכול בו בשר עוף ודגים.

[104] ביאור זה בתירוץ הגמרא הוא לדעת **רבינו תם** הסובר שטעם האיסור הוא משום שקונה לצורך תקרובת עבודה זרה. [וכמבואר לעיל הערה 20 ובמשנה] - ולדעת **רש**"**י** הסובר שטעם האיסור הוא משום "אזיל ומודה", מפרשים ה**תוס**' שהגמרא תירצה: במועדי ישראל יש טירדה מועטת, ולא מכינים כמה ימים מקודם ודי ביום אחד, אבל ביום אידם שהוא טרוד בלהכין צורכי הקרבה, שטירדתו מרובה. לכן מקדים כמה ימים. ובכל אותם הימים, אם יזדמן לו ממכר טוב - ולאו דוקא צרכי הקרבה - "אזיל ומודה" כבר "עתה".

[105] כתבו ה**תוס**': עיקר התקנה לשאול ולהתכונן קודם הפסח שלושים יום או שתי שבתות, היתה משום קרבן הפסח [ותקנה זו קיימת אפילו במקום ובזמן שלא מקריבים קרבן הפסח] - ולכן הקשתה הגמרא, והוכיחה מכאן של"הקרבה" בעינן יותר משלשה ימים.

[106] הקשה **בחידושי הריטב**"**א**: טעם זה מתאים עם האיסור למכור להם, כי הם מבקרים מחוסרי אבר שלשה ימים, אבל למה אסור לקנות מהם שלשה ימים לפני יום אידם. הרי בקניה לא שייך טעם זה? [וכנראה שקושיתו היא לדעת **רש**"**י** במשנה הסובר שאסור גם לקנות, ואילו ל**רבינו תם** אכן מותר לקנות]. ומתרץ: לא חילקו חכמים בין למכור ובין לקנות. והנה, בתירוץ זה של **הריטב**"**א**, יתורץ קושיא אחרת, והיא - מה תירצה הגמרא שהגוים צריכים לבקר בהמות שלשה ימים, האם רק בהמות קונים להקרבה?!. ועיין ב**חידושי הראב**"**ד** במשנה הסובר שאסור לתת להם "מעות" להקרבה, וכן כתב **רבינו אלחנן** [ו ב] והלא לא שייך בהם מחוסר אב ר. ולפי תירוץ הריטב"א, מבואר, שלא חילקו חכמים בין דבר לדבר.

ועתה הגמרא דנה ומוכיחה את מה שאמרו, שבני נח אסורין להביא קרבן "מחוסר אבר" [107]

דאמר רבי אלעזר: מנין אנו למדים, **למחוסר אבר, דאסור לבני נח**, להקריבו לה'? **דכתיב** [בראשית ו]: אמר הקב"ה לנח: "**ומכל החי, מכל בשר, שנים מכל תביא אל התיבה להחיות אתך**" -

ודרשינן: "מכל החי", אמרה תורה: **הבא בהמה שחיין ראשי אברים שלה**. שהרי עתיד נח להקריב קרבנות מן הבהמות שהכניס לתיבה, כמו שנאמר [שם ח] אחרי יציאתו מן התיבה: "ויקח מכל הבהמה הטהורה... ויעל עולות במזבח". [108]

ומקשינן: איך אפשר ללמוד ממקרא זה? הלא **האי** "ומכל החי", **מיבעי ליה** ללימוד אחר, **למעוטי טריפה, דלא!** שציווה הקב"ה לנח לא להכניס לתיבה בהמות שנטרפו, כגון שניקב קרום של מח [ואינה בעלת מום בכך]. [109]

ומתרצינן: מה שהיה אסור לו להכניס בהמות טריפה נדרש מדרשה אחרת, שדבר זה ממה שנאמר שם "**לחיות זרע**", **נפקא** נלמד. כלומר, הכנס בהמות שמהם יוולדו זרע, ואילו טריפה אינה יולדת.

ומקשינן: **הניחא** לימוד זה מתיישב, **לדברי מאן דאמר טריפה אינה יולדת**, ואפשר למעטה מ"לחיות זרע" -

דף 1.

אלא לדברי מאן דאמר טריפה יולדת - מאי איכא למימר? שלדעתו אי אפשר למעט טריפה מ"לחיות זרע", שהרי היא כן "מחיה זרע", ויולדת, ואם כן, טריפה ממועטת מהפסוק "ומכל החי", וחוזרת השאלה, מנין למחוסר אבר שאסור לבני נח? [110]

---

[107] פירשו **התוס**': אסור לגוים להקריב מחוסר אבר ב"במה", אבל אם מביאים קרבן לבית המקדש - והרי מקבלים מהם קרבנות - בודאי שאסור להקריב "בעל מום". ומקרא מפורש הוא בפרשת מומין [ויקרא כב]: "ומיד בן נכר לא תקריבו". והקשה **רש"י**: מה מביאה הגמרא דרשות הכתובים לאסור לבני נח הקרבת "מחוסר אבר", הרי מקריבין לעבודת אלילים?! ותירץ: מנהג אבותיהם בידיהם, וכשם שאבותיהם לא הקריבו לשמים מחוסר אבר, כן אינם מקריבים - להבדיל - לאלילים.

[108] הקשו הראשונים [**פירוש הראב"ד**, **תוס**' **רבינו אלחנן**, **וחידושי הריטב"א**], הרי מקרא זה נאמר על הטמאים, ומהם אכן לא הקריב קרבנות, ואיך דרשוהו מפסוק זה? ותירצו: לא חילק הקב"ה בין סוגי בהמות, וכיון שהטהורים היו צריכים להיות בלי חסרון אבר, לכן ציווה כן גם על הטמאים.

[109] ביארנו המשך הסוגיא שהגמרא דנה, האם היה מותר לנח להכניס טריפה לתיבה. ה**אחרונים** דנו האם רצתה הגמרא ללמוד מנח עוד דין, שאסור לבני נח להקריב טריפה בבמותיהן. עיין **ברש"ש** המסופק בכך, וכותב שמדברי התוס' יש צדדין לכאן ולכאן. וה**תורת חיים** מבאר, שהגמרא דנה גם לענין קרבן. ואילו ה**פנים מאירות** במסכת זבחים [קטז א] סובר, שלא דנה הגמרא לענין קרבן.

[110] כן פירשו **רש"י** לקמן [נא א] ו**תוס**'. ומבאר **המהרש"א** כוונתם, שקושית הגמרא לא היתה שלמאן דאמר טריפה יולדת מנלן שנאסרה "טריפה" לבני נח, כי אם כן, מהי השייכות לסוגיתנו? הרי אנו דנין עתה מנין ש"מחוסר אבר" אסור לבני נח. ועוד, הרי בהחלט יתכן שטריפה כשרה לבני נח. לכן פירשו רש"י ותוס' שקושית הגמרא היא: אם טריפה ממועטת מ"וכל החי", אם כן, מנלן למעוטי מחוסר אבר. והקשו התוס', שלפי מאן דאמר טריפה

ומתרצינן: **אמר קרא**: "להחיות אתך". ודרשינן, "**אתך**" - **בדומין לך**. כמו שנח לא היה טריפה [ויבואר בהמשך], כך הוא לא יכניס בהמה טריפה.
ומכאן דרשינן טריפה. ואילו "מכל החי" דרשינן למעוטי "מחוסר אבר".
ומקשינן: **ודילמא**, הרי יתכן לומר, **שנח גופיה** בעצמו **טריפה הוה**? [111]
ומתרצינן: "**תמים**" **כתיב ביה**. התורה העידה עליו שהיה "איש צדיק תמים", הרי שלא היה טריפה.
ומקשינן: מנין לנו לומר ש"תמים" הכוונה היא לתמים בגופו? **ודילמא**, הרי יתכן לומר שנח "**תמים**" **בדרכיו היה**, עניו ושפל רוח? ומתרצינן: גם "**צדיק**" **כתיב ביה**. וממנו נלמד שהיה צדיק בדרכיו, ומ"תמים" נלמד שהיה תמים בגופו - ולא טריפה.
ומקשינן: עדיין לא נלמד שהיה תמים בגופו, כי **דלמא**, יתכן לומר שנח "**תמים**" **בדרכיו**, ו"**צדיק**" **במעשיו**, **הוה**, ולא עשה מעשי חמס כבני דורו?
ומכח קושיה זאת חוזרת בה הגמרא, ואומרת שאכן לא נלמד כן ממה שנאמר "תמים", אלא נלמד ממה שנאמר "אתך". ומה שהיה קשה "דילמא נח גופיה טריפה הוה", יש לומר -
לא סלקא דעתך, לא מסתבר להעלות על הדעת, **דנח גופיה טריפה הואי**.
דאי סלקא דעתך דנח טריפה הוה, האם יתכן לומר שכך **אמר ליה רחמנא** לנח: רק בעלי חיים **כוותך**, הדומין לך בכך שהם "טריפה" **עיילי**, רק אותם הכנס לתיבה, אבל בעלי חיים **שלמין**, **לא תעיילי**, אל תכניס?! [112]
ומכאן הראיה שלא הכניס טריפה לתיבה.

אינה יולדת, איך אפשר למעטה מ"וכל החי", הרי אף שאינה יולדת, יכול להיות שהיא חיה [כמבואר במסכת חולין]? ותירצו, כי אף אם נאמר שטריפה חיה, מכל מקום, היא אינה בריאה, אלא חולה כל ימיה ומתמעטת והולכת, וסברה הגמרא ש"מכל החי" פירושו בריאה וזריזה ממש, ולכן נתמעטה מ"וכל החי". והגמרא רצתה לומר שטריפה התמעטה יותר מ"וכל החי" מאשר מחוסר אבר, כי מחוסר אבר הוא חי ממש, וכולו בריא חוץ מאבר אחד.

[111] הקשו **רש"י** [נא א] ו**תוס'**: הרי נח חי הרבה שנים אחר כך, ואיך יתכן לומר שנח היה טריפה? ומתרץ רש"י, שמאן דאמר טריפה יולדת [והגמרא דנה למאן דאמר זה] יתכן [תוס': ודאי] שסובר "טריפה חיה", לכן אין ראיה ממה שנח חי הרבה שנים אחרי כן. וה**תוס'** במסכת זבחים [קטז א] מביאים דעת **רבינו תם**, לחלק בין אדם לבהמה. אדם יש לו מזל, וחי אף שהוא טריפה, ואפילו מי שסובר שבהמה טריפה אינה חיה, מודה באדם. וכתבו **תוס' רבינו אלחנן** ו**חידושי הרשב"א**, שלפי רבינו תם מיושבת קושית רש"י ותוס'. וה**ריטב"א** מתרץ, שקושית הגמרא היא, דילמא נח היה טריפה בעת כניסתו לתיבה, וממה שחי הרבה שנים אחר כן, אין להביא ראיה, כי היה מעשה נסים, כשם שנעשו לו הרבה נסים אחרים.

[112] ואין לומר שבא להתיר לו "אף" טריפה - לדעת המקשן שנח היה טריפה - כי למה היה צריך לומר לו כן, ומה היה עולה על דעתו לא להכניס טריפה. **תוס' רבינו אלחנן**.

אך דנה הגמרא: **והשתא** אחרי שהסקנו, **דנפקא ליה** שנדרש שלא הכניס טריפה **ממה** שנאמר "**אתך**" - קשה, "**לחיות זרע**", **למה לי**? למה אמר לו כן הקב"ה, והרי כבר התמעטה טריפה מ"אתך"? [113]

ומתרצינן: אף אם לא יכניס טריפות, עדיין יתכן שיכניס בהמות שאינן ראויות להוליד, והקב"ה הרי רצה שיהיה קיום לכל החי, לכן אמר לו "לחיות זרע", שיכניס בהמות הראויות להוליד.

אי מ"אתך", אם היה מצווהו רק "אתך", **הוה אמינא** היינו אומרים, שיכניס בהמות שלמות **לצוותא בעלמא**, לעמוד אתו ועם שאר בעלי החיים בתיבה שנים עשר חדש. ולכן לא יכניס אתו טריפות שאינן חיות שתים עשרה חדשים, ותבטל ה"צוותא", **ואולם** יכול להכניס **אפילו זקן ואפילו סריס** שאינן ראויות להוליד.

לכן **כתב רחמנא** "לחיות **זרע**", ללמדו שלא יכניס אתו אלא בהמות הראויות להוליד.

ועתה הגמרא דנה על שלשת הימים שנאמרו במשנה, האם הם כוללים את יום האיד, דהיינו, שני ימים לפני האיד וביחד עם יום האיד הם שלשה ימים. [114] או שאינם כוללים אותו, אלא שלשה ימים לפני האיד אסור לשאת ולתת עמהם.

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: **שלשה ימים** האסורים, האם **הן ואידיהן** ביחד, הם שלשה ימים. **או דלמא**, יתכן לומר, **הן**, שלשה ימים, **בלא אידיהן**, ויום האיד אינו כלול בתוך השלשה ימים?

תא שמע, הגמרא פושטת מהמשנה הבאה, ששנינו בה: **רבי ישמעאל אומר**: **שלשה** ימים **לפניהם**, **ושלשה ימים לאחריהן** - **אסור** לשאת ולתת עמהם [טעמו יבואר שם].

ומוכיחה הגמרא: **אי סלקא דעתך** אם עולה על דעתך, **הן ואידיהן**, איך יתכן לומר ש**רבי ישמעאל** את **יום אידיהן חשיב להו** פעמיים, גם **מעיקרא**, "לפניהן" אידיהן, וגם **חשיב להו לבסוף**?!

ולדוגמא, אם יום האיד הוא ביום שלישי בשבת, ונאמר "הן ואידיהן" אסורים, הרי לרבי ישמעאל, יום ראשון, שני, שלישי, רביעי וחמישי אסורים. ונמצא שיום שלישי מנוי פעמיים, הן עם הימים שלפניהם והן עם ימים לאחריהם -

ולא מסתבר לומר כן.

---

[113] הקשו ה**תוס**': ולמאן דאמר "טריפה אינה יולדת" ואפשר למעט טריפה מ"לחיות זרע", למה אמר לו הקב"ה "אתך"? ומתרצים, "אתך", הכוונה שהם טפלים לך. וב**תוס**' **רבינו אלחנן** מוסיף, שהקב"ה ציווה עליו שלא יכניס עצמו לסכנה כדי להציל אחד מהבהמות והחיות.

[114] כתב ה**תורת חיים**, הטעם לומר ששלשת הימים הם עם יום אידיהם, כי אם הם בלא אידיהם, קשה, למה לא שנתה המשנה את עיקר האיסור והוא יום האיד בעצמו.

ומדברי רבי ישמעאל נשמע לדברי חכמים, שהרי לא נחלקו אלא אם אסור לאחריהם אם לא, ולא נחלקו אם הם ואידיהן או בלא אידיהן.

ודחינן: אכן, יום איד מנוי בתוך שלשה הימים שלפניהם, ואחריהם אסורים רק שני ימים. ומדוע אמר "שלשה לאחריהם"?

איידי, אגב **דתנא** "**שלשה לפניהם**", לכן **תנא נמי** "**שלשה לאחריהם**", כדי להשוות הנוסח, למרות שהם רק שני ימים לאחריהם.

תא שמע, הגמרא פושטת ממאמר של שמואל:

דאמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל: יום ראשון [גירסא אחרת: **יום נוצרי**] של הנוצרים, ההולכים בטעותו של "אותו האיש" שצוה להם לעשות להם יום איד בראשון בשבת, מדי שבוע בשבוע, **לדברי רבי ישמעאל**, הסובר שלשה לפניהם ושלשה לאחריהם, **לעולם**, כל ימות השנה, **אסור** לשאת ולתת עמהן [115].

כי הרי ימי חמישי, שישי ושבת, הם שלשה לפני יום האיד. וימי שני, שלישי ורביעי, הם שלשה לאחריו.

ואי סלקא דעתך הן ואידיהן, למה אמר שמואל "לעולם אסור", **הא איכא** הרי נשארו ימי **ארבעה וחמשה**, יום רביעי ויום חמישי, **דשרי**, שמותר. ומדברי רבי ישמעאל נשמע לדברי חכמים.

ודחינן: אכן, **אליבא דרבי ישמעאל לא קמבעיא לי**. [116] לדעת רבי ישמעאל, לא היה ספק, דודאי, **הן בלא אידיהן**, ולכן אסור כל ימות השבוע - **כי קא מיבעיא לי**, לפי מי היה הספק, **אליבא דרבנן** -

מאי? מה הם סוברים, האם "הן ואידיהן" או "הן בלא אידיהן"?

תא שמע הגמרא פושטת מהמשנה הבאה [ח א]:

---

[115] מה החידוש בדברי שמואל? אם נאמר לדעת חכמים "הן ואידיהם", בא שמואל לחדש שלדברי רבי ישמעאל, אכן אסורין כל הימים, ואף רביעי וחמישי, כי "הן בלא אידיהם". ואם נאמר שגם לדעת חכמים "הן בלא אידיהם", מבארים ה**תוס**', שבא שמואל לחדש, שלדעת רבי ישמעאל כל הימים אסורים, ולא נאמר שכיון שאין לו היתר לעולם, יצטרכו להקל קצת בכמה ימים. או, שהיה מודה לחכמים שביום הנוצרי לא יאסרו לאחריהם. או, שלא נאמר שיום הנוצרי אינו יום חג להם כשאר ימי אידיהם. [נראה לבאר כוונתם, שאין סברא לומר שגם הנוצרים אדוקים כל כך באידיהם שכל ימות השבוע הולכים וקונים ומודים - עיין ב**תוס**' **רבינו אלחנן**].

[116] לכאורה היה עדיף לומר: אליבא ד"שמואל" לא תיבעי לי, כי אין בהכרח בדברי רבי ישמעאל שיום נוצרי לעולם אסור, ועדיין יתכן לומר שרבי ישמעאל סובר "הן ואידיהן", לולא דברי שמואל? וכנראה שהגמרא ראתה לדחוק את מה שתירצו מקודם "איידי דתנא שלשה לפניהם תנא נמי ושלשה לאחריהם", לכן חזרה בה מתירוץ ההוא, ואמרה שאכן לרבי ישמעאל - הן בלי אידיהם. כך הם משמעות דברי **תוס**' **רבינו אלחנן**. וה**ריטב**"**א** מפרש, שאם שמענו את רבי ישמעאל מחמיר ומאריך את ימי האיסור גם לאחריהם, משמע שמאריך גם את ימי האיסור לפניהם. ולדבריו מתורץ קושית המפרשים - עיין בספר **עבודת עבודה** - למה סברה הגמרא שרבי ישמעאל וחכמים חולקים במחלוקת נוספת אם שני ימים לפניהם או שלשה, הרי לא נחלקו אלא בלאחריהם.

דתנן, **ואלו הן ימי אידיהן של עובדי כוכבים** שנהגו בהם הגוים בזמן ובמקום שנשנתה המשנה: **קלנדא סטרונייא וקרטסים**. והם שמות של חגאות.

ואמר רבי חנין בר רבא: **קלנדא** זמנו הוא **שמונה ימים אחר תקופה**, תקופת טבת, כל שמונת הימים. **סטרונייא** הוא **שמונה ימים לפני תקופה**.

ואף שסטרונייא הוא לפני קלנדא, בכל את נשנה במשנה המאוחר קודם, **וסימנך**, שלא תהפוך הגירסא במשנה, יהיה דברי הפסוק [תהלים קלט]: "**אחור וקדם צרתני**", שגם בפסוק זה נאמר המאוחר לפני המוקדם.

ומוכיחה הגמרא: **ואי סלקא דעתך**, אם תעלה על דעתך לומר "**הן ואידיהן**" - קשה, הרי **עשרה הוו!** הרי ביחד עם שמונת ימי האיד, הם עשרה ימים?!

בשלמא אם נאמר "הן בלא אידיהן", מובן, שהרי התנא אינו כולל את יום האיד עם מנין הימים, ואינו מדבר מיום האיד כלל. אבל אם נאמר "הן ואידיהן", וכשיום האיד הוא יום אחד הוא מצטרף לשני ימים לפניו, וביחד הם שלשה, אם כן בקלנדא שהוא שמונה ימים, וכלולים עמו שני ימים, כשם שהם כלולים עם יום אחד של איד, וביחד הם עשרה ימים [117].

ודחינן: אי אפשר לפשוט מכאן. כי **התנא**, **כוליה קלנדא** כל ימי החגא הזה, הנמשך שמונה ימים, **חד יומא חשיב ליה**, מחשיבו ליום אחד.

כלומר, התנא אינו מאריך לחשוב בכל חג וחג את אורך זמנו עם ימיו שלפניו, אלא אמר "שלשה ימים" עם יום החג, שהם שני ימים לפני החג, וכל חג וחג אסור לפי אורך זמנו.

אמר רב אשי: **תא שמע**: אפשר לפשוט את האיבעיא מלשון המשנה: "**לפני אידיהן של עובדי כוכבים**, **שלשה ימים**".

ואי סלקא דעתך, אם יעלה על דעתך לומר "**הן ואידיהן**" - **ליתני**, היה צריך התנא במשנה לשנות "**אידיהן של עובדי כוכבים** - **שלשה ימים** אסור לשאת ולתת עמהן", ואז היה משמעות דבריו, כי כאשר מגיע זמן אידיהם, אז זמן האיסור הוא שלשה ימים. אך כיון ששנה התנא במשנה "לפני אידיהן", משמע ש"שלשה ימים" הם "לפני" האיד, ואינם כוללים אותו.

וכי תימא, אם תרצה לדחות את הראיה, ולומר כי כל מה שאמר התנא "לפני אידיהן", הוא כדי שנדע שהאיסור הוא רק לפני האיד, **למעוטי לאחר אידיהן** -

[117] **התוס'** מוסיפים: ואם כן איך שנתה המשנה בלשון סתמי "שלשה ימים", הרי לפעמים הם יותר. מקשים **התוס'** למה אמרו שלפני קלנדא אסור שני ימים או שלשה, הלא בכל אופן ימים אלו אסורים, שהרי הם ימי סטרונייא? ותירצו שיש כמה ימי הפסק בין סטרונייא לבין קלנדא, וקלנדא הוא כמה ימים אחרי התקופה. ועיין בתוס' שהוכיחו כן.

אין זה נכון, כי אם רצה התנא לומר שדוקא "לפני" אסור, ולא "אחרי", **ליתני** היה לו לשנות במשנה כך: **אידם של עובדי כוכבים, שלשה ימים לפניהם** אסורים! שאז היה משמעות דבריו ש"אידיהם" הוא עיקר הנדון במשנה, ואליו מצטרפים עוד שני ימים. והיות והתנא של המשנה לא דיבר כלל על יום אידיהם, ושם עיקר הדגשו על הימים שלפניהם, משמע ש"שלשה ימים" הם הימים האסורים בלי יום האיד שעליהם משמיעה המשנה.

והתנא של המשנה לא דיבר כלל מיום האיד, וממילא מובן שיום האיד עצמו אסור.

שמע מינה, נפשטה האיבעיא, ששלשת הימים הם בלי יום האיד.

ואחרי שהתברר זמן האיסור, מבררת הגמרא מהו "טעם" האיסור לשאת ולתת עמהם. האם משום "הרווחה", שכאשר הגוי כשעושה עיסקה טובה, ונהיה לו מרווח, הוא הולך ומודה לאלילו, ונמצא שה"ישראל" עבר על מה שכתוב בתורה [שמות כג]: "ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך". ודרשינן "לא ישמע" - שאסור לגרום לגוי לנדור לאלילים, וכן להודות להם.

או שטעם האיסור הוא משום שמכשיל את הגוי באיסור, שיקריב את הבהמה לאלילים, ובני נח הצטוו לא לעבוד עבודת אלילים, ונמצא שהישראל עובר על לאו האמור בתורה [ויקרא יט]: "ולפני עור לא תתן מכשול".

והגמרא תבאר הנפקא מינא בין שני הטעמים.

איבעיא להו, האם האיסור לשאת ולתת הוא **משום הרווחה, או דילמא**, יתכן לומר שטעם האיסור הוא **משום "ולפני עור לא תתן מכשול"**. [118]

[118] כתב ב**חידושי הריטב"א**, בעית הגמרא היא, האם "בנוסף" ללאו של "לפני עור" יש טעם לאסור משום "הרווחה". ואם נאמר שאסור "גם" מטעם הרווחה, יהיה אסור אף אם יש לגוי בהמה משלו. כי זה ודאי שיש כאן טעם לאסור משום "לפני עור". כתב ב**חידושי הרשב"א**, וביותר מבואר ב**חידושי הר"ן**, שבעיית הגמרא היא רק במקח וממכר, אבל לגבי להשאילן או להלוותן לא הסתפקה הגמרא. ובודאי הטעם משום "אזיל ומודה" שהרי הגוי נהנה ואינו חסר כלום. אבל במקח וממכר, סברה הגמרא, שלא שייך כל כך "אזיל ומודה", כיון שאם קנה הרי שילם מעות, ואם מכר הרי הוציא המקח מידו, לכן יש סברא לומר שלא "אזיל ומודה", או דילמא כיון שהצליח לו עסקו "אזיל ומודה". וה**ריטב"א** [במשנה] מוכיח שב"להלוותן" בודאי לא שייך שיקריבם ויעבור הישראל על "לפני עור" - שהרי "להלוותן" הוא מעות - ומעות אינן ראויות להקרבה, וכן אין עושים מהם נוי לאלילים, ומה שנותנין מעות לכומרין, אין בכך איסור לבני נח, ומה שיתכן שיקנו מהם בהמה לצורך הקרבה - אין בכך "לפני עור" כי הוא "לפני דלפני". ובודאי הטעם משום "אזיל ומודה". הדברים אמורים לדעת **רש"י** במשנה הסובר שאסור למכור ולקנות מהם. אבל **רבינו תם** לשיטתו [מבואר היטיב ב**רא"ש** שם סימן א] סובר יותר מכן, שהגמרא אף לא הסתפקה במקח וממכר, כי המשנה אינה מדברת כלל ממקח וממכר - כי מה שייך "אזיל ומודה" במקח וממכר, הרי הישראל מרויח כמו הגוי, והרי הגוי שילם ממעותיו על קנייתו, ונתן בהמתו או כליו עבור המעות. ואף אם הגוי קנה לצורך מסחר, אינו יודע אם אכן ירוויח, ואם מכר מחפציו לצורך המעות, הריהו דואג שמא יתבזבזו מעותיו לפני שיספיק לקנות מהם מה שברצונו לקנות. ולדעת רבינו תם פירוש "הרווחה" הוא: אסור אף אם יש לו בריווח. [ולא כפירוש **רש"י** שכיון ש"מתרווח" "אזיל ומודה"]. ה**ראשונים** כתבו, שלכאורה מכאן ראיה לדעת **רבינו תם**, שהאיסור הוא "למכור" ולכן מכשילו בעבודת אלילים, שאילו לדעת **רש"י** שאסור גם "לקנות" מהם, מה שייך לומר "לפני עור". ומתרצים ה**תוס**': שאם קונים מן הגוי, ממציאים לו מעות לקנות צרכי עבודת כוכבים.

ודנה הגמרא: **למאי נפקא מינה** מאיזה טעם נאמר?
ומבארת: הנפקא מינה היא בכגון **דאית ליה**, שיש לו לגוי **בהמה** אחרת **לדידיה**, לצרכי עבודת אלילים.
אי אמרת, אם תאמר שטעם האיסור הוא **משום הרווחה**, עדיין אסור לשאת ולתת עמו, כי **הא קא מרווח ליה**, בכל זאת יש לו עתה יותר בריווח.
אך אילו **אי אמרת**, אם תאמר שטעם האיסור הוא **משום** [**לפני**] **עור לא תתן מכשול**, אין כאן נתינת מכשול, כי **הא אית ליה לדידיה**, ובלעדי הבהמה שקונה מישראל הוא יכול להקריב בהמתו לאלילים.
והגמרא דנה בסברא זו, שאם יש לנכשל אפשרות לעבור על האיסור בלעדי המכשיל, האם אין המכשיל עובר על הלאו של "לפני עור".
ומקשינן: **וכי אית ליה**, האם במקום שיש לו לנכשל אפשרות לעבור על האיסור מבלעדי המכשיל, **לא עבר משום** [**לפני**] **עור לא תתן מכשול**?!
והתניא הרי שנינו ברייתא שמשמע ממנה, שאף אם יש לנכשל אפשרות מעצמו לעבור על איסור, בכל זאת המכשילו עובר על "לפני עור".

ומכאן גם מביא **רבינו תם** ראיה לשיטתו שאיסור המשנה הוא רק בדבר הראוי לתקרובת לאלילים, כי אם נאמר שכל דבר אסור, יכלה הגמרא לומר שיש נפקא מינה בדברים שאינם ראוים להקרבה, שאין בהם הטעם של "לפני עור", ויש בהם רק הטעם של "אזיל ומודה". ובשלמא אם נאמר שהמשנה אסרה רק דברים הראוים לתקרובת - כדעת **רבינו תם** - מסתפקת הגמרא, באותם הדברים, מה הטעם, אי משום הרווחה ו"אזיל ומודה" או משום "לפני עור". ואז - אם נאמר שהמשנה מדברת רק בדברים הראויים להקרבה - מתפרשת האיבעיא אם הטעם הוא משום הרווחה, ואפילו אם יש לו בהמה אחרת אסור, [לשון הרא"ש:] "דכשיש לו הרבה להקריב לעבודת כוכבים הוא מקריב בריווח ומן המובחר, ומשבח לעבודת כוכבים שלו שזימנה לידו להקריב בריוח ומן המובחר, ואפילו יש לו כראוי להקריב - אסור למכור לו, או דילמא דוקא משום לפני עור ואי אית ליה בהמה לדידיה שרי". ה**ראשונים** [עיין **חידושי הר**"ן כאן ובה**חידושי הרשב**"**א** וה**ריטב**"**א** במשנה.] מתרצים קושית **רבינו תם**, שאכן יכלה הגמרא לומר נפקא מינא בדבר שאינו ראוי לתקרובת, אלא שבאה להשמיענו חידוש גדול, שאם יש לו בהמה אחרת לא שייך איסור "לפני עור".

[119] הקשו ה**ראשונים**, בשלמא מה שרבי נתן אמר: אבר מן החי לבני נח, יש בדבריו חידוש גדול, שגם בבני נח שייך הלאו של לפני עור, [וכמבואר בהערה הבאה] - אבל למה נקט כוס יין לנזיר, למה לא נקיט "נבילה לבן ישראל" וכדומה? ותירצו עיין **תוס**' ו**הרא**"**ש** ועוד, שאכן נבילה לישראל מותר להושיט. ולשון **הרא**"**ש**: כל זמן שאינו יודע בודאי שהוא רוצה לאכלה, כי הישראל נזהר באיסור אכילת נבילה. אבל נזיר, מסתמא רוצה לשתות, כיון שרואה את כל העולם שותה, ושמא שכח שהוא נזיר - ובא רבי נתן לחדש שאסור להושיט לו, פן ישתה ויעבור על איסור. וכתבו ה**תוס**', שאם ברור שאם יתן לישראל נבילה יאכלנו, כגון למשומד, בודאי אסור לתת לו שהרי מכשילו. ולכאורה קשה, שהרי אינו "עור", והאם אסור ליתן מכשול לפני פיקח, לשים אבן בדרכו, הרי לא יכשל? ואם יכשל, הזיק את עצמו? ועיין ב**קהלות יעקב**, המבאר על פי לשון ספר **החינוך** [מצוה רלב]: "שלא להכשיל בני ישראל לתת להם עצה רעה, אבל ניישר אותם כשישאלו עצה במה שנאמין שהוא יושר ועצה טובה:. וזה הלאו כולל כמו כן מי שיעזור עוברי עבירה, שהוא מביא אותו שיתפתה בזולת זה פעמים אחרים עוד". ולכאורה קשה, למה כתב **החינוך** "שיתפתה לעוד פעמים אחרים בזולת זה", הרי עתה מכשילו? ומבאר, שעתה באמת אינו

דף ו:

דתניא, **אמר רבי נתן**: (תחילת העמוד) **מנין** אנו למדים, **שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר**, [119] האסור בשתיית יין, מחמת החשש שמא יבא הנזיר לשתותו, ומנין שלא יושיט אדם **אבר מן החי לבני נח**, [120] האסור להם באכילה, כמו שנאמר [בראשית ט] "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו"? **תלמוד לומר "ולפני עור לא תתן מכשול"**.

והא והרי **הכא**, ביין לנזיר ובאבר מן החי לבני נח, **דכי לא יהבינן ליה**, גם אם לא יתנוהו לו, **שקלי אינהו**, יקחו בעצמם, ובכל זאת **קא עבר** המושיט להם **משום "לפני עור לא תתן מכשול"**.

"עור", ולכאורה היה מותר להושיט לו, אלא, שאם יעבור על העבירה, יתקשר יותר להעבירה, שהרי "עבר ושנה נעשית לו כהיתר", ולכן אסור. ועוד מבאר בדרך אחרת על פי מה שכתב הרמב"ם [רוצח ושמירת נפש יב יד]: "כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת, או שחיזק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך אמת מפני תאות לבו, הרי זה עובר בלא תעשה. שנאמר לפני עור לא תתן מכשול". כלומר, מי שמכשיל את הפיקח במכשול, ושם אבן בדרכו, הרי הפיקח רואה, אבל מי שרוצה לעבור עבירה נסמית עינו ונכנסה בו רוח שטות.

[120] אם שייך לפני עור בנכרי, ומה הטעם, והאם הוא מדאורייתא או מדרבנן. מה שנקט רבי נתן אבר מן החי לבני נח, משמיענו חידוש גדול, שגם לבני נח אסור להכשיל, והמכשילו עובר על לפני עור. והקשה ב**קובץ שיעורים** [פסחים אות צ"ה], מה המקור לדברי רבי נתן שהמכשיל את הגוי עובר על לפני עור, הרי התורה נאמרה לבני ישראל? והנה ידוע החקירה מה הגדר של "לפני עור", האם הוא אזהרה נפרדת לא להכשיל את השני באיסור, היינו שהתורה הזהירה לא לגרום להשני לעבור איסור, או שגדרה היא: אזהרה לא להיות "שותף" בעבירת השני. ויש בחקירה זו הרבה נפקא מינא להלכה. ואם נאמר שהאיסור הוא שותפות בעבירת השני, מבואר היטיב למה שייך האיסור גם בגוי. ה**חזון איש** [יורה דעה סימן סב סק ז] כתב וזה לשונו: "ואם נפרש דהאיסור הוא שגורם עשות "תועבה ותקלה" בעולם, ניחא - ולפי זה גם פשטיה דקרא [לפני עור לא תתן מכשול] משום שגורם הכאת אדם, שהוא ענין רע לפני ה'". והיא הגדרה חדשה "גורם עשות תועבה ותקלה בעולם" "ענין רע לפני ה'". ובענין זה עיין שו"ת **אמונת שמואל** מביאו ב**דרוש וחידוש לרבי עקיבא איגר** [פסחים כ"ב א] וב**שו"ת בית הלוי** [סימן י"ג] וב**שו"ת אחיעזר** [חלק ג סימן פ"א]. והאמת שב**שו"ת פני יהושע** [מביאו ה**שדי חמד** מערכת ו' כלל כ"ו אות כב] מוכיח מסוגיתינו שאיסור "לפני עור" למכשיל את הגוי הוא רק מדרבנן. שהרי הגמרא שאלה מה נפקא מינא אי משום הרווחה או משום "לפני עור". והנה ברור שהטעם של הרווחה הוא איסור דרבנן [כמו שמבואר לקמן יב א], ואם נאמר ש"לפני עור" הוא איסור דאורייתא, הרי יש חילוק גדול בין הטעם של הרווחה להטעם של "לפני עור". ומבאר ב**שו"ת פני יהושע**, שלכן הוי רק מדרבנן, כיון שהותר להם שבע מצוות בני נח. ומביא שם ה**שדי חמד** שהקשה עליו ב**שו"ת חתם סופר** [חושן משפט סימן קפ"ה], הרי מבואר שלא הותר, והם חייבים ונענשים בעוברם, אלא שאינם מקבלים שכר כמצווה ועושה? וה**שדי חמד** מקשה עליו, שאם כן דברי רבי נתן הם לצדדים, אבר מן החי לבני נח - מדרבנן, כוס יין לנזיר - מדאורייתא, ולא משמע לומר כן. ובעצם ראיית ה**פני יהושע**, מתרץ ה**חזון איש** [שם] שאם מכשיל גוי ממש, מושיט לו אבר מן החי, בודאי שעובר על איסור דאורייתא, אבל באיסור משנתנו שמוכר לו - אין איסור דאורייתא, כי מן התורה היה מותר משום שיש כאן הרבה ספיקות, שמא לא לקח הגוי להקרבה, ושמא לא יקריבנו. אלא שרבנן אסרוהו למרות כל הספיקות הללו. וכן מה שאמר רש"י משום שעבר על "לא ישמע על פיך", אין כוונתו שעתה הוא איסור דאורייתא, שהרי הגמרא אמרה בדף יב שהאיסור לשאת ולתת הוא איסור דרבנן. וצריך לומר, כנ"ל, שכיון שהוא ספק אם אכן ילך ויודה, לכן אסור רק מדרבנן. וכן כתבו ה**תוס**' במסכת סנהדרין [סג ב]. ועיין בסנהדרין [שם] ובמגילה [כח ב] שנחלקו ה**ראשונים** אם הלאו של "לא ישמע על פיך" הוא איסור דאורייתא. ומדברים אלו של החזון איש, אפשר לפשוט ספק אחר. דידוע ספיקת ה"**יד מלאכי**" [הובא ב**שדי חמד** שם] במי שהכשיל את חבירו, וההוא לא נכשל לבסוף מאיזה סיבה שהיא, אם המכשיל עובר. [ולכאורה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם גדר האיסור הוא השתתפות באיסורו של השני, אם אכן לא עבר- אין כאן שותפות, אבל אם עצם ההכשלה הוא האיסור, עבר על הלאו, שהרי סוף סוף הכשילן]. ומדברי ה**חזון איש** מבואר, שאינו עובר, שהרי כתב שאין כאן איסור דאורייתא, שמא לא יקריבהו הגוי, הרי שסובר שאינו עובר. ועיין ב**קהלות יעקב** [סימן ג] המוכיח מדברי ה**תוס**' וה**ר"ן** שהם סוברים שאם הנכשל לא נכשל אינו עובר.

הרי שאף אם ביכולתו של הנכשל להכשל מעצמו, בכל זאת אסור להושיט לו, ואם יושיט עובר על הלאו.

וקשה על מה שאמרו, שאם יש לגוי בהמה אחרת אין איסור "לפני עור"? ומתרצינן: אין מברייתא זו ראיה. כי **הכא במאי עסקינן**, הברייתא מדברת באופן שאין אפשרות לנכשל ליקח בעצמו בלי שיושיט לו המכשיל, וכגון **דקאי בתרי עברי נהרא**, המכשיל והנכשל נמצאים בשני עברי הנהר, ולולי הושטת המכשיל לנכשל, אין הנכשל יכול להגיע ליין או לאבר מן החי בעצמו. אבל אם הנכשל יכול לקחת לעצמו, אין המכשיל עובר, שהרי אינו מכשילו [121].

דייקא נמי, מלשון הברייתא גם אפשר לדייק כן, שהם נמצאים ב"תרי עברי נהרא", **דקתני** "**לא יושיט**", ומשמע שמושיטו המכשיל לנכשל ממקום שאינו יכול הנכשל לקחת מעצמו, **ולא קתני** "**לא יתן**", שמשמעו נתינה בלבד.

ולא נפשטה האיבעיא [122] האם הטעם הוא משום הרווחה, או משום "לפני עור".

ועתה הגמרא דנה במי שעבר על דין משנתנו, ונשא ונתן עמם לפני יום אידיהן - האם הסחורה נאסרה באיסור הנאה, או לא. כלומר, האם נתנו חכמים לאיסור זה דין של איסור "לכתחילה", או אפילו של איסור "דיעבד".

איבעיא להו הסתפקו בני הישיבה:

נשא ונתן לפני יום אידיהן, **מאי**? - האם נאסר הסחורה באיסור הנאה או לא?

רבי יוחנן אמר: **נשא ונתן - אסור** בהנאה.

ריש לקיש אמר: **נשא ונתן - מותר** בהנאה.

והגמרא מביאה ברייתא לפשוט את האיבעיא.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש מברייתא ששנינו בה:

אידיהן של עובדי כוכבים, אם **נשא ונתן - אסורין** [ולא אמר התנא "אסור לשאת ולתת" על ה"גברא", אלא "אסורין", לומר שהחפצים אסורין].

---

[121] **איסור מסייע ידי עוברי עבירה** כתבו ה**ראשונים** [עיין ב**ריטב**"**א** ועוד], שבישראל יש איסור מסייע ידי עבירה, אף במקום שאין איסור "לפני עור" - וראיתם היא, שהרי אמרה הגמרא במסכת גיטין [ס"א א סב א] שאסור אפילו לחזק ידי עוברי איסור שביעית לומר להם "תחזקנה ידיכם". ומביאים עוד הרבה ראיות. אבל מדברי ה**תוס**' ו**הרא**"**ש** משמע שהם סוברים דאין איסור. שהרי כתבו במומרים [והם משומדים]: "דכישראל גמור חשבינן ליה. ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה. וכדמסיק דקאי בתרי עברי נהרא". משמע [וכן כתב ה**תפארת שמואל** על ה**רא**"**ש**] שאם הוא במקום שיכול לקחת מעצמו, מותר לתת לו, והלעיטהו לרשע וימות, ואין איסור מסייע ידי עוברי עבירה. ועיין ב**אחרונים** המאריכים בדין זה.

[122] וכתבו ה**ראשונים** [במשנה - עיין לקמן בהערה 18 ובהערה הבאה] שאף שהגמרא לא פשטה את האיבעיא, אפשר לפושטה מסוגיא הבאה מדברי אביי ורבא.

מאי לאו, מה פירוש "אידיהן של עובדי כוכבים" ששנתה הברייתא, האם אין פירושו **לפני אידיהן**, ומשמע שאסורין בהנאה, ולא כריש לקיש? ודחינן: **לא**! הברייתא מדברת ב"יום **אידיהן**" **דוקא**, ואכן ריש לקיש מודה שהסחורה שנשא ונתן עם הגוים ביום אידיהם אסורה בהנאה.

איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועה זו בנוסח אחר:

איתיביה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן, מברייתא ששנינו בה: **אידיהן של עובדי כוכבים**, אם **נשא ונתן - אסור**.

ונדייק מלשון הברייתא: מה שסחר עמם ביום **אידיהן - אין**, אכן אסור. אבל **לפני אידיהן - לא** אסור, ולא כרבי יוחנן?

ודחינן: כוונת הברייתא היא גם ל"לפני אידיהן". **כי התנא** של הברייתא, **אידי ואידי - אידיהן קרי להו**, קורא "אידיהן" גם ל"לפני אידיהן", וכשאמר אידיהן התכוון גם לימי אידיהן שאסרו חכמים.

ומברייתא זו אין ראיה. אבל מנגד, יש ברייתא אחרת שנשנתה כדברי ריש לקיש.

תניא כוותיה כדבריו **דריש לקיש**: **כשאמרו** חכמים **אסור לשאת ולתת עמהם, לא אסרו אלא בדבר המתקיים** עד יום אידו, וכשייראה לפניו ביום אידו הולך ומודה לאלילים. **אבל בדבר שאינו מתקיים**, ירק וכדומה, **לא** אסרו.

ואפילו בדבר המתקיים, אם **נשא ונתן**, **מותר** בהנאה.

וזהו כדברי ריש לקיש.

תני רב זביד במשנתו דבי של **רבי אושיעיא** [כלומר בברייתא שסידרה]: **דבר שאין מתקיים מוכרין להם, אבל לא לוקחין מהן**. מפני שהגוי מתאווה למכור כיון שאינו מתקיים, ומרוויח בכך, והולך ומודה [123].

[123] **הראשונים** מקשים על שיטת רש"י שהטעם שמחלקים בין לקיחת דבר המתקיים לדבר שאין מתקיים, משום שבאין מתקיים "אזיל ומודה", למה לא הביאו ברייתא זו לפשוט את האיבעיא הקודמת שטעם האיסור הוא משום "אזיל ומודה"? [וביתר ביאור: איסור "לקיחה" הוא משום המעות שמשאירים בידי הגוי. ואם טעם האיסור משום "לפני עור", דהיינו, שהגוי יכשל בקניית דבר איסור עם מעות הללו, מה הנפקא מינה בין "מתקיים" ל"שאינו מתקיים", הרי המעות הם אותם מעות?] ועוד מקשים, שהברייתא הראשונה הנשנית כוותיה דריש לקיש: "כשאמרו אסור לשאת ולתת עמהם - לא אסרו אלא בדבר המתקיים, אבל בדבר שאין מתקיים - מותר". לכאורה משמע שאוסרת גם בלקיחה שהרי אמרה "לשאת ולתת". - הרי בלקיחה, אדרבה, אסור בדבר שאין מתקיים ומותר בדבר המתקיים. ועל קושיות אלו מתרצים הראשונים [עיין **רא"ש** במשנה, **ותוס'** דף יב ב] **שרש"י** חזר בו, ואכן סובר שמה שכתבה המשנה "אסור לשאת ולתת", מדובר רק במכירה [כדעת **רבינו תם**], ועל מכירה הסתפקה הגמרא אם הטעם משום הרווחה או משום לפני עור, ועל מכירה לא פשטה הגמרא מברייתא של רב זביד המדבר ב"לקיחה ". ולא ידעה הגמרא מהמשנה איסור "לקיחה" עד שבא רק זביד בדבי רבי אושעיא, ולימד שיש גם איסור לקיחה בדבר שאין מתקיים, משום "אזיל ומודה". ומתורצת גם קושיא השנייה שגם ברייתא זו הראשונה כמו המשנה, מדברת רק במכירה. כל זה לדעת רש"י. אבל **רבינו תם** לשיטתו מפרש, שמעולם לא נאסר "לקיחה", ומה ששנה רב זביד איסור לקיחה, היינו דוקא בלקיחת "דורון", שהגוי מתפאר בכך שישראל לקח ממנו דורון, וכמו הסיפור הבא שהגמרא מספרת על רבי יהודה נשיאה. ומה שנאמר בברייתא של רב זביד: "אבל לא לוקחין מהן",

כשם שאסור לשאת ולתת עמהם, כך אסור לקבל מהם דורון, לפי שקבלת הדורון על ידי ישראל, מביאו לידי שמחה, ו"אזיל ומודה".

והגמרא מספרת עובדא בענין זה.

ההוא מינאה מין [נוצרי] אחד, **דשדר ליה** ששלח **דינרא קיסרנאה** [דינר מצורה חדשה, והיינו, שהקיסר פסל את הראשונה, והוציא דינר חדש] **לרבי יהודה נשיאה** [בן בנו של רבי יהודה הנשיא], **ביום אידו** של המין.

הוה יתיב, היה יושב **ריש לקיש קמיה**, לפני רבי יהודה נשיאה.

אמר רבי יהודה נשיאה: **היכי אעביד**, מה אעשה?

אם **אשקליה** אקחנו - **אזיל** המין, **ומודה**.

ואם **לא אשקליה**, אם לא אקחנו - **הויא ליה איבה**, תהיה לו נגדי איבה, בראותו בכך זילזול במתנתו.

אמר ליה ריש לקיש: **טול**, קחנו **וזרוק אותו לבור בפניו!**

אמר רבי יהודה נשיאה: **כל שכן דהויא ליה איבה!**

אמר לו ריש לקיש: **כלאחר יד הוא דקאמינא**. התכוונתי לומר שתזרקנו באופן שלא ייראה שהשלכתו מדעת, ויהיה סבור שנאבד ממך. וכיון שיראה שהדורון ששלח לך אבד ממך, לא ישמח. ובכך תינצל גם מלקיחת דורון, וגם מאיבה.

שנינו במשנתנו: **להשאילן ולשאול מהן**.

ומקשינן: **בשלמא להשאילן** אסרו חכמים, משום **דקא מרווח להו**, שהישראל עושה להם ריווח -

אבל, לשאול מהן - אמאי למה אסרו, אדרבה, **מעוטי קא ממעט** להו! הרי בכך מתמעט הגוי.

ומתרצינן: **אמר אביי**: אכן, אין טעם לאסור לשאול מהן, אלא, **גזירה** שלא **לשאול מהן, אטו להשאילן**, חכמים גזרו לשאול מהן, שאם יתירו, יבואו להתיר גם להשאילן. [124]

אינו דוקא בדבר שאין מתקיים, [דהרי בדורון אין שום סברא לחלק בין מתקיים לשאינו מתקיים] והרי רבי יהודה נשיאה קיבל דינר בדורון, והוא דבר המתקיים - אלא בכל אופן אין מקבלין מהן "דורון". ולסיכום: **רש"י** [אחרי חזרתו] סובר: דין המשנה הוא רק באיסור מכירה, ואילו איסור לקיחה התחדש בברייתא. ועוד סובר: שמכירה אסור בדבר המתקיים ומותר באינו מתקיים, ולקיחה אסור באינו מתקיים ומותר במתקיים. ובכולם טעם האיסור משום "אזיל ומודה". [ואף אם יש לו כבר בהמה - גם כן אסור, והאיבעיא נפשטה] **רבינו תם** סובר: אסור רק מכירה, ורק מכירת תקרובת. ורק בדבר המתקיים. ואם יש כבר להגוי בהמה לתקרובת, הסתפקה הגמרא, ולא נפשטה האיבעיא. קבלת "דורון" אסורה בין בדבר המתקיים ובין בדבר שאין מתקיים.

[124] פירש **רבינו חננאל**, שיבוא הגוי לומר כשם שהשאלתיך - כן תשאילני, וכן מתפרש לקמן בהלוואה. וכן פירש בתוס' **רבינו אלחנן**. ומבאר שבמכירה לא שייך לומר כן. עיין שם שמתרץ בכך כמה קושיות. [ועיין בהערה הבאה].

רבא אמר: **כולה**, כל הנאמרים במשנתנו, **משום דאזיל ומודה הוא**, נאסרו. כיון שישראל שואל ממנו - רואה הגוי זאת לעצמו לחשיבות, ו"אזיל ומודה".

שנינו במשנתנו: **להלוותם וללוות מהן**.

ומקשינן: **בשלמא להלוותם** אסרו חכמים, **משום דקא מרווח להו**, שהישראל עושה להם ריווח -

אלא, **ללוות מהן**, **אמאי**? למה אסרו חכמים, הרי ממעט אותן?

ומתרצינן: **אמר אביי**: **גזירה ללוות מהן אטו להלוותם**. חכמים גזרו שאם ילוו מהם, יבואו להתיר גם להלוותן.

רבא אמר: **כולה**, כל הנאמרים במשנה נאסרו, **משום דאזיל ומודה הוא**.

שנינו במשנתנו: **לפורען ולפרוע מהן**.

ומקשינן: **בשלמא לפורען** אסרו חכמים, **משום דקא מרווח להו** -

אלא, **לפרוע מהן** מדוע אסור, והרי אדרבה, **מעוטי ממעט להו**?

אמר אביי: **גזירה לפרוע מהן אטו לפורען**.

רבא אמר: **כולה משום דאזיל ומודה**.

וצריכי. לדעת רבא, [126] הסובר שכל [125] דיני המשנה הם משום "אזיל ומודה", יש להקשות מדוע הוצרכה המשנה להשמיענו חידוש זה גם ב"לשאול" וגם ב"ללוות" וגם ב"להיפ רע".

והגמרא מבארת שיש בכל אחד מהם חידוש נוסף על קודמו.

דאי תנא "לשאת ולתת עמהן" - יכלנו לומר שטעם האיסור הוא **משום דקא מרווח להו**, **ואזיל ומודה**, לכן אסרו חכמים -

[125] כתב **הריטב"א** [לפי גירסתו **ברש"י**] שהצריכותא בגמרא היא רק על לשאול וללוות ולהיפרע מהן, אבל על לשאת ולתת אין צורך בשום צריכותא שהרי פשוט שהמשנה היתה צריכה להשמיענו האיסור למכור להם. ואי אפשר ללמוד הדין של לשאול ללוות ולהיפרע ממה שנאסר מכירה.

[126] כתבו **התוס'** שאף שמשמע מהגמרא שהצריכותא היא לדעת רבא - מכל מקום גם לאביי הוצרכה המשנה לחדש שגוזרים "הא אטו הא", גם ב"לשאול" וגם ב"ללוות" וגם ב"להיפרע". והטעם, שאביי גם מודה, שחכמים לא גזרו אלא אם יש קצת שמחה בדבר, ואז יש טעם לגזור, אבל אם ליכא שום שמחה, - למה גזרו חכמים. שאם לא כן [לפי ביאור **המהר"ם**] למה אמרו חכמים -לדעת אביי- לרבי יהודה: "אף על פי שמיצר עתה שמח הוא לאחר זמן", היה להם לומר בפשיטות: גזרו להיפרע אטו לפרוע, אלא שחכמים "חייבים" לומר שיש קצת שמחה, אם לא עתה, אז לאחר זמן, כי גם אביי מודה שרק אם יש להגוי שמחה אזיל ומודה. ורבי יהודה חולק על חכמים, וסובר שאין אפילו קצת שמחה. [כל זה הוא לדעת **תוס'**, ומסתבר לומר, **שרבינו חננאל ורבינו** אלחנן המובאים בהערה הקודמת חולקים על ה**תוס'**, וסוברים שאין טעם אביי משום קצת שמחה. ואינה גזירה "הא אטו הא", ככל גזירות חכמים, אלא כמו שביארו שאם ישאול ממנו יבוא להשאילו. ולדעת **רבינו חננאל ורבינו אלחנן** צריך לומר, שחכמים עונים לרבי יהודה, לדברינו, אסור להיפרע מהן, כי הגוי יאמר לו: "כשם שפרעתיך בזמנו ולא דחיתי אותך, כן תפרעני בזמנו ואל תדחיני לאחר כמה ימים - שהם ימי אידם - " אבל לדבריך רבי יהודה שאינך חושש לכך, והנך סובר שהגוי רק מצטער, לסברא זו אנו מתנגדים, כיון שהוא שמח לאחר מכן.] ולה**רשב"א** במשנה יש דרך אחרת קצת בדברי אביי, עיין שם.

אבל לשאול מהן, דמעוטי קא ממעט להו, יכלנו לומר כי **שפיר דמי**, ומותר. לכן השמיעה לנו המשנה שבכל זאת אסרו חכמים משום "אזיל ומודה", מפני שבעיני הגוי יש בכך חשיבות שהישראל שואל ממנו כליו, ויודע שהישראל יחזירם לו.

ואי תנא "לשאול מהן" - יכלנו לומר, הטעם שאסור **משום דחשיבא ליה מילתא**, חשיבות היא בעיניו, ולכן **אזיל ומודה**.

אבל ללוות מהן, יכלנו לומר שלא אסרו חכמים, משום **שצערא בעלמא איתּ ליה**, שההלוואה מדאיגה אותו, כי **אמר** הגוי, חושב בלבו: **תוב לא הדרי זוזי!** שוב לא יחזרו אלי מעותי. לכן משמיעה לנו המשנה, שבכל זאת אסרו, משום שהגוי אינו דואג, כי יודע שיפרע ממנו בעל כרחו, והיות שרואה בכך חשיבות שישראל זקוק להלוואתו - "אזיל ומודה".

ואי תנא "ללוות מהן", יכלנו לומר, הטעם שאסור, **משום דקאמר** הגוי בלבו: **בעל כרחיה מיפרענא**, אפרע מן הישראל בטובתו ושלא בטובתו, **והשתא מיהת**, לפחות עתה "**אזיל ומודה**" -

אבל ליפרע מהן, דתו לא הדרי זוזי, שהמעות שוב לא יחזרו לגוי, **אימא** יכלנו לומר: **צערא איתּ ליה**, הגוי רק מצטער מכך, **ולא אזיל ומודה**, לכן משמיעה לנו המשנה, שאף על פי שעתה מצטער, בכל זאת שמח הוא לאחר זמן, ו"אזיל ומודה".

צריכא. לכן צריכה המשנה להשמיענו שבכל אלו האופנים ילך ויודה לאלילו, ובכולם אסרום חכמים [127].

שנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר: נפרעין מהן מפני שמיצר הוא לו. אמרו לו: אף על פי שמיצר הוא עכשיו - שמח הוא לאחר זמן.**

ומקשינן: **ולית ליה לרבי יהודה**, האם אין רבי יהודה סובר את הסברא **שאף על פי שמיצר עכשיו, שמח הוא לאחר זמן?!**

והתניא, הרי שנינו ברייתא במסכת מועד קטן, שמובא בה דעת רבי יהודה, שאכן הוא סובר סברא זו.

הברייתא ההיא עוסקת בהלכות חול המועד, שהם ימים האסורים במקצת מלאכות, והותרו מקצת מלאכות הנעשים לצורך המועד. ושם שנינו:

[127] כתבו **הראשונים**, מכאן למד **רש"י** שאף שלא נפשטה האיבעיא אם הטעם משום הרווחה או משום לפני עור - מכל מקום מפשטות דברי רבא [ולדעת **התוס'** בהערה 16 גם מפשטות דברי אביי] משמע, שטעם האיסור הוא משום אזיל ומודה, לכן כתב רש"י במשנה שהטעם בכל אלו שנאסרו במשנה הוא משום אזיל ומודה. [כלומר: האמוראים של סוגייתינו לא פשטו האיבעיא, אבל אביי ורבא פשטו האיבעיא ממקורות בלתי ידועים לנו].

רבי יהודה אומר: **אשה** המתקשטת במועד - **לא תסוד** [לא תתן על פניה סיד, והוא מתכשיטי האשה, שבהורדת הסיד, פניה מאדימות ומצהילות] **במועד**, **מפני שעכשיו** במועד, **ניוול הוא לה** בעודו על פניה, ומצטערת, ואף ששמחה אחרי שתורידו.
במה דברים אמורים שאסור לסוד את הפנים, באם דעתה להוריד את הסיד לאחר המועד -

ומודה רבי יהודה בסיד יבש, והיא סדה בתחילת המועד, **שיכולה לקפלו** להורידו **במועד**, וכיון שתהנה ממנו בתוך המועד, מודה רבי יהודה, **שטופלתו במועד**. כי **אף על פי שמצירה עכשיו**, בכל זאת **שמחה היא לאחר זמן**.
הרי שרבי יהודה סובר לסברא זו! ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **הנח להלכות מועד**, אל תקשה מהלכות מועד, **דכולהו** שכל הלכותיו, כגון, שחיטה בישול ואפיה - **מיצר עכשיו** בשעת טירחתו, ואף שהיא טירחה מרובה, **שמחה** [גירסת הב"ח: **ושמח**] **לאחר זמן** [**נינהו**], ולכן הותר לטרוח בהם.
ולכן, בהלכות מועד, מודה רבי יהודה שמותר לסוד סיד, למרות שמיצר עכשיו, כיון שיהיה שמח לאחר זמן, במועד. אך כאן, בהלכות משא ומתן מן הגוים, סובר שאם עכשיו מיצר - נפרעין מהן.
רבינא אמר תירוץ אחר: **עובד כוכבים לענין פרעון** חוב, **לעולם מיצר**, ואפילו לאחר זמן, מפני שדעתו לגזול [128].
במשנתנו לא נאמר הבדל בין מלוה בשטר למלוה על פה. והנכון, שיש טעם לחלק ביניהם, כמו שמחלק רבי יהושע בן קרחה -
ואומרת הגמרא: **מתניתין - דלא כדברי רבי יהושע בן קרחה**.
דתניא, **רבי יהושע בן קרחה אומר**: אם הלוה הישראל להגוי **מלוה**, וכתבו אותה **בשטר** - **אין נפרעין מהן** לפני אידיהן, מפני שהגוי יודע שהישראל בעל השטר יתבענו ויוציא ממנו את הממון, ומפחד ממנו, לכן כשפורעו שמח לאחר מיכן, וביום אידו "אזיל ומודה" -

[128] וזה לשון **ר"י מלוניל**: "לפי שכל ממון ישראל הנופל בידם, הם סבורים להחזיק בו לעולם, וכשיוצא מידם הם צעורים לעולם, ולא אזיל ומודה, אלא מתקצף ומקלל במלכו".
[129] כן משמע פשט הגמרא, וכן מפרש **הר"ן** על ה ריי"ף. ועוד כתב **הר"ן** בדרך אפשרי, שאף אם יש חשש של אזיל ומודה, התירו לו חכמים כדי שהישראל לא יפסיד. וכן סובר **המאירי**. שכתב [במשנה]: "וכל שבמקום הצלה, אין חוששין להודאתו [כלומר, ל"אזיל ומודה"] במקום שאין מכשול בגוף עבודה זרה". ועיין **בחידושי רבי עקיבא איגר**.

אבל **מלוה** הנעשית **על פה**, בלי שטר - **נפרעין מהן**, **מפני שהוא כמציל מידם** את מעותיו. כלומר, [129] הגוי מצטער, ביודעו שאפשר לו לכפור, כאמור בגויים "אשר פיהם דיבר שוא, שקר ותרמית", וכשפורע, מצטער, ולא "אזיל ומודה".

וחכמים, חכמי משנתנו סוברים, שבכל אופן אסור.

ומספרת הגמרא:

יתיב ישב **רב יוסף** בבית המדרש **אחוריה** מאחורי **דרבי אבא**, **ויתיב רב אבא קמיה** לפני **דרב הונא** [תלמידים אלו ישבו לפני רבם, רב הונא]. **ויתיב** רב הונא, **וקאמר**: **הלכתא**, ההלכה נפסקה **כמו רבי יהושע בן קרחה**, **והלכתא כמו רבי יהודה**.

ורב הונא מבאר: **הלכתא כרבי יהושע בן קרחה** - **הא דאמרן** הדין שאמרנו: מלוה על פה נפרעין מהן.

והלכתא **כרבי יהודה**, **דתניא** [**דתנן**] שנינו במשנה במסכת בבא קמא [ק ב]: **הנותן צמר לצבע**, אומן הצובע צמר, ואמר לו **לצבוע לו אדום**, **וצבעו שחור**. או **שחור**, **וצבעו אדום** -

דף ז.

רבי מאיר אומר: הצבע **נותן לו** לבעל הצמר **דמי צמרו**, צמר לבן כמו שהיה בתחלה, אם ירצה. ויקח הצמר הצבוע לעצמו, אף שעתה שוה הצמר יותר.

כי רבי מאיר סובר, שכל אומן המשנה מדעת בעלים - דינו כגזלן, וגזלן קונה את החפץ הנגזל ב"שינוי מעשה". ולכן, נעשה הצמר שלו, והוא חייב לשלם רק דמי הצמר [אך אם ירצה בעל הצמר, הוא יכול לשלם לו את כל תשלום דמי הצביעה, ויקח בחזרה את צמרו]. [130]

רבי יהודה אומר: חולק, וסובר שאין הצבע יכול לעכב הצמר לעצמו ולשלם את דמיו. שאם תאמר כן, נמצא שהצבע מרוויח. אלא, קונסים את הצבע, ובעל הצמר לוקח לעצמו [אם ירצה] את הצמר הצבוע, וישלם לו את הפחות שבשני התשלומים, לפי בחירת בעל הצמר, דהיינו - **אם השבח** שהשביח הצבע את הצמר הוא **יתר על היציאה**, על ההוצאות שהוציא הצבע על הצביעה, על הסממנים, עצים, ושכר עבודה - **נותן** בעל הצמר **לו**, לצבע, רק **את היציאה**, ולא את הסכום שהוסכם ביניהם. ונמצא מרוויח את השבח - **ואם היציאה יתירה על השבח - נותן לו את השבח**.

ובהלכה זו פסק רק הונא כדברי רבי יהודה.

[130] כן כתב **רש"י** במסכת בבא קמא [ק ב], וכן כתב **בחידושי המאירי**. אבל **בחידושי הריטב"א** חולק. וטעמו, כנראה, כי רבי מאיר הרי סובר "שינוי קונה", ואם כן, הצמר שייך לצבע. ו**בתוס' יום טוב** [שם] מבאר, **שרש"י** סובר שיש חילוק בין גזלן שרצה לזכות, ולכן שינוי קונה, לבין צבע שלא רצה לזכות בצמר, אלא שאם בעל הצמר רוצה, יכול להשאיר אצלו את הצמר. ובספר אילת השחר [שם] מבאר, שאם בעל הצמר רוצה את צמרו, הרי מגלה דעתו שבעיניו אין הצבע גזלן, וממילא הצבע לא קונה.

אהדרינהו רב יוסף לאפיה, רב יוסף הסתכל לצדדין בכעס, ואמר, לאיזה צורך אמר כן רב הונא?

בשלמא, מובנים דבריו שאמר **הלכה כרבי יהושע בן קרחה**, כי **איצטריך**, הוצרך לומר כן, ויש בהם חידוש, כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, שאין הלכה כמוהו, שהרי הוא חולק על החכמים, וקיימא לן כי במחלוקת של **יחיד ורבים**, **הלכה כרבים**. לכן **קא משמע לן** משמיע לנו ש**הלכה כ**רבי יהושע בן קרחה, למרות שהוא **יחיד**.

אלא, מה שאמר רב הונא **הלכה כרבי יהודה**, תיקשי, הא **למה לי**? הרי **פשיטא** הוא! כי קיימא לן **דמחלוקת ואחר כך סתם - הלכה כסתם**.

כלומר, כל מקום שהובאה במשנה מחלוקת תנאים, ואחר כך נשנה אותו הדין במשנה אחרת כדעת אחד מהן, כ"סתם" משנה בלי חולק, ההלכה היא כדעה זו. והטעם, כיון שידע רבי, מסדר המשנה, שיש מחלוקת, ושנאה במשנה, ובכל זאת לאחר מכן הוא שונה משנה נוספת ו"סותם" בה כאחת הדעות, בכך שהוא שונה אותה בלי מחלוקת, משמע שהוא פוסק כמוה -

ולכן, מקשה רב יוסף, שהרי הלכה זו נשנתה בתורת **מחלוקת ב**מסכת **בבא קמא**, ונשנית שוב במשנה "**סתם**", **ב**מסכת **בבא מציעא** -

דתנן במסכת בבא מציעא [עו ו]: **כל המשנה** מדעת הבעלים, כגון הצבע שצבע בצבע אחר, **ידו על התחתונה**. כלומר, מקבל את הפחות מבין שני התשלומים. **וכל החוזר בו**, **ידו על התחתונה** [מבואר שם].

הרי כבר נפסקה ההלכה כדברי רבי יהודה, ולמה הוצרך רב הונא לומר כן, ומה משמיענו?

ורב הונא משיב: יש צורך לפסוק הלכה כרבי יהודה, **משום דאין סדר למשנה**. דהיינו, מסדר כתיבת המשנה אין להביא ראיה, **דאיכא למימר**, יתכן לומר, **שסתם תנא ברישא**, **ואחר כך מחלוקת**. שבעת לימודם בבית המדרש נשנתה המשנה המאוחרת ה"סתמית" לפני המשנה שיש בה מחלוקת, אף שנכתבה אחריה.

ומקשינן: **אי הכי**, לדבריך ש"אין סדר למשנה", וכתיבת המשנה אינה לפי סדר, אם כן, ב**כל** "**מחלוקת ואחר כך סתם**", דקיימא לן הלכה כסתם, **לימא**, נאמר גם כן, "**אין סדר למשנה**", ולא נודע איזו מהן נשנתה קודם. ואם כן, קשה, היכן נאמר הכלל של "מחלוקת ואחר כך סתם - הלכה כסתם"?

ורב הונא ישיב: יש חילוק בין אם נשנו המחלוקת והסתם באותה מסכת, שבאופן זה נאמר הכלל ש"הלכה כסתם", לבין אם המחלוקת והסתם הם בשתי מסכתות.
משום, שהסדר הפנימי בתוך המסכת, הוא מסודר דבר דבור על אופניו, ואם נסתמה ההלכה אחרי שכבר נחלקו בכך, מוכח שכך נפסקה ההלכה.
אבל בשתי מסכתות, אין בידינו ידיעה איזו מסכת נסדרה קודם ואיזו מאוחרת ממנה, ולגבי זה אמרינן "אין סדר למשנה". ולכן, לא נודע האם קודם נסתמה במסכת זו ואחרי כן נשנתה במחלוקת במסכת השניה, ואז "אין הלכה כסתם", או ההיפך, ואז "הלכה כסתם" -
כי מתי **לא אמרינן "אין סדר למשנה"**, כלומר, מתי אכן יש סדר - **בחדא מסכתא**, באותה המסכת בעצמה. אבל **בתרי מסכתא**, כגון כאן, שהמחלוקת היא במסכת "בבא קמא" והסתם במסכת "בבא מציעא", **אמרינן** "אין סדר למשנה".
ולכן אין כאן הכלל של "מחלוקת ואחר כך סתם - הלכה כסתם", והוצרך רב הונא לפסוק ההלכה כרבי יהודה.
ורב יוסף ישיב: **כולה נזקין** כל דיני נזקין, דהיינו יחסי ממון בין איש לרעהו [131] - **חדא מסכתא היא**. ונשנו כאחד, דבר דבור על אופניו. אלא שאחר כך נתחלקה לשלשה חלקים, "בבא קמא" "בבא מציעא" ו"בבא בתרא".
ואיבעית אימא, הגמרא מבארת עוד טעם למה כעס רב יוסף על מה שהוצרך רב הונא לפסוק כרבי יהודה, אף אם הם שלש מסכתות, ואין סדר למשנה, ואין כאן הכלל של "מחלוקת ואחר כך סתם הלכה כסתם". כי בכל זאת, לא הוצרך להשמיענו **משום דקתני לה גבי**, ביחד עם **הלכתא פסיקתא** [132], הלכה פסוקה, שנאמר שם: **כל המשנה - ידו על התחתונה, וכל החוזר בו - ידו על התחתונה**. וכשם שנפסקה ההלכה ב"כל החוזר בו", כן נפסקה ב"כל המשנה". וזה מה שהוקשה לרב יוסף, למה הוצרך רב הונא להשמיענו, הרי היא משנה מפורשת.

[131] הכוונה למסכתות בבא קמא, מציעא ובתרא. וה**מאירי** מוכיח כן מדברי תלמוד ירושלמי: הטיפש אומר, מי יכול ללמוד את התורה? נזיקין שלושים פרקים:. והפקח אומר: הריני למד שתי הלכות היום ושתי הלכות למחר, אין עלי הדבר לגמור, ואיני בן חורין ליבטל". הרי שחז"ל קורים לשלשים הפרקים של שלש המסכתות - "נזיקין".

[132] **רש"י** גרס: משום דקתני לה "גבי" הלכתא פסיקתא. ומפרש: שנשנתה ביחד עם "כל החוזר". ה**תוס**' מקשים: הרי גם ההלכה של "כל החוזר" אינה מוסכמת על כולם [עיין שם בבא מציעא עז ב]? וה**תוס**' גורסים: משום דקתני לה "כי" הלכתא פסיקתא, כלומר: בלשון פסוקה" "כל המשנה". והקשה **המהר"ם**: ומה בכך, הרי גם "כל החוזר", נאמר בלשון פסוקה, ובכל זאת אין הדבר ברור שההלכה היא כן, כמו שהתוס' הקשו על רש"י? ומבאר דעת התוס': זה פשוט שהלשון "כל החוזר" ו"כל המשנה" היא לשון של הלכה פסוקה, ולכן כעס רב יוסף, אם לא שיש אמורא שאומר במפורש שאין ההלכה כן כמו שאכן קרה ב"כל החוזר", מפני שיש לו ראיות וכדומה. וכן כתוב ב**תוס**' **רבינו אלחנן**.

והגמרא מביאה עוד דין שנפסקה ההלכה כרבי יהושע בן קרחה, מהפסוק [ישעיה נח] "אם תשוב משבת רגלך ממצוא חפציך ודבר דבר", שדרשו חכמים, שאסור בשבת לדבר דברי חול, דברי מסחר, כמבואר במקומו במסכת שבת.

ונחלקו חכמים כשאינו מדבר אלא בדברים מרומזים, המובנים לשני המדברים שהם דיבורי מסחר, אם מותר או אסור.

תנו רבנן: לא יאמר אדם לחבירו בשבת "**הנראה**, עתה נראה, **שתעמוד עמי לערב** שתבוא אלי במוצאי שבת". וכוונתו שהוא מסכם אתו לבוא לעבוד עמו בשכר.

ולדעת חכמים, הוא דיבור האסור, היות ושניהם הבינו זה את זה.

רבי יהושע בן קרחה אומר: אומר אדם לחבירו "הנראה שתעמוד עמי לערב". כיון שאינו אומר במפורש אלא ברמז, ולא נאסר בשבת אלא "דיבור" ולא "הרהור".

ועל הלכה זו **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכתא כמו רבי יהושע בן קרחה**.

הגמרא מביאה עוד דין שנפסקה ההלכה כרבי יהושע בן קרחה.

תנו רבנן: הנשאל לחכם, מי ששאל שאלת הלכה לחכם, והחכם **טימא** פסק לו" ופסק "טמא" - **לא ישאל לחכם** אחר, **והשני יטהר**, יפסוק לו "טהור". וכן, הנשאל **לחכם**, **ואסר** - **לא ישאל לחכם** אחר **ויתיר** [133].

היו שנים ביחד, ושאל את שניהם, חכם **אחד מטמא, ואחד מטהר**, או **אחד אוסר ואחד מתיר - אם היה אחד מהם** מהחכמים **גדול מחבירו בחכמה ובמנין** [134] - **הלך אחריו!** בין לחומרא ואף לקולא. **ואם לאו** שלא היה אחד מהם גדול, אלא שניהם שווים - **הלך**

[133] כתב **רש"י** [נדה כב] שהטעם הוא מפני שהוא זלזול בכבודו של החכם הראשון. והר"ן מוסיף: כדי שלא תיראה התורה כשתי תורות, הללו אוסרים והללו מתירים. והרבה **ראשונים** [**הר"ן** בשם **הראב"ד** ו**הריטב"א** ו**הרא"ש** ועיין **בשפתי כהן** חושן המשפט סימן כ"ה סעיף יד] סוברים שהטעם הוא משום "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא", כלומר: כיון שהחכם אסרה כאילו עשאה לחתיכת איסור [**ריטב"א**]. הנפקא מינא בין שני הטעמים, הם: א. בדיעבד אם החכם השני התירה, דלטעם הראשון, מותר, שהרי כבר שאל את השני [**מאירי**] ולפי הטעם השני אסור [**רשב"א**]. ב. אם הראשון הסכים, דלטעם הראשון מותר [ר"ן] ולטעם השני אסור [עיין שם **בר"ן**]. ג. כשהשני גדול מן הראשון בחכמה ובמנין, דלטעם הראשון, מותר [**ר"ן** - ועיין **מאירי** החולק], ולטעם השני אסור. ד. אם החכם הראשון בעצמו מודה שטעה [עיין **תומים** חושן משפט]. ה. בשאלה הדומה לשאלה הקודמת, כגון חכם שאסר חתיכה אחת, אם מותר להחכם השני להתיר בחתיכה אחרת, דלטעם הראשון אסור [**המאירי** במסכת הוריות]. ולטעם השני מותר, שהרי על חתיכה זו לא חל איסור [עיין **רמ"א** יורה דעה סימן רמב כללי הוראת איסור והיתר ל"א]. ו. לדעת **השלטי גבורים** [בסוגיתינו] יש עוד נפקא מינא. בחכם שהתיר אם מותר להשני לאסור, דלטעם הראשון, אסור. שאינו כבודו של הראשון, ואילו לטעם השני לא שייך לומר "שויא אנפשיה חתיכה דהיתירא". ובענין חכם שהתיר אם מותר לחכם השני לאסור, עיין **בראש** ובר"ן. וכתבו **התוס'** ו**הרא"ש**, שאם אומר במפורש להחכם השני ששאל לחכם ואסר, מותר לו לשאול, כי אולי יתווכחו החכמים ביניהם והשני יוכיח להראשון את טעותו, אם אכן יש לו טעם הגון לסברתו, כגון משנה מפורשת או קבלה מפורשת מרבותיו. ודין זה אמור על השואל, אבל החכם יזהר לא להתיר כשיודע שהשני אסר. והאריך רבינו ה**שפתי כהן** בכל פרטי דיני חכם שהורה בשולחן ערוך יורה דעה סימן רמ"ב.

[134] **הראב"ד** ו**המאירי** מפרשים מנין - שנים. ו**הריטב"א** מפרש מנין - ששימש האחד שני תלמידי חכמים. ו**בהגהות אשרי** מפרש: תלמידים הרבה, או שרוב התלמידים סוברים כמותו. ועיין **בשפתי כהן** [יורה דעה שם].

אחר המחמיר! רבי יהושע בן קרחה אומר [135]: אם השאלה היתה **בשל תורה** בדבר שאיסורו מדאורייתא, וספיקו הוא עתה ספק דאורייתא - **הלך אחר המחמיר!** אבל אם היתה השאלה **בשל סופרים**, בדבר שאיסורו מדברי סופרים, כלומר, איסור דרבנן - **הלך אחר המיקל!**

ועל הלכה זו **אמר רב יוסף: הלכה כרבי יהושע בן קרחה.**

הגמרא מביאה עוד דין שנפסקה הלכה כרבי יהושע בן קרחה בנידון הבא לקבל עליו "דברי חברות".

"חבר", בניגוד לעם הארץ, נקרא כל מי שמקבל על עצמו לא לתת תרומותיו ומעשרותיו לעם הארץ, ושלא יתעסק בטהרות אצל עם הארץ, ושיפריש מעשרות גם ממה שהוא מוכר וגם ממה שהוא קונה, בנוסף על מה שהוא אוכל.

הברייתא דנה בגזלנין ועמי הארץ הבאין לקבל על עצמן להיות "חברים".

תנו רבנן: וכולן, הגזלנין ועמי הארץ, **שחזרו בהן** ממעשיהם ורוצים להיות "חברים" - **אין מקבלין אותן עולמית, דברי רבי מאיר** [136].

רבי יהודה אומר: חזרו בהן, אם באים לקבל דברי חבירות **במטמוניות**, בצינעה - **אין מקבלין אותן**, לפי שאין חזרתן שלימה ובלב שלם. [137] אבל אם חזרו בהם **בפרהסיא - מקבלין אותן.**

איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועת רבי יהודה בנוסח זה: **עשו דבריהם** מעשיהם עד עתה, **במטמוניות - מקבלין אותן**, שהרי לא העיזו פניהם כל כך.

דף ז:

אבל, אם עשו מעשיהן **בפרהסיא - אין מקבלין אותן**, הואיל ופקרו כל כך, אינם נותנים לבם לשוב בתשובה שלימה.

---

[135] מדברי **הרמב"ם** בהלכות ממרים [פרק א הלכה ה] וכפי שביארו ה**כסף משנה** משמע, שרבי יהושע חולק אף באם אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין. [ועיין שם ב**לחם משנה**]. אבל ב**חידושי הראב"ד** כתב שרבי יהושע בן קרחה אמר דינו רק כשהיו שניהם שוים.

[136] ביארנו את הסוגיא לפי הבנת ה**תוס'** בדעת **רש"י**, וכפי שמפרשה **הריטב"א** ו**הר"ן**. התוס' מקשים על רש"י: וכי לדעת רבי מאיר אי אפשר לחזור בתשובה? וכן מקשים עוד קושיות. והתוס' מבארים, שמדובר בכאלו שכבר היו בחזקת חבר, וחזרו לסורן [ומדויק הלשון: חזרו בהן] ועתה רוצין לחזור להיות חבר. ולפי פירוש התוס', מתפרשים דברי רבי מאיר כפשוטם. ורבי יהודה סובר: אם חזרו בהם במטמוניות, היינו שחזרו לסורן בסתר, ובפרהסיה נוהגין דברי חברות - אין מקבלים אותם, מפני שהם גונבים דעת הבריות. ואיכא דאמרי סוברים: אם בנהגם דברי חבירות עשו כן אף במטמונית - מקבלין אותן, היות שהתאמצו כל כך, הרי חזרתם לסורן רק כשלון. ואם נודע שאף בהיותם חבירים לא נהגו כן בצינעה - אין מקבלין אותן, כי איבדו נאמנותם.

[137] **והר"ן** מוסיף: לפי שלא יתביישו מן הבריות אם יחזרו לרשעם, אבל בפרהסיה - מתוך שיתביישו לחזור לסורן מקבלין אותן.

ואילו **רבי שמעון ורבי יהושע בן קרחה אומרים**: **בין כך ובין כך**, בין חזרו בהן ועשו מעשיהן בין במטמוניות ובין בפרהסיא - **מקבלין** אותן -
שנאמר [ירמיה ג]: אמר הקב"ה לישראל "**שובו בנים שובבים**", משמע אפילו מזידים ופרהסיא [מלשון מרד וגאוה] [138].
ועל הלכה זו **אמר רבי יצחק איש כפר עכו אמר רבי יוחנן**: **הלכתא כאותו הזוג**, רבי שמעון ורבי יהושע בן קרחה.

מתניתין:

המשנה הבאה היא המשך למשנה הראשונה, באיסור משא ומתן עם הגוים סמוך לימי חגאותיהם.
חכמים במשנה ראשונה סוברים ששלשה ימים לפני אידיהם אסורין. ואילו -
רבי ישמעאל אומר: **שלשה** ימים **לפניהם**, **ושלשה** ימים **לאחריהם - אסורין**. [139]
וחכמים אומרים: **לפני אידיהן - אסור**, **לאחר אידיהן - מותר** [והגמרא תבאר במה הם חולקים על חכמי המשנה הראשונה].

גמרא:

אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל: **יום ראשון** [נוסחא אחרת: **יום הנוצרי**] בכל שבוע, שהוא יום אידם של הנוצרים, **לדברי רבי ישמעאל לעולם**, כל ימות השבוע, **אסור** לשאת ולתת עמהם [כמבואר לעיל ו ב].
שנינו במשנתינו: **וחכמים אומרים**: **לפני אידיהן - אסור**, **לאחר אידיהן - מותר**.
ודנה הגמרא: דברי **חכמים - היינו** הם דברי **תנא קמא**, האוסר לפניהם ומתיר לאחריהם! כלומר, מה באו לחדש, ובמה הם חולקים?
איכא בינייהו, יש ביניהם את הדין הבא -
תנא קמא סבר: שלשה הימים, **הן בלא אידיהן**, בנוסף על ימי האיד עצמם, כמו שביררה הגמרא [לעיל ו א] מלשון התנא קמא.
ואילו רבנן בתראי, במשנה השניה, **סברי**: **הן ואידיהן**. בשלשת הימים כלול גם יום האיד עצמו, היות ולא דייקו לומר "שלשה ימים לפני אידיהן", אפשר לומר שבאו לחלוק

[138] מדברי **הריטב"א** משמע, שלדעת **התוס'** [בהערה 7] דרשינן "שובבים" בלשון רבים שכבר שנו ושלשו כמה פעמים בחטא. וכשם שהקב"ה מקבלם בתשובה, והיא מדתו רחום וחנון וארך אפים, כן נקבלם אנו, כדי לדבוק במידותיו של הקב"ה.

[139] טעמו של רבי ישמעאל מפרש **רבינו חננאל** בשם **הירושלמי**: משום "בריה דמועדא", כעין "אסרו חג". והרא"ד [במשנה] והמאירי [שם] כתבו שרבי ישמעאל גזר שלשה לאחריהם אטו שלשה לפניהם. עוד כתבו, שהגוי "אזיל ומודה" גם שלשה ימים לאחריהם.

בדין "הן ואידיהן" על תנא קמא [140].

ואיבעית אימא, עוד חילוק יש ביניהם:

נשא ונתן, מה דינו בדיעבד - **איכא בינייהו**.

תנא קמא סבר, **נשא ונתן מותר**. כי מלשונו "אסור לשאת ולתת" משמע [קצת] שהאיסור הוא המשא ומתן, ולא הוי איסור הנאה על החפץ.

ואילו **רבנן בתראי**, שאמרו סתם "אסור", **סברי**, **נשא ונתן אסור**.

ואיבעית אימא דשמואל, בדין שאמר שמואל - **איכא בינייהו**.

דאמר שמואל: הלכה זו, שאסור לשאת ולתת עמהם לפני יום אידם, נאמרה רק בארץ ישראל, אבל **בגולה**, בחוץ לארץ **אין אסור אלא יום אידם בלבד**. כי גויי חוץ לארץ אינם אדוקים כל כך לאליליהם, ואינם מקדימים שלשה ימים לפניהם. ועוד, משום שאנו יראים מהם [141].

תנא קמא אית ליה דשמואל, סובר כמותו, ואסר רק בארץ ישראל.

ואילו **רבנן בתראי**, **לית להו דשמואל** אינם סוברים כמותו, ואוסרים גם בחוץ לארץ שלשה ימים לפניהם [142].

ואיבעית אימא, **דנחום המדי**, בדין שאמר נחום המדי - **איכא בינייהו**.

דתניא, **נחום המדי אומר**: **אינו אסור** שלשה ימים, **אלא יום אחד לפני אידיהן**.

תנא קמא, שאמר במפורש "שלשה ימים"

- **לית ליה**, אינו סובר את הדין **דנחום המדי**. ואילו **רבנן בתראי**, שאמרו בלשון סתם "לפני אידיהן", **אית להו דנחום המדי**.

ואחרי שביארה הגמרא כמה אוקימתות במה נחלקו חכמים עם התנא קמא, מביאה הגמרא את דעת חכמים שחלקו על נחום המדי.

גופא, **נחום המדי אומר**: **אינו אסור אלא יום אחד לפני אידיהן**. **אמרו לו** חכמים לנחום המדי: **נשתקע הדבר ולא נאמר** דבר זה מפי אדם לעולם! כלומר, אין בדבריך כלום. [143]

---

[140] **רש"י** מפרש שאין לנו משמעות מדברי חכמים ש"הן ואידיהן", אלא שאם חולקים "יש לומר" שבכך באו לחלוק. ועיין **ריטב"א**.

[141] **רש"י**. ולקמן [יא] מוסיף **רש"י** עוד טעם, שהרי ביניהם אנו יושבים ופרנסתינו מהם, ואין אנו יכולים להימנע מלהתעסק עמהם.

[142] הכלל הוא "תנא בתרא לטפויי אתא" והוא: כשאין לנו הכרעה במה נחלקו תנאים במשנה או ברייתא, אז משמעות דברי תנא השני להוסיף ולהחמיר על התנא הראשון. לכן אמרו כאן שרבנן בתראי אוסרים גם בחוץ לארץ. ומוסיף **הריטב"א**: אבל באוקימתא הראשונה אמרה הגמרא, שרבנן בתראי מקילים ואומרים "הן ואידיהן", כיון שיש שם הכרעה מלשון התנא קמא, וכמו שדייקה הגמרא לעיל [ו' א].

[143] ורש"י מפרש עוד: דעה זו נשארה בבית המדרש ולא יצאה לחוץ.

ומקשינן: למה אמרו לו כן, והלא **איכא רבנן בתראי**, שלפי אחת מהאוקימתות ביארה הגמרא **דקיימי כוותיה**, שהם סוברים כדברי נחום המדי?
ומתרצינן: אין כאן דעת חכמים, כי **מאן חכמים**? מי הוא בעל דעה זו שהמשנה קוראתו בלשון סתמי "חכמים" - **נחום המדי הוא**, ודעתו היא דעת יחיד, ולכן סירבו חכמים לקבל דעתו, ואמרו לו שאין בדבריו כלום.
והגמרא מביאה עוד ברייתא שאמרו חכמים לנחום המדי "נשתקע הדבר ולא נאמר"!
כשם שאסור לסחור עם הגויים ביום אידם, כן אסרו חכמים למכור להם בהמה גסה, אף בכל ימות השנה, ולאו דוקא בימי אידיהם.
והטעם, מפני שגזרו חכמים שמא ימכרנה סמוך לכניסת השבת, ובעוד שהיא עדיין של הישראל והגוי ירצה לנסות את כוחה בנשיאת משאות, ינהיגנה ישראל המוכר בקולו, לפי שהבהמה מכירה קולו, ותכנס בינתיים השבת, ונמצא שעובר אז על איסור "מחמר" בשבת. וכשגזרו, הרחיבו את הגזירה אף לבהמות שאינן ראויות לשאת משאות, כגון עגלים וסייחין בין שלמין ואף שבורין.
ועל הלכה זו מביאה הגמרא ברייתא:
תניא אידך, בברייתא אחרת: **נחום המדי אומר**: **מוכרין להם סוס זכר וזקן** [גירסת הב"ח: זקן] **ב**תוך ה**מלחמה** [כמו שיבואר].
אמרו לו חכמים לנחום המדי: **נשתקע הדבר ולא נאמר!**
ומקשינן: למה אמרו לו כן, והלא **איכא בן בתירה דקאי כוותיה**? הלא גם בן בתירה סובר כן? -
דתנן [לקמן בדף יד ב], **בן בתירה מתיר בסוס**, למוכרו לגוי, משום שסוס אין דרכו לשאת משאות, אלא לרכוב עליו, ואף אם הישראל ירכוב עליו בשבת להראות להגוי את כחו ברכיבה, לא יעבור הישראל על איסור דאורייתא של "מחמר", כי איסור רכיבה בשבת אינו איסור דאורייתא, ולכן לא גזרו חכמים על מכירה לגוי.
[אבל החכמים במשנה, החולקים על בן בתירה, סוברים שבכל זאת יש לאסור משתי סיבות. האחת: מפני שהסוס משמש ככלי מלחמה שהוא יכול להרוג במלחמה במכת יד, ואסרו חכמים למכור לגוי כלי מלחמה שמא יזיק את ישראל. והשניה: שסוס זקן מטחינו בריחיים, כלומר, עובד בריחיים, ועדיין יש לחשוש שמא יטחינו הישראל בכניסת השבת להראות כחו להגוי].
וקשה, אם כן דעת נחום המדי אינה דעת יחיד, ובן בתירה סובר כמותו, ולמה אמרו לו חכמים "נשתקע הדבר ולא נאמר"?

ומתרצינן: נחום המדי אינו סובר כבן בתירה, כי **בן בתירה** מתיר סוס לגמרי, **ולא מפליג** ואינו מבדיל **בין זכרים לנקבות** [לפי גירסת המהרש"א: **ובין זקן לבחור**], כי סובר שאין חשש לא לאיסור שבת, ומותר אף בזקן, ולא למכירת כלי מלחמה, ומותר אף בבחור.
אבל **איהו** הוא, נחום המדי, **מדקא מפליג** מכך שהוא מחלק **בין זכרים לנקבות** [144] [לפי גירסת מהרש"א: **ובין זקן לבחור**] משמע **שכרבנן** החולקים על בן בתירה **סבירא ליה**, ולכן אוסר נחום המדי בבחור, היות שהוא משמש ככלי מלחמה -
ולדעת רבנן, **ישתקע הדבר** שיהא מותר בזקן, **ולא נאמר**, כי ודאי שיש לגזור על זקן אטו בחור. ואמרו לו שאינם מקבלים את דעתו לחלק בין סוס לסוס.
והגמרא מביאה עוד ברייתא בהלכות מעשרות, שגם בה אמרו חכמים לנחום המדי "נשתקע הדבר ולא נאמר".
יש כלל בהלכות מעשרות, שכל דבר שהדרך לזרוע אותו כדי לאכול את הזרעונים שלו, פטור לעשר את הירק, דהיינו העלים, וחייב לעשר רק את הזרעונים, העומדים לאכילה. אבל אם הוא זורע דבר שדרכו לזרוע עבור הזרעונים לצורך הירק, מתעשר הזרע כדרכו, וגם הירק מתעשר היות שהוא זרעה לירק.
תניא, **נחום המדי אומר**: **השבת**, מין ירק המשמש לתבלין, **מתעשר זרע וירק וזירין**, בין שלקט אותו כשהוא ירק, בין שלקט אותו כשהוא "זירין" עלים דקים, ובין שהניחו עד שצמחו בתוכו גרעיני זרע והתקשו והוציאן, צריך לעשרן, לפי שהוא סובר, שדרכו של ה"שבת", לכל אדם, הוא לזורעו גם לזרע וגם לירק, לכן אף שזרעו לזרע, חייב לעשר גם את הירק.
אמרו לו חכמים לנחום המדי "**נשתקע הדבר ולא נאמר**"! כי הם סוברים שאין הדרך לזורעו אלא לזרע. ואם זרעו לצורך הזרע, פטור לעשר את הירק.
ומקשינן: למה אמרו לו כן? **והלא איכא**, ישנו **רבי אליעזר דקאי כוותיה**, הסובר כמותו? **דתנן** [מעשרות ד ה], **רבי אליעזר אומר**: **השבת - מתעשרת זרע**, **וירק**, **וזירין**.
ומתרצינן: רבי אליעזר אינו סובר כמותו, כי **התם** שם המדובר הוא, **בדגנוניתא**, בשבת הגדל בגנה, ואותו זורעים לירק ולזרע, כי ראוי לאכול בין את זרעו ובין את הירק והזירין - אבל הגדל בשדות, אינו נאכל ירק אלא זרע. ובו סובר רבי אליעזר שאינו מעשר אלא זרע, אם זרעו לצורך זרעו.

[144] פירוש: יש מקומות שנהגו [עיין שם במשנה] לא למכור להם אף בהמה דקה שאינה ראויה למלאכה, משום דחוששין שהגוי קונה אותה לצורך רביעה. ויש מקומות שנהגו למכור, כי סוברים שהגוי אינו רובע את בהמותיו כי הן תתעקרנה. אבל בזקנה אוסרים חכמים כי אכן יש לחשוש שקונה אותה לרביעה, כי אינו מפסיד במה שהיא תתעקר, ובן בתירה אינו חושש לכך. אבל נחום המדי שהתיר רק זכר משמע שבאופן עקרוני חושש בנקבה זקנה, אלא שאינו גוזר זכר אטו נקבה. ולכך אמרו לו "נשתקע הדבר ולא יאמר". **מהרש"א**.

ובאותו הגדל בשדות אמר נחום המדי שמתעשר זרע וירק וזירין, ואין מי שסובר כמותו.
אמר ליה רב אחא בר מניומי לאביי: **גברא רבה אתא מאתרין**, אדם גדול הגיע לארץ ישראל ממקומנו, ארץ מדי, **כל מילתא דאמר** על כל דבר שאמר - **אמרי ליה** אמרו לו חכמים "**נשתקע הדבר ולא נאמר**"?!
למה דחו כל דבריו?
אמר אביי: לא דחו כל דבריו, **איכא חדא** יש דין אחד שלא דחהו, אלא אפילו קבלוהו, **דעבדינן כוותיה** ואנו אף נוהגין כמותו!
ומה הוא אותו דבר?
דתניא שנינו: **נחום המדי אומר**: **שואל** מבקש **אדם צרכיו** מאריך בה ומתפלל על צרכיו **בברכת שומע תפלה** בתפלת שמונה עשרה, ואינו "הפסק" האסור בתפלה [145].
ואנו נוהגים כמותו, ולא דחו חכמים את כל דבריו.
אמר רב אחא בר מניומי לאביי: **בר מינה דההיא**! חוץ מהלכה זו, שאין אנו נוהגים "כמותו", אלא **דתליא באשלי רברבי**, הלכה זו תלויה בחבלים עבים וחזקים, או באילנות גדולות, כלומר חכמים גדולים סוברים כן.
והגמרא מביאה מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, ובסופה מבואר שחכמים, ה"אשלי רברבי", סוברים הלכה זו שאמרה נחום המדי "שואל אדם צרכיו בשומע תפלה".
דתניא, **רבי אליעזר אומר**: **שואל אדם צרכיו** לפני שמונה עשרה, **ואחר כך יתפלל** שמונה עשרה. **שנאמר** [תהלים קב] "**תפלה לעני כי יעטוף, ולפני ה' ישפוך שיחו**". מקודם מתפלל העני על עטיפת נפשו ודאגת לבו, ואחר כך ישפוך שיחו שהיא תפלת שמונה עשרה.
והרי **אין** פירוש "**שיחה**" **אלא תפלה** [קבועה - והיא שמונה עשרה], **שנאמר** [בראשית כד] "**ויצא יצחק לשוח בשדה** לפנות ערב", ואז תיקן תפלת מנחה [שהיא תפלה קבועה] [146].

רבי יהושע אומר: מקודם **יתפלל** שמונה עשרה, **ואחר כך ישאל צרכיו**,

[145] זה לשון חידושי המאירי "כבר ידעת ששמונה עשרה ברכות שבתפילה נתקנו בכלל כל מה שצריך לאדם. ושאינו רשאי להפסיק בנתיים לשאלת צרכיו בפרט אלא בדרכים ידועים, והוא: שאם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין הברכה - אומר. ובלבד בצריך לה, כגון: אם היה לו חולה בתוך ביתו מזכירו בברכת "רפאנו", וכן אם היה צריך לפרנסה מזכירה בברכת "השנים". אבל אינו מזכיר בה שלא מעין הברכה אף בצריך. אבל ברכת "שומע תפלה" - כולל בה כל מה שירצה ואף כשאינו צריך. ופירשו בתלמוד המערב: לפי שאין לה פנים. כלומר: שהיא תפלה כללית לקבלת התפלות, ואינה מיוחדת לשום דבר כשאר האמצעיות שכל אחת מיוחדת לאיזה ענין".
[146] כתב **הריטב"א**: תפלת יצחק היתה תפלת רבים [הכוונה תפילה קבועה] ולא שאילת צרכיו - "כי לא היה צריך לשום דבר. וגם תפלת החסידים לעולם על הרבים הוא ולא על עצמם".

שנאמר [תהלים קמב] "**אשפוך לפניו שיחי, צרתי לפניו אגיד**". הרי שמקודם "שופך שיחה" שהיא תפילה, ואחר כך מגיד צרתו לפני הקדוש ברוך הוא.
ודנה הגמרא: **ורבי אליעזר נמי**, מה יענה לראיית רבי יהושע, הלא **כתיב** "אשפוך **לפניו שיחי**, צרתי לפניו אגיד"?
ומתרץ: **הכי קאמר**, כך אמר דוד המלך, "**אשפוך לפני שיחי**" - **בזמן ש**"**צרתי לפניו אגיד**". כלומר, שכבר הגדתי לפניו צרתי.
ועוד דנה הגמרא: **ורבי יהושע נמי**, מה יענה לראיית רבי אליעזר, הלא **כתיב** "**תפלה לעני כי יעטוף**, ולפני ה' ישפוך שיחו"?
ומתרץ: **הכי קאמר**, כך אמר דוד המלך, "**אימתי תפלה לעני**, מתי היא תפלת העני, **בזמן שלפני ה' ישפוך שיחו**", שכבר התפלל תפלתו.
ומקשינן: **מכדי**, הרי **קראי**, דרשות הכתובים, **לא כמר דייקי**, אינם מכריחים דעת רבי אליעזר, **ולא כמר** רבי יהושע **דייקי**, שהרי תירצנו אותם למר ולמר, ואם כן, **במאי קמיפלגי**? באיזו סברא אכן נחלקו?
ומתרצינן: נחלקו **כדדריש רבי שמלאי**.
[**דדריש רבי שמלאי**], **לעולם יסדר אדם שבחו של מקום**, שלש ברכות הראשונות של שמונה עשרה, אבות, גבורות וקדושה - שאין בהם תפלה ובקשה, אלא דברי שבח להקב"ה, **ואחר כך יתפלל** שאר הברכות, שיש בהם תחינה ותפילה.
מנלן, מנין אנו למדים זאת?
ממשה רבינו, שסידר קודם שבחו של מקום ואחר כך התפלל תחינתו ליכנס לארץ ישראל.
דכתיב [דברים ג] "**ה' אלהים, אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה, אשר מי אל בשמים ובארץ, אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך**". והם דברי שבח להקב"ה.
וכתיב בתריה, ואחר כך בקש בקשתו, "**אעברה נא ואראה את הארץ הטובה**" -

דף ח.

רבי יהושע סבר: **ילפינן**, למדים מדרכיו של **משה** להסדיר תחלה שבחו של מקום, לכן סובר ששואל אדם צרכיו רק אחרי שהתפלל תפלת שמונה עשרה -
ואילו **רבי אליעזר סבר**: **לא ילפינן ממשה, כי שאני** שונה **משה, דרב גובריה**, גדולת

מעשיו וחכמתו רבה, ולו נאה לשבח מקודם ולהעדיף בשבחו של מלך מלכי המלכים,
[147] אבל איש אחר העושה כן, נראה כמתגאה ["מיחזי כיוהרא"].
לכן סובר רבי אליעזר, שקודם ישאל אדם צרכיו, ואחר כך יתפלל.
אלו הם דברי רבי אליעזר ורבי יהושע.
ואילו **חכמים אומרים**: **לא כדברי זה ולא כדברי זה**, לא לפני התפלה ולא לאחר התפלה.
אלא, **שואל אדם צרכיו** בתוך התפלה, בברכת **שומע תפלה**.
והם ה"אשלי רברבי", שאנו נוהגים כמותם.
[**אמר רב יהודה אמר שמואל**: **הלכה** נפסקה: **שואל אדם צרכיו בשומע תפלה**, כדעת חכמים].
אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: **אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה**, היינו דוקא בשאר צרכיו. **אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין** בקשה הדומה **לכל ברכה וברכה**, **אומר**. כגון, אם היה שוכח לימודו, מותר לו לבקש שיזכור [בנוסח שרוצה] בברכת "אתה חונן", ואם בעל תשובה הוא, מאריך ב"השיבנו", וכן בכל ברכה וברכה.
אמר רב חייא בר אשי אמר רב: **אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה**, **אם יש לו חולה בתוך ביתו**, **אומר** תחינתו **בברכת** "רפאנו", שהיא ברכת **חולים**.
ואם צריך לפרנסה, **אומר בברכת** "מברך **השנים**". וכן בכל ברכה וברכה [148].
אמר רבי יהושע בן לוי: **אף על פי שאמרו שואל אדם** שאר **צרכיו בשומע תפלה**, ולא בתוך התפלה, היינו דוקא בתוך התפלה.
אבל אם בא לומר אחר תפלתו, **אפילו** תפלה ארוכה **כסדר יום הכפורים**, **אומר**.

מתניתין:

לאחר ששנינו האיסור לשאת ולתת לפני אידיהן, באה המשנה ללמדנו אלו הם ימי אידיהן של הגוים, שנהגו בהם הגוים בימי חכמי המשנה.

---

[147] הקשה **הר"ן**: אם כן לרבי אליעזר למה אומרים שלש ראשונות שהם שבחו של מקום לפני האמצעיות שהן שאילת צרכים. ומתרץ: שלש ראשונות הם צרכי ציבור "וציבור נמי רב גובריהו! הלכך גמרינן ממשה". וכן כתבו **הראב"ד** ו**הריטב"א**

[148] מכך שלא אמרה הגמרא "וכן" אמר רבי חייא וכו', מדייקים הראשונים שאכן יש כאן שתי דעות. בחידושי רבינו יונה מובא בשולחן ערוך [אורח חיים סימן קי"ט] מבאר: רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת מתיר רק בסוף כל ברכה וברכה, ואף שאינו צרכיו ממש, ובתנאי שיאמרנו בלשון רבים. ואילו רבי חייא בר אשי מתיר אפילו באמצע הברכה, אם הוא צריכיו ממש, ובתנאי שיאמרנו בלשון יחיד, כדי שלא יראה כמוסיף על הנוסח שתקנו חז"ל בלשון רבים. ובחידושי הר"ן מבאר: רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת אומר "אם בא לומר" - היינו אם רוצה יכול לאומרה בשמוע תפילה, ואם רוצה יכול לאומרה בכל ברכה וברכה, ואילו רב חייא בר אשי חולק וסובר שלא יאחרנו עד שומע תפילה, אלא יאמרנו במקומה. אבל הבית יוסף [אורח חיים סימן קיט] כתב, שמדברי **רש"י** משמע ששני המאמרים הם מאמר אחד של רב ואין חילוק ביניהם, וכל אחד מסרו בלשון אחר.

וכן מבארת המשנה, איזה מהם אסורים שלשה ימים לפניהם, ואיזה מהן אסורים רק באותו היום.

ואלו הן **אידיהן של עובדי כוכבים** האסורים שלשה ימים לפניהם:

קלנדא וסטרנורא וקרטיסים [מפורשים בגמרא [149]], **ויום גנוסיא של מלכים**, יום הכתרת המלך נוהגים בו הגויים חג בכל שנה, **ויום הלידה** של המלך, מידי שנה בשנה, **ויום המיתה** של המלך הקודם, נוהגים בו הגוים יום איד לעבודת אלילים כל שנה בימי בנו [גירסת הב"ח ברש"י: כל ימי בכייתו], **דברי רבי מאיר**.

אך חכמים חולקים על רבי מאיר שאמר סתם "יום המיתה", בלי חילוק:

וחכמים אומרים: **כל מיתה** של המלך **שיש בה שריפה**, ששרפו עליו כלי תשמישי המלך, כדרך המלכים - **יש בה עבודת כוכבים**, והם אסורים. ומיתה **שאין בה שריפה - אין בה עבודת כוכבים**.

עד כאן מדובר בחגים כללים לכל בני המדינה.

ועתה מבארת המשנה חגים פרטיים של כל איש ואיש, האסורים לשאת ולתת עם אותו האיש באותו היום [150].

---

[149] עיין בפירוש המשנה **תפארת ישראל** המבאר את חגאות אלו. וכתב שם שחז"ל שיבשו שמותיהם במכוון, כדי לא לעבור על הלאו של "ולא ישמע על פיך".

[150] כן היא שיטת **רש"י**, כמו שיבואר: במשנתנו נמנים ימי איד כלליים וימי איד פרטיים, וכן אלו האסורים שלשה ימים, ואלו שאסורים יום אחד. איזה מהם מדובר במלך, ואיזה מהם מדובר בכל איש? **רש"י** סובר וגורס "אבל" יום תגלחת וכו', שעד יום תגלחת מדובר במלך ואסורים לכל בני המדינה שלשה ימים, והשאר בכל איש, ואינן אסורים אלא אותו האיש ואותו היום. אבל **הרמב"ם** [עבודת כוכבים ט ה] כתב "יום שמתכנסין בו עובדי כוכבים להעמיד להן מלך, ומקריבים ומקלסים לאלהיהם - יום חגם הוא, והרי הוא כשאר חגיהם. אבל עובד כוכבים שעושה הוא חג לעצמו ומודה לכוכב שלו ומקלסו [ביום שנולד בו, ויום תגלחת זקנו או בלוריתו, ויום שעלה בו מן הים, ושיצא מבית האסורין, ויום שעשה בו משתה לבנו, וכיוצא באלו], אינו אסור אלא אותו היום ואותו האיש בלבד. וכן יום שימות להן בו מת ויעשוהו חג - אותם העושין, אסורין אותו היום". היינו, ש**הרמב"ם** סובר כי מה שכתבה המשנה "יום הלידה" ו"יום המיתה" אינו אמור דוקא במלך, אלא אף בשאר אדם, ואסור באותו האיש ובאותו היום. וכתב שם ה**ראב"ד**: לפי סוגיא דגמרא, "יום הלידה" של מלך הרי הוא כשאר יום חגם". כלומר, שחולק על הרמב"ם, וסובר [כדעת **רש"י**], שדברי המשנה "יום הלידה" ו"יום המיתה", הכוונה לשל המלך, ואכן אסורים שלשה ימים. ועיין שם ב"**לחם משנה** המבאר הוכחת הראב"ד מהסוגיא, שהגמרא מחפשת את החילוק בין יום גנוסיא ליום הלידה, משמע ש"יום הלידה" הוא של המלך. ועוד נחלקו הראשונים ביום תגלחת זקנו ובלוריתו. **רש"י** סובר שמדובר בכל איש, ואסור באותו האיש ובאותו היום. והסכימו עמו הרבה ראשונים. אבל ה**ראב"ד** סובר שמדובר במלך דוקא. וזה לשון ה**מאירי**, ההולך בעקבות הראב"ד: "רצונו לומר, שפעם ראשונה שמגלח המלך את זקנו - מגלחה בבית אלילים שלו, וקובע לו יום איד. וכן בבלוריתו:. והוא: בשעה שנותנין לב ליכנס במסורת של אותה בלורית - מגלחים את ראשם, ומניחים בלורית:. והכל לשם אלילים. ופעם ראשונה שהיה עושה כן, היה קובע לו יום איד". והמאירי כותב כן אף ביום שעלה מן הים ויום שיצא מבית האסורים, וזה לשונו: "וכן יום שעלה מן הים פעם ראשונה כשהולך להחזיק במלכות באיי הים שמקריב זבחים לאלילים על שניצל, וקובע לו יום איד. וכן יום שיצא בו מבית האסורים". וראיותיו של ה**ראב"ד** הן: ממה שאמרה המשנה בסיפא: "וגוי" שעשה משתה וכו', משמע שעד כאן מדובר במלך. ועיין בראשונים המביאים עוד ראיות. ודוחים את ראיותיו. ובכל זאת אף לדעת ה**ראב"ד** אינו אסור אלא אותו היום ואותו האיש. כי [לשון ה**רשב"א**] "מהיכא תיתי דכל בני מלכות יעשו איד בשביל תגלחת זקנו של המלך?!"

אבל יום איד פרטי שהוא **יום תגלחת זקנו**, כל גוי ביומו, וכן יום תגלחת **בלוריתו**, כי כשמסתפר הגוי, פעמים הרבה מניח בלורית מאחוריו, ומגלחה משנה לשנה, וביום זה עושה בו יום איד, וכן **יום שעלה בו מן הים**, **ויום שיצא מבית האסורין**, שבימים אלו מקריב זבחים על הצלתו, **ועובד כוכבים שעשה משתה** נשואין **לבנו**.

בכל אלו ימי האיד הפרטיים הללו, **אינו אסור** לשאת ולתת עמהן, **אלא אותו היום**, ולא שלשה ימים לפניו, כי אינם חגים חשובים כל כך. וכן אינו אסור אלא עם **אותו האיש בלבד**.

גמרא:

הגמרא מבארת את שתי החגאות "קלנדא וסטרנורא", באיזה זמן הם. ולאיזה סיבה קבעום הגוים ליום איד.

אמר רב חנן בר רבא: "**קלנדא**" הוא **שמונה ימים** רצופין **אחר תקופה** - תקופת טבת, ו"**סטרנורא**" הוא **שמונה ימים לפני התקופה**.

ומקרא הבא **סימנך** הוא, כדי שלא לטעות לומר שקלנדא הוא לפני התקופה, היות והוא כתוב מוקדם במשנה -

נאמר בספר תהלים [קלט] "**אחור וקדם צרתני**", וגם בפסוק זה מוזכר קודם המאוחר.

תנו רבנן: **לפי שראה אדם הראשון** מתשרי שנברא בו עד טבת, את **היום שמתמעט והולך**, **אמר** "**אוי לי! שמא בשביל שסרחתי**, חטאתי בחטא אכילת עץ הדעת - **עולם חשוך בעדי**, והעולם **חוזר לתוהו ובוהו**, **וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים**". לכן **עמד**, גזר על עצמו, **וישב שמונה ימים בתענית** [**ובתפלה**] [151].

כיון שראה תקופת טבת, **וראה** את **היום שמאריך והולך**, **אמר** "**מנהגו של עולם הוא**"! **הלך ועשה שמונה ימים טובים**. **לשנה האחרת**, **עשאן לאלו ולאלו**, לימים שלפני התקופה ושלאחר התקופה - **ימים טובים** [152].

הוא, אדם הראשון, **קבעם לשם שמים** להודות להקב"ה. **והם**, עובדי האלילים, **קבעום לשם עבודת כוכבים**.

---

[151] כתב **המהרש"א**: דרשה זו מיוסדת על המקרא שם שכולו נדרש על אדם הראשון, שנאמר שם: "ותשת עלי כפך", והוא אדם הראשון, עיין **רש"י** על התורה פרשת בראשית [א כז]. ונאמר שם: "ואומר אך חושך ישופני ולילה אור בעדני". היינו שהחושך שף והולך. עיין שם. והר**יא"ף** מבאר: כיון שנתארכה הלילה והוא זמן שינה, חשב שנגזרה עליו מיתה, שהרי שינה היא אחד מששים ממיתה. וכתב ה**ריטב"א**: "ותמהני היאך טעה בסדר העולם - אדם הראשון שהיה מלא חכמה כמלאך האלקים? ושמא, מתוך חטאו ועיניו [**בעין יעקב**: ונידיו] נטרפה דעתו. ואין משיבין באגדה ".

[152] כתב **המהרש"א**, שהגמרא באה לבאר למה באמת נקטו במשנה קודם את המאוחר, ומבארים, כיון שמקודם עשה אדם הראשון את הימים שלאחר התקופה לימים טובים.

ודנה הגמרא: **בשלמא**, דרשה זו מובנת, **לדעת מאן דאמר בתשרי נברא העולם**, לכן בתחילה **יומי זוטי חזא**, ראה את הימים הקצרים, המתקצרים והולכים, אבל **יומי אריכי**, **אכתי לא חזא**, עדיין לא ראה את הימים הארוכים, המתארכים והולכים.

אלא לדעת מאן דאמר בניסן נברא העולם, קשה, **הא חזי ליה**, הרי ראה **יומי זוטי**, ימים קצרים בתקופת ניסן, **ויומי אריכי**, ימים ארוכים בתקופת תמוז, והיה לו לדעת שכן הוא מנהגו של עולם, ולמה חשב שהעולם חשך בעדו?

ומתרצינן: אף שראה בתקופת ניסן ימים קצרים, אבל [**דהוי**] **זוטי כולי האי**, כל כך קצרים כמו בתקופת טבת, **לא חזא**, לא ראה. ולכן חשב שעולם חשך בעדו [153].

הגמרא מביאה ברייתא שגם ביום הראשון לברייתו חשב שהשמש שוקעת בשביל חטאו.

תנו רבנן: **יום שנברא בו אדם הראשון**, **כיון ששקעה עליו חמה**, בעת שקיעת השמש, **אמר** "**אוי לי! שבשביל שסרחתי - עולם חשוך בעדי**, **ויחזור עולם לתוהו ובוהו**, **וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים**". לכן **היה יושב** [**בתענית**] **ובוכה כל הלילה**, **וחוה** אשתו **בוכה כנגדו**.

כיון שעלה עמוד השחר, **אמר** "**מנהגו של עולם הוא!**", שהקב"ה גולל אור מפני חושך, וחושך מפני אור -

עמד והקריב שור שנברא בששת ימי בראשית, **שקרניו קודמין לפרסותיו**. כלומר, כל שור נולד עם פרסותיו, ואחר כך גדלים קרניו. ואילו שור זה נברא בקומתו בצביונו. וכיון שראשו יצא תחלה מן הארץ, נמצא שקרניו נבראו לפני פרסותיו -

שנאמר [תהלים סט], אמר דוד המלך: "אהללה שם אלהים בשיר, ואגדלנו בתודה. **ותיטב לה'**, **משור פר**, **מקרין מפריס**". כלומר, תיטב תודתי לה' יותר מהקרבת השור של האדם הראשון, שנברא השור ההוא גמור, כמו פר בן שלש שנים. וכמו שנאמר תחילה "מקרין", ואחר כך "מפריס".

והגמרא דורשת עוד דרשה על הפסוק "ותיטב לה' משור פר, מקרין מפריס".

מה הפירוש "**מקרין**"?

ואמר [גירסת הב"ח: **אמר**] **רב יהודה אמר שמואל**: **שור שהקריב אדם הראשון**, **קרן אחת היתה** [**לו**] **במצחו**. **שנאמר** "**ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס**". ודרשינן, "מקרין" בלשון יחיד, להורות שהיתה לו רק קרן אחת.

ומקשינן, הרי "**מקרין**", **תרתי משמע**, הוא לשון רבים!?

[153] אף שראה הימים מתקצרים בתקופת תמוז, חשב שיתקצרו ויגיעו לשתים עשרה שעות כמו חודש ניסן שנברא בו, וכשראה שמתקצרים אף לפחות משתים עשרה שעות, אז חשב שעולם חשוך בעדו. **מפרשים**.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק "מקרן" כתיב**, אף שהקרי הוא עם חיריק רי"ש, מכל מקום הכתיב הוא בלי יו"ד, ואפשר לקרוא אותו "מקרן", בחיריק מ"ם, סגול קוף וסגול רי"ש, ומשמע מקרן אחת. [154]

ועתה הגמרא דנה בעיירות הסמוכות לרומי, המשועבדות לה ומביאין לה מס, אבל אינם עושים את חגאותיהם, אם נאסרו עם בני רומי.

והטעם לאוסרם, אף שאינם עושים את חגאותיהם, הוא מפני החשש, שמא את מה שקונים יביאו לרומי להקריבן בני רומי. [155] והטעם שלא לאוסרם, הוא הואיל והם עצמם אינם מקריבין.

אמר [גירסא אחרת: **בעי**] **רב מתנה: רומי שעשתה קלנדא, וכל העיירות הסמוכות לה משתעבדות לה - אותן עיירות, אסורות או מותרות?**

רבי יהושע בן לוי אמר: קלנדא - אסורה לכל היא, גם לעיירות הסמוכות.

רבי יוחנן אמר: אין אסורה אלא לעובדיה, בני רומי **בלבד**.

תניא כוותיה דרבי יוחנן, אף על פי שאמרו: רומי עשתה קלנדא, וכל עיירות הסמוכות לה משתעבדות לה - היא עצמה, כל עיקר עצמה של איסור, **אינה אסורה אלא לעובדיה בלבד**.

וממשיכה הברייתא [ויבואר בהמשך הגמרא]: **סטרנליא** [סטרנורא] **וקרטסים**, [156] **ויום גנוסיא של מלכיהם, ויום שהומלך בו מלך - לפניו אסור, אחריו מותר.**

ועובד כוכבים שעשה משתה נישואין **לבנו**, וביום זה עובד את אלילו - **אין אסור אלא אותו היום, ואותו האיש.**

רב אשי מסייע לרבי יוחנן הסובר שעיירות המשועבדות מותרות.

אמר רב אשי: אף אנן נמי תנינא, שנינו כרבי יוחנן במשנתנו.

ומוכיח רב אשי: **דקתני** במשנתנו: **יום תגלחת זקנו ובלוריתו, ויום שעלה בו מן הים, ויום שיצא בו מבית האסורים** [גירסת הב"ח: **ועובד כוכבים שעשה משתה לבנו**] - **אין אסור אלא אותו היום בלבד ואותו האיש.**

---

[154] על פי **המהר"ם והריא"ף**.

[155] כן מבאר **רש"י** הטעם למה הסתפקו לאסור. אבל **הראשונים** עיין **רשב"א וריטב"א**, חולקים וסוברים שאין זה טעם האיסור, כי הרי הוא "לפני דלפני" שאינו אסור? ומבארים, שהטעם לאסור הוא מפני שאכן המשועבדים עובדים אתם לאלילים, אלא שאינם עושים כן אלא מפני כבוד בני רומי בלבד, ולכן יש סברא להתיר. **והגאון רבי עקיבא איגר** גם כן מקשה כך על **רש"י**, ומביא דברי **ביאור הגר"א** [יורה דעה סימן קל"ט סעיף קטן לד] המבאר דעת רש"י, שסובר כדעת התוס' [יד ב ד"ה חצב] שאם ודאי הגוי יתננה לבני רומי, הרי הוא כאילו מוכרה מתחילה לבני רומי, ואינו בגדר "לפני דלפני".

[156] הוא הדין "קלנדא" נאסר לפניו ולא לאחריו, ולא הוצרך להזכירו כיון שהוזכר כבר בברייתא. **תוס' רבינו אלחנן**.

ומדייק רב אשי: **בשלמא** מה שאמרו "**אותו היום**", הכוונה היא **לאפוקי לפניו ולאחריו**, שאין נוהג בהם איסור. **אלא**, מה שאמרו **אותו האיש**, הרי פשיטא הוא?! וכי למה נאסר אדם אחר שלא גילח ושלא עשה משתה לבנו?! ואם כן, **לאפוקי מאי**, את מי בא "אותו האיש בלבד", למעט?

האם **לאו**, **לאפוקי משעבדיו**, האנשים המשועבדים לאותו האיש שעושה יום איד על תגלחתו וכדומה. כי היה מקום לומר, שיש לאסור גם את משועבדיו אל אותו איש, מפני החשש שהם יביאו לו, והוא יקריבם לאלילים. לכן באה המשנה לחדש שלא אסרו חכמים את משועבדיו.

שמע מינה סיוע לדברי רבי יוחנן, שהמשועבדים אינם נאסרים.

תניא, **רבי ישמעאל אומר**: **ישראל שבחוצה לארץ - עובדי עבודת כוכבים בטהרה הן**. כלומר, עובדים את העבודה זרה בלא כוונה, ואינם שמים לבם על כך -

כיצד? - **עובד כוכבים שעשה משתה לבנו**, **וזימן** את **כל היהודים שבעירו**, **אף על פי שאוכלין משלהן ושותין משלהן**, ואינם מתגאלים בגיעולי נכרים ויין נסך, **ושמש שלהן** של היהודים **עומד לפניהם** ומשמש, בכל זאת **מעלה עליהם** מחשיב אותם **הכתוב כאילו אכלו מ"זבחי מתים"**, תקרובת עבודת אלילים. **שנאמר** [שמות לד] "פן תכרות ברית ליושב הארץ, וזנו אחרי אלהיהם, וזבחו לאלהיהם. **וקרא לך**, **ואכלת מזבחו**".

ומקשינן: **ואימא** לא נקרא אוכל "זבחי מתים" **עד דאכיל** ממש מתקרובת עבודה זרה. אך אם אוכל משלו, ממאכלי יהודים, אין התורה קוראתו "ואכלת מזבחו", על אף שאוכל במשתה הגוי?

ומתרצינן: **אמר רבא**, **אם כן**, כדבריך, שהקפידה התורה רק על אכילת זבחי הגוים, **נימא קרא**, די לנו אם היתה התורה אומרת "**ואכלת מזבחו**" -

מאי, למה אמרה התורה, "**וקרא לך**"? אלא בא הכתוב ללמדנו, כי **משעת קריאה** מעלה עליו הכתוב כאילו הגוי זובח לעבודת כוכבים, והישראל הנענה לקריאתו ומשתתף עמו במשתה, נחשב כאוכל מזבחיו, אף על פי שהוא אוכל מאכל יהודי.

דף ח:

הלכך, כך יעשה:[157] (תחילת העמוד) **כל תלתין יומא** שלאחר ההילולא [שמחת הנשואין], **בין אמר לו** הגוי שמשתה זה עושה **מחמת הלולא**, **ובין לא אמר לו**, **אסור** להשתתף במשתהו, כי מן הסתם עושה המשתה מחמת הנישואין, ובכל ימי ההלולא מקריב לאלילים.

[157] כתב **הראב**"ד, הגמרא דנה בבא לאכול עמו במשתה בנו, אבל לשאת ולתת אינו אסור אלא יום אחד.

מכאן ואילך, אחרי שלושים יום, אם **אמר לו** הגוי שמשתה זה הוא **מחמת הלולא - אסור**. **ואי לא אמר ליה** "**מחמת הלולא**", אלא מזמינו סתם, **שרי**. מותר, שאז אינו ברור שמקריב לאלילים.

והגמרא מבארת, כשאומר לו "מחמת הלולא", עד מתי נמשכת ההלולא, להיות אסור להשתתף:

וכי אמר ליה, כאשר אכן אומר לו "**מחמת הלולא**" - **עד אימת**? עד מתי אסור?

אמר רב פפא: **עד תריסר ירחי שתא**. שנים עשר חודשי השנה, ולא יותר.

ועתה דנה הגמרא, ממתי אסור לפני יום ההלולא.

ומעיקרא, מלפני הנשואין, ממתי חוששין שמשתהו הוא לשם נשואין, **מאימת אסור** להשתתף במשתהו?

אמר רב פפא משמיה בשמו **דרבא**: **מכי רמו**, מעת שמטילין **שערי** שעורים **באסינתי**, בעריבה כדי לעשות שכר, כתחילת הכנותיו למשתה. [158]

ומקשינן על מה שאמרו שאחר שנים עשר חודש מותר אם לא אמר לו שהמשתה הוא מחמת נשואין:

וכי **לבתר תריסר ירחי שתא**, לאחר שנים עשר חדשי השנה, **שרי**, מותר?!

והא, הרי מצינו שרב **יצחק בריה דרב משרשיא איקלע**, הגיע **לבי**, לבית **ההוא עובד כוכבים**, **לבתר תריסר ירחי שתא**, **ושמעיה**, ושמע אותו רב יצחק **דאודי**, שהוא מודה לאלילו, **ולא אכל** רב יצחק אצלו.

הרי שאף אחרי שנים עשר חודש עדיין הם מודים לאלילים!?

ומתרצינן: **שאני**, שונה הדבר אצל **רב יצחק בריה דרב משרשיא**, כיון **דאדם חשוב הוא**, והגוי שמח אתו מאוד, לכן הוא הודה לאלילו, אבל לשאר אדם מותר.

שנינו במשנתנו: **וקטרטסים**.

אחרי שהגמרא הביאה ברייתא לבאר את "קלנדא" ו"סטרנורא" שנשנו במשנה, ובאה הגמרא לבאר את "קרטסים".

מאי קרטסים?

אמר רב יהודה אמר שמואל: **יום שתפסה בו רומי מלכות**, שנלחמו עם היוונים ונצחו אותם, ומלכו בכל העולם. ויום זה חוגגים אותו, ומקריבים בו קרבנות לאליליהם.

ומקשינן: איך תאמר שהוא יום שתפסה בו רומי מלכות? - והא **תניא**, **קרטסים ויום שתפסה בו רומי מלכות**, אסורים שלשה ימים לפניהם.

[158] ורש"י מפרש פירוש שני, שהיו נוהגים לזרוע שעורין בעריבה מלאה עפר קודם ימי החופה, ואת השעורין שצמחו היו מביאין לפני החתן והכלה, ואומרים להם "פרו ורבו כשעורים הללו המקדימין לצמוח מכל תבואה".

ומוכח שקרטסים ויום שתפסה בו רומי מלכות, הם שני ענינים נפרדים!
ומתרצינן: **אמר רב יוסף**, אכן **שתי תפיסות תפסה רומי. אחת בימי קלפטרא מלכתא**, קליאופטרה מלכת אלכסנדריה, שנלחמו הרומאים עמה, ונצחוה, ותפסו ממנה את המלוכה המצרית. **ואחת שתפסה** רומי **בימי יוונים**, מידי היוונים, ושני הימים הללו משמשים להם כימי איד.[159]
והגמרא מספרת על תפיסת רומי את מלכות היוונים.
דכי אתא כשהגיע **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**:
תלתין ותרין קרבי, שלושים ושתים קרבות [מלחמות] **עבדו רומאי** עשו הרומאים **בהדי יונאי** עם היוונים, **ולא יכלו להו**, ולא נצחום, **עד דשתפינהו לישראל בהדייהו**, שהרומאים שיתפו את בני ישראל אתם, **והכי אתני בהדייהו**, וכך התנו ביניהם הרומאים עם בני ישראל: כאשר ננצח ביחד את היוונים, **אי מינן מלכי**, אם יעמוד מלך מאתנו, בני רומי, **מינייכו הפרכי**, מכם נעמיד את מושלי המדינות. **אי מנייכו מלכי**, ואם יעמוד מכם מלך, **מינן הפרכי**, מאתנו יעמדו מושלי המדינות.
ושלחו ליה רומאי ליונאי, שלחו הרומאים שליחים ליוונים לאמר: **עד האידנא עבידנא בקרבא**, עד עתה נלחמנו בינינו בקרב, ואין מנצח ואין מנוצח. **השתא נעביד בדינא**, עתה נראה עם מי הצדק!
וכן המשילו הרומאים משל ליוונים: **מרגלית ואבן טובה**, **איזו מהן יעשה בסיס** מושב לשבץ בו את **חבירו**?
שלחו להו היונים לרומאים: **מרגלית**, שאינה חשובה כל כך, תעשה בסיס **לאבן טובה**!
ושוב שלחו הרומאים ליוונים: **אבן טובה ו"אינך"** [אבן שוהם, שהיא יקרה ביותר], **איזו מהן יעשה בסיס לחבירו**?
אמרו להם היוונים: **אבן טובה** תעשה בסיס ל**"אי נך"**!
ושוב שלחו הרומאים ליוונים: **"אינך" וספר תורה**, **איזו מהן יעשה בסיס לחבירו**? -
אמרו להם היוונים: **אינך לספר תורה**!
שלחו להו הרומאים להיונים: [**אם כן**, אף שאתם בעיניכם חשובים], **אנן**, **ספר תורה גבן**, אנו, ספר תורה אתנו, ובני **ישראל בהדן**, הם לצידנו, ולכן אתם חייבים להיכנע לנו!
כפו להו, הרומאים הכניעו את היונים.

[159] כתבו התוס' בשם **רבינו שמעיה**: בלשון יון קרט - הוא תפיסה, סים - שנים. ומבאר המהרש"א, שכוונת המשנה תפיסה השניה, והיא בימי קליאופטרה [עיין **הגהות יעב**"ץ], וכלול בכך גם הראשונה.

עשרין ושית שנין עשרים ושש שנים, **קמו להו בהימנותייהו בהדי ישראל**, החזיקו הרומאים בנאמנותם לעם ישראל, ולא שיעבדו אותם, אבל **מכאן ואילך**, כעבור תקופה זו, **אישתעבדו בהו**, בגדו בנאמנותם ושיעבדו תחתם את בני ישראל.

ומבארת הגמרא: **מעיקרא**, בתחילה, כשהחזיקו הרומאים בנאמנותם, **מאי דרוש**? איזה מקור הם מצאו בתורה לדרוש להחזיק בנאמנות עם בני ישראל? **ולבסוף**, כשבגדו, **מאי דרוש**?

מעיקרא דרוש, בתחילה דרשו ממה שנאמר בתורה [בראשית לג], שאמר עשו אבי אדום [הרומאים] ליעקב "**נסעה ונלכה, ואלכה לנגדך**". נלך יחד שוה בשוה, ונכבד זה את זה! **ולבסוף דרוש**, ממה שיעקב ענה לעשו [שם] "**יעבר נא אדני לפני עבדו**", שיעקב הכתיר את עשו לשר, ההולך בראש.

והגמרא מביאה מאמר בשם רבי יוסי [והוא רבי יוסי בן חלפתא, מחבר ספר "סדר עולם" על תולדות וסדר השנים] להוכיח שעשרים ושש שנים החזיקו הרומאים בנאמנותם לבני ישראל.

עשרין ושית שנין, עשרים ושש שנים **דקמו בהימנותייהו בהדי ישראל**, שהחזיקו הרומאים בנאמנותם לבני ישראל - **מנא לן**, מנין אנו למדים זאת?

דאמר רב כהנא: **כשחלה רבי ישמעאל בן רבי יוסי**, **שלחו ליה** חכמים: **רבי! אמור לנו שנים ושלשה דברים שאמרת לנו משום אביך**, רבי יוסי, בענין תולדות עם ישראל!

אמר להו: כך קיבלתי מאבי:

א. **מאה ושמונים שנה קודם שנחרב הבית** השני, **פשטה** שלטה **מלכות הרשעה** רומי **על ישראל**.

ב. **שמונים שנה עד שלא חרב הבית**, **גזרו** חכמים **טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית**.[160]

ג. **ארבעים שנה עד שלא חרב הבית**, **גלתה סנהדרין** ממקומה בלשכת הגזית בבית המקדש, **וישבה לה בחנות**, בהר הבית.

---

[160] מבואר היטב במסכת שבת [טו א]. וזה לשון **חידושי המאירי**: "שמונים שנה עד שלא חרב הבית גזרו טומאה על ארץ העמים. מפני שהיא מלאה זמה, ונשים שבה מצויות לקבור נפליהם בכל מקום. או, שמא החמירו בה, כדי שלא יצאו מארץ ישראל. וכיצד היא טומאתה? - הנוגע בנושה ועפרה, טמא טומאת שבעה, ושורפין עליה תרומה וקדשים. והמיטמא באוירא, כגון שהכניס בה ראשו ורובו - תולין, לא אוכלין ולא שורפין, וכן אינו טמא טומאת שבעה כדי להטעינו הזאת שלישי ושביעי, אלא דיו בטבילה והערב שמש. כלי זכוכית אין מקבלין טומאה מן התורה:. ובזמן שהזכרנו [שמונים שנה לפני חורבן הבית] גזרו עליהם שיהיו מקבלין טומאה, הואיל ותחלת בריית מן החול. ומכל מקום, לא גזרו עליהם שיטמאו מאוירן, הואיל ותוכן נראה כברן, אלא, עד שתגע הטומאה בהן בין מתוכן בין מגבן. וכן לא גזרו על פשוטיהן אלא על מקבליהן. וכן אין שורפין עליהן, אלא תולין. ואין להן טהרה במקוה".

וטרם שהגמרא מוכיחה מדברים אלו שעשרים ושש שנים החזיקו הרומאים בנאמנותם, מבארת הגמרא לאיזה צורך גלתה סנהדרין.

למאי הלכתא? לאיזה צורך עשו כך?

אמר רב יצחק בר אבדימי: **לומר**, **שלא דנו דיני קנסות**. שביטלו ישיבת הסנהדרין ולא דנו דיני קנסות [כגון דיני תשלום קנס של אונס ומפתה ושלושים של עבד], שאינם נידונים אלא בדיינים סמוכים.

אך מקשה הגמרא: וכי כדי לדון דיני קנסות צריכים לסנהדרין היושבים בלשכת הגזית? ! **דיני קנסות סלקא דעתך**?! הלא לא צריך אלא שלשה דיינים סמוכים, בכל מקום שהם? והגמרא מביאה מאמר רב יהודה להוכיח, שאף אחרי חורבן בית המקדש, ואף מחוץ לירושלים דנו דיני קנסות:

והא אמר רב יהודה אמר רב: **ברם**, **זכור אותו האיש לטוב**, **ורבי יהודה בן בבא שמו**, **שאלמלא הוא**, **נשתכחו דיני קנסות מישראל**! [כמו שיבואר].

וטרם שרב יהודה ממשיך לספר את סיפורו של רבי יהודה בן בבא, מקשה הגמרא על מה שאמר אלמלא הוא היו נשכחים דיני קנסות מישראל:

נשתכחו?! **ליגרסינהו**! אם ישתכחו, אפשר להחזירם על ידי לימוד התורה, והרי היו בדורו כמה וכמה חכמי התורה, ומה הגדולה ברבי יהודה בן בבא?

ומתרצינן: **אלא**, כוונתו לומר, "**בטלו**" **דיני קנסות מישראל**. כי דיני קנסות נדונים רק על ידי בית דין סמוכים, איש מפי איש עד משה רבינו, ובימיו של רבי יהודה בן בבא נמנעו חכמים מלסמוך תלמידיהם, והוא מסר נפשו על כך, ובזכותו לא ניתקה שרשרת הסמיכה.

וממשיך רב יהודה לספר בשם רב: **שגזרה מלכות הרשעה** רומי **גזרה**, לאחר חורבן הבית "**כל הסומך - יהרג**"! ו"**כל הנסמך - יהרג**"! ו"**עיר שסומכין בה - תחרב**"! ו"**תחום** אלפים אמה סביבות **העיר שסומכין בו - תעקר**"!

מה עשה רבי יהודה בן בבא כדי שלא תתבטל הסמיכה מישראל? - **הלך וישב בין שני הרים גדולים**, **ובין שתי עיירות גדולות**, **בין שני תחומי שבת**, **בין** העיר **אושא** לעיר **שפרעם**, כדי שלא יחריבו הרומאים את העיר, ולא יעקרו התחום, **וסמך שם חמשה זקנים**, חכמים. ואלו הם: **רבי מאיר**, **ורבי יהודה** בן אילעי, **ורבי יוסי** בן חלפתא, **ורבי שמעון** בר יוחאי, **ורבי אלעזר בן שמוע**.

והאמורא **רב אויא מוסיף** על שמועה זו: אף את **רבי נחמיה**.

כיון שהכירו בהם, ששמעו על כך **האויבים** הרומאים, **אמר להם** רבי יהודה בן בבא לחמשת [ששת] החכמים: **בני! רוצו!** נוסו מפני קלגסי הרומאים.

אמרו לו: **רבי! ואתה, מה תהא אליך**?

אמר להם: איני יכול לברוח, אלא **הריני מוטל לפניהם כאבן שאין לה הופכין**.

אמרו, סיפרו חכמים: **לא זזו** קלגסי רומי **משם**, **עד שנעצו לגופו שלש מאות לולניאות** חניתות **של ברזל**, **ועשאוהו לגופו** מנוקב **ככברה**.

הרי שאף אחרי החורבן דנו דיני קנסות, ואף מחוץ ירושלים. ולמה אמר רב יצחק בר אבדימי שהסנהדרין גלתה לחנות כדי שלא לדון דיני קנסות?

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **לא תימא**, אל תאמר שלא דנו "**דיני קנסות**", **אלא** לא דנו "**דיני נפשות**" [וכמו שיבואר].

מאי טעמא? מה הטעם שגלו, ומה התועלת בגלותם, הרי מותר לדון דיני נפשות בסנהדרין קטנה בכל עיר ועיר?

כיון דחזו, כשראו חכמי הדור ארבעים שנה לפני החורבן, **דנפישי להו**, שרבו **רוצחין**, [161] **ולא יכלי למידן**, לא יספיקו לדון אותם, [162] **אמרו** חכמי הדור: **מוטב נגלי**, עדיף שנגלה **ממקום למקום**, מלשכת הגזית לחוצה לה, **כי היכי דלא ליחייבי**, כדי שלא נחייב מיתה את הרוצחים.

כלומר, אין דנין דיני נפשות אפילו בסנהדרין קטנה שבכל עיר ושבט, אלא בזמן שבלשכת הגזית יושבין הסנהדרין הגדולה. לכן גלו, כדי שלא יוכלו לדון דיני נפשות אף בכל סנהדרין קטנה.

ומנין למדים זאת, שאם אין הסנהדרין הגדולה יושבין בלשכת הגזית, אין דנין דיני נפשות?

דכתיב [דברים יז] בפרשת "זקן ממרא", שהיא דיני נפשות, [163] "**ועשית על הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא**". ודרשינן: **מלמד**, **שהמקום גורם** לחייב את הנדון. ואם אין הסנהדרין שם, אין דנים דיני נפשות.

---

[161] מחמת מלחמות איש באחיו, כמו שמסופר באריכות ב**ספר יוסיפון**.

[162] כן כתב **רש"י** סנהדרין [מא א].

[163] כתבו ה**תוס**': דרשה זו היא מהנאמר אצל "זקן ממרא", ובכל שאר דיני נפשות דרשינן לה מדרשה אחרת [ומוסיף ה**מהרש"א**: אחרי שמצאנו שדורשים כן בזקן ממרא, אפשר לדרוש לדרשה זו]: נאמר בתורה בפרשת שופטים: "שופטים ושוטרים תתן לך:. " ואחר כך כתוב דין מהלכות מזבח, ודרשינן שכל דיני שופטים הם רק כשהסנהדרין הגדולה שוכנים במקומם אצל המזבח. והמקום שנקרא "חנות" אף שהיה בהר הבית, מכל מקום לא היה סמוך למקום השראת השכינה, כמו שהיתה לשכת הגזית סמוכה.

ועתה, חוזרת הגמרא להוכיח שעשרים ושש שנים החזיקו הרומאים בנאמנותם. וההוכחה היא ממה ששנינו בברייתא הבאה, סתירה למה שאומר רבי יוסי שמאה ושמונים שנה לפני חורבן בית המקדש שלטו הרומאים בישראל. וכשנתרץ הסתירה, ניווכח שאכן עשרים ושש שנים החזיקו בנאמנותם.

ומקשינן: וכי **רק מאה ושמונים** שנה לפני חורבן הבית פשטה מלכות רומי בישראל - **ותו לא**?! ולא יותר מכך?!

והא תני רבי יוסי ברבי [והוא רבי יוסי הנזכר, בעל "סדר עולם"]:

דף ט.

מלכות פרס שלטה בישראל **בפני הבית**, בתקופת בית המקדש השני. ונמשכה מלכותם **שלשים וארבע שנה**. ובטלה מלכות פרס, ותפסה **מלכות יון**, ושלטה על ארץ ישראל **בפני הבית**, בעוד בית המקדש קיים, **מאה ושמונים שנה**.

וחשמונאי ובניו תפסו המלוכה מהיוונים, ושלטה **מלכות חשמונאי בפני הבית מאה ושלש** שנים.

בית הורדוס שלטו אחריהם **מאה ושלש** שנים.

ונמשכה מלכותם עד חורבן הבית.

מכאן ואילך, **צא וחשוב** חשבון השנים **אחר חורבן הבית**, ומתחיל אז חשבון חדש. והבא למנות סדר השנים, לתולדות החכמים, או לכתיבת "זמן" בשטר, או מאורע אחר, מונה מחורבן הבית -

ושתי הברייתות האלו נראות, לכאורה, כסותרות. כי בברייתא הזו נאמר שהחשמונאים עם מלכי הורדוס ביחד מלכו [תחת שלטון הרומאים] מאתיים ושש שנים, ואילו בברייתא הקודמת נאמר שהרומאים שלטו בישראל מאה ושמונים שנה.

אלא, יש לתרץ, שאין כאן סתירה, כי אכן התחילו החשמונאים לשלוט בארץ ישראל מאתיים ושש שנים לפני החורבן, אלא שבעשרים ושש שנים הראשונות שלטו בני ישראל לבדם, כי הרומאים החזיקו בנאמנותם לבני ישראל. אלא שאחר כך, בימי יוחנן, המלך החמישי לחשמונאים - השתלטו הרומאים, ובגדו בנאמנותם לישראל, ושלטו אף על בית חשמונאי ובית הורדוס. נמצא, שמאה ושמונים שנה לפני החורבן פשטה מלכות רומי על ישראל.

המלכויות ששלטו בזמן בית שני:

מלכות פרס - 34

מלכות יון - 180

חשמונאים - 26
חשמונאים תחת הרומאים - 77
ס"ה חשמונאים - 103
בית הורדוס תחת הרומאים - 103
ס"ה תחת שלטון הרומאים - 180
הבית השני - 420
אלא, **עשרין ושית שנין**, עשרים ושש שנים, **קמו בהימנותייהו בהדי ישראל**, החזיקו בנאמנותם עם בני ישראל, **ולא אישתעבדו בהו**, ולא שיעבדו את בני ישראל.
ואמטו להכי, ולכן, **לא קא חשיב להו**, אין התנא מחשיבן לשנים האלו בברייתא הראשונה, באומרו **כשפשטה מלכות הרשעה** והיא מלכות רומי **על ישראל**, שהרי לא שלטו, אלא השתתפו אתם. ומכאן נלמד מה שאמרו לעיל, שעשרים ושש שנים החזיקו בנאמנותם.
שנינו בברייתא: מכאן ואילך, צא וחשוב כמה שנים אחר חורבן הבית. כלומר, משנת חורבן בית המקדש מתחיל חשבון חדש.
אבל, כותבי גיטין ושטרות, כתבו בשטר מספר השנים למלכות יון, כלומר, שנת פלוני לתחילת מלכות יון [כמבואר בדף הבא].
ואף הם, כותבי השטרות, אינם מונים מתחילת מלכותם ממש, אלא שש שנים אחריה, כי מלכותם התבססה רק כעבור שש שנים להתייסדות מלכות יון [אלכסנדר מוקדון לכד את עילם ממלך פרס בשנת ג' אלפים תמ"ב לבריאת העולם, אבל מלכותו הכללית התחילה בשנת ג' אלפים תמ"ח 3448].
שלוש מאות ושמונים שנה אחרי המלוכה הכללית של מלכות יון - נחרב בית המקדש.
וכך הוא החישוב: מלכות יון 180 - 6 = 174 חשמונאים והורדוס 206 + 174 206 = 380 הבית נחרב 3828
התנא המונה משנת חורבן בית המקדש, והסופר, המונה ממלכות יון, אם אינם יודעים את מספר השנה שעומדים בה, יכולים לברר אחד אצל השני - התנא המונה משנת החורבן ישאל את הסופר באיזה שנה עומד הסופר בה, ויוסיף עליה עשרים שנה - שהרי אף אם אינו יודע את מספר השנה, ה"פרטי", בודאי יודע את המספר ה"כללי", באיזה "מאה" הוא, שאין אדם טועה בכך אלא ב"פרטי", דהיינו בשנים שבתוך המאיות - וכך ידע חשבונו [380 + 20 = 400].
לדוגמה: אם ה"סופר" יאמר לו שעתה הוא שנת חמישים ושלש, יכתוב שבעים ושלש, ויצא חשבונו כהוגן.

וכן להיפך, ה"סופר" כשאינו יודע מספר השנה, יברר אצל התנא המונה משנת החורבן, ויפחות עשרים שנה, ויצא חשבונו כהוגן.

אמר רב פפא: **אי טעי האי תנא**, טועה במספר השנים, **ולא ידע פרטי כמה הוה**, אינו יודע ב"פרט" השנה, באיזה שנה עומד בה -

לישייליה לספרא, ישאל את הסופר **כמה כתיב**, מה המנין שהוא כותב, **וניטפי עלייהו**, ויוסיף עליהם **עשרין שנים**, **ומשכח ליה לחומריה**, וימצא את סכום חשבונו.

וסימניך: יהיה לך סימן פסוק זה [בראשית לא] "**זה לי עשרים שנה בביתך**". כלומר, התנא המונה לחורבן הבית, מוסיף עשרים שנה.

וכן, **אי טעי ספרא** ואינו יודע מנין השנה שעומד בה, **נשייליה לתנא**, ישאל את התנא, **כמה חשיב**, כמה שנים הוא מונה, **ונבצר מינייהו**, ויפחית מהם **עשרין שנין**, **ומשכח ליה לחומריה**, אז ימצא חשבונו.

וסימניך, סימן זה יהיה בידך שלא תחליף את השמועה, מי מפחית, ומי מוסיף:

ספרא - בצירא. הסופר נוהג לצמצם בכתיבתו, ומדקדק לכתוב בחסרון אותיות כפי המסורה [וזה יהיה לך לרמז, שהסופר מפחית את העשרים שנה].

תנא - תוספאה. התנא שונה ברייתות, שנוספו על המשניות [וזה רמז לכך שהתנא מוסיף את העשרים שנה].

תנא דבי אליהו: **ששת אלפים שנה הוי העולם**, נגזר על העולם להתקיים, כנגד ששת ימי המעשה, כשכל אלף שנים משולות ליום אחד, ואחריהן אלף שנים שתהיינה שבת ומנוחה לעולם.

משאת אלפים אלו, **שני אלפים** מהן, נגזר על העולם להיות "שנות **תהו**", בלא תורה. **שני אלפים** אחריהן, הן "שנות **תורה**", בלא ימות המשיח. **ושני אלפים** אחריהן הן השנים הראויות להיות "**ימות המשיח**", שראוי לבוא בהם המשיח.

אבל, **בעונותינו שרבו**, **יצאו מהן**, כבר עברו משנות המשיח **מה שיצאו מהן**, כמה וכמה שנים שכבר חלפו, ועדיין משיח לא בא!

והגמרא מבארת את הברייתא:

שני אלפים שנות **תורה**, **מאימת**, מאימתי מתחילין למנות אותן?

אי נימא, אם נאמר שהמנין של אלפיים שנות תורה הוא **ממתן תורה עד השתא**, עד סוף ארבעת אלפים שנה מבריאת העולם, קשה, הרי **ליכא כולי האי!** שהרי מזמן מתן תורה עד שנת ארבעת אלפים לבריאה אין בהן אלפיים שנה. **דכי מעיינת בהו**, כשתעיין באלפים השנים הקודמות של תהו [אם תעשה חשבונן, כמו שיבואר], **תרי אלפי**, שני

"אלפי שנים" שלמים, **ופרטי דהאי אלפא**, ועוד כמה חלקים מהאלף השלישי, **הוא דהוא!**

שהרי שנות התהו מבריאת העולם עד מתן תורה הם יותר מאלפיים שנה, כי התורה ניתנה בשנת אלפיים ארבע מאות ארבעים ושמונה שנים לבריאת העולם.

1. **בתוס' רבי אלחנן** ו**בריטב"א** מבואר, שהיתה לפניהם גירסא אחרת [וכן משמע **ברש"י**]. ולפי **וחישוב השנים על פי פסוקי התורה הוא כך**:

אדם הראשון - 1
שת - 130
אנוש - 235
קינן - 325
מהללאל - 395
חנוך - 622
מתושלח - 687
למך - 874
נח - 1056
שם - 1558
המבול - 1656
ארפכשד - 1658
שלח - 1693
עבר - 1723
פלג - 1757
רעו - 1787
שרוג - 1819
נחור - 1849
תרח - 1878
אברהם - 1948
דור הפלגה - 1996
יצחק - 2048
יעקב - 2108
יעקב במצרים - 2238
גלות מצרים - 210 שנים

יציאת מצרים וקבלת התורה - 2448

וקשה, שהרי מעת מתן תורה עד סוף האלף הרביעי יש רק אלף וחמש מאות וחמישים ושתים שנים? [164] [1552= 2448 - 4000], והחשבון חסר ארבע מאות ארבעים ושמונה אותה גירסא, מקשה הגמרא על מה שאמרה הברייתא שכבר יצאו כמה וכמה שנים מימות שנים [448 = 1552 - 2000].

ומתרצינן: שני אלפים שנים של תורה אינם מתחילים מזמן מתן תורה, **אלא** מהזמן שנאמר עליו "**ואת הנפש אשר עשו בחרן**". והיינו, מעת שאברהם אבינו הכניס נפשות תחת כנפי השכינה, ושיעבדם לתורה, מהעת ההיא מתחילים למנות שני אלפים של תורה.

ומתי התחיל אברהם לעשות נפשות בחרן?

גמירי, מסורת בידינו, **דאברהם בההיא שעתא**, בעת ההיא, **בר חמשין ותרתי היה**, היה בן חמישים ושתים. [165]

[אברהם נולד בשנת אלף תתקמ"ח 1948, הוסף עליהם חמישים ושתים שנים + 52 = 2000].

כמה בצרן מדתני תנא, כמה שנים חסר לך מהשנים שאמר התנא? - **ארבע מאה וארבעים ותמניא**, ארבע מאות ארבעים ושמונה שנים.

כי מעיינת ביה, כשתעיין ותחשב כמה זמן יש מהעת שנאמר עליה "**הנפש אשר עשו בחרן**" **עד מתן תורה**, יצא לך החשבון ש**ארבע מאה וארבעים ותמניא שנין הויין**.

[164] **בתוס' רבי אלחנן** ו**בריטב"א** מבואר, שהיתה לפניהם גירסא אחרת [וכן משמע **ברש"י**]. ולפי אותה גירסא, מקשה הגמרא על מה שאמרה הברייתא שכבר יצאו כמה וכמה שנים מימות המשיח, הרי כשנשנתה הברייתא בימי רב ענן [שסידר את "תנא דבי אליהו"], עדיין לא הסתיימו אלפיים שנות תורה? כי התורה ניתנה בשנת 2448. ואלף שנים לאחר מכן, בשנת 3448 התחילו למנות לשנות מלכות יון. ורב אשי, שהיה בסוף הגמרא, אחרי רב ענן, נפטר בשנת 738 לשטרות [שהיא שנת 4186 לבריאת העולם], שהיא אלף ושבע מאות ושלושים שנה מעת מתן תורה. ומתרצת על כך הגמרא, שמנין אלפיים שנה תורה מתחיל מעת שהיה אברהם בן חמישים ושתים שנה, ואילו אלפיים שנות המשיח מתחילות 172 שנה אחרי חורבן בית המקדש. ורב ענן שנה את הברייתא בשנים אלו, לפני פטירת רב אשי, בשנת 4186 לבריאת העולם. ועיין **מהרש"א**.

[165] הקשו **התוס'** [לפי הבנת **המהרש"א**] הרי הדיבור הראשון של הקב"ה לאברהם היה בצאתו מחרן, ואז היה בן שבעים וחמש, כמו שמפורש בתורה, ואם כן איך שיעבד הנפשות להתורה, ומנין היה לו התורה, כיון דעדיין לא בא אליו דיבורו של הקב"ה? ומתרצים: לפי המבואר ב"סדר עולם" שאברהם אבינו יצא פעמיים מחרן, ובריח בין הבתרים היה בארץ ישראל לפני יציאתו השניה, כשהיה בן שבעים שנה [שלושים שנה לפני לידת יצחק - ולכן נאמר בפרשת בא: "ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים ארבע מאות ושלושים שנה"] מוכח שהדיבור "לך לך מארצך וגו" לא היה הדיבור הראשון שהקב"ה דיבר אל אברהם. ולכן שפיר שייך לומר שהקב"ה התגלה אליו מקודם לכן, ואף בטרם היותו בן חמישים ושתים שנה.

מעת שהיה אברהם בן חמישים ושתים עד מתן תורה, זה בדיוק ארבע מאות וארבעים ושמונה שנים. ונמצא, שאלפיים שנות תורה נגמרו מאה ושבעים ושתים שנה אחרי חורבן הבית [ראה בטבלה].

אברהם בן 52 שנים - 2000

יציאת מצרים ומתן תורה - 2448

ביהמ"ק הראשון - 480 שנה אחרי יציאת מצרים - 2928

חורבן ביהמ"ק הראשון - אחרי שעמד 410 שנים - 3338

בנין ביהמ"ק השני אחרי 70 שנות גלות בבל - 3408

חורבן ביהמ"ק השני לאחר שעמד 420 שנים - 3828

172 שנים אחר החורבן - 4000

ה"תנא" שרוצה למנות כמה שנים כבר יצאו מימות המשיח, ואינו זוכר מנינו, יכול לשאול את ה"סופר" באיזה שנה הוא עומד למספר מלכות יון, ולפי חשבונו - בהוספת ארבעים ושמונה - יכול התנא לכוון מנינו.

שהרי הסופר מונה מעת התפשטות מלכות יון, שהיתה בשנת שלשת אלפים ארבע מאות וארבעים ושמונה 3448 לבריאת העולם, והתנא מונה משנת ארבעת אלפים 4000, נמצא שסדר השנים ה"פרטיים" של הסופר מקדימים בארבעים ושמונה שנים את סדר התנא.

אמר רב פפא: אי טעי תנא, ולא ידע פרטיה כמה הוי, ואינו יודע באיזה שנה [ה"פרטי"] אשר הוא עומד בה - **לישייליה לספרא כמה כתיב**, ישאל את הסופר כמה שנים הוא כותב, לפי חשבונו, **וניטפי עלייהו** ויוסיף עליהם **ארבעין ותמני** ארבעים ושמונה, **ומשכח ליה לחומריה** [קשרו] וימצא את מנין השנים לפי חשבונו.

וסימניך סימן זה יהיה בידך:

דף ט:

הפסוק [במדבר לה]: "**ארבעים ושמונה עיר**".

ואי טעי ספרא, סופר גיטין ושטרות הטועה, ואינו יודע מנין השנה שעומד בה, **נישייליה לתנא כמה קתני** ישאל את התנא איזה שנה היא לפי חשבונו לשנות החורבן, **וניבצר מינייהו** ויפחית מן החשבון **ארבעים ושמונה, ומשכח ליה לחומריה**.

וסימניך, כדי שלא יפחית התנא ושלא יוסיף הסופר, סימן זה יהיה בידך, **ספרא בצירא** הסופר מצמצם **תנא תוספאה** התנא מוסיף, כמבואר.

החשבון הבא הוא למי שיודע באיזה שנה הוא עומד אחרי חורבן הבית, אלא שרוצה לחשב מתי תהיה שנת השמיטה. שהרי קיימא לן ששביעית נוהגת בזמן הזה, אם מדאורייתא ואם מדרבנן.

חורבן בית המקדש השני היה במוצאי שנת השמיטה, דהיינו בשנה הראשונה למנין שבע שנות שמיטה. והשנה לפני החורבן, היתה שנת שמיטה.

ה"תנא" המונה לפי חורבן הבית - אינו מונה את שנת החורבן כשנה הראשונה למנין שנות החורבן, כי ברוב הזמן של שנה זו היה הבית בנוי, אלא מתחיל את מניינו מהשנה שלאחריה [הבית נחרב בשנת 3828 לבריאת העולם, ומנין התנא לחורבן הבית מתחיל משנת 3829 לבריאת העולם].

ונחלקו חכמים עם רבי יהודה במנין שנות שמיטה.

חכמים סוברים, שאחרי ארבעים ותשע שנים שבהן יש שבע שמיטות, באה שנת החמישים והיא שנת היובל, ובשנה הבאה מתחילים למנות שנה הראשונה לשמיטה הבאה.

אבל רבי יהודה סובר ששנת החמישים "עולה לכאן ולכאן", דהיינו, ששנת היובל היא השנה הראשונה למנין שמיטה הבאה. [166]

ועתה, כשה"תנא" יודע את מספר השנים אחר חורבן הבית, יכול לחשב מתי תחול שנת השמיטה.

לדוגמא, אם עומד עתה בשנת שלוש מאות ועשרים אחרי חורבן הבית, מוסיף שנת אחת, את שנת החורבן, על חשבונו [וכמבואר, שהשנה ההיא היתה תחילת מנין חדש לשנות השמיטה], ויש בידו שלוש מאות ועשרים ואחת שנה.

בכל מאה שנה יש לדעת רבי יהודה 14 שמיטות, [14 כפול 7 = 98], ונשארות שנתיים עודפות.

ובשלוש מאות שנה, יש שש שנים עודפות.

הוסף את שש השנים הללו לעשרים ואחת, הרי עשרים ושבע -

חלק עשרים ושבע לשבע, ותקבל שלש ושארית שש.

[166] **רש"י** מביא קושית הגמרא במסכת ערכין [יב ב] על רבי יהודה. לדבריו, שמנין השמיטות הן כסדרן, כל שבע שנים, ואין ה"יובל" מפסיק את החשבון אחת לחמישים שנה, אם כן, לא נחרב הבית במוצאי שביעית, אלא בשנת השביעית עצמה? צא וחשוב! הבית עמד 420 שנה, בעבור 60 שמיטות [60 כפול 7 = 420] היא שנת הארבע מאות ועשרים! והגמרא שם מתרצת, שרבי יהודה סובר שבתחילת בית שני - שש שנים - לא התחילו למנות שנים לשמיטה, עד שעלה עזרא הסופר, ובשנה השביעית לבנינו התחילו למנות שבע שנים, נמצא שהשמיטה ה - 59 היתה שנה לפני חורבן הבית. ועיין שם בגמרא שלדעת חכמים בודאי לא נחרב הבית במוצאי שביעית. ועיין **בתוס' והראשונים** המאריכים.

אם כן יודע, כי שש שנים לפני שנה זו שעומד בה היתה שנת השמיטה, וכן יהיה בעוד שנה.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: **האי מאן**, מי שיודע מנין שנותיו לפי מנין שנות החורבן, אך **דלא ידע כמה שני בשבוע הוא עומד**, באיזה שנה משנות השמיטה הוא עומד, יחשב כך:

ניטפי חד שתא, יוסיף על חשבונו שנה אחת, והיא שנת החורבן, שאינה בחשבון שנותיו. והיא, שנת החורבן, שהיתה שנה ראשונה לחשבון שמיטה הבאה.

ונחשוב כללי ביובלי ופרטי בשבועי. כלומר, בכל מאה שנים יש שני יובלות, וארבע עשרה שמיטות, **ונשקל ממאה תרי**, ומכל מאה שנים יוציא שתי שנים, כמבואר, **ונשדי** את כל השנים העודפות האלו [שתים למאה] יצרפם לחשבונו. דהיינו למנין שיש לו עודפות על ה"מאיות", **ונחשובינהו לפרטי**, ויחשיב השנים שיש לו העודפות, עם ה"שאריות" של ה"מאיות" -

וידע אז ידע **כמה שני בשבועי**, באיזה שנה של שבע שנות השמיטה הוא עומד.

וסימניך, סימן זה יהיה בידו, לשון הפסוק (בראשית מה): "**כי זה שנתים הרעב**". היינו, מכל מאה, יוציא עודף שנתיים.

אמר רבי חנינא: **אחר ארבע מאות שנה לחורבן הבית, אם יאמר לך אדם**: קח קנה **שדה** שהיא **שוה אלף דינרים בדינר אחד! - לא תקח!** לפי ששנה זו היא קץ הגאולה, ותקבץ להר הקודש נחלת אבותיך ולמה תפסיד הדינר! [167]

במתניתא בברייתא **תנא** בנוסח אחר קצת: **אחר ארבעת אלפים ומאתים ושלושים ואחת שנה לבריאת העולם** [168], **אם יאמר לך אדם**: "**קח לך שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד**" - **אל תיקח!**

מאי בינייהו? מה בין הברייתא למאמר של רבי חנינא?

איכא בינייהו תלת שנין, שלש שנים יש ביניהם, **דמתניתא טפיא** הברייתא מוסיפה **תלת שני** שלש שנים.

אחרי שלמדנו שסופרי השטרות כותבין מניינם לחשבון מלכות יון, מספרת הגמרא עובדה, שממנה למדים, שאת הזמן בשטרות כותבים לפי שנת המלכות הכללית של

[167] כן פירש **רש"י**. והקשה **הריטב"א** עליו. ומפרש הריטב"א: "שהם היו יודעים כי לאותו הזמן ראויין ליגאל, אלא אם כן גרמו עונות מרובים. ואם רבו אותם עוונות לעכב במשיח, שראוים הדור ההוא ליענש שירבו הגזרות עליהם, ויוציאו הקרקעות מתחת ידן". ובתוס' רי"ד מביא תשובת הגאונים שהיה באותו דור שמד גדול על ישראל. ועיין ב"סדר עולם זוטא" פרק עשירי אות ב.

[168] והם ארבע מאות ושלש שנים לחורבן הבית, 3828 - 4231 = 403.

מלכות יון, שהיתה מאוחרת בשש שנים אחרי תחילת מלכות יון וכיבושה את עילם של פרס.

ההוא שטרא, **דהוה כתיב ביה** שהזמן [ה"תאריך"] שהיה כתוב בו,

דף י.

שית שנין יתירתא שש שנים מיותרות, כגון שבא לפנינו היום, בשנת חמש מאות למלכות יון, והיה כתוב בו "שנת חמש מאות ושש" [ולא היה כתוב לאיזה מלכות, ויבואר בהמשך].

"שטר מאוחר", שזמנו כתוב מאוחר משעת ההלואה, כשר [אבל שטר "מוקדם", שכתבו בו תאריך המוקדם לשעת ההלואה, פסול. כיון שבשטר מוקדם יוכל המלוה לטרוף מהלקוחות שלא כדין, כי יכול המלוה לבוא ולקחת שדה או בית שקנו הלקוחות מהלוה אחרי הזמן הכתוב בשטר, וזאת, על סמך מוטעה, שההלואה היתה לפני המכירה, ויקופחו בכך הלקוחות. אבל, שטר "מאוחר" כשר, כיון שהלקוחות לא יקופחו, שהרי המלוה יכול לטרוף רק את השדות שקנו הלקוחות מהזמן הכתוב בשטר, והוא אחרי ההלואה, וכיון שהסכים המלוה לכתיבת זמן מאוחר בשטר, הוא מוחל בכך על השיעבוד שלו בנכסי הלווה למשך הזמן הזה, ועל אפשרות הגביה מהלקוחות, עד הזמן המאוחר הכתוב בשטר. ולכן -

סבור רבנן, סברו החכמים שישבו **קמיה דרב נחמן** [169] **למימר**, **האי שטר**, **מאוחר הוא**! שטר זה הוא שטר מאוחר בשש שנים, ולכן, **ניעכביה** נעכב את המלוה מלטרוף את הלקוחות שקנו מהלוה **עד דמטא זימניה**, **ולא טריף**. דהיינו, מכל הלקוחות שקנו קרקע מהלוה לאחר ההלואה, אך לפני שהגיע הזמן הכתוב בשטר, אין המלוה יכול לטרוף. ורק מהלקוחות שיקנו מהלוה אחר שש שנים יוכל המלוה לטרוף.

אמר רב נחמן: לא מסתבר שהמלוה מחל על שיעבודו במשך שש שנים. אלא, **האי** שטר זה, **ספרא דוקנא כתביה**, כתב אותו סופר המדקדק בחשבונותיו, **והנך שית**, שש שנים אלו, הן ששת השנים **דמלכו** היונים **בעילם**, **דאנן לא חשבינן להו**, שאנו, סופרינו אינם מחשיבים אותם [ואנו מונים למלכות יון משנת 3448 לבריאת העולם], ואילו **הוא**, סופר דייקן זה **קחשיב ליה** [גירסא אחרת: **להו**] הוא אכן מחשיבם [והוא מונה למלכות יון משנת 3442 לבריאת העולם]. **ובזמניה כתביה**, והשטר נכתב בזמנו, ואינו שטר "מאוחר".

[169] כן היא הגרסא ברא"ש **ובעוד ראשונים**.

ורב נחמן מביא ברייתא ללמוד הימנה שמלכות יון התבססה רק אחרי שש שנים להתיסדותה, **דתניא**, **רבי יוסי** [בן חלפתא] **אומר**: **שש שנים מלכו** היונים **בעילם**, **ואחר כך פשטה מלכותן בכל העולם כולו**.

התפשטות מלכות יון על כל העולם כולו היתה בדיוק אלף שנה אחרי יציאת מצרים.

יציאת מצרים 2248 בנין בית ראשון 2928 חורבנו לאחר 410 ש' 3338 בית שני אחר 70 ש' 3408 תחילת מלכות יון 3442 6 שנים להתבססותם 3448

לכן מציעים תלמידי רב נחמן חשבון חדש, והוא, שסופר זה, כמו כל הסופרים, אינם כותבים את הזמן לשנות מלכי יון [כי נראה להם דוחק למנות למלכות יון רק שש שנים אחרי תחילת מלכותם], אלא כותבים את הזמן ליציאת מצרים, ומדלגים "אלף" שנים.

ולכן, שטר זה הוא אכן שטר מאוחר, כי לפי האמת אם עומדים עתה, לדוגמא, בשנת החמש מאות, שהם אלף וחמש מאות ליציאת מצרים, הרי שטר זה שכתוב בו חמש מאות ושש, הוא שטר מאוחר.

מתקיף לה רב אחא בר יעקב לרב נחמן: **ממאי**, מנין לך לומר **דלמלכות יונים מנינן**, אנו מונים?

דילמא, שמא יתכן לומר, **ליציאת מצרים מנינן**, שאנו מונין וכותבים את הזמן בשטרות למנין יציאת מצרים, **ושבקיה לאלפא קמא**, ומדלגים אלף שנים, **ונקטיה אלפא בתרא**, וכותבים לזמן האלף הנוכחי, **והאי**, ושטר זה, **מאוחר הוא**!?

אמר רב נחמן: אין הדבר כן. אלא קיימא לן, **בגולה**, כאשר אנו בין הגויים, **אין מונין אלא למלכי יונים בלבד**!

וכיון שלא מסתבר שכתבו שטר מאוחר, לכן יותר מסתבר הסברא הנזכרת, שהסופר דקדק לכתוב לפי תחילת מלכות יון על עילם.

הוא, רב אחא בר יעקב, **סבר**, **דחויי קא מדחי ליה**. שרב נחמן דוחה אותו בדחייה בעלמא -

נפק, יצא, **דק**, חיפש, **ואשכח**, מצא ברייתא האומרת כדברי רב נחמן.

דתניא: **בגולה - אין מונין אלא למלכי יונים בלבד**.

אמר רבינא: **מתניתין נמי דיקא**. יש גם משנה שממנה מוכח רב נחמן.

דתנן, בתחילת מסכת ראש השנה: **באחד בניסן - ראש השנה**, תחילת שנה חדשה, **למלכים**, וכמו שיבואר, **ולרגלים** [מבואר שם].

ושם, במסכת ראש השנה **אמרינן**, ביארה הגמרא, כי זה שאמרה המשנה שאחד בניסן הוא "ראש השנה **למלכים**", **למאי הלכתא**? לאיזה הלכה נקבע אחד בניסן כראש השנה למלכים?

אמר רב חסדא: לשטרות.

והיינו, לגבי כתיבת זמן המלכים בשטרות. לפי שהיה נהוג בזמנם למנות את מנין השנים לפי שנות המלך, משום "שלום מלכות". ולכן, אם באמצע השנה קם מלך חדש [ואפילו היה זה ביום כ"ט אדר], היו מונים לו את השנה שהוקם בה לשנה שלימה, והיו כותבים בשטר את יום אחד בניסן שלאחריו, כיום הראשון לשנתו השניה של מלכות המלך. וקבעו חכמים זמן קבוע, באחד בניסן, למען הבהירות, שיהיה ברור התחלפות השנה, ולא יכתבו לכל מלך לפי שנותיו הוא, שהוא דבר שאינו ברור וקבוע.

ועוד **תנן** שנינו שם: **באחד בתשרי** הוא **ראש השנה לשנים**, כמו שיבואר, **ולשמיטין** [משנכנס תשרי נוהגים דיני שביעית, שאסור לחרוש ולזרוע מן התורה].

ושם **אמרינן**: מה שאמרה המשנה "**ולשנים**" - **למאי הלכתא**? לאיזה הלכה הוי אחד בתשרי ראש השנה?

וגם שם **אמר רב חסדא: לשטרות**. כדי לדעת לכתוב באיזה שנה נכתב השטר, ושלא יהא שטר "מוקדם" [כלומר: אם יהיה כתוב זמן בלי שנה, לא נדע באיזה שנה נכתב, לכן הוצרכו לקבוע יום מסויים שבו מתחלפת השנה לגבי כתיבת שטר] -

ושם הקשינו: **קשיא שטרות אהדדי**. הרי לפי ביאור רב חסדא שתי ההלכות במשנה הזאת סותרות, כי באחת נאמר שהשנה מתחלפת לגבי הזמן הנכתב בשטר, באחד בניסן, ובשניה נאמר באחד בתשרי!?

ושם **משנינן**: אין כאן סתירה, כי כאן **למלכי ישראל**, **וכאן למלכי עובדי כוכבים**.

למלכי עובדי כוכבים - **מתשרי מנינן**, אנו מונין מתשרי, ומתחלפת השנה באחד בתשרי. [170] ואילו **למלכי ישראל**, כשכותבין את הזמן בשטר לפי שנות מלכי ישראל, **מניסן מנינן**. אנו מונין מאחד בניסן, ואז מתחלפת השנה.

ומסיים רבינא ראייתו:

ואנן השתא, אנו בני הגולה, מנהגנו עתה - **מתשרי מנינן!**

ומוכח, שאנו מונין למלכי הגוים, ואין לנו מלכות אחרת שחשבונה תואם את חשבוננו אלא מלכות יון, המתחלת בשלוש מאות ושמונים שנה לפני חורבן הבית.

[170] גם כשמנו למלכי הגויים מנו לכל מלך ומלך לפי שנות מלכותו, אלא שלמלכות יון מנו לתחילת המלכות בכללותה, והטעם, מפני שכבשו כבוש גדול בפרסום ביותר, לכן כתבו לחשבון כלל המלוכה. **חידושי המאירי**. ובספר **הקבלה** לראב"ד כתב: כשבא אלכסנדר מוקדון לירושלים ורצה להחריב את בית המקדש [עיין גמרא יומא סט א], יצא לקראתו שמעון הצדיק והתנה עמו שמעון הצדיק שכל בן שיולד לכהנים באותה שנה יקרא אלכסנדר על שמו. ושבני ישראל ימנו שנותיהן מאותה שנה - והיא שנת אלף ליציאת מצרים, ונעשה להם נס הגדול על ידי שמעון הצדיק. ובה**גהות הגר"א** לסדר עולם מבואר יותר שרצה להעמיד פסל דיוקנו, ואמר לו שמעון הצדיק שבכך יש לו "יד" וזכר יותר מפסל.

ואי סלקא דעתך, אם עלה על דעתך לומר כי **ליציאת מצרים מנינן**, שחשבוננו הוא ליציאת מצרים, הרי **מניסן בעי למימני**! היינו צריכים להתחיל את תחילת המנין של כל שנה, מראש חודש ניסן, שהרי ליציאת מצרים בודאי מונין מניסן, כמו שמבואר שם במסכת ראש השנה [ב ב].

אלא לאו, **שמע מינה**, **שלמלכי יונים מנינן**, כדברי הברייתא וכדברי רב נחמן.

שמע מינה, וכן היא המסקנא.

שנינו במשנתנו: **ויום גנוסיא של מלכיהם**.

ודנה הגמרא: **מאי**, מהו פירוש "**ויום גנוסיא של מלכיהם**"? **אמר רב יהודה**: **יום שמעמידין בו עובדי כוכבים** הרומאים **את מלכם**.

ומקשינן: והא **תניא**, **יום גינוסיא**. ועוד יום, **יום שמעמידין בו את מלכם**.

הרי שהם שני ענינים נפרדים?

ומתרצינן: **לא קשיא**. **הא**, יום **גנוסיא דידיה**, יום שמעמידין את המלך עצמו. **והא**, מה ששנינו בברייתא, מדובר ביום גנוסיא **דבריה**, של בן המלך, וזאת, כאשר מעמידין את בן המלך בחיי אביו להחזיקו במלוכה [להיות יורש עצר], שאז שמח אביו המלך, ועושה אותו יום איד.

ומקשינן: **ומי**, וכי כך נוהגין הרומאים, **שמוקמי מלכא בר מלכא**!? הרי אין הם נוהגין להעמיד בן למלך במקום אביו, כי אצלם המלכות אינה עוברת בירושה? [171] -

והא תני רב יוסף: אמר הנביא עובדיה על בני אדום [והוא רומי]: "הנה קטן נתתיך בגוים, בזוי אתה מאוד". ודרשינן "קטן" מלשון "שפל": "**הנה קטן נתתיך בגוים**" - **שאין מושיבין מלך בן מלך**. "**בזוי אתה מאוד**" - **שאין להן לא כתב ולא לשון** משלהם, אלא הכל בא להם מאומה אחרת. [172]

הרי שאין מעמידין מלך בן מלך!

ולכן מבארת הגמרא את יום גינוסיא באופן אחר: **אלא**, **מאי** פירוש "**יום גינוסיא**"? - **יום הלידה** של המלך, והוא להם יום איד.

---

[171] כן משמע ב**מהרש"א**. ומבאר ה**עיון יעקב**: "לפי שלא נתנה לו המלוכה בירושה, רק והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צווארך". כלומר, אין מלכותם נצחית אלא מתגברת מזמן לזמן בעת ירידת יעקב.

[172] **רש"י** כתב שכתב ולשון שלהם באה להם מאומה אחרת [ועיין ב**שו"ת חתם סופר** חושן משפט סימן קצ"ג] ובהגה **בעין יעקב** מובא גירסא אחרת ברש"י. עיי"ש. ה**תוס'** הבינו בדעת רש"י שהיות ואומתם היא אומה חדשה, ולא נתיסדה בדור הפלגה, לכן אין להם כתב ולשון. והקשו, שגם בני ישמעאל ובני קטורה ועמון ומואב לא היו בדור הפלגה, וכתבם ולשונם באה להם מאומה אחרת, ומה הבזיון הגדול בבני רומי. ומתרצים דברי רש"י על פי מדרש רבה [פרק לח י] שעלה הים בדור הפלגה והציף הרבה - [ב**תוס' רבינו אלחנן**: שלושים] משפחות משבעים אומות שהיו בדור הפלגה, ובני ישמעאל ועמון ומואב ירשו לשונם. אבל רומי למדו לשונם מאומה אחרת. אבל **התוס'** מפרשים: אין להם לשון חשוב שהמלכים משתמשין בו.

ומקשינן: **והתניא**, הרי שנינו בברייתא: **יום גינוסיא**, **ויום הלידה**.
הרי שיום גינוסיא, אינו יום הלידה.
ומתרצינן: **לא קשיא**. **הא**, יום גינוסיא, הוא יום הלידה **דידיה** של המלך. **והא** מה ששנינו "יום הלידה", הוא יום הלידה **דבריה**, של בן המלך.
ומקשינן: והא **תניא** שנינו בברייתא: **יום גינוסיא שלו** של המלך **ויום גינוסיא של בנו**, **יום הלידה שלו ויום הלידה של בנו**. וחוזרת השאלה, "מאי יום גינוסיא"?
ומתרצינן: **אלא**, **מאי יום גינוסיא**, אכן **יום שמעמידין בו מלכם**. ויום גינוסיא של בנו, הוא יום שמעמידין מלך בן מלך, וכמו שתירצנו. **ואי קשיא לך**, ומה שהקשית ממה ששנינו **דלא מוקמי מלכא בר מלכא**, שהרומאים אינם נוהגים להעמיד מלך בן מלך - אינה קושיא, כי **על ידי שאלה**, **מוקמי**. בהתייעצות וברשות השרים, אכן מעמידים בן במקום אביו [האב מבקש רשות ממועצת השרים].
והגמרא מביאה ראיה שכך נהגו -
כגון המלך **אסוירוס בר אנטונינוס**, **דמלך** במקום אביו ברשות השרים.
ועתה הגמרא מאריכה לספר עובדות של אנטונינוס, וקשריו המיוחדים עם רבי [173].
אמר ליה אנטונינוס לרבי, רבינו יהודה הקדוש נשיא ישראל: **בעינא** רצוני **דימלוך אסוירוס בני תחותי** תחתי, ורצוני עוד **שתתעביד** העיר **טבריה קלניא**, בת חורין שלא לתת מס לעולם, משום שיש בה חכמים [אנטונינוס עצמו היה משמש לפני רבי, ולכן אהב את החכמים]. **ואי אימא להו**, אם אבקש מהם שני הדברים, רק **חדא עבדי**, אחד מהם יתנו לי, אבל **תרי**, שני הדברים, **לא עבדי**. [174]
והתייעץ עם רבי, איזה בקשה יבקש.
ומבואר בגמרא לקמן, שרבי לא ענה לו דברים מפורשים, אלא ברמזים -

[173] **התוס**' מביאים מדרש: כשנולד רבי גזרו [הרומאים] שלא למול, ואביו [רבן שמעון בן גמליאל] ואמו מלו אותו. והלשין עליהם הגמון אחד. שלח הקיסר וצוה להביא לפניו את רבי עם אמו לבדוק אם מלו אותו. והחליפתו אמו עם אנטונינוס, ואמו של רבי הניקה את אנטונינוס, והביאו אותו אל הקיסר וראהו [את אנטונינוס] שהוא ערל ופטרו אותם לשלום. אמר ההגמון המלשין: "אני ראיתי שמלו את זה, אלא הקב"ה עושה להם נסים בכל עת" ובטלו הגזירה. והמדרש לומד מכך, שהחלב שינק אנטונינוס טיהר אותו. עוד מביאים התוס' גמרת ירושלמי, שלבסוף למד אנטונינוס תורה, ומל עצמו ונתגייר. וכתב **הראב"ד**: "כי ראה ה' יתברך את עני ישראל מורה מאוד, לקיים להם מקרא שכתוב: "ובהכשלם יעזרו עזר מעט". ומת אנדריינוס, ומלך ברומי אנטונינוס בן אסוירוס, והיה אוהב את רבינו הקדוש כנפשו, ואומרים שגיירו בסתר. והיו ימי רבינו הקדוש כולם ימים טובים לישראל והאריך ימים, ובימיו מת אנטונינוס ומלך אנטיפוס ואחריו קומודוס, וכולם כבדו ונשאו את רבנו הקדוש כל ימיו".

[174] **העיון יעקב** מבאר: אנטונינוס רצה לבקש כן לפני מותו, ונימוסי רומי היה שלא למלאות שתי בקשות. או: ששתי הבקשות סותרות זו את זו, שאם פוטרים את תלמידי חכמים ממסים, הרי שהם עוסקין בתורה, ודבר זה הרי מחליש כוחו של אדום, ולכן איך תתחזק מלכות בנו?

אייתי הביא רבי **גברא** אדם, **ארכביה אחבריה**, והרכיבו על חבירו, **ויהיב ליה יונה** [175] **לעילאי** [**בידי**], ונתן לעליון יונה בידיו, **ואמר ליה** רבי **לתתאה** לתחתון: "**אימר לעילא**, אמור לעליון **דלמפרח מן ידיה יונה**, שיפריח את היונה מידיו"!

ורמז לו שירכיב את בנו על המלוכה בטבריא, וכשתהיה העיר מסורה בידו, ישחרר אותה מתשלום מסים. היינו, שיבקש רק את מינוי בנו למלך, ויצווה את בנו שהוא ישחרר אותה.

אמר אנטונינוס: **שמע מינה** נשמע מרמיזותיו, **שהכי קאמר לי**,

כן הוא מייעצני:

את בעי מינייהו, אתה בקש מהן, **דאסוירוס בני ימלוך תחותי** תחתי, **ואימא ליה**, ותפקוד **לאסוירוס**, **דתעביד טבריא קלניא**, שביושבו על מלכותו ישחרר את העיר טבריא.

והגמרא מספרת עוד על אנטונינוס ורבי.

אמר ליה אנטונינוס לרבי: **מצערין לי חשובי** [**רומאי**], חשובי רומי מצערין אותי!

מעייל ליה לגינא, הכניסו רבי לגינה, **כל יומא** כל יום **עקר ליה פוגלא ממשרא קמיה**, עקר לו בפניו צנון מערוגה -

והבין אנטונינוס את הרמז. **אמר**: **הכי קאמר לי**, כך הוא מייעצני: **את** אתה **קטול חד חד מינייהו**, הרוג אחד אחד, **ולא תתגרה בהו בכולהו**, ואל תתגרה בכולם בבת אחת!

דף י:

ומקשינן: למה רק רמז לו? **ולימא ליה מימר** [**בהדיא**], למה לא יאמר לו את במפורש, בפרהסיא?

ומתרצינן: **אמר** רבי בלבו: **שמעי** [**בי**] **חשובי רומי**, **ומצערי ליה**, ויצערו את רבי.

ומקשינן: **ולימא ליה**, למה לא אמר לו **בלחש**?

ומתרצינן: **משום דכתיב** [קהלת י]: "גם במדעך, מלך אל תקלל, ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר. **כי עוף השמים יוליך את הקול**".

והגמרא ממשיכה לספר.

הוה ליה, היתה לו לאנטונינוס, **ההוא** [176] **ברתא**, בת **דשמה** "**גירא**". **קעבדה איסורא**, זינתה -

---

[175] מבאר **העיון יעקב**: כי כנסת ישראל נמשלה ליונה, כמו שהמשילם דוד המלך [תהלים סח]: "כנפי יונה נחפה בכסף", ואמרה הגמרא [שבת קל א]: "מה יונה כנפיה מגינות עליה - אף ישראל תורה ומצות מגינות עליה". לכן ביקש לשחררם ממסים. [וכוונתו לגמרא בבא בתרא [ז ב ח א] שתלמידי חכמים הם מגיני העיר ולכן אינם משלמים מסים].

[176] **בעין יעקב הגירסא**: "**הוה ליה ברתא**".

שדר ליה, שלח לו אנטונינוס לרבי מין עשב, ושמו **גרגירא**, והבין רבי את הרמז, מלשון גרירה, [177] היינו שהיא "נגררת", שלבה נמשך עם הנואפים.

שדר ליה, שלח לו רבי לאנטונינוס מין ירק ושמו **כוסברתא**, ויש בכך רמז: כוס, שחוט, ברתא, הבת. כלומר, הרוג אותה!

שדר ליה אנטונינוס לרבי מין ירק ושמו **כרתי**. לומר, אם כן, יכרת זרעי!

שלח לו רבי לאנטונינוס מין ירק ושמו **חסא**, לומר, חוס עליה ואל תהרגנה! [178]

כל יומא הוה שדר ליה, אנטונינוס שלח לרבי כל יום **דהבא פריכא**, חתיכות זהב **במטראתא**, בשקים גדולים של עור, **וחיטי אפומייהו**, מכוסה בחיטים בפי השק, כדי שאם יבדקו, יראו את החטים, ולא את הזהב.

אמר להו אנטונינוס לאנשיו: **אמטיו חיטי** הוליכו חיטים **לרבי**!

אמר [**ליה רבי**]: **לא צריכנא**. איני צריך לזהב, כי **אית לי טובא**, יש לי הרבה זהב.

אמר אנטונינוס לרבי: **ליהוו למאן דבתרך**, יהיו אותם חתיכות הזהב ליורשיך, **דיהבי לבתראי**, והם יתנוהו ליורשיהם **דאתו בתרך**, הבאים אחריך, **ודאתי מינייהו**, והדורות הבאים **ניפוק עלייהו**, יוציאו את הזהב למלכי רומי העומדין אחרי. [179]

הוה ליה, היה לו לאנטונינוס **ההיא נקרתא**, מערה אחת, [180] **דהוה עיילא מביתיה לבית רבי**, שהיו יכולים לעבור דרכה מביתו לבית רבי, והיה בא לרבי בהחבא ללמוד תורה.

---

[177] כן פירש **רש"י**. וה**ערוך** מפרש שהוא לשון ניאוף, כמו שתרגם תרגום ירושלמי [כוונתו לתרגום יונתן] מה שכתוב בתורה [ויקרא כ], נואף ונואפת "גירי וגיריתא".

[178] כן פירש **רש"י**. ה**תוס'** מקשים, מה עלה על דעת רבי בתחילה לומר שישחטנה - וב**תוס'** **רבינו אלחנן** מוסיף: וכי כל העושה עבירה שוחטין אותו?! וגם לא מסתבר שרבי חזר בו. וה**תוס'** מביאים פירוש **רבינו חננאל והערוך**, שבתחילה שלח לו רבי כוסברתא, לרמז, ש"יכסה" על קלונה, ויוכיחנה בסתר, ואנטונינוס לא הבין וחשב שרבי מתכוון לרמוז שישחטנה, לכן שלח לו כרתי, כלומר "וכי תתן לי עצה להכרית זרעי"?! ושלח לו רבי "חסא" לומר שכוונתו היתה שיחוס עליה.

[179] כן מבאר ה**מהרש"א** לדברי **רש"י**. ומקשה, שהענין נראה כפול. ועוד הקשה בתחילה אמר לשון "ליהוו" - ישאר, ואחר כך אמר "דיהבי" - יתנו, ואינו מובן שינוי הלשון. ומבאר שכך אמר אנטונינוס לרבי: ליהוו למאן דבתרך! הניחם לבניך, לתת שוחד [הרומאים לקחו הרבה שוחד] "דיהבי לבתראי", בניך יצטרכו לתת שוחד ליורשיי, ומי יתן את השוחד? - "דאתו בתרך", הדורות הבאים, כי רבי לא היה צריך לתת לאנטונינוס שוחד. "ודאתי מינייהו" - ולמלך המשיח שיהיה נצר מבניך, "ניפוק עלייהו", יחזירו לו את כל אותו הזהב שנטלו מהיהודים.

[180] כתב **רבינו משה אלשיך** בפירושו על שיר השירים, שמערה זו לא היתה נמשכת מרומי עד ציפורי, מקום מושב רבי, כי מהלך כמה חדשים ביניהם. אלא, מעיד האלשיך, שבעיניו ראה לידה העיר ציפורי עיר אחרת הנקראת "רומי", על שם העיר "רומי", והמערה היתה נמשכת משם עד ציפורי.

[181] הקשו ה**תוס'**: איך עשה כן, הלא אף הגוים מצווים לא לשפוך דם? ומתרצים: שעשה כן מחששו פן יודע הדבר קשריו עם רבי, ויהרגוהו, ויש עליהם דין "רודף". ומוסיף ה**מהרש"א**: לקח עמו שני עבדים, כי אדם חשוב צריך שני שמשים לשמשו. ועוד מתרצים: שהיה בוחר לעצמו כשמשים את המינים והמוסרים, שעליהם נאמר הדין של "מורידין", ומותר להרגם.

כל יומא, כל יום שבא לבית רבי, **הוה מייתי** הביא אתו **תרי עבדא** שני עבדים ללוותו ולשמרו. **חד**, עבד אחד **קטליה**, הרג אותו [181] **אבבא דבי רבי** על פתח בית רבי, **וחד** את העבד השני, **קטליה** הרג אותו **אבבא דביתיה**, על פתח ביתו, בחזרתו.

וכל זה עשה כדי שלא יוודעו קשריו עם רבי. ועוד עשה, שביקש מרבי שיסתיר את הדבר -

אמר ליה לרבי: **בעידנא דאתינא**, בעת ביאתי אליך, **לא נשכח גבר קמך**, לא יימצא אף איש לפניך!

יומא חד יום אחד **אשכחיה** מצא **לרבי חנינא בר חמא**, **דהוה יתיב** שיושב לפני רבי.

אמר אנטונינוס: **לא אמינא לך**, וכי לא אמרתי לך כי **בעידנא דאתינא**, **לא נשכח גבר קמך**?!

אמר ליה רבי: **לית דין**, **בר אינש**! אדם זה אינו בן אדם, [182] אלא מלאך.

אמר ליה אנטונינוס לרבי חנינא: **לימא ליה**, צא ואמור לו **להוא עבדא**, לעבד ההוא **דגני אבבא**, השוכב על הפתח, **דקאים וליתי**, שיקום ויבא! [183]

אזל, הלך **רבי חנינא בר חמא**. **אשכחיה**, ומצאו **דהוה קטיל**, שהוא הרוג!

אמר חשב רבי חנינא לעצמו: **היכי אעביד**, איך אעשה עתה? **אי איזיל ואימא ליה דקטיל**, אם אחזור ואודיע שהוא מת, הרי **אין משיבין** תשובה **על הקלקלה**, על דבר רע [כלומר, אין מבשרין בשורות רעות]. ואם **אשבקיה** אעזבנו **ואיזיל** ואלך לי, **קא מזלזלינן במלכותא**, הוי זלזול בכבוד המלך, שאינני מבצע את פקודותיו.

מה עשה? -

בעי רחמי עליה, בקש עליו רחמים, **ואחייה**, והקים אותו לתחיה, **ושדריה**, ושלחו לאנטונינוס!

אמר אנטונינוס לרבי, בראותו את עבדו שהחיה רבי חנינא: **ידענא**, יודע אני, **שזוטי דאית בכו**, אפילו הקטן שבכם, **מחיה מתים**! **מיהו**, בכל זאת אני מבקש כי **בעידנא דאתינא**, בעת ביאתי אליך, **לא נשכח אינש קמך**, לא ימצא אף אדם לפניך.

כל יומא, כל יום שבא לרבי, **הוה משמש** אנטונינוס **לרבי** - **מאכיל ליה**, **משקי ליה**, משמש אותו באכילה ושתיה.

---

[182] פירוש **רבינו חננאל**: מלאך הוא. וכן מפרש **רש"י** [שבת קיב ב] שאמר רבי כן על רבי יוחנן. וכתב **העיון יעקב**: שיקר לו מפני שלום מלכות, שהרי מותר לשנות מפני דרכי שלום.

[183] פירש **רבינו חננאל**: אם הוא אכן מלאך, נראה אם יכול להחיות מתים. אבל התוס' מוסיפים שלא אמר כן באזני רבי חנינא, דאם כן יבין שהוא מת.

כי הוה בעי רבי למיסק לפוריא, כשרצה רבי לעלות על מטתו, **הוה גחין קמי פוריא**, התכופף לפני המטה, **אמר ליה לרבי**: **סק עילואי לפורייך!** עלה עלי למיטתך.
אמר לו רבי: **לאו אורח ארעא**, אין זה דרך ארץ, **לזלזולי במלכותא כולי האי**, לזלזל כל כך במלכות!
אמר אנטונינוס לרבי: **מי ישימני**, הלואי שישימו אותי להיות **מצע תחתיך לעולם הבא!**
אמר ליה אנטונינוס לרבי: האם **אתינא לעלמא דאתי** אזכה לעולם הבא?
אמר ליה רבי: **אין!** תזכה לעולם הבא [184].
אמר ליה אנטונינוס: **והא כתיב** [עובדיה א]: "**לא יהיה שריד לבית עשו**", והם הרומאים.
ענה לו רבי: הפסוק מדבר **בעושה מעשה עשו**. ואילו אתה אינך עושה מעשה עשו!
אמר ליה אנטונינוס: **והא כתיב** [יחזקאל לב]: "**שמה** [בגיהנם], **אדום מלכיה וכל נשיאיה**"?
אמר ליה רבי: יש לדייק בפסוק, שנאמר "**מלכיה**", **ולא** נאמר "**כל מלכיה**". נאמר "**כל נשיאיה**", **ולא** נאמר "**כל שריה**". [185]
תניא נמי הכי, "**מלכיה**" - **ולא כל מלכיה**. "**כל נשיאיה**" - **ולא כל שריה**. והברייתא מפרשת: "**מלכיה**", **ולא כל מלכיה** - **פרט**, למעט **אנטונינוס בן אסוירוס**, שהוא לא יפול לגיהנם, "**כל נשיאיה**" **ולא כל שריה** - **פרט לקטיעה בר שלום**, כמו שיבואר.
והגמרא מבארת את מה שאמרה הברייתא שקטיעה בר שלום מזומן לחיי עולם הבא.
קטיעא בר שלום - **מאי היא**, מה אירע עמו?
דההוא קיסרא, היה קיסר אחד ממלכי רומי, **דהוה סני ליהודאי**, שהיה שונא את היהודים.
אמר להו הקיסר **לחשיבי דמלכותא**, לחשובי המלכות, ואמר דבריו בצורת משל: **מי שעלה לו נימא**, ריקבון של בשר, **ברגלו**, ומצער אותו, האם **יקטענה**, יחתוך את **הבשר ויחיה**, **או יניחנה ויצטער**? וכוונתו על היהודים, האם להשמידם חס וחלילה!
אמרו לו חשובי רומי: **יקטענה**, **ויחיה!**
אמר להו גוי אחד מחשובי רומי ושמו **קטיעה בר שלום**: **חדא**, סיבה אחת שלא תשמידם - **דלא יכלת להו לכולהו**, אין לך יכולת להשמיד את כולם ! **דכתיב** [זכריה ב]: אמר הקדוש ברוך הוא: "**כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם**".

---

[184] כתב **המאירי**: דחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. [ועיין בתחילת פרק חלק]. וכתב **התורת חיים**: התכוון לומר לו, שכל כוונתו בשימושו הוא כדי שיוכל לשמשו בעולם הבא, ובאמצעות השימוש יזכה לעוה"ב.
[185] מי הם אותם הנשיאים שכולם יורשין גיהנם? כתבו **התוס'** [לפי נוסחת **עין יעקב** דפוס ראשון]: היינו האפיפיור, אמרכל ממונה על כל הנוצרים. ועוד כתבו: הוא הישיש. כמו שמפורש בספר **יוסיפון** [פרק מב] שנשבעו רומאיים שלא להמליך עליהם עוד מלך:. אלא שהיו ממנים ישיש אחד, ולו שלש מאות יועצים.

ויש לשאול: **מאי קאמר**, מה אמר כאן הנביא?
אילימא, אם נאמר, **דבדרתהון**, שפזרתי אותם **בארבע רוחות**, קשה -
האי "כארבע רוחות"?! מדוע נקט הכתוב בלשונו את כ"ף הדמיון?! -
והרי לדבריך, שפיזרם בארבע רוחות - "**לארבע רוחות**" **מיבעי ליה**, היה צריך הכתוב לומר.
אלא, נקט הכתוב "כארבע רוחות", עם כ"ף הדמיון, כדי לומר: **כשם שאי אפשר לעולם** להתקיים **בלא רוחות**, מרוב הבל וחמימות, **כך אי אפשר לעולם** להתקיים **בלי ישראל!**
[186] וזו טענה ראשונה של קטיעה בר שלום, שאמר לו, שאינו יכול לכלותם.
ועוד סיבה שלא לכלותם, כי **קרו לך**, יקראו לך "**מלכותא קטיעה**", מלכות קוטעת, דהיינו, רצחנית!
אמר ליה הקיסר לקטיעה בר שלום: **מימר שפיר קאמרת**, אמנם אמרת דברים נכונים. **מיהו**, אבל **כל דזכי למלכא**, מי שמנצח את המלך ומשתיקו בדברים ומבייש בכך את המלך, **שדו ליה**, משליכים אותו **לקמוניא חלילא**, לבית מלא עפר. [187]
והגמרא ממשיכה לספר על קטיעה בר שלום.
כד הוה נקטין ליה ואזלין, כשתפסוהו להוליכו לקומוניא חלילא, **אמרה ליה ההיא מטרוניתא** אשה חשובה רומית: **ווי ליה לאילפא**, אוי לה לספינה **דאזלה בלא מיכסא**, ההולכת בלא לשלם מכס! והתכוונה לומר לו, כיון שאתה נהרג בגלל היהודים, חבל, שלא מלתה את עצמך [והוא בדמיון נתינת מכס לה'] כדי שיתנו לך לעבור, ולקבל חלק לעולם הבא עם בני ישראל. [188]
נפל, התכופף קטיעה בר שלום **על רישא דעורלתיה**, על ראש ערלתו, **קטעה**, חתכה [**בשיניה**] בשיניו, [189] **ואמר**: עתה **יהבית מכסי**, נתתי בכך את תשלום המכס לה', **חלפית ועברית**, ואוכל לעבור, כלומר ליכנס לגן עדן.
כי קא שדו ליה, כשהשליכוהו לקומונא חלילא, **אמר** קטיעה בר שלום: הנני מצווה את **כל נכסאי** כל נכסי **לרבי עקיבא וחבריו**.
ומבארת עתה הגמרא כיצד התחלקו בנכסיו רבי עקיבא וחבריו?

---

[186] וכתב **המהרש"א**: גם לפי פשוטו, אמר שפיר, כי הם מפוזרים בארבע רוחות מסוף העולם ועד סופו ואי אפשר לכלותם. אלא שרצה לבאר לו, למה באמת עשה ה' ככה לפזר אותם בכל העולם? לפי שהם קיומו של עולם כמו הרוחות.
[187] כן פירש **רש"י**, ואולי כוונתו לאפר, והוא פירושו הראשון של **הערוך**. ועוד פירש **הערוך** וכן **רבינו חננאל**: כבשן האש.
[188] ומבאר **המהרש"א**: כשם שאין שומר המדינה נותן ליכנס בלי מכס, כן שומר אברהם אבינו על פתח גן העדן, ואינו נותן ליכנס למי שלא מל את עצמו.
[189] כן היא גירסת **העין יעקב**.

יצא רבי עקיבא ודרש: נאמר בלחם הפנים [ויקרא כד] "**והיתה לאהרן ובניו**", שאת הלחם יחלקו ביניהם אהרן ובניו, ודרשינן, **מחצה לאהרן, ומחצה לבניו**. שהכהן גדול לוקח לעצמו חצי מהלחמים.

הרי פירוש המילים "והיה לאהרן ולבניו", הוא מחצה על מחצה. וכך גם יש לפרש את דבריו "לרבי עקיבא, וחביריו" - מחצה על מחצה.

יצתה בת קול מן השמים **ואמרה**: **קטיעה בר שלום מזומן** [190] **לחיי העולם הבא!**

כששמע רבי דבר זה, **בכה רבי**, **ואמר**: **יש קונה עולמו** [191] **בשעה אחת**, והוא קטיעה בר שלום. **ויש קונה עולמו בכמה שנים. אנטונינוס שמשיה לרבי**, שימש את רבי.

כמו כן, שר אחד מהגויים ושמו **אדרכן**, **שמשיה לרב**, שימש את רב.

כי שכיב כשמת **אנטונינוס**, **אמר רבי** בצער: **נתפרדה החבילה!** משל הוא, שנתפרדה אהבתנו, שנקשרה נפש בנפש.

דף יא.

כי שכיב כשמת **אדרכן**, **אמר רב**: (תחילת העמוד) "**נתפרדה חבילה**".

והגמרא מספרת על מה שאירע עם אונקלוס, שגם הוא היה אחד מחשובי רומי, והתגייר.

אונקלוס בר קלונימוס איגייר, התגייר.

שדר קיסר, שלח קיסר רומי **גונדא דרומאי**, גדוד חיילי רומי **אבתריה**, אחריו, לתופסו ולהביאו אליו.

משכינהו בקראי, משך אותם במקראות, שהוכיח להם בראיות מהכתובים על דת ישראל שהיא האמיתית והנצחית, **איגיור**. נמשכו אחריו חיילי רומי, והתגיירו גם הם.

הדר שדר, חזר הקיסר ושלח **גונדא דרומאי** [**אחרינא**], אחרת **אבתריה**, אחריו, וציווה עליהם הקיסר, **ואמר להו**: **לא תימרי ליה, ולא מידי**. אל תכנסו איתו בוויכוחים!

כי הוו שקלו ואזלו, כשלקחוהו והתחילו ללכת, **אמר להו**, אמר להם אונקלוס: לא אתווכח עמכם, אלא **אימא לכו מילתא בעלמא**, אומר לכם דבר סתם! ובחשבם, שעל כך לא נצטוו מהקיסר - שמעוהו.

אמר להם: **ניופיורא**, שר קטן **נקט נורא**, מחזיק אבוקה **קמי פיפיורא**, בפני שר הגדול ממנו, להאיר לפניו לכבודו. וכן עושה **פיפיורא לדוכסא**, שר גדול ממנו, וכך עושה **דוכסא להגמוניא**, **והגמוניא** עושה כך **לקומא**, המלך -

---

[190] כתבו **התוס'** במסכת כתובות [קג ב], "מזומן" - בלא דין ובלא יסורין.

[191] **המהרש"א** מדייק לשון "עולמו", שכל אחד ואחד קונה לפי מדרגתו. לכן בכה רבי על מי שקנה "עולמו" רק בשעה אחת, ונהרג, ולא זכה למדרגה גבוהה יותר, לקנות "עולמו" בכמה שנים.

קומא - מי נקט נורא מקמי אינשי, האם המלך מחזיק אבוקה בפני אנשים? ! **אמרי ליה** החיילים לאונקלוס: **לא**!

אמר להו אונקלוס לחיילים: **הקדוש ברוך הוא נקט נורא**, מחזיק אבוקה להאיר **קמי ישראל**, **דכתיב** [שמות יג] "**וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך. ולילה בעמוד אש להאיר להם**".

ובכך הוכיח להם גודל חביבות וחשיבות עם ישראל בעיני הקב"ה.

איגיור [**כולהו**], גם הם נוכחו בצדקת דרכו, ונתגיירו.

הדר שדר, חזר ושלח **גונדא אחרינא אבתריה**, גדוד אחר אחריו. **אמר להו**, וציוה עליהם: **לא תשתעו מידי בהדיה**! אל תדברו אתו כלום!

כי נקטי ליה ואזלי, כשלקחוהו, והתחילו ללכת, **חזא מזוזתא**, ראה את המזוזה [**דמנחא אפיתחא** המונחת בפתח], **אותיב ידיה עלה**, אונקלוס שם ידו על המזוזה, [192] **ואמר להו: מאי האי**? מה זה? [גירסא אחרת: **אחיך**, צחק, **ואמר להו: אמאי קא מחייך**, מדוע הנני צוחק?].

וכך משך אותם לדבר אתו.

אמרו ליה, אמרו הם לאונקלוס: **אימא לן את**, אמור לנו אתה!

אמר להו אונקלוס: **מנהגו של עולם מלך**, שהוא **בשר ודם**, **יושב מבפנים** בהיכלו, **ועבדיו משמרים אותו מבחוץ. ואילו הקדוש ברוך הוא**, **עבדיו מבפנים**, **והוא משמרן מבחוץ**. שהמזוזה שומרת עליהם מן המזיקין, [194] כמו **שנאמר** [תהלים קכא] [193] "**ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם**".

איגיור. גם הם נתגיירו.

תו לא שדר בתריה, שוב לא שלח אליו גדודים לתופסו.

ועתה הגמרא חוזרת לאנטונינוס ורבי.

הנביא בישר לרבקה [בראשית כה] "**ויאמר ה' לה: שני גוים בבטנך**", ודרשינן: **אמר רב יהודה אמר רב**, **אל תיקרי "גוים"**, **אלא "גיים"**, מלשון גאים, כלומר, שני אנשים חשובים נשואי פנים, **זה אנטונינוס**, הבא מעשו, **ורבי**, הבא מיעקב. והיו שניהם עשירים מאוד,

[192] **והרמ"א** שולחן ערוך יורה דעה סימן רפ"ה פסק כן על פי סוגייתנו: כשאדם יוצא מן הבית יניח ידו על המזוזה ויאמר: ה' ישמר צאתי ובואי מעתה ועד עולם, וכן כשיכנס אדם לבית יניח ידו על המזוזה.

[193] שם בגמרא מנחות דרשוהו מן תחילת המקרא [שם] "ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך", והיא המזוזה, שמקומה לימין הכניסה.

[194] עיין גמרא מנחות [לג ב].

שלא פסקו מעל שולחנם, [195] **לא חזרת** [חסא] **ולא קישות ולא צנון - לא בימות החמה, ולא בימות הגשמים** [196].

ומעלתם של ירקות אלו שהם מועילים לעיכול המזון.

דאמר מר: צנון, מחתך אוכל, טוחן את המאכלים במעיים. **חזרת, מהפך** את **המאכל. קישות, מרחיב** את **המעיים** [197].

ומקשה הגמרא: איך אמרו שקישות מועילים לגוף? **והא תנא דבי רבי ישמעאל: למה נקרא שמן "קישות"? מפני ש"קשין" לגופו של אדם כחרבות.**

הרי שאינם מועילים לגוף!?

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא. הא**, מה שאמרו בברייתא שהן קשין לגוף, מדובר **ברברבי**, קישות גדולים. **והא**, מה שלא פסק משולחנם של רבי ואנטונינוס, מדובר **בזוטרי**. קישות קטנים.

שנינו במשנתנו: **יום הלידה ויום המיתה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: כל מיתה שיש בה שריפה, יש בה עבודת כוכבים, ושאין בה שריפה, אין בה עבודת כוכבים.**

ודנה עתה הגמרא בביאור מחלוקת רבי מאיר וחכמים, שהרי זה ודאי שהם לא נחלקו במציאות, האם שרפו על כל המלכים או לא, ובודאי שרבי מאיר מודה שהיו מלכים שעליהם שרפו, והיו מלכים שלא שרפו עליהם, אלא מניחה הגמרא תחילה [198] שסברת מחלוקתם היא בכך, שרבי מאיר סובר שיום האיד לעבודה זרה נקבע על עצם המיתה של המלך, ולא השריפה עושה אותו ליום איד. כי סובר רבי מאיר שהשריפה על המלך אינה מחוקות הגוים לשם עבודה זרה, ולא שייכת לעבודת כוכבים. ואילו חכמים סוברים שהשריפה היא חוק מחוקות הגוים לשם עבודה זרה, ורק היא המביאה לעשותו ליום איד לעבודה זרה, ולא עצם מיתת המלך.

ומדייקת הגמרא: **מכלל** דברי חכמים אלו, אתה למד, **דרבי מאיר סבר: לא שנא מיתה שיש בה שריפה, ולא שנא מיתה שאין בה שריפה - פלחו בה**, עובדים בעקבות במיתה שכזו **לעבודת כוכבים**, ועושים אותו יום איד קבוע כל ימי בנו המולך תחתיו.

---

[195] פירשו **התוס**': רבי בעצמו לא היה צריך לכל הדברים האלו, שהרי לא נהנה מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה, אלא שאוכלי שולחנו היו מ רובים.

[196] כתב **המהרש"א**: אף שהיו עוד עשירים ומכובדים מבני עשו ויעקב, יש בכך חידוש ששניהם היו בזמן אחד במקום אחד, כמו עשו ויעקב שהיו יחד בגוף רבקה.

[197] כתבו **התוס**': שהחשיבות בכך היא שהיו מאכלי שולחנם מרובים ברוב מעדני מלך, והיו צריכים לירקות אלו לעיכול המאכלים המרובים. ו**המהרש"א** כתב, החידוש הוא שהיה להם ירקות אלו בימות הגשמים, שאין דרכם לגדול אלא בימות הקיץ, ואלו גידלו אותם באופנים מיוחדים כדרכי המלכים.

[198] ביאור זה הוא לפי גירסת ופירוש **רש"י**, כפי שביארו ב**חידושי הריטב"א**.

אלמא, מוכח מכאן, שסובר רבי מאיר, כי **שריפה**, **לאו חוקה היא**. עצם ה"שריפה" אינה מחוקות הגוים לשם עבודה זרה.

ומכלל זה אתה למד, **דרבנן סברי**: **שריפה חוקה היא**, מחוקות הגויים לשם עבודה זרה, והיא העושה אותו ליום איד -

וקשה, אם השריפה היא מחוקות הגוים לשם עבודה זרה, איך הותר לעשות כן למלכי ישראל?

והא תניא, **שורפין על המלכים**, מלכי ישראל, **ולא** צריכים לחשוש לאסור משום "**דרכי האמורי**", שאסרה התורה לעשות כמעשי האמורי, כמו שנאמר [שמות כג] "והביאך אל האמורי והחתי והפריזי והכנעני החוי והיבוסי, והכחדתיו. לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם. ולא תעשה כמעשיהם". דהיינו, מלבד מה שאסור לעבוד אלילים, אסור גם לעשות כמעשיהם. ואיסור זה נקרא "דרכי האמורי".

וקשה, **ואי חוקה היא** לאלילים, **אנן**, אנו בני ישראל, **היכי שרפינן**, איך אנו נוהגין לשרוף על מלכינו? **והא כתיב** [ויקרא יח] "**ובחוקותיהם** של הגוים **לא תלכו**"!? [199] ומתרצת הגמרא: שריפה על המלכים, אינה חוק לשם עבודת אלילים, אלא מטעם "חשיבות", ביטוי לגודל חשיבותו ועומק הצער על מותו.

---

[199] **התוס'** מבארים על פי סוגיות אחרות, שיש שני ענייני "חוקות הגוים": האחד, חוק לשם עבודה זרה, וחוקות אלו אסורים אף אם הם מופיעים בתורה שנהגו ישראל כן. דוגמא לדבר "מצבה" שנהגו כן אבותינו, אבות ישראל, והיתה אהובה לפני הקב"ה, ומעת שעשאוה האמוריים חוק לאלילים - שנאה הקב"ה, והזהיר עליה בתורה [דברים טז] "לא תקים לך מצבה". ועל חוקים אלו מקשה הגמרא, אף שמצאנו כן בצדקיהו המלך [כמו שמבואר בהמשך הגמרא], היו צריכים להיאסר מטעם "ובחוקותיהם לא תלכו". **והריטב"א** מדייק מלשון **רש"י**, שגם רש"י פירש כן את קושית הגמרא. והשני, חוק שעושים הגוים לשם הבל ושטות, ואינה לשם עבודה זרה, ואותם מותר לעשות, אם מצאנו כן בתורתנו שנהגו כן, כי אנו לא למדים מהם משטותם ומתרבותם. הקהלות **יעקב** [סימן ה] מחלק בין "דרכי האמורי" ללאו של "ובחוקותיהם לא תלכו". הלאו "דרכי האמורי" נלמד מהפסוק [שמות כג] "לא תעשו כמעשיהם", ואיסורו הוא אפילו בדבר שאינו חוק לעבודת אלילים, אלא לשם דעת שטות שלהם. והלאו של "חוקות הגוים" נלמד מהפסוק [ויקרא יח] "ובחוקותיהם לא תלכו", והוא האיסור ללכת בחוקי הגוים לשם עבודת אלילים, אף שנהגו היהודים במנהגים שכאלו בימי אבותינו. ומבואר היטב לשון הגמרא. כי לכאורה קשה, אחרי שהגמרא הביאה ברייתא "שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי", למה הוצרכו להביא ולהכריח את הקושיא "ואי חוקה היא - אנן היכי שרפינן, והכתיב ובחוקותיהם לא תלכו", הרי כבר שנינו ברייתא שמותר לעשות כן. ולדבריו מבואר, שהברייתא רק אמרה שלא שייך בכך "דרכי האמורי". אך עדיין קשה, כי יתכן שעל אף שלא שייך בשריפה "דרכי האמורי", מכל מקום, אם הגוים עושים כן לשם עבודת אלילים, אסור משום איסור "חוקות הגוים". ולכן הוסיפה הגמרא קושיא על קושיא. ועיין שם שמסופק אם התוס' מסכימים לחילוק זה, כי לכאורה משמע שהם למדים שניהם [גם חוקות לשם עבודת אלילים, וגם חוקות שטות והבל] מהפסוק "ובחוקותיהם לא תלכו". כתב **הר"ן**, וזה לשונו: "שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי וכו' לפי שלא אסרה תורה אלא חוקות של עבודה זרה או דברים של הבל ובטלה. וכולן יש בהם צורך [שייכות קצת] עבודה זרה. אבל דברים של טעם, שרי. ובשריפה על המלכים טעמא איכא לשרוף לכבודן כלי תשמישן, לומר: שאין אדם אחר עשוי להשתמש במה שנשתמש בו הוא". וכן פסק **הרמ"א** [יורה דעה סימן קע"ח]. והקשה **בביאור הגר"א** שם, שהרי בגמרא מבואר שטעם ההיתר של שריפה על המלכים הוא, מטעם שכן הוא מנהג היהודים, ואנחנו לא עושים "כמעשיהם", אלא שכן הוא מנהגינו. ולמה כתב הר"ן טעם אחר? ועיין שם בקהלות יעקב המבאר את דברי הר"ן.

אלא, **דכולי עלמא** רבי מאיר וחכמים סוברים: **שריפה לאו חוקה היא** לשם עבודה זרה, **אלא**, **חשיבותא היא** -

ובמה נחלקו רבי מאיר וחכמים? -

הכא, **בהא קמיפלגי**, בטעם זה הם חולקים: **רבי מאיר סבר**: **לא שנא** בין **מיתה שיש בה שריפה**, **ולא שנא** ובין **מיתה שאין בה שריפה - פלחי בה לעבודת כוכבים**. עושין אותו ליום איד. ואף שהמלך ההוא לא היה חשוב דיו לשרוף עליו, מכל מקום, עושין עליו יום איד לעבודת אלילים.

ואילו רבנן סברי: **מיתה שיש בה שריפה חשיבא להו**, המלך חשוב הוא להם, **ופלחי בה**, עושין אותו יום איד. **ושאין בה שריפה לא חשיבא ולא פלחי בה**, ואינם עושים אותו ליום איד.

ועתה הגמרא מביאה את הברייתא ששנינו בה "שורפין על המלכים" בשלימותה, ומבארת אותה.

גופא, **שורפין על המלכים** מלכי ישראל, **ואין בו** במעשה זה **משום** האיסור לעשות **דרכי האמורי**.

כמו **שנאמר**, הברייתא מוכיחה כן ממה שאמר הנביא [ירמיה לד] בדבר ה' אל צדקיהו המלך, "**בשלום תמות**, **ובמשרפות אבותיך המלכים הראשונים אשר היו לפניך**, **כן ישרפו לך**".

וממשיכה הברייתא: **וכשם ששורפים על המלכים - כך שורפין על הנשיאים**, נשיאי ישראל שהיו בזמן בית שני ולאחריה.

ומה הם שורפין על המלכים? **מיטתן וכלי תשמישן**.

ומעשה שהיה, **שמת רבן גמליאל הזקן**, נשיא ישראל, **ושרף עליו אונקלוס הגר שבעים מנה צורי** [שם משקל של כסף].

ולכאורה משמע שאונקלוס שרף עליו כסף ממש. ולכן מקשינן, **והא אמרת**: **מה הן שורפין עליו**, **מיטתן וכלי תשמישו**, ולא דברים אחרים, ואיך הביאה הברייתא מעשה לסתור!? ומתרצת הגמרא: לא שרף עליו כסף, אלא **אימא** פירוש דברי הברייתא הוא, ששרף עליו מיטתו וכלי תשמישו **בשווי** של **שבעים מנה צורי**.

אמרה הברייתא ששורפין עליו מיטתו וכלי תשמישו -

ומקשה הגמרא: **ומידי אחרינא לא**?! האם אין משחיתים עליו דברים אחרים?!

והא תניא: **עוקרין**, עוקרים וחותכים לבהמה את גידיה שעל פרסותיה, **על המלכים**.

ואין בו במעשה זה איסור **משום דרכי האמורי**. [200]
הרי שמלבד כלי תשמישיו השחיתו עוד דברים?
ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא**: אכן הכוונה בכלי תשמישיו, ומדובר **בסוס שרכב עליו** המלך.
ומקשה הגמרא על תירוץ זה, וכי **בהמה טהורה**, שאין רוכבים עליה, ואינה מכלי תשמישיו של המלך, האם **לא** עוקרים?!
והא תניא, **עיקור שיש בה טריפה**, שהבהמה נטרפת בו, **אסור** לעשות, מפני שאסור לגרום טריפות לבהמה טהורה, אף שאינה עומדת לו לאכילה ולהנאה. [201] **ואילו עיקור שאין בה טריפה**, שהבהמה לא נטרפת בכך, וכמו שיבואר, **מותר**.
ואיזהו עיקור שאין בה טריפה?

דף יא:
המנשר, המשיר וחותך **פרסות** רגליה, רשאי לעשות זאת רק אם הוא חותכן **מן הארכובה** [עצם ברגלי הבהמה] **ולמטה**, לפי שבחיתוך עד לשם היא אינה נטרפת, ואילו בחיתוך שלמעלה מן הארכובה היא נטרפת.
וממה שהברייתא מחלקת בין נעשית טריפה ללא נעשית טריפה, מוכח, שמדובר בבהמה טהורה, הכשירה לאכילה. וקשה, הרי בהמה טהורה אין דרכה לרכיבה, ואינה כלי תשמישו של מלך?
ומתרצת הגמרא: **תרגמא רב פפא**, פירשה לברייתא, שמדובר **בעגלה** של בקר, **המושכת בקרון** שיושב בו המלך. וכך הוא דרכה של עגלה, שהיא בהמה טהורה, ואכן היא נחשבת ככלי תשמישו של המלך.
שנינו במשנתנו: **אבל יום תגלחת זקנו וב לוריתו**.
הגמרא דנה בפירוש דברי המשנה "ובלוריתו". מה עשו הגויים לבלורית, שמחמתו עושין ביום זה יום איד.
איבעיא להו הסתפקו בני הישיבה. **היכי קתני** איך נשנית המשנה? האם: **יום תגלחת זקנו והנחת בלוריתו** שמניח שערותיו מאחורי ערפו לשם עבודת אלילים.

[200] כתבו **התוס**': אין בכך משום איסור "בל תשחית", כיון שעושין כן לכבוד המלך. וגם אין בכך משום "צער בעלי חיים", כיון שהוא כבוד המלך והוא כבוד לכל ישראל, לכן נדחה מפניו איסור "צער בעלי חיים".
[201] כן פירש **רש"י**. והקשו **התוס**': וכי איזה איסור יש להטריף בהמת חולין? **הריטב"א** מבאר דעת רש"י, שהאיסור הוא משום "צער בעלי חיים", כיון שבמקום שעושה אותה טריפה מצטערת ביותר. ועוד מבאר, שהאיסור הוא משום "בל תשחית", ואף שבכלי תשמישיו נדחה איסור בל תשחית, הוא משום שהם כלי תשמישיו ממש, אבל עגלה המושכת בקרון, הוא "תשמיש דתשמיש", ודיו אם יעקרנו במקום שלא תיעשה טריפה. וכל זה לשיטת **רש"י**. אבל **התוס**' מבארים, שמותר ואסור שאמרה הברייתא היינו באכילה ובהנאה, ולא עצם פעולת העקירה. ובאה הברייתא לחדש שלא נאסרנה בהנאה הואיל ונעשה לכבוד המלך.

או דלמא, יתכן שפירוש דברי המשנה הוא: **יום תגלחת זקנו והעברת בלוריתו**, שמנהגם היה לגלח את הבלורית בלבד לסוף השנה?

תא שמע: הגמרא פושטת ששניהם אמת, שעושין יום איד גם ביום הנחת הבלורית וגם ביום העברתה.

דתניא תרווייהו, ששנינו את שני האופנים בשתי ברייתות חלוקות, [202] באחת מהן נאמר: **יום תגלחת זקנו והנחת בלוריתו**. ובשניה נאמר: **יום תגלחת זקנו והעברת בלוריתו**.

והגמרא מביאה עוד חגא שנהגו בו הרומאים שאינו מוזכר במשנתנו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: **עוד** חגא **אחרת**, שהיא יום איד, **יש** [**להם**] **ברומי**, שאינה שנויה במשנה.

פעם **אחת לשבעים שנה** [203] **מביאין אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חיגר**. אדם שלם מרמז על עשו, ואדם חיגר מרמז על יעקב שנאמר בו "והוא צולע על יריכו". והם מתכוונין לרמז שעדיין עשו רוכב ושליט על יעקב.

ומלבישין אותו את האדם השלם **בגדי אדם הראשון**, והם בגדי החמודות שהיו לעשו, **ומניחין לו בראשו** את **קרקיפלו** עור פניו **של רבי ישמעאל** בן אלישע כהן גדול מעשרת הרוגי מלכות [שבעת הריגתו חמדה אותו בת הקיסר בגלל יפיו, והפשיטו עור פניו וחנטו אותו באפרסמון כדי שיתקיים ולא ישתנה, ועדיין הוא מונח בגנזי רומא]. [204] **ותלו ליה בצווארייה**, ותולין לו בצווארו אבן יקרה מאד, שהיא **מתקל**, משקל **ארבעה** [205] **זוזא דפיזא**, דהיינו, "פז" השוקל כמשקל ארבעה זוזים, והיא אבן יקרה מאד שאינה מצויה בעולם.

ומחפין מכסין **את השווקים** [**שוקים**] **ב"אינך"**, אבן יקרה הנקראת כך.

ומכריזין לפניו:

א. **סך** חשבון **קירי** הקצין - **פלסתר** כזב הוא!

---

[202] **רש"י** סובר שהעברת הבלורית היתה מאורע בפני עצמו ולא בעת תגלחת הזקן. ולכן הוכרח לבאר שהן שתי ברייתות, באחת נאמר: תגלחת זקנו והעברת בלוריתו, ופירושה או ביום תגלחת זקנו או ביום העברת בלוריתו, ובשניה פירושה: או תגלחת זקנו או הנחת בלוריתו. שאם היא ברייתא אחת למה נאמר בה פעם נוספת "תגלחת זקנו". לכן הוכרח לומר שהן שתי ברייתות. אבל התוס' מפרשים שביום תגלחת זקנו עשה את הבלורית, או שהניחה או שהעבירה, ולכן שנתה הברייתא - והיא ברייתא אחת - או "יום תגלחת זקנו והנחת בלוריתו" או "יום תגלחת זקנו והעברת בלוריתו". **מהרש"א ומהר"ם**.

[203] כתב **התורת חיים**: לפי שגלות בבל ארכה רק שבעים שנה, לכן בגלות אדום [רומי] חשבו הרומאים שבני ישראל ייגאלו אחרי שבעים שנה. ובעבור שבעים שנה ולא נגאלו עשו כן לאות שמחה. ונשאר כן המנהג שעושים כן אחת לשבעים שנה. וכן כתב **העיון יעקב**. ועיין שם עוד ביאורים על "אחת לשבעים שנה".

[204] **רש"י**.

[205] בגירסתנו: [ר] והוא טעות וצריך לומר ד' וכן הוא נוסחת **רבינו חננאל** "ארבעה".

כלומר, הם מכריזים שנבואת יעקב, [206] שקרא לבניו וניבא להם שסופן להגאל באחרית הימים, היא כזב.

ב. **אחוה דמרנא**, אחיו של אדונינו עשו - **זייפנא**, זייפן הוא!"

שמכריים על כך שרימה יעקב את עשיו אדונם, ולקח ברכתו, וחשב לקחת הברכה להיות גביר לאחיו.

ג. **דחמי - חמי**. מי שרואה עתה את השמחה הזו הנערכת פעם לשבעים שנה, רואה אותה. **ודלא חמי**, ומי שאינו רואה עכשיו, **לא חמי**, לא יראה אותה עוד, כי עד עבור עוד שבעים שנה לא תיעשה שמחה זו.

ד. **מאי אהני**, איזה רווח הגיע **לרמאי** ליעקב **ברמאותיה**, במה שרימה את עשו, **ולזייפנא בזייפנותיה**.

ומסיימין בה הכי, וכך מסיימין את ההכרזה:

ה. **ווי לדין**, אוי לעשו, **כד יקום דין**, כשיקום יעקב.

אמר רב אשי: **הכשילן פיהם לרשעים**, רשעים אלו נכשלו בלשונם!

כי **אי אמרו**, אם היו אומרים בלשון הזו, "**זייפנא אחוה דמרנא**", זייפן הוא אחי אדונינו, **כדקאמרי**, היה במשמעות לשון זה שיעקב הוא הזייפן.

אבל **השתא** עתה **דאמרי** שהם אומרים: **דמרנא זייפנא**, יש במשמעות לשון זה, **שמרנא גופיה**, אדונינו בעצמו, **זייפנא הוא**! הוא הזייפן. [207]

ומקשה הגמרא: **ותנא דידן** התנא של משנתנו, **מאי טעמא לא קחשיב לה להאי**, למה אינו מונה חגא זו, שהיא יום איד, במשנה.

ומתרצת הגמרא: חגאות **דאיתא** שחוגגים אותם **בכל שתא ושתא** שנה ושנה, **קחשיב**, מונה אותם התנא. אבל חגא זה, **דליתא בכל שתא ושתא**, שאינו נוהג בכל שנה ושנה, אלא רק אחת לשבעים שנה **לא קחשיב**, אינו מונה אותו.

ודנה הגמרא: **הני**, חגאות אלו שנשנו במשנתנו, הרי הם רק חגאות **דרומאי**, של הרומאים בזמן שנשנתה המשנה.

ודפרסאי - מאי? מה הם ימי איד של הגוים הפרסיים?

---

[206] **והתוס**' כתבו שהקצין הוא יצחק, כלומר: ברכותיו לייעקב לא נתקיימו.

[207] ומפרש **המהרש"א**: מפני שציד בפיו ורימה את אביו יצחק. ולפי זה מפרש, שפיהם הכשילם בכל ההכרזה "דחמי" מי שרואה כבודן של ישראל בעולם הזה "חמי" רואה, "ודלא חמי" ומי שאינו רואה בעולם הזה "לא חמי" לא יזכה לראות בעולם הבא, "מאי אהני ליה לרמאה ברמאותיה ולזייפנא בזייפנותיה" מה תועלת יש לעשו במה שרימה את יצחק, הלא לא קיבל את הברכות והבכורה, ואין לו שכר בעולם הזה ובעולם הבא. ובספר **עץ יוסף** מביא עדות איש אחד שהיה שם ברומי ושמע שמכריזין את ההכרזה הנ"ל בשפת רומי. אבל את הסיום אמרו בלשון הקודש, כדי שלא יבינו המון העם.

מוטרדי וטוריסקי, **מוהרנקי ומוהרין**. אלו הם השמות של ימי איד פרסיים, הקבועים מדי שנה ושנה.

וממשיכה הגמרא לדון: **הני** אלו הם חגאותיהם **דפרסאי ודרומאי**, של הפרסיים והרומאים, **דבבלאי - מאי**? מה הם ימי איד של הגוים הבבליים?

מוהרנקי ואקניתיה, **בחנוני**, **ועשר** ביום העשירי **שבחדש אדר**.

אמר רב חנן בר רב חסדא אמר רב, **ואמרי לה**, ויש מי שמסר שמועה זו כך, **אמר רב חנן בר רבא אמר רב**: **חמשה בתי עבודת כוכבים קבועין הן** בעולם, שבהם עובדים אלילים בכל ימות השנה, ומקריבים זבחים, ואסורים במשא ומתן לעולם. [208]

אלו הן חמשת בתי אלילים: **בית בל בארץ בבל**, **בית נבו בכורסי**, **תרעתא שבמפג**, **צריפא שבאשקלון**, **נשרא שבערביא**.

כי אתא כשהגיע **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**: **הוסיפו** חכמים **עליהן** עוד שנים. והם: **יריד שב"עין בכי"**, **נדבכה שב"עכ ו"**.

איכא דאמרי ויש אומרים: **נתברא שב"עכ ו"**.

רב דימי מנהרדעא מתני איפכא, שנה אותם הפוך: **יריד שב"עכו"**, **נדבכה שב"עין בכי"**. והגמרא מבארת מה פירוש "קבועין הן".

אמר ליה רב חנן בר רב חסדא לרב חסדא: **מאי** פירוש "**קבועין הן**"?

אמר ליה רב חסדא לבנו רב חנן: **הכי**, כך **אמר אבוה דאימך**, אבי אמך: **קבועין הן לעולם**. נמצאים שם עובדי אלילים תמיד, **תדירא כולא שתא**, תמיד כל השנה **פלחי ליה**, עובדים לאליל זה.

אמר שמואל: **בגולה**, בגלותנו, שאנו בין הגוים, **אינו אסור** שלשה ימים לפניהם, **אלא יום אידם בלבד**, כי אין אנו יכולים להימנע מלישא וליתן עמהם, היות ואנו יושבין ביניהם ומתפרנסים מהן. וכן מפני שאנו מפחדים מהם.

ומקשה הגמרא: **ויום אידם** עצמו **נמי**, **מי**, וכי בגלותנו הוא **אסור**?!

והא והרי, **רב יהודה שרא ליה** התיר לו **לרב ברונא לזבוני חמרא**, למכור להם יין, וכן התיר **לרב גידל לזבוני חיטין** למכור להם חיטים **בחגתא דטייעי**, ביום איד של הסוחרים המתקבצין יום בשנה לאכול ולשתות ולחוג לשם עבודת אלילים.

הרי שבגלותנו מותר אפילו ביום האיד בעצמו?

[208] כן פירש **רש"י**. אבל הרשב"א והריטב"א סוברים, שגם עליהם אמר שמואל שאינם אסורים אלא ביום אידם בלבד, מאותו הטעם, שאין אפשרות להימנע מלהתפרנס מהם, וגם משום שאנו יראים מהם. וראייתם היא ממה שהסמיכה הגמרא מאמר שמואל אחרי בירור מאמר זה של רב "חמשה בתי אלילים קבועים", ואילו לדברי רש"י היה מתאים יותר להביא דברי שמואל לפני מאמר רב.

ומתרצת הגמרא: לכן התיר אפילו ביום האיד, כי **שאני חגתא דטייעי**, שונה החג ההוא של הסוחרים, **דלא קביעא** שאינו חג קבוע, לפי שהם עצמם אינם מקפידים לעשותו בכל שנה. [209]

מתניתין:

המשנה ממשיכה בדין האיסור לשאת ולתת בימי אידיהם.

עיר שיש בה לבני העיר **עבודת כוכבים**, ובני אותה העיר עושים בה יום איד, הרי רק עם בני העיר עצמה אסור לשאת ולתת עמהם, אל עם האנשים הגרים **חוצה לה**, **מותר** לשאת ולתת עמהם, כי הם אינם שייכים לעבודת האליל של בני העיר. שכך הוא מנהג הגוים, שכל אחד עובד את אלילו, זה עובד את שלו, וזה את שלו, וימי איד של אלו אינם ימי איד של אלו. [210]

וכן אם **היה** לבני **חוצה לה עבודת כוכבים**, ובני חוץ לעיר עובדים אותה ביום איד, הרי אנשי העיר שב**תוכה**, **מותר** לשאת ולתת עמהם.

ומבארת המשנה: **מהו לילך לשם**? האם מותר מעיר אחת לילך לעיר שיש בה היום יום איד, כאשר הליכתו אינה לצרכי משא ומתן עם בני העיר ההיא, אלא כדי לשוחח עם אחד מבני העיר.

בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום, והיינו, שברור הדבר שההולך מעירו לעיר ההיא, מתכוון ללכת רק אליה, ולא לעיר אחרת, לפי שאין מהעיר ההיא דרך אחרת הממשיכה לעיר אחרת, אלא הדרך שבין שתי הערים היא מיוחדת כדרך בין שתי הערים בלבד - **אסור** לילך לשם, מפני החשד, שנראה כמי שהולך לעבוד שם אלילים ביום האיד המתקיים שם. [211]

ואם היה יכול להלך בה, בדרך כבושה זו **למקום אחר** שאין בה יום איד, **מותר**. מפני שלא ייחשד שהולך לעבוד אלילים, אלא שהוא הולך לדרכו לעיר אחרת דרך עיר זו.

גמרא:

ודנה הגמרא: **היכי דמי "חוצה לה"**? מה המרחק של השוק שמחוץ לעיר להעיר, שיהא מותר לשאת ולתת שם עמהם?

---

[209] כן פירש **רש"י**. **והמאירי** מפרש: כיון שאינו יום איד כללי, אלא לבני אומנות אחת. [וצריך להוסיף גם לדעת רש"י וגם לדעת המאירי, שלכן אינם אדוקים בה כל כך, ולא שייך "אזיל ומודה", או "תקרובת עבודה זרה". והבן.]

[210] המשנה מדברת באינה משועבדת להעיר. ואם משועבדת להעיר מסתפקת הגמרא לעיל [ח א]. ועיין **במאירי ובתוס' רי"ד ובתוס' חכמי אנגליה**.

[211] ובגמרא יבואר דעת הראשונים במה ייחשד.

אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי חנינא: **כגון** המרחק של **עטלוזא** איטליז [שוק של בהמות] **של עזה**, לעיר עזה.
מרחק זה היה ידוע בימי חכמי הגמרא, והיה קרוב מאוד, ובכל זאת נאמרה ההלכה שאינה שייכת לעיר, וכשהאיד בתוך העיר, היא אינה נאסרת עמה, וכן אם האיד הוא חוצה לה, אין נאסרת העיר.
איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועה זו בנוסח אחר:
בעא מיניה, שאל **רבי שמעון בן לקיש מרבי חנינא**: **עטלוזא של עזה** הקרובה מאוד אל העיר עזה - **מהו**? האם התירה המשנה לשאת ולתת עמהם ביום איד שבתוך העיר, או לא?

דף יב.

אמר ליה רבי חנינא: האם **לא הלכת לעיר צור** [עיר מעורבת - ישראלים וגוים דרו בה] **מימיך**, והאם לא **ראית ישראל ועובד כוכבים** **ששפתו שתי קדירות על גבי כירה אחת**, סמוכין זו לזו, בשר נבילה עם בשר שחוטה, **ולא חשו**, לא חששו **להם חכמים**, כמו שיבואר. כך הוא בעטלוזא של עזה, אף שקרובה היא מאוד לבני העיר שיש להם יום איד, לא חששו חכמים, ומותר לשאת ולתת עמהם. ורבי חנינא לא אמר "מותר", אלא רק המשיל "משל" מהעיר צידון ללמוד מכך לעטלוזא של עזה.
ומבארת הגמרא: **מאי "לא חשו להם חכמים"**?
מה הוא המשל, ומה הוא הנמשל, ולאיזה חשש היו צריכים חכמים לחשוש בשתי קדירות ולא חששו, ומה זה בא ללמדנו.
ונחלקו בכך אמוראים -
אמר אביי: **משום בשר נבילה**. דהיינו, **לא אמרינן**, לא חששו חכמים **דילמא מהדר ישראל אפיה לאחוריה**, שמא הישראל יפנה מבטו לאחורה, ולא ישים לבו לקדירתו, ובינתיים **שדי**, יזרוק ה**עובד כוכבים** בשר **נבילה בקדירה** של הישראל השפותה על האש ליד קדרתו של הגוי. **דכוותה הכי נמי**, ובדומה לזה גם בעטלוזא של עזה, **לא חשו להם חכמים משום דמי עבודת כוכבים**.

[212] **פירוש "דמי עבודת כוכבים"** בדברי הראשונים מצינו כמה פירושים, וגם בדעת **רש"י**, פירשו הראשונים פירושים שונים, ויתכן שהיו לפניהם כמה גירסאות ברש"י. ונבארם בקיצור. א. דמים שהגוי שילם תמורת הבהמה שקנה לצורך עבודת אלילים, והם עתה ביד ישראל. ועל פירוש זה הקשו, משום שבסוגיא בדף סד א אמר רב נחמן שדמים אלו מותרים בהנאה, ואין עליהם האיסור של "והיית חרם כמוהו" [או כדברי רש"י, מצד "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם"]. והטעם, כתבו שם התוס', כי לאו זה, רק על ישראל נאמר, שלא ימכור אלילים לישראל, ולא

דהיינו, אביי סובר שרבי חנינא בא להקל, ולומר, שאפילו במקום שיש אפשרות שיעבור על איסור דאורייתא של "דמי [מעות] עבודת כוכבים" [עיין בהערה], [212] שהוא דבר האסור מן התורה, בכל זאת לא חששו לכך.

האיסור של דמי עבודת כוכבים הוא משום [דברים יג] "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ועל אף שיתכן כי בשוק של הבהמות נמצאים "דמי עבודה זרה" של בני עזה, לפי שהיום הוא יום אידם, וכשהישראל מוכר בהמה בשוק לנכרי יתכן והוא מקבל תמורתם דמים אסורים, בכל זאת לא חששו להם חכמים.

והטעם לכך הוא, מפני שאין בשוק דמים הידועים בודאי כדמי עבודת כוכבים, אלא רק ספק יש בדבר, ולכן לא מחזיקין בסתם דמים לומר שמא הם דמים של איסור, אלא מקילים לומר שמן הסתם הם אינם דמים אסורים. וזה דומה לכך שלא חששו חכמים בצידון בשתי קדירות, שגם בהן, לכאורה יש לחשוש שמא יכניס הגוי בשר נבילה לתוך קדירתו של הישראל, [213] ויאסר בשר הישראל באיסור דאורייתא. אך לא חששו חכמים להחזיק איסור מן הספק, עד שיוודע לך שיש כאן איסור.

וזו היא ההשוואה בין צידון ועטלוזא של עזה.

ולדברי אביי, כיון שאין חוששין אפילו לחשש איסור דאורייתא, כל שכן שאין חוששין לחשש איסור דרבנן, שמא הגוי הקונה בהמות חוץ לעיר עזה, שייך לבני תוך העיר, והיום הוא יום אידו, ונמצא שהישראל המוכר לו בהמה, עובר על איסור דרבנן, שאסרו לשאת ולתת עמהם.

לבני נח. ואם כן קשה, על דברי אביי הסובר, שרק מטעם ספק אין חוששין, ואילו היה ודאי היה אסור. ועוד יותר קשה על רבא שחושש אפילו לספק. ומתרצים הראשונים, שרש"י סובר [וכן הוא דעת הרי"ף] שאביי ורבא חולקים על רב נחמן, וסוברים שדמים אלו אסורים. ב. דמים שהקריבם הגוי - את הדמים עצמם - לאלילים. וכתב **הר**"ן שזו כוונת רש"י. ועיין ב**תוס**' מה שהקשו על פירוש זה. ג. דמים שקבלם הגוי במכירת אלילים, והקצה אותם לקניית אלילים אחרים או לתקרובת עבודה זרה. ובאופן זה חמור יותר. וזו שיטת **רבינו תם**. שיטת רבינו תם צריכה ביאור. **הטורי זהב** [יורה דעה סוף סימן קלב] הקשה, ומה בכך שהגוי הזמין את הדמים לעבודה זרה, הרי פסקינן, ד"הזמנה לאו מילתא היא" - אף בעבודה זרה? ואם משום שיש כאן שני חסרונות, שהדמים באים ממכירת עבודה זרה, ועוד, שהם מיועדים לעבודה זרה, מנין מצא רבינו תם מקור לכך לומר שבהצטרפותם יחד הם יאסרו, והרי אין בחסרון אחד מהן טעם לאסור. וכתב בספר **עבודת עבודה** וכן משמע ב**תוס**' **רבינו אלחנן**, שרבינו תם סובר, שהטעם שדמי עבודה זרה מותרים, הוא משום שהיות והגוי מכר לאלילו, ובדמיו הוא רוצה להשתמש לצרכיו, אם כן "מבטל" הוא את הדמים מהיותם עבודה זרה, כדין שגוי יכול לבטל עבודה זרה - ודין "ביטול" מתפשט גם על דמי עבודה זרה, שהוא חלק מהאלילים ומתהוה ממנו - כל זה הוא דוקא אם מכר את האלילים ורוצה להשתמש בדמיהם לצרכיו, אבל אם הוא מייעד את הדמים לאלילים או לתקרובת אלילים, אינו מבטלן, ולכן סובר רבינו תם שהם אסורים. וכן כתב ב**קהלות יעקב** [סימן ו'].

[213] כתבו הראשונים - עיין **ברשב**"**א ריטב**"**א ור**"**ן** - אין הגוי חשוד לעשות כן במזיד להכשיל את הישראל באיסור. ומביאים ראיות לכך - אלא, שמא יעשה כן בטעות בחושבו שהיא קדירתו. ורבא חולק, משום שסובר שלא מסתבר שהגוי יטעה בין קדירתו לבין קדירת ישראל, אבל בעטלוזא של עזה שייך לומר שמתעסקים בני חוצה עם בני תוכה.

רבא אמר: **מאי** פירוש דברי רבי חנינא "**לא חשו להם חכמים**" - לא חשו **משום בישולי עובדי כוכבים**.

דכוותה בדומה לזה, **הכי נמי** בעטלוזא של עזה, **לא חשו להם חכמים משום** שמא הגוי הקונה שייך לבני העיר, והיום הוא **יום אידם**.

ומשמע מדברי רבא, שרבי חנינא התיר למכור בהמה מחוץ לעיר אף ביום אידם ממש. והיינו, רבא חולק על אביי, וסובר שלא הקילו חכמים כל כך, אלא זה שלא חששו שמא יכניס נבילה לקדירת ישראל, אינו מחמת שלא חששו חכמים להחזיק איסור בספק איסור דאורייתא, כי אם מפני שאין הגוי חשוד לעשות כן, לפי שהוא מפחד מהישראל, שאם יוודע לו יתבענו לדין.

וסובר רבא, שאם אכן יהיה ספק איסור דאורייתא, חוששים לו. ולכן, לדבריו, סתם מעות הנמצאים בשוק, אסורים. ומותר לקחת מאנשי השוק, מבני חוצה לעיר, אך ורק כשנתנו דמים מתוך תיבה שלהם, שאין עליהם חשש שהם "דמי עבודת כוכבים".

אלא, שרבי חנינא בא להתיר למכור בהמה לסוחרי בהמות מחוץ לעיר אף שיש לחשוש שמא הגוי ההוא שייך לבני העיר, ועתה הוא "יום אידו", וכשהישראל מוכר לו בהמה הוא עובר על איסור דרבנן, שאסרו לשאת ולתת עמהם.

וטעם ההיתר הוא, מפני שהוא ספק איסור דרבנן, ולא חששו חכמים לכך, כשם שלא חששו שמא יסמוך הישראל על הגוי, והגוי יחתה בגחלים שתחת הקדירות, ויעבור הישראל על איסור "בישולי נכרים", שהוא איסור דרבנן.

רבה בר עולא חולק על כך, וסובר שאסור. ואכן יש לחשוש לכך שמא הגוי שייך לבני תוך העיר.

וממה שאין חוששין בצידון מאיסור בישולי עבודת כוכבים - אין להביא ראיה שבכל איסור דרבנן אין חוששים. והטעם, כי אף אם הגוי יחתה בגחלים, עדיין יתכן שלא תיאסר התבשיל משום בישול עבודת כוכבים, אם גם הישראל יחתה בגחלים [כמבואר במקומו], והישראל אכן יעשה כן [214] -

אבל בעטלוזא של עזה לא התיר רבי חנינא, ואכן חושש לאיסור משא ומתן עם בני חוצה לה שמא שייכים לבני העיר, הואיל והיא סמוכה לה [ומה שהתירה המשנה, מדובר כשאינה סמוכה כל כך כמרחק עטלוזא של עזה להעיר עזה] -

[214] וכתבו **הריטב"א** והר"ן בשם **רש"י** [וכנראה שהיה להם נוסחא אחרת ברש"י] שרבא יענה על כך, שהיה מקום לחשוש שמא יסלק הגוי קדירת ישראל מן הכירה להניחה בקרקע קודם גמר הבישול כדי לתקנה, או כדי שלא ישרף התבשיל, ואחר כך יחזירנה למקומה, שבאופן זה אסור התבשיל משום בישולי עכו"ם [כמו שמבואר לקמן לה ב לו ב].

אלא שרבי חנינא התיר רק בימים של "לפני אידיהן", שאיסורו הוא איסור קל ביחס ליום אידם ממש, כשם שאין צריך לחשוש שמא עבר תבשיל הגוי על פי הקדירה ונטף ממנו לתוך קדירת הישראל. והטעם שלא חששו חכמים, מפני שאינו מצוי, ועוד, שאף אם יקרה כן, יתבטלו הטיפות בששים בקדירת ישראל.

ורבי חנינא אכן אסר בעטלוזא של עזה, והתיר רק אם היה מרוחק יותר ממנה, ומתרחק החשש - ואז התיר.

רבה בר עולא אמר: כשם **שלא חשו להם חכמים** לבני צידון **משום צינורא** שמא נטף מקדירת הגוי לקדירת ישראל -

דכוותיה בהשוואה זו, **הכי נמי, לא חשו להם חכמים משום "לפני אידיהם"**. אבל ביום אידיהם - אסור למכור בהמה לגוי בעטלוזא של עזה.

ולפי ביאור רבה בר עולא, חולק "איכא דאמרי" זה על "איכא דאמרי" הקודם, ואוסר בעטלוזא של עזה ביום אידיהם.

שנינו במשנתנו: **מהו ללילך לשם**? **בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום - אסור, ואם היה יכול להלך בה למקום אחר - מותר**. [215]

משנתנו נשנית "סתם" בלי מחלוקת, ואילו בברייתא נחלקו חכמים בדבר. וכך שנינו:

תנו רבנן: עיר שיש בה עבודת כוכבים, והיום הוא יום אידם, **אסור ליכנס לתוכה, ולא** יעבור **מתוכה לעיר אחרת. דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: כל זמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום - אסור. אין הדרך מיוחדת לאותו מקום, אלא יש בה מעבר למקום אחר - **מותר**.

והברייתא ממשיכה בדברים שאסורים משום חשד עבודה זרה.

אם **ישב לו קוץ** ברגלו, בעוברו **בפני עבודת כוכבים - לא ישחה** יתכופף **ויטלנה**, את הקוץ, **מפני שנראה כמשתחווה לעבודת כוכבים. ואם אינו נראה - מותר**, יבואר לקמן.

וכן אם **נתפזרו מעותיו בפני עבודת כוכבים - לא ישחה ויטלם, מפני שנראה כמשתחווה לעבודת כוכבים. ואם אינו נראה - מותר.**

וכן **מעיין המושך** מים **לפני עבודת כוכבים - לא ישחה וישתה, מפני שנראה כמשתחווה לעבודת כוכבים. ואם אינו נראה - מותר.**

[215] **רש"י** מפרש מפני החשד שיחשדוהו שנכנס לשם עבודת אלילים. **והריטב"א** מוכיח כדעת רש"י מהגמרא לקמן שאסור ליכנס אפילו במקום פיקוח נפש, והוא בכלל אבזרייהו דעבודה זרה. ועיין בהערה 5. אבל **הרא"ה** בפירושו **והראב"ד** בהשגותיו [פרק ט' מהלכות עבודה זרה הלכה ט'] סוברים שהחשד הוא שנכנס לתוכה לשם משא ומתן. וכן כתבו עוד ראשונים. פירוש נוסף מביא **הריטב"א**, שאף שאין חשד - אסור, לפי שהוא מוסיף לכבוד האלילים שמתאספים שם ברוב עם.

פרצופות, פסלים של פרצוף אדם, ובתוכם יש חלל, וזורמים דרכו המים מפיהם של הפסלים [דהיינו, מזרקות מים העשויות בצורת פני אדם] **המקלחין מים לכרכין** [גירסת רש"י: **בכרכים**, בעיירות גדולות עשו כן להתנהג בחשיבות] - **לא יניח פיו על פיהם וישתה**, **מפני שנראה כמנשק לעבודת כוכבים**.

כיוצא בו, **לא יניח פיו על סילון**, צינור מים המחובר לקרקע, **וישתה** מזרם המים ישירות, לפני שיכנסו המים לכלי ויוכל לראות אם הם נקיים, **מפני הסכנה**, שמא יבלע עלוקה.

ועתה הגמרא מבארת את הברייתא:

מאי פירוש ואם "**אינו נראה**" מותר?

אילימא, אם נאמר **דלא מתחזי**, שעושה כן בשעה שאין אדם רואהו, קשה, איך התירו?!

והא אמר רב יהודה אמר רב: **כל מקום שאסרו חכמים** דבר המותר, ואסרוהו **משום מראית העין**, שלא ייחשד בעיני רואהו שעובר על איסור - **אפילו בחדרי חדרים**, שאין אדם רואהו, **אסור** לעשותו. ואי אפשר לפרש כך את הברייתא.

אלא אימא: **אם אינו נראה כמשתחוה לעבודת כוכבים**, שמפנה עצמו מלפני האלילים, לאחוריו או לצידיו, **מותר**.

והגמרא מוסיפה לבאר את הברייתא: **וצריכא**, הוצרכה הברייתא לומר כמה אופני חשד.

דאי תנא קוץ, אם היה התנא משמיענו רק את הדין של קוץ, היינו אומרים שרק באופן זה אסור, **משום** שאינו צריך להוציאו דוקא בפני עבודת כוכבים, **דאפשר** לו **למיזל קמיה**, להמשיך בדרכו הלאה, עד שיתרחק מכנגד האלילים, **ומשקליה**, ולהוציא שם את הקוץ. ולכן אסור להוציאו כאן, מפני שנראה כמתעכב לצורך השתחויה.

אבל מעות שנתפזרו לו כנגד האלילים, **דלא אפשר** להתרחק, אלא צריך לאוספם כאן, ונראה אוסף מעותיו, ולא כמשתחווה, **אימא לא** נאסור לו לשחות ולאספם, לכן צריך התנא להשמיענו שאסור.

ואי תנא מעות, אם היה התנא משמיענו רק את הדין של מעות, היינו אומרים שרק בכך אסור, משום **דממונא**, שיש לו רק הפסד ממון כשאינו אוספם. **אבל קוץ**, **דצערא**, שיש לו צער הגוף, **אימא לא** נאסור לו, לכן משמיענו התנא בברייתא שבכל זאת אסור.

ואי תנא הני תרתי, רק קוץ ומעות, היינו אומרים שרק בהם אסור, **משום דליכא סכנה**, אם לא יטול את הקוץ ולא יאסוף את המעות, אינו מסתכן.

אבל מעיין, **דאיכא סכנה**, שהוא מסתכן, **דאי לא שתי**, אם הוא לא ישתה, **מיית**, הוא עלול למות בצמא [216] - **אימא לא** נאסור לו לשתות. ומשמיענו התנא בברייתא, שאף על פי כן אסור לו לשתות מן המעין.
צריכא! לכן הוצרכה הברייתא להשמיענו את כל המקרים האלה [217].

דף יב:
ואחרי שביארה הגמרא למה הוצרכה הברייתא לכתוב קוץ, מעות ומעין, וכבר השמיענו התנא איסור בשחיה למעין מים אפילו במקום סכנת צמאון, מבארת הגמרא את מה שאמרה הברייתא, שאסור לשתות מפרצופות האלילים המקלחים מים:
"**פרצופות**", **למה לי**? והרי כבר השמיענו התנא שאפילו במקום סכנת צמא לא התירו. [218]

משום דקא בעי למיתני, שרצה התנא לשנות הלכה נוספת, **כיוצא בו**: **לא יניח** אדם **פיו על גבי הסילון** היוצא מן הקרקע, **וישתה מפני הסכנה**. ובמעין אי אפשר להוסיף את דין סכנת עלוקה, מפני שאינו מוכרח שיש בכך סכנה, כיון שיכול לשחות אל המעין, ולדלות ממנו מים בשתי ידיו, ולבדוק את המים. ולכן משמיענו התנא את המקרה של שתיה מפרצופות, שאינו בודק, אלא שמניח פיו על פיו, וכיוצא בו יבוא לידי סכנת עלוקה בשתיית מים מכל צינור המחובר בקרקע.
ומבארת הגמרא: **מאי סכנה**, איזה סיכון יש בשתיית מים בלי בדיקה? - סיכון של שתיית **עלוקה**, שהיא מין תולעת הנמצאת במים.
ומענין לענין מביאה הגמרא ברייתות ומאמרי אמוראים בענין סכנת עלוקה.

---

[216] נחלקו רבותינו הראשונים. **הרשב"א** בחידושיו סובר שהגמרא כפשוטה, שהנהו בסכנת מות. ולמד מכך, שהדין של ייהרג ואל יעבוד בעבודה זרה נאמר אף באיסור זה של "נראה כעובד עבודה זרה". [ועיין ב**ביאור הגר"א** [יורה דעה סימן ק"נ] המביא ראיה לשיטת **הרשב"א**]. אבל ב**חידושי הר"ן** כתב, שאין כוונת הגמרא שודאי הולך למות, כי על איסור מראית עין לא נאמר דין ייהרג ואל יעבור, אלא ש"אפשר" לו לבוא לידי סכנה, שאם לא ישתה עכשיו, שמא ימות מצמאון קודם שימצא מים. ועיין ב**טור ושולחן ערוך** יורה דעה סימן קמ"ט.

[217] והקשה **הריטב"א**, אם כן יכלה הברייתא להשמיענו רק דין מעין, והיינו אומרים, שאם במעין אסור אף שמסתכן, כל שכן בקוץ ומעות? ומתרץ, דאם היתה הברייתא אומרת רק מעין, היינו מפרשים שמדובר במקום שאינו מסתכן, ובמקום סכנה היינו מתירים - לכן משמיעה לנו הברייתא בקוץ ובמעות, כדי להקדים ולהשמיענו שאסור שלא במקום סכנה, ורק אחרי ששמענו שאסור שלא במקום סכנה, מלמדנו הברייתא: מעין, ללמדנו שאסור אף במקום סכנה. **המהר"ם** הקשה קושית **הריטב"א**, ותירץ, שאם היתה משמיענו רק דין מעין, היינו אומרים איפכא, שרק במקום סכנה מותר אם "אינו" נראה כמשתחוה, אבל קוץ ומעות אסורים אף באינו נראה כמשתחוה, לכן משמיענו קוץ ומעות. ועיין שם עוד, ו**במהרש"א**.

[218] **התוס'** רצו לבאר, שיתכן שיש חידוש בפרצופות, מפני שאיסורו קל יותר ממעין, כי במעין נראה כמשתחוה ובמעין נראה כמנשק, ואיסור נשיקה קלה היא מאיסור השתחוואה, כי על איסור נשיקה לא נסקלים ולא חייבים כרת, אלא לאו בלבד - והיה עולה על הדעת שבמקום סכנת צמאון מותר - אבל, כתבו, שאינו נכון, כי בכל זאת עובר על איסור תורה גם בנשיקה. [ומה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת. **רש"ש**].

תנו רבנן: לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים - לא ישירות **בפיו, ולא בידו אחת.** כיון שידו האחת אינה מחזיקה הרבה מים, לכן ממהר האדם בשתייתו ממנה, ושופך את המים ישר אל פיו ואינו בודק אותם. אך אם הוא נוטל את המים בשתי ידיו, הוא יכול לשהות ולבדוק.

ואם שתה מתוך ידו האחת, או שתה בפיו ישירות מהאגמים או מהנהרות, **דמו בראשו!** סיכן בכך את עצמו, ואסור לעשות כן **מפני הסכנה. מאי סכנה - סכנת עלוקה.**

ובברייתא זו, שנאמר בה ששתית מים ובהם עלוקה היא סכנת נפשות, **מסייע ליה לרבי חנינא -**

דאמר רבי חנינא: הבולע נימא, עלוקה, **של מים,** הנמצאת במים - **מותר להחם לו** מים **חמין בשבת,** ששתית מים חמים מסלקת את הסכנה, ואיסורי שבת נדחו מפני פיקוח נפש, וכמו שמוכח מלשון הברייתא "דמו בראשו", שהיא סכנת חיים ממשית.

וכן היה **מעשה באיש אחד שבלע נימא של מים, והתיר רבי נחמיה** [**חנינא**] **להחם לו חמין בשבת.**

מהי הצלתו **אדהכי והכי,** עד שיחמו לו מים חמים?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: ליגמע חלא, ישקוהו חומץ, שלא ימהר למות עד שיחמו לו חמין.

אמר רב אידי בר אבין: האי מאן, האיש **דבלע זיבורא,** שבלע צירעה - **מחייה לא חיי,** לא יחיה ! **מיהו,** אף שהולך למות ומיתתו ודאית, כדאי לו **לשקייה** שישקוהו **רביעתא דחלא שמגז,** שיעור רביעית חומץ חזק, **אפשר דחיי פורתא,** ויוכל לחיות זמן מועט **עד שמיפקד אביתיה,** שיספיק לצוות צוואה לבני ביתו על נכסיו!

תנו רבנן: לא ישתה אדם מים בלילה אף מים מן הכלים. **ואם שתה - דמו בראשו! מפני הסכנה.**

מאי סכנה יש בשתיית מים בלילה?

סכנת "**שבריריי**", שהוא השד הממונה על מכת "סנורים".

ואם צחי, אם הוא צמא לשתות, **מאי תקנתיה,** מה יעשה?

אי איכא אחרינא בהדיה, אם יש עמו איש אחר, **ליתרייה,** יקיצנו משינתו, **ולימא ליה** ויאמר לו "**צחינא מיא**" הנני צמא, והשד יסתלק מפני שני אנשים. **ואי לא** נמצא אתו עוד איש - **נקרקש בנכתמא אחצבא,** ידפוק בכיסוי החבית על החבית, שיישמע השד כאילו יש אתו עוד איש, **ונימא איהו לנפשיה,** ויאמר לעצמו לחש זה: **פלניא בר פלניתא,** פלוני בן פלונית, **אמרה לך אימך: אזדהר הזהר משברירי ברירי רירי ירי רי בכסי חיורי,** שהוא

שמו של השד הממונה על כוסות של חרס. ובלחש זה שומע השד התמעטות האותות של שמו, והוא בורח משם.

מתניתין:

משנתנו עוסקת באופן שאין איסור של "לשאת ולתת ביום אידם" [219], אלא בעיר שיש בה עבודת כוכבים, ויש שם חנויות ויריד ביום אידם. והישראל בא לקנות מהם. והטעם למה יש אופנים שאסור לקנות מהם - יבואר בגמרא.

עיר שיש בה עבודת כוכבים, והיו בה חנויות מעוטרות מקושטות **ושאינן מעוטרות - זה היה מעשה ב**עיר **בית שאן. ואמרו חכמים:** החנויות **המעוטרות - אסורות.** כי העיטורים

[219] הראשונים מבארים בכמה דרכים מדוע אין כאן האיסור משום לשאת ולתת ביום אידם. א) **רש"י** סובר שהאיסור לשאת ולתת ביום אידם הוא רק למכור, והטעם: שמא קונה הגוי בהמה לצורך תקרובת עבודה זרה, או משום שהגוי שמח ואזיל ומודה, וטעם זה שייך רק כשהגוי קונה, אבל כשמוכר "דבר המתקיים" - הריהו עצב. האם חזר בו רש"י מפירושו שכתב במשנה ראשונה, שאסור גם לקנות? ה**תוס**' סוברים שאכן כן, רש"י חזר בו! והקשה ה**מהרש"א**, מנין להם שרש"י חזר בו, הרי רש"י כתב כן במשנתנו רק בדבר המתקיים, ובדבר המתקיים התירו גם בסוגיא לעיל בברייתא של רב זביד [ו ב] לקנות מהם, ומה התחדש כאן בדברי רש"י? [וכתב שם שיתכן שלתוס' היה להם גירסא אחרת ברש"י כאן]. ומבאר, שהתוס' סוברים בדעת רש"י שמה שאמרה שם הברייתא של רב זביד "דבר שאין מתקיים מוכרין להם אבל אין לוקחין מהם", פירושה [כלומר: רש"י מפרש שם] שהוא הדין "דבר המתקיים" אין לוקחין מהם, ועיקר החידוש בברייתא ההיא, היא: להתיר "למכור" דבר שאין מתקיים. ולכן, סברו התוס', שעד סוגייתנו סבר רש"י שאסור לקנות מהם דבר המתקיים, ורק כאן במשנתנו חזר בו רש"י, והתיר לקנות מהם דבר המתקיים, כיון שהגוי המוכר עצב הוא. הראשונים מקשים כמה קושיות על רש"י. **רבינו יונה** ו**הרשב"א** ו**הריטב"א** מקשים מ"סברא" וזה לשון **הרשב"א**: וזה תימה! שאין לך שמח יותר מן התגרים כשמוכרים סחורתם, ואף על פי שהיא מתקיימת, והם מתייגעים ומחזרין למוכרה, וזהו עיקר חיותן ואומנתן". הרשב"א מתרץ את קושיא זו, שרש"י לא התכוון לומר, שלעולם בכל האופנים עצב המוכר, וכתב כן רק במשנתנו, המדברת ב"יריד" שהמוכרים מוזילים מרכולתם והקונים - קונים בזול, ובאופן זה שמח אם מוכר דבר שאין מתקיים ועצב אם מוכר דבר המתקיים, כי היה מעדיף שהדברים המתקיים יישארו אצלו וימכרם שלא בימי היריד. ה**תוס**' והרבה ראשונים מקשים על שיטת רש"י, מהברייתא הנ"ל של רב זביד דמשמע ממנה שאסור לקנות מהם דבר המתקיים. [ועיין ב**מהרש"א**]. ועוד הקשו מהגמרא לקמן [יג ב] שהתירו לקנות בחניות מעוטרות אפילו פת, [לפי גירסת התוס' - עיין ב**מהרש"א** ו**במהר"ם**] ופת הוא ודאי דבר שאין מתקיים? והתוס' בעצמם שם מתרצים לקושיא זו: פת דבר חשוב הוא, והרבה אנשים רוצים לקנותה והוא כדבר המתקיים. ומכל אלו הקושיות מבארים התוס' בדרך אחרת: ב] אין מדובר כאן כלל ביום אידם, אלא ביריד שעושים הסוחרים, ומניחים בו המכס ונותנים אותו לכמרים. והקשה ה**רמב"ן** שלשון המשנה "עיר שיש בה עבודת כוכבים", משמע שעושין היריד לכבוד האלילים? כמו במשנה הקודמת שנאמר בה אותה הלשון, ומדובר ביום אידם. ומתרץ לדעת התוס', שהיריד בתחילתו הוא ביום אידם, ונמשך אפילו לעשרה ימים. ומעיד הרמב"ן שכן נהגו הגויים בזמנו ובמקומו. והטעם שאסור למכור להם הוא גם אם אין משלמים מכס, הוא: משום שמגדיל את השוק כשמביא ומוסיף להם סחורה. ואילו לקנות מהם מותר - אם אינו נותן מכס להאלילים, כי אדרבה ממעט את השוק. [עיין שם, שבחילוק זה מבוארת הגמרא לקמן]. ג] הראשונים מביאים תשובת רב האי גאון, שמשנתנו אכן מדברת ביום אידם, ובכל זאת התירו לקנות מהם כל דבר, כיון ששם מוצאים לקנות דברים שאינם מצויים בשאר מקומות, והתירו חכמים משום "דבר האבד". בהצטרפות הטעם שהגויים שם ביריד אינם מרוויחים הרבה. ד] המאירי כתב, שמשנה זו היא המשך להמשנה הקודמת, ומדובר שיש יום איד בתוך העיר והיריד הוא מחוץ לעיר, ולכן המעוטרות אסורות כי עיטורם מוכיח עליהם שהם משתתפים באיד של תוך העיר, ושאינם מעוטרות אינם שייכים להאיד.

מהוים סימן שהן שייכות לעבודת כוכבים. **ושאינן מעוטרות - מותרות.** [220]

גמרא:

הגמרא מבארת הטעם למה אסרו חכמים, ומה פירוש מעוטרות.

אמר רבי שמעון בן לקיש: לא שנו איסור, **אלא** בחנויות **מעוטרות בוורד והדס** של תקרובת עבודה זרה, ועיטור זה הוא סימן שחנות זו שייכת לעבודת כוכבים. וטעם האיסור הוא, משום כיון שהן נותנות ריח, **דקא מיתהני** הישראל נהנה **מריחא**, ואסור להנות מתקרובת עבודה זרה. [221]

אבל אם החנות **מעוטרת בפירות - מותרות** לקנות מהן, כי אין כאן ריח. ולמרות שיגיע ממנו הנאה לעבודה זרה, שהחניות שייכים לכמרים - מותר.

מאי טעמא, למה מותר? **דאמר קרא** אמרה התורה [דברים יג] "**לא ידבק בידך מאומה מן החרם**", ודרשינן: **נהנה - הוא דאסור**. התורה אסרה ליהנות "מן" עבודה זרה ותקרובתה,

דף יג.

אבל אם **מהנה** "את" העבודה זרה - **שרי**. מותר, שלא אסרה זאת התורה. [222] אלו הם דברי רבי שמעון בן לקיש, המבאר את טעם איסור חנויות מעוטרות, משום שנהנה מריח של וורד והדס.

ואילו רבי יוחנן אמר: אפילו מעוטרות בפירות, נמי אסור, כי **קל וחומר** הוא, אם **נהנה אסור, מהנה - לא כל שכן!** [223] והוא הרי מהנה אותם, מפני שבעלי החנויות הם סוחרין של הכומרים.

מיתיבי, הגמרא מביאה ברייתא להקשות ממנה על רבי שמעון בן לקיש:

---

[220] כתבו הראשונים - עיין **רשב"א** ו**ריטב"א** - שחידוש המשנה הוא, שלא גזרו חכמים שאינם מעוטרות אטו מעוטרות. או, שבאה המשנה להתיר רק אם יש גם מעוטרות וגם שאינם מעוטרות, אז מוכח שהאינם מעוטרות אינם שייכים לעבודת כוכבים, אבל אם אין מעוטרות כלל, - כולם אסורות, כי כולם נותנים רווח לעבודה זרה.

[221] **איסור להריח מתקרובת עבודה זרה** מקור האיסור - שנאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". **האם לוקים על הנאת ריח**? **התוס'** מסתפקים בכך, וצדדי הספק הם כיון שלא נאמר "אכילה" בתורה [ועיין בגליון הש"ס], יתכן שאף הרחה אסורה. **האם האיסור הוא רק בדבר שעיקרו לריח**? התוס' מסתפקים בכך. ועיין בשולחן ערוך יורה דעה סימן קח. הראשונים - עיין **רמב"ן** - מקשים הרי הוי דבר שאינו מתכוין? ומתרצים, שחכמים חששו שמא ישהה בחנות, ויתכוין להריח. או, יתכן שמשנתנו היא לדעת התנאים האוסרים דבר שאינו מתכוין.

[222] כתבו התוס' בשם **רבינו תם**: לא התיר רבי שמעון בן לקיש כל מהנה לעבודה זרה [עיין שם שהוכיחו כן]. ועוד מקשה **הריטב"א**, הרי "רוצה בקיומו" הוא [עיין לקמן סד א] - אלא, שכאן התיר ריש לקיש, מפני שיש באותה הנאה בזיון לאלילים, בכך שהישראל מוכן לפרוע המכס ובלבד שלא ישים עטרה בראשו, כמו שיבואר בברייתא המובאת בהמשך הגמרא.

[223] כתב **הריטב"א** שלדעת רבי יוחנן הוא איסור דאורייתא. [וכן משמע שסובר **המהרש"א** בתוס' ד"ה מעות]. ו**הריטב"א** קורא לאיסור זה "סרך" עבודה זרה, וכנראה כוונתו "שייכות" לעבודה זרה.

רבי נתן אומר: יום שעבודת כוכבים [הכמרים], **מנחת בו את המכס**, [שמוותרים בו על גביית המכס], **מכריזין ואומרים: כל מי שנוטל עטרה, ויניח** אותה **בראשו ובראש חמורו לכבוד עבודת כוכבים - יניחו** [224] **לו את המכס. ואם לאו - אל יניחו לו את המכס! יהודי שנמצא שם - מה יעשה**? אם **יניח** את העטרה בראשו, **נמצא** שהוא **נהנה** מן הריח. [225] ואם **לא יניח** את העטרה בראשו, **נמצא** שהוא **מהנה**, נותן להם מכס. ולכן, אל ילך לשם!

מכאן אמרו חכמים, שאם הלך לשם, קנסו אותו בקנס זה: **הנושא ונותן בשוק של עבודת כוכבים**, אם קנה **בהמה - תיעקר**, כמו שהברייתא תבאר. ואם קנה **פירות כסות וכלים - ירקבו. מעות וכלי מתכות - יוליכם לים המלח**, שיאבדו שם.

ואיזהו עיקור? **המנשר**, משיר וחותך פרסותיה שתי רגליה, באופן שאינה נטרפת בכך, ובלבד שיחתכם **מן הארכובה** [עצם ברגלי הבהמה] **ולמטה** [226].

ועתה מקשינן על רבי שמעון בן לקיש: **קתני, מיהת: יניח - נמצא נהנה. לא יניח - נמצא מהנה**. הרי שאסור להנות "את" העבודת כוכבים. וקשה על רבי שמעון בן לקיש!?

ומתרצינן: **אמר רב משרשיא בריה דרב אידי**: אף שבברייתא סובר כן רבי נתן, **קסבר רבי שמעון בן לקיש: פליגי רבנן עליה דרבי נתן**, ומתירים להנות "את" העבודת כוכבים.

ואנא דאמרי, אני ביארתי את המשנה, **כמו רבנן, דפליגי עליה**, החולקים על רבי נתן.

ואילו **רבי יוחנן סבר: לא פליגי**. חכמים אינם חולקים על רבי נתן, וכמוהו אוסרים "מהנה", לכן מעמיד את המשנה כחכמים, ואוסר אפילו חנויות מעוטרות בפירות.

ומקשינן: **ולא פליגי**?! וכי חכמים אינם חולקים?!

והא תניא, הגמרא מביאה ברייתא שמשמע ממנה שהתירו לילך ליריד של עובדי כוכבים, בניגוד לדעת רבי נתן. ולכאורה מוכרחים להעמידה כחכמים:

דתניא, **הולכין** מותר לילך **ליריד של עובדי כוכבים, ולוקחין** וקונים **מהם בהמה, עבדים**

---

[224] גירסת הר"ח

[225] כך פירש **רש"י**. וכתבו **התוס'**, שרש"י לא רצה לפרש שנהנה מעצם "הנחת המכס", כי לא נקרא הנאה באי נתינת מכס, כיון שהמעות הן של ישראל שאינו נותנם. ומשמע שאם הם מעוטרות בפירות - מותר. אבל **רבינו חננאל** ו**הריטב"א** ועוד ראשונים מפרשים כפשוטו, שהישראל נהנה מאי נתינת מכס. ובספר **חדושי אנשי שם** [נדפס בשולי הריף] מבאר, שהם חולקים בפירוש ה"מכס" האמור - רש"י ותוס' סוברים שהכומרים גובין להם מכס כרצונם, והם גזלנים, כדין "מוכס העומד מאיליו", לכן מבארים שבאי נתינת מכס לא חשיב נהנה. ושאר הראשונים מפרשים שהמכס שייך למדינה, אלא שהכומרים "מוחלין" להם לעושי רצונם, ובלעדיהם הוי מכס קבוע, וכל העומד לגבות כגבוי גמי, לכן יש הנאה באי נתינת מכס.

[226] לדעת **רש"י** מפני שאסור להטריף בהמת חולין [עיין לעיל דף י"א]. וה**תוס'** לשיטתם [שם] מבארים, שלא קנסוהו לעקור עקירה גמורה, ודי בכך שיעקרנו עקירה מפרסותיה ולמטה.

ושפחות, **בתים ושדות וכרמים**.[227]
וכותב שטר לקיים המכירה, **ומעלה**, מאשר את חתימות השטר **בערכאות שלהן**, מקום גדולי ושופטי הגוים, ואף שהוא כבוד ותפארת להם, ויש חשש של "אזיל ומודה" - **מפני שב**אישור בשטר, **הוא כמציל** את עצמו **מידם**, שלא יוכלו הגוים להכחיש את המכירה.
ואם היה כהן - **מטמא** את עצמו **בחוצה לארץ**, שטומאתה היא מדרבנן, והתירו לו חכמים **לדון ולערער עמהם** שם, מפני שהוא כמציל מידם.
וכשם שמטמא בחוצה לארץ - **כך מטמא** הכהן את עצמו אם צריך לעבור **בבית הקברות** לדון ולערער.
וטרם שהביאה הגמרא את המשך דברי הברייתא, היא תמהה:
בבית הקברות סלקא דעתך?! **טומאה דאורייתא היא**! הרי ודאי לא התירו לכהן להטמא ולעבור על איסור דאורייתא כדי להציל ממון, ואיך אמרה הברייתא כי כשם שהתירו טומאת חוץ לארץ, שהיא מדרבנן, כן התירו איסור דאורייתא!?
ומתרצינן: אין הכוונה לבית הקברות ממש, **אלא** לטומאת "**בית הפרס**" **דרבנן**, שהיא שדה שנחרש בה קבר, וכל השדה עד מאה אמה טמאה מדרבנן, מחשש שמא התפזרו עד לשם עצמות המת, והעובר שם "יסיט" אותם. והתירו חכמים להיטמא טומאה דרבנן כדי להציל ממונו.
ועתה מביאה הגמרא את המשך הברייתא: וכשם שהתירו לו להיטמא בחוץ לארץ ובבית הפרס כדי להציל ממון, כן **מטמא** כדי **ללמוד תורה** וכדי **לישא אשה**.[228]
אמר רבי יהודה: **אימתי** התירו לו - **בזמן שאין מוצא ללמוד** אלא בחוץ לארץ. **אבל בזמן שמוצא ללמוד** בארץ ישראל - **אינו מטמא**.
רבי יוסי אומר: **אפילו בזמן שמוצא ללמוד** - **יטמא** בחוץ לארץ, **לפי שאין אדם זוכה ללמוד מכל** אדם, אלא מרבו.

[227] **רש"י** במסכת עירובין [מז ב] מפרש: ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות: מפני שמכניסן לקדושה [עיין עמוד ב'] בתים ושדות וכרמים: מפני שממעט אותם, או, משום ישוב ארץ ישראל. וכתבו **הרשב"א** ו**הריטב"א**, דמה שהתירו בברייתא זו, הוא רק בבהמה עבדים שפחות בתים שדות וכרמים, שדברים אלו אין קונים אותם ל"מסחר" אלא לצורך אישי, והותרו מטעם שביום השוק מוזילים מחירם, ועוד, משום שממעט את נכסי הגוים, כמו שביאר רבי האי גאון [עיין בהערה 8 בעמוד הקודם].

[228] כתבו **התוס**': מה שהתירו לצאת לחוץ לארץ ללמוד תורה ולישא אשה, הוא רק בשתי מצוות אלו שהם מצוות חשובות: ללמוד תורה, שגדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, ולישא אשה דכתיב [ישעיה מה] "לא תהו בראה - לשבת יצרה" - אבל לא התירו לצאת מארץ ישראל לצורך קיום שאר מצוות. ועוד כתבו, שמה שהותר הוא רק אם דעתו לחזור. וכן דעת **הרמב"ם** [פרק ה' מהלכות מלכים הלכה ט'], עיין שם **בכסף משנה**.

אמר רבי יוסי: יש ראיה שמותר לכהן לצאת לחוץ לארץ ללמוד תורה מרבו מובהק, אף שמוצא ללמוד בארץ ישראל -
מעשה ביוסף הכהן שהלך אחר רבו לצידן, שהיא בחוץ לארץ, **ללמוד תורה**.
עד כאן לשון הברייתא.
ואמר רבי יוחנן: **הלכה כרבי יוסי**. ומשמע שרבי יוחנן ידע ברייתא זו, ואף את הרישא של הברייתא, המתירה לקנות ביריד של עבודת כוכבים -
אלמא הרי מוכח **שפליגי** חכמים על רבי נתן. וקשה, איך אמר רבי יוחנן שחכמים אינם חולקים על רבי נתן?
ומתרצינן: **אמר לך רבי יוחנן**: **לעולם לא פליגי**. וחכמים אכן אוסרים לקנות ביריד של עבודת כוכבים, ומה שהתירו בברייתא זו - **לא קשיא**.
כאן, מה שאסרו חכמים ורבי נתן, מדובר **בלוקח מן התגר**, בקונה מן הסוחר, **דשקלי מיכסא מיניה**, שהכומרים לוקחים ממנו מכס, ונמצא מהנה את העבודת כוכבים.
ואילו **כאן**, מה שהתירה הברייתא, מדובר **בלוקח מן בעל הבית**, איש פרטי הבא לשוק למכור סחורתו, **דלא שקלי**, שהכומרים אינם לוקחים **מיכסא מיניה**, ממנו.
ורק באופן זה מותר, אבל כל התנאים סוברים, לדעת רבי יוחנן - שאסור להנות "את" העבודה זרה.
ורבי שמעון בן לקיש סובר, שחכמים חולקים על רבי נתן ומתירים, ומשנתנו היא כדעת חכמים.
ועתה הגמרא מבארת את הברייתא.
אמר מר: **בהמה תיעקר**.
וקשה, **והא איכא צער בעלי חיים**, ואיך התירו וציוו כך חכמים?
ומתרצינן: **אמר אביי**: **אמר רחמנא** [יהושע יא] במלחמת שבעה עממין, "ויאמר ה' אל יהושע... **את סוסיהם תעקר**". הרי שמותר לעשות כך. [229]
אמר מר שניתן בברייתא: **ואיזהו עיקור**? **מנשר פרסותיה מן הארכובה ולמטה**.
ורמינהו: הגמרא מקשה סתירה לכך מברייתא אחרת.

[229] נחלקו אמוראים [שבת קכח ב] אם איסור "צער בעלי חיים" הוא איסור תורה או איסור דרבנן. לצד שהוא רק איסור דרבנן, מובן שהתירו חכמים לעשות כן, מפני שיש בכך צורך לקנוס העוברים על איסור קנייה ביריד הגוים. אבל לצד שהוא איסור דאורייתא, הקשו **התוס'**, מה ראיה הביאו מדבר ה' אל יהושע, והרי יתכן ששם היתה "הוראת שעה", ואיך נלמוד מכך להתיר איסור דאורייתא? ומתרצים, שיש כח ביד חכמים לעקור איסור תורה, אם ראו בכך טעם. **והרמב"ן** מבאר, כיון שאמר הכתוב "סוסיהם תעקר", מוכח, שאין צער בעלי חיים אסור במקום שהוא לתקנתם של בני אדם, שלא יבואו לידי תקלה באיסורי הנאה, או לקיים בהם ניוול לעבודה זרה. וראיה לדבר, שהרי הותר לשחוט בעלי חיים לצורך אדם, על אף הצער שנגרם להם בעת שחיטתן.

דתניא, בזמן הזה - **אין מקדישין** דבר ל"בדק הבית", והם צרכי בית המקדש, מפני שאין לנו היום את בית המקדש. ואם בכל זאת הקדיש - חלה הקדושה, ומי שישתמש בדבר שהוקדש הריהו "מועל בהקדש". ולכן, כדי שלא יבואו לידי תקלה - חייבוהו חכמים לאבד את הדבר שהוקדש.

ואין מחרימין, לומר חפץ פלוני "חרם", כי סתם לשון "חרם" משמעותו היא לבדק הבית.

ואין מעריכין, לומר "ערכי עלי" או "ערך פלוני עלי", שדמיו הקצובים בתורה ניתנים ל"בדק הבית".

ואם בכל זאת **הקדיש והחרים והעריך** -

אם הקדיש **בהמה** - **תיעקר** [והברייתא תבאר]. [230]

דף יג:

ואם הקדיש **פירות כסות וכלים** - (תחילת העמוד) **ירקבו**, יניחם להירקב.

ואם הקדיש **מעות וכלי מתכות** - **יוליכם**, יזרקם **לים המלח**.

ואיזהו עיקור? - **נועל דלת בפניה**, ואין לה מה לאכול, **והיא מתה מאליה**.

ומוכח שעיקור הוא נעילת דלת, ולא נישור פרסותיה?

אמר אביי: בהמה שקנוה ביריד עבודת כוכבים, אכן ינשרו פרסותיה. **ושאני התם**, במקדיש בהמה בזמן הזה, **משום בזיון קדשים**, שאם ינשרו פרסותיה במקום שאינה נטרפת, אינה מתה במהרה, ובזיונה ייראה לזמן מרובה.

ומקשה הגמרא: למה צריכין לנעול דלת בפניה? - **ונשחטיה מישחט**! יש לה תקנה אם ישחטנה [231] [ולא לצורך אכילה, אלא למהר מיתתה]?

---

[230] הקשו **התוס'**: כאן משמע שאין להם תקנה עד שיאבדו, ואילו במסכת ערכין [כט א] מספרת הגמרא על איש אחד שהחרים את נכסיו, ואמר לו רב יהודה שיפדם בארבעה זוזים ויזרוק את המעות לנהר, הרי שהותרו על ידי פדייה, ולמה צריך לעקור ולהרקיב? ומתרץ **רבינו תם**: שם מדובר בקרקעות, שאי אפשר לכלותם, וכל תקנה שיעשו עמו - יבואו לידי תקלה. ולכן, התיר לפדותם. ויתכן שהיתר זה עולה גם על שאר נכסים שהקדיש, כיון שאת הקרקע הוא פודה, יכול לפדות עמה שאר הדברים. אבל אם הקדיש מטלטלין, צריך לאבדם. וכשפודם אין צריך לפדותם בשווים ממש, אלא בדבר מועט [ולא מועט מדי. עיין ראשונים] וטעם ההיתר הוא, כיון שלגבי דיעבד אמר שמואל "הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה - מחולל", וכאן הוי בדיעבד. אבל **הרמב"ן** הביא בשם **הרי"ף**, שאין כאן סתירת סוגיות, שברייתא זו שונה את "דינם", ואילו רב יהודה משמיענו "תקנתם". **והריטב"א** מתרץ, ששם מדובר במי שהחרים כל נכסיו, לכן עשו לו תקנה שלא ימות ברעב. ועיין **בחידושי המאירי**, שמביא עוד חילוקים, ומסקנתו, שהקושיה מעיקרא אינה קושיה, כי כאן מדובר במי שאינו רוצה לפדות, אלא אדרבה רוצה בקיום הקדשו. ועיין **ברמב"ם** [סוף הלכות ערכין] **ובהשגות הראב"ד**, ובנושאי כלי קדשם.

[231] הקשה **רש"י**: איך אמרה הגמרא לשוחטה, הלא אסור לשחוט קרבנות מחוץ לבית המקדש משום איסור "שחוטי חוץ"? [וכן סובר גם הרמב"ם בסוף הלכות מעשה הקרבנות, שבזמן הזה המעלה קדשים בחוץ, חייב]. ומתרץ: בהמה זו לא הוקדשה לקרבן, ואין עליה "קדושת הגוף למזבח", אלא הוקדשה רק ל"דמיה", בקדושת "בדק הבית", ואין איסור "שחוטי חוץ" על קדשי בדק הבית [כמבואר במסכת יומא סג ב]. והראשונים [עיין **בתוס' רבינו אלחנן**] מוכיחים שהברייתא מדברת בקדשי בדק הבית ממש, ממה שנאמר "מחרימין", והוא ודאי לבדק הבית. ועוד מוכיח כן **הרמב"ן**, ויותר מבואר **בחידושי הרשב"א**, כי אם סבר המקשן שמדובר בקדשי מזבח, מאי מקשה למה אין מנשרין פרסותיה, הלא הוא עצמו, המקשן לקמן בגמרא, סובר שאסור לעשות כן משום הטלת

ומתרצינן: אין זו תקנה הגונה, כי **אתו בהו לידי תקלה**, יבואו לאכלה, ויעברו ויתקלו באיסור "מעילה".

ושוב מקשה הגמרא: **ולישויה גיסטרא**! יחתכנה לשני חלקים, כדי למהר מיתתה, ולא יהיה בזיון קדשים, וגם לא יאכלוה, כי "נבילה" היא?

אמר אביי: אסור לעשות כן, כי **אמר קרא** [דברים יב] "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עברו שם הגוים. **ונתצתם את מזבחותם, ושברתם את מצבותם. לא תעשון כן לה' אלהיכם**". ודרשינן: כל דבר שהוא לה', כולל קדשי בדק הבית, לא תעשו בו כעין הריסה.

רבא אמר: יש טעם אחר לאסור לחותכו לשנים, **מפני שנראה כמטיל מום בקדשים**, ואסור לעשות כן כמו שנאמר [ויקרא כב] "כל מום לא יהיה בו", ודרשינן שאסור להטיל מום בקדשים.

ותמהינן על דברי רבא: "**נראה**"?! אם יחתכנו לשנים האם הוא רק יראה כמטיל מום?! הרי **מום מעליא הוא**! מום מעולה הוא, ולא דבר הדומה למום.

ומתרצינן: כוונת רבא באמרו "נראה", היא לומר שאינו אסור מן התורה לעשות כן. כי **הני מילי**, אימתי אסרה התורה להטיל מום בקדשים - **בזמן שבית המקדש קיים, דחזי להקרבה**, שהקרבן ראוי להקרבה. אבל **השתא**, עתה, בזמן הזה, **דלא חזי להקרבה, לית לן בה**. אין בכך איסור תורה. ולכן דייק רבא ואמר "נראה" כמטיל מום בקדשים.

ומקשינן על מה שתירצנו שאם הבהמה אינה ראויה להקרבה, אין בכך איסור תורה. והרי טעם זה אינו מספיק שלא יהיה איסור דאורייתא בדבר, כי מצינו [לדעת כמה

מום בקדשים? אך מאידך, יש ראיות להוכיח שהברייתא כן מדברת בקדשי מזבח: **התוס**' מוכיחים כן מתירוץ רבא "מפני שנראה מטיל מום בקדשים", ואילו בקדשי בדק הבית מותר להטיל מום. ועוד מוכח מלשון תירוץ רבא, "הני מילי בזמן שבית המקדש קיים, דחזי להקרבה", ומשמע שכל המניעה מההקרבה הוא משום המציאות, שאין בית המקדש קיים, ולא מחמת היותו קדשי בדק הבית. **התוס**' בתירוצם הראשון סוברים, שהסוגיה מדברת בקדשי מזבח, ומה שהקשה רש"י, הרי אסור לשוחטה בחוץ, מתרצים, שאין כאן איסור "שחוטי חוץ", מפני שכל האיסור הוא רק כשאפשר להביאו ולהקריבו, כמו שאמרה התורה [ויקרא כב] "ואל פתח אוהל מועד לא הביאו", כלומר, שהעבירה היא בכך שלא הביאו להקריבו בבית המקדש, ולכן בזמן הזה אין איסור שחוטי חוץ. ועיין ב**תוס**' **רבינו אלחנן** המאריך להוכיח זאת. ומבאר ה**מהרש**"**א**, שהתוס' תירצו רק ראיה אחת מן הראיות, שלא תקשה קושית רש"י. אך עדיין לא תירצו הראיה מ"מעריכין". אלא, כותב המהרש"א, שהתוס' סוברים שאכן מה שאמרה הברייתא שחייבין לנעול הדלת בפניה, הוא רק בקדשי מזבח, ואילו בקדשי בדק הבית אפשר לעשות עיקור באופן אחר. [גם המהרש"א אינו מתרץ את ראית הרמב"ן, שאם מדובר בקדשי מזבח, מה רצה המקשן, לשיטת המקשן שהוא איסור דאורייתא - שינשרו פרסותיה, או שיעשוה גיסטרא]. עוד מבארים התוס' [לפי הבנת ה**מהר**"**ם**] שבתחלה סברה הגמרא שמדובר בין בקדשי מזבח ובין בקדשי בדק הבית, וכשהמקשן רצה לומר שינשרו פרסותיה, חשב כן גם בקדשי מזבח וגם בקדשי בדק הבית, ותירץ לו אביי שהוי בזיון קדשים. ומה שאמרה הגמרא שישחטנה, הוא רק על קדשי בדק הבית [כי לפי תירוץ זה יש איסור שחוטי חוץ גם בזמן הזה]. ואביי מתרץ משום שיבואו לידי תקלה. וגם מה שהציעה הגמרא שיעשנה גיסטרא, מדובר רק על קדשי בדק הבית. ואביי מתרץ שאסור משום "לא תעשו כן לה' אלהיכם". ורבא מתרץ שאסור לעשות כן אף בקדשי בדק הבית משום "גזירה" אטו קדשי מזבח. וממילא אסור גם לנשר פרסותיה. ועיין ב**רמב**"**ן** שמתרץ בדרך אחרת קצת, ותירוץ זה הביאה **רבינו אלחנן**, ועיין שם מה שדן בזה באריכות.

תנאים במסכת בכורות לג ב] שאסור להטיל מום בקרבן שנעשה בעל מום, על אף שאינו ראוי להקרבה משנפל בו מום:

וליהוי, שיהיה איסור הטלת מום בזמן הזה אסור מהתורה **כמו מטיל מום בבעל מום**, **דאף על גב דלא חזי** בעל מום **להקרבה**, אסור להטיל בו מום נוסף. ולמה אמר רבא שהוא רק "נראה" כמטיל מום בקדשים?

ומתרצינן: יש לחלק בין הדברים. כי קרבן שהוא **בעל מום**, **נהי** על אף **דלא חזי לגופה**, שאינו ראוי להקריב אותו עצמו, מכל מקום **ל"דמי" חזי**, אפשר למוכרו ולהביא בדמיו בבהמה אחרת לקרבן, ולכן גם בהיותו בעל מום יש עליו "שם" קרבן, לקרות עליו את הפסוק "תמים יהיה לרצון" -

אבל **הכא** במקדיש קרבן בזמן הזה, **דלא לדמי חזי ולא לגופיה חזי**, שאינו ראוי להקרב לא הוא עצמו, ואף לא דמיו, לכן לא שייך לקרוא עליו "תמים יהיה לרצון", ואין כאן איסור דאורייתא להטיל בו מום, אלא רק איסור דרבנן, ולכן אמר רבא "נראה".

ולסיכום: לחתוך לשנים [גיסטרא] - אסור, או משום הטעם של אביי שאסור להרוס חפצי קודש, או משום הטעם של רבא שיש איסור דרבנן של מטיל מום בקדשים אף בזמן הזה.

ולשחוט - אסור, כי יבואו לאכלה.

ולנשר פרסותיה - אסור משום בזיון קדשים, שבזיונה ייראה לזמן מרובה.

אלא, נועלין את הדלת בפניה והיא מתה מאליה.

ואילו בהמה שקנוה ביריד של עבודת כוכבים, קנסוהו לנשר פרסותיה מן הארכובה ולמטה.

ועתה הגמרא חוזרת לדין "ההולך ליריד של עבודת כוכבים".

אשכחיה פגשוהו. **רבי יונה לרבי עילאי**, **דקאי** שעומד **אפיתחא**, בשערי **ד"צור"** -

אמר ליה: **קתני**, שנינו בברייתא, "**בהמה תיעקר**".

ויש להסתפק: אם קנה **עבד**, **מאי**, מה יעשה לו, האם יעקרנו או לא?

ומבאר רבי יונה את שאלתו: אם היה **עבד ישראל**, שהיה ישראל עובד אצל הגוים - **לא קא מיבעיא לי**, אינני מסתפק, כי פשיטא שאסור לעקרו [ואדרבה, מצוה לפדותו מידי הגוים] -

כי קא מיבעיא לי, במה הנני מסופק, ב**עבד עובד כוכבים** - **מאי**? מה יעשה לו?

אמר ליה: **מאי קא מיבעיא לך**? מהו ספיקך, והרי הא **תניא**, שנינו בברייתא:

העובדי כוכבים, **והרועי בהמה דקה**, אפילו ישראל, שהם גזלנים לפי שהם רועים בהמותיהם בשדות אחרים - **לא מעלין** אותם אם נפלו לבור, אלא יניחם למות מאיליהם. **ולא מורידין** אותם לבור, שאסור להמית אותם בידים.

הרי שעובדי כוכבים אסור להמיתן ולאבדם בידים, וכן אין מעקרין אותם!

אמר שאל **ליה רבי ירמיה לרבי זירא**: **קתני**, זה ששנינו בברייתא של החכמים החולקים על רבי נתן: **לוקחין מהן בהמה עבדים ושפחות** - באיזה עבדים מדובר?

האם רק **בעבד ישראל** [ישראל הנמצא תחת ידי הגוים], שמצוה להוציאו מידם, **או דלמא אפילו עבד עובד כוכבים**?

אמר ליה רבי זירא לרבי ירמיה: **מסתברא** שמדובר דוקא ב**עבד ישראל**, שמשחררו בכך מאדונו הגוי.

דאי, כי אם תאמר שמדובר אפילו ב**עבד עובד כוכבים** - **למאי מיבעי ליה**!? איזה מצוה יש בפדייתו, כדי שנתיר לו.

כי אתא רבין, כשהגיע מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי שמעון בן לקיש**: מותר לקנות **אפילו עבד עובד כוכבים**. ויש מצוה בפדייתו מהם, **מפני שמכניסו תחת כנפי השכינה**, שמגיירו, ויתחייב במצות.

אמר רב אשי: הרי ברייתא זו התירה לקנות מהם גם בהמה כמו עבד, ואם כן, **אטו**, וכי גם לגבי **בהמה** שייך לומר כן? ! **מאי** "**מכניס תחת כנפי השכינה איכא**", איך יתכן לומר בבהמה שהוא "מכניסה תחת כנפי השכינה"?! -

אלא בהכרח, הטעם שהתירו לו לקנות בהמה מן הגוים הוא **משום מעוטייהו**, שהוא ממעט נכסי הגוים ומדלדל אותם, ולוקח מהם בהמה שהם משתמשים בהם [232] - **והכא נמי**, כמו כן עבד, **דממעטי** שממעטין אותם, לכן **שרי**, התירו חכמים לקנות מהם. [233] ולא משום שמכניסו תחת כנפי השכינה.

ומביאה הגמרא מעשה שהיה:

רבי יעקב זבן סנדלא, קנה סנדל ביריד של עבודת כוכבים.

רבי ירמיה זבן פיתא, קנה שם לחם.

אמר ליה חד לחבריה: **יתמא**! אתה נוהג כיתום, בלי דעת, לפי שלא חינכו אביו! האם **עבד רבך הכי**?! האם גם רבך קנה ביריד של גוים, וההנה אותם בתשלום המכס?!

[232] כן פירש **רש"י**. אבל **הרמב"ן** מפרש, שכיון שהוא יום יריד והם מוכרין בזול- "ממעטין" להם את הריווח. והוא פירושו של **רב האי גאון** המובא לעיל [בהערה 8 במשנה].

[233] ורבי זירא מפרש שבעבד לא שייך ממעט, כיון שהישראל גם מתמעט בזה שמפרנס את העבד, ולכן פירש מטעם שמכניסו תחת כנפי השכינה. **תוס'**.

אמר לו אידך: יתמא! עבד רבך הכי?!
והגמרא מספרת למה באמת עשו כן, ולמה חשד אחד בחבירו שעבר על איסור:
תרווייהו, שניהם, **מבעל הבית זבון** קנו מבעל הבית. והרי רבי יוחנן מתיר [בסוגיא לעיל] לקנות מבעל הבית. **וכל חד וחד** כל אחד מהם **סבר**: **חבראי**, חברי, **מתגר זבן**, קנה מסוחר המשלם מכס לכומרים.
דאמר רבי אבא בריה בנו **דרבי חייא בר אבא**: **לא שנו** שאסור לקנות מהם **אלא בלוקח מן התגר**, **דשקלי מיכסא מיניה**, שהכומרים נוטלים מכס מן הסוחרים, ולכן אסור. **אבל בלוקח מבעל הבית**, איש פרטי המביא סחורתו לשוק, **דלא שקלי מיניה מיכסא**, שהכומרים אינם לוקחים מהם מכס - **מותר**.
ומבואר ששניהם קנו בהיתר, וכן מבואר במה חשדו אחד בשני.
ולבסוף התברר להם שחשדם האחד בשני אכן לא היה חשד שוא, כי ביריד הנוכחי לקחו הכומרים מכס אף מבעלי בתים.
אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא: **אילמלא** אילו **היה רבי יוחנן הא זימנא** בפעם הזאת **באתרא** במקום זה, **דקא שקלי מיכסא** שהכומרים לקחו מכס **אפילו מבעלי הבית** - **הוה אסר**, היה אוסר לקנות אפילו מבעלי בתים.
ומקשינן: **אלא**, אם כן, **אינהו** שני האמוראים האלו, רבי יעקב ורבי ירמיה, תלמידי רבי יוחנן, **היכי זבון** איך קנו מהם?
ומתרצינן: **מבעל הבית שאינו קבוע** ביריד **זבון** קנו, ומאת בעלי הבתים הלא קבועים לא לקחו הכומרים מכס, כי לא עלה על דעתם לגבות מהם, מפני שאינם סוחרים, ואינם קבועים בשוק.

מתניתין:

המשנה הזאת עוסקת בדברים שאסור למכור לגוים כל השנה, אף לא ביום אידם, מפני שהגוים קונים אותם לצורך תקרובת עבודה זרה, ונמצא שהישראל עובר על הלאו של "לפני עור לא תתן מכשול". [234]

[234] כתב **הריטב"א**: הטעם שהם אסורים לעולם, הוא, או משום שדברים אלו לא היו נמצאים להם, וקנוהו בכל הזדמנות ואפילו מתחילת השנה - לצורך יום אידם, וכל השנה לגבי דברים אלו הוא כ"לפני אידיהם" [וכן כתבו **הרשב"א** ו**המאירי**]. או, משום שהגוים היו מקריבים דברים אלו כל יום [כמו שנהגו הנוצרים בזמן הריטב"א בלבונה] ולכן כל יום הוא יום אידם. ומוסיף **הריטב"א**: לכאורה לפי טעם הראשון, המעות שקיבל הישראל מותרים בהנאה, כדין "לפני אידיהם", שמותר בדיעבד [לעיל ו ב]. ולפי טעם השני, אסור כדין יום אידם ממש, שאסור אפילו בדיעבד. ומסיק, שאף לטעם הראשון אסור בדיעבד, כי דברים אלו כמפורשין שהן לצורך אלילים. עוד כתבו **הריטב"א** ועוד ראשונים, שאסור למכור דברים אלו לכומרים, אבל לשאר אדם - מותר. כי סתם גוי אין דרכו להקריב דברים אלו, ואם הגוי יתנם לכומר - מותר, כי הוי "לפני דלפני". והקשו הראשונים, אם כן, יהיה אסור למכור להם כל השנה אפילו בהמה? ומתרץ **הרשב"א**: דברים אלו אינם נמצאים כל כך, לכן קונה אותם הגוי בכל

אלו דברים אסורים למכור לעובד כוכבים:

אצטרובלין ובנות שוח ופטוטרות, מפרש בגמרא, **ולבונה** מין בשמים, **ותרנגול הלבן**.

רבי יהודה אומר: מותר למכור לו תרנגול לבן בין תרנגולין, אם הישראל מוכר לו הרבה תרנגולין - מותר למכור ביניהם תרנגול לבן, כיון שאינו מקפיד לקנות דוקא לבן, מראה בכך שאינו צורך אותם לצרכי עבודת כוכבים.

ובזמן שהוא התרנגול הלבן **בפני עצמו**, ולא בין התרנגולים - **קוטע את אצבעו**, **ומוכרו לו**, **לפי שאין** הגוים **מקריבים** קרבן שהוא **חסר** אבר **לעבודת כוכבים** [235].

ושאר כל הדברים - סתמן, אם קונה אותם "סתם", **מותר** למכור להם, ואם **פירושן - אסור** [יבואר בגמרא].

רבי מאיר אומר: אף דקל טב וחצב ונקלב [ונקלס], מפרש בגמרא - **אסור למכור לעובדי כוכבים**.

דף יד.

הגמרא מבארת מהו איצטרובלין.

גמרא:

מאי איצטרובלין? - תורניתא. מין ארז. [236]

ורמינהו סתירה לכך מברייתא בהלכות שביעית, המונה את מיני הפירות שיש עליהם "קדושת שביעית", ואסור לעשות בהם סחורה, וחייב להפקירן. ובהמשך הברייתא נאמר:

הוסיפו עליהן על פירות הללו גם **אלכסין ואיצטרובלין, מוכססין ובנות שוח**, שהם מיני פירות שאינם חשובים כל כך, לכן לא נהגו בהם בתחילה "קדושת שביעית" - ועתה קשה: **ואי סלקא דעתך שאיצטרובלין** הוא המין שנקרא **תורניתא** -

---

ימות השנה לצורך יום האיד [לפי הטעם הראשון הנ"ל], מה שאין כן בהמה. ומוסיף **המאירי**: דברים אלו זולים ופשוטים - אף שאינם נמצאים - לכן קונה אותם הגוי לצורך תקרובת עבודה זרה.

[235] עיין בדף יד ב [הערה 6] מחלוקת הראשונים, אם מה שהתירה המשנה למכור לו קטוע אבר, הם דברי רבי יהודה, או שגם התנא קמא מודה בזה.

[236] כן פירש רש"י. והר**יטב"א** מוסיף שאולי קוראים לו כך, משום שעושים ממנו "תורן" לספינות. [ועיין **רש"י** במסכת שבת צ א]. ה**תוס'** מקשים כמה קושיות על פירוש זה. א. איך אמרה הגמרא, ש"ארז" אין לו עיקר מתקיים בארץ?! ב. לדעת רש"י המפרש "אין לו עיקר" - "בימות הגשמים", וכי דבר שאינו צומח בימות הגשמים כגון תבואה - אין לו קדושת שביעית?! ג. ארז הרי אסור למכור לגוי מטעם אחר. מטעם ש"אין מוכרין להם אילנות" כמו שאמרה המשנה לקמן יט ב]? ד. [הקשה **המהר"ם** על קושיא זו. מה קשה להם לתוס', הלא יתכן כי מה שאמרו שם, מדובר במוכר אילן מחובר לקרקע, וטעם האיסור הוא מפני שאסור לתת לגוים "חנייה בקרקע", ואילו כאן מדובר באילן שנקצץ, וטעם האיסור הוא מפני שהגוי קונהו לתקרובת אלילים? ועיין **רש"ש**, המתרץ את קושית המהר"ם]. לכן פירש **רבינו תם**, שתורניתא המוזכרת בסוגייתנו היא מין של פרי האדמה, שאין לה שורש בקרקע לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. ועיין בריטב"א המתרץ דברי רש"י. ועיין בחידושי המאירי המביא כמה פירושים.

תורניתא - מי איתא בשביעית!? וכי יתכן שפרי זה נוהגים בו דיני שביעית?
והא תניא ברייתא אחרת: **זה הכלל** לגבי קדושת שביעית: **כל** דבר **שיש לו עיקר**, שיש לו שורש המתקיים באדמה, וממנו חיותו - **יש לו שביעית. וכל** דבר **שאין לו עיקר**, שאין לו שורש המתקיים בקרקע שבאמצעותו הוא יכול להתקיים בקרקע גם בימות הגשמים, כגון קישואין ודילועין - **אין לו שביעית**, ומותר לסחור בו, ואים צורך להפקירו.
והרי לתורניתא אין עיקר בארץ, ולמה אמרה הברייתא שהוסיפו עליהם איצטרובלין? אלא מוכח, שאיצטרובלין איננו המין הנקרא "תורניתא ".
אלא, **אמר רב ספרא**, **וכן כי אתא** כשהגיע **רבין** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי אלעזר**: איצטרובלין הוא **פירי דארזא**, פרי הארז [הנקרא בלועזית "גלנט"].
שנינו במשנתנו: **בנות שוח**.
והגמרא מבארת, מה הם "בנות שוח" -
אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: **תאיני חיוראתא**, תאנים לבנות.
שנינו במשנתנו: **ופטוטרות**.
ומבארת הגמרא: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: "**בפטוטרותיהן**" **שנו**. דהיינו, "פטוטרות" שאמרה המשנה, אין זה מין בפני עצמו הנקרא כן, אלא הכוונה היא לעוקצי כל הפירות, הנקראים "פטוטרות", וכך אמרה המשנה: האיסור למכור לגוי איצטרובלין ובנות שוח הוא רק כשהם עם עוקציהם, לפי שדרכם של הגויים לעבוד את העבודה זרה על ידי שתולין אותם בעוקציהם לפניה. אבל בלי העוקצין, אין הגוים תולים אותם, ולכן קנייתם אינה לצורך אלילים, ומותר למכור להם.
שנינו במשנתנו: **ולבונה**.
אמר רב יצחק אמר רבי שמעון בן לקיש: מה שאסרה המשנה, מדובר במין לבונה הנקרא "**לבונה זכה**". ואותו המין מקריבים הגוים לאלילים.
תנא שנינו ברייתא: **ומכולן**, מכל המינין שנשנו במשנתנו - **מוכרין להן חבילה**, הרבה ביחד, כי אז ודאי קונה אותם לסחור בהם, ולא לעבדם הוא בעצמו. **וכמה** היא **חבילה**?
פירש רבי יהודה בן בתירה: **אין חבילה פחותה** ממשקל **שלשה מנין** ["מנה"]. [237]

[237] הראשונים מביאים **תלמוד ירושלמי**: כומר אסור, רופא מותר, תגר מותר, תגר חשוד אסור. ומבאר **הרשב"א**: כומר אסור לעולם, ואפילו חבילה. רופא מותר לעולם, ואפילו מועט כי מן הסתם קונה אותם עבור חולה. וכתב **הריטב"א**: דוקא אם יש לו חולה. אבל **המאירי** כתב: ודאי לצורך חולה הוא קונה, ואם לקח הרבה - כל שכן שלסחורה הוא לוקחה, שתהיה מזומנת בידו לצורך חולים המתרפאים על ידו. תגר חשוד, שהוא אדוק באלילים - אסור למכור לו אפילו חבילה.

ומקשינן: איך התירו למכור חבילה אף שאינו קונה לעצמו, **וליחוש דלמא** שמא **אזיל ומזבין לאחריני**, ילך וימכור את חלקי החבילה אחד אחד לגוים אחרים לצורך תקרובת אלילים, והם **מקטרי**, יקטירו אותם לאלילים?

ומתרצינן: **אמר אביי**: רק **א"לפני"**, על איסור "לפני עיור לא תיתן מכשול" **מפקדינן**, מצווים אנו. אבל **א"לפני דלפני" לא מפקדינן**". דהיינו, הטעם שאסרו חכמים למכור לגוי הוא משום שהישראל יעבור על הלאו של "לפני עור לא תתן מכשול", שהוא איסור להכשיל אדם, ואפילו גוי, בעבירה. והיות והגוי אסור לו לעבוד עבודה זרה, אסור לישראל להמציא לו דבר שישתמש בו לעבודה זרה האסורה עליו, כי אנו מוזהרין לא להכשילו, אבל אין איסור להכשיל את המכשיל, כגון כאן, שהוא מוכר לגוי, והוא ימכור לגוי אחר, והיינו "על 'לפני' ד'לפני עיור' לא מפקידנן", שעל כך אין אנו מצווים. כלומר, אין בכך איסור.[238]

שנינו במשנתנו: **ותרנגול לבן**.

הגמרא מבארת דברי התנא קמא האוסר למכור תרנגול לבן, מתי אסור ומתי מותר.

אמר רבי יונה אמר רבי זירא אמר רב זביד, **ואיכא דאמרי**, ויש מי שמסר שמועה זו כך, **אמר רבי יונה אמר רבי זירא**: אם הגוי שואל "**תרנגול למי** יש למכור?" - **מותר למכור לו תרנגול לבן**, כי היות שלא הזכיר "לבן", אינו קונהו לצורך עבודת אלילים.

ורק אם שואל "**תרנגול לבן למי**?" אז **אסור למכור לו תרנגול לבן**, כי אז הוא קונהו לצורך עבודת אלילים.

והגמרא מדייקת מדברי רבי יהודה, שתנא קמא אוסר אפילו בשואל "תרנגול למי".

תנן, שנינו בהמשך המשנה: **רבי יהודה אומר: מוכר הוא לו תרנגול לבן בין התרנגולין**.

ומדייקת הגמרא: **היכי דמי**? אימתי מתיר רבי יהודה?

אילימא אם נאמר **דהגוי קאמר** "**תרנגול לבן למי**" "**תרנגול לבן למי**" -

הלא ודאי שבאופן זה, **אפילו** לבן **בין התרנגולין נמי**, **לא** התיר רבי יהודה, שהרי הגוי מגלה דעתו שצריך אותו לצרכי אלילים, ומה שלוקחו בין שאר התרנגולין, הוא משום שרוצה את הלבן, ומוכן לקנות הרבה בשביל הלבן!

אלא לאו, רבי יהודה מתיר רק באופן **דקא אמר** בסתם "**תרנגול למי**" "**תרנגול למי**", **ואפילו הכי**, שאומר סתם "תרנגול למי", **לרבי יהודה**, רק תרנגול לבן **בין התרנגולין** - **אין**, מותר למכור לו. אבל תרנגול לבן **בפני עצמו**, **לא**.

[238] כתב **הריטב"א**: רק את הלאו ממש של "לפני עור" אמרה הגמרא שאין עוברים אלא אם נותנין אותו למי שיעבור עבירה בעצמו. אבל מכל מקום, אנו מוזהרים שלא לגרום על ידינו שום תקלת עבירה, ושלא יצא מתחת ידינו דבר שאפשר שיעבור בו **ישראל** עבירה. ועיין שם שמוכיח כן מכמה ראיות.

ומכאן נדייק: **ולתנא קמא, אפילו** כשמוכר לו את התרנגול הלבן **בין התרנגולין - נמי לא** התירו לו, אפילו אם אמר סתם "תרנגול למי ".

ואם כן, קשה על דברי רבי זירא, הסובר שלדעת תנא קמא מותר למכור לו תרנגול לבן באומר סתם "תרנגול למי", אפילו שלא בין תרנגולין?

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: אל תדייק כך ממשנתנו, אלא האמת היא כדברי רבי זירא שבאומר סתם "תרנגול למי", מותר למכור לו, אפילו לדברי תנא קמא, ובאומר "תרנגול לבן למי" אסור אפילו בין התרנגולין, אפילו לרבי יהודה. כי, **הכא** במשנתנו, **במאי עסקינן**, במה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה? - באופן שלישי, **כגון דאמר** הגוי "**זה וזה**". שבתחילה שאל "תרנגול לבן, שחור ואדום למי" -

ובאופן הזה שבו מדברת משנתנו, רבי יהודה סובר שאסור למכור לו לבן בפני עצמו, ומותר בין התרנגולין.

בפני עצמו אסור, היות שבתחילה הזכיר "לבן" ועתה לוקח "לבן", ולכן מסתבר לומר, שגוי הזה התכוין ל"לבן", והוסיף לשאול שחור ואדום, ביודעו שהישראלים לא ימכרו לו "לבן", לכן הוא מערים [עושה בערמה] ואינו שואל "לבן" בלבד.

אך דברים אלו אמורים, אם בסוף אכן לוקח "לבן" בפני עצמו. אבל אם בסוף לוקח את ה"לבן" בין שאר תרנגולין - מותר, כי היות ואת שאר התרנגולין אינו קונה לצורך אלילים, מוכח שגם את ה"לבן" אינו קונה לצרכם.

ועם כל זה אוסר התנא קמא, היות שבתחלה שאל "לבן".

תניא נמי הכי, שנינו כך בברייתא, כדברי האוקימתא הזו של רב נחמן בר יצחק:

---

[239] כתב **רש"י** שאין שום משמעות למילה "זה". אבל ה**ראב"ד** וה**רשב"א** וה**ריטב"א** חולקים על רש"י ומפרשים הסוגיא בדרך אחרת, והתוס' מקצרים מאוד בהבאת דרך זו. ומקשים על פירוש רש"י כמה קושיות. א. לדעת רש"י אם אומר הגוי "שחור ולבן" אז חולקים רבי יהודה וחכמים. וקשה הרי באופן זה ודאי אסור - כי הרי הזכיר "לבן", למרות שהזכיר גם שחור, יתכן שהוא מערים? ומבואר בעמוד ב [הערה 8]. ב. אם אמר במפורש "שחור ולבן" - עדיין יתכן שאת הלבן קונה לצורך תקרובת ואת השחור לצורך סעודתו? ג. לשון הגמרא קשה. שלדברי רש"י היתה הגמרא צריכה לומר "שחור ולבן" - ולמה אמרו "זה וזה"? לכן סוברים הראשונים, שאם אמר "שחור ולבן" - אסור, כיון שהוציא מפיו "לבן". והגמרא מתפרשת לדעתם, שמדובר כגון שהיה הגוי עובר בדרך לפי תומו וראה את הישראל מוכר תרנגולים מכל הסוגים, ואמר לו "מכור לי זה וזה", ולא הזכיר שחור ולא לבן - וזה פירוש דברי רבי יהודה "בין התרנגולין" - ולכן התיר רבי יהודה, כיון שיש כאן שתי "מעלות", האחת, שאינו שואל כלום אלא במקרה הזדמנה לו קנייה, והשנייה, שרוצה גם את השחור. ובכל זאת חשש התנא קמא, שמא מערים הוא, ובוחר את הלבן לצורך אלילים. ולפי דרך זו, אם היה במרכלתו של הישראל רק שני תרנגולים, אחד שחור ואחד לבן, ואומר הגוי "מכור אותם לי" מודים חכמים שמותר, כיון שאינו בוחר, ובמקרה פגשוהו, תלינן שצריך את שניהם לצורך אכילה. ואם היו לו הרבה תרנגולים, ואמר הגוי "תרנגול זה" ובוחר את הלבן [אף שאינו אומר בפיו "לבן"] אסור למכור לו. וזו כוונת הברייתא: אמר רבי יהודה: אימתי אסור? בזמן שאמר "תרנגול זה" ובוחר את הלבן, ורוצה לקחתו - אסור למכור לו, אבל אם אמר "זה וזה", ובוחר אף את השחור - מותר.

אמר רבי יהודה: אימתי אסרו חכמים למכור תרנגול לבן - **בזמן שאמר** הגוי "**תרנגול זה לבן**"[239], **אבל אם אמר** "תרנגול **זה וזה**", שחור ולבן - **מותר** למכור לו בין התרנגולין.
ומוכח, שרבי יהודה לא התיר ב"זה וזה" אלא למכור לו בין שאר התרנגולין, ואילו בפני עצמו לא התיר. וכל זאת רק אם הזכיר "לבן". ומשמע, שבאומר סתם "תרנגול למי", מותר אפילו בפני עצמו. והיות ולא מצאנו שחכמים יחלקו עליו, משמע כדברי רבי זירא, שאף לתנא קמא מותר באומר סתם "תרנגול למי".
והגמרא מביאה המשך דברי הברייתא:
ואפילו אמר "**תרנגול זה** [**לבן**]", אם הוא **עובד כוכבים שעשה משתה לבנו, או שהיה לו** לגוי **חולה בתוך ביתו** - **מותר** למכור לו לבן, שאת ה"לבן" הוא קונה לצורך נוי סעודתו, ולצורך רפואת החולה.
ומקשינן על דברי רבי יהודה, המתיר למכור לו לצורך משתה בנו - הרי יום משתה בנו הוא יום אידו, וביום זה ודאי שאסור למכור לו, אף שאינו קונה לצרכי תקרובת אלילים מטעם "אזיל ומודה".
והתנן, הרי שנינו במשנתנו: **עובד כוכבים שעשה משתה לבנו - אינו אסור** שלשה ימים לפניהם **אלא אותו היום ואותו האיש בלבד**.
ומוכח, **שאותו היום ואותו האיש - מיהא**, בכל אופן, **אסור**.
ואם כן, איך התיר רבי יהודה למכור לו לצורך "משתה בנו"?
ומתרצינן: **אמר רב יצחק בר משרשיא**: מה שהתיר רבי **יהודה** למכור לו לצורך "משתה בנו" - אין פירושו נישואי בנו, אלא **בטווזיג**, סעודת מריעים שעושים הנערים זה עם זה, שאינו משתה חשוב, ואינו מקריב באותו יום לאלילים, ולא "אזיל ומודה". ומודה רב יהודה שביום "נישואי בנו", אסור למכור לו.[240]
ועתה הגמרא חוזרת להקשות על דברי רבי זירא, המתיר למכור תרנגול לבן, באומר סתם "תרנגול למי".
תנן שנינו בהמשך משנתנו: **ושאר כל הדברים, סתמן**, אם הגוי קונה סתם - **מותר**. **ופירושן**, במפרש - **אסור**.
מאי פירוש "**סתמן**", **ומאי** "**פירושן**" -
אילימא, אם תאמר "**סתמן**" פירושו הוא דהגוי **קאמר** "**חיטי חוורתא**", חטים לבנים, ואילו "**פירושן**", דהגוי **קאמר** במפורש "**לעבודת כוכבים**" -

[240] ולשיטת **רש"י** בתחילת הפרק אסור למכור לו כל דבר. ולשיטת **רבינו תם** אסור למכור לו רק דבר שקונה לצורך "תקרובת עבודה זרה".

דף יד:

לא יתכן לומר כן, כי **לא סתמן צריכא למימר דמזבנינן**, אין שום חידוש בדברי המשנה ש"סתמן" מותר למכור לו, כי רק "תרנגול לבן" שנינו שאסור, אבל חיטים, אפילו לבנים - מותר, **ולא פירושן צריכא למימר דלא מזבנינן**, אין שום חידוש בדברי המשנה שאם אומר במפורש שקונה אותם לצורך עבודת אלילים, שאסור למכור.

ולכן, לא יתכן לפרש כך את כוונת המשנה.

אלא, יש לפרש, מה שאמרה "**סתמן**", היינו דהגוי סתם **קאמר** "**חיטי**", שהכריז "למי יש למכור חטים?", ואילו "**פירושן**" היינו, דהגוי מפרש **וקאמר** "חיטי **חיוורתא**", מכריז "למי יש למכור חיטים לבנים?" -

ובאה המשנה לחדש, מפני שמפרש ואומר "לבנים", לכן אסור אפילו בחטים. **מכלל** זה אתה למד, **דתרנגול**, המיועד לקנותו לתקרובת אלילים, **אפילו** באומר **סתמן** "תרנגול למי?", **נמי לא** מותר למכור לו את הלבן. וקשה על רבי זירא, הסובר שב"תרנגול סתם" מותר למכור לו את הלבן?

ומתרצינן: **אמרי**, **לעולם** הנכון הוא ש"**סתמן**" **דקאמר** "**חיטי חיוורתא**". ואמרה המשנה שמותר למכור לו, כי אין הגוים מקריבים חיטים, ורצונו בלבנים איננו משום אלילים. ואכן, אין בדין זה שום חידוש, אלא החידוש הוא בסיפא:

פירושן, היינו דהגוי **קאמר** במפורש "חיטים לבנים, שאני צריך אותם **לעבודת כוכבים**, למי!?"

ואם תשאל, פשיטא שאסור למכור לו, ומה משמיעה לנו המשנה?

נתרץ כי "**פירושן**" **איצטריכא ליה**, הוצרכה המשנה להשמיענו. כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר כי **האי גברא** גוי הזה **לאו לעבודת כוכבים קא בעי**, אינו קונה אותם לצורך תקרובת אלילים, כי הרי אין נהוג אצל הגוים להקריב חיטים, **אלא** אומר כך כי **מיבק הוא דאביק בעבודת כוכבים**. הוא קשור לאלילים, ואילו הוא היה מוכר איזה חפץ לגוי אחר לצורך אלילים, היה מוכר בזול, מרוב דביקותו באלילים, ולכן **סבר**, **כי היכי דההוא גברא**, כמו שהוא עצמו **אביק ביה** קשור **באלילים** - **כולי עלמא** כל אנשי העולם **נמי אביקו**, גם מקושרים להם, ואומר לעצמו: **אימא**, אומר בשוק **הכי** "מי יש לו חטים לבנים לצורך אלילים", **כי היכא דליתבו לי** שיתנו לי בזול! ואכן אין לבו נתון לאלילים, ומותר למכור לו, **קמשמע לן**, באה המשנה להוציא מסברא זו, ולומר, כיון שבכל זאת הזכיר ל"עבודת כוכבים" - אסור.

אחרי שלמדנו שבאופנים מסויימים מותר למכור לגוי תרנגול לבן, ובאופנים מסויימים אסור, מביאה הגמרא איבעיות של רב אשי בנדון זה.

בעי רב אשי: גוי האומר "**תרנגול לבן קטוע** אבר, **למי יש** למכור?" - **מהו למכור לו תרנגול לבן שלם**? [241] -

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן, מדקאמר** "**קטוע**" - **לאו לעבודת כוכבים קבעי**, אינו קונה אותו לצורך האלילים, מפני שהגוים אינם מקריבים מחוסר אבר -

או, דילמא יתכן לומר: **איערומי קא מערים**, שהגוי אומר כן בערמה, היות ויודע שאין הישראלים רוצים למכור לו תרנגול לבן, ולכן הוא מתחכם ואומר שהא רוצה קטוע אבר, ביודעו שאין מצוי בשוק תרנגולים קטועי אבר, ויתנו לו "לבן שלם".

והאיבעיא לא נפשטה, וממשיך רב אשי:

אם תמצי לומר, אם תפשוט ממשנה או מברייתא, או אפילו מן הסברא, **שהאי**, גוי זה **איערומי הוא דקא מערים**, יש להסתפק בבעיא אחרת: [242]

כשהגוי מכריז בשוק "**תרנגול לבן למי**?" "**תרנגול לבן למי**?" - **ויהבו ליה שחור, ושקל**, בין אם נותנים לו שחור, הוא לוקחו, **ויהבו ליה אדום, ושקל**, ובין אם נותנים לו אדום הוא לוקחו, יש להסתפק: **מהו** הדין? האם מותר מעתה **למכור לו לבן**? - [והאיבעיא היא לדעת רבי יהודה. כי לדברי חכמים, אם הזכיר "לבן", אסור למכור לו אפילו לבן בין התרנגולים] [243].

---

[241] **הרמב"ן** מפרש: מה שאמרה המשנה היתר למכור לו קטוע אבר, הוא רק לדעת רבי יהודה. אבל חכמים מחמירים ואוסרים. משתי סיבות, האחת, גזירה שמא לא יקטענו, והשניה, מפני הרואה, שרואה שהגוי מבקש "לבן" והישראל מוכר לו לבן, ואינו שם לבו לראות שהישראל קטע לו רגלו - לכן אוסרים חכמים. ורבי יהודה אינו חושש לכך. וכן סובר **הרשב"א**. **והריטב"א** סובר: שאף חכמים מודים שמותר למכור לו קטוע אבר. והמשנה מתפרשת, שהם דברי "סתם משנה" לכל התנאים. ולדעת הרמב"ן, בעית רב אשי היא אפילו לדברי התנא קמא. דעד כאן לא אסר התנא קמא אלא באינו מבקש קטוע, אז יש לחשוש לחששות הנ"ל, אבל אם מבקש במפורש "קטוע" לא שייכים חששות הנ"ל, ובא רב אשי לחדש שיתכן לומר חשש חדש, שמא מתכוין הגוי להערים. ולדבריו, אם מבקש קטוע ומוכרין לו קטוע, בודאי מותר אף לדעת חכמים, שאין כאן שום חשש. ולדעת הריטב"א, אם מוכרין לו קטוע, מותר גם לדעת חכמים וגם לדעת רבי יהודה, בין אם ביקש קטוע ובין אם ביקש שלם - והאיבעיא היא: בין לדעת חכמים ובין לדעת רבי יהודה, אם מותר לבסוף למכור לו שלם, היות וביקש קטוע, או דילמא איערומי קא מערים.

[242] **הרשב"א** מוסיף: אף אם נאסור בבעיא הקודמת באומר "קטוע", יש לומר שכאן מותר, מפני שאם יתנו לו "תרנגול לבן שלם", יראה הרואה ביד הגוי, ויש לחשוש שילמד מכך שמותר למכור לו תרנגול לבן, אבל כאן הרי רואה שלוקח גם שחור ואדום. **והרמב"ן** מבאר: שבהאיבעיא הראשונה יש יותר סברא לומר שהגוי מערים, כיון שאין דרך העולם להקפיד דוקא על "קטוע", לכן מסתבר שהוא מערים. **והרמב"ן** מביא גירסת **רב האי גאון**: אם תמצי לומר כיון דאמר קטוע לאו לעבודה זרה קבעי. פירוש, שלכן מבקש כן כדי שימכרו לו בזול, והיות שרוצה לקנות בזול, יש בכך הוכחה שאינו קונה לצורך עבודה זרה, כי לצורך עבודה זרה היה קונה אפילו בדמים יקרים. [יתכן כוונתו, שאם קונה בזול לא יקריבנו אפילו אם יהיה לבן שלם - כי בעיניו זה בזיון לאלילים]. ואם תפשוט את האיבעיא הקודמת, שמותר, עדיין יש לומר שבבעיא השניה אסור, כיון שאינו לוקחו בזול.

[243] כתב **רש"י**. **והתוס'** כתבו שהאיבעיא היא אפילו לחכמים. רבי אשי מסתפק, שמתי אמרו חכמים שאסור למכור לו בין התרנגולים, אלא בשיש שם שחור ולבן ואומר "זה וזה", אז סוברים חכמים שמערים ואומר שניהם,

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן, כיון דיהבו ליה שחור ושקל, אדום ושקל**, יש מכאן הוכחה כי **לאו לעבודת כוכבים קא בעי**, שאינו צורך אותם לעבודת אלילים.
או, דילמא, יתכן לומר, שבכל זאת **איערומי קא מערים**, עושה כן בערמה ביודעו שיתנו לו גם לבן.
ומסקנת הגמרא: **תיקו!** שהאיבעיא לא נפשטה.
שנינו במשנתנו: **רבי מאיר אומר: אף דקל טב וחצב ונקלב** [**ונקלס**] **אסור למכור לעובדי כוכבים**.
הגמרא מבארת דברי רבי מאיר.
אמר ליה רב חסדא לאבימי: גמירי, קבלנו מרבותינו דמסכת **עבודת כוכבים** דהיה שונה אותה **אברהם אבינו - ארבע מאה פירקי הויין**, היו בה ארבע מאות פרקים - **ואילו אנן - חמשה תנן** חמשה פרקים שנינו במשנתנו, **ולא** ידעינן ואין אנו יודעים **מאי קאמרינן**, מה אנו אומרים! כלומר: רב חסדא מתלונן על חוסר הבנתו במסכת עבודה זרה!
וממשיך רב חסדא: **ומאי קשיא**, מה קשה לי? - הא **דקתני**, מה ששנינו במשנתנו: **רבי מאיר אומר: אף דקל טב חצב ונקלס אסור למכור לעובדי כוכבים -**
והרי מכאן יש לדייק, כי **דקל טב**, רק דקל טוב **הוא דלא מזבנינן**, אותו אסור למכור.
הא דקל ביש רע - **מזבנינן**, מותר למכור. ואיך יתכן לומר כן? ! **והא תנן** שנינו לקמן [יט ב]: **אין מוכרין להם** בארץ ישראל שום דבר **במחובר לקרקע**, משום שנאמר [דברים ז] "לא תחנם", ודרשינן, לא תתן להם חנייה בקרקע של ארץ ישראל. וקשה על דברי רבי מאיר, האוסר רק בדקל טוב?
ומתרצינן: **אמר ליה** אבימי לרב חסדא: מה שאסר רבי מאיר דקל, אין פירושו עץ דקל מחובר לקרקע, אלא **מאי** פירוש **דקל - פירות דקל טב**. ורבי מאיר אוסר למכור אותם לגוי, כי הגוים קונים אותם לצורך תקרובת אלילים.

ובעצם דעתו על הלבן - אבל כשנותנים לו שחור ולוקחו, יש סברא לומר שאינו מערים, כיון שאינו יודע שיציעו לו אחרי כן ליקח גם לבן. וביתר ביאור: רש"י ותוס' חולקים במחלוקתם הנ"ל [הערה 4] - דלדעת רש"י הטעם שאסרו חכמים ב"זה וזה", כיון דהזכיר בפיו "לבן" ודאי מערים, לכן הוכרח לפרש כאן שאיבעית רב אשי אינה אליבא דחכמים, שאין לדבריהם ספק אף שקונה את הלבן בין התרנגולין, כיון שהזכיר "לבן". אבל לדעת התוס' והראשונים, שחכמים אסרו כשאמר "שחור ולבן" משום שרוצה את שניהם האחד לאכילה והשני להקרבה, עדיין יש להסתפק במקרה דידן ש"מעשיו מוכיחים" שאינו קונה לצורך הקרבה, כיון שלקח את השחור בלבד, בעוד שאינו יודע שיתנו לו לבן. [ומוסיף **הרמב"ן**, שלכן אמר "לבן" - מרוב דביקותו לאלילים. וכנראה כוונתו, ששגור בפיו לומר כן]. וכן משמע **בתוס' רבינו אלחנן** שמחלוקת רש"י ותוס' תלויה במחלוקת הנ"ל. וכתב **הכסף משנה** [פרק ט' מהלכות עבודת כוכבים הלכה ו ז] ש**הרמב"ם** ביאר את הסוגיא כשיטת רש"י. ולכן פוסק כמו רבי יהודה, כיון שרב אשי שאל את האיבעיות לפי דברי רבי יהודה, משמע שהלכה כרבי יהודה. ועיין שם **באבן האזל** המבאר בדרך אחרת את שיטת הרמב"ם.

וכן אמר רב הונא: פירוש דברי רבי מאיר הוא: **פירות דקל טב**.
חצב - קשבא. מין תמרים. או, מין עשב נאה.
נקלס - כי אתא רב דימי, כשהגיע מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי חמא בר יוסף**: **קורייטי**. מין פירות.
אמר ליה אביי לרב דימי: **תנן**, כשנינו: **נקלס - ולא ידעינן מהו**, לא ידענו לתרגמו, **ואת אמרת** הגעת מארץ ישראל ואמרת לנו "**קורייטי**" - **ולא ידעינן מהו**, ועדיין איננו יודעים מהו קורייטי, **מאי אהנית לן**, מה הועלת לנו בתירגומך?
אמר ליה רב דימי לאביי: **אהנאי לכו**, בכל זאת הועלתי לכם, **דכי אזלת התם**, כשתעלו לארץ ישראל, **אמרת להו**: **נקלס**, אם תאמרו להם "נקלס" **ולא ידעי**, לא יבינו בני ארץ ישראל מהו - **אמרת להו**, תאמרו להם "**קורייטי**", **וידעי**. ואז הם יידעו מהו, **וקא מחוו לך**, ויראו לך את המין ההוא.
המשנה הזאת עוסקת בגזירה שאסרו חכמים למכור בהמות לגוים בכלל, בכל ימות השנה, כדי למנוע מכשול של חילול שבת בהשאלת או בהשכרת בהמה של ישראל לנכרי.
הגזירה היתה משום בהמות המיוחדות למלאכה, אך כשגזרו, הרחיבו חכמים את גזירתם אף לבהמות שאינן ראויות עתה למלאכה, ואין בהם חששות אלו.
על מכירת "בהמה דקה", כבשים או עזים, לא גזרו חכמים, היות ואינן עושות מלאכה כלל. אבל, היו מקומות שנהגו להחמיר ולא למכור להם בהמה, משום החשש שמא הגוים ירבעו את הבהמה, ודבר זה אסור לישראל באיסור לאו [כמבואר בפרשת אחרי, ויקרא יח כג], ואסור גם לבני נח ממה שנאמר [בראשית ב] "ודבק באשתו, והיו לבשר אחד". ודרשינן, פרט לבהמה, שאין נעשין בשר אחד. ונמצא, שאם ישראל מוכר לגוי בהמה, הרי הוא מכשילו בעבירת רביעה של בהמה, ועובר הישראל על לאו של "לפני עור לא תתן מכשול". ובגלל החשש זה נהגו באותם המקומות להחמיר ולא למכור לגוים

[244] כן כתב **רש"י** במסקנת הסוגיא. אך קשה, כי מסקנת הגמרא היא שהגוי חס על בהמתו שלא תיעקר, ואם כן, למה בכל זאת יש מקומות שנהגו לא למכור? ואכן **רש"י** במסכת פסחים [נג א] מבאר שנהגו לא למכור בהמה דקה משום גזירה אטו בהמה גסה. ומבאר שם **הגאון רבי עקיבא איגר**, שרש"י מיאן לפרש משום חשש רביעה, מפני הקושיה הנ"ל, שהרי הסיקה הגמרא שהגוי חס על בהמתו שלא לרובעה. ועיין שם שהאריך. ויש לפרש את דברי רש"י כאן, שיש מקומות שנהגו איסור למכור, כי חששו שאף על פי שדרכו של הגוי לחוס על בהמתו, מכל מקום, יש לחשוד שמא תגבר עליו תאותו וירבענה. אלא שיש מקומות שהחמירו לחוש לכך, ויש מקומות שלא החמירו. **הרמב"ם** כתב דין בהמה דקה ביחד עם דין בהמה גסה בהלכות "שבת", ואילו היה הטעם לאסור למכור בהמה דקה משום רביעה, היה צריך לכתוב דין זה בהלכות "איסורי ביאה". עיין **בתוס'**, **ריטב"א**, **מאירי**, **ר"ן על הרי"ף** ועוד.

אפילו בהמה דקה. [244] אך אין זה דין אלא מנהג, כי מסתמא אין הגוי רובע את בהמתו כי בכך הוא מעקר אותה מללדת, והוא חס על ממונו.

מתניתין:

מקום שנהגו שם ישראל **למכור בהמה דקה לעובדי כוכבים**, שהגוים שם לא נחשדו על רביעה - **מוכרין**.

ובמקום **שנהגו שלא למכור - אין מוכרין**. [245]

ובכל מקום - אין מוכרין להם בהמה גסה, מפני חשש איסור חילול שבת. ואסור למכור אפילו **עגלים וסייחים**, צעירים קטנים, על אף שעדיין אינם ראויים למלאכה, כשהם **שלמין**, ואף כשהם **שבורין**, שאינם ראוים למלאכה. כי חששו חכמים, שאם יתירו למכור בהמות שאינן ראויות למלאכה - יבואו פשוטי העם "להחליף", ולמכור אף בהמות הראיות למלאכה.

רבי יהודה מתיר במכירת בהמה **שבורה**, וטעמו יבואר בגמרא.

ובן בתירה מתיר במכירת **סוס**, לפי שאין דרכו למלאכה, אלא לרכיבה, ולא אסרו חכמים למכור אלא דבר שאם יעשו בו מלאכה בשבת יעברו בו על איסור תורה. אבל סוס, אף אם ירכבו עליו בשבת לא יעברו על איסור תורה, כי איסור רכיבה הוא רק איסור "שבות" מדרבנן. ולכן לא גזרו על מכירת הסוס.

גמרא:

נאמר במשנתנו לגבי מכירת בהמה דקה, שהאיסור או ההיתר תלוי ב"מקום שנהגו", ומשמע עתה לגמרא, שהדבר תלוי רק במנהג הישראלים שבכל מקום ומקום. אך הגמרא מביאה משנה מהפרק הבא, שמשמע ממנה שכל הגוים בכל המקומות חשודים על הרביעה, ואם כן, צריך להיות אסור בכל מקום למכור להם אפילו בהמה דקה, כדי שלא להכשילם ברביעתה.

ודנה הגמרא: **למימרא**, מדברי המשנה משמע לומר, **דאיסורא ליכא**, שאין איסור מוחלט למכור בהמה לגוי, אלא רק **מנהגא הוא דאיכא**, מנהג יש בדבר, ולכן, **היכא דנהוג איסור**, במקום שנהגו לאסור - **נהוג**, יש לנהוג בו באיסור, ואילו **היכא דנהגו היתר**, במקום שנהגו להתיר - **נהוג**, יש לנהוג בו בהיתר.

[245] כתבו ה**תוס**' בשם **רבינו יהודה** שהגוים מתאוים לכל בהמה ובהמה, לכן עובר הישראל על "לפני עור", אף שיש לו לגוי בהמות משלו. ולא שייך כאן ההיתר שלמדנו לעיל [ו א] שאם הגוי יש לו בהמה להקרבה אין הישראל עובר על "לפני עור". כי שם לא יקריב שתי בהמות, ואילו כאן עובר על כל בהמה ובהמה.

ורמינהו סתירה לכך מהא דתנן [לקמן כב א], **אין מעמידין בהמה**, אסור להשאיר בהמה בלי השגחה **בפונדקאות** אכסניות לעוברי דרכים **של עובדי כוכבים**, **מפני שהם חשודין על הרביעה**.

ובמשנה ההיא לא נאמר חילוק בין מקום למקום, הרי שבכל המקומות נחשדו הגויים על הרביעה, ואם כן צריך לאסור בכל מקום למכור להם כדי לא להכשילם ברביעה, ואין הדבר תלוי במנהג הישראלים באותו מקום!?

ומתרצינן: **אמר רב**: גם האיסור לייחד בהמה עם גוי אינו איסור מוחלט בכל מקום, אלא גם הוא תלוי במנהג המקום. ומנהג המקום תלוי במנהג הגויים ברביעת בהמות. ומה שאמרה משנתנו "מקום שנהגו למכור", הכוונה היא לכך שבאותו מקום אין הגויים חשודים על הרביעה, ולכן נהגו הישראלים שם למכור להם בהמות. ובאותו מקום אף מותר לייחד בהמת ישראל עם גוי. ואילו המשנה שאסרה לייחד בהמה עם הגויים, מדברת במקום שנחשדו על הרביעה, ובאותו מקום גם אסור למכור להם בהמה.

וכך הוא הכלל, לדברי רב: **מקום שהתירו למכור**, שלא נחשדו בו הגויים על רביעת בהמות, **התירו לייחד**. **מקום שאסרו לייחד**, כי נחשדו בו הגויים על רביעת בהמות, **אסרו למכור**. והיינו שיש מקומות ויש מקומות. יש שנחשדו על הרביעה, ויש שלא נחשדו. [246]

דף טו.

ורבי אלעזר אמר: **אף במקום שאסרו לייחד - מותר למכור**.

ובשני דברים הוא חולק על רב: האחד, שהמכירה תלויה רק במנהג, ואין בה איסור, וכמו שמבואר בפשטות במשנתנו. והשני, שאיסור העמדה בפונדקאות אינו תלוי במנהג, אלא הוא איסור מוחלט, בכל מקום, וכמו שמשמע בפשטות במשנה דלהלן, שאינה תולה את ההעמדה בפונדקאות במנהג.

מאי טעמא מותר למכור אפילו במקום שאסרו לייחד, ואין חוששים במכירה לרביעה? - כי **עובד כוכבים** הקונה בהמה, אינו רובע אותה כשהיא שייכת לו, היות והוא **חס על בהמתו שלא תעקר**. [שהרביעה מעקרת אותה, שלא תוליד עוד].

[246] וכתב **הריטב"א**: [כנראה, שהוקשה לו, שאם כן, שמדובר במקום שנחשדו, מה משמיעה לנו המשנה שאסור לייחד? אם אסור למכור - אסור גם לייחד?] המשנה ההיא באה להשמיענו, שהגוי חשוד לרבוע בהמת ישראל, אף שיש סיבה להתיר מטעם שהגוי מפחד שמא יתפס כגנב, כי בכל זאת יצרו תוקפו. ועוד, שם מדובר שבפונדקאות נמצאות גם בהמות של גוים, ובאה המשנה להשמיענו שאינו עושה תועבותיו בבהמות של גוים, אלא אדרבה, מן הגוי כמוהו, שמכיר במעשיו, הוא מפחד, ואינו רובע אלא את של ישראל.

ומטעם זה היו מקומות שנהגו להקל למכור בהמות לגוי. אך העמדת בהמות ישראל בפונדקאות אסורה בכל מקום, לפי שאין הגוי חושש לעיקור הבהמה של ישראל, והוא חשוד על הרביעה שלה. ולכן אסור [באיסור מוחלט, ובכל המקומות], להעמיד בהמת ישראל בפונדק.

ומוסיפה הגמרא: **ואף רב הדר ביה**, חזר בו ממה שאמר "במקום שאסרו לייחד אסרו למכור", אלא סבר כרבי אלעזר, שאפילו במקום שאסרו לייחד מותר למכור.

לפי שמצינו, **דאמר רב תחליפא אמר רב שילא בר אבימי משמיה** משמו **דרב**: **עובד כוכבים חס על בהמתו שלא תיעקר**. [247] ומוכח, שרב חזר בו, ולא אסר מכירה משום חשש רביעה, אלא הדבר תלוי במנהג בלבד.

שנינו במשנתנו: **ובכל מקום אין מוכרין בהמה גסה, עגלין וסייחין, שלמין ושבורין**. והגמרא מבארת טעם האיסור.

מאי טעמא, מהו הטעם שאסרו חכמים למכור להם בהמה גסה בכל מקום? - כי **נהי**, על אף **דלרביעה לא חיישינן**, אף במקום שלא חששו לרביעה, מהטעם שעובד כוכבים הקונה בהמה חס עליה שלא תיעקר - **מעביד ביה מלאכה חיישינן**, חוששין שיעשה בה הגוי מלאכה בשבת.

ומקשינן: **וניעביד**! ויעשה בה מלאכה בשבת, ואין בכך כל איסור, שהרי **כיון דזבנה - קנייה**! שהיות והגוי קנה אותה, הרי היא שלו, ומותר לו לעשות בה מלאכה, ואין אנו מכשילים אותו באיסור. כי בשלמא איסור רביעה, שהגוי אסור בה, אסור לנו להכשילו גם בעבירה שיעשה אחר שיקנה אותה, אבל על איסורי שבת לא נצטווה הגוי, ואם כן קשה, מהו המכשול ומהו האיסור אם יעבוד בה הגוי בשבת!?

ומתרצינן: אין בכך איסור של הכשלה, אלא **גזירה** היא שגזרו חכמים **משום שאלה ומשום שכירות**. שיש לחוש, שאם יתירו למכור בהמה לגוי, יבואו גם להשאילו או להשכירו את הבהמה. והשאלה או השכרה של בהמה בודאי אסור, כי הגוי יעבידנה בשבת, ויעבור הישראל על הלאו של "שביתת בהמתו", שנאמר בתורה [דברים ה] "ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה... ושורך וחמורך וכל בהמתך". וכל עוד לא מכרה הישראל לגוי, מצווה הישראל על שביתת בהמתו בשבת.

אך תמהה הגמרא: הרי **שאלה - קנייה**! השואל דבר מחברו, נחשב השואל כמי שקונה את הדבר למשך זמן השאלה. **ואגרא - קנייה**, וכן השוכר דבר להשתמש בו, הרי הוא

[247] וכתבו הראשונים [**בחידושי הרשב"א** דף טז א ו**בחידושי הריטב"א** יד ב ו**בחידושי הר"ן** ריש פרק שני ו**במגיד משנה** פרק כ"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה ה ו**בחידושי המאירי**] שאיסור העמדת בהמה בפונדקאות הוא דוקא במקומות שהגויים חשודין על כך, או בסתם מקומות, אבל אם אנו יודעים שאינם חשודים - מותר.

נחשב כמי שקונה אותו למשך זמן השכירות. ואם כן, הגוי המקבל בהמה בהשאלה או בהשכרה, נחשב כמי שקונה אותה לפרק זמן, וכיון שהיא נחשבת אז לבהמתו של הגוי, אין הישראל עובר על איסור של שביתת בהמתו כאשר הגוי עובד בה, ולמה אסרו להשאילו ולהשכירו? [248]

ומתרצינן: **אלא, אמר רמי בריה דרב ייבא**: לכן אסרו למכור בהמה לגוי, **גזירה משום "נסיוני"**. שמא ינסה הגוי את הבהמה אם היא הולכת טוב כשהיא טעונה במשאות, כדרך סוחרי בהמות, והנסיון הזה עלול להביא לכך שהישראל הרוצה למכור לו את הבהמה יעבור על איסור מלאכה בבהמתו בשבת.

דזימנין, לעתים יכול לקרות, **דזבנה לה ניהלה**, שימכרנה הישראל לגוי **סמוך לשקיעת החמה דמעלי שבתא** של ערב השבת, **ואמר ליה** הגוי הקונה, לפני שגמר את הקנין, "**תא נסייה ניהליה**", בוא תנסנה עבורי! ואז יקרא הישראל לבהמתו כדי שיווכח הגוי בנסיון ההליכה שלה, **ושמעה ליה לקליה**, והבהמה המכירה את קולו אכן שומעת בקולו, **ואזלא מחמתיה**, והולכת כשהיא טעונה במשא מחמת ציווי הישראל, **וניחא ליה דתיזיל**, והישראל אכן רוצה שתלך, כי הרי הוא רוצה להוכיח את יכלתה בהסעת משאות, והיא תמשיך בהליכת הנסיון גם אחר כניסת השבת, **והוה ליה "מחמר"** [מוליך בקולו כשהיא טעונה משאות] **אחר בהמתו בשבת**, וההלכה היא לדעת כמה אמוראים, **כי המחמר אחר בהמתו בשבת, חייב חטאת**. [249]

[248] עיין ב**חידושי הרשב"א** המבאר האם יש בשאלה ושכירות חשש רביעה.

[249] הקשו ה**תוס**': למה אמרה הגמרא שיש כאן חשש של מחמר, בגלל ששומעת ומכרת קול בעליה, הלוא אפילו בלי השמעת קול, יש כאן איסור, שהרי הבהמה טעונה משאות ואינה נחה, ועבר הישראל על איסור שביתת בהמתו? על קושיא זו תירצו הראשונים כמה תירוצים: **התוס**' מתרצים: איסור שביתת בהמה הוא איסור קל, ובעבורו לא היו חכמים גוזרים איסור מכירה, שהוא רק לפי שעה מועטת בכניסת השבת, מה שאין כן איסור מחמר שהוא איסור חמור יותר [לדעת הגמא כאן, הסוברת שחייבים חטאת על "מחמר"] - ולכך חששו. ב **חידושי המאירי** מתרץ: אין הכי נמי, הגמרא יכלה לומר שיש כאן איסור שביתת בהמה, אלא נקטה "מחמר" שהוא לאו חמור כדי להגדיל האיסור, ועוד, שעבירת מחמר עושה הבעלים עצמו בגופו. וכנראה שהם סוברים [גם התוס' וגם המאירי] כדעת ה**רמב**"ן במסכת שבת דאיסור מחמר הוא איסור "לא תעשה", ואיסור שביתת בהמה הוא איסור "עשה", שהתורה כתבה בלשון "למען ינוח:. ושורך וחמורך וכל בהמתך". והחילוק בין תירוץ התוס' לתירוץ המאירי, הוא: התוס' סוברים שמשום הלאו של שביתת בהמה לא היו חכמים גוזרים כלל, ואילו לדעת המאירי היו גוזרים, אלא דעדיף להם לגזור משום "מחמר". ה**רשב**"א בחידושי מביא תירוץ זה של המאירי [ולא בשם המאירי], ומקשה, אם כן, איך התיר רב אדא, לקמן בגמרא, למכור על ידי ספסר, היות והבהמה אינה מכירה קולו אין חשש של מחמר. ומה בכך? אף שאין חשש של מחמר, מכל מקום יעבור בעליה הישראל על איסור "שביתת בהמתו"?! ומתרץ בדוחק, שמדובר באופן שמנסה אותה בחצר והולכת משא בחצר לא נקראת מלאכה, אבל איסור "מחמר" שייך אף בחצר. הר"ן חולק על הרשב"א, וטענתו היא, שאם אין איסור בהולכת משא היות ונעשה בחצר, אין גם איסור "מחמר", דאיך יתכן שבהמתו תהיה חמורה ממנו?! [עיין שם שמקשה עוד]. וה**ריטב**"א מוכיח שלא כדברי הרשב"א ממשנתנו, שבן בתירה מתיר בסוס, משום ש"רכיבה" אינה מלאכה, ומה בכך, מכל מקום לדעת הרשב"א יהיה אסור מטעם "מחמר. אלא ודאי, שאם לגבי הבעלים אינה נקראת מלאכה, אינה מלאכה לגבי איסור "מחמר". ג] ב**חידושי הר**"ן מתרץ: איסור מחמר עובר אף בבהמת חבירו [ומה שנקטה הגמרא: מחמר אחר בהמתו" הוא לאו דוקא "בהמתו", אלא דזה מצוי יותר, ועוד, שהרי אין הבהמה מכרת אלא קולו] ואיסור שביתת בהמתו הוא

ומטעם זה אסרו חכמים למכור בהמה גסה לגוי אף בכל ימות השבוע.
ועתה הגמרא חוזרת לדון על מה שאמרה שהשואל או שוכר דבר מבעליו, יש לו לשואל או לשוכר קנין לזמן ההשאלה או ההשכרה, והוא שלו אז, ולא של בעליו.
מתקיף לה, הקשה על שמועה זו **רב שישא בריה דרב אידי**: **ושכירות מי קניא**?! וכי השכירות מקנה את הדבר לשוכר עד כדי כך שייחשב הדבר כשלו?!
והא תנן שנינו לקמן [כא א] משנה, שממנה משמע ש"שכירות לא קניא", לפי שנאמר שם במשנה: אין משכירין לגוים בתים בארץ ישראל [ומבואר שם הטעם]. אבל בחוץ לארץ משכירין. וממשיכה שם המשנה ואומרת:
אף במקום שאמרו להשכיר - לא לצורך בית דירה אמרו, מפני **שהגוי מכניס לתוכו עבודת כוכבים** [אלא מותר להשכיר רק לצורך בית עצים ובית אוצרות].
ואי סלקא דעתך, אם עולה על דעתך לומר, "**שכירות קניא**", למה אסור להשכיר לו בית לצורך בית דירה? הלא **האי**, גוי זה, **כי קא מעייל**, כשיכניס עבודה זרה לבית המושכר על ידו, **לביתיה**, **קא מעייל**, הרי הוא מכניסו לביתו הזמני שלו, של הגוי, ומדוע אסור לישראל להשכיר לו בית!?
אלא משמע, שטעם האיסור הוא משום שהבית המושכר נשאר ביתו של הישראל המשכיר. ומוכח ש"שכירות לא קניא".
ומתרצינן: לעולם "שכירות קניא", ומה שאסרו להשכיר לו בית דירה הוא, כי **שאני** שונה דין **עבודת כוכבים**, **דחמירא**, שהוא איסור חמור יותר, והתורה הקפידה עליו מאוד, **דכתיב** [דברים ז] "**ולא תביא תועבה אל ביתך**".
מתקיף לה רב יצחק בריה דרב משרשיא: **ושכירות מי קניא**?!
והא תנן, שנינו במסכת תרומות [יא ט], משנה, שמוכח ממנה ש"שכירות לא קניא".
דתנן, מותר להאכיל בהמת כהן בתרומה. ולכן **ישראל ששכר פרה מכהן**, **יאכילנה**, מותר לו לישראל להאכיל את בהמת הכהן **כרשיני** [מין ירק] של **תרומה**, מפני שהבהמה

רק בבהמתו. ודרכם של מוכרי בהמות, שקוצבים מעות ואחר כך מנסים אותה, אם עמדה בנסיון והלוקח רוצה אותה הרי היא ברשותו, ואם אינו רוצה אותה - מחזירה. היוצא מכך, שהיא קנינו של הלוקח עד שמחזירה. [ועיין שם שמוכיח שהיא קנינו, ואינה אצלו בתורה השאלה לצורך המקח] - ולכן, לא יכלה הגמרא לומר שהישראל בנסיונו עובר על הלאו של "שביתת בהמתו", שהרי קנויה להגוי, אלא אמרה שעובר על "מחמר". כי על איסור מחמר עובר אף על בהמת חבירו. [ובענין מחמר בבהמת חבירו עיין **במנחת חינוך** בסוף "מוסך השבת" ובספר **אגלי טל** מלאכת חורש סימן יג]. ד] **במנחת חינוך** [אות ח'] רוצה לתרץ, על פי מה שמסתפק שם, אם באשה שייך האיסור של שביתת בהמה, כי יתכן שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. ואם כן מתורץ, שהגמרא נקטה הטעם של "מחמר", כי איסור מחמר שייך אף בנשים. ועיין שם שחווזר בו. ה] ו**בתוס**' **רי"ד** מחדש שאיסור "שביתת בהמה" הוא רק אם הבהמה עושה מלאכה בשבת עצמה, אבל אם התחילה לפני שבת וממשיכה בשבת, לא שייך איסור שביתת בהמה. לכן נקטה כאן הגמרא איסור מחמר.

היא בהמת כהן. [250] ואולם, **כהן ששכר פרה מישראל, אף על פי שמזונותיה עליו**, שהכהן השוכר התחייב לתת לה מזון, **לא יאכילנה כרשיני תרומה**, מפני שהיא בהמת ישראל.

ומדייקת הגמרא מהסיפא: **ואי סלקא דעתך** לומר "**שכירות קניא**", **אמאי לא יאכילנה** הכהן כרשיני תרומה, והרי **פרה דידיה היא**, עתה היא פרה שלו?

אלא, מכך שאסור לו לכהן להאכילה תרומה, **שמע מינה** שהבהמה המושכרת נשארת של בעליה הישראל, כי "**שכירות לא קניא**".

ומסיקה הגמרא: **והשתא דאמרת**, אחרי שהוכחת ש"**שכירות לא קניא**" - הרי הטעם שאסרו חכמים למכור בהמה לגוי, הוא **גזירה משום שכירות, וגזירה משום שאלה**, שמא הגוי ששאל או שכר את הבהמה יעשה בה מלאכה בשבת והרי היא "בהמת ישראל", וגם **גזירה משום נסיוני**.

ועתה, אחרי שהסקנו שאיסור מכירה איננו איסור בפני עצמו, אלא גזירה משום "שאלה, שכירות ונסיוני", באה הגמרא לחדש, שמכירה באופן שלא שייך בה גזירות אלו, מותרת.

רב אדא שרא התיר לישראל **לזבוני חמרא**, למכור חמור לגוי, **אידא דספסירא**, באמצעות ספסר [מתווך] ישראל. כי -

אי משום נסיוני, אם טעם האיסור הוא משום חשש "נסיון", שיוליכנה בשבת בקולו, הרי אין בספסר את החשש הזה, כי **הא לא ידעה לקליה דאזלא מחמתיה**. הבהמה אינה מכירה את קולו של הספסר, ולכן לא תלך בפקודתו.

ואי משום שאלה ושכירות, אין בספסר חשש זה, **כיון דלאו דידיה היא**, הבהמה איננה שלו, **לא מושיל ולא מוגר**, הוא לא ישאילנה ולא ישכירנה לגוי, כי היא ניתנה לו רק בכדי שימכרנה, ולא לדבר אחר.

---

[250] הקשה **רש"י** איך מותר לישראל להאכילה תרומה, הלא אם מזונותיה עליו, הוא צריך לזונה מממונו ולא מממון כהן, והרי הוא גוזל מהכהן את תרומותיו. ומתרץ: הוא אינו גזלן כי ה"תרומה" לא ניתנה עדיין לכהן, ואינה שייכת לאף כהן, ולאף כהן אין לו בה זכות "תביעה". [ועוד], אם היה רוצה, היה נותן את התרומה לכהן זה, בעל הפרה, והכהן הזה בודאי מסכים לכך, כיון שיודע שבכך מאכילה הישראל הרבה, בעין יפה. ועוד מתרץ רש"י: מדובר באופן שאינו גזלן, כגון שירש את התרומה מאבי אמו כהן, ונמצא שהתרומה היא שלו, אלא שיש עליו איסור לאכלה. **התוס'** חולקים על רש"י, ומדייקים, שברישא של הברייתא לא נאמר שהישראל התחייב לזון את הבהמה, והמזון הוא אכן על הכהן, וזה הטעם שמותר לו להאכילה בכרשיני תרומה, ואינו גזלן. ובכך מרוויחים התוס' תירוץ על קושיא אחרת, והיא: למה הוכיחה הגמרא ששכירות לא קניא מהסיפא, למה לא הוכיחה כן מהרישא? אבל, לדבריהם יבואר [לפי **המהרש"א**] שמהרישא לא יכלה להוכיח, כי לכן היא של הכהן כיון שמזונותיה על הכהן, ואין [כל כך] ראיה שהטעם הוא משום ש"שכירות לא קניא". אבל בסיפא, שהשוכר הכהן התחייב לזונה, למה לא יאכילנה בתרומה, הרי המזונות עליו? ומוכח ש"שכירות לא קניא". ועיין **בחידושי הרשב"א והריטב"א**. ועיין עוד בחידושי רבי שמואל במסכת קידושין, לגבי הדין ששכיר של כהן אינו אוכל בתרומה.

ועוד סיבה למה הספסר לא ישאילנה ולא ישכירנה לגוי, **משום** שהספסר מחזיקה בידו כדי למכרה, והוא אינו רוצה להשאילה ולהשכירה **דלא ניגלי ביה מומא**, שלא יתגלה בה מום כשתהיה ביד השואל או השוכר.

והיות ולא שייך באופן זה גזירות אלו - מותר למכור לגוי. [251] ומביאה הגמרא, **שרב הונא זבין** מכר **ההיא פרה לעובד כוכבים**.

אמר ליה רב חסדא: **מאי טעמא עבד מר הכי**? למה עשית כך נגד המבואר במשנה שלא למכור לגוי?

אמר ליה רב הונא: **אימור**, יש לתלות ולומר: **לשחיטה זבנה**! הגוי הזה קנה אותה כדי לשחוט אותה, ולא כדי להשהותה אצלו, ובאופן זה לא אסרו חכמים. [252]

דף טו:

ומבארת הגמרא: **ומנא תימרא**, מנין לנו לומר, **דאמרינן כהאי גוונא**, שיש לתלות שקונהו לשחיטה, ולהקל? -

[251] הקשו ה**תוס**': אף שאין כאן גזירה משום שאלה ושכירות ונסיוני, מכל מקום, למה לא יאסרו חכמים, מטעם "הרואה", כשם שבמשנה אסרו חכמים "שבורין" מפני ש"הרואה" יראה את הבהמה ביד הגוי, ויחשוב שמותר למכור בהמות לגוי? [קושיתם היא לשיטתם - עיין לקמן סוף הערה 6 שטעם איסור מכירת שבורין הוא משום "הרואה"]. ותירצו: למכירה על ידי ספסר יש "קול", וידע "הרואה" שהבהמה נמכרה באופן המותר. וכן תירצו ה**רשב**"**א** וה**ר**"**ן**. ועוד מתרצים התוס': [לפי הבנת ה**מהרש**"**א**. וכמו שתירץ ה**ריטב**"**א** - ועיין ב**מהר**"**ם** המפרש פירוש אחר] שספסר ובעל הבית הם שני "גופים", ואם נגזור ספסר אטו בעל הבית, ובעל הבית אטו שאלה ושכירות ונסיוני, הוי "גזירה לגזירה" - ואין גוזרים גזירה לגזירה. מה שאין כן שבורה אטו שלימה, שהוא באותו הגוף, אין זה בגדר גזירה לגזירה, אלא גזירה אחת. וה**רש**"**ש** מבאר בדרך אחרת, עיין שם.

[252] בהיתר זה של רב הונא האריכו מאוד הראשונים והאחרונים: **רש**"**י** מבאר, שהמשנה האוסרת למכור בהמה גסה לגוי מדברת רק בבהמה טמאה, שאין נוהגים לאוכלה, ואיסור זה הוא אפילו כשקונה הגוי ב"סתמא", שאין הגוי מבאר את מטרת קנייתו שהיא להשהותו אצלו. או אפילו בבהמה טהורה, כאשר הגוי אומר במפורש שקונה אותה כדי שתתקיים אצלו למלאכה, וכדומה. והקשו עליו הראשונים, ה**רמב**"**ן** ה**רשב**"**א** ה**ריטב**"**א** וה**ר**"**ן**, כמה קושיות. וכתבו בשם **רב האי גאון**, שכאן מדובר באופן שהסתבר לרב הונא שהגוי קנה לצורך שחיטה. וה**רמב**"**ן** סובר, שרב הונא מכר לטבח הקונה לשחיטה ולחרישה, ובאופן זה נחלקו רב הונא ורב חסדא אם אפשר לתלות שקנה לשחיטה. אבל המשנה מדברת בסתם גוי, שמן הסתם הוא קונה לחרישה ולא לשחיטה. והמשנה אוסרת גם עגלים, ואותם ודאי קונים לשהייה מרובה. והקשה **רבינו תם**, אם המשנה מדברת רק בדברים הנקנים לצורך שהייה, אם כן, מה משמיעה לנו המשנה ב"עגלים"? ומה היא משמיעה ב"סייחים"? עיין בתירוצו. והקשו ה**תוס**', פרה הנמכרת לשחיטה, למה לא נחשוש שהגוי ירבענה, הרי לא שייך כאן לומר שחס עליה שלא תיעקר, כי היא מיועדת לשחיטה, ולא להולידך? ומתרצים התוס', שדבר זה הוא מילתא דלא שכיחא, ולא גזרו בו רבנן. וביתר ביאור כתב ה**תוס**' **רבינו אלחנן**, כיון שהחשש הוא על זמן מועט עד שישחטנה, לכן אין חוששין. ועוד מתרץ **רבינו אלחנן**, שרב הונא מכר לגוי שאינו חשוד כלל על הרביעה [עיין הערה 1]. עוד הקשו ה**תוס**' [יד ב ד"ה מקום]: למה אסרו בהמה דקה במקום שנהגו לאסור? ולמה לא נתלה ונאמר שהגוי קונה לשחיטה? ומתרצים, שסתם בהמה דקה קונים אותה לגדל אותה, עז לחלבה ורחל לגיזתה. וב**תוס**' **רבינו אלחנן** מתרץ, כנ"ל, שרב הונא התיר רק בגוי שאינו חשוד כלל על הרביעה. [עיין **מהר**"**ם**]. עוד הקשו ה**תוס**' [שם ד"ה שלמין]: למה אסרו שבורין מטעם גזירה שמא ימכור שלמין, ולמה לא נתיר כשם שהתרנו פרה לשחיטה, ולא גוזרים אטו פרה לחרישה? ומתרצים: פרה, אף אם ישחטנה לאחר זמן, יאמר "הרואה" שהגוי קנאה לשחיטה, לפי שהיא מיועדת לשחיטה ואינה ראויה כל כך למלאכה. אבל שבורין, כשיראנה "הרואה" בבית ישראל, יחשוב שהבהמה נמכרה שלמה באיסור, ונשברה בבית הגוי, לכן גזרו מפני "הרואה".

לפי שמצינו לגבי הלאו של "לפני עיור", שבמקום אשר יש לתלות שקונהו לשחיטה - תולין לקולא, ואין לו לחשוש משום "לפני עיור". [253]

דתנן, שנינו במסכת שביעית [ה ח]: **בית שמאי אומרים: לא ימכור אדם** לישראל החשוד על כך שאינו שומר על מצות שביעית **פרה החורשת**, המלומדת לחרוש, **בשביעית**, משום "לפני עיור". **ובית הלל מתירין, מפני שיכול לשוחטה**, ותלינן שקונה אותה לשחיטה.

ומוכח שלגבי הלאו של "לפני עיור", אפשר לתלות שהמכירה היא בהיתר כי יתכן ולא יבוא לכלל מכשול, ובדומה לזה סמך רב הונא כשמכר את בהמתו לגוי, שאפשר לתלות שקנה אותה הגוי לשחיטה, ולכן אין מקום לגזירה משום חשש של שאלה ושכירות ונסיוני לגבי שבת.

אמר רבה: מי דמי? מה הדמיון?! והרי **התם**, לגבי שביעית, **אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית**, ולכן, אף אם הקונה יעבוד בבהמתו בשביעית, הוא אינו עובר על איסור, ולא שייך לגזור שלא למכור בהמתו לישראל אחר משום "שאלה שכירות ונסיוני". וכל הטעם שאסרו בית שמאי, הוא רק משום "לפני עור", שהישראל המוכר מכשיל את חבירו הקונה, בכך שמאפשר לו לעבור על איסור חרישה בשביעית. ועל כך טוענים בית הלל, שהיות וזה לא ברור שאכן חברו יחרוש בה ויהיה "מכשול", כי יתכן שקונה אותה לשחיטה, לכן תולין שכוונתו לשוחטה, ומותר למכור לו בלי לחשוש ללאו של לפני עיור.

אבל **הכא**, לגבי שבת, הרי **אדם מצווה על שביתת בהמתו**, ושפיר שייך לגזור שלא למכור לגוי אטו "שאלה שכירות ונסיוני", ומנין שגם לגבי חשש זה אפשר לתלות ולהתיר? [254]

---

[253] כך פירש **רש"י**, ובדבריו יש טעות הדפוס. עיין בספר **עבודת עבודה**.

[254] כן פירש **רש"י**. וביתר ביאור [על פי דברי **הריטב"א**]: איסור "לפני עור" אינו אלא כשודאי מכשילו, אלא שחכמים אסרו אפילו ב"סתם", אם יש סברא קרובה שיעבור הנכשל באיסור, ואילו במקום שיש לתלות לקולא, החזירוהו לדין תורה, ומותר. מה שאין כן באיסור שביתת בהמתו, חוששין חכמים כשם שחששו בשאר איסורי תורה, ולא תלינן לקולא. וזו הרי הסיבה שאסרו מכירה משום גזירת שכירות, ואיך תלינן לקולא. הקשה בתוס' **רבינו אלחנן**: מה הקשה רבה? הלא רב הונא ידע היטב שהאיסור בפרה הוא משום שביתת בהמתו, ואילו בשביעית האיסור הוא משום "לפני עור", אלא שסבר שיש להשוות שני האיסורים, וכשם שהתיר "לפני עור" משום תליה לקולא, כן מותר "שביתת בהמה" משום תליה לקולא, ומה מחדש לו רבה בקושייתו? ועוד מקשים התוס' על פירוש זה, אם כן, איך תתפרש קושית אביי "והרי שדה", ומה רצה להביא משם, הרי בשדה אין שום איסור מכירה משום גזירת "שאלה ושכירות ונסיוני", ומותר למכור לגוי ולא גזרו משום שמא ישכירנו. [**תוס' רבינו אלחנן**: משום שלא שכיח, ועיין **מהרש"א**] - וכל מה שדנים על שדה הוא רק אם מותר למכור לישראל החשוד ויעבור המוכר על "לפני עור". לכן מפרשים התוס' קושית רבה בדרך אחרת, והיא: בשלמא בשביעית, אין איסור על "גוף הבהמה", ואין כאן גנאי [כנראה כוונתם: זלזול באיסורים], ולכן התירו בית הלל כשאפשר לתלות. אבל לגבי שבת, שהאיסור הוא בגוף הבהמה, והבעלים יעברו על איסור כשבהמתם תעבוד בשבת, אין סברא להתיר מטעם תלייה בהיתר.

אמר ליה אביי לרבה: וכי **כל היכא דאדם מצווה** על בהמתו, **אסור** למכור, ואין תולים שישתמש הקונה באופן המותר?

והרי שדה - דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית, ואף אם אינו עובד בעצמו, אלא ששדהו "נעבד" על ידי אחרים, עובר בעל השדה על איסור שביעית, וכמו שנאמר [ויקרא כה] "שנת שבתון יהיה לארץ" -

ותניא, שנינו בתוספתא דשביעית [פרק ג]: **בית שמאי אומרים**: **לא ימכור אדם שדה ניר** חרושה, העומדת לזריעה, לחברו החשוד לזרוע **בשביעית**, מפני שמכשילו לזרוע בה, ועובר המוכר על הלאו של "לפני עור". **ובית הלל מתירין מפני שיכול להובירה**, לעשותה אותה שדה בור, שתהיה ארץ לא זרועה.

הרי שאף על פי שאדם מצווה על שביתת שדהו, בכל זאת התירו בית הלל למכור לחברו ולא חששו ללאו של לפני עור, כי יש לתלות בהיתר, שיכול חברו להובירה.

ומאידך, מביאה הגמרא שקשה על דברי רבה, שאמר תולין בהיתר במקום שאין אדם מצווה על בהמתו -

מתקיף לה רב אשי: וכי **כל היכא דאין אדם מצווה - שרי**, מותר לו למכור, ותולים שהקונה ישתמש באופן המותר? **והרי כלים**, **דאין אדם מצווה על שביתת כלים בשביעית**, ובכל זאת **תנן** במשנה במסכת שביעית [ה ו]: **אלו הן הכלים שאין אדם רשאי למוכרן** לישראל אחר החשוד לעבוד בהם **בשביעית**: **המחרישה וכל כליה**, שבהם חורשים שדה, **העול** של הבהמה החורשת, **והמזרה**, קלשון שזורים בו את התבואה ברוח בשעת הגורן, ובשעה שאין גורן עודרין בו את האדמה, **והדקר**, כלי חפירה. משום שהחשוד יעבוד בהם בשביעית, ונמצא שהמוכר מכשילו באיסור.

ולכאורה, לפי רבה, היה אפשר להתיר, כי יש לתלות שהקונה אינו מתכוין להשתמש בכלים לעבודה בקרקע בשנה השביעית אלא קונה אותם לצורך השנה הבאה. והרי אמר רבה שאם אינו מצווה על שביתה - תולין בהיתר?

אלא, **אמר רב אשי**: אין הדבר תלוי אם מצווה על הדבר או אינו מצווה, אלא רק במידת "ההסתברות" אם אכן יש במה לתלות -

[ומתורצת קושית רבינו אלחנן: רבה אכן מצא סיבה לחלק ביניהם]. ועל כך מקשה אביי שפיר: הרי שדה בשביעית שהאיסור הוא על "נוף הקרקע", ובכל זאת התירו מטעם תלייה. [ומתורצת קושית התוס']. ולפי ביאור הריטב"א, שהבאנו, לא קשה קושית רבינו אלחנן, דרבה בא לחדש, שיש מקום לחלק בין איסור "לפני עור" שלא נאמרה בספק מכשול, לבין "שביתת בהמה". וכן לא קשה קושית התוס', דאביי בא להקשות ולהוכיח שאפילו כשיש לאו של "שביתה" גם כן תלינן בתליית היתר. ומה שאמר הריטב"א שהלאו של "לפני עור" אינו בספק מכשול, מבואר היטב בחזון איש שביעית [סימן יב ס"ק ט], שאם לא יתנהו לו, עלול להיכשל באיסורים אחרים: מניעת חסד, דרכי שלום ולא תשנא את אחיך בלבבך.

כל היכא כל מקום **דאיכא למיתלי**, שיש במה לתלות, ומסתבר לתלות כך - **תלינן**. כגון הבהמה שמכר רב הונא, וכן שדה ניר שהתירו בית הלל, משום שדברים אלו אינם מצויים בכל שעה לקנותם, הרי אין ראיה מקנייתם עתה שהקונה עומד לעשות בהם עבירה עתה, לכן תולין לומר שקונה אותם עתה לצורך השנה הבאה, ואכן ישמור על מצוות שביעית. **ואף על גב דמצווה**.

וכל היכא דליכא למיתלי, במקום שלא מסתבר לתלות, **לא תלינן אף על גב דאינו מצווה**. ולכן אין מוכרים לו כלי עבודה, דלא מסתבר שקונה אותם לצורך שנה הבאה, שהרי מצויים הכלים הללו בכל שעה לקנותם, ומה לו לקנותם כבר עכשיו, ולכן אין תולין.

ומספרת הגמרא: **רבה זבין ההוא חמרא**, מכר חמור, שאינו עומד לשחיטה, **לישראל החשוד למכור לעובד כוכבים**.

אמר ליה אביי: **מאי טעמא עבד מר הכי**, מה הטעם שעשית כן?

אמר ליה רבה: **אנא לישראל זביני**, אני מכרתי לישראל! **אמר ליה** אביי: **והא** והלא **אזיל** ילך הישראל **ומזבין ליה לעובד כוכבים**, ונמצא שאתה מכשילו באיסור מכירה לגוים? [255]

אמר ליה רבה לאביי: האם רק **לעובד כוכבים קא מזבין** ימכור הקונה ממנו, ואילו **לישראל לא קא מזבין**!? וכי הקונה שקנה ממנו לא יתכן שימכור לישראל?! לכן, יש מקום לתלות בהיתר.

איתיביה אביי משתי ברייתות שמוכח מהן שכן חוששין שמא החשוד ימכור לגוים:

הברייתא הראשונה עוסקת ב"כותים", והם עם שגרו בארץ ישראל ובמקצת דברים נהגו מנהגי ודיני ישראל, ובמקצת לא נהגו כלל, או, על כל פנים, נחשדו.

דתניא, **מקום שנהגו למכור בהמה דקה לכותים - מוכרין**. ומקום שנהגו **שלא למכור - אין מוכרין**.

ומבאר אביי, **מאי טעמא**, למה נהגו באותן מקומות שלא למכור, ולמה בהמה גסה אין מוכרים כלל? כלומר, איזה חשש יש לחשוש בהם?

[255] כתבו **התוס**' בשם **רבינו אלחנן**, שכאן לא שייך ההיתר של "לפני דלפני", כי שם אמרה הגמרא היתר זה בגוי שאינו מצווה על "לפני עור", לפיכך אין אנו חוששין אם יכשיל את אחרים, אבל כאן, שהמדובר בישראל, אנו מוזהרין שלא יבא לשום ישראל מכשול על ידינו. ובפשטות, כוונתם לומר כמו שכתב **הר"ן בחידושיו על הרי"ף** שמכשיל את הישראל בלאו של "לפני עור", שהוא לאו ככל הלאווים. [ועיין **בחידושי אנשי שם** ו**בשו"ת חות יאיר** סימן קפ"ה]. עוד תירצו **התוס**' שאיסור "לפני עור" הוא על הישראל החשוד, שהוא גם חשוד על שאלה שכירות ונסיוני. ועיין מה שכתב **החזון איש** יורה דעה [סימן ס"ב ס"ק כ"ד כ"ה], ו**בקהילות יעקב** [סימן ד].

אילימא, אם נאמר, **משום** דהכותים **חשידי ארביעה** על רביעת בהמה, הרי אי אפשר לומר כך, כי -

ומי חשידי, האם אכן הכותים חשודים על כך?!

והתניא, הרי שנינו ברייתא אחרת, שנאמר בה כי הכותים אינם חשודים על הרביעה, דתניא: **אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים** משום שהגוים רובעים בהמות. ואפילו בהמות **זכרים אצל** גוים **זכרים**, ובהמות **נקבות אצל** גויות **נקבות** כמו שמבואר בפרק שני. **ואין צריך לומר** שאסור להעמיד בהמות **נקבות אצל** גוים **זכרים**, ובהמות **זכרים אצל** גויות **נקבות**, שאף נשיהם עושות תועבות הגוים. וכן **אין מוסרין בהמה לרועה שלהן** משום רביעה.

ואין מתייחדין עמהם להשאר אתם יחד, משום שהם חשודים על שפיכות דמים.

ואין מוסרין להם תינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות מלאכה, מפני שהם יעבירו אותו לדתם, ועוד, מפני משכב זכור. ואיסור זה שייך אף בגויים.

אבל מעמידין בהמה בפונדקאות של כותים. זכרים אצל נקבות ונקבות אצל זכרים, ואין צריך לומר שמותר להעמיד אצל הכותים **זכרים אצל זכרים ונקבות אצל נקבות. ומוסרין בהמה לרועה שלהן. ומתייחדין עמהם. ומוסרין להם תינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות.** מפני שהכותים אינם חשודים בכל אלה.

אלמא, מוכח מכאן, כי **לא חשידי** כותים על רביעה.

ואם כן, מה שאמרה הברייתא שיש מקומות שנהגו לא למכור לכותים בהמה דקה, ומשמע ממנה שאסור בכל מקום למכור להם בהמה גסה, בהכרח הוא משום שחששו כי הכותי יחזור וימכרם לגוי!?

ועוד תניא: אין מוכרין להם לגוים דברים המזיקים, או כלי רציחה, וכדומה: **לא זיין** סייף ורומח, **ולא כלי זיין** בית יד לרומח ונדן לסייף. **ואין משחיזין להן את הזיין. ואין מוכרין להן לא סדן**, שקושרים בו רגלי האסירים, **ולא קולרין** כלי תלייה, **ולא כבלים** חבלי חניקה, **ולא שלשלאות של ברזל** לקשור את הידים -

ובכלל איסור זה, **אחד עובד כוכבים ואחד כותי**.

מאי טעמא, מה הטעם שאסור למכור כלי זיין גם לכותי?

אי נימא, אם נאמר שהטעם הוא משום דהכותים **חשידי אשפיכות דמים** כשם שגוים חשודים! אי אפשר לומר כך, כי -

ומי חשידי, וכי הכותים חשודים על שפיכות דמים, **האמרת**, הרי אמרו בברייתא הקודמת: **ומתייחדין עמהן**, עם הכותים. הרי שאינם חשודים על שפיכות דמים? -

אלא, בהכרח, שהטעם בשתי הברייתות הוא **משום דאתי לזבונה לעובד כוכבים**. שמא הכותי יבוא למכור את הבהמה, או את הכלים המשחיתים, לגוי.

ואם כן, איך מכר רבה את חמורו לישראל החשוד למכור אותה לגוי?

וכי תימא, שמא תרצה לחלק בין מכירה לכותי לבין מכירה לישראל החשוד למכור לגוי, כי **כותי לא עביד תשובה**, אין סיכוי שהוא ישוב בו מדרך הכותים שהוא נוהג בה, ולאחר שיקנהו הכותי הוא לא יחזור בו ממנהגו למכור לגוים, כי הכותי אינו מציית לגזירות חכמים שאסרו למכור לגוים. אך **ישראל**, **עביד תשובה**. וגם אם הוא חשוד על העבר למכור לגוי, יש לנו לתלות שעתה הוא לא ימכרנו לגוי, שיחזור בתשובה, ויציית לגזירת חכמים שגזרו לא למכור דברים אלו לגוי. ולכן מכר רבה את חמורו לישראל החשוד. הרי אי אפשר לומר כך. כי -

והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: **כדרך שאמרו** חכמים **שאסור למכור לעובד כוכבים**, **כך אסור למכור לישראל החשוד!**

וכיוו ששמע רבה את דברי אביי, הוא חזר בו ממכירתו לקונה, **ורהט** רץ ורדף רבה **בתריה** אחרי הקונה **תלתא פרסי** שלש פרסאות, כדי לחזור ולקנות ממנו את חמורו.

איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועה זו, שרדף אחריו **פרסא** אחת **בחלא**, בין החולות, מקום קשה להליכה, **ולא אדרכיה**. ולא השיגו.[256]

כשם שאסור למכור לגוים כלי רציחה, כן אסור למכור לישראל החשוד על כך.

אמר רב דימי בר אבא: **כדרך שאסור למכור** כלי רציחה **לעובד כוכבים** - [**כך**] **אסור למכור לליסטים ישראל**.

ודנה הגמרא: **היכי דמי**, במה מדובר כאן? **אי דחשיד דקטיל**, אם הישראל חשוד לרצוח, קשה, **פשיטא**? ומה בא להשמיענו רב דימי בר אבא?

ואי דלא חשיד, קשה, **אמאי לא** נמכור לו?

[256] כתבו **התוס'**, אינו דומה להדין של רב הונא: אימר לשחיטה זבנה, כי כאן בישראל החשוד "ימכור לזה כמו לזה". וכן כתבו הראשונים. וכתבו האחרונים [עיין קהילות יעקב סימן ג] שמכאן יש לפשוט ספיקת **היד מלאכי**, במי שמכשיל את חבירו, והנכשל לא עבר על האיסור בסוף - אם המכשיל עובר על "לפני עור". אם נאמר כהצד שעוברים תיכף על "לפני עור", יכלו התוס' למצוא חילוק פשוט יותר בין דין מוכר פרה לגוי שמיועד לשחיטה, שאין אפילו "עתה" מכשול, לבין המוכר לישראל חשוד, שכבר עתה מביאו לידי מכשול. ומה בכך שיתכן שלבסוף ימכור לישראל, מכל מקום כבר עתה נכשל. ומוכרח שהתוס' והראשונים סוברים שאף במוכר לישראל החשוד, עדיין אינו עובר על "לפני עור". ויש להוסיף, שלכן רדף רבה אחריו, כי אם יצילנו ממכירה לגוי, יציל עצמו למפרע מאיסור "לפני עור". ובעצם חקירת היד מלאכי, יש לבאר שתלויה בחקירה הידועה, ביסוד הלאו של "לפני עור" אם הוא השתתפות באיסור השני, ואז שייך לומר שאם השני לא עבר בסוף על איסור לא עבר המכשיל כי אינו "שותף" בעבירה. ואם האיסור הוא ה"הכשלה" ומעשה גרימת העבירה, עשה מעשה ההכשלה אף אם בסוף לא עבר הנכשל. ועיין **בחזון איש** [המובא בהערה 9].

ומתרצינן: **לעולם, דלא קטיל**. מדובר בישראל שאינו חשוד להרוג, **והכא במאי עסקינן, במשמוטא**, בליסטים הנוהג לשמוט ממון מיד בעליו, **דזימנין** שלפעמים, בשעה שהוא נמלט עם גניבתו, ומנסים להוציאה מידו, **דעביד לאצולי נפשיה**, משתמש הוא בכלים אלו כדי להציל עצמו עם הממון שלקח. ונמצא שהמוכר לו כלי זיין, גורם לאבד ממון מיד בעליו. [257]

ועתה הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בענין מכירת כלי רציחה לגוים.

תנו רבנן: אין מוכרין להן תריסין, מגינים.

ויש אומרים: מוכרין להן תריסין.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** של הסובר אין מוכרין להם. והלא תריס אינו נחשב לכלי רציחה? -

אילימא, אם תאמר, **משום דמגנו עלייהו**, שהתריסין מגינים עליהם, **אי הכי, אפילו חיטי ושערי, נמי לא!** שיהיה אסור למכור להם גם חיטים ושעורים?

דף טז.

אמר רב [פפא]: (תחילת העמוד) **אי אפשר**, אם יש אפשרות להימנע מלמכור להם חיטים ושעורים, **הכי נמי**, אכן אסור. כלומר, לא גזרו בהם חכמים, מפני שמניעת מכירתם תביא לידי איבה. ואילו ממכירת תריסין אפשר להימנע בלי איבה.

איכא דאמרי, יש מי שמבאר, כי **תריסין היינו טעמא דלא**, הטעם שאסרו למכור תריסין הוא משום **דכי שלים זינייהו**, כשנגמרים להם כלי זיינם במלחמה, **קטלי בגווייהו**, הם הורגים בתריסין, ונמצא שהתריסים נכללים בכלל כלי הרציחה שאסרו חכמים.

ו"יש אומרים" סוברים, **מוכרים להם תריסין, דכי שלים זינייהו**, כי כאשר נגמרים להם כלי זיינם, **מערק ערקי**, הם בורחים, ואינם משתמשים בתריסין להריגה.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: הלכה כדברי יש אומרים, המתירים.

ועתה הגמרא מביאה עוד הלכה בענין מכירת כלי רציחה לגוים.

אמר רב אדא בר אהבה: אין מוכרין להם עששיות חתיכות עבות **של ברזל**.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** מה טעם האיסור? האם הוא **משום דחלשי מינייהו כלי זיין**, שהם מייצרים מהברזל כלי רציחה, **אי הכי**, אם כן, **אפילו מרא וחצינא**, כלי מלאכה העשויים מברזל, **נמי** יהיה אסור למכור להם, מפני שהם יכולים לייצר מהברזל שלהם כלי רציחה?

[257] עיין בדף הבא [הערה 7] טעם האיסור.

אמר רב זביד: סתם כלי ברזל מותר למכור להם, ומה שאסרו - מדובר **בפרזלא הינדאה**, ברזל מארץ הודו, שממנו עשויים לייצר כלי רציחה. [258] ומסקינן: **והאידנא** בזמנינו [בזמן האמוראים בבבל] **דקא מזבנינן** שאנו נוהגים היתר, ומוכרים להם כלים אלו, מה הטעם? **אמר רב אשי**: אנו מוכרין **לפרסאי**, לפרסים **דמגנו עלוון**, שהם מגינים עלינו, ומשתמשים בכלים אלו לשמור את העיר ואת יושביה. [259]

שנינו במשנה: **עגלים וסייחין שלמין ושבורין, רבי יהודה מתיר בשבורה**.

והגמרא מבארת טעמו של רבי יהודה, ובמה נחלקו עליו חכמים.

תניא, רבי יהודה מתיר בשבורה מפני שאינה יכולה להתרפאות ולחיות. ומן הסתם קונה אותה הגוי לשחיטה, ואינו משהה אותה, ולא יראו אותה כשהיא ביד הגוי, ולא יתלמדו מכך היתר למכור "שלימה".

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **והלא מרביעין עליה** בהמה אחרת **ויולדת**. [260] **וכיון דמרביעין עליה ויולדת - אתו לשהויה**, יבא הגוי להשהות לשם כך את השבורה אצלו, ומי שיראנה ביד הגוי, יתלמד מכך למכור "שלימה".

אמר להן רבי יהודה: **לכשתלד**, אז תאסרוה.

ומוכיחה הגמרא: **אלמא**, הרי שרבי יהודה סובר שבהמה שבורה **לא מקבלת** עליה **זכר**.

שנינו במשנה: **בן בתירה מתיר בסוס**.

הגמרא מבארת את היתרו של בן בתירה, ואת טעמם של החולקים עליו.

תניא, בן בתירה מתיר בסוס מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עליה חטאת. כלומר, שמלאכת הסוס היא רכיבה, שאינה אסורה מן התורה [כמבואר במסכת שבת]. ולא שייך למיגזר בה משום שאלה שכירות וניסיוני, כי גם אם ישאילנו או ישכירנו או ינסנו - לא יעבור על איסור מן התורה.

ורבי אוסר למכור להם סוס, **מפני שני דברים. אחד, משום תורת כלי זיין. ואחד, משום תורת בהמה גסה**, וכמו שיבואר.

ודנה הגמרא: **בשלמא** מה שאמר רבי משום **תורת כלי זיין**, מובן, כי **איכא** ישנם סוסים **דקטיל בסחופיה**, שמלמדים אותם להרוג בני אדם על ידי מכה, שמכים ברגליהם הקדמיות כלפי מטה, והורגים את הנופלים במלחמה -

[258] וכתב **הריטב"א**, לא שייך כאן להתיר מטעם "לפני דלפני", כיון שאותו הגוי עושה מהם כלי רציחה.

[259] פירש **הר"י מלוניל**: שאם לא יהיה להם כלי זיין, **בודאי** יהרגו שונאיהם הנלחמין עמהן אותנו ואותם, וזה **ספק** אם יהרגו בהן את ישראל, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

[260] וכתבו **התוס'**: הוא הדין אפילו בזכרים משהין אותו להרביעו על כמה נקבות. והראשונים מביאים דעת **הראב"ד** שבזכרים מודה רבי יהודה לחכמים.

אלא מה שאמר רבי משום **תורת בהמה גסה - מאי היא**? הלא הסוס אינו ראוי למלאכה דאורייתא, ולא שייך לגזור בו משום "נסיוני"? [261] ומתרצינן: **אמר רבי יוחנן**: **לכשיזקין** הסוס, **מטחינו ברחיים**. הוא מסובב את אבן הריחיים, והוא אב מלאכה **בשבת**, של מלאכת טוחן, ולכן אסר רבי.

אמר רבי יוחנן: **הלכה כבן בתירה**, המתיר למכור להם סוס.

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה, "**שור של פטם**", שפיטמו אותו [262] והוא שמן מאוד, ואינו ראוי למלאכה, **מהו**? האם מותר למכרו לגוי שאינו טבח.

וצדדי הספק הם: מצד אחד, מן הסתם עומד השור הה רק לשחיטה, ותיכף יישחט, ולא ייראה ביד הגוי. אך מאידך, כיון שאפשר להשהותו ואחר כך יהיה ראוי למלאכה, הרי יש לחשוש שהוא ייראה ביד הגוי, ויתלמדו ממנו למכור להם סתם שוורים.

תיבעי לרבי יהודה, אפשר להסתפק בבעיה זו הן לדעת רבי יהודה המתיר למכור לגוי בהמה שבורה, **ותיבעי לרבנן**, והן לדעת חכמים, האוסרים למכור שבורה -

תיבעי לרבי יהודה, כי **עד כאן לא קא שרי**, לא התיר **רבי יהודה**, **אלא בשבורה**, **דלא אתי לכלל מלאכה**, שלא תבא לעולם לידי מלאכה, ובודאי ישחטנה הגוי מהר. **אבל האי**, שור פטם זה, **דכי משחי ליה**, שאם ישהנו הגוי אצלו בלי להמשיך לפטמו, **אתי לכלל מלאכה**, יהיה ראוי השור בעתיד למלאכה, **אסור**.

ואף שבאותו השור אין חשש משום "נסיוני", שהרי בשעת המכירה הוא מפוטם ואינו ראוי למלאכה, מכל מקום, כיון שאם ישהנו הגוי אצלו בלי להמשיך לפטמו הוא יהיה ראוי למלאכה, והוא ייראה בידו, יבואו להתלמד מכך למכור שאר שוורים, שאינם מפוטמים, לגוי, ולכן יש צד לאסור.

או דילמא, שמא **אפילו לרבנן** יש להתיר למוכרו לגוי. כי עד כאן **לא קאסרי התם אלא** בשבורה, **דסתמיה**, **לאו לשחיטה קאי**, כי היא כחושה, ועומדת לגדל ממנה ולדות, ולכך משהין אותה. **אבל האי**, "שור פטם" זה, **דסתמיה לשחיטה קאי**, כי לשם כך פיטמו אותו, יתכן לומר ש**אפילו רבנן שרו**, מתירים.

כלומר, מצד אחד יש לו עדיפות על שבורה, שהוא מיועד לשחיטה מיד, ומצד שני יש לו גריעותא כלפי שבורה, כי אפשר להשהות אותו מבלי לפטמו עוד, ואז הוא יהיה ראוי למלאכה.

---

[261] עיין בספר **עבודת עבודה**, המקשה למה כתב **רש"י** דוקא את הטעם של "נסיוני", ולמה אינו מבאר גם משום "שאלה ושכירות".

[262] **רש"י** מפרש שור שפיטמו אותו. אבל **רבינו תם** [טו א' תוס' ד"ה אימר] סובר שסתם שוורים אינם עומדים למלאכה, ושור פטם פירושו שעדיין לא פיטמו אותו אלא עומד להתפטם - והאיבעיא היא שמא יתחרט בו, ויעשה עמו מלאכה.

תא שמע ראיה לפשוט את האיבעיא, מהא **דאמר רב יהודה אמר שמואל**: אנשים **של בית רבי**, **היו מקריבין** היו נוהגים להביא למלך, בתורת מס ודורון "**שור של פטם**", **ביום אידם**.[263]

והיות שרבי לא היה מרוצה מהנהגה זאת, היא ביקש להפסיקה, ולכן בשנה הראשונה הוא **חסר ארבע ריבבן**, הוציא רבי ובזבז מממונו סך של ארבע ריבואות ממון כשוחד, במטרה **שאין מקריבין אותו**, שלא יצטרכו להביא את הדורון של השור הפטם **היום**, שהוא יום אידם, **אלא** יביאו אותו למלך רק **למחר**, שאינו יום אידם.

ולשנה הבאה, שוב **חסר ארבע ריבבן** - **שאין מקריבין אותו** שור **חי**, **אלא שחוט**.

ולשנה שאחריה שוב **חסר ארבע ריבבן** - **שאין מקריבין אותו כל עיקר**.

ומוכיח הגמרא: **מאי טעמא**, למה השתדל רבי כל כך שלא יקריבו אותו חי, האם **לאו**, **משום דלמא** שמא **אתי לשהוויי**, שמא לא ישחטו את השור הפטם, אלא ישהו אותו עד שיהיה ראוי למלאכה.

הרי שאסור למכור או לתת לגוי מתנה של "שור של פטם".

ודחינן: אין מכאן ראיה, כי **לטעמיך**, זה שהוציא רבי הוצאות מרובות על כך **שאין מקריבין אותו היום אלא למחר** - **מאי טעמא**? הרי אין בכך שום נפקא מינה לדינא? הרי זה לא יום אידם! **אלא**, כך הוא הביאור למנהג שנהג רבי: **רבי**, **מיעקר מילתא בעי**. רצה לעקור את המנהג הגרוע הזה. **וכיון** שידע שאינו יכול לעקור אותו לגמרי, **סבר**, **יעקר ואתי פורתא פורתא**. יעקרנו מעט מעט, שנה אחת יקריבנו למחר, שנה שלאחריה יקריבנו שחוט, ושלאחריה לא יקריבו לחלוטין.

ולא עשה כן רבי משום שיש נפקא מינה "לדינא" בין חי לשחוט, כשם שאין נפקא מינה בין היום למחר. ולא נפשטה האיבעיא.

ומקשינן על מה שאמר בעל האיבעיא, ששור של פטם אם ישהנו יהיה ראוי למלאכה: **וכי משהי ליה**, **בריא ועביד מלאכה**?!

---

[263] פירשנו את הגמרא לפי שיטת **הריטב"א**, והיא שיטת **הרמב"ן** וה**רשב"א**. ותקרובת זו לא היתה לשם עבודה זרה, אלא היתה דורון בעלמא למלך, וכן כתבו **רש"י** ו**רבינו חננאל** וה**רמב"ן** והרבה ראשונים. ולא היה בכך אסור מטעם יום אידם, כי אם טעם האיסור הוא משום "לפני עור", שיקריבנו לעבודת כוכבים, הרי כאן, כיון שיש למלך הרבה בהמות, אין "לפני עור", וכמו שהסיקה הגמרא בדף ו א. ואם טעם האיסור הוא משום "אזיל ומודה", הרי כאן, כיון שהיה מס קבוע, לא ילך הקיסר להודות על כך לאלילים. והגמרא רצתה לומר שרבי רצה לשלוח שחוט כדי לא לעבור על גזירת חכמים שאסור למכור להם בהמה גסה משום "שאלה שכירות ונסיוני". ודחתה הגמרא, שלא מפני כך רצה רבי לבטל את המתנה, אלא משום שהיה בזוי עליו כל העסק הזה [ויתכן שזו כוונת רש"י: ועבודת בזיון היתה] לשלם מסים כאלו. וה**רמב"ן** מוסיף כי תלמידי חכמים פטורים ממס, ובדרך זו ביטל מעט מעט. [ויש להוסיף: רבי לשיטתו שאמר לאנטונינוס [י א] קטול חד חד מיניהו, והוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם]. ולא משום שהיה במתנה זה סרך איסור. ועיין ב**תוס' חכמי אנגליה** פירוש אחר.

ומתרצינן: **אמר רב אשי: אמר לי זבידא**, פטם של שוורים: **בר תורא** שור מפוטם **משהינן ליה**, משהין אותו עד שנהיה כחוש, **ואז עביד** עושה מלאכה **על חד תרין**, פי שנים משוורים אחרים.

המשנה הזאת עוסקת באיסור מכירה לגוים דברים שיש בהם נזק לרבים. כמה פרטים מדינים אלו מובאים בגמרא בסוגיא הקודמת.

מתניתין:

אין מוכרין להם דובין וארויות, וכל דבר שיש בו נזק לרבים כגון כלי רציחה, וכלי מאסר. **אין בונין עמהם** להשתתף בבנייתן - **בסילקי** בתי משפט שהורגים שם את הנידונים, **גרדום** מקום הוצאה להורג, **איצטדייא** מקום שעושין שם מלחמות שוורים, ונהרגים שם אנשים **ובימה** כעין בנינים גבוהים שמשם דוחפין אנשים להריגה -

ויש במקומות אלו נזק לרבים, ואסור לבנות עמהם, כדי שלא יהרגו שם את בני ישראל [264].

אבל בונין עמהם מקומות שאין בהם נזק לרבים, ושאינם עשויין לעבודת אלילים, כגון **בימוסיאות** בימה של אבן אחת [265], **ובית מרחצאות.**

נהגו הגוים להעמיד צלמים בבתי מרחץ, וכשהישראל **הגיע לכיפה** קמרון **שמעמידין בה עבודת כוכבים - אסור לבנות** [266].

---

[264] **רש"י** מפרש שמא יהרגו את בני ישראל. וכן פירש הראב"ד. אבל **הריטב"א והרא"ה והנמוקי יוסף** מפרשים, שהגוים הורגים שם את הגוים. ואיסור רציחה הוא משבע מצוות בני נח, ונמצא שהישראל עובר על "לפני עור". והמאירי כתב "מפני שבשעה שנתפס ישראל בידם - דנים אותו שלא כדיני ישראל". ומוסיף המאירי "ואף על פי שאמרו: דינא דמלכותא דינא-. יש מי שאומר: שלא נאמר כן אלא לענין ממון-. ועיקר הדברים, שאף לענין ממון לא נאמר, אלא בחוק שהמלך קובע מאיליו - לפי מה שרואה צורך השעה, או דברים שהם עסקי המלכות, כגון: מסים ותשחורת ומכסים. אבל מה שהם עושים מתורת נימוס הידוע להם בספריהם - אין זה נקרא דינא דמלכותא" ומדברי **הרמב"ם** משמע שסובר שני הטעמים, גם משום סכנת בני ישראל, וגם משום "לפני עור", שהרי כתב דין זה גם בהלכות רוצח [פרק י"ב] ושם משמע שהוא משום סכנת ישראל. שכתב שם הלכה ז': וכן אסור יהודי להתייחד עם העובד כוכבים מפני שהם חשודין על שפיכות דמים. ועיין שם המשך הדינים, ובהלכה י"ב מביא דין משנתנו. מוכח שטעם האיסור הוא מפני סכנת ישראל. וכופל הדברים בהלכות עבודה זרה [פרק ט], וכתב לדין זה עם דין של לפני אידיהן ותקרובת עבודה זרה, מוכח שטעם האיסור הוא משום "לפני עור".

[265] **רש"י** מפרש, שהוא הבימה המוזכר לקמן [נג ב] שהיתה של אבן אחת. ושם מבואר טעם ההיתר משום שהגוים מבטלים אותה. וכאן כתב "ומקריב זבחים דהוי תשמיש דתשמיש לעבודת כוכבים". כלומר: שהבימה משמשת לצורך תקרובת שהם בעצמם תשמיש עבודת אלילים. **התוס'** חולקים, ומוכיחים מהגמרא לקמן שהיא בעצמה משמשת לאלילים. ועוד מקשים מסברא, שאף שתשמיש לתשמיש אינו נאסר בהנאה, מכל מקום לא מסתבר שיהיה מותר לבנות אותו עמהם. ועיין **טורי זהב** [יורה דעה סימן קמ"ג סעיף ד"] המתרץ את שיטת רש"י. לכן מפרשים וגורסים: **דימוסיאות**, והם מיני מרחצאות. **והרשב"ם** גם גורס: דימוסיאות, ומפרש שהם בנינים שלא לצורך עבודת אלילים.

[266] וכתב **הריטב"א**: אף שאינם עדיין משמשי עבודה זרה עד שהגוים יעבדו להם, כמבואר לקמן [נב א] - מכל מקום אסור לעשות שום הכנה לעבודה זרה. עיין שם ראייתו.

הגמרא דנה בחיה גסה, כגון ארי בן תרבות או חיה שאין דרכה להזיק כלל, אם מותר למוכרה לגוי.
ובמקום שנהגו שלא למכור בהמה דקה, בודאי אסור למכור חיה גסה [אי משום חשש רביעה, ואי משום שמא ימכרו גם בהמה גסה], אלא, דיון הגמרא הוא, במקום שנהגו למכור בהמה דקה, אם מותר למכור חיה גסה שאינה מזיקה.
והצדדים הם: אם יש לחשוש בהם שעושות מלאכה, ונאסרו משום "שאלה שכירות ונסיוני", או שאין דרכן לעשות מלאכה.
הגמרא מביאה מאמר רב שאמר שני דינים לגבי חיה גסה. אחד, לענין "פירכוס", והשני, לענין מכירה.
"פירכוס" מלשון נענוע - הוא דין בהלכות שחיטה.
והוא: השוחט בהמה מסוכנת - נוטה למות, ויש ספק אם שחטה לפני מיתתה, ומותרת לאכילה ואינה מטמאה טומאות נבילות, או שמתה לפני שחיטה, והיא נבלה, בודקין אותה על ידי "פירכוס" שלאחר השחיטה, והוא סימן "חיות".
והבדל יש בין בהמה גסה לדקה. בדקה שתנועותיה קלות אם פשטה ידה ולא החזירה - אינה מראה בכך סימני חיות, אלא סימני הוצאת נפש - עד שתפרכס. ואילו בהמה גסה, שהיא כבדה בתנועותיה בין פשטה ידה ולא כפפה ובין כפפה ולא פשטה, הוי פירכוס, והיא כשרה.
רב דן על חיה גסה [טהורה], מה היא פירכוסה המתירה.

גמרא:

אמר רב חנין בר בר חסדא, ואמרי לה יש מי שמסר שמועה זו: **אמר רב חנן בר רבא אמר רב: חיה גסה, הרי היא כבהמה דקה לגבי** דין פירכוס, כי דרכה לפשוט יד בהוצאת נפש, כיון שתנועותיה קלות ואינה ניתרת בכך עד שתפרכס, ואף שהיא גסה.
וממשיך רב דין שני: **אבל לא לדין מכירה**, אין לה לחיה גסה דין של בהמה דקה לגבי איסור מכירה לנכרי, ואינו תלוי במנהג המקומות, אלא דינה כבהמה גסה, ובכל מקום - אין מוכרין.
וממשיך רב חנן: **ואני אומר: אף למכירה** דינה כבהמה דקה, לכן **מקום שנהגו למכור** בהמה דקה - **מוכרין**, ומקום שנהגו **שלא למכור - אין מוכרין**.
לדעת רב, אסור בכל מקום למכור לגוים חיה גסה, ולדעת רב חנין - אסור רק במקום שנהגו לאסור מכירת בהמה דקה.
הגמרא מדייקת מדברי המשנה כדעת רב חנן. והיא קשה לדעת רב.

תנן שנינו במשנה: **אין מוכרין להן דובין ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים** - ונדייק: **טעמא** הטעם שאסרו חכמים הוא: משום **דאית ביה** שיש בו **נזק לרבים** - **הא** ואילו **לית ביה** אין בו **נזק לרבים** כגון ארי תרבות [267] - **שרי** מותר למכור, ולא חששו משום איסור מלאכה בשבת -

משמע כדברי רב חנן, וקשה לרב?

אמר רבה בר עולא לא נדייק כן, כי מה שמשתמע מהמשנה שארי תרבות מותר, מדובר **בארי שבור** שאינו ראוי למלאכה

דף טז:

וטעם ההיתר הוא **אליבא דרבי יהודה** המתיר בבהמה גסה שבורה, ולכן מותר -

ולא נדייק מכך לדעת חכמים האוסרים אפילו בבהמה גסה שבורה, שהם יאסרו אף בחיה גסה שבורה -

וכן לא נדייק לדעת רבי יהודה בארי שלם, ואכן אסור כשם שבהמה גסה אסורה - כדעת רב.

רב אשי אמר: אין צורך להעמיד את המשנה בארי שבור, כי **סתם ארי** אפילו שלם - **שבור הוא אצל מלאכה**, דארי אינו בר מלאכה. ולכן מותר לדעת רבי יהודה [268] כשם שמתיר בהמה שבורה, ואסור לדעת חכמים כשם שאסרו בבהמה שבורה.

ולפי תירוץ זה מודה רבי יהודה בחיה גסה שדרכה במלאכה, כגון: ערוד שמטחינו בריחיים - שאסור.

מיתיבי, הגמרא מביאה ברייתא כדעת רב, והיא תיובתא לרב חנן: **כשם שאין מוכרין להן בהמה גסה - כך אין מוכרין להן חיה גסה. ואפילו במקום שמוכרין להן בהמה דקה - חיה גסה אין מוכרין להן.** [269]

---

[267] כן כתב **רש"י** ועוד ראשונים. וה**מאירי** מוסיף: אף דוב תרבות. ואילו ה**ראב"ד** סובר שדיוק המשנה הוא לחיה אחרת, ומשמע שאינו מתיר בארי תרבות. [ויתכן שסובר שאין מציאות כזו "ארי תרבות", ועיין במסכת סנהדרין [טו ב] שנחלקו בכך רבי יוחנן וריש לקיש].

[268] כן פירש **רש"י**. ואילו ה**תוס'** חולקים וסוברים, שאף חכמים מודים שארי בן תרבות מותר. והטעם פשוט, שהטעם שאסרו חכמים בשבורה הוא משום שיבואו לומר שמכרו אותה שלימה ונשברה בבית הגוי [עיין סוף הערה 6 בדף טו]. אבל בארי לא שייך סברה זו. ומוסיף ה**רשב"א**: שמדברי רב אשי: ארי "שבור" הוא אצל מלאכה, אין לדייק שמתיר רק לדעת רבי יהודה המתיר שבורה [ויתכן שרש"י דייק כן], אלא, שרב אשי אמר כן כ"מענה" על דברי רבה בר עולא, שהעמיד את המשנה ב"שבור", לכן אומר רב אשי שכל ארי הוא "שבור". וכוונתו לומר שאינו ראוי למלאכה.

[269] הלשון נראה כפול. ומפרש ה**ריטב"א**: כשם אין מוכרין להם בהמה גסה - כך אין מוכרין להם חיה גסה. ולא תאמר שהוא משום חשש רביעה, לכן ממשיכה הברייתא: ואפילו במקום שמוכרין להם בהמה דקה כלומר: שאין חוששין לרביעה - חיה גסה אין מוכרין. ומחמת כפילות הלשון גרסו **רבינו חננאל** וה**ראב"ד** גירסא אחרת. ואכמ"ל. ועיין בחידושי ה**רשב"א** וה**ריטב"א** המקשים כמה קושיות על גירסת רבינו חננאל.

תיובתא דרב חנן בר רבא. **תיובתא**! הגמרא מביאה גירסת רבינא, והיא קושיא ותירוץ הנ"ל בצורה אחרת.

רבינא רמי הקשה סתירה **מתניתין אברייתא** מהמשנה על הברייתא, **ומשני** ותירצה:

תנן שנינו במשנה: **אין מוכרין להן דובין ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים** - **טעמא** טעם האיסור הוא, משום **דאית ביה נזק**. ונדייק: **הא** ארי תרבות דלית **ביה נזק** - **מוכרין** -

ורמינהו, והרי הברייתא סותרת. ששנינו: **כשם שאין מוכרין בהמה גסה - כך אין מוכרין חיה גסה, ואפילו במקום שמוכרין בהמה דקה - חיה גסה אין מוכרין**.

הרי שאין מוכרין להם ארי תרבות וחיה גסה, משום שראויים למלאכה?

ומשני ומתרץ: הדיוק שדייקנו מהמשנה שארי תרבות מוכרין, משום שאין בו נזק לרבים, מדובר **בארי שבור** שאינו ראוי למלאכה, **והיתר** זה הוא **אליבא דרבי יהודה** המתיר בבהמה גסה שבורה. אבל בחיה הראויה למלאכה מודה רבי יהודה, וכל שכן חכמים, שאכן אסור למכור - כדברי הברייתא.

רב אשי אמר: אין צורך להעמיד את דיוק המשנה בשבור, כי **סתם ארי** אפילו שלימה - **שבור הוא אצל מלאכה**, ואינה ראויה למלאכה, לכן מותר לדעת רבי יהודה.

ומקשינן על מה שדייקו מהמשנה ומשתמע ממנה שארי תרבות מותר למכור, ורצו ללמוד מכך שכל חיה גסה [שאין בה נזק לרבים] - מוכרין.

מתקיף לה רב נחמן: איך דייקו כן? **מאן לימא לן** מי אמר לנו, **דארי חיה גסה היא** ונלמוד מכך שבשאר חיות גסות שאין בהם נזק לרבים - מוכרין? **דלמא** הרי יתכן שארי **חיה דקה היא**, ולכן מותר למכור ארי תרבות, כשם שמותר למכור בהמה דקה - ואיך נלמוד מכך לשאר חיות גסות?

ולפי רב נחמן, אין שום משמעות מהמשנה לדייק הימנה שחיה גסה בת תרבות - מותרת במכירה.

בסוגיא למעלה דייקנו מהמשנה כדברי רב חנן, והקשנו על רב. ואילו רב אשי מדייק מהמשנה להיפך, שמשמעותה כדעת רב והיא קושיא על רב חנן!

רב אשי דייק מתניתין דייק מדברי המשנה **ומותיב תיובתא** ומפריך את דברי רב חנן.

תנן שנינו במשנה: **אין מוכרין להן דובין ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים** - **טעמא** טעם האיסור הוא, משום **דאית ביה נזק**. ונדייק: **הא** ארי תרבות **שלית ביה נזק** - **מוכרין** -

וטעמא של דיוק זה הוא רק **בארי דסתם ארי שבור הוא אצל מלאכה**, כלומר: שאינו ראוי למלאכה, ואין שום סיבה לאסרו, אינו מזיק ואינו עושה מלאכה - ונדייק מכך: **אבל מידי אחרינא** שאר חיות **דעביד מלאכה - לא** מוכרין להגוים.

כי אם רצה התנא להודיע איסור בכל חיות המזיקות והיתר בכל חיות גסות בני תרבות, למה תפס את הארי - שאינו ראוי למלאכה - לדוגמה? היה לו לומר בלשון "כללי" "אין מוכרין חיות וכל דבר שיש בו נזק לרבים". ואנו, בעצמינו, נדייק מכך ש"כל" חיות גסות בני תרבות - מותר למכור להם.

ולדרך זו של רב אשי, **תיובתא לרב חנן בר רבא** אף מהמשנה ! **תיובתא**.

אמרנו בסוגיא לדעת רב שאסור למכור חיות [אף שאינם מזיקים לרבים] מטעם "שאלה שכירות ונסיוני" - היות שחיות ראויות למלאכה. ומבררינן -

וחיה גסה - מיהא בכל זאת **מאי מלאכה עבדא**? איזה מלאכה ראויה לעשות?

אמר אביי: **אמר לי מר יהודה**: **דבי** בבית של אדם אחד ושמו **מר יוחני**, **טחני ריחיים בערודי** בחמור הבר והוא מין חיה גסה.

למדנו שתלמידי רב מסרו בשמו, שחיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס.

הגמרא מבארת מי הוא "בעל" שמועה זו - רב או שמואל, וכן מי "מסר" שמועה זו.

אמר רבי זירא: **כי הוינן בי** כשהיינו בישיבת **רב יהודה** שהיה תלמידו של רב ושל שמואל, **אמר לן** לנו רב יהודה: **גמירו מינאי הא מילתא** לימדו ממני דבר זה ! **דמגברא** רבה **שמיע לי** ששמעתיו מאדם גדול, **ולא ידענא** ואינני יודע עתה ממי שמעתיו **אי מרב אי משמואל**:

חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס.

וממשיך רבי זירא: **כי אתאי** כשבאתי למקום ששמו קורקוניא, **אשכחתיה** מצאתי **לרב חייא בר אשי**, **ויתיב** וקאמר שישב ואמר **משמיה דשמואל**: **חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס**.

אמינא אמרתי, **שמע מינה** משמע שמאמר זה **משמיה דשמואל איתמר**, ורב יהודה שמע אותו משמואל.

וממשיך רב זירא: **כי** אתאי למקום ששמו **סורא**, **אשכחתיה** מצאתי **לרבה בר ירמיה דיתיב** וקאמר **ליה** שאמר מאמר זה **משמיה דרב**: **חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס**.

אמינא אמרתי, **שמע מינה** משמע שמאמר זה **איתמר משמיה דרב** וגם **איתמר משמיה דשמואל**.

כי סליקא להתם כשעליתי לארץ ישראל, **אשכחתיה** מצאתי **לרב אסי דיתיב וקאמר**: **אמר רב חמא בר גוריא משמיה דרב: חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס.**

וממשיך רב זירא: **אמרי ליה** אמרתי לרב אסי: אתה אומר מאמר זה בשם רב חמא בר גוריא בשם רב, והאם **לא סבר לה מר** האם אינך סובר **דמאן מרא דשמעתתא** מי הוא בעל שמועה זו: **רבה בר ירמיה** הרי אני - רבי זירא - שמעתי ממנו בסורא מאמר זה בשם רב?! ואיך אתה מוסר שמועה זו בשם רב חמא בר גוריא?!

אמר לי רב אסי: **פתיא אוכמא** כלי שחור [כלומר: גם אתה רגיל ותדיר בתורה! חכמה מפוארה בכלי מכוער! - דרכן של תלמידי חכמים שמתייגעין על לימוד התורה ואינם מכבסין בגדיהם] - **מינאי ומינך** משמועתי ומשמועתך **תסתיים שמעתתא** תיאמר שמועה בשם אומרה! כלומר: אכן רבה בר ירמיה שמע שמועה זו מרב חמא בר גוריא[270], והוא שמעה מרב.

איתמר נמי וכן שנינו: **אמר רבי זירא אמר רב אסי אמר רבה בר ירמיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס.**

שנינו במשנה: **אין בונין עמהם בסילקי גרדום איצטדייא ובימה.**

הגמרא מבארת מהו "בסילקי". לאיזה צורך שימשו טירות גדולות אלו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שלשה מיני **בסילקאות הן: של מלכי עובדי כוכבים, ושל מרחצאות, ושל אוצרות** אצרו שם סגולת מלכים ואוצרותיהם, לכן בנו בנין חזק.

אמר רבא: שתים מהן משלשתן - **להיתר** מותר לבנות עם הגוים - והן של מרחצאות ושל אוצרות, **ואחד** מהן **לאיסור**, והוא של מלכים - **וסימן** יהיה בידך איזה מהן של איסור - פסוק זה [תהלים קמט] "**לאסור מלכיהם בזיקים**" - כלומר: של מלכים אסור, מפני שדנין שם נפשות, והורגים.

ואיכא דאמרי יש מי שמסר שמועה זו: **אמר רבא: כולם להיתר.**

ומקשינן: והא **תנן** הרי שנינו במשנה: **אין בונין עמהן בסילקי גרדום איצטדייא ובימה.** הרי שיש "בסילקי" האסור?

ומתרצינן: אימא פירוש המשנה הוא: בסילקי - בנין גדול **של גרדום ושל איצטדייא ושל בימה** המיועד לדון שם נפשות. אבל סתם בסילקי העשוי לדירת מלכים - מותר.

[270] הקשה **הראב"ד**: למה באמת לא הזכיר רבה בר ירמיה ששמע שמועה זו מרב חמא בר גוריא. ומתרץ: ושמא היה מנהגם שלא היו מזכירים אלא את בעל השמועה הראשון בלבד. ולפעמים היו מזכירים כל בעלי השמועה עד שמגיעין לראשון. ועיין גמרא נזיר [נו ב].

בענין מה ששנינו ש"גרדום" הוא מקום משפטי מות, מספרת הגמרא **עובדא מרבי אליעזר [בן הורקנוס]**.

תנו רבנן: כשנתפס רבי אליעזר למינות המינים הרומאים תפסוהו, ורצו לכוף אותו לעבודת אלילים - **העלוהו לגרדום לידון** למיתה.

אמר לו אותו הגמון: זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו?! אמר כן על דברי תורה [271].

אמר לו רבי אליעזר בלשון זה "**נאמן עלי הדיין**"!

כסבור אותו הגמון, שעליו הוא אומר, שהוא הדיין, ועליו אומר שמסכים לדבריו, שלא היה צריך להתעסק עם דברים בטלים. - **והוא** רבי אליעזר **לא אמר כן, אלא: כנגד אביו שבשמים** דיין האמת, והצדיק עליו את דין שמים, שמוציאים אותו להורג, בסוברו שעבר עבירות נגד הקב"ה, ועתה נפרעים ממנו.

אמר לו ההגמון: **הואיל והאמנתי** [גירסת היעב"ץ: **והאמנתני**] **עליך**, נתת בי אימונך, שדיני דין אמת - **דימוס!** לשון שבועה בשם אלילו שהיה שם - **פטור אתה!**

וכך נפטר מן דין הרומאים.

כשבא לביתו התאבל מאוד, על שלא היה יודע מפני מה אירע לו דבר זה להיות נידון למיתה, והיה מחפש במעשיו לעשות תשובה [272]. **ונכנסו תלמידיו אצלו לנחמו - ולא קיבל עליו תנחומין.**

אמר לו רבי עקיבא: רבי! תרשיני לומר דבר אחד ממה שלימדתני? אמר לו רבי אליעזר: **אמור!**

אמר לו רבי עקיבא: **רבי! שמא** דברי **מינות בא לידך**, שמעת דברי מינות (תחילת העמוד) **והנאך**, וישר הדבר בעיניך, **ועליו**, בגלל הנאתך הזאת **נתפסת?**

דף יז.

אמר לו רבי אליעזר: **עקיבא: הזכרתני!**

פעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון של ציפורי, ומצאתי אחד [מתלמידי ישו הנוצרי] ויעקב איש כפר סכניא שמו. אמר לי אותו הרשע: **כתוב בתורתכם** [דברים כג] "**לא**

[271] כן פירש **רש"י** ו**הראב"ד**. אבל ב**ספר דקדוקי סופרים** מבאר שסיפור זה היה בעת תחילת התפשטות כזב הנצרות בארץ ישראל, והרומאים של אז רדפו אותם. וחשדו את רבי אליעזר שהנהו שייך אליהם - רחמנא ליצלן. וזה הפירוש שנתפס ל"מינות". וההגמון שאל אותו למה מאמין בהבלי "אותו ה איש". ועונשו לפי פירוש זה היה מדה כנגד מדה, כיון שנהנה מדברי אותו תלמיד הרשע, לכן נחשד על כך. ו**העיון יעקב** כתב שכיון שחטא - לפי דרגתו - במחשבה בלבד, לכן רק "חשבו" להרוג אותו.

[272] כן פירש **רש"י** בעין יעקב.

תביא אתנן זונה... בית ה'". ושאל אותו רשע: **מהו** הדין, האם מותר **לעשות הימנו** מן האתנן **בית הכסא לכהן גדול**?

שבעה ימים לפני יום הכיפורים היו הכהן הגדול פורש מביתו אל לשכת פרהדרין, בעזרת בית המקדש, ושם תיקנו לו מקום לכל צרכיו, כולל בית הכסא. ושאל אותו רשע, האם מותר לעשות את בית הכסא הזה מאתנן זונה. ושאלתו היתה, האם אתנן אסור רק בעשיית קרבן ממנו, או שאסור לעשות ממנו אפילו שאר צרכים בבית המקדש, ונקט כדוגמא, את בית הכסא של הכהן הגדול? **ולא אמרתי לו כלום** לאותו רשע.

אמר לי אותו רשע: **כך לימדני** [**ישו הנוצרי**]: כתיב [מיכה א] "**כי מאתנן זונה קבצה, ועד אתנן זונה ישובו**", ודרש אותו הרשע: **ממקום הטנופת באו - למקום הטנופת ילכו. והנאני הדבר! ועל ידי זה נתפסתי למינות**, היות **ועברתי על מה שכתוב בתורה** [משלי ה] [273] "הרחק מעליה דרכך, ואל תקרב אל פתח ביתה", ודרשינן:

"**הרחק מעליה דרכך**" - **זו מינות**. [274]

"**ואל תקרב את פתח ביתה**" - **זו הרשות**, השלטון.

ושלמה המלך מצווה על האדם להתרחק מהרשות, מפני שהם נותנין עיניהן בבעלי ממון, להרגן וליטול ממונם.

ואיכא דאמרי, יש מי שדורש שמועה זו כך:

"**הרחק מעליה דרכך**" - **זו מינות והרשות**.

"**ואל תקרב אל פתח ביתה**" - **זו זונה**.

ומבארת הגמרא: **וכמה** צריכים להתרחק? [275]

אמר רב חסדא: **ארבע אמות**. ועתה מפרשת הגמרא את פסוק "כי מאתנן זונה קבצה, ועד אתנן זונה ישובו", שלא כדברי אותו רשע.

ורבנן, שאינם דורשים את דבר המינות שדרש יעקב, תלמידו של אותו האיש, **האי** פסוק בספר מיכה, "**מאתנן זונה**" - **מאי דרשי ביה**? - **כדאמר רב חסדא**.

---

[273] הלשון לאו דוקא, והכוונה לדברי נביאים. והמהרש"א [בחידושי אגדות תוס' ד"ה ופליגא] כותב שהוא איסור דרבנן.

[274] כתב הר"י מלוניל: זו תלמידי ישו הנוצרי ימח שמו וזכרו!

[275] מלשון רבינו חננאל משמע ששאלת הגמרא ודברי רב חסדא הם על אשה זונה. וכן משמע שסובר הרמב"ם שכתב [פרק כ"א מהלכות איסורי ביאה הלכה כ"ב]: ולא יעבור אדם על פתח אשה זונה עד שירחיק ארבע אמות שנאמר: ואל תקרב אל פתח ביתה". ואילו בהלכות עבודה זרה [פרק ב הלכה ה] אינו כותב שצריך להרחיק ארבע אמות. אבל בשולחן ערוך [יורה דעה סימן קנ] נפסק כן אף לגבי אלילים.

דאמר רב חסדא: **כל זונה שנשכרת**, **לבסוף** היא בזויה בעיני הכל, ואז הם מסרבים לשכור אותה. וכיון שהיא הורגלה בזנות ואינה מוצאת אנשים שישכרו אותה, הרי **היא שוכרת** אנשים, ומשלמת להם כסף כדי שהם יזנו עמה -

וכמו **שנאמר** [יחזקאל טז] [שם ממשיל הנביא את בני ישראל לאשה זונה, ואומר] "**ובתתך אתנן** [לאחר שהורגלת שיתנו לך אתנן, ואחר כך], **ואתנן לא נתן לך**, **ותהי להפך** [שאת תהיי נותנת אתנן לאנשים, במקום שהם יתנו לך] ".

ולפי זה, כך היא משמעות הפסוק "כי מאתנן זונה קבצה" - ההון שקבצה הזונה באתננה, "ועד אתנן זונה ישובו", בסופו של דבר, היא עתידה להשיבו, ליתנו לאחרים, עבור מילוי תאוותיה.

והריחוק מפתח ביתה של הזונה, שהעמידו רב חסדא על שיעור ארבע אמות, **פליגא**, חולק הוא בכך על **דרבי פדת** [276] -

דאמר רבי פדת: **לא אסרה התורה** בעריות שאר קריבה **אלא קריבה של גילוי עריות בלבד**. **שנאמר** [ויקרא יח] "**איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה**". הרי שהתורה אסרה רק קריבה של גילוי עריות ממש, ואין חיוב להתרחק ממנה ארבע אמות. ואילולי דברי רב חסדא, היה אפשר לבאר את הכתוב "הרחק מעליה דרכך, ואל תקרב אל פתח ביתה", שכונת הכתוב היא הוראה להמנע מלבוא עליה, ולא להרחקה כדברי רב חסדא.

עולא, **כי הוה אתי מבי רב**, כאשר היה בא הביתה מלימודו בישיבה, **הוי מנשק להו לאחתיה** לאחיותיו **אבי ידייהו**, על זרועותיהן. **ואמרי לה**, יש אומרים, שעולא נשק **אבי חדייהו**, על החזה שלהן. [277] וזו היתה נשיקה של "שאילת שלום", שכך נהגו בזמניהם.

ופליגא דידיה אדידיה. עולא חולק בדבריו אלו על דברי עצמו, שאמר במקום אחר [278] -

דאמר עולא: אף **קריבה בעלמא** לערוה **אסור**, **משום** הכלל "**לך לך אמרין נזירא**, אומרים לנזיר העובר ליד כרם: לך מכאן, והסתלק מלעבור דרכו. אלא, לך **סחור סחור**, מסביב לכרם - **לכרמא לא תקרב**!".

והגמרא ממשיכה בענין "מינות והרשות".

[276] כתבו התוס': אינם חולקים ממש. ושניהם מודים שמן התורה אסור רק קריבה של עריות. ושניהם מודים שמדרבנן אסור. אלא שרב חסדא עשה מפסוק "לא תקרב" - "אסמכתא" לאיסור דרבנן, ואילו רב פדת חולק וסובר שאין כאן "אסמכתא ".

[277] כתב הראב"ד: פירוש על הבגד שעל היד. וכן כתב התורת חיים. ומדייק כן ממה שאמרה הגמרא "אבי ידייהו", שמשמעו שרוול היד, ולא אמרה "על ידייהו".

[278] כתבו התוס': עולא הקיל לעצמו, כי היו דומות לו כקורה [בול עץ], והגמרא לא האריכה לבאר. מהרש"א בשם התוס' במסכת שבת.

נאמר בספר משלי [ל] "**לעלוקה שתי בנות הב הב**" [279].

מאי פירוש "**הב הב**"?

אמר מר עוקבא: [קול] **שתי בנות שצועקות מגיהנם** מרוב יסורים, **ואומרות בעולם הזה** "**הבא הבא**". **ומאן נינהו**? מי הן אותן בנות? **מינות** הצועקת בעולם הזה "הבא תקרובת לאלילים", **והרשות** הצועקת בעולם הזה "הבא ממון ומתנות ומסים לשלטונות".

ולפי פירוש זה צועקות הבנות בגיהנם מרוב ייסורים, על אמרם "הבא הבא".

איכא דאמרי הגמרא מביאה פירוש אחר, ש"הגיהנם" צועקת ואומרת "הבא הבא" לתוכי את המינות והרשות להענישם על אומרם "הבא הבא":

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: **קול גיהנם צועקת ואומרת "הביאו לי שתי בנות שצועקות ואומרות בעולם הזה** [נוסח העין יעקב: **האומרות בעולם הזה**] **הבא הבא**".

הגמרא ממשיכה לדרוש מקרא אחר בענין "מינות".

נאמר בספר משלי [ב] שהתורה מצילה מאשה זרה נכריה, והיא ה"מינות". ושם מבואר גנותה שהיא עוזבת אלוף נעוריה ושוכחת ברית אלקיה, וביתה משפילה עד מות ומעגלותיה לגיהנם.

ונאמר שם "**כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים**".

ותמהינן: **וכי מאחר שלא שבו** שאינם חוזרים בתשובה - **היכן ישיגו** אורחות חיים?!

ומתרצינן: **הכי קאמר** כן אומר שלמה המלך "כל באיה לא ישובו", כל הבא אל ביתה ומשתמד, אינו שב, כי קשה מאוד לשוב **ואם ישובו - לא ישיגו אורחות חיים**, כלומר: ממהר למות מתוך צרה. וזו גזירת הקב"ה שגזר עליו מיתה [280].

ומקשינן: **למימרא** האם בא לומר **דכל הפורש ממינות מיית** מת?!

והא היה עובדא: **ההיא** אשה **דאתאי** שבאה **לקמיה** לפני **דרב חסדא** ובאה לחזור בתשובה ולקבל על עצמה עונש. **ואמרה ליה**: עוונותי מרובות מאוד עד **שקלה שבקלה** שבהן, היא: **שעשתה** הולידה **בנה הקטן מבעילת בנה הגדול. ואמר לה רב חסדא "טרחו לה בזוודתא**"! הכינו לה צדה לדרך! כלומר: את תכריכיה. **ולא מתה**!!

---

[279] פשט הכתוב על פי פירוש מצודות דוד [והוא פירוש רש"י], "לעלוקה", דימה הכתוב את בור הקבר לעלוקה, כי הוא מוצץ ושואף את כל הבריות אליו, כדרך שהעלוקה מוצצת את הדם. "שתי בנות", גן עדן וגיהנם. גן עדן אומר: תן לי צדיקים! והגיהנם אומר: תן לי רשעים! והוא ענין מליצה, כאלו יאמר אל יחשוב הצדיק כי יצר לו המקום בגן עדן, ואל יחשוב הרשע אשר הגיהנם כבר נתמלא מפה אל פה ולא ימצא לו מקום. כי לא כן הוא, כי כל אחת מתאווה עוד על אנשים, כי הנה רחבת ידים, וכל אחד יבוא אל מקומו". ורבינו תם פירש: ש"עלוקה" הוא שם חכם ששלמה המלך מביא דבר חכמה משמו. ומה אמר אותו חכם? "שתי בנות הב הב".

[280] והמהרש"א מבאר, שזה מחסדי הקב"ה, כיון שקל מאוד לחזור בו, ולשוב אל המינות, וכיון שקל בעיניו להרשיע לכן לוקחו הקב"ה טרם זמנו. וזה הטעם שאמרה הגמרא, בהמשך הסוגיא, שכיון שדבוק מאוד בזנות הרי הוא כמינות - שאם דבוק מאוד, יכול לחזור לסורו, ולכן ממיתין אותו.

ועתה, יש לדייק: **מדקאמרה קלה שבקלה עשתה** וכו', משמע **מכלל** דבריה **דמינות [נמי] הויא בה** שגם עברה על מינות.

ולמה לא מתה? הרי באה לפרוש גם ממינות.

ומתרצינן: הסיפור **ההוא** היה, משום **דלא הדרא בה שפיר!** לא חזרה היטיב בתשובה, **ומשום הכי לא מתה. איכא דאמרי** יש מי שמסר הקושיא והתירוץ בדרך אחרת:

האם **ממינות - אין** אכן מתים, **ומעבירה** והיא זנות - **לא** מתים?!

והא ההיא דאתאי קמיה דרב חסדא ואמרה ליה: קלה שבקלה וכו'. **ואמר לה [רב חסדא "זוידו לה זוודתא"! ציידו אותה בצדה לדרך!] ומתה!!**

וקשה, הרי שגם הפורש מעבירת זנות - מת?

ומתרצינן: לא פרשה רק מזנות, אלא אף ממינות, והראיה:

ממה דקא אמרה: קלה שבקלה היתה גילוי עריות, משמע **מכלל** דבריה, **דמינות נמי הויא בה.**

ולכן אכן מתה, כי פרשה גם ממינות.

הגמרא מקשה מסיפור על אחד שפרש מעבירת זנות, ומת.

והאם מי שפורש **מעבירה** זנות - **לא מת?!**

והא תניא שנינו ברייתא: **אמרו עליו על [רבי] אלעזר בן דורדיא שלא הניח זונה אחת** שהכירה **בעולם - שלא בא עליה!**

פעם אחת, שמע שיש זונה אחת בכרכי הים במדינה רחוקה, **והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה. נטל כיס דינרין ועבר עליה שבעה נהרות.**

בשעת הרגל דבר תחילת העבירה - **הפיחה** רוח.

אמרה: [281] **"כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה - כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה".**

הלך אלעזר בן דורדיא **וישב בין שני הרים וגבעות, אמר "הרים וגבעות בקשו עלי רחמים!** [282] שיקבלוני בתשובה!

[281] יש גורסים בספר דקדוקי סופרים: אמר - כלומר: שהוא התעורר בעצמו בתשובה. כי לא מסתבר שרשעית זו עוררה אותו בתשובה. ויש גורסים: שמע בת קול ואומרת: כשם שהפיחה וכו'. ורבינו חננאל גורס: שמע הוו אומרים וכו'.

[282] המהרש"א מבאר: רבי אלעזר הצטער על שימות מתוך תשובה זו, לכן ביקש מהם שיבקשו עליו רחמים שלא יפסד בעולם הזה ויהיה קיים כמוהם. - והשיבו לו: אין לך מה לחשוש כי גם אנו נמוש ונתמוטט, ונתקיים מחדש, כי עולם הזה הוא עולם ההפסד וההויה.

[283] כתב הריטב"א [וכן כתבו רבינו חננאל והתוס']: לא שההרים מבקשים, אלא הכי קא בעי למימר בעל הברייתא: כלומר: הוא עצמו אמר בלבו "למי אלך? להרים ולגבעות ולכולהו - הן עצמן צריכין לבקש רחמים

אמרו לו [283] "**עד שאנו מבקשים עליך - נבקש על עצמינו**" שגם אנו זקוקים לרחמים. **שנאמר** [ישעיה נד] "**כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה**".

אמר "שמים וארץ בקשו עלי רחמים"!

אמרו "עד שאנו מבקשים עליך - נבקש על עצמנו". שנאמר [ישעיה נא] " "**כי שמים כעשן נמלחו, והארץ כבגד תבלה**".

אמר "חמה ולבנה בקשו עלי רחמים"!

אמרו לו "עד שאנו מבקשים עליך - נבקש על עצמינו". שנאמר [ישעיה כד] "**וחפרה הלבנה ובושה החמה**".

אמר "כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים"!

אמרו לו "עד שאנו מבקשים עליך - נבקש על עצמינו". שנאמר [ישעיה לד] "**ונמקו כל צבא השמים**".

אמר אלעזר בן דורדיא: אם אין מי שיבקש עלי רחמים - "**אין הדבר תלוי** באחרים **אלא בי**" ואני בעצמי צריך לבקש עלי רחמים!

הניח ראשו בין ברכיו, וגעה בבכיה עד שיצאה נשמתו!

יצתה בת קול ואמרה "רבי אלעזר בן דורדיא תשובתו התקבלה, והוא **מזומן לחיי העולם הבא**"!

ומקשינן: [**והא הכא בעבירה הוה** פרישתו היתה מזנות - **ומת**]?

ומתרצינן: **התם** אצל רבי אלעזר בן דורדיא **נמי, כיון דאביק בה טובא** שהיה קשור מאוד לעבירה - **כמינות דמיא** הרי הוא דומה למינות, וכשם שהפורש ממינות מת כך הפורש מדביקות חזקה לזנות - מת.

כשסיפרו הדברים לפני רבי - **בכה רבי. ואמר: יש קונה עולמו** עולם הבא **בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת** של תשובה.

ועוד **אמר רבי: לא דיין** אינו די **לבעלי תשובה שמקבלין אותן** בתשובה, **אלא שקורין אותן "רבי"**. שהרי הבת קול אמרה "רבי" אלעזר בן דורדיא.

הגמרא ממשיכה לספר בענין ההרחקה ממינות ומזנות.

רבי חנינא ורבי יונתן הוו קאזלי באורחא הלכו לדרכם. **מטו** הגיעו **להנהו תרי שבילי** לשני שבילים המתפצלים, שביל **חד - פצי** היה פתוח **אפיתחא** לפתח **דעבודת כוכבים, ושביל חד - פצי** היה פתוח **אפיתחא** לפתח **דבי זונות**. ודנו ביניהם: איזה מהם עדיף להימנע מללכת דרך שם.

בשבילם", ואילו היה להם פה היו משיבין לו "לא נוכל לבקש עליך". ועוד פירוש כתבו התוס': שהשר של ההרים היה משיב כן.

דף יז:

אמר ליה אמורא **חד לחבריה**: **ניזיל** נלך **אפיתחא דעבודת כוכבים** (תחילת העמוד) **דנכיס יצריה** כי היצר לעבוד עבודה זרה כבר נשחט על ידי אנשי כנסת הגדולה [כמבואר במסכת סנהדרין - סד א]. והתכוון לומר: עדיף ללכת בדרך זו שלא נכניס עצמנו בנסיון עבירה, מאשר ללכת בדרך של בית הזונות, שמא ישלוט בנו יצר הרע.

אמר ליה אידך האמורא השני: אדרבה ! **ניזיל** נלך **אפיתחא דבי זונות**, **ונכפייה ליצרין** ונכוף את יצרנו, ונמנע מהרהור עבירה, **ונקבל** על כפייה זו - **אגרא** שכר.

וזה עדיף מאשר לעבור על בית אלילים.

ואכן כך היה. **כי מטו התם** [284] כשהגיעו קרוב לבית הזונות, **חזינהו** ראו **לזונות איתכנעו** [גירסת העין יעקב: **דאכנען**] **מקמייהו** הזונות ברחו להם לתוך ביתם!

אמר ליה: **מנא לך הא**? מנין לך, שסמכת על עצמך לעבור דרך בית הזונות, ולא פיחדת שיתגרה בך יצר הרע? [285]

אמר ליה: מקרא מפורש הוא [משלי ב] "כי תבוא חכמה בלבך ודעת לנפשך ינעם. **מזמה תשמור עליך תבונה תנצרכה**". והתורה מגינה ומצילה מן העבירה [כמו שיבואר].

תלמידי רבא הבינו דרשה זו, ש"מזימה" נדרש ל"תורה". היות ופירוש "זימה" הוא "עצה", וסברו שכוונת האמורא לדרוש "מזימה" והיא התורה - תשמור עליך. לכן מקשים על דרשה זו.

אמרו ליה רבנן לרבא: **מאי** נדרש מ"**מזימה**"?

אילימא אם תאמר "**תורה**", **דכתיב בה** שכתוב בה בתורה [ויקרא יח] "**זימה**", **ומתרגמינן** "**עצת חטאין**" -

ומה שהתרגום מוסיף "חטאין" הוא תוספת ביאור, וברור שתרגום המלה "זימה" הוא "עצה", ולכן סברו תלמידי רבא ש"זמה" היא ה"תורה" הנקראת עצה, וכמו **שכתיב** [ישעיה כח] "**הפליא עצה הגדיל תושיה**" **אי הכי** אם כן נדרשת הדרשה, קשה "**זימה**" **מיבעי ליה**, היה צריך להיאמר "זימה" תשמור עליך. ולמה כתוב "מזימה" עם מ"ם.

ענה להם רבא: לא זו דרך הדרשה, אלא **הכי קאמר**: [גירסת הב"ח: **מזימה**] **מדבר זימה** והוא זנות - **תשמור עליך התורה**, [כי כל הפרק נאמר שם על התורה], והמשך הפסוק

[284] וכתב רש"י, שדיברו שני החכמים ביניהם בדברי תורה.

[285] כתוב בספר בינה לעתים: על עצם העצה לא שאל [ורש"י לא פירש כן], כי הרי אמר לו את טעמו, שרוצה לכוף את יצרו והיה ברור לו שיוכל לעמוד בנסיון. ולכן לא שאל אותו עד אחרי שעברו. אלא, התפלא על בריחתן של הזונות, ועל כך שאל אותו, מנין לך זכות גדולה זו, שאפילו הזונות מבינות ובורחות מפני שאינן רוצות להכשילך [כלומר: קדושתך הקרינה למרחוק אף עליהן]? וענה לו, שזה בא לו בזכות התורה הקדושה.

הוא "תבונה" והיא התורה, מקור התבונה - **תנצרכה** תנצור עליך, מכל דבר רע, ומהרהור חטא.

הגמרא חוזרת להמסופר על רבי אליעזר שנתפס למלכות רומי הרשעה, ומספרת על תפיסת רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון, והריגתו עלקדוש ה'.

הרומאים רצו לשמד את בני ישראל אחרי חורבן בית המקדש, וגזרו עליהם גזירות על שמירת התורה ומצוותיה.

תנו רבנן: כשנתפסו רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון - אמר לו רבי אליעזר בן פרטא לרבי חנינא בן תרדיון "אשריך! שנתפסת על דבר אחד" על לימוד תורה ברבים - "**אוי לי שנתפסתי על חמשה דברים**". א. גניבה ב. על לימוד התורה. ג. על שקראו לו "רבי". ד. על שלא בא לבית אבידן [ויבואר לקמן]. ה. על ששיחרר עבד.

אמר לו רבי חנינא "אשריך שנתפסת על חמשה דברים - ואתה ניצול! אוי לי שנתפסתי על דבר אחד - ואיני נצול"! וטרם שהגמרא ממשיכה לספר, מסבירה הברייתא, למה אכן היה כן:

"**שאתה** רבי אלעזר **עסקת בתורה ובגמילות חסדים, ואני** רבי חנינא **לא עסקתי** בגמילות חסדים **אלא בתורה בלבד**".

ומאמר זה של רבי חנינא בן תרדיון הוא **כדברי רב הונא** -

דאמר רב הונא: כל העוסק בתורה בלבד - דומה כמי שאין לו אלוה להגן עליו! [286] **שנאמר** [דברי הימים ב טו] בימי המלך אסא "**וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת**", ודרשינן: **מאי** פירוש "**ללא אלהי אמת**", בלי גמילות חסדים [287], **שכל העוסק בתורה בלבד** בלי גמילות חסדים - **דומה כמי שאין לו אלוה.**

ומקשינן: **והאם** רבי חנינא בן תרדיון **בגמילות חסדים לא עסק**?!

והא תניא שנינו ברייתא: **רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא יתן אדם מעותיו לארנקי של צדקה, אלא אם כן ממונה עליו תלמיד חכם כמו רבי חנינא בן תרדיון.**

הרי שהיה גבאי צדקה? [ומסתמא נתן הרבה מממונו].

[286] כתב המהרש"א: מידותיו של הקב"ה שהוא גומל חסדים, ויש לאדם לילך אחר מידותיו יתברך ומי שאינו עושה כן, דומה למי שאין לו אלוה. וכתב בספר ילקוט מעם לועז [פרשת וישבו]: הקב"ה אינו רוצה בזה, כי עיקר הלימוד הוא כדי לקיים המצוות. וצריך אדם לסגור הספר! כדי לעשות גמילות חסדים וביקור חולים.

[287] התוס' מבארים: כי בסוף הפסוק נאמר "וללא תורה", משמע שבתחילת הפסוק מדובר באלו אנשים שאכן עסקו בתורה. והמהרש"א מוסיף ביאור: שהפסוק מתחלק לצדדין. היו תקופות שהיו ללא גמילות חסדים, למרות שהיה להם תורה, והיו תקופות שהיו ללא תורה.

ומתרצינן: **הימנוה הוא דהוה מהימן** אכן, היה איש נאמן וסמכו עליו, אבל **מיעבד לא עבד** הוא לא התעסק בכך.

ומקשינן: **והא תניא** שנינו בהמשך הסיפור, ששאל רבי יוסי בן קיסמא את רבי חנינא בן תרדיון "כלום מעשה בא לידך"? כלומר: הנני רוצה לשמוע התנהגותך. **אמר לו** רבי חנינא "**מעות של פורים** שגביתי מבני העיר לצורך לחלק לעניים לסעודת פורים, ומעות אלו **נתחלפו לי במעות** אחרים **של צדקה**, וחילקתי את מעות הפורים לסתם צרכי צדקה, [ואסור לעשות כן במעות של פורים] ושילמתי מרכושי הפרטי את מעות הפורים" [288].

הרי שאכן עסק בצרכי צדקה?

ומתרצינן: רבי חנינא **מיעבד עבד**, אבל **כדבעי ליה לא עבד** לא עשה מספיק [289].

הגמרא ממשיכה לספר, איך שרבי אליעזר בן פרטא ניצול ממלכות הרשעה.

אתיוהו הביאו **לרבי אליעזר בן פרטא** לפני השופטים.

אמרו לו השופטים "**מאי טעמא תנית** למה למדת תורה **ומאי טעמא גנבת**"?

אמר להו רבי אליעזר: **אי סייפא** אם חרב **לא ספרא** לא ספר, **ואי ספרא לא סייפא**! והיות ששניהם אינם הולכים ביחד - **מדהא ליתא** כיון שעלילה אחת בודאי איננה בי - **הא נמי ליתא** גם השניה איננה בי, ומי שהלשין עלי שיקר לכם! [290]

ועוד שאלוהו "**מאי טעמא קרו לך** "**רבי**"?

ענה להם "**רבן של תרסיים אני**", מפני שאני רבם של האורגים.

ורצו לבוחנו אם האמת הוא כדבריו, **אייתו ליה** הביאו לפניו **תרי קיבורי** שתי פקעיות של חוטים, **ואמרו ליה** שאלוהו: **הי דשתיא והי דערבא**, איזה מהן הוא של שתי ואיזה של ערב?

וכיון שלא ידע **איתרחיש ליה ניסא** נעשה לו נס, **אתיא זיבוריתא** באה דבורה נקבה **אותיבא** והתיישבה **על דשתיא** על השתי, **ואתאי זבורא** ובא דבור זכר **ויתיב על דערבא** והתיישב על הערב.

ומכאן ידע איזה של שתי ואיזה של ערב שהשתי מקבל את הערב - **אמר להו** רבי אליעזר: **האי דשתיא והאי דערבא** זה של שתי וזה של ערב.

---

[288] עוד פירוש מפרש רש"י: מעותיו שהכין לעצמו לצורך סעודת פורים התחלפו לו במעות של צדקה, וחילקם לעניים, ולא נפרע לעצמו מארנקי של צדקה. התוס' מקשים על פירושים אלו, ומפרשים פירוש אחר.

[289] כתב רבינו חננאל: לפי עשירותו, שהיה עשיר גדול לא עשה מספיק. והנראה לבאר: רבי חנינא, אכן עשה הרבה, אלא שברוב רוחב ליבו וברוב ענותנותו, סבר לעצמו שלא עשה כדבעי.

[290] זה לשון רבינו חננאל: אמר להו: דרך בני ישראל - או סופר או בעל סייף, שניהם באיש אחד אין נמצאין, וכיון שאני בעל סייף איני חכם שונה. אמרו לו: והלא קוראים אותך רבי. משמע, שמפרש, שאין זו האשמה נוספת, אלא ראיה שהנהו חכם.

אמרו ליה השופטים: **ומאי טעמא לא אתית לבי אבידן**? [291] למה אינך בא להבית ששם מתאספין לאכול ולשתות לכבוד האלילים, ומתדבקין בו, ומפקחין על עסקי האלילים וצרכיה?

אמר להו רבי אליעזר: **איש זקן הייתי** [גירסת עין יעקב: **אני**] **ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם**! [**אמרו** לו]: **ועד האידנא** עד עתה - **כמה סבי איתרמוס** כמה אנשים זקנים נרמסו?

אתרחיש ניסא נעשה לו נס, **שההוא יומא אירמס חד סבא**, שאכן ביום הזה נרמס שם זקן אחד.

שאלוהו "**ומאי טעמא** למה **קא שבקת** שיחררת **עבדך לחירות**". והרומאים גזרו לא לעשות כן, לפי שהוא דת יהודית.

אמר להו רבי אליעזר "**לא היו דברים מעולם**".

קם חד מינייהו אחד מן הרומאים **לאסהודי ביה** ורצה להעיד שהוא ראה כן במו עיניו.

אתא הגיע **אליהו** הנביא זכור לטוב, **אידמי ליה** נדמה להמלשין ההוא **כחד מחשובי דמלכותא** כאחד מחשובי הרומאים, **אמר ליה** אליהו לאותו מלשין: הזהר לך ממנו! **מדאיתרחיש ליה ניסא בכולהו** הרי אתה רואה שבכל השאלות קרו לו נסים - **בהא** במלשינות זו, **נמי איתרחיש ליה ניסא** עוד יקרה לו נס, **וההוא גברא** כלומר: אתה ! **בישותיה הוא דקא אחוי** רשעותו תיראה לעין כל, כלומר: יאמרו עליך שעדותך עדות שקר. לכן, עצתי היא שלא תעיד!

והמלשין ההוא **לא אשגח ביה**, התעקש, ולא שם לבו לדברים אלו.

קם למימר להו ועמד על רגליו להעיד.

הוא כתיבא איגרתא היה שם איגרת כתובה, **דהוה כתיב** שנכתב **מחשיבי מלכות** מאת חשובי רומא **לשדורי לבי קיסר** והיה מיועד אל קיסר רומי, **ושדרוה על ידיה** ושלחו את האיגרת על ידו **דההוא גברא** של המלשין הזה, כלומר: מינו אותו לשליח.

וכדי שלא יעיד בחזירתו - **אתא אליהו פתקיה** השליכו למרחק של **ארבע מאה פרסי**.

אזל ולא אתא ולא שב לביתו עוד.

כך ניצול רבי אליעזר בן פרטא

וממשיכה הגמרא לספר, מה נעשה ברבי חנינא בן תרדיון.

אתיוהו הביאו לפני השופטים **לרבי חנינא בן תרדיון**.

אמרו ליה השופטים: **אמאי קא עסקת בא ורייתא**?

[291] כן פירש רש"י. והתוס' [עמוד א ד"ה הרחק] מפרשים: לא היה מקום מינות ממש, אלא מקום ויכוח, ומתקבצים שם חכמי עובדי כוכבים, ונושאים ונותנים בדיניהם.

אמר להו רבי חנינא "**כאשר צוני ה' אלקי**"! [292]
מיד גזרו כמה גזירות - **עליו לשריפה**, **ועל אשתו להריגה**, **ועל בתו לישב בקובה** אהל **של זונות**.

דף יח.

הגמרא מבארת למה נגזר עליו כן בדין שמים.
עליו לשריפה: על **שהיה** (תחילת העמוד) **הוגה את השם** [שם השם] **באותיותיו** דורשו בארבעים ושתים אותיות, ועושה בו מה שהוא חפץ [293]. לכן נגזרה עליו שריפה בדין שמים.
ומקשינן: **והיכי עביד הכי**? כיצד עשה כן, והרי אסור לעשות כך?
והא **תנן** שנינו במשנתינו: **אלו** הם **שאין להם חלק לעולם הבא**: **האומר** "**אין תורה מן השמים**". וכן האומר "**אין תחיית המתים מן התורה**", כלומר, הוא מודה באמונת תחיית המתים, אלא שכופר בדרשות שדרשו חכמים והוכיחו על כך מן הכתובים.
אבא שאול אומר: **אף ההוגה את השם באותיותיו**.
הרי שאסור לעשות כן!
ומתרצינן: **להתלמד עבד**. עשה כן במטרה של לימוד, ובאופן זה - מותר. ובכל זאת נענש, מפני שלפי גודל מדרגתו, נחשב לחטא שהיה לו לחוש לכבוד שמים [294]. והקב"ה מדקדק עם צדיקיו כחוט השערה.
כדתניא: הגמרא מביאה ברייתא שנאמר בה שבאופן זה מותר, והברייתא ההיא נשנתה לגבי הלאו של חוקות הגוים וכישוף.
נאמר בתורה [דברים יח] "**לא תלמד לעשות** כתועבות הגוים ההם". ודרשינן "לעשות" - **אבל אתה למד להבין ולהורות** את בניכם להימנע מכך, או כדי לבדוק נביא שקר ומכשף.
וכמו כן סבר רבי חנינא בן תרדיון, שמותר להגות את השם כדי להבין ולהורות.
ומקשינן: **אלא** אם כן, שעשה בהיתר - **מאי טעמא איענש**? למה נענש?
ומתרצינן: **משום הוגה את השם בפרהסיא** הוה.

---

[292] כתב המהרש"א: רבי חנינא בן תרדיון לימד תורה ברבים, כמו שאמרה הגמרא לקמן שהיה מקהיל קהילות [והגה את השם בפרהסיא], לכן לא הכחיש כמו שהכחיש רבי אליעזר בן פרטא. ולכן שרפוהו כרוך בספר תורה.
[293] כן פירש **רש"י**. וה**תוס'** מפרשים בשם "רוב העולם" שהיה קורא בפירוש אותיות של שם המיוחד כאותיות של שאר התיבות. וה**תפארת ישראל** [מסכת סנהדרין פרק חלק] מקשה לפי תוס', מה שייך לומר שעשה כן "להתלמד", הרי דבר ידוע הוא, אלא שיש איסור לאומרו.
[294] כן כתב **רש"י**. וכתבו ה**תוס'** שכנראה לא גרס רש"י את קושית ותירוץ הגמרא לקמן: אלא מאי טעמא איענש? בפרהסיא הוה. לכן מבאר רש"י טעם אחר, שהיה לו לחוש לכבוד שמים.

שנינו: **ועל אשתו** נגזר הגזירה מן השמים **להריגה**, משום **דלא מיחתה ביה**.[295]
מכאן אמרו חכמים: **כל מי שיש** בידו **למחות ואינו מוחה - נענש עליו**.
ונגזר **על בתו לישב בקובה של זונות**.
דאמר רבי יוחנן: **פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי. אמרו "כמה נאות פסיעותיה של ריבה** נערה זו". וכששמעה שמשבחים אותה, **מיד דקדקדה בפסיעותיה** לפסוע פסיעות נאות. ואין זה מדרכי בנות ישראל, בנות מלכים, כמו שנאמר [תהלים מה] "כל כבודה בת מלך - פנימה".[296]
והיינו וזה מתאים עם מה **דאמר ריש לקיש**: **מאי** פירוש **דכתיב** [תהלים מט] "**עון עקבי יסובני**". ודרשינן, **עוונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה**, דורך ברגליו, כגון דקדוק פסיעות של בת רבי חנינא בן תרדיון **מסבבין לו ליום הדין**. [פירוש אחר: דש בעקביו: אדם דורסן ברגליו, כלומר, שאינן חשובין בעיניו לעבירה].
וממשיכה הגמרא לספר: **בשעה שיצאו שלשתן** זה לשריפה וזו להריגה וזו לקובה של זונות, **הצדיקו עליהם את הדין**, לקבל עליהם גזירת שמים באהבה וברצון. **הוא** רבי חנינא בן תרדיון **אמר** מקרא זה [דברים לב] "**הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט**".
ואשתו אמרה סיום הפסוק "**אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא**". **בתו אמרה** [ירמיה לב] "**גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו**", והתכוונה לומר "על כל דרכי", על דקדוק פסיעותיה.[297]
כששמע רבי סיפור זה, **אמר רבי**: **כמה גדולים צדיקים הללו שנזדמנו להן שלש מקראות של צדוק הדין - בשעת צדוק הדין!**
והגמרא ממשיכה לספר על שריפת רבי חנינא בן תרדיון.
תנו רבנן: **כשחלה רבי יוסי בן קסמא - הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו**.

[295] כתב ה**חתם סופר** [דרשות חקת תקע"ח] וזה לשונו "קשה מאוד להסביר, שנתפסה האשה על שלא מיחתה בבעלה רבי חנינא בן תרדיון בהזכרת השם. וכי בידה למחות בבעלה?! וכי תחלוק עליו בהלכה אי מותר להתלמד בפרהסיא או לא?! וכי מחויב לשמוע אליה?! אבל נראה לומר, דקאי אדלקמן, שעל בתו נגזר להושיבה בקובה של זונות, על שפעם אחת שמעה הבת וכו', דהאב לא השגיח על זה, כי בגירסתיה טריד, אך האם היה בידה למחות בהבת ולא מיחתה, ועל כן נענשה".

[296] כתב ב**הגהות יעב"ץ**: העונש היה מדה כנגד מדה. ועוד כתב, עונש זה אינו מן המדה [כוונתו: שאף אם הקב"ה מדקדק עם צדיקיו כחוט השערה, מכל מקום, למה נתנו לה עונש של עשיית עבירה?]. ומבאר, שאין מכריחים שם את הזונות לעבור עבירה, אלא מניחין אותה חופשיה לבחירתה. וממילא, לא היה כאן "עונש", אלא "נסיון" אם תחזור בה ממעשיה. ואכן צדיקה זו עמדה יפה בנסיון, כמו שמבואר לקמן, וקידשה מעשיה ונשארה נקיה וטהורה, והיה שכרה כפול לעולם הבא.

[297] **רש"י** מבאר שפסוק זה שייך לצידוק הדין על דקדוק פסיעותיה. וכתב ב**תוס' רבינו אלחנן**: ובשאר מקראות נמי יכולים למצוא טעם דשייכי לצידוק הדין שלהם. ועיין **מהרש"א ועיון יעקב**.

אמר לו רבי יוסי בן קסמא: **חנינא אחי! אי אתה יודע שאומה זו** הרומאים **מן השמים המליכוה**? וההוכחה על כך היא: **שהרי החריבה את ביתו** של הקב"ה, **ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו, ואיבדה את טוביו - ועדיין היא קיימת -**
ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה נגד גזירת המלכות, **ומקהיל קהילות ברבים, וספר תורה מונח לך בחיקך**?!
אמר לו רבי חנינא: **מן השמים ירחמו! אמר לו** רבי יוסי בן קיסמא: **אני אומר לך דברים של טעם** שאומה זו מן השמים המליכוה - **ואתה אומר לי: מן השמים ירחמו**?! **תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש!**
אמר לו רבי חנינא **רבי! מה אני לחיי העולם הבא**? [298]
אמר לו רבי יוסי בן קיסמא: **כלום מעשה בא לידך**? כלומר, ברצוני לשמוע איך היית נוהג.
אמר לו רבי חנינא בן תרדיון: **מעות של פורים** שהנחתים לצורך סעודת פורים **נתחלפו לי במעות של צדקה - וחילקתים לעניים** בחושבי שהם מעות של צדקה, ולא נפרעתי לעצמי ממעות של צדקה.
אמר לו רבי יוסי בן קיסמא: **אם כן!** הואיל ואתה ויתרת על ממונך, מעשה גדול הוא - הלואי **שמחלקך** לעולם הבא **יהי חלקי** עמך, **ומגורלך יהי גורלי!** ובודאי שאתה מזומן לעולם הבא.
אמרו סיפרו חכמים: **לא היו** לא עברו אפילו **ימים מועטים - עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא. והלכו כל גדולי רומי לקברו, והספידוהו הספד גדול.**
ובחזרתן של הרומאים מן ההספד, **מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה, ומקהיל קהילות ברבים, וספר תורה מונח לו בחיקו.**
הביאוהו אליהם, **וכרכוהו בספר תורה, והקיפוהו בחבילי זמורות** של גפנים, **והציתו בהן** בזמורות **את האור** אש. **והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה!**
אמרה לו בתו אבא! אראך בכך? כלומר, זו היא שכרה של תורה?!
אמר לה רבי חנינא בן תרדיון: **אילמלי אני נשרפתי לבדי - היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וספר תורה עמי, מי שמבקש עלבונה של ספר תורה - הוא יבקש עלבוני!**

[298] ומבאר **המהרש"א**: הסתפק בעצמו, אם לא איבד את חלקו לעולם הבא, מפני שאמרו לעיל: כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה. וענה לו רבי יוסי, האם בנוסף לכך יש לך מעשים טובים? וכשענה לו: מעות של פורים נתחלפו לי וחילקתים לעניים, אמר: מחלקך יהי חלקי - דאין מעשה גדול מזה.

אמרו לו תלמידיו רבי! מה אתה רואה? [299]
אמר להן רבי חנינא: **גוילין נשרפין ואותיות פורחות!**
אמרו לו תלמידיו: **אף אתה פתח פיך, ותכנס בך האש**. כדי שימות מהר, ולא יתיסר ביסורים.
אמר להן רבי חנינא: **מוטב שיטלנה** את נשמתי - **מי שנתנה**, הקב"ה שנתן לי אותה, **ואל יחבל הוא** [אני] **בעצמו! אמר לו קלצטונירי**, הממונה מטעם הרומאים לשורפו: **רבי! אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך** - האם **אתה מביאני לחיי עולם הבא**?
אמר לו רבי חנינא לממונה: **הן!**
אמר לו הממונה: **השבע לי!**
נשבע לו.
מיד הרבה בשלהבת. ונטל ספוגין של צמר מעל לבו. ויצאה נשמתו במהרה.
אף הוא הממונה, **קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא!**
כששמע רבי סיפור זה - **בכה רבי, ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת** כגון הממונה. **ויש קונה עולמו בכמה שנים!**
והגמרא ממשיכה לספר מה אירע לבתו של רבי חנינא בן תרדיון.
ברוריא, דביתהו אשתו **דרבי מאיר, ברתיה** בתו **דרבי חנינא בן תרדיון הואי**, היתה.
אמרה לו ברוריה לרבי מאיר: **זילא בי מלתא**, זול הוא הדבר, כלומר, פחיתות כבוד היא לי, **דיתבא אחתאה**, שאחותי יושבת **בקובה של זונות**, וצריכים אנו לטכס עצה כיצד להוציאה משם.
שקל, לקח עמו רבי מאיר **תרקבא דדינרי**, שלשה קבים של דינרים, **ואזל** והלך לשם.
אמר חשב לעצמו: **אי לא איתעביד בה איסורא**, אם לא נעשה בה עד עתה מעשה איסור של זנות, **מיתעביד ניסא**, יקרה נס ואוכל להצילה. אבל **אי** כבר **עבדא איסורא - לא איתעביד לה ניסא**.
אזל, הלך רבי מאיר, **נקט נפשיה כחד פרשא**, התקין עצמו שיהיה נראה כפרש, ובא אל המקום שהיתה יושבת בה.
אמר לה רבי מאיר: **השמיעני לי**, לזנות.
אמרה ליה בתו של רבי חנינא בן תרדיון: **דשתנא אנא!** דרך נשים לי.

[299] כתבו **התוס'**: היה נראה בעיני התלמידים שיש לו לראות דבר מיוחד או מלאכים או משהו אחר. ועוד כתבו: שמעו קול האותיות הפורחות, ולא ידעו מהו, לכן שאלוהו.

אמר לה: מתרחנא מתרח! אמתין לך עד שיפסק.

אמרה לו: נפישין טובא, [**ואיכא טובא הכא**]. יש כאן הרבה זונות **דשפירין מינאי** [300] יפות ממני, ולא כדאי לך להמתין.

אמר רבי מאיר לעצמו: **שמע מינה: לא עבדה איסורא!**

כל דאתי, כל הבא אליה, **אמרה ליה הכי**. אמרה לו דברים אלו.

אזל הלך רבי מאיר **לגבי שומר דידה**, ששמר עליה.

אמר ליה לשומר: **הבה ניהלה**, הבא אותה אלי.

אמר ליה השומר: **מיסתפינא ממלכותא**, אני מפחד מהמלכות!

אמר ליה רבי מאיר: **שקול** קח **תרקבא דדינרא**, **פלגא** חציים **פלח** שחד את השלטון בכל עת שיעליל עליך, [301] **ופלגא להוי לך**, חצי השני יישאר אצלך.

אמר ליה השומר: **וכי שלמי**, כשייגמרו הדינרין, **מאי איעביד**, ממה אשחד את השלטון?

אמר ליה רבי מאיר: כשתקלע למצב זה, **אימא** אמור: **אלהא דמאיר, עננ! ומתצלת**, ותנצל. [302]

דף יח:

אמר ליה השומר: (תחילת העמוד) **ומי יימר דהכי איכא**? מי אומר לי שהאמת אתך, שאם אומר תפלה זו, אנצל?

אמר ליה רבי מאיר: **השתא חזית**, עתה אראה לך!

הוו היו שם **הנהו כלבי דהוו קא אכלי אינשי** כלבים אוכלי אדם, **שקל קלא**, רבי מאיר לקח רגב עפר **שדא בהו** וזרק בהם כדי להרגיזם. **הוו קאתו למיכליה** כשבאו **לאוכלו** - **אמר** רבי מאיר: **אלהא דמאיר, עננ!** [303] וניצול.

והשומר נענה לרבי מאיר, **שבקוה** שיחרר אותה **ויהבה ליה** ונתן אותה לרבי מאיר.

לסוף - אשתמע מילתא בי מלכא, נודע הדבר בבית המלך, שהשומר שיחרר את בתו של רבי חנינא בן תרדיון. **אתיוה** הביאוהו את השומר, **אסקוה לזקיפה**, העלוהו לגרדום

[300] יש כאן כמה גירסאות. ולפי פירוש **רבינו חננאל** אמרה לו: נפישין טובא הדם מרובה מאד, ואין כדאי לך להמתין. ואיכא טובא דשפירין מינאי יש כאן נשים יפות ממני.

[301] כן פירש רש"י. והתוס' מפרשים, שהשומר נתן מס לפי הגולגולת, לכן שאל מה יעשה אם יחסר אחת מן המנין.

[302] ומבאר **המהרש"א**: אלהי המאיר לארץ ולדרים עליה. או אלהי המאיר בחשכת יון הוא יענני בגלות רומי. והכריח לבאר כן, משום דאין הקב"ה מייחד שמו על החיים.

[303] ומבאר **המהרש"א**: כל זמן שאפשר להשתמש בדרכים טבעיים - אין משתמשין במעשי נסים. לכן הקדים רבי מאיר ונתן לו את הדינרים. והיות שפחד שמא השומר לא ישתמש עם הדינרים לשוחד, ויחזיקם לעצמו, ותיכף יאמר "אלהא דמאיר עננ" - לכן רמז לו שמקודם ישליך להם ממון, כשם שרבי מאיר השליך רגב עפר אל הכלבים, ורק כשייגמרו הדינרים ויבואו להענישו, כשם שהכלבים באים לטרוף - אז ישתמש במעשי נסים.

לתלותו. **אמר** השומר: **אלהא דמאיר, ענני! אחתוה** הורידוהו מן הגרדום, מפני שלא יכלו לתלותו.

אמרו ליה התליינים לשומר: **מאי האי**? מהו לחש זה, ומה הסיבה שאין אנו מצליחים לתלות אותך?

אמר להו השומר: **הכי הוה מעשה**, כלומר, סיפר להם את מה שאירע לו עם רבי מאיר. הרומאים רצו לתפוס את רבי מאיר. **אתו, חקקו לדמותיה דרבי מאיר** ציירו את דמותו **אפיתחיה דרומי** על שערי העיר רומי, **אמרי**, הכריזו: **כל דחזי לפרצופא הדין**, כל מי שרואהו לדמות זו - **לייתיה** יביאוהו לשלטון.

יומא חדא יום אחד, **חזיוהי** ראה אותו רומאי אחד, **רהט אבתריה**, רץ אחריו לתופסו. **רהט מקמייהו**, ברח רבי מאיר מפניהם. **על** נכנס **לבי זונות**, לבית הזונות, שבודאי לא יחפשו אותו במקום כזה. [304]

איכא דאמרי יש מי שמסר שמועה זו כך:

בשולי עובדי כוכבים חזא, ראה גוים מבשלים תבשיל. **טמש בהא**, טבל אחת מאצבעותיו, **ומתק בהא**, מצץ את השניה.

איכא דאמרי: **אתא אליהו** הגיעו אליהו **אדמי להו** והתחפש **כזונה, כרכתיה** המחבקת אותו.

אמרי הרומאים: **חס ושלום! אי רבי מאיר הוה**, אם זה שרדפנו אחריו הוא רבי מאיר, **לא הוה עביד הכי**, לא היה עושה כן, ליכנס לבית הזונות או לאכול בשולי עכו"ם או להתחבק עם זונה. ועזבוהו.

וכיון שרבי מאיר לא רצה להסתמך על נסים - **קם ערק**, ברח לו מארץ ישראל. **אתא** הגיע **לבבל** ושם האיר אור תורתו.

איכא דאמרי, מהאי מעשה. זו היא הסיבה שברח לבבל.

ואיכא דאמרי, ברח לבבל **מפני מעשה** דאשתו **ברוריא** [כמבואר ברש"י].

שנינו במשנה על איצטדאות של גויים. הגמרא דנה אם מותר ללכת לשם.

תנו רבנן: ישראל **ההולך לאיצטדינין**, [305] מקום מלחמות שוורים, **ולכרקום**, מצור שעשו הרומאים על עיר שכבשוה, ועשו שם שחוק וליצנות, והשתמשו באכזריות עם בני העיר הכבושה, **וראה שם את הנחשים** מכשפים **ואת החברין** לוחשי נחשים, וכל מיני ליצנים: **בוקיון ומוקיון ומוליון ולוליון בלורין סלגורין - הרי זה מושב לצים. ועליהם** על מי

[304] לא רצה להשתמש במעשה נסים, לכן לא אמר "אלהא דמאיר ענני". **עיון יעקב**

[305] פירש **הערוך**: מושב ששוחקין לפני המלכים, שמביאים בהמות מלומדים למלחמה, כגון: אריות ונמרים ונחשים ושורים, ומשסים זה על זה להלחם אלו עם אלו, וכולם עם אדם ואדם עם כולם".

שהולכים לשם - **הכתוב אומר** [תהלים מ] "**אשרי האיש... ובמושב לצים לא ישב, כי אם בתורת ה' חפצו**".

ומכך שהכתוב מסמיך את אושרו של מי שלא ישב במושב לצים למי שחפצו בתורת ה', **הא למדת**, יש ללמוד, **שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה**.[306] **ורמינהו**, הגמרא מביאה בריייתא אחרת הסותרת, שמשמע ממנה שמותר לילך למקומות אלו:

דתניא, [**הולכים**] **לאיצטדינין - מותר** ללכת. **מפני שצווח** כשרואה שיגיחו שם את ישראל הרי הוא צועק ומתחנן להם, **ומציל** אותו.

ולכרקום מותר לילך, **מפני ישוב המדינה**, מבקש מהרשעים שיצילו את הישראלים הכבושים בעיר מצור מהתעללות אכזרית. **ובלבד שלא יתחשב עמהם** שלא ישתתף עם הכובשים בעשיית המצור, **ואם נתחשב עמהם** אם חייב להשתתף עמהם, **אסור**.[307]

ומקשינן: **קשיא איצטדינין אאיצטדינין**. ברייתא אחת אוסרת איצטדינין והשניה מתירה?

קשיא כרקום אכרקום.

בשלמא כרקום אכרקום לא קשיא, ובקל אפשר לתרצם:

כאן, הברייתא האוסרת, מדברת **במתחשב עמהן**, לכן אסור.

וכאן, הברייתא המתירה, מדברת **בשאין מתחשב עמהן**.

אלא הסתירה של **איצטדינין אאיצטדינין, קשיא**.

ומתרצינן: **תנאי היא**. אין כאן סתירה, כי הם שתי דעות של שני תנאים.

דתניא, הגמרא מביאה בריייתא שלישית שבה נחלקו תנאים בדין הליכה לאיצטדינין:

תנא קמא אומר: **אין הולכין לאיצטדינין מפני מושב לצים** [גירסת הב"ח: **מפני שהן שופכי דמים**]. **ורבי נתן - מתיר, מפני שני דברים. אחד, מפני שצווח ומציל** כנ"ל. ועוד טעם **אחד, מפני ש**אפילו אם לא יוכל להציל, על כל פנים **מעיד עדות אשה להשיאה**, שלא תישאר אשתו עגונה כל ימיה.

ומיושבת סתירת הברייתות.

הגמרא מביאה בריייתא נוספת בענין זה.

---

[306] הקושיה ידועה. הלא הן הם בעצמם מושב לצים. ולמה אמרה הגמרא שהם יביאו את האדם לביטול תורה? ותירץ **המהרש"א** "לפי שיש לבעל דין לחלוק, שעניני ליצנות אלו - יש בהם דברי חכמה במשלים ומליצות - גם משמחים לבבות, ונפשות הדואגים - על כן אמרה הברייתא: ממה שהזהיר דוד על מושב לצים, ועליהם אמר "כי אם בתורת ה' חפצו", הא למדת, שאדרבה, שאלו מביאין לידי ביטול תורה המשמחת הלבבות ונפשות". ועיין בעיון **יעקב**.

[307] כן פירש **רש"י**. **ורבינו אלחנן** מפרש: להיות ממספר אנשי הצבא של עובדי כוכבים. **ובחידושי המאירי** מפרש [כנראה שהוא פירוש רבינו אלחנן] "אסור לישראל להתחשב עמהם בשעה שמחשבין את גייסותיהם, שמא מתוך שהם משלימים מנין הצריך להם - מתאמצים אלו לילך. ונמצאו הם גורמים לאבד נפשות".

תנו רבנן: אין הולכין לטרטיאות ולקרקסיאות [בתי ליצנות שהיו שייכים לאלילים] **מפני שמזבלין שם זיבול לעבודת כוכבים**, מתאספין ומתחברין לסדר צרכי אלילים ומנדרין לה, [308] אלו הם **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: מקום שמזבלים, אסור מפני חשד, שהלך לשם לזבל **לעבודת כוכבים**, **ואילו מקום שאין מזבלין שם - אסור מפני מושב לצים**.

והנה, רבי מאיר אסר בכל המקומות, כי סובר שכולם בחזקת מזבלים לאלילים, וגם חכמים אוסרים בכל המקומות, ואם כן, מקשה הגמרא:

מאי בינייהו? מה החילוק ביניהם, ובאיזה דין נחלקו?

ומתרצינן: **אמר רב חנינא מסורא**: הנפקא מינה היא: מי שעבר על דברי חכמים, והלך לשם **ונשא ונתן** עמהן, **איכא בינייהו** יש חילוק דין ביניהם -

לרבי מאיר: המעות שקיבל הישראל מסחורתו שמכר להם - אסורים. כי הם ודאי מזבלין, ויש על המעות חשש שהם של "דמי עבודת כוכבים".

ואילו לדעת חכמים, יש כאן רק איסור משום חשד או משום ליצנות, לכן המעות שבידו מותרים. [309] והגמרא מביאה מאמרי חכמים בגנות הליצנות.

דרש רבי שמעון בן פזי: מאי, מה הוא הביאור בהא **דכתיב "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים, ובדרך חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב"**.

ולכאורה קשה: **וכי מאחר שלא הלך - היכן** איך **עמד**? **ומאחר שלא עמד - היכן ישב**? **ומאחר שלא ישב - היכן** לץ התלוצץ?

ומתרצינן: **אלא**, בא הכתוב **לומר לך, שאם הלך** בהעברה בעלמא - **סופו לעמוד** ולהתעכב ביניהם מעט, **ואם עמד - סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ**.

ואם לץ עליו הכתוב אומר [משלי ט] **"אם חכמת - חכמת לך, ולצת - לבדך תשא"**. [310] לכן, אשרי מי שלא הלך, אפילו בדרך עראי, שמא יגיע לידי כך.

---

[308] כן פירש **רש"י**, והוא מלשון דביקות וקשר, כמו שנאמר [בראשית] "יזבלני אישי". **ורבינו תם** מפרש: מלשון "זבל", והוא כינוי גנאי ל"זבח".

[309] כן כתב **רש"י** [לפי הגהת הרש"ש]. ואילו **הריטב"א** בשם **הראב"ד** מבאר, שאם הוא מקום שמזבלין, סוברים גם חכמים שהמעות אסורים. ונחלקו חכמים עם רבי מאיר רק באופן שראה מרחוק שאין מזבלין שם, שלדעת רבי מאיר המעות אסורים, כי סובר שבכל המקומות מזבלין, ואילו לחכמים מותר. התוס' בתירוצם הראשון [לדעת **המהרש"א**] סוברים: במקום שאין מזבלין, גם רבי מאיר מודה שהמעות "מותרים" [ובזה חולקים התוס' על רש"י]. ובמקום שמזבלין נחלקו: רבי מאיר אוסר, וחכמים מתירים מפני שאינו אלא חשד [כדעת רש"י]. ובתירוצם השני סוברים כדעת הריטב"א.

[310] ומבאר **המהרש"א**: הביאו מקרא זה לומר שאפילו מי שטועה והולך למקומות אלו, בחושבו ששם יקנה שום דבר חכמה, אף שבטוח בעצמו שלא יתלוצץ עמהם, על כך אמר שלמה המלך "אם חכמת - חכמת לך". כלומר, לדעתך היא חכמה, כי באמת אין שם חכמה, אלא אדרבה, יש שם בטול תורה ובטול חכמה, ו"לצת" - אם אכן תתלוצץ, "לבדך תשא" את העונש של יסורים. ועל זה אמר הכתוב "אשרי האיש שלא הלך" - אפילו אם דעתו היא ששם אפשר לקנות דבר חכמה.

אמר רבי אליעזר: כל המתלוצץ - יסורין באין עליו. שנאמר [ישעיה כח] "**ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם, כי כלה ונחרצה שמעתי מאת ה' אלהים צבאות על כל הארץ**". ודרשינן "מוסריכם" מלשון יסורים, כי גזירה זו כלה ונחרצה מאת ה'. [311]

אמר להו רבא לרבנן לתלמידיו: **במטותא**, בבקשה מכם, **בעינא מינייכו**, אבקש מכם **דלא תתלוצצו, דלא ליתי עלייכו**, שלא יבואו עליכן **יסורין**.

אמר רב קטינא: כל המתלוצץ, מזונותיו מתמעטין. שנאמר [הושע ז] "**משך ידו את לוצצים**". ודרשינן ש"ידו" היא יד הקב"ה, המלאה הפתוחה והגדושה לזון את הכל, והוא - כביכול מושכה מן המתלוצצים. [312]

אמר רבי שמעון בן לקיש: כל המתלוצץ - נופל בגיהנם. שנאמר [משלי כא] "**זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון**". ודרשינן "עברה" מלשון גיהנם.

ואין פירוש "עברה" **אלא גיהנם, שנאמר** [צפניה א] "**יום עברה היום ההוא**". הוא יום הדין, שהרשעים נידונין לגיהנם. ובמקרא זה, "זד יהיר לץ שמו", נאמרו גם ליצנות וגם יהירות והיא "גאווה". ולכן -

אמר רבי אושעיא: כל המתייהר - נופל בגיהנם, שנאמר "זד יהיר, לץ שמו. עושה בעברת זדון".

ואין "עברה" אלא גיהנם, שנאמר "יום עברה היום ההוא".

אמר רבי תנחום בן חנילאי: כל המתלוצץ - גורם כלייה לעולם. שנאמר "ועתה אל תתלוצצו, פן יחזקו מוסריכם. כי כלה ונחרצה שמעתי". [313]

אמר רבי אליעזר: קשה היא הליצנות, **שתחילתה יסורין וסופה כלייה.**

ועתה הגמרא מביאה הרבה דרשות ופירושים על פרק ראשון של ספר תהלים.

דרש רבי שמעון בן פזי: מאי, מהו הביאור בהא **דכתיב "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים"? - זה שלא הלך לטרטיאות ולקרקיסאות של עובדי כוכבים.**

---

[311] וכתב הר"ן: עונש זה הוא מדה כנגד מדה, שהליצנות פורקת עול יראת שמים, ולפיכך באים עליו יסורים להכניעו. ועיין בהערה הבאה בשם **המהרש"א**. וה**עיון יעקב** מפרש: לפי מה שביארנו שליצנות מביאה לידי ביטול תורה, שעליו ענשו יסורים, כמו שאמרו במסכת ברכות [ה] "כל העוסק בתורה - יסורין בדילין ממנו". וה**מהר"ל** כתב בספרו נתיבות עולם, שענין הליצנות הם דברי הבל וריק, מעשה שאין בה ממש, רק הכל תהו וריק. לכך באים עליו יסורים לכלותו עד שאין בו ממש, ועושין אותו לגמרי כאינו.

[312] מבאר ה**מהרש"א**: כי דרך עושי ליצנות ושחוק, שעושין עצמם חגרים ובעלי מומין, ושואלים על הפתחים בדרך ליצנות ולעג על אחרים שהם באמת בעלי מומין ועניים - לכן עונשם להיות בעלי יסורים ועניים. וזה פירוש "ולצת" על אחרים - "לבדך תשא". וה**מהר"ל** מבאר, כי המזונות הוא חיותו ומציאותו של האדם, וכאשר הוא נמשך אחרי ליצנות דברי הבל וריק - ראוי שיהיו מזונותיו מתמעטים עד שלא תהיה לו מציאות, ויהיה נחשב כאילו אינו.

[313] מבאר ה**מהרש"א**: תחילת הפסוק היא בלשון נוכח, והמשך הפסוק הוא שלא בלשון נוכח, לכן דרשינן שהיסורים הם אף למי שלא התלוצץ. ומי הם? השומעים ונהנים, ואלו שאינם מוחים.

"**ובדרך חטאים לא עמד**" - **זה שלא עמד בקנגיון** ציד חיות על ידי כלבים לשם שחוק.
"**ובמושב לצים לא ישב**" - זה **שלא ישב בתחבולות**, מיני משחקים. [314]
שמא יאמר אדם: הואיל ולא הלכתי לטרטיאות ולקרקסיאות, ולא עמדתי בקנגיון - אלך ואתגרה בשינה!
תלמוד לומר "ובתורתו יהגה יומם ולילה".
וממשיכה הגמרא ודורשת דרשה אחרת על המקרא "אשרי האיש".
אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים"? -

דף יט.

זה (תחילת העמוד) **אברהם אבינו, שלא הלך בעצת דור הפלגה.** וזה היה כשאברהם אבינו היה בן ארבעים ושמונה שנה. ודרשינן "עצת רשעים" על דור הפלגה, **שרשעים היו, שנאמר** [בראשית יא] "**הבה נבנה לנו עיר**".
"**ובדרך חטאים לא עמד**" - **שלא עמד** אברהם אבינו **בעמידת** אנשי **סדום, שחטאים היו, שנאמר** [בראשית יג] "**ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד**".
"**ובמושב לצים לא ישב**" - **שלא ישב** אברהם אבינו **במושב אנשי פלשתים**, בעת שגר ביניהם, **מפני שליצנים היו, שנאמר** [שופטים טז] "**ויהי כטוב לבם, ויאמרו: קראו לשמשון וישחק לנו**". [315]
וממשיכה הגמרא ודורשת מקרא נוסף בתהילים [קיב] "**אשרי איש ירא את ה'**, במצותיו חפץ מאוד".
לא אמר הכתוב אשרי "האיש" בה"א הידיעה, שמדבר עליו הכתוב, אלא אמר "איש". ולכאורה משמעותו היא למעט, איש, ולא אשה.
והדבר תמוה, האם אפשר לומר "**אשרי איש**" הירא את ה', **ולא "אשרי אשה"**? והלא גם אשה יראת ה', היא תתהלל?! אלא, **אמר רב עמרם אמר רב**: לא בא הכתוב למעט אשה, אלא לומר: **אשרי מי שעושה תשובה**, שנהיה ירא ה' **כשהוא "איש"**, בכחו ובגבורתו,

[314] פירש **הערוך** "מתקבצין ויושבין ברחוב העיר ועומדין שנים שנים מהן, ועושים מלחמה לשחוק בתחבולות". ו**המהרש"א** מפרש: תחבולות חכמה, והם מיני ליצנות.
[315] **המהרש"א** מביא בשם המדרש לבאר דרשה זו ש"איש" מרמז על אברהם אבינו שקראו כן הקב"ה "ועתה השב אשת האיש". ועוד מבואר במדרש, שדרשו "עצת רשעים" על אנשי דור הפלגה, כיון שאמרו "הבה" והיא לשון עצה, כמו שנאמר [שופטים כ] "הבו לכם דבר ועצה". ומבאר המהרש"א: בדור הפלגה לא "הלך" עמהם כשהלכו למצוא בקעה, כמו שנאמר שם "ויהי בנסעו מקדם". ועם אנשי סדום לא "עמד" עמהם במלחמתם, אלא רק אחר כך כדי להציל את לוט. ועם אנשי פלישתים אף שהלך לגור שם, כי לא היו רשעים גדולים כל כך כאנשי סדום ואנשי דור הפלגה, בכל זאת לא "ישב" עמהם.

ואינו ממתין לימי זקנותו. [316]

רבי יהושע בן לוי אמר: **אשרי מי שמתגבר על יצרו** בגבורה **כאיש** גבור.

נאמר שם עוד "**במצותיו חפץ מאוד**".

אמר רבי אלעזר: [317] **במצותיו** חפץ מאוד, שעובד את ה' מאהבת שמו ומאהבת מצותיו, **ולא** עובד את ה' **בשביל שכר מצותיו**.

ודרשה זו **היינו דתנן**, כמו ששנינו במשנה במסכת אבות [א ג]: **הוא**, אנטיגנוס איש סוכו, **היה אומר**: **אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב** אדונם **על מנת לקבל פרס**. **אלא היו כעבדים המשמשים את הרב** מאהבת הרב **שלא על מנת לקבל פרס**! והיינו, שתהא נאמנותכם להקב"ה תמימה, ועבדו אותו באהבה, ותהיו נכונים לומר, שאפילו אין סופנו לקבל פרס, אוהבים אנו את בוראנו, וחפצים במצוותיו.

והגמרא ממשיכה לדרוש את הפסוקים שבפרק הראשון בספר תהילים.

"**כי אם בתורת ה' חפצו**" -

[**תניא**], **אמר רבי**: **אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ**. לא ישנה הרב לתלמידו אלא ממסכת שהתלמיד חפץ בה עתה ללמדה, כי אם ילמדנו מסכת אחרת, לא יתקיים תלמודו בידו, כיון שהתלמיד אינו חפץ בה. שנאמר "**כי אם בתורת ה' חפצו**". "חפצו" היינו "החפץ שלו", הרצון שלו, כי לא נאמר "חפץ".

והגמרא מספרת על דבר שאירע, בקשר לכך:

לוי ורבי שמעון ברבי [בנו של רבי], **יתבי קמיה דרבי**, ישבו כתלמידים לפני רבי, **וקא פסקי סידרא**, למדו פרשיות מקראות. **סליק ספרא**, סיימו את אחד מן הספרים ורצו להתחיל ספר אחר.

לוי אמר: **לייתו** [לן] יביאו לנו ונתחיל ספר **משלי**.

רבי שמעון ברבי אמר: **לייתו** [לן] **תילים**. ספר תהילים.

כפייה ללוי, הכריח רבי את לוי ללמוד כפי שרצה רבי שמעון בנו, **ואייתו תילים** והביאו ספר תהילים, [318] והתחילו לקרות בתחילתו.

כי מטו הכא, כשהגיעו לפסוק זה, "**כי אם בתורת ה' חפצו**", **פריש** פירשו **רבי**, **ואמר**: **אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ**.

---

[316] וזה לשון **המאירי** "אף על פי שהתשובה מתקבלת בכל עת ובכל זמן - מכל מקום התשובה המעולה היא בעת הבחרות, ובעת שכוחותיו מוכנים לעבירה כמו שהיה בשעה שהיה עושה את העבירה - אלא שהוא שוברם ומניחם ומחלישם בהכנעתו". ועיין **רמב"ם** הלכות תשובה [פרק ב' הלכה א'].

[317] כן הוא **בעין יעקב**.

[318] הטעם שהכריעו לספר תהילים - כתב **המהרש"א** - לפי שכן הוא הסדר תהלים לפני משלי. ועוד כתב: ספר תהילים כולו יראת שמים, ומשלי כולו דברי חכמה ומשל. ויראת שמים היא לפני חכמה, כמו ששנינו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו - חכמתו מתקיימת".

אמר לוי: **רבי**! בכך **נתת לי רשות לעמוד** ולהפסיק מלימודי בספר תהילים, כי חפצי ללמוד בספר משלי.

והגמרא מביאה דרשות נוספות על הפסוק "כי אם בתורת ה' חפצו".

אמר רב אבדימי בר חמא: **כל העוסק בתורה - הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו**, רצונותיו וצרכיו, **שנאמר** "**כי אם בתורת ה'**, אשר עושה לו את **חפצו**".

אמר רבא: **לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ. שנאמר** "**כי אם בתורת ה' חפצו**" [319].

ועוד **אמר רבא**: **בתחילה**, בעת תחילת לימודו של אדם, **נקראת** התורה **על שמו של הקדוש ברוך הוא**, **ולבסוף**, אחרי שלמדה וגרסה, **נקראת על שמו** של הלומד שטרח בלימודה. [320] **שנאמר** תחילה "**בתורת ה' חפצו**", ובסופו נאמר "**ובתורתו**, **יהגה יומם ולילה**". לא אמר הכתוב "ובתורת ה' יהגה", אלא אמר "בתורתו", שנקראת מעתה "תורתו" של הלומד בה.

ועוד אמר רבא: **לעולם ילמד אדם תורה** מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו, **ואחר כך יהגה**, יעיין בתלמודו, לדמות דבר לדבר, להקשות ולתרץ, להשוות ולחלק. **שנאמר** "**בתורת ה'**" והיא התורה הנמסרת לו מרבו, **והדר**, ואחרי כן נאמר "**ובתורתו יהגה**", והיא התורה שהבינה הוא מתוך עיונו. [321]

ועוד **אמר רבא**: **לעולם ליגרס איניש**, ילמד אדם מרבו, **ואף על גב דמשכח** שוכח לימודו, [322] **ואף על גב דלא ידע מאי קאמר**, שאין רבו יודע לפרש לו כלום אלא רק מלמדו את הגירסא. **שנאמר** [תהלים קיט] "**גרסה נפשי לתאוה**", ודרשינן, "**גרסה**" **כתיב**, בלשון גריסה, שהיא שבירת החיטה לחלקים קטנים, לשתים או לארבע ב"ריחיים של גרוסות" לצורך מאכל [ואינה ראויה ללישה], **ולא כתיב** "**טחנה**", הטוחנת הדק היטיב.

---

[319] ומבאר **המהרש"א** שמאמרו של רבא אינו מאמרו של רבי. כי רבי אמר שהרב ילמד את תלמידו במסכת שהתלמיד חפץ, ואילו רבא אמר שהתלמיד יבחר לו את הרב שחפץ ללמוד אצלו.

[320] **המהרש"א** מבאר מפני שנעשית "קנין בנפשו".

[321] **רש"י** מנמק זאת בשני טעמים. האחד, שהרב אינו נמצא לפני תלמידו בכל שעה, ולכן כדאי לנצל את רוב הזמן שנמצא הרב, ללמוד ממנו את הגירסות והפירושים, שרבו בלבד הוא המקור להם. ועוד טעם, שמקודם צריך ללמוד הרבה ולהתיישב בלמודו, ורק אחרי כן יכול לעיין, להקשות ולתרץ. **והעיון יעקב** כתב: על ידי שמתייגע בלימוד התורה, אף קודם שמבינה היטב, יש לו סייעתא דשמיא להבינה, על ידי דבר מתוך דבר. כמו שאמרינן "יגעתי ומצאתי, תאמין".

[322] **ברש"ש** מבאר, שהתורה הנלמדת בעיון ויגיעה, אינה נשכחת מהר. וכתב **המהרש"א**, שנלמד מסוף הפסוק "גרסה נפשי לתאבה אל משפטיך בכל עת". דהיינו, למרות שאחר כן אני שוכח, בכל זאת עתה אני לומד.

וכך אמר דוד המלך: גרסה נפשי את התורה, "לתאבה", מרוב תאוותי לדברי תורה, גורס אני אותה לפי היכולת שלי עתה, אף על פי שעדיין איני יכול לטוחנה היטב, להיכנס לעומקה.

והגמרא מביאה עוד מאמר של רבא בענין זה.

רבא רמי הקשה שיש לכאורה סתירה בין שני כתובים -

בספר משלי [פרק ט] **כתיב** "החכמה [חכמת התורה] תרומם [את לומדיה] **על גפי** מרומי קרת". על כנפי מרומי העיר.

ואילו אחר כך באותו פרק, **כתיב** "**על כסא** מרומי קרת".

ולכאורה הם פסוקים הסותרים זה את זה, כי "גפי" אינו מקום מושב קבוע, ואילו "כסא" הוא מקום כבוד קבוע.

ומתרץ: **בתחילה**, בתחילת לימודו, התורה מרוממתו באופן שאינו קבוע, **על גפי** מרומי קרת. **ולבסוף**, אחר שלמד בה, היא מרוממתו באופן קבוע, **על כסא**. [323]

עוד דורש רבא: **כתיב** בספר משלי [ח] "הלא חכמה תקרא, ותבונה תתן קולה **בראש מרומים**". ואחר כך **כתיב** "**עלי דרך**". וזה כעין סתירה, כי "בראש מרומים" הכוונה היא לראש מרומי הרים, שאינה מצויה לכל, ו"עלי דרך" הכוונה היא לעין כל.

ומתרץ: **בתחילה**, **בראש מרומים**, שהלומד בה מתייגע בה כאילו היא מסתלקת ממנו ומתחבאת בראש הרים רמים. **ולבסוף**, **עלי דרך**. הוא מורה הוראות לעיני כל הרואים.

ועתה הגמרא מביאה דרשה דומה שדרשה עולא.

עולא רמי הקשה שיש לכאורה סתירה בין שני כתובים.

כתיב [משלי ה] "**שתה מים מבורך**", והכוונה על חכמת התורה, שנמשלה בפסוק זה לבור מים.

ואילו אחר כך **כתיב** "**ונוזלים מתוך בארך**".

והוא כעין סתירה, שהבור יש בו מים מכונסים, והם נגמרים כששואבים אותם, ואילו הבאר ממשיכה ומנביעה בכל עת מים חיים, ואין המים פוסקים ממנה בעת ששואבים ממנה מים.

ומתרץ: **בתחלה**, **שתה** מים **מ**"**בורך**", **ולבסוף**, **ונוזלים מתוך** "**בארך**".

והגמרא ממשיכה ומביאה דרשה נוספת בדרכי לימוד התורה.

[323] **רש"י** מפרש פירוש נוסף, שהסתירה היא שבתחילה כתוב "גפי" מלשון גף שהוא יחיד, שבתחילת לימודו אין לו תלמידים, ולבסוף ישב על "כסא" כבוד [מוקף בתלמידים]. וה**מהרש"א** מבאר: בתחילה נראית התורה כפורחת על כנפים, וקשה להגיע אליה, ולבסוף היא נמצאת על כסא, קרובה אליו במקום שהוא יושב שם.

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: **מאי**, מה הביאור בהא **דכתיב** [משלי יג] "**הון מהבל**, **ימעט**. **וקובץ על יד**, **ירבה**"?

דרשינן "הבל" כמו "חבל", מלשון "חבילה" -

אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות, שלומד הרבה יחד, ואינו יכול לחזור על לימודו הרבה פעמים, **מתמעט**, שוכח תלמודו ! **ואם קובץ על יד**, לומד מעט וחוזר עליו, ועוד מעט וחוזר עליו, **ירבה**!

אמר רבא: **ידעי רבנן להא מילתא**, התלמידים יודעים דבר זה, **ועברי עלה**, עוברים עליו ואין מקיימים אותו. [324]

אמר רב נחמן בר יצחק: **אנא עבידתיה**, אני עשיתי כן, לקבוץ על יד וחזרתי על תלמודי עד שהחזקתי בו, ואחר כך למדתי עוד, וחזרתי - **וקיים בידי**, תורתי מתקיימת בי.

ובענין זה דורשת הגמרא עוד דרשה.

אמר רב שיזבי משמיה בשם **דרבי אלעזר בן עזריה**: **מאי** מהו הביאור בהא **דכתיב** [משלי יב] "**לא יחרוך רמיה צידו**" [פשט הכתוב: הציד שורף ראשי כנפי העופות שלא יעופו, אבל הרמאי אינו עושה כן, כי רוצה לרמות את הלוקחים כשהם נראות יפות. אבל בסוף מפסיד מרמייתו, כי הן עפות לו] -

ודרשינן "יחרוך" מלשון נוטריקון "יחיה ויאריך ימים" -

לא יחיה ולא יאריך ימים צייד הרמאי היינו שלומד הרבה כדי להראות חכמתו ולרמות אנשים, ולבסוף שוכח תלמודו וימיו מתקצרים, תמורת הלימוד האמיתי שנאמר עליו [דברים ל] "כי הוא חייך ואורך ימיך".

רב ששת דורש "רמאי" לשבח, מי שיודע לעשות תחבולות חכמה להחזיק תלמודו בידו, ולומד על יד על יד וחוזר עליו הרבה.

ורב ששת אמר: **צייד הרמאי** - **יחרוך** יש לו בידו עופות לחרוך ולאכול.

ודורש את הכתוב בלשון בתמיה: וכי לא יחרוך צייד הרמאי?!

כי אתא רב דימי כשהגיע מארץ ישראל, **אמר**: **משל לאדם שצד צפרין** צפורים, **אם משבר כנפיה של ראשונה** שלא תברח - **כולם** כל השבורות **מתקיימות בידו**, **ואם לאו** - **אין מתקיימות בידו**.

הגמרא חוזרת לדרוש את המקרא "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב. כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה. **והיה כעץ שתול על פלגי מים**".

[324] **המהרש"א** סובר שמאמר זה של רב הונא חולק על מה שאמרו למעלה: לעולם ליגרס איניש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר - לכן אמר רבא שהתלמידים עוברים על כך.

ודרשינן "שתול": עץ שנוטעים אותו ועוקרים אותו ושותלים אותו במקום אחר - **אמרי דבי** בישיבה של **רבי ינאי** "**כעץ שתול**" - **ולא כ**"**על נטוע**" במקום אחד - בא ללמדנו, שתלמיד ילך וילמוד מכל האדם, ולא לפני רב אחד, מפני **שכל הלומד תורה מרב אחד - אינו רואה סימן ברכה** בתלמודו **לעולם** [325].

הגמרא מספרת עובדא בהקשר לכך:

אמר להו רב חסדא לרבנן "**בעינא דאימא לכו מילתא** ברצוני לומר לכם דבר, **ומסתפינא** והנני מפחד **דשבקיתו לי** שתעזבו אותו **ואזליתו** ותלכו לכם!

ואמר להם הדבר: **כל הלומד תורה מרב אחד - אינו רואה סימן ברכה לעולם.**

ואכן, **שבקוהו** עזבוהו ! **ואזול** והלכו להם **קמיה** לפני **דרבא** [**דרבה**]. **אמר להו**: **הני מילי** דברים אלו שצריכים לשמוע גם מרב אחר, אמוראים - בענין **סברא** ללמוד חריפות וחידוד הלב, **אבל** לפני כן, ללמוד **גמרא** גירסת התלמוד - **מרב אחד עדיף** כדי שתהא שגורה בפיו, **כי היכי** (תחילת העמוד) **דלא ליפלוג לישני** שלא יתחלקו הלשונות, כלומר: כל רב יש לו את לשונו וגירסתו ושמועותיו, והתלמיד יכול להתבלבל בכך.

דף יט:

עוד נאמר שם "והיה כעץ שתול **על פלגי מים**" - הגמרא דורשת את לשון הרבים, ללמדנו שתלמודו יתחלק על חלקים רבים, כפלגי מים -

אמר רב תנחום בר חנילאי: **לעולם ישלש אדם** את **שנותיו**, **שליש במקרא**, **שליש במשנה**, **ושליש בתלמוד** [326].

ומקשינן: איך יכול לעשות כן, **מי ידע איניש כמה חיי**, האם אדם יודע כמה שנים יחיה? ומתרצינן: **כי אמרינן** הכוונה במאמר זה, הוא: **ליומי**, שיחלק את ימיו, שני ימי מקרא, שני ימי משנה, ושני ימי תלמוד, וכן בכל שבוע ושבוע [327].

---

[325] מדברי **רבינו חננאל** משמע שדורש דרשה זו ממה שנאמר בלשון רבים "על פלגי מים". וזה לשונו "והיה כעץ שתול, שמשלח שרשים וענפים, ולא נוע ועומד בלבד. פלגי מים, כלומר: שתול על נהרות הרבה. מכאן אמרו: כל הלומד מרב אחד - אינו רואה סימן ברכה לעולם".

[326] זה לשון **הרמב**"**ם** [פרק א' מהלכות תלמוד תורה] "וחייב לשלש את זמן למידתו. שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר, וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה. וענין זה הוא הנקרא גמרא".

[327] כן כתב **רש**"**י**. וכתבו ה**תוס**' שרש"י דייק כן מהלשון "ליומי". אבל התוס' מקשים, שגם אם יחלק כן, יש להקשות, האם יודע כמי ימי שבוע יחיה? לכן מפרשים, שכל יום ויום, ילמד מקרא משנה ותלמוד. וכן כתב **הרמב**"**ם** [שם] וכן נפסק ב**שולחן ערוך** יורה דעה [סימן רמו סעיף ד]. ונחלקו רבותינו הראשונים איך מחלקים את שלושת החלקים: **הרמב**"**ם** כתב "כיצד? היה בעל אומנות, והיה עוסק במלאכתו שלוש שעות ביום, ובתורה תשע. אותן התשע - קורא בשלש מהן בתורה שבכתב, ובשלש בתורה שבעל פה, ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר". אבל **הריטב**"**א** וה**ר**"**ן** כתבו, שאינם חלקים שוין, אלא כל חלק לפי הנצרך לו, ומועיל לו. עוד כתב **הרמב**"**ם** "במה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם. אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד

עוד נאמר שם "והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו". ודרשינן: **אמר רבא**: **אם פריו יתן בעתו** שתורתו עושה פירות, כלומר: מקיים מה שלומד - אז "**ועלהו לא יבול** וכל אשר יעשה יצליח" -

ואם לאו שאינו מקיים את לימודו - **על הלומד ועל המלמד, עליהם הכתוב אומר** בהמשך "**לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר ידפנו רוח**". ודרשינן "רשעים" על הרב ועל התלמיד.[328]

[הגמרא דורשת עוד דרשה על הפסוק "אשר פריו יתן בעתו, שבא ללמדנו שיש "עת" שהתלמיד נותן "פריו". ומתחיל להורות הוראה בישראל.]

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: **מאי** מהו הביאור בהא **דכתיב** [משלי ז]: כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה". [פשט הכתוב הוא על אשה זונה] ודרשינן: "**כי רבים חללים הפילה**", **זה תלמיד שלא הגיע להוראה** שלא מלאו ימיו [כמו שיבואר] - **ומורה**. ונדרש "הפילה" מלשון "נפל" שנולד לפני זמנו, וכיון שמורה טרם מלאו ימיו - "רבים חלליו" והם הוראותיו המוטעות -

"**ועצומים כל הרוגיה**", **זה תלמיד שהגיע להוראה - ואינה מורה**. ונדרש "עצומים" שעוצם ומחריש ומתאפק מלהורות, ו"הורג" את בני דורו, המחכים להוראותיו.

ומבררינן: **ועד כמה** ועד מתי מותר לו לעצום ולהתאפק, כלומר: מתי אכן ראוי להוראה - **עד ארבעים שנין** שנה, משנולד. ועד אז אין דעתו מיושבת עליו.

ומקשינן: **והא רבא** [**רבה**] **אורי** הורה הוראה בטרם הגיעו לשנתו הארבעים? שהרי כל ימי חייו בעולם הזה היו רק ארבעים שנה! ומתרצינן: **התם בשוין** לרבא הותר להורות כי לא היה בעירו [ברבינו חננאל: בדורו] מי שגדול ממנו, אלא שכולם היו שוין לו.

נאמר שם "אשר פריו יתן בעתו **ועלהו לא יבול**". ודרשינן "עלה" של הלומד תורה דהיינו הדבר הקל שבאילן, "לא יבול" לא ילך לאיבוד, ויש לה חשיבות בפני עצמה.

ומה היא אותה "עלה"?

תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה - יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו ויישוב דעתו". וכן נפסק **בשולחן ערוך** [שם].

[328] עוד פירש **רש"י** דרשה זו על קביעת עתים לתורה, ועליה נאמר "אשר פריו יתן בעתו". **ורבינו אלחנן** מפרש: שנותן את פריו בעתו, דהיינו שמורה הוראה - והיא נתינת פרי - רק בהגיעו לשנת הארבעים, כמו שמבואר בהמשך הגמרא. ולדבריו מבואר, למה הפסיקה הגמרא בדרשה על הפסוק "כי רבים חללים" באמצע הדרשה על פרק א בתהילים. **והמהרש"א** מפרש: פריו בעתו, היינו שהרב לומד עם התלמיד לפי שניו ותכונותיו, כמו שאמרה המשנה: בן חמש למקרא וכו'. ואז ועלהו לא יבול, אבל כשלומד שלא לפי השגת התלמיד, נאמר על הרב ועל התלמיד וכו'. **והעיון יעקב** מפרש: שלומד דבר בעתו, הלכות פסח בפסח וכדומה, וזה מראה על לימוד תורה לשמה. אבל אם אינו עושה כן, אלא שלומד שלא לשמה, עליהם נאמר וכו'.

אמר רב אחא בר אדא אמר רב. ואמרי לה ויש מי שמסר שמועה זו **אמר רב אחא בר אבא אמר רב המנונא אמר רב**: [**מנין**] **שאפילו שיחת חולין של תלמיד חכמים צריכה תלמוד** להתלמד ממנו לדבר בלשונו הנקיה, המעשרת והמרפא [329] - **שנאמר "ועלהו לא יבול"**.

עוד נאמר שם "אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול **וכל אשר יעשה יצליח**".

אמר רבי יהושע בן לוי: דבר זה כתוב בתורה ושנוי [כפול] **בנביאים ומשולש בכתובים.** ומה הוא הדבר:

כל העוסק בתורה - נכסיו [גירסת הגר"א: **דרכיו**] **מצליחין לו.**

כתוב בתורה, דכתיב [דברים כט] "**ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם - למען תשכילו את כל אשר תעש ון**".

שנוי בנביאים. דכתיב "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו - כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל".

משולש בכתובים. דכתיב "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה, והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול - וכל אשר יעשה יצליח".

הגמרא מספרת סיפור [330].

מכריז רבי אלכסנדרי "מאן בעי חיי! מאן בעי חיי"! מי רוצה לחיות!

כנוף ואתו כולי עלמא לגביה התאספו כל העולם, כלומר: הרבה אנשים, אליו, בחושבם שיש לו "סם" החיים, **ואמרי ליה** ואמרו לו "**הב לן חיי**"! תן לנו סם החיים!

אמר להו להם מקרא זה [תהילים לד] "**מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב**? **נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה**"!

שמא יאמר אדם "נצרתי לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה - אלך ואתגרה בשינה" [331] - **תלמוד לומר** המשך המקרא "**סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו**"!

ומהו אותו טוב? **אין טוב, אלא "תורה", שנאמר** [משלי ד] "**כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו**".

שנינו במשנתינו: **הגיע לכיפה מקום שמעמידין בה עבודת כוכבים - אסור.**

המשנה דנה בעצם איסור הבנייה. ואילו הגמרא דנה בדיעבד אם בנה - האם שכרו מותר.

---

[329] כן כתב **רש"י**. ו**המהרש"א** מביא גמרא במסכת סוכה [כב ב] ששם משמע שדרשו דרשה זו לגבי שמשיחותיו אפשר ללמוד דבר הלכה. עיין שם.

[330] וצריך ביאור מה השייכות לכאן. ויש לומר שהוא המשך למה שאמרו לעיל [יח ב] "שמא יאמר אדם: הואיל ולא הלכתי לטרטיאות ולקרקסיאות ולא עמדתי בקניגיון, אלך ואתגרה בשינה - תלמוד לומר: ובתורתו יהגה יומם ולילה".

[331] כתב **המהרש"א**: רצונו לעשות כן, כדי שלא להיכשל בלשון הרע. ומייעצו האמורא, שאינו צריך לעשות כן, אלא יהגה בתורה וינצל מלשון הרע.

אמר רבי אלעזר אמר רבי יוחנן: אם בנה - שכרו מותר.
המקשן סבר שרבי יוחנן מדבר באם בנה את הכיפה, לכן מקשה, שהכיפה היא רק "משמשי עבודת כוכבים" - והיות שעדיין לא עבדו לה - דבר פשוט הוא שעדיין לא נאסרה.
כלומר: יש חילוק בין עבודה זרה [פסל] עצמה, לבין תשמישיה -
בעבודה זרה עצמה, נחלקו תנאים מתי נאסרה באיסור הנאה ממנה, אם מיד כשנעשתה מעשה ידי אדם, או רק אחרי שעבדו לה - אבל במשמשיה, כל התנאים מודים שאינה נאסרת עד שישתמשו בה לצורך אלילים.
ומקשינן: **פשיטא**? הכיפה ודומיהן **משמשי עבודת כוכבים הן - ומשמשי עבודת כוכבים**, **בין** לדעת **רבי ישמעאל ובין** לדעת **רבי עקיבא** שנחלקו באלילים עצמם מתי נאסרים, אבל במשמשיה, כולי עלמא מודים **שאינן אסורין עד שיעבדו** כלומר: עד שישתמשו בהן.
וקשה, מה חידש לנו רבי יוחנן?
ומתרצינן: **אמר רבי ירמיה**: אכן במשמשיה **לא נצרכה** לא הוצרך להשמיענו, **אלא לעבודת כוכבים עצמה** שהישראל יצר את הפסל בשביל הגוי בשכר באיסור - משמיענו רבי יוחנן ששכרו מותר.
עתה, מקשים איפכא, למה באמת שכרו מותר?
הניחא היתר זה ניחא **למאן דאמר**: **עבודת כוכבים של ישראל** שעשה ישראל לצורכו, לצורך מכירה לגוי - **אסורה מיד**, ואילו עבודה זרה **של עובד כוכבים** גוי, אינה אסורה בהנאה **עד שתעבד** -
מובן, למה התיר רבי יוחנן את שכרו, כי פסל זה נעשה לצורך הגוי, ודינו כעבודה זרה של גוי - **אלא** קשה, **למאן דאמר** שגם פסל **של עובד כוכבים** - **אסורה** בהנאה **מיד**, **מאי איכא למימר**? מה יש לומר, ולמה היתר רבי יוחנן את שכרו?
אלא אמר רבה בר עולא, אף שעבודה זרה של גוי אסורה בהנאה מיד, מכל מקום בבנית כיפה התיר רבי יוחנן את שכרו -
לא נצרכה החידוש הוא **אלא למכוש** מכת קורנס **אחרון**. כלומר: **עבודת כוכבים** הפסל **מאן קא גרים לה** מי גורם לה להיקרא עבודת כוכבים? -
גמר מלאכה, כי בלעדיו איננה גמורה.
ואימת הויא מתי הוא **גמר מלאכה**?
במכוש אחרון. יוצא שדמי השכירות עד למכוש האחרון אינו דמי שכירות של עכבודת כוכבים.

והשכר של **מכוש אחרון** אינו נחשב, כי **לית ביה שוה פרוטה**, ולא נאסר בהנאה [332].
נחלקו תנאים בענין שכירות [333]. אומן המקבל על עצמו מלאכה בשכר -
יש מי שסובר "אין לשכירות אלא לבסוף" דהיינו שבגמר המלאכה קונה את "כל" השכר, בבת אחת והשכר אינו מתחלק לחלקים.
ויש מי שסובר "ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף", דהיינו שכל מעט מעט שעושה, קונה את שכרו, מעט מעט.
ויש למחלוקת זו כמה השלכות בכמה דינים.
והנה, רבי יוחנן שאמר ששכרו מותר - **אלמא** מוכח, **קסבר** שהנו סובר "**ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף**", לכן אמר שדמי שכירותו שהצטברו עד למכוש אחרון אינם דמי עבודה זרה.
ואילו היה סובר "אין לשכירות אלא לבסוף", נמצא שכל דמי שכירותו המשתלמים לו בגמר עבודתו הינם "דמי עבודה זרה" - ואסורים בהנאה.

מתניתין:

המשנה ממשיכה להורות דברים האסורים למכור לגוי.
ואין עושין תכשיטין לעבודת כוכבים, כגון: **קטלאות ונזמים וטבעות**.
רבי אליעזר אומר: בשכר [גירסת הב"ח: **שכרן**] **מותר** [334].

---

[332] והקשו **התוס'** ועוד ראשונים: ומה בכך, הלא אסור להנות מדמי עבודת כוכבים אפילו פחות משוה פרוטה [**והריטב"א** מוסיף שנאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". והנה, אין כוונתו שאסורה מדאורייתא, שהרי איסורו רק מדרבנן כמו שאמרה הגמרא בדף סב א.] - וממילא, קשה, שנמצא שדמי איסור מעורבים בכל הממון? ומתרצים: היות ואם הישראל לא היה גומרו, לא היה הגוי נותן לו פחות, לכן אינו נקרא שכר עבודת כוכבים. ואף שהגוים מקפידים על גזל של פחות משוה פרוטה, כאן בשכירות אינו מקפיד. **והראב"ד** **והרשב"א** **והמאירי** תירצו, שכיון שהוא פחות משוה פרוטה, לא הקפידו חכמים ולא קנסו אותו. ועיין **בשפתי כהן** [שולחן ערוך יורה דעה סימן קלג ס"ק ו] המבאר את הנפקא מינה בין דעת התוס' לדעת הראב"ד.

[333] כתבו **התוס'** ועוד ראשונים על פי כמה סוגיות: לכל הדעות "שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף", כלומר: האומן אינו יכול לבקש מקצת מן השכר באמצע עבודתו, אלא בגמר - ולכל הדעות "פועל יכול לחזור בו בחצי היום", כלומר: אם אינו רוצה לגומרה, יכול להפסיק את עבודתו, ויקבל שכירותו לפי מה שהספיק לעשות [בתנאי שאין בכך הפסד לבעל הבית], ואם אכן יגמור בחצי עבודתו, הרי זה "סוף" עבודתו - אלא, שנחלקו לגבי עבודה זרה [ולגבי קידושין, ואכמ"ל] איך "מצטבר" השכר - האם מעט מעט, או ב"סוף" משתלם בבת אחת כל שכרו.

[334] כתבו **התוס'**: דברים אלו אינם גירסא אמיתית, וכן **הגר"א** מחקם. והטעם: כי לא מסתבר שרבי אליעזר מתיר לעשות תכשיט לעבודה זרה בשכר. - וכן אין לומר שבא להשמיענו שב"דיעבד" שכרו מותר - כמו שהיא גירסת **הב"ח** - דאם כן מה חידוש רבי אלעזר האמורא בסוגיא הקודמת בנוסף על דברי המשנה? ועיין **במהרש"א** **ובמהר"ם** המקשים, מה קשה להם לתוס'? אם רבי אליעזר במשנה התיר שכר "משמשי" עבודת כוכבים, בא רבי אלעזר האמורא בגמרא לחדש ולהתיר אף שכר עבודה זרה עצמה. **המהרש"א** מתרץ, שקושית תוס' היא איך רצתה הגמרא שם בהוה אמינא, לומר שמדובר בתשמישי עבודה זרה, ואמרה הגמרא שלכולי עלמא בין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא שכרו מותר, הלא במשנתינו חולקים בכך חכמים ורבי אליעזר. **והמהר"ם** מתרץ: התוס' סוברים שתכשיטים אלו דינם כעבודת כוכבים עצמם, ולכן הקשו התוס' מה בא האמורא רבי אלעזר לחדש על דברי התנא רבי אליעזר. **והרש"ש** מקשה על המהר"ם ומוכיח שנוי עבודה זרה דינן כמשמשיה ולא כעבודה זרה עצמה. התוס'

וכן אסור למכור לגוים קרקע [335] והטעם יבואר בגמרא, ובאה המשנה להשמיענו, שלא בלבד שאסור למכור לגוים גוף הקרקע, אלא אף אסור למכור אילנות ותבואה וכדומה כשהם מחוברים בקרקע.

אין מוכרין להם במחובר לקרקע [336] -

אבל מוכר הוא משיקצץ אחרי שנקצצו [337].

רבי יהודה אומר: מוכר הוא במחובר - ומתנה עם הגוי **על מנת לקוץ**.

גמרא:

הגמרא מבארת הטעם שאסור למכור לגוים קרקע ומחובר לקרקע.

מנהני מילי, מנין נלמד איסור זה?

דף כ.

אמר רבי יוסי בר חנינא: (תחילת העמוד) **דאמר קרא** [דברים ז]: "כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, ונשל גוים רבים מפניך: החתי, והגרגשי, והאמורי, והכנעני, והפריזי, והחוי, שבעה גוים רבים ועצומים ממך. ונתנם ה' אלהיך לפניך, והכיתם. החרם תחרים אותם, לא תכרות להם ברית, ולא תחנם" [338].

טועים שממה שרש"י לא פירש "קטלאות", כדרכו בקודש לתרגם מילים קשות, משמע שבנירסתו של רש"י לא היה כתוב דברים אלו.

[335] כתבו הראשונים: **הרמב**"ן [פירוש הראשון] **הרשב**"**א המאירי הרא**"**ש הריטב**"**א הר**"**ן והנמוקי יוסף** שהתנא אינו בא עתה לפרש באיזה מקום אסור למכור, אם בארץ ישראל או בסוריא או בחוץ לארץ, ואכן נחלקו בכך רבי מאיר ורבי יוסי במשנה הבאה - אלא התנא בא להשמיענו את עצם האיסור, והוי כעין "סתם ואחר כך מחלוקת". ובאה להשמיענו שבמקום שאסור למכור קרקע - כל מקום ומקום כדינו - אסור אף מחובר לקרקע. עוד כתב **הרמב**"ן, שהמשנה מדברת בחוץ לארץ, ומשום גזירה אטו ארץ ישראל, ואף למאן דאמר הסובר שמותר למכור קרקע עצמה - אסור למכור מחובר לקרקע - והטעם שמחובר לקרקע חמור יותר מקרקע, מפני שאפשר לקוץ ולמכור אז למה למכור לו במחובר? מה שאין כן קרקע.

[336] מפשטות דברי הגמרא משמע שהוא איסור דאורייתא. אבל מדברי **המאירי** משמע שהאיסור הוא מדרבנן. וזה לשון חידושי המאירי "פירוש: אין צריך לומר שאין מוכרין להם גופו של קרקע, מפני שצריכין אנו להזהר שלא נהא אנו גורמים להושיבם בקרקע בינותינו בארץ ישראל, כמו שנאמרה בתורה, שלא להטעות המון העם באלילים, אלא אף פירות ותבואה ואילנות המחוברין לקרקע - אין מוכרין להם. שמאחר שכל המחובר לקרקע כקרקע דמי - גזרינן הא אטו הא".

[337] הקשו הראשונים: פשיטא?! הרי אין שום טעם לאסור. **הרא**"**ש** [סימן כג] מתרץ, שהם דברי רבי יהודה, וכוונת המשנה היא שמותר למכור על מנת ליקצץ. ולא נחלקו במשנה חכמים ורבי יהודה אלא בברייתא, לקמן דף כ' ב. **הרשב**"**א** מתרץ, דבא "לגלות" שמה שאסר התנא קמא הוא אף במוכר על מנת לקוץ, והתיר רק בנקצץ ממש. והמשנה היא כדעת רבי מאיר בברייתא שם. **הריטב**"**א ור**"**י מלוניל** והר"ן כתבו, שהחידוש הוא שאין גוזרים הא אטו הא. כלומר מכירת תלוש אטו מחובר. והטעם שאסר רבי מאיר למכור על מנת לקוץ, כתב **הר**"**י מלוניל**: שמא הגוי לא יקיים את התנאי ולא יקוץ.

[338] מקראות אלו נאמרו בשבעה אומות. ובהם כמה מצוות: לא לכרות להם ברית, לא תחנם, לא תתחתן בהם, ולנתץ מזבחותיהם. חלק מהמצות האלו נוהג בשבעה גוים דוקא, וחלק מהן אף בשאר גוים. ועיין תוס' המאריכים לבאר, איזו מהן נוהגת רק בשבעה אומות ואיזו אף בשאר אומות. ולכל הדעות, שלושת הלאווים האמורים בפסוק "לא תחנם", והמבוארים כאן בסוגייתנו, נוהגים בכל הגוים, ולא דוקא בשבעה אומות. והתוס' מוכיחים כן ממשנתנו, שאמרה סתם עובדי כוכבים, שהלאו הזה נאמר לגבי כל הגוים בארץ ישראל. ועוד מוכיחים מקושית

ודרשינן: "**לא תחנם**" - **לא תתן להם "חנייה" בקרקע** [339].

ומקשינן: הרי הפסוק הזה אינו מיותר לדרשה, כי **האי "לא תחנם"**, **מיבעי ליה** נדרש לדרשה אחרת? -

דהכי קאמר רחמנא, **לא תתן להם חן**. שלא יאמר אדם "כמה גוי זה נאה" [340] [ויבואר לקמן].

ומתרצינן: **אם כן**, אם בא הכתוב ללמד את איסור נתינת חן בלבד, ולכן נקט לשון "חן", **לימא קרא**, יאמר הכתוב "**לא תחונם**", בכתיב מלא, שהוא לשון "חנינה" -

מאי, מדוע נקט הכתוב בלשון "**לא תחנם**", שיש במשמעותה לשון "חניית קרקע" -

שמע מינה, אפשר ללמוד מלשון המקרא הזה, **תרתי**, את שתי הדרשות, גם לשון "חן", וגם לשון "חנייה".

ומקשינן: **ואכתי** עדיין אין הפסוק מיותר לדרשה, כי **מיבעי ליה** נצרך הוא לדרשה אחרת, מלשון "חנם" - **דהכי אמר רחמנא**, כן ציוותה התורה: **לא תתן להם מתנת [של] חנם**.

ומתרצינן: **אם כן**, שבא הכתוב ללמד על איסור מתנת "חנם" - **לימא קרא**, יאמר בכתוב "**לא תחינם**". ומכך שכתבה התורה "**לא תחנם**" - **שמע מינה כולהו**. אפשר לדרוש את שלושת הדרשות, לא לתת חן, לא לתת מתנת חנם, ולא לתת חנייה בקרקע [341].

הגמרא לקמן מרבן שמעון בן גמליאל, שסברה הגמרא שאיסור נתינת חן נוהג בכל הגוים. והתוס' מוסיפים "סברא", לפי שבלאווים אלו אין שום טעם לחלק בין גוים אלו לשאר גוים.

[339] הגמרא למדה דין זה מדברי הכתוב "לא תחנם". ואילו **הרמב"ם בספר המצות** [לאוין נא] **וביד החזקה** [עבודה זרה י ז] כתב שדין זה נלמד ממה שנאמר [שמות כא]: "לא ישבו בארצך". וכך סוברים גם **החינוך** [מצוה צד] **והסמ"ק** [לאוין מט] וכתב **הכנסת הגדולה** [בספרו **דינא דחיי**] שהם שני ענינים נפרדים. שהלאו של "לא ישבו בארצך" בא לאסור שלא ניתן להם עצמם לשבת בארץ ישראל, בגופם ובממונם. ואילו הלאו של "לא תחנם" בא לאסור שלא נמכור להם בית או קרקע. ועיין **במהרש"ל בביאורו על הסמ"ג**. וכתב **החזון איש** [שביעית פרק כ"ד אות א] שהמוכר להם קרקע - עובר בשני לאווים האלו. ויש מהאחרונים הסוברים [עיין שו"ת **בית הלוי** חלק ג' סימן א] שמצוה זו תלויה במצות תרומות ומעשרות ושאר מצוות התלויות בארץ, ולדעת הראשונים שקדושת הארץ בזמן הזה לגבי מצוות התלויות בארץ היא מדרבנן - גם הלאו של "לא תחנם" הוא מדרבנן. אבל החזון איש [שם] סובר שאינם שייכים זה לזה, וכתב "שדין זה, בכלל הרצון [של הבורא יתברך] שתהיה הארץ מיושבת מישראל, ולא יחנו בארץ עובדי עבודה זרה. וארץ ישראל, [מעלתה היא] היא גם ב [עת] גלותנו. והרי אנו חייבים בישיבתה ולדור בה [גם] בגלותנו:. שהאיסור ליתן להם חנייה בקרקע - הוא מפרטי מצות ביעור עבודה זרה:. וביעור עבודה זרה מארצנו, הוא בכל זמן". ומוכיח כן מלשון **הרמב"ם** [שם הלכה ג'] האומר שבחוץ לארץ מותר למכור להם "מפני שאינה ארצנו". ואם היה דין זה שייך למצוות התלויות בארץ, פשיטא שאינו שייך בחוץ לארץ, ומה צריך להוסיף לזה את הטעם שאינה ארצנו, כשם שלא כתב הרמב"ם טעם למה חוץ לארץ פטורה מתרומות ומעשרות. - אבל אם הוא טעיף ממצות "ביעור עבודה זרה", צריך לתת טעם שחוץ לארץ אינה ארצנו, ואי אפשר לבער לנו עבודת אלילים בכל העולם.

[340] טעם איסור זה כתב **הרמב"ם** [הלכות עבודה זרה פרק י' הלכה ד]: "מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים". וכן כתב **הר"ן**: "כדי שלא ימשך אחריהם".

[341] כתב **רבינו בחיי** [שם דברים ז]: "ולמדנו מכאן כמה גדול כח התורה! שהיא נדרשת לכמה טעמים, עד שאפילו תיבה אחת מתפרשת לכמה ענינים, לפי הניקוד:. "

תניא נמי הכי, כן שנינו בברייתא הדורשת שלושת הדרשות משינויי ומדיוקי הפסוק:
נאמר בתורה: "**לא תחנם**" - ודרשינן מלשון "חנייה": **לא תתן להם חנייה בקרקע**.
דבר אחר: "**לא תחנם**" - ודרשינן מלשון "חנינה": **לא תתן להם חן**.
דבר אחר: "**לא תחנם**" - ודרשינן מלשון "חנם": **לא תתן להם מתנת חנם**.
ומה שדרשנו מהכתוב שאסור לתת **מתנת חנם** לגוי -
הלכה זו **גופה**, אינה מוסכמת על דעת הכל, אלא **תנאי היא**, במחלוקת תנאים היא תלויה, ורבי מאיר אכן סובר ש"מותר" לתת מתנת חנם לגוי.
דתניא כמו ששנינו בברייתא:
אמרה התורה [דברים יד]: "**לא תאכלו כל נבילה**, **לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי**".
נמצא אתה אומר: **אחד גר ואחד עובד כוכבים - בין בנתינה בין במכירה**.
גר, הוא מי שיושב בארץ ישראל וקבל עליו לשמור על שבע מצוות בני נח, ולא נאסרה לו אכילת נבילה. ואנו מצווים להחיותו, כמו שנאמר [ויקרא כה]: "גר ותושב וחי עמך".
ודרשינן: מלשון זה של התורה, **אין לי** היתר **אלא לגר בנתינה**, **ולעובד כוכבים במכירה** דוקא -
היתר **לגר במכירה - מנין**?
תלמוד לומר: "לגר אשר בשעריך **תתננה או מכור**".
היתר **לעובד כוכבים בנתינה - מנין**?
תלמוד לומר: "**תתננה ואכלה או מכור לנכרי**".
כלומר: רבי מאיר מדייק ממה שכתבה התורה "נתינה ומכירה" באמצע - דרשינן "תתננה ומכור" גם על תחילת הפסוק בגר, וגם על סוף הפסוק בנכרי.
דאם הקפידה התורה דוקא לגר בנתינה ולגוי במכירה, היתה צריכה לכתוב: "תתננה ואכלה לגר אשר בשעריך, או מכור לנכרי.
אלו הם **דברי רבי מאיר**.
רבי יהודה אומר: **דברים ככתבן** כמו שכתבה התורה! - **לגר בנתינה** ולא ימכרנה **ולעובד כוכבים במכירה** ולא יתן לו מתנת חנם.
ומה שדרשה הגמרא שאסור ליתן לגוי מתנת חנם, הוא כדעת רבי יהודה [342].

[342] הקשו **התוס**': לרבי יהודה למה לו שני כתובים, גם "לא תחנם" וגם "לגר אשר וכו'". ותירצו שהתורה באה להוסיף "עשה" על "לא תעשה". ועוד תירצו, שאם לא היתה התורה כותבת "לא תחנם" היינו אומרים שמה שכתבה התורה נתינה לגר, כוונתה "נתינה בשכר" והיא מכירה, לכן באה התורה לגלות, שלגוי אסור לתת בחנם, וממילא נשמע שבשכר מותר, ואם כן מה חידשה התורה בגר? מוכרחים לומר שבאה לחדש - לדעת רבי יהודה - לתת לו בחנם. ואילו **רבינו אלחנן** בתוספותיו והריטב"א מתרצים להיפך, שאם התורה היתה כותבת רק "לא תחנם" היינו

הגמרא מבארת את הברייתא, ומקשה:

שפיר קאמר רבי מאיר? שמשמעות הפסוק הוא, נתינה ומכירה: לגר, ומכירה ונתינה לעובד כוכבים.

ורבי יהודה אמר לך: אי סלקא דעתך אם עלה על הדעת **כמו דקא אמר רבי מאיר - לכתוב רחמנא** היתה התורה כותבת: "**תתננה ואכלה ומכור**", ואז היינו דורשים כדברי רבי מאיר -

"**או**" **למה לי**, למה כתבה התורה: "או" מכור לנכרי, שהוא לשון חילוק -

שמע מינה ממה שכתבה התורה "או" נשמע **לדרשת** רבי יהודה: **דברים ככתבן - הוא דאתא**, התורה הקפידה דוקא לגר בנתינה ולגוי במכירה.

ומבררינן: **ומה** יענה **רבי מאיר** לטענה זו של רבי יהודה?

ההוא מה שכתבה התורה "או" בא ללמדנו: "**לאקדומי**" לתת עדיפות וקדימה ל**נתינה דגר לפני מכירה דעובד כוכבים**, דאם יש לפניו בשעריך גר וגוי, יקדים נתינה לגר, ולא ימכרנה לגוי -

וכן דורש רבי מאיר: "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" והוא עיקר המצוה, ואם אין גר - "או מכור לנכרי" [343].

ואף שחייב להקדים נתינה לגר, סובר רבי מאיר שלא אסרה התורה נתינה לגוי.

ורבי יהודה יענה על דרשת רבי מאיר: **כיון דגר אתה מצווה להחיותו**, כמו שנאמר: "גר ותושב וחי עמך", **וכנעני** כלומר: גוי [ובמסכת פסחים: **ונכרי**] **אי אתה מצווה להחיותו** ואין שום מצווה בנתינה לגוי -

ומ"סברא" היינו יודעים שצריך "להקדים" נתינה לגר. לכן, "**להקדים לא צריך קרא** - ולמה כתבה התורה "או"? ללמדנו ל"דברים ככתבן" דוקא לגר בנתינה ולנכרי במכירה.

הגמרא חוזרת לבאר את הברייתא.

דורשים "לא תחנם" לאיסור חנייה ולאיסור לתת חן, ולא היינו דורשים איסור "מתנת חנם", ורק אחרי שהתורה אסרה נתינה לנכרי, שייך לדרוש "לא חתנם" לאיסור מתנת חנם. ועוד תירץ **רבינו אלחנן**, שהתורה באה ל"התיר" מכירה לגוי - שלא נאמר שנבילה היא מאיסורי הנאה. וממה שהתורה ציוותה לתת לגר בחנם, אין להוכיח שהותר בהנאה, כי היה סברא לומר שגזירת הכתוב הוא לתת לגר בחנם בלי הנאה.

[343] הקשה **הקהלות יעקב** [סימן י], לכאורה שני דברי רבי מאיר אינם עולים בקנה אחד. דממה שאמר רבי מאיר שחייב להקדים נתינה לגר למכירה לגוי, משמע, שאם הגוי בפנינו ורוצה לשלם - חייב לתת בחנם להגר. והטעם, כמו שכתבו התוס': היות ולישראל הנבילה שוה מעט ולגר שוה הרבה, חייב לתת לו בחינם. אם כן כל שכן כשאין הגוי לפנינו, ואינו ברור שיבוא הפסד להישראל חייב לתת להגר בחנם - ואיך התיר רבי מאיר למכור לגר - הרי חייב לתת לו בחנם, אף אם הגוי רוצה לשלם לו? ומביא שיטת **רבינו פרץ** [במסכת פסחים כא ב] המפרש: "להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי" שאם יש לפניו אפשרות של "נתינה" לגר ו"נתינה" לגוי, או שיש לפניו אפשרות של "מכירה" לגר ו"מכירה" לגוי - חייב להקדים ה"נתינה" לגר, או שחייב להקדים ה"מכירה" לגר - ואין פירושו שחייב לתת בחינם להגר במקום שיכול למכור להגוי. ומתורצת קושיא הנ"ל.

שנינו בברייתא: **דבר אחר**: "**לא תחנם**" - **לא תתן להם חן**.
דבר זה **מסייע ליה לרב** הוא סיוע לדברי רב -
דאמר רב: **אסור לאדם שיאמר** "**כמה נאה עובדת כוכבים** גויה זו". והוא הדין ל"גוי".
מיתיבי הגמרא מביאה בריייתא להקשות על דברי רב:
מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה על גבי מעלה מדרגה **בהר הבית**, **וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר**. **אמר**: "**מה רבו מעשיך ה'**".
ואף רבי עקיבא ראה את **אשת טורנוסרופוס הרשע** אחד משרי רומי, **רק** ירק, **שחק** צחק **ובכה**. רק - על **שהיתה באה מטיפה סרוחה**, **שחק** - [שראה ברוח הקודש] **דעתידה דמגיירא** להתגייר **ונסיב לה** ורבי עקיבא ישא אותה לאשה. **ובכה** - על **דהאי שופרא בלי עפרא** שיופי זה יבלה באדמה.
וקשה על רב ממעשה של רבן שמעון בן גמליאל? [344]
ומתרצינן: **ורב** יענה: רבן שמעון בן גמליאל לא נתן לה "חן", ולא אמר "כמה נאה גויה זו", אלא - **אודויי הוא דקא מודה** שיבח את הקב"ה על הבריאה היפה שברא בעולמו, ואף על חמור נאה וגמל נאה היה אומר כן! -
דאמר מר כמו ששנינו: **הרואה בריות טובות**, משבח להקב"ה **ואומר**: "**ברוך** ה' **שככה** בריות יפות אלו **ברא בעולמו**".
ואין ממעשה זה סתירה לדברי רב.
ומקשינן: **ולאסתכולי מי שרי** האם מותר להסתכל בנשים -
מיתיבי: הגמרא מביאה בריייתא שמבואר בה האיסור להסתכל בנשים, ומקשים ממנה על המעשה של רבן שמעון בן גמליאל ורבי עקיבא, שלכאורה הסתכלו.
נאמר בתורה [דברים כג]: "**ונשמרת מכל דבר רע**" [345] בא הכתוב ללמדנו, **שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה**, ולא יסתכל **באשת איש ואפילו מכוערת**.

דף כ:

ולא יסתכל **בבגדי צבע** [**של**] **אשה** מפני שזוכר את האשה בבגדיה שהיא מלובשת בהן ומייפים אותה, ומהרהר עליה.

---

[344] כתב **הרש"ש** הקושיא היא ממה שעשה רבן שמעון בן גמליאל, ולא ממה שעשה רבי עקיבא [וכנראה הכוונה שהרי רבי עקיבא לא "שיבח" אותה, אלא שחק על העובדה שהיא תהיה אשתו]. וכן משמע מלשון הגמרא שהגמרא מתרצת בלשון יחיד: "אודויי הוא דקא מודה". כתב התורת **חיים**: ומה שהביאה הגמרא גם את הסיפור מרבי עקיבא, הוא משום שהוא המשך הברייתא, כדרכה של הגמרא. אבל גירסת **העין יעקב** הוא "הוא דמודו" - משמע שהקושיא והתירוץ הם גם ממה שעשה רבי עקיבא.

[345] כתב **רש"י** [עמוד ב']: בתורה נאמר: "ונשמרת מכל דבר רע. כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה". לכן, דרשו חז"ל שה"שמירה" היא - מכל דבר אשר מביא למקרה לילה. ועוד כתבו המפרשים: משום שנאמר: מכל דבר "רע" - ודבר זה קראתו התורה "רע". כמו שנאמר [בראשית לד]: "ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה'".

ולא יסתכל **בחמור ולא בחמורה ולא בחזיר ולא בחזירה ולא בעופות - בזמן שנזקקין זה לזה.**

ואפילו מלא עינים כמו מלאך המות [משל הוא: אפילו אם נמצא במקום נשים, שבכל צד שיפנה יהיה מוכרח להסתכל בהן - גם יעצום עיניו] [346].

אמרו עליו על מלאך המות שכולו מלא עינים, ובשעת פטירתו של חולה - עומד מעל מראשותיו, וחרבו שלופה בידו, וטיפה של מרה [347] **תלויה בו, כיון שחולה רואה אותו** - **מזדעזע** החולה ! **ופותח פיו**. ומלאך המות **זורקה** את טיפת מרה **לתוך פיו, ממנה מת, ממנה מסריח, ממנה פניו מוריקות!**

הרי שאסור להסתכל בנשים?

ומתרצינן: אכן, אסור להסתכל, וקדושים האלו לא הסתכלו, אלא **קרן זוית הואי** כשנכנסו ממבוי למבוי, בפינת הרחובות פגעו מבטם שלא במתכוין באשה, וראו אותם בראיה בעלמא, טרם שהספיקו לעצום עיניהם.

הגמרא מבארת כמה פרטים מהברייתא.

שנינו: **ולא** יסתכל **בבגדי צבע של אשה.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: אסור להסתכל **אפילו** כשהבגדים **שטוחין על גבי כותל**, ולאו דוקא כשהיא מלובשת בהם.

אמר רב פפא: איסור זה של הסתכלות בבגדי אשה כשאינם עליה, הוא: ובלבד שהוא **מכיר בעליהן**, בעלי הבגדים, כלומר: האשה הרגילה ללובשן.

אמר רבא: **דיקא נמי** אפשר לדייק כן כדברי רב פפא מלשון הברייתא - **דקתני** שנתה הברייתא: **ולא בבגדי צבע** [**של**] **אשה**, משמע שמכיר את האשה בעלת הבגדים, **ולא קתני**: "ולא **בבגדי צבעונין**" שהיה במשמע כל בגדים שדרכם של נשים ללובשם. **שמע מינה**.

הגמרא מוסיפה עוד סעיף בהלכה זו.

אמר רב חסדא: **הני מילי** דברים אלו אמורים, **בעתיקי** בבגדים שהאשה כבר לבשתם, וכבר ראה [בראייה בעלמא בקרן זוית!] אותה לבושה בהם, לכן אסור להביט בהם כשהן שטוחין על הכותל, כי כשחוזר ורואה את הבגדים נזכר בה, ומהרהר בה [348] - **אבל בחדתי** בגדים שהאשה עדיין לא לבשתם - **לית לן בה**, אין לנו איסור זה.

---

[346] כן פירש **העיון יעקב**.

[347] כתב **התורת חיים**: פירוש: טפה של ארס. ושמא הוא רמז לארס של נחש הקדמוני אשר גרם מיתה לעולם, כי מלאך המות הוא סמא"ל אשר רכב על הנחש.

[348] כתב **רש"י**: איסור זה הוא רק בבגדים צבועים, אבל בגדים רגילים שאינם עשויין לנוי - מותר, כי אינם מעלים הרהורי עבירה.

ורב חסדא מוכיח כן: **דאי לא תימא הכי** שאם לא תאמר כן, קשה -
אנן אנו - **מנא לאשפורי היכי יהבינן** איך אנו נותנים בגדים לכובס המכבס בגדים חדשים [או לחייט], **הא קא מסתכל** הרי הוא מסתכל עליהם, ונמצא שאנו מכשילים אותו באיסור, ועוברים בכך על "לפני עור" -
ומוכח, שאין איסור הסתכלות על בגדים חדשים.
הגמרא דוחה הוכחת רב חסדא -
ולטעמיך, לדבריך, שיש בכך איסור נתינת מכשול, היות והכובס מסתכל בשעת עבודתו -
יש להקשות:
הא דאמר רב יהודה: מה שאסור להרביע בהמות כלאים הוא רק מין בשאינו מינו, אבל **מין במינו** - **מותר להכניס** ולהרביע **כ**מו שמכניסין **מכחול בשפופרת** שלו -
ואיך התיר רב יהודה - **הא קא מסתכל**, והרי שנינו שאסור לעשות כן?
אלא הוכרחת לתרץ, שאין בכך איסור, כי ההרבעה אינה מביאה לידי הרהור, הואיל **ובעבידתיה טריד** טירדתו ומחשבות לבו הן על עבודתו -
הכי נמי, הוא הדבר לגבי הכובס - **בעבידתיה טריד** עסוק הוא בעבודתו, ואין לבו להרהורי עבירה.
וזה טעם ההיתר בכובס, ולא משום שהם בגדים חדשים. ואי אפשר ללמוד מכך היתר לשאר אנשים, שאינם עסוקים בעבודתם, להסתכל על בגדים חדשים, ויתכן שיש בכך איסור של הרהור.
אמר מר הגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא: **ממנה מת!**
נימא האם נאמר שהברייתא **פליגא** חולקת על מאמר **דאבוה דשמואל** אביו של שמואל - **דאמר אבוה דשמואל**: **אמר לי מלאך המות**: **אי לא דחיישנא ליקרא דברייתא** אם לא הייתי חושש [- מתחשב] בכבוד הבריות - **הוה פרענא בית השחיטה כבהמה** הייתי מגלה את צווארו השחוט כשם ששחיטת הבהמה נראית לעין כל, אלא שאינני עושה כן משום כבוד הבריות, והנני שוחטו שלא ייראה -
הרי שהמלאך המות שוחט ממש, ולא זורק טיפה?
ומתרצינן: אין שני המאמרים סותרים, כי **דילמא** יתכן ש**ההיא טיפה** שאמרה הברייתא שהמלאך המות זורק בו, **מחתכה להו לסימנין** היא חותכת לו את צווארו!
עוד שנינו בברייתא: **ממנה** מן הטיפה המרה **מסריח** המת.
מסייע ליה אפשר להסתייע מן הברייתא לדברי **רבי חנינא בר כהנא** -

דאמר רב חנינא בר כהנא: **אמרי בי** בישיבתו של **רב**: **הרוצה שלא יסריח מתו - יהפכנו על פניו**, כדי שמלאך המות לא יזרוק בפיו טיפה המרה שממנה מסריח.

תנו רבנן: נאמר בתורה [דברים כג]: "**ונשמרת מכל דבר רע**" ואחר כך כתוב: "וכי יהיה **בך** איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה", בא ללמדנו [349]: **שלא יהרהר אדם ביום** הרהורי עבירה - **ואם יהרהר יבוא לידי טומאה בלילה**. ואמרה התורה "ונשמרת", שיזהר וישמר לא לבוא לידי כך.

המשך דברי הברייתא הוא מאמר רבי פנחס בן יאיר. [ויש במאמר זה הרבה גירסאות, ונביאה לפי נוסחת המהרש"א והגר"א].

מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר [350]:

תורה, עסק התורה, והבנת אזהרותיה ושמירתן - **מביאה לידי זהירות** להיזהר מעבירה בשעת מעשה כשבאה לידו, ונשמר ממנה ולא יכשל.

זהירות - מביאה לידי זריזות להיות נזהר קודם שתבוא העבירה לידו שלא תבוא, והוא זריז לראות את הנולד ולתקן את עצמו לבלתי יעבור על העבירה [כדוגמת שמירה מהרהור ביום].

זריזות, מביאה לידי נקיות, נקי בלא חטא [351].

נקיות - מביאה לידי פרישות להחמיר על עצמו לפרוש אף מדבר המותר.

פרישות - מביאה לידי טהרה צח ומלובן, והיא יותר מ"נקיות".

טהרה - מביאה לידי קדושה.

קדושה - מביאה לידי ענוה.

ענוה - מביאה לידי יראת חטא.

יראת חטא - מביאה לידי חסידות.

חסידות - מביאה לידי רוח הקודש השראת השכינה.

רוח הקודש - מביאה לידי תחיית המתים.

וחסידות גדולה מכולן! שנאמר [תהלים פט]: "**אז דברת בחזון לחסידיך**", ולא נאמר תואר אחר כגון: "ליראיך" או "לענויך".

---

[349] כתבו **התוס**': דרשה גמורה היא, ולא אסמכתא. [כוונתם שהוא איסור דאורייתא]. ובכל זאת שיבח עצמו הנביא יחזקאל על כך, כי שאר בני אדם אינם ניצולים מהרהורי עבירה בכל יום.

[350] כתב **המהרש"א**: מעלות המדות לא יבואו כי אם בהדרגה ממעלה למעלה, שמבלתי הדרגה אין יכולים לקפוץ עד למדרגת חסידות. והמדרגות הן עשר כי כך הן מדותיו יתברך.

[351] כתב **הר"ן**: נקיות- אפילו במחשבה, ומתוך כך בא לידי פרישות שגודר עצמו אפילו מן המותר לו, ומתוך כך בא לידי ענוה - מתוך שהוא מבזה עניני העולם [הזה]. וממנה בא לידי יראת חטא, שהוא ירא ממנו כירא מן האויב, ומתוך כך בא לידי חסידות שכל מעשיו לשם שמים. ועיין ב**מהרש"א** המאריך לפי דרכו, ובספר **מסילת ישרים**, ומלאו ידי הראשונים והאחרונים בפירוש מאמר זה.

ומה שאמרה הברייתא "חסידות גדולה מכולן" **פליגא** חולקת על **דרבי יהושע בן לוי** - **דאמר רבי יהושע בן לוי: ענוה גדולה מכולן. שנאמר** [ישעיה ס"א]: "**רוח ה' אלהים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים**". ויש לדייק: "**חסידים**" **לא נאמר: אלא "ענוים"! הא למדת שענוה גדולה מכולן.**

שנינו במשנתנו: **אין מוכרין להם במחובר לקרקע, אבל מוכר הוא משיקצץ, רבי יהודה אומר: מוכר הוא על מנת לקוץ.**

הגמרא מביאה ברייתא, ומבואר בה כמה פרטים במחלוקת רבי מאיר [והוא ה"תנא קמא" של משנתינו] ורבי יהודה.

תנו רבנן: מוכרין להן לגוים **אילן**, ומתנה עמהם **על מנת לקוץ** והגוי **קוצץ - דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אין מוכרין להן אלא קצוצה.**

וכן, מוכרין להם **שחת** חציר, תבואת חיטים ושעורים קודם שתתמלא **על מנת לגזוז** והגוי **גוזז - דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אין מוכרין להם אלא גזוזה.**

וכן, מוכרין להם **קמה** תבואה בקמיה, כלומר: שגדלה כל צרכה **על מנת לקצור** והגוי **קוצר - דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אין מוכרין להם אלא קצורה.**

וצריכא הגמרא מבארת למה הוצרכה הברייתא להביא מחלוקתם, בין באילן ובין בשחת ובין בקמה.

דאי אשמעינן אם הברייתא היתה משמיענו רק **אילן**, יכלנו לומר: **בהא קאמר** רק בו אמר **רבי מאיר** שאין מוכרין, **כיון דלא פסיד** אין הפסד להגוי הקונה אם לא יקצצנו, לכן **משהי ליה** ישהנו ולא יקצצנו, אף שהתנה עמו לקוצצו, ונמצא שהישראל נתן להגוי חנייה בארץ ישראל -

אבל האי ה"קמה" בודאי יקצרנו ולא ישהנו **דכי משהי לה** אם ישהנו - **פסיד**, יפסד, **אימא** יכלנו לומר **שמודי ליה לרבי יהודה** -

ומשמיענו הברייתא, שבכל זאת אוסר רבי מאיר ב"קמה".

ואי אשמעינן בהני תרתי אם הברייתא היתה משמיענו שרבי יהודה מתיר בשניהם באילן ובקמה, יכלנו לומר, בשניהם התיר רבי יהודה, **משום דלא ידיע שבחייהו** לא ניכר השבח שלהן, כלומר: "קמה" לא כדאי לו להשהות, ו"אילן" אף שכדאי לו להשהות, מכל מקום אין לו סיבה "מיוחדת" להשהות -

אבל שחת, דידיע שבחייהו שברור ונראה לעינים שכדאי לו להשהות, כדי שיגמר גידולן, **אימא** יכלנו לומר, **שמודי ליה לרבי מאיר**, ויאסור כי הגוי אכן ישהנו, ותהיה לו חנייה בארץ ישראל -

לכן באה הברייתא להשמיענו שרבי יהודה מתיר אפילו ב"שחת".

ואי אשמעינן בהא אם הברייתא היתה משמיענו רק ב"שחת", יכלנו לומר: **בהא** ב"שחת" **קא אמר רבי מאיר** ואוסר, כיון שכדאי לו להגוי להשהותו -

אבל בהנך באילן וקמה, שאין לו סיבה "מיוחדת" להשהות, **אימא** יכולנו לומר **שמודי ליה לרבי יהודה** ויתיר -

לכן **צריכא** הברייתא להשמיענו שבכל אופן מתיר רבי יהודה, ובכל אופן אוסר רבי מאיר [352].

איבעיא להו הסתפקו בני הישיבה: האם מותר למכור **בהמה** לגוי [מהבהמות שאסרו חכמים למכור, בסוגיא הקודמת] ולהתנות עמו **על מנת לשחוט**, **מהו** מה היא ההלכה.

וצדדי הספק הם: **התם** באילן שחת וקמה **טעמא מאי קא שרי** מה טעם היתרו של **רבי יהודה**, משום דהקרקע מתחת לאילן **לאו ברשותיה קיימי** אינו ברשות הגוי, ולא נמכר לו **ולא מצי משהי להו** ואינו יכול להשהות אותו לעולם -

אבל בהמה - כיון דאם ימכרנו, **ברשותיה דעובד כוכבים קיימא** נמצאת ברשות הגוי, אכן **משהי לה** ולא ישחטנה, ולא יקיים את תנאו -

או דלמא יתכן לומר ש**לא שנא** ולא נחלק בכך, ובכל זאת מתיר רבי יהודה, כי הגוי יקיים את תנאו, וישחטנה.

תא שמע הגמרא פושטת מברייתא -

דתניא: מוכרין **בהמה על מנת לשחוט - ושוחט דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר**: **אין מוכרין לו אלא שחוטה**.

מתניתין:

אחרי שלמדנו במשנה הקודמת את איסור מכירת קרקעות, באה המשנה להשמיענו: באיזה מקום אסורה מכירת קרקעות, ובאיזה מקום הרחיבו חכמים את האיסור וגזרו אף על "שכירות", והאם יש חילוק בין בתים לשדות.

ונחלקו בכך תנאים.

אין משכירין להם **בתים בארץ ישראל** גזירה שגזרו חכמים שלא יבואו "למכור", **ואין צריך לומר** ולאסור השכרת **שדות**, ובגמרא יבואר מדוע חמור איסור השדות יותר מבתים.

[352] וכתבו **התוס**': אם כן, מה שאמרה הברייתא "אילן", לכאורה הוא מיותר, כי אם רצתה להשמיענו שרבי יהודה מתיר אף בדבר שיש סברא שישהנו, כבר השמיענו "שחת". ואם להשמיענו שרבי מאיר אוסר אף בדבר שיש סברא שתיכף יקצרנו, כבר השמיענו "קמה". ולמה אמרה הברייתא אילן? ומתרצים, שסדר הברייתא הוא "לא זו אף זו". כלומר, בתחילה "אילן", שאין בו חידוש מיוחד, לא לפי רבי מאיר ולא לפי רבי יהודה. ואחר כך "שחת", להודיענו "כחו" של רבי מאיר, ו"קמה", להודיענו "כחו" של רבי יהודה.

"סוריא" היא מקום ליד ארץ ישראל, והיא הנקראת בתורה "ארם צובה". דוד המלך כיבשה וחיבר אותה לארץ ישראל, ונקראת "כיבוש יחיד" היות שכיבוש זה היה בלי עצת דבר ה' באמצעות ה"אורים ותומים" ובלי השתתפות העם.
בהוה אמינא סברינן, שאין לסוריא דיני ארץ ישראל, והטעם שגזרו בה במקצת, הוא: משום שמא יבואו להקל אף בארץ ישראל.

דף כא.

ובסוריא הקילו חכמים יותר (תחילת העמוד) **משכירין להם בתים**, ולא גזרו שאם יתירו לשכור יבואו אף למכור, שאף אם ימכרו, לא יעברו על איסור דאורייתא, היות וסוריא אינה כארץ ישראל, ולא נאמר עליה איסור "לא תחנם", לא תתן להם חנייה בקרקע. אך אין מוכרין בתים, משום שיש לגזור שמא יבואו למכור אף בארץ ישראל -
אבל לא משכירין שם **שדות**. והגמרא תבאר מדוע החמירו חכמים יותר בשדות.
ובחוץ לארץ, מקומות הרחוקים מארץ ישראל, הקילו יותר ואמרו: אף **מוכרין להם בתים**. ולא גזרו שמא יבואו למכור אף בארץ ישראל, כי בבתים הקילו, אבל אין מוכרין להם שדות גזירה שמא יבואו למכור אף בארץ ישראל -
ומשכירין אף **שדות**, וכל שכן בתים. ולא גזרו שכירות משום מכירה, ומכירת חוץ לארץ משום מכירת ארץ ישראל, היות שזה גזירה לגזירה [והיינו, גזרו חכמים גזירות, ועשו הרחקות לאיסורים, מדין "ושמרתם את משמרתי", שמשמעותו, יש לגזור גזירות ולעשות הרחקות כדי שלא יבואו לעבור על איסורי תורה. אך אין מצוה בתורה לגזור גזירות כדי שלא יעברו על גזירות],

דברי רבי מאיר.

רבי יוסי אומר: **בארץ ישראל משכירין להם בתים** ולא גזרו שמא יבואו למכור. אבל אין מוכרין להם בתים, כיון שדבר זה הוא איסור מן התורה, מדין "לא תחנם".
אבל לא משכירין **שדות**, גזירה שמא יבואו למכור להם.
ובסוריא, **מוכרין בתים**. ולא גזרו על מכירת "בתים" שם שמא יבואו למכור בארץ ישראל. וכל שכן שמשכירין בתים.
ומשכירין שדות. משום שהוא גזירה לגזירה, שכירות משום מכירה, וסוריא משום ארץ ישראל. אבל אין מוכרין שם שדות, גזירה שמא יבואו למכור בארץ ישראל.
ובחוץ לארץ, הרחוקה מארץ ישראל, לא גזרו כלום, **ומוכרין אלו ואלו**, בתים ואף שדות.
אף במקום שאמרו שמותר **להשכיר** בית [לרבי יוסי אף בארץ ישראל, ולרבי מאיר

בסוריא], [353] מותר להשכיר רק לצורך אוצר של עצים ותבן, **ולא לבית דירה אמרו**. לא התירו להשכיר לגוי שישתמש בו לצורך מגורים, **מפני שהוא מכניס לתוכו עבודת כוכבים. שנאמר** [דברים ז] "**לא תביא תועבה אל ביתך**".

ובכל מקום - לא ישכיר לו את המרחץ הציבורי **מפני שהוא נקרא על שמו** של הישראל, ויש חשש ל"מראית עין", שהרואה שמחממין בו בשבת, יחשוב שהבלנים הם שכירים של הישראל, ואינו יודע שעתה הוא מושכר בידי הגוי.

גמרא:

שנינו במשנה, בשדות החמירו חכמים וגזרו יותר מבתים.

ומבארת הגמרא מדוע הוא כך.

מאי מהו הביאור בדברי המשנה "**אין צריך לומר שדות**"? מהי חומרתן של שדות?

אילימא, אם נאמר, **משום דאית בה תרתי**, שיש בשדה שתי סיבות להחמיר, **חדא**, משום הלאו של **חניית קרקע**, הנלמד [בסוגיא לעיל] ממה שנאמר "לא תחנם". **וחדא**, עוד סיבה: משום **דקא מפקע לה ממעשר**, שהישראל במכירתו לגוי מפקיע את תנובת השדה מתרומות ומעשרות, כי לא יופרשו ממנה תרומות ומעשרות [354] -

---

[353] האם איסור השכרת בית דירה לגוים שייך אף בחוץ לארץ? הראשונים דנים בכך, ואומרים שמותר להשכיר. ויש שלמדו כן מדברי **תלמוד ירושלמי**. ונחלקו מה טעם ההיתר, ונביא מקצת דבריהם. א] **התוס**' [ד"ה אף] סוברים: שהאיסור הוא רק אם מכניס אלילים בקביעות, אבל הגוים בחוץ לארץ [בזמניהם] לא הכניסו אלא כשהיה להם פגר או גוסס. ב] **התוס**' מביאים טעם בשם **רבינו חיים כהן**, משום שבחוץ לארץ אינו נקרא ביתו של הישראל ולא נאמר עליו "לא תביא תועבה אל ביתך". התוס' הקשו על שיטה זו, ומבואר יותר ב**תוס**' **רבינו אלחנן**: וכי למה לא יקרא ביתו, הלא לישראל יש קנין בחוץ לארץ כמו לגוי, ואף שאסור לצאת לחוץ לארץ, מכל מקום לא יגרע מלהיקרא ביתו. ועוד, האם יפטר גם ממצות מזוזה, כי אינו נקרא ביתו?! והתוס' מוכיחים שישראל הקונה בית בחוץ לארץ חייב במזוזה. על קושיה זו האחרונה מתרץ **הריטב**"**א** בשם **רבינו תם** [ובתוס' מובא בקיצור] שהטעם שחייבים, הוא: משום שמזוזה היא "חובת הדר", והישראל דר בבית. ג] **רבינו אלחנן** בתוספותיו מבאר, שהאיסור מן התורה הוא שלא יביאה הישראל אל ביתו כשהוא דר בו, אלא שחכמים החמירו אף אם הגוי דר בו. והואיל והוא איסור דרבנן, הקילו בחוץ לארץ. ומדברי **הרא**"**ש** משמע, שהטעם שאכן הקילו בחוץ לארץ הוא משום שהגוי אינו מכניס בקביעות [כמו שמבואר לעיל בשם תוס' - טעם א']. ד] **הרא**"**ש** מתיר, מטעם שאנו דרים בין גוים תקיפים, ובדיני הגוים - שכירות הוא כמכירה, לכן לא נקרא ביתו של הישראל. ה] **הרמב**"**ן** והר**שב**"**א** והר"**ן** כתבו: התורה באמרה "לא תביא תועבה אל ביתך" אסרה רק כשהישראל מכניסה לתוך ביתו [**הרא**"**ה** והר**יטב**"**א** כתבו: התורה באה לאסור איסור הנאה מעבודה זרה] והאיסור הוא רק מדרבנן, והמשנה הביאה את הפסוק ל"אסמכתא בעלמא" - ולכן, בארץ ישראל שאנו מצווין לעקור את האלילים ולשרש אחריה - אסרו חכמים, וכן בסוריא מפני שהיא קרובה לארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ שאין אנו מצווים לשרש אחר האלילים, מותר להשכיר אפילו לבית דירה.

[354] נחלקו תנאים ואמוראים בפרק השולח [ניטין מז א] האם קנין של גוי בארץ ישראל מפקיע את קדושת הארץ לגבי תרומות ומעשרות, או לאו. יש מי שסובר שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר. ולכן, גוי שקונה שדה בארץ ישראל, אינו מפקיעה מקדושתה, אלא הפירות של השדה חייבים בתרומות ומעשרות [בתנאים מסויימים, כגון שיהיה גמר מלאכתם נעשה בידי ישראל], ואם לא הופרשו, הרי הפירות "טבל". ויש מי שסובר "יש קנין", שקניית הגוי מפקיעה את השדה מקדושתה לגבי מעשרות, והפירות אינם חייבים בתרומות ומעשרות. הראשונים מביאים את דעת **הר**"**ש משאנץ** [מובא ב**תלמידי רבינו יונה**] שסוגייתנו הולכת אפילו לפי הסובר שאין קנין לגוי בארץ ישראל, כי אף על פי שקדושת הארץ נשארת, והפירות חייבים במעשרות, ואינם מופקעים, בכל זאת, כיון שאין הגוי מפריש, יש כאן הפקעה מתרומות ומעשרות בפועל. ה**תוס**' מקשים על פירוש זה: אם

אי הכי, אם כן קשה, **בתים נמי**, **איכא תרתי**, יש גם בבתים שתי סיבות להחמיר: **חדא** משום **חניית קרקע**, כי גם בבתים יש איסור חנייה, **וחדא**, ועוד סיבה, **דקא מפקע ליה לבית ממזוזה**, שהגוי לא יקבע מזוזה בביתו הקנוי לו.

ובמה שונה בית משדה?

ומתרצינן: **אמר רב משרשיא**: **מזוזה**, איננה חיוב המוטל על הבית, אלא **חובת הדר הוא**, החיוב מוטל על בעל הבית, שנאמר [דברים ו] "על מזוזות ביתך", ודרשינן "ביתך" מלשון "ביאתך", דהיינו, המצווה מוטלת על האדם הנכנס לבית ויוצא ממנו לקבוע מזוזה. [355] ולכן, המוכר בית לגוי אינו מפקיע את ה"בית" מחובת מזוזה, כי ה"בית" לא חייב במזוזה. זאת בניגוד לשדה, שחובת וקדושת תרומות ומעשרות מוטלת עליה.

שנינו במשנתנו: **בסוריא משכירין בתים אבל לא שדות... דברי רבי מאיר**. הגמרא סברה שטעמו של רבי מאיר האוסר בסוריא, הוא: משום גזירה שמא יבואו להתיר אף בארץ ישראל, ולכן מקשינן -

מאי שנא מכירה במה שונה מכירת בתים - **דלא** שלא התירו חכמים בסוריא - **משום** גזירה אטו [- שמא יבואו להתיר] **מכירה דארץ ישראל** האסורה מן התורה -

כן, למה אמרה הגמרא לקמן שרבי יוסי אוסר שכירות "גזירה" משום מכירה, והרי לפי זה, שכירות עצמה היא הפקעה, כיון שהגוי לא יפריש ממנה? וביתר ביאור, בשלמא אם ההפקעה במכירה היא בעצם קדושתה של הארץ, שייך לומר שטעם זה הוא רק במכירה ולא בשכירות, כיון שבשכירות הוא אינו מפקיע את הקרקע מקדושתה, כי השדה ממשיכה להיות שייכת לישראל, והיא נשארת בקדושתה. אבל אם נאמר שההפקעה היא בכך שהגוי "אינו מפריש", מה חילוק יש בין מכירה להשכרה? [**המהרש"א** מוסיף, שהתוס' יכלו להוכיח כן מדברי רבי מאיר בסוריא]. ועוד מקשים **התוס**', שלשון "מפקיע" משמעו מפקיע מעצם החיוב, ואילו למאן דאמר "אין קנין", אין כאן "הפקעה", כי יש אפשרות שהפירות אכן יופרשו, כשיזרעו בידי ישראל? לכן מבארים **התוס**' **והרשב"א והריטב"א ועוד ראשונים**, שסוגייתנו היא רק לדעת מאן דאמר "יש קנין", וההפקעה היא מעצם החיוב, ולפיו אף אם הישראל יזרע את הפירות, לא יתחייב במעשרות. **והרשב"א** מוסיף, שטעם האיסור הוא משום ש"אסור להפקיע קדושת הארץ". ועוד, משום שממעט חלק הלוי [**וברי טב"א**: גזל השבט]. ועיין בהערה הבאה.

[355] לפי הדעה שבהערה הקודמת, שסוגייתנו היא אפילו לפי מאן דאמר "אין קנין", החילוק פשוט - שבשדה, לא יפריש הגוי מעשרות מפירות החייבים, ויש כאן הפקעה ממש, אבל בבית, אין הפקעה ממצות מזוזה, היות שאין כאן "בית" שחייב במזוזה. אבל אם נאמר כדעת **התוס**' והראשונים שסוגייתנו היא רק למאן דאמר "יש קנין" - לכאורה קשה, מה שונה הפקעת "עצם" החיוב של מעשרות מהפקעת "עצם" החיוב של מזוזה? ומבארים **התוס**': במזוזה אין חיוב כלל על הבית, אלא על הדר, וגם אם הבית לא ימכר לגוי, אלא שלא ידור שם ישראל, אין שום חיוב מזוזה על הבית, ולכן אין כאן שום "הפקעה" ממזוזה, כי מעולם לא היה חיוב מזוזה על הבית. מה שאין כן לגבי חיוב תרומות ומעשרות מפירות השדה, שיש חיוב בשדה זו להפריש מפירותיה תרומות ומעשרות, שהרי אם יזרענה ישראל, הוא יפריש ממנה אף על פי שהיא בבעלות הגוי. ונמצא, שכאשר הגוי זורע אותה ואינו מפריש ממנה תרומות ומעשרות, הפקיע הישראל, שמכר את השדה הזאת לגוי, את פירות השדה הזאת מתרומות ומעשרות. ועיין עוד בתוס'. **הרשב"א** מחלק בלשון אחר: בית - לא איכפת לנו אם נפקיע אותו ממזוזה, דמזוזה חובת הדר הוא "לשומרו מן המזיקין", ואם הגוי אינו משמר ואינו ניצל, מאי איכפת לן. אבל הפקעת שדה יש כאן נזק לישראל, שממעט חלק הלוי, ועל כך גזרו חכמים.

וקשה, **אי הכי** אם כן **משכירות נמי נגזור** למה לא גזרו אף שכירות בתים, כשם שאסור בארץ ישראל? ומתרצינן: **היא גופא** אף שכירות בעצמה בארץ ישראל - אינה אסורה אלא משום **גזי רה** -

והאם אנן אנו חכמים **ניקום ונגזור גזירה** שכירות בתים בסוריא **לגזירה** אטו שכירות בארץ ישראל **שהיא** בעצמה איננה אלא גזירה?! והלא אין גוזרין גזירה לגזירה.

ומקשינן: האם לא גזרינן גזירה לגזירה - **והא שכירות** של **שדה דבסוריא**, **דגזירה לגזירה היא** אטו שכירות בארץ ישראל, ושכירות בארץ ישראל עצמה היא גזירה אטו מכירה **וקא גזרינן** וגזרו חכמים?

ומתרצינן: **התם** בסוריא **לאו גזירה** אטו ארץ ישראל **היא** -

אלא שסוריא עצמה אסורה בנתינת חנייה לגוי כשם שארץ ישראל אסורה, כי **קסבר** רבי מאיר סובר: **כיבוש יחיד** שסוריא נכבשה על ידי דוד **שמיה כיבוש** ונסתפחה לארץ ישראל.

ומה שאסור "למכור" בהם שדות או בתים הוא משום הלאו של "לא תחנם" -

ו"שכירות" - בשדה גזרו חכמים אטו מכירה בסוריא [356], ובבית לא גזרו -

והטעם לחלק בין בתים לשדות, הוא:

שדה, **דאית בה תרתי** שתי סיבות לא למכור, גם "לא תחנם" וגם משום שמפקיע ממנה מעשרות, לכן **גזרו ביה רבנן** אטו מכירה. ואולם, **בתים**, **דלית בהו תרתי**, שאין בהם שתי סיבות לא למכור, **לא גזרו בהו רבנן**.

שנינו במשנתנו: **ובחוץ לארץ**, **מוכרין להם בתים**, **ומשכירין שדות**, **דברי רבי מאיר**.

והגמרא ממשיכה לבאר דעת רבי מאיר.

שדה, **דאית בהו תרתי** - **גזרו בהו רבנן** שלא למכור בחוץ לארץ, שמא יבואו להתיר למכור בארץ ישראל [ולא גזרו על שכירות משום שהוא גזירה לגזירה].

בתים, **דלית בהו תרתי**, **לא גזרו בהו רבנן** אף במכירת בתים.

שנינו במשנתנו: **רבי יוסי אומר בארץ ישראל משכירין להם בתים. אבל לא שדות.**

הגמרא מבארת טעמו של רבי יוסי:

מאי טעמא של רבי יוסי, שלא גזר שכירות בתים בארץ ישראל אטו מכירת בתים, כשם שגזר שכירת שדות אטו מכירת שדות?

שדות, **דאית בהו תרתי**, **גזרו בהו רבנן**. אבל **בתים**, **דלית בהו תרתי** - **לא גזרו בהו רבנן** אף בארץ ישראל.

[356] מבואר על פי גירסת **הרש"ש ברש"י**. ועיין **מהרש"א** שגרס גירסא אחרת.

עוד אמר רבי יוסי: **ובסוריא, מוכרין בתים ומשכירין שדות**.
ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** של רבי יוסי שגזר מכירה בשדות בסוריא, ולמה לא גזר מכירה בבתים?
קסבר רבי יוסי, **כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש**. [357] וכיבוש סוריא שהיה בגדר כיבוש יחיד אינו מקדש אותה בקדושת ארץ ישראל, ולכן נשאר דינה של סוריא כחוץ לארץ, ומן התורה מותר למכור בה בתים ואף שדות. ולכן, **שדה, דאית בה תרתי - גזרו בה רבנן** מכירת שדות אטו מכירה בארץ ישראל. אך על שכירות שדות לא גזרו, משום שהיא גזירה לגזירה -
בתים, דלית בהו תרתי - לא גזרו בהו רבנן אף במכירה אטו מכירה בארץ ישראל.
עוד אמר רבי יוסי: **ובחוץ לארץ, מוכרין אלו ואלו**.
ומבארינן: **מאי טעמא**? למה לא גזרו כלל?
כיון דמרחק, שהיא רחוקה מארץ ישראל, **לא גזרינן** כלל, ואילו בסוריא גזרו במקצת, היות והיא קרובה לארץ ישראל.
אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי.
אמר רב יוסף: אף שהלכה כרבי יוסי, ומותר להשכיר לגוים בתים בארץ ישראל ולמכור בסוריא [ובחוץ לארץ], **ובלבד שלא יעשנה שכונה** של גוים. [358]
וכמה היא **שכונה**? **תנא**, שנינו ברייתא: **אין שכונה פחותה משלשה בני אדם**.
ומבררינן: משמע שלשנים מותר למכור, **וליחוש**, הרי יש לחשוש, **דלמא** שמא **אזיל האי ישראל**, כלומר, שמא ילך הישראל **ומזבין**, ואכן ימכור רק **לחד עובד כוכבים**, ואולם, לאחר מכן, **אזיל היאך**, ילך הגוי הלז, ויחלק ביתו לשלשה חלקים, אחד ישאיר לעצמו, ושנים האחרים **מזבין לה לתרי** ימכור לשני גוים אחרים, ונמצא שיש כאן שכונה של שלשה גוים?

[357] נחלקו הראשונים בפירוש "כיבוש יחיד", ומה הטעם של המאן דאמר "לא שמיה כיבוש", ובמה שונה מ"כיבוש רבים". **רש"י** סובר, מפני שדוד כבשה בלי דבר ה' כגון אורים ותומים ובלי שיתוף העם במלחמה. **והתוס'** סוברים: כיון שדוד כבשה, עוד בטרם שגמרו לכבוש את כל ארץ ישראל, ועדיין לא הוריש את היבוסי יושב ירושלים, ולכן לא היה לו רשות לכבוש מקומות אחרים. כי התורה אמרה "והוריש ה' את כל הגוים האלה מפניכם", ואחר כך אמרה "כל המקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה".

[358] **התוס'**: שלא יבא היזק לישראל. **והמאירי** כתב: משום שאי אפשר להגוים בלא עבודה זרה. **הרמב"ם** סובר שאיסור זה הוא בארץ ישראל, ומשמע מדבריו שבחוץ לארץ מותר אף ליותר משלשה בני אדם. אבל **הריטב"א והטור ושולחן ערוך** [יורה דעה סימן קנא] כתבו שאיסור זה שייך אף בחוץ לארץ. ועיין **בשפתי כהן** ס"ק ט"ו **ובדגול מרבבה**. **והטור** כתב שאיסור זה הוא ב"שכונת היהודים". ומבארו הבית יוסף: משום שבזמנינו העיירות מלאות בתי גוים, וכל שאינו בשכונת היהודים, מה יש בכך?

אמר אביי: א"לפני" מפקדינן, אנו מצווין לא למכור להרבה גוים, ואילו **אלפני דלפני לא מפקדינן**. אין אנו מצווין לחשוש שמא גוי הקונה יעשה ממנו שכונה. כי הוא חשש רחוק.[359]

שנינו במשנתנו: **אף במקום שאמרו להשכיר - לא לבית דירה אמרו**.

והגמרא מדייקת הלשון "במקום שאמרו להשכיר" -

מכלל זה אתה למד, **דאיכא דוכתא**, שיש מקומות, **דלא מוגרי**. שאסור להשכיר בתים לגוים.

דף כא:

ומשמע, שהסיפא של המשנה נשנית **סתמא כרבי מאיר**. שלדעתו יש מקומות שמותר להשכיר, ולא בכל המקומות, שהרי בארץ ישראל אסור להשכיר בתים.

דאי רבי יוסי, בכל מקום, אף בארץ ישראל, **מוגרי**, מותר להשכיר בתים, ולמה נקטה המשנה הלשון "ובמקום שאמרו להשכיר"?

אלא משמע, שמשנתנו, היא סתם משנה, וכשיטת רבי מאיר.

שנינו במשנתנו: **ובכל מקום לא ישכיר לו את המרחץ מפני שהוא נקרא על שמו**.

והגמרא מביאה ברייתא העוסקת בהשכרת מרחץ לגוי.

תניא: רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא ישכור [**ישכיר**] **אדם מרחצו לעובד כוכבים. מפני ש**המרחץ **נקרא על שמו** של הישראל, **ועובד כוכבים זה - עושה בו מלאכה בשבתות ובימים טובים**. והרואה שהבלנים מחממים מים בשבת, אומר שהם שלוחיו של הישראל.

ומדייקת הגמרא ממה שאסר רבן שמעון בן גמליאל להשכירו ל"עובד כוכבים" ולא אסר גם ל"כותי"[360] - שסובר רבן שמעון בן גמליאל שמותר להשכיר מרחץ ל"כותי" -

[הכותיים, כמבואר, הם עם שגרו בארץ ישראל, ולדעת כמה תנאים התגיירו ודינם כישראל, אף שלא נהגו בדיני ישראל לכל דבר, אלא במקצת].

אבל לכותי, מאי, מה הדין? - **שרי**. מותר להשכיר לו מרחץ, כי **כותי, אימר** [**אימת**] **עביד ביה מלאכה? בחולו של מועד** -

כי הכותים אינם חשודים לחמם מים בשבת, ואילו היו חשודים לעבור על מלאכות שבת, אכן היה אסור להשכיר להם מרחץ, רק שהכותים אינם חוששין לדרשה שדרשו

[359] כן מפרש **רש"י**. והסכימו אתו **התוס'**, וכתבו שהגמרא משתמשת בנוסח זה ל"סימן בעלמא". ועוד כתבו, שכיון שטעם האיסור למכור ולעשות שכונה הוא משום שיבוא מכך נזק לישראל, לכן נקרא "נתינת מכשול".

[360] הטעם שהגמרא דייקה מדברי התנא שלכותי לא אסר, הוא [כנראה]: משום שברייתא זו נשנתה עם הברייתא הבאה של רבי שמעון בן אלעזר המדבר בכותי - משמע שמה שנקטה הברייתא "עובד כוכבים", הוא דוקא. ועיין **תוס'** ד"ה אבל.

חכמים לאסור לעשות מקצת מלאכות בחולו של מועד, ולכן כל החשש שלא להשכיר להם מרחץ הוא שמא יבואו לחממו בחול המועד. אך אין לחשוש לכך, כי דבר זה מותר הוא, שהרי **בחולו של מועד - אנן נמי עבדינן**, גם אנו, בני ישראל, מותר לנו לחמם מרחצאות בחול המועד, לכן מותר להשכיר להם.

ועוד מדייקים מדברי רבן שמעון בן גמליאל:

ממה שאסר "מרחץ", משמע, **אבל** להשכיר **שדהו לעובד כוכבים**, [כגון בחוץ לארץ שלא נאסר בה שכירות שדה משום "לא תחנם"], **מאי**? מה סובר רבן שמעון בן גמליאל? - **שרי** מותר.

כי הרי אסר רק "מרחץ", ולא "שדה".

מאי טעמא? למה מותר להכיר לו שדה, והרי הגוי עושה בה מלאכה בשבת, ונקראת על שמו של הישראל, ויחשדוהו ששלוחיו עובדים את השדה בשבת?

הטעם הוא, שלא יחשדו בישראל, **כי אריסא**, הגוי השוכר את השדה והנו "אריס" בה, ומקבל חלק מתבואות השדה - **אריסותיה קעביד** עושה את עבודתו לעצמו, עבור החלק המגיע לו, ואינו עושה עבור הישראל [361].

ומקשינן: אם כן, למה אסרו במרחץ - **מרחץ נמי**, כשהגוי שוכרו, **אמרי** יאמרו הרואים **אריסא אריסותיה קעביד** שהגוי עושה לעצמו, ולא עבור ישראל?

ולמה אסרו במרחץ והתירו בשדה?

ומתרצינן: **אריסא למרחץ, לא עבדי אינשי**, אין האנשים רגילים להשכיר מרחץ לאחרים, ונשאר על שמו של הישראל, ולכן אסור.

ועתה הגמרא מביאה ברייתא אחרת בנדון השכרת שדה ל"כותי".

---

[361] וכתבו **הרמב**"ן וה**רשב**"א וה**ר**"ן: אינו דומה לישראל וגוים שותפים. כי בשותפים על הישראל גם מוטלות עבודות השדה, אבל האריס עושה לעצמו, [**הרמב**"ן:] ואם יחסר מהתבואה יצטרך הגוי להשלים את התבואה משלו. וכל שכן שכירות שהגוי עושה לגמרי לצרכו, ואף אם יובירה ולא יעבדנה משלם את דמי שכירותו - בודאי מותר. ונחלקו רבותינו **בעלי התוס**': מה הדין ב"קבלן" גוי, האם מותר לתת לו לעשות את קבלנותו בשבת. **רבינו תם** סובר שמותר. והטעם, משום שאם אפילו אריסות שחלק מן היבול הוא של ישראל, והגוי משביח חלקו של ישראל - התירו - כל שכן קבלנות שאין להישראל שום "שבח" ותועלת במה שהקבלן עושה בשבת, ומצד הישראל היה הגוי יכול לבנות רק בימי חול - נמצא שהגוי עושה לתועלת עצמו. ורבינו תם הביא כמה ראיות לשיטתו. אבל **רבינו יצחק**, דוחה ראיותיו, ודוחה סברתו. מטעם שסובר שהתירו רק בשדה שלעולם רגילים לתתה באריסות, ואין חשש של "מראית עין", אבל בבניית בית בקבלנות - אסור, כיון שיש שבונים בית בשכירות מדי יום ביום. יש לחשוש שהרואה יאמר שהגוי שכירו של הישראל. וה**רא**"**ש** מוסיף: מפני ש"רוב" בוני בית עושים אותו בשכירות ולא בקבלנות. **הר**"**ם** מבעלי התוס' מחלק באופן אחר, ולדעתו החילוק בין אריסות לקבלנות הוא, שבאריסות לוקח האריס בגוף הקרקע, כלומר: מיבול התבואה, ודומה לשותף, ולכן התירו. אבל קבלן דבית שמקבל מעות בשכרו אינו עושה עבור עצמו כשותף אלא בשביל הישראל, ולכן אסור. ולדבריו - המשכיר ריחיים לגוי, והישראל מקבל קמח במקום מעות, אכן יהיה מותר. ובאריכות מבואר **בטור** ו**בשולחן ערוך** אורח חיים סימן רמ"ד.

תניא: **רבי שמעון בן אלעזר אומר**: **לא ישכיר אדם שדהו לכותי**, **מפני** ש**השדה נקראת על שמו** של הישראל, **וכותי זה עושה בו מלאכה בחולו של מועד**, ואסור לעשות בחולו של מועד עבודות שדה.

ומדייקת הגמרא מדברי רבי שמעון בן אלעזר באמרו "כותי", משמע, **אבל** להשכיר ל**עובד כוכבים** [במקום שאין איסור וגזירה של השכרת שדה לגוים] **מאי**, מה סובר רבי שמעון בן אלעזר? **שרי**, מותר. [362]

והטעם הוא, משום **ד**הרואים את הגוי עובד בשדה, **אמרי** יאמרו: **אריסא - אריסותיה עביד**, עובד את השדה עבור עצמו באריסות.

ומקשינן: **אי הכי**, אם זה הטעם להתיר, למה אסר בכותי, הלא **כותי נמי - אמרי** יאמרו הרואים: **אריסא - אריסותיה עביד**?

ומה הטעם לחלק בין גוי לבין כותי?

דף כב.

ומתרצינן: הסברא שאריס **אריסותא** עביד, **לרבי שמעון בן אלעזר לית ליה**. אינו סובר כן, ולכן הוא לא התיר להשכיר לכותי.

ומקשינן: **אלא** אם כן, להשכיר ל**עובד כוכבים**, **מאי טעמא מותר**? הלא יעשה בה מלאכה בשבת, ויאמרו שהפועלים הם שלוחים של הישראל. ובמה שונה כותי מגוי?

ומתרצינן: לגוי מותר להשכיר, כיון **דאמרינן ליה** "אל תעשה מלאכה בשבת", **וציית**, הוא שומע בקולנו, ואינו עושה מלאכה [363] -

ואילו, **כותי - לא ציית**. אינו שומע בקולנו, ועושה מלאכה בחולו של מועד, **דאמר**, הוא חושב לעצמו: **אנא גמירנא טפי מינך**, אני למדתי יותר ממך, והנני יודע שמותר לעבוד עבודות השדה בחולו של מועד. כי הכותים אינם מודים לדרשת חכמים לאסור מלאכה בחול המועד.

[362] הקשו ה**תוס**' ומנין לדייק כן, הלא יתכן שכוונת רבי שמעון בן אלעזר לאסור גם כותי, וכל שכן גוי גמור. ומתרצים: מדוייק כן ממה שרבי שמעון בן אלעזר עזב את המשנה והברייתא הקודמת המדברים מגוי - ונקט "כותי", הרי שרצונו לומר דוקא כותי ולא גוי. ועוד תירצו: בכותי יש טעם נוסף לאסור, משום "לפני עור" [כמו שמבואר בגמרא לקמן], ואם היה סובר שלגוי אסור להשכיר, היה צריך לומר שאסור לגוי, ואנו מעצמינו היינו למדים מכך שכל שכן שאסור לכותי - ומכך שאסר בכותי משמע שדוקא כותי, כי לדעתו חמור יותר מגוי. ועוד תירצו בשם רבינו אלחנן, שהדיוק הוא מלשון המשנה שאסרה מרחץ והתירה שדה, ואין במשנה שוב תנא החולק, לכן מדייקת הגמרא ומקשה: מה החילוק בין כותי לגוי.

[363] וכתב ה**מהרש"א** [כא א בתוס' ד"ה אבל]: רק בשדה אמרה הגמרא שהגוי ציית ואינו עושה מלאכה, מפני שיכול לעשות מלאכתו ביום אחר, אבל מרחץ שמרוויח דבר יום ביומו - אינו מציית. והוכחתו היא, שהרי כתבו שם התוס' שאין מי שיחלוק על משנתינו האוסרת במרחץ להשכיר לגוי מפני שנקראת על שמו של הישראל.

ומקשינן: **אי הכי**, [364] אם הדבר כן, שהכותי עובר על איסור, **מאי איריא**, למה דיבר רבי שמעון בן אלעזר והסביר שסיבת האיסור להשכיר שדה לכותי הוא **מפני שנקראת על שמו**, והיא סיבה קלה יחסית, רק מפני חשד? **תיפוק ליה**, היה יכול למצוא סיבה חמורה, **משום** שישראל המשכיר מכשילו באיסור, ועובר על "**לפני עור לא תתן מכשול**"!? [365]

בשלמא בגוי, לא שייך במקרה דידן "לפני עור", היות ולא הוזהר על מלאכת שבת. אבל הכותי, גר הוא, ומצווה על המצוות כישראל?

ומתרצינן: "**חדא ועוד**", **קאמר**. רבי שמעון בן גמליאל אמר את שתי הסיבות לאסור להשכיר לכותי, **חדא**, טעם אחד **משום לפני עור**. **ועוד**, [366] **מפני שנקראת על שמו**.

ועתה הגמרא דנה בישראל וגוי שותפים שקיבלו שדה באריסות, האם מותרים הם לחלק את העבודה ביניהם באופן שהישראל יעבוד יום מימי החול תמורת עבודת הגוי בשבת. באיזה אופן מותר, ובאיזה אסור מפני שהגוי עובד בשבת ב"שליחותו" של הישראל.

ומספרת הגמרא עובדה שאירעה, **בהנהו מוריקאי**, אותם גננים זורעי גנות כרכום, **דעובד כוכבים נקיט בשבתא**, לקח לחלקו לעשות את עבודת האריסות [חרישה זריעה וקצירה] בשבת, **וישראל** עשה את עבודת הגינה **בחד בשבתא**, ביום ראשון.

אתו לקמיה דרבא. באו לפני רבא, לשאול האם מותר לעשות כן.

שרא להו. התיר להם רבא.

איתיביה רבינא לרבא מברייתא ששנינו בה: **ישראל ועובד כוכבים שקיבלו שדה** להיות אריסים בה **בשותפות**, והוטלה העבודה על שניהם, **לא יאמר ישראל לעובד כוכבים**:

---

[364] פירש **רבינו אלחנן**: בשלמא אם היינו סוברים שרבי שמעון בן אלעזר באמרו "כותי" התכוון "אף" לכותי, וכל שכן גוי - מבואר למה לא נימק משום "לפני עור" משום שרצה לתת טעם השייך אף בגוי - אבל עתה שאינו אוסר להשכיר לגוי, קשה למה לא נימק משום "לפני עור". והקשה **מהר"ם**, איך מפרש רבינו אלחנן שהיה הוה אמינא שרבי שמעון בן אלעזר אוסר אף בגוי, הרי הוכיחו [בסוף עמוד הקודם - ועיין שם בהערה 11] בכמה הוכחות שבאומרו "כותי" התכוון דוקא לכותי ולא לגוי? ועיין **רמב"ן** המבאר בדרך אחרת.

[365] **רבינו תם** סובר שאיסור עשיית מלאכה בחולו של מועד הוא איסור דרבנן. ולכן מוכיח שהמכשיל את חבירו באיסור דרבנן שייך לומר בו הלאו של "לפני עור". ועיין באחרונים הדנים לומר שהמכשיל את חבירו באיסור דרבנן עובר על "לפני עור" מן התורה. והסברא לומר כן, הוא: סוף סוף מכשילו, ואינו גרוע מנותן אבן לפני ה"עור". ולכאורה מדברי רבינו תם משמע כן, דאם נאמר שעובר רק מדרבנן, מה הקשתה הגמרא תיפוק ליה משום לפני עור, מה העדיפות של "לפני עור" על איסור אחר מדרבנן? אבל **הר"ן** מבאר לדעת רבינו תם שקושיית הגמרא היא, אף ששניהם מדרבנן, מכל מקום יש עדיפות ל"לפני עור", משום שעוברים על הלאו תיכף בשעת השכירות. [ועיין לעיל טו הערה 10 בשם **הקהלות יעקב**]. **והרמב"ן** חולק, וסובר שאין איסור "לפני עור" על איסור דרבנן, ומוכיח מסוגיתינו שמלאכת חול המועד אסורה מן התורה. ועיין **במנחת חינוך** [מצוה רלב ושכג] **יד מלאכי** [סימן שסד] שו"ת **אחיעזר** [חלק ג' סימן ס"ה וסימן פא] **ובשדי חמד** [מערכה ו כלל כו ס"ק כא ובחלק ה עמוד 341].

[366] הקשה **הריטב"א**: למה באמת אינו אומר טעם העיקרי, "לפני עור", ואומר טעם של "מראית העין"? ועיין שם מה שתירץ. ובפשטות יש לומר, שלא נקט "לפני עור", מרוב פשיטותו, ורצה להוסיף עוד טעם לאסור.

טול חלקך בשעת קצירה או בשעת בצירה, כנגד עמלך [367] **בשבת**, **ואני** אקח חלקי תמורת עבודתי **בחול**. לפי שבכל יום מוטלת העבודה על שניהם, נמצא שהגוי עושה שליחות הישראל על חצי יום השבת.

ואם התנו מתחילה תנאי זה, "טול חלקך בשבת ואני אקח חלקי בחול" קודם שהוטלה עליהם העבודה, דהיינו קודם שקיבלו את השדה באריסות בשותפות, **מותר**. מפני שלא הוטלה העבודה על הישראל בשבת, ולכן כל הרווחים של יום השבת שייכים לגוי, ואין הגוי עושה שליחותו של הישראל.

וממשיכה ומבארת הברייתא אופן אחר, שאסור לעשותו, כשלא התנו כך בתחילת קבלת השותפות, אלא שקיבלו סתם, והגוי עשה בשבת [בלי צווי של הישראל] והישראל עשה כנגדו ביום חול, ולבסוף, **אם באו לחשבון**, חישבו ביניהם כמה ימים עבד הישראל וכמה הגוי, ולפי חשבון זה הם מתחלקים בתבואת השדה, **אסור** לישראל ליקח על חשבון יומו שעשה תמורת השבת. מפני שעתה הוא מגלה דעתו שהגוי עבד בשבת תמורת הישראל, והיה הגוי שלוחו לעבוד עבורו בשבת.

ומברייתא זו הקשה רבינא לרבא על שהתיר ל"מוריקאי" להתחלק בדמיהן, יום חול תמורת שבת?

איכסיף, נתבייש רבא מקושיה זו, מפני שחשב שטעה בפסק הלכה.

לסוף איגלאי מילתא, נודע הדבר, שאכן פסק רבא כהלכה, משום **דהתנו מעיקרא הוו**. ה"מוריקאי" התנו ביניהם טרם קבלתם את העבודה, שהגוי מקבל עליו לעבוד במשך כל יום השבת, והישראל לעבוד את כל יום ראשון, ובאופן זה התירה הברייתא.

רב גביהה מבי כתיל אמר: לא כך היה מעשה. אלא **הנהו** הגננים הללו **שתילי דערלה הוה** קיבלו שדה בשותפות לנטוע בה אילנות, ולקבל בשכר זאת מחצית מהפירות עבור שניהם. **עובד כוכבים אכיל שני דערלה**. והיינו, נטע הנכרי את האילנות והתעסק לבדו בגידולן במשך כל שלש שנות הערלה, ולקח לעצמו את כל חלק הפירות שצמחו במשך שלש השנים הללו, **וישראל** עשה את עבודות השדה במשך שלשת השנים הבאות, ואכל הישראל לבדו את הפירות של **שני דהיתירא**, של השנים הבאות שאחרי שנות הערלה. **אתו לקמיה דרבא**, לשאול אם עשו כדין, ואם לא נאסרו הפירות מצד חליפי ערלה, **שרא להו**, והתיר להם לעשות כן, מפני שאין כאן שום צד לאסור. כי הישראל לא עבר שום עבירה על אף שהגוי עבד את עבודתו בשלש השנים הראשונות בשליחות הישראל, שהרי אף לישראל עצמו מותר לעבוד ולגדל אילנות של ערלה. וכן אין לאסור מפני

[367] כן כתב ה**בית יוסף** [אורח חיים סימן רמה] בפירוש דעת **רש"י**.

שנמצא כי הישראל אוכל פירות שנים אחרות תמורת פירות הערלה שאכל הגוי [וערלה הרי אסורה בהנאה], כי כך הוא משפט השותפים, שכל אחד מקבל את פירות השנה שעובד בה, [368] ואין זו חלוקה של פירות תמורת פירות.

ומקשה הגמרא על רב גביהה מבי כתיל: איך סיפר שהיה המעשה לגבי ערלה?

והא אותביה רבינא לרבא, הרי רבינא הרי הקשה עליו מברייתא שנשנתה לגבי הלכות שבת, ואם היה המעשה בפירות ערלה, מה הקשה רבינא לרבא מברייתא העוסקת בהלכות שבת, על התירו של רבא לגבי ערלה? וכי מה ענין שבת, שאסור לישראל לומר לגוי לעשות עבודת השדה בשליחותו של הישראל, לערלה, שמותר אף לישראל עצמו לעבוד בשדה בשנות ערלה? ומתרצת הגמרא: רב גביהה מבי כתיל סובר שרבינא לא הקשה על רבא, אלא להיפך, **לסיועי סייעיה** הביא את הברייתא, להוכיח צדקת פסקו של רבא לגבי ערלה, כי מתוך שהתירה הברייתא לגבי שבת אם התנו מתחלה, משמע, שבמקום אשר הגוי אינו עושה בשליחותו של הישראל, מותר, על אף שבסופו של דבר נהנה הישראל מן השותפות הזאת. ואם כן, גם בערלה מותר, היות והגוי אינו עושה בשליחותו של הישראל.

ומקשינן: **והא איכסיף** רבא נתבייש, ואם כדבריך, למה נתבייש רבא, והרי אדרבה, רבינא הביא לו ראיה!?

ומתרצינן: רב גביהה סובר: **לא היו דברים מעולם**! רבא לא נתבייש, ולא כלום.

ועתה הגמרא חוזרת להלכות שבת.

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: **סתמא**, אם לא התנו ביניהם מתחלה, ועשו עבודתם סתם, הגוי בשבת והישראל ביום חול, ועתה באים להתחלק בתבואות השדה שוה בשוה, ואינם מתחשבים יום תמורת יום, והישראל אינו אומר לו "טול חלקך בשבת ואני בחול"

[368] כן פירש **רש"י**. ועיין **בריטב"א** החולק על כך. והרמב"ם כתב [מאכלות אסורות י יד], שגם בערלה מותר רק אם התנו מתחלה שהגוי יאכל שנות ערלה והישראל יאכל שנים כנגדן. ואם לא התנו אסור. ואף אם התנו מותר רק אם לא באו לחשבון. דהיינו שחולק עם רש"י, וסובר שאם קבלו בשותפות ואחר כך נתחלקו שהישראל אומר לנכרי טול אתה של ערלה, הרי הפירות "חליפי ערלה" ואסורים. וכתב הר"ן שהרמב"ם מפרש את הסוגיא, שרבא - לדעת רב גביהה - התיר בערלה רק בהתנו ביניהם. כי רבא ידע היטיב שבערלה ודאי אסור אם לא התנו ביניהם - כי בשלמא בשבת, הישראל נהנה מן הגוי "הנאה דמילא" [כלומר: נהנה מעצם העובדה שהגוי עבד בשבת תמורתו], אפשר לומר שרבא לא ידע מהברייתא, לכן התיר. אבל בערלה שהאיסור הנאה הוא על ה"חפצא" של הפירות, בודאי שאסור להישראל לקבל פירות תמורתן אף אם לא ידע מהברייתא, ובודאי מדובר שהתנו מתחלה, ולא עלה על דעת רבא לטעות בכך - ורבינא בא לסייעו, שלגבי שבת התירו ב"התנו מתחלה". וכל זה הוא לדעת הרמב"ם הסובר שאם לא התנו מתחלה, הוי הפירות ברשות שניהם, והישראל מקבל "חליפי ערלה" - אבל **רש"י** ועוד ראשונים סוברים, שאינם מתחלקים ב"גוף הפירות", אלא ב"זכיות" בשדה ובחלקם בשותפותם, לפי עבודתם ויגיע כפיהם.

- **מאי**? האם הותר באופן זה, היות ולא נדברו ביניהם שבת תמורת חול, ואינם מחשבים שבת תמורת חול או אסור.

תא שמע, הגמרא פושטת מהדין האמצעי של הברייתא, [369] שנאמר בה: **אם התנו מתחילה - מותר**, ויש לדייק: דוקא באופן זה שהישראל לא קיבל עליו מעולם את יום השבת, מותר. **הא סתמא**, שלא התנו במפורש - **אסור**.

ודחינן: מברייתא זו אי אפשר לפשוט, כי **אימא סיפא**, מה שנאמר בסיפא: **אם באו לחשבון**, ואמר לו הישראל "קח תבואה תמורת עבודתך בשבת", **אסור**.

ויש לדייק: **הא סתמא**, שלא באו לחשבון אף בשעת חלוקה, ומתחשבים שוה בשוה - **מותר**. [370]

אלא, **מהא** מברייתא זו, **ליכא למשמע מינה**.

אין אפשרות לפשוט, לא מהרישא לאיסור, ולא מהסיפא להיתר, ואין אנו יודעים אם התנא ששנה את הברייתא דייק בלשונו ברישא, או בסיפא. ולא נפשטה האיבעיא.

הדרן עלך לפני אידיהן

פרק שני - אין מעמידין

הקדמה לפרק "אין מעמידין"

תיקנו חכמים להרחיק מן הגוים וממעשיהם, בשלשה אופנים:

א. להימנע ממשא ומתן ועשיית מלאכה עבורם, כאשר יש חשש שמא הדבר יסייע לצורך עבודה זרה, או לצורך איסורים אחרים. [רובו של ענין זה נשנה בפרק הקודם, ומקצתו בתחילת פרקנו].

[369] הקשו **התוס**': למה לא מדייקים מהרישא של הברייתא, שנאמר בה שאסור לומר: "טול חלקך וכו'" - משמע שאם לא יאמר - מותר? ומתרצים: מהרישא אי אפשר לדייק, דאין כוונת הברייתא לאסור דוקא אם "אמרו", אלא הברייתא באה להשמיענו ש"אפילו" אם אמרו - אם בתחלה התנו כן - מותר. [מבואר לפי **המהר"ם** - וכן משמע **בתוס' רבינו אלחנן**, ועיין **במהרש"א** המבאר בדרך אחרת]. וכן תירצו **הראב"ד** והרמב"ן. ועיין **בר"ן** שמתרץ בשם **הראב"ד** באופן אחר.

[370] והקשו **התוס**': מה הראיה מהסיפא, הלא יתכן לומר, שכיון שבאו לחשבון אסור אף אם התנו בתחלה [**והראב"ד** אכן סובר כן, מפני שנראה כהערמה, כיון שבסוף באים לחשבון], ונדייק ש"סתמא" מותר אך ורק בהתנו בתחלה - אבל אם לא התנו בתחלה אסור, אף אם אינם מזכירים יום שבת תמורת יום חול? כלומר: לפי קושית תוס', אם מזכירים ששבת תמורת חול, לעולם אסור בלי שום הוראת היתר כלל, אף אם התנו בתחלה. ואם לא מזכירים - מותר רק בהתנו - ואם כן נפשטה בעית הגמרא - לאיסור. ומתרצים: אם התנו בתחילה - בודאי מותר אף אם באים לחשבון. ועיין **ברמב"ן** ו**הריטב"א** ו**הרא"ה** שהקשו על שיטת **הראב"ד**, למה לא פשטו מהסיפא, כנ"ל. ועיין **בשולחן ערוך** יורה דעה הלכות ערלה סימן רצ"ד ו**בטורי זהב** ו**בשפתי כהן** ו**בביאור הגר" א**.

ב. להימנע ולהתרחק מכל דבר של גוים העשוי לשמש לעבודה זרה [כגון החשש ליין נסך ולסתם יינם של גוים, וכדומה].
ג. להרחיק ולאסור כל דבר העשוי להביא לידי קירבה עימהם וחיתון עם בנותיהם. ועניני הרחקה אלו, מתבארים בפרק שלפנינו.
המאירי בתחילת פרקנו, מחלק את עניני הפרק ואת חיובי ההרחקות הללו, לכמה נושאים, כפי סדרם בפרק:
א. החיוב להרחיק מן הגוים עצמם, ולהימנע ממעשים משותפים עמם העלולים להביא לידי איסור [כגון יחוד בנותינו ובהמתינו עמהם], או לידי סכנה [כגון יחוד עמהם, המביא לידי סכנת שפיכות דמים, או ריפוי על ידם, וכדומה]. ועניין זה, הוא מעין המשך והשלמה לנושאים שנידונו בפרק הקודם.
ב. דברים של גוים האסורים לנו בהנאה לחלוטין בלא אפשרות להכשירם [כגון יינם של גוים, ושאר מאכלים אסורים]
ג. דברי הגוים האסורין בהנאה, אך יש אפשרות להכשירן ולתקנם [כגון כלי היין, הלכותיהם והכשרתם].
ד. הלכות מאכלים שנעשו על ידי גוים המותרים בהנאה אך אסורין באכילה, הן מטעם גזירת "בישולי גוים" [וגזירות נוספות], והן מטעמי חשש כשרות המאכלים. וכן מאכלים שנעשו על ידי גוים, אך נקיים מן החששות הללו.

מתניתין:

אין מעמידין בהמה [373] בפונדקאות [372] אכסניות של עובדי כוכבים, [371] מפני שהעובדי כוכבים חשודין [375] על הרביעה. [374]

[371] כתב הטור יו"ד סימן קנ"ו: אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי עבודה זרה. והקשה במלאכת שלמה למשנתנו: מדוע נקט הטור, שאיסור זה הוא דוקא בפונדקאות של עובדי עבודה זרה. והרי כל הגוים, אף אלו שאינם עובדי עבודה זרה - שוים לענין זה? וכן מבואר בריטב"א מכות ט א שסתם גוי, אינו נזהר בז' מצוות בני נח? [ויש מי שכתב, שמתחילה כך היתה גירסת משנתנו: "אין מעמידין בפונדקאות של גוים". ומחמת הצנזור שינו הלשון לעובדי כוכבים דוקא. וכן להלן בכל מקום בפרקנו שמוזכר בו 'עובד כוכבים'].

[372] פירש רש"י: פונדקאות - שעושין להתאכסן שם עוברי דרכים, ומעלין שכר לבעלים. ובספר "עבודת עבודה" העיר, מה נפקא מינה אם מעלין שכר או לא? ויתכן, שאילו היה מדובר בפונדק חינם, היינו אומרים שרק שם יש לחשוש. לפי שמורה הגוי היתר לעצמו. ואומר, כשם שעושה אני טובה לאדם זה ומאכסנו חינם, כך יש לו לעשות עימי טובה, ולתת לי את בהמתו לרביעה. ולכן יש לחשוש ולאסור העמדת הבהמה שם. אולם בפונדק בשכר, שהוראת היתר זו איננה, לכאורה אין צורך לחשוש. ומשום כך כתב רש"י, שמדובר בפונדק שמעלין בו שכר לבעלים, ואפילו כך - אסור! [עיין עוד בפירוש "מטהר" להגר"ח קנייבסקי, עמ"ס כותים, פרק א' אות כ"א].

[373] אף אם יש לו לעכו"ם בהמה משלו, ולכאורה אין צריך לחשוש שמא ירבע בהמת ישראל דוקא, כתב הראב"ד שגם באופן זה אסור להעמיד הבהמה ברשותו. משום שעל בהמתו שלו, הוא חס שמא תיעקר מחמת הרביעה [כמבואר להלן כג ב], מה שאין כן על בהמת ישראל.

[374] רביעה זו, אינה פוסלת את הבהמה אלא לקרבן. אך מותרת היא באכילה [מאירי. וכן כתב הט"ז יו"ד סימן קנ"ג ס"ק א'].

ויש לחשוש שמא ירבע העובד כוכבים את בהמתו של הישראל. והגויים, אסורים הם ברביעת בהמה. [376] וכיון שנאסרו בני נח ברביעת בהמה, נמצא שיהודי המניח בהמה ברשות גוי, עובר על "לפני עיור לא תתן מכשול"!

וכן **לא תתייחד אשה עמהן** [378] עם הגויים, **מפני שחשודין** הגויים **על העריות!** [377] וכן **לא יתייחד אדם** זכר **עמהן, מפני שחשודין על שפיכות דמים!**

דף כב:

שנינו במשנתנו: אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים!

גמרא:

ומקשה הגמרא סתירה לדין זה: **ורמינהי**, הרי שנינו בתוספתא [פרק ב] - **לוקחין** קונים **מהן** מן הגויים **בהמה לקרבן, ואין חוששין** בה את אחד מן החששות הבאים:

א. **לא משום רובע**, [379] כלומר אם הבהמה זכר, אין לחשוש שמא רבעה הבהמה אשה.

ב. ולא חוששים **משום נרבע**, שמא הבהמה זו נרבעה לאדם. [380] ג. **ולא** חוששים **משום מוקצה**, שמא ייחד הגוי בהמה זו, להקריבה לעבודה זרה. [381]

ד. **ולא** חוששין **משום נעבד**, שמא כבר עבדו לבהמה זו כעבודה זרה!

---

[375] כתבו התוס': ויש ליתן טעם, על מה אנחנו סומכין לייחד בהמותינו עמהן, ואף אנו מוסרין בהמותינו לרועה שלהם? וביאר ר"י: סומכין אנו על דברי בר פדת לקמן כג א, שהעמיד דברי משנתנו כרבי אליעזר החושש לרביעה. אולם דעת רבנן שאין חוששין לרביעה, וקיימא לן כרבנן. ומשום כך, אין נמנעים מלמסור הבהמות ביד עכו"ם. והר"ן כתב, שאיסור המשנה לייחד בהמה עם עכו"ם, הוא רק במקומות שהגויים שם חשודים על הרביעה. אולם במקומות הללו שאין חשודין אלא אדרבה, מרחיקים הדבר הרחקה יתירה ומכין ועונשים על זה - מותר. וכן כתב המגיד משנה [איסורי ביאה כ"ג ד] בשם הרשב"א.

[376] מקורו של איסור זה הוא ממה שנאמר [בראשית ב כד]: "והיו לבשר אחד". ודורשת מכך הגמרא [סנהדרין נח א]: יצאו בהמה חיה ועוף, שאין בשרם נעשה אחד עם האדם. ועל כן, אסורים ברביעה [רש"י]

[377] בחתם סופר לקמן כה ב כתב, שאפילו באופן שיש לאשה חולי מדבק, ולכאורה מאוסה היא, אפילו הכי - אסורה ביחוד. כיון שגם על ענין זה נאמרו דברי הגמרא לקמן כב ב, 'חביבה עליהם בהמתן של ישראל - יותר מנשותיהן'!

[378] ה"עבודת עבודה" נסתפק האם האשה גורמת איסור זה, לפי שחוששין שמא תתפתה לו ותזנה ברצון, או החשש הוא שמא יאנסנה הנכרי. אך מצד האשה עצמה, אין לחוש. ולפי צד זה, האיסור הוא משום 'לפני עיור לא תתן מכשול'. וכפי שנתבאר לגבי איסור העמדת בהמות אצל הנכרי. ועי"ש מה שדן בזה. אכן הפתחי תשובה סימן כ"ב ס"ק ג' הסיק, שאסור לאשה להתייחד עם ערבי, אף שאין חשש שיאנסנה, כיון שמלכות ערבים מענישה על זה. מכל מקום, יש לחשוש שמא תיבעל לו ברצון. ועל ביאה ברצון, אין הם מענישין כלל. ואין הדבר נחשב להם לגנאי.

[379] בברייתא בבא קמא מ ב: נאמר [ויקרא א ב]: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם". ודורשת שם הברייתא: "מן הבהמה" - להוציא את הרובע ואת הנרבע. "מן הבקר" להוציא את הנעבד. "מן הצאן" להוציא את המוקצה.

[380] פסול הבהמה לקרבן יתכן רק כאשר נודע דבר הרביעה על ידי הבעלים, או על ידי עד אחד. אולם כאשר יש שני עדים בדבר, נסקל השור ובשרו אסור בהנאה [מאירי].

[381] כך פירש רש"י. אולם התוס' פירשו שמדובר שיחדו לתקרובת עבודת כוכבים, ומסרה לכמרים. והאכילוהו הכמרים כרשיני עבודת כוכבים, ועל ידי כך נעשה מוקצה לעבודת כוכבים. אבל יחוד גרידא אינו כלום, שהרי אין הקדש לעבודת כוכבים.

ואם כן, קשה, שבברייתא זו רואים אנו, שאין חסרון בבהמה שהיתה ברשות עובד כוכבים. ואילו במשנתנו מבואר שאסור להשהות בהמות אצל הגוי?

בשלמא לגבי החשש של **מוקצה ונעבד**, אין לחשוש. כיון ש**אם איתא דאקצייה**, אם אכן הקצה הגוי את הבהמה להקריבה לעבודה זרה, וכן **אם איתא דפלחיה**, אם אכן עבד בהמה זו לעבודה זרה - **לא הוה מזבין ליה**, לא היה מוכרה![382] **אלא** מהחשש שמא בהמה זו היא **רובע ונרבע** - **לחוש**, ונמנע מלקחתה לקרבן![383]

אלא מוכח שאין חוששין לכך, ולא כפי המבואר במשנתנו?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב תחליפא**, **אמר רב שילא בר אבינא משמיה** בשם **דרב**: **עובד כוכבים חס על בהמתו** ואינו רובעה, כדי **שלא תעקר**. שלא תיפגע ותיעשה עקרה על ידי הרביעה. ומשום כך אין כל מניעה מלקנותה ממנו לצורך הקרבן.

אולם על בהמת ישראל השוהה בפונדקו אינו חס, ועשוי לרובעה. ולכן אין מעמידין בהמה בפונדק של גוי.

ועדיין קשה: **התינח** בהמות **נקבות**, אכן אין לחשוש שרבעם הגוי, שהרי חס הוא על בהמתו שמא תיעקר.

אולם בהמות **זכרים**, **מאי איכא למימר**? הרי אין בהם חשש עיקור כמו אצל נקבות. ואם כן, יש לחשוש שמא רבעם הגוי. ושוב קשה היאך לוקחים מהם בהמות לקרבן[384]?

אמר רב כהנא: אף בזכרים אין לחשוש שמא רבעם. **הואיל** ועל ידי הרביעה, **מכחישין** הבהמות **בבשר** שלהם. ונמצא, שאף על זכרים - חס הגוי, ואינו רובעם.

---

[382] הקשה בתורת חיים: במשנה לקמן נג א נחלקו רבי וחכמים, האם דבר של עבודה זרה שמכרו, בטלה העבודה זרה מאותו הדבר. וממשנה זו מוכח, שמוכר אדם עבודה זרה, אף שעבד בה? והביא בשם הראב"ד, שכתב לחלק בין בהמת עבודה זרה לכל עבודה זרה אחרת. בהמות - מצויות הרבה, ולכן אין כל סיבה למכור דוקא בהמה זו שעבדו בה, כאשר אפשר למכור בהמה אחרת. אולם שאר מיני עבודה זרה שאינם כל כך מצויים, יתכן שימכור. ובתורת חיים תירץ: אף שאין דרך רוב בני אדם למכור עבודה זרה שלהן, מכל מקום נחלקו רבי וחכמים מה יהא הדין אם בכל אופן חרג אדם מדרך הרוב, ומכר עבודה זרה שלו. אולם סתם בהמה ושאר דברים העומדים למכירה, על פי רוב אין לחשוש שמא עבדו בהם עבודה זרה.

[383] הקשה ה"עבודת עבודה": למה נקטה הגמרא רובע. והרי מן המשנה לא מוכח אלא רק שחוששין שמא ירבע הנכרי את הבהמה. אך לא חוששין שיהיה להיפך, שתרביע אשה את הבהמה עליה. ואם כן, מדוע הקשתה הגמרא "רובע ונרבע ליחוש"? ואף אם אכן סברת הגמרא היא ששתי חשדות הם, א. שירבע הנכרי את הבהמה, ב. שתרביע אשה את הזכר עליה, הרי שדבר זה לא תורץ בגמרא. כיון שתירצה הגמרא רק שעכו"ם חס על בהמתו שלא תיעקר או שלא תיכחש בבשרה. ודבר זה אינו קיים אלא רק בנרבע, ולא ברובע. והוכיח ה"עבודת עבודה", שתיבה זו "רובע", טעות היא, שהרי לקמן מקשה הגמרא "אי הכי זכרים מנקבות לא ליזבון". ומשמע שאכן אין חוששין לרביעת בהמת זכר.

[384] שהרי אף בזכרים, ישנו פסול נרבע לקרבן. לפי שהפסוק "מן הבהמה" שהובא לעיל, ואשר ממנו למדנו להוציא את הרובע והנרבע, נאמר בקרבן עולה. וקרבן עולה בא רק מן הזכרים. ועל זה נאמר 'להוציא את הרובע והנרבע' [רש"י]

אלא יש להקשות מ**הא דתניא**: **לוקחין בהמה מרועה שלהן**. ומדוע? **ליחוש** נחשוש **דלמא** שמא הרועה **רבעה לה** לבהמה. והרי אין הרועה חושש שתיעקר, שהרי הוא מוכרה?

מתרצת הגמרא: **רועה שלהן מתיירא** מלרבעה, **משום הפסד שכר**. כיון שאם יגלו שרבע אותה והזיק לה, יפסיד שכרו.

אולם על סברא זו קשה: **אלא הא דתניא**: **אין** ישראל **מוסרין בהמה לרועה שלהן** של גויים. ומדוע לא ימסור? **לימא** נאמר **שרועה שלהן מתיירא משום הפסד שכרו**?

ומתרצת הגמרא: יש לחלק בין אם בעל הבהמה הוא ישראל לבין אם הוא גוי.

והחילוק כך: **אינהו**, הם הגויים **דידעי בהדדי** שיודעים ומכירים במעשים הללו - **מרתתי!** חוששין מכך ולא יעשה הרועה מעשים אלו בבהמתו של חברו, לפי שאם ירגיש בכך בעל הבהמה, יתבע מן הרועה מה שהזיק לה. [385]

אולם, **אנן** אנחנו, ישראל, **דלא ידעינן בהו**, שלא יודעים ומכירים מעשים מעין אלו, ולא מבחינים אם נרבעה הבהמה - **לא מרתתי**. לא חוששין הרועים מפנינו, ואינם נמנעים מלעשות כך בבהמותינו. ומשום כך, אין מוסרין בהמה לרועה שלהם.

אמר רבה: **היינו דאמרי אינשי** זהו שאומרים בני אדם, **מכתבא גללא בזע**. כשם שהשיש ירא מן המכתב [שהוא כלי לחריטה ורישום בשיש], לפי שהשיש 'מכיר' בו, ויודע שהוא עשוי לחתוך בו,

כך **רגלא בחבריה - ידע**. [386] כך רכיל ובן בליעל [ושאר בעלי עבירה], יודעים ומכירים בבעלי עבירה כמותם.

[והנמשל בזה הוא כדברי הגמרא לעיל. שאמנם ישראל אינו מכיר במעשיו של הרועה הגוי, שעשוי הוא לרבוע הבהמה. אולם הגוי יודע ומכיר מעשים אלו, ומשום כך, ירא הרועה לעשות כן לבהמת הגוי].

ודנה הגמרא: **אי הכי**, אם אכן אין חוששין מן המוכר הגוי שירבע את הבהמה, כיון שחושש שמא תיעקר הנקבה, או שמא יכחש בשרו של הזכר,

---

[385] כך פירש רש"י. ופירוש נוסף פירש, שחושש הרועה בכל שעה שמא יבוא הבעלים, ויראהו במעשהו.

[386] כך גרס ופירש רש"י. ור"ת בתוס' כתב כגירסת הערוך, "דגלא דחבריה ידע". ופירוש "דגלא" - "שקר"! כלומר, מכיר השקרן בשקר חברו. וכן מפרש ר"ת את דברי הגמרא בשבת סג א "שני תלמידי חכמים המגדילין זה לזה בהלכה, הקב"ה אוהבם. שנאמר 'דגלו עלי אהבה'". ופירש ר"ת ש"המדגילין", היינו המכחישין זה לזה, ואינם עומדים על העיקר. ואפילו הכי - הקב"ה אוהבם! [וראה עוד בתוס'].

[387] הקשה ה"עבודת עבודה": מנין לה לגמרא לחשוש שירביעו הנכריות את הזכר עליהם. הרי יתכן שהחשש הוא רק שמא נרבעה הבהמה על ידי הנכרי כפי שמבואר במשנתו. אולם לא חוששין שמא תרביע הנכרית את הזכר עליה. ואין כל הכרח להשוות חשש נרבע לחשש רובע?!

הרי שבהמות **זכרים מנקבות** גויות - **לא ניזבון**, [387] אף מידיהם של המוכרות הנקבות לא נקנה.

דחיישינן, יש לחשוש **דלמא** שמא האשה הגויה **מרבעא ליה עילוה**. מרביעה עליה את הבהמה הזכר, ואין בזה חשש להפסד ממון. משום שזכר בהמה הרובע אשה, אינו בא לידי הכחשת בשר. ואם כן, יאסר לקנות בהמות זכרים ממוכרות גויות?!

ומתרצת הגמרא: אין לחשוש שמא המוכרות ירביעו עליהם את הזכרים. **כיון** דעל ידי רביעה זו שתרביע עליה את הזכר, **מיגרי בה** מתגרה בה הזכר וירדוף אחריה לשם כך. ולכן - **מרתתא**. מפחדת האשה, שמא תתגלה חרפתה ברבים!

וקשה על כך: **אלא הא דתני** מה ששנה **רב יוסף** - **ארמלתא** אלמנה **לא תרבי כלבא** לא תגדל כלב ברשותה, [389] **ולא תשרי בר בי רב באושפיזא** [388] וכן לא תארח תלמיד חכם, שמא יבואו לידי עבירה.

ודנה הגמרא במימרא זו: **בשלמא** אכן **בר בי רב** תלמיד חכם **צניע לה**. צנוע הוא. ואף אם יבואו לידי עבירה, לא יגלה את הדבר ברבים, וממילא אין היא חוששת לחטוא עימו. ולפיכך, אסור לה לארח אותו.

אלא כלבא כלב, הרי **כיון דמיגרה בה**, שעשוי הוא להתגרות על ידי רביעתה, ולרדוף אחריה [וכמו שאמרנו לעיל לגבי בהמה] - **מרתתא**! תחשוש מרביעתו,

ואם כן, אין צורך לאסור עליה לגדלו, שהרי אין חשש שתבוא לידי עבירה.

מתרצת הגמרא: שונה הכלב משאר בהמה. **כיון דכי שדיא ליה** כאשר משליכה לעברו **אומצא** מעט בשר, **ומסריך אבתרה**, ומנהגו לרדוף אחר בעליו, על מנת שיתן לו עוד בשר. ומשום כך, סוברת האשה, כי **מימר אמרי אינשי** יאמרו הבריות: **האי** הסיבה

[388] כתב הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה ט"ז: אסור לתלמיד חכמים לשכון בחצר שיש בו אלמנה, אף על פי שאינו מתייחד עימה - מפני החשד. אלא אם כן, היתה אשתו עמו. הראב"ד שם חלק על הרמב"ם, משום שלא אמרו חכמים, אלא שלא להתאכסן עמה. אך לא אסרו לשכון עמה באותה חצר. והמגיד משנה ביאר, שכונת הרמב"ם היא, שודאי מותר להתאכסן עמה דרך ארעי ומקרה. והאיסור, אינו אלא על דירת קבע. ודירת קבע אסורה אף החצר המשותפת. והוכיח זאת מדברי הגמרא בעירובין נג ב "אמר רבי יהושע פעם אחת נתארחתי אצל אלמנה". ומשמע, שאירוח ערעי חד פעמי - מותר. ובטעם מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ביאר הט"ז באבן העזר כ"ב ס"ק י', שהרמב"ם דייק זאת מלשון הגמרא "ולא תשרי בר בי רב". ולשון זו "לא תשרי", מורה על קביעות. וכמו לשון "שכינה שרויה ביניהם". ומשום כך כתב הרמב"ם "לא ידור". כלומר, דרך קביעות. אבל דרך מקרה ועראי - מותר. כיון שאין כאן יחוד ודאי אלא חשש שמא יבוא לידי יחוד. ולכן כאשר מתארח דרך מקרה, לא חוששין! [וכדברי המגיד משנה] ואילו הראב"ד דייק מלשון הגמרא "ולא תשרי בר בי רב באושפיזא". דלשון "אושפיזא", משמעה אירוח. שמארחתו בביתה, ונותנת לו מקום לכבדו ולהאכילו משלה, דרך קירוב והכנסת אורחים. ויש לאסור זאת כיון שעל ידי קירבה זו ישנו חשש שמא יבואו לידי יחוד. ולכן אסורה לארחו בביתה. אבל כאשר יש לו דירה משלו ואינו צריך לה - מותר. שבאופן זה, אין חשש.

[389] אף שלא נחשדו ישראל על בהמה, מכל מקום כיון שאלמנה היא ומגדלת כלב, יתכן שירננו הבריות אחריה. ומשום החשד, אסורה לגדל כלב [תוס' בבא מציעא עא א].

דכלב זה **מסריך אבתרה**, רודף אחריה - **משום אומצא דקא מסריך**. רודף הוא על מנת להשיג בשר [ולא משום זנות], ומשום כך תקל האשה, ותבוא לידי הרבעת הכלב עליה, ולכן אסורה לגדלו.

ואחר כל זה, יש לשאול: שנינו לעיל [טו ב] שאפילו בהמות נקבות וגויות נקבות לא מייחדים.

וקשה: בהמות **נקבות אצל** נשים גויות **נקבות**, **מאי טעמא לא מייחדינן**, הרי באופן זה אין במציאות חשש רביעה? **אמר מר עוקבא בר חמא**: **מפני שהעובדי כוכבים מצויין אצל** הגויות **נשי חבריהן**, על מנת לחטוא עימן. **ופעמים שאינו מוצאה** את האשה, **ומוצא את הבהמה** ורובעה! [390]

ומשום כך, אסור אף לייחד את האשה עם הבהמה. שמא ירבענה האיש הבא אצלה.

עוד אופן בביאור הדבר: **ואיבעית אימא**, **אפילו מוצאה** הגוי את האשה - **נמי רובעה** את הבהמה! **דאמר מר**: **חביבה עליהן** על הגויים **בהמתן של ישראל**, **יותר מנשותיהן**! ואיך יתכן דבר זה?

- **דאמר רבי יוחנן**: [393] **בשעה שבא** [392] **נחש על חוה**, **הטיל בה** [391] **זוהמא**! ומשום כך עדיפה להם בהמה זו שאינה מבני חוה, מאשר נשותיהן שיש בהן הזוהמא זו.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, **ישראל נמי**? אף בנשות ישראל ישנה זוהמא זו.

מתרצת הגמרא: **ישראל שעמדו על הר סיני**

- **פסקה זוהמתן**, **שהרי** במעמד הר סיני נתרפאו מכל המומין, [395] ופסקה זוהמתן [394]. אולם עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני

[390] לעיל כא א מבואר שעובר על איסור 'לפני עיור', רק כאשר מכשיל את החוטא באופן ישיר. אך אם המכשיל נותן את דבר האיסור לאדם אחר, והוא, האדם האמצעי העביר זאת לחוטא - אין הראשון עובר על לפני עיור. וכדברי הגמרא 'על לפני דלפני - לא קפדינן'. ודבר זה - מותר. ויש מי שהקשה, הרי כאן אין הישראל נותן את בהמתו בידי הגוי, אלא רק מניחה ביד האשה. ואילו הגוי - בא לשם מעצמו. ואם כן, אין זה לפני עיור, אלא 'לפני דלפני'?! ותירצו: אין עוברים על האיסור, רק כאשר הגורם האמצעי צריך לתת את הדבר לידי החוטא. אולם כאשר החוטא נוטל את הדבר מעצמו, וכגון כאן שבא הגוי ורובע את הבהמה מעצמו, אין האשה מהווה גורם אמצעי. אלא נחשב הדבר כאילו הישראל הניח את הבהמה לפי הגוי, ואסור משום "לפני עיור".

[391] יש להקשות, הרי ענין הזוהמא שהטיל הנחש, אינו אלא דבר פנימי ורוחני. ואין זה מום הניכר. ואם כן, מה לו לגוי ענין זה, כאשר כל מגמתו היא תאות הגוף החיצוני. ויש מי שכתב, שכשם שחכמת אדם תאיר פניו, כך גם יראתו ושלמות הפנימית נותנת לו חן חיצוני. ואף הגוי מרגיש אפס קצהו!.

[392] המהרש"א, הביא מדברי רש"י את שהמקור לכך שבא הנחש על חוה, הוא מהכתוב [בראשית ג יג] "הנחש השיאני" - לשון נישואין. שכאשר נתן לה לאכול מן העץ, בא עליה. וזהו שנאמר שם פסוק יד "ויאמר ה' אלהים אל הנחש: כי עשית זאת, ארור אתה" וגו'. איזה מעשה עשה? שבא על חוה! [ובעיקר ענין ביאת הנחש על חוה ופעולתו על בני האדם ועם ישראל בעירוב הטוב והרע, ראה במשך חכמה בתחילת פרשת וישלח].

[393] בתוספות ד"ה דאמר מר, כתבו: לא נודע לר"י מהיכא נפקא עיקר דבר זה. ועיין חסדי דוד על התוספתא פרק ג' הלכה א'.

[394] כך פירש רש"י. והעיר ה"עבודת עבודה": מה השייכות בין כך שבמעמד הר סיני נתנקו מכל המומין, לכך שפסקה זוהמתן. והרי לא נתנקו אלא המומין שבגוף, ומנין שהדברים אמורים אף כלפי זוהמא זו? ועוד, אם אכן

- לא פסקה זוהמתן!

איבעיא להו: **עופות מאי**, האם גם בעופות נאמרו כל החששות הללו? [396]

ופושטת הגמרא: **תא שמע**: **דאמר רב יהודה אמר שמואל משום** בשם **רבי חנינא**: **אני ראיתי עובד כוכבים שלקח אווז מן השוק. רבעה, חנקה, צלאה, ואכלה!** ומוכח, שגם בעופות נעשים המעשים הללו, ודינם כבהמה לענין זה.

ואמר רב ירמיה מדיפתי: **אני ראיתי ערבי** [397] **אחד שלקח ירך של בהמה מן השוק, וחקק בה** חקיקה המספיקה **לכדי** מעשה **רביעה**, ולאחר מכן **רבעה**, [398] **צלאה, וא כלה!**

דף כג.

חוזרת הגמרא ליישב את הסתירה שהוקשתה לעיל, בין משנתנו האוסרת לייחד בהמה עם גוי, לבין הברייתא המתירה לקנות מן הגוי בהמה לקרבן:

רבינא אמר: **לא קשיא** סתירה זו.

הא, דברי משנתנו **לכתחלה** נאמרו. שאין לייחד בהמה עם הגוי מחמת חשש הרביעה.

ואילו **הא**, דברי הברייתא, שלוקחים מהם בהמה לקרבן - **דיעבד**. [399] כלומר אחר שכבר היתה ברשות הגוי, אין לחשוש שמא נרבעה.

ודנה הגמרא: **ומנא תימרא** מנין לומר **דשאני** בדבר זה **בין לכתחלה בין לדיעבד**, שלכתחילה חושדין, ואילו בדיעבד נעלם החשד?!

ומבארת הגמרא: **דתנן**, שנינו במשנתנו: **לא תתייחד אשה עמהם** עם הגויים, **מפני**

זוהמא זו היא בכלל המומין שנרפאו, הרי כידוע בחטא העגל חזרו כולם למומן, וממילא חזרה אף זוהמא זו. ואם כן, עדיין קשה קושית הגמרא "אי הכי - ישראל נמי"?!

[395] והגרים שלא עמדו על הר סיני, גם כן פסקה זוהמתן. לפי שמזלם היה שם [כמבואר בשבת קמו א] - תוס'.

[396] כתב המאירי: ועופות הגסים הרי הם בכלל זה [שאסור להפקידם אצל העכו"ם] וזהו ששאלו: עופות מאי? כלומר, אם מותר להעמידן בביתם או לאו. ולא לענין קרבן נאמרה, שהרי עופות הראויים לקרבן - אינם בני רביעה. וקשה על כך, מדברי הגמרא זבחים פה ב: בעי רבי ירמיה, יש נרבע בעופות, או אין נרבע בעופות, ושאלה זו נשאלה לגבי פסול עופות למזבח, ומשמע ששייכת בהם רביעה!

[397] הערבים שטופים בזימה יותר משאר גוים. כמבואר בקידושין מט ב: עשרה קבין זנות ירדו לעולם, ט' נטלו ערביא!

[398] יש להבין מה משכו לדבר זה, שלכאורה אין בו כל מעשה של ממש. וראה באור החיים פרשת אחרי מות יח ב, שביאר ששני גורמים הם לעבירת עריות. א. הרגש הראיה, כלומר, כאשר רואה דבר ערוה, נמשך אחר מבטו לעשות המעשה. ב. הימשכות אחר המחשבה. כלומר, כאשר מדמה וחושב מחשבות אלו, נמשך לעשות מעשה. וכל אחד משני גורמים אלו, יש בו כדי להביא לעבירה אף בלא הגורם השני. וערבי זה, נמשך למעשה על ידי הכרחת המחשבה, אף בלא שראה לפניו דבר המושך לעבירה. אולם רק חשב על כך, ומתולדת המחשבה - נמשך והוכרח לעשות המעשה!

[399] ביאר הריטב"א: אין הכונה שכעת, לאחר שנתייחדה הבהמה, הרי היא כשרה בדיעבד. אלא הפירוש הוא, שבדיעבד, לאחר שנעשה הדבר, ונתייחדה הבהמה עם הגוי - כשרה היא לכתחילה. לפי שמעמידין אותה על חזקתה, חזקת כשרות, ואין חוששין כלל לרביעה, וכשרה היא לכתחילה.

שחשודין על העריות.[400]

ורמינהו, וקשה, שהרי במקום אחר [משנה כתובות כו ב] נאמר: **האשה** יהודיה **שנחבשה** נשבתה **בידי עובדי כוכבים**, דינה כך: אם נאסרה ונשבתה **על ידי** חוב **ממון** שהיתה חייבת, ומחמת כן אסרוה, **מותרת לבע לה**.

ואילו אם נאסרה **על ידי** שהתחייבה בדיני **נפשות**[401] [מיתה], **אסורה לבעלה!**

וקשה, מדוע אם נאסרה על ידי חוב ממון, מותרת לבעלה. והרי אנו רואים במשנתנו, כי אין מייחדין את האשה עם גויים מחשש איסור?

ולומדת מכך הגמרא: **אלא לאו**, **שמע מינה** למידים אנו מכך, **דשאני לן** ישנו חילוק **בין לכתחלה לדיעבד**.[402] במשנתנו נאמר הדין שאין לייחד את האשה עם הגוי לכתחילה. ואילו במשנה בכתובות, מבואר הדין שאם כבר נאסרה האשה על ידי חוב ממון, מותרת בדיעבד!

ומוכח, שישנו חילוק בין לכתחילה ובין דיעבד. שאף אם לכתחילה חוששין, הרי שבדיעבד אין מתייחסין לחשש, ואין אוסרין מחמתו.

ודוחה הגמרא: **ממאי**? מנין שאכן ההבדל בין ההלכות הסותרות במשניות הללו, הוא משום שבדיעבד מותר,

דלמא יתכן ש**לעולם אימא לך**, **אפילו דיעבד נמי לא** הותר. **והכא** הסיבה שהאשה הנשבית על עניני ממון מותרת - **היינו טעמא** הטעם הוא, **דהגוי מתיירא משום הפסד ממונו**. וחושש הוא שאם יבעלנה, לא ירצה בעלה לפדותה ולשלם את הממון שחייבת.

---

[400] הקשה ה"עבודת עבודה": מה ענין איסור הבאת קרבן מבהמת נכרי, לדין אשה. הרי לגבי אשה קיימא לן שאין דבר שבערוה פחות משניים, ואין האשה נאסרת אלא על ידי קינוי וסתירה או על ידי עדים. ולכן, אף שלכתחילה אסורה להתייחד, מכל מקום אחר שנתייחדה, ודאי אינה אסורה. כיון שאין כוחו של החשש ככח עדים, ומשום כך אינה אסורה. אולם לגבי איסור בהמה לקרבן, שאינו אלא איסור ככל איסורי תורה - חוששין לרביעה. כיון שזהו המצוי אצל הגוים, ויש לחוש לכך.

[401] כך פירש רש"י. ואף שהיה אפשר להעמיד שמדובר באשת כהן האסורה על בעלה אף על ידי אונס, מכל מקום פירש שהמדובר הוא באשת ישראל, והחשש הוא שמא נבעלה לאחד מהם ברצון. והתוס' תמהו על כך, שאם כן, איך ניתן להוכיח שמותרת בדיעבד ואומרים שודאי לא נבעלה. הרי יתכן שאכן נבעלת באונס, ומותרת כיון שאשת ישראל שנבעלה באונס, לא נאסרה על ידי כך?! ודעת הגאונים, וכן פירש התוס' ועוד ראשונים, שמדובר באשת כהן האסורה לבעלה אף באונס, וכיון שכאן השבויה מותרת, מוכח שאכן אין לחשוש לאונס [ולא חוששין שאשת ישראל תיבעל ברצון].

[402] הקשה ה"עבודת עבודה": הרי הגמרא שאלה "ומנא תימרי דשאני לן בין לכתחילה לבדיעבד" והביאה את דין האשה כראיה לכך שישנו חילוק בין לכתחילה ובין דיעבד. ואינו מובן, מה נתווסף בחילוק זה על מה שחילקה הגמרא לעיל בין משנתנו לבין הברייתא שלוקחין מהם בהמה לקרבן. הרי בשתיהן עולה חילוק זה?!

[403] כך פירש רש"י. והבית שמואל [אבן העזר סימן כב ס"ק יא] דקדק מכך שרק כאשר ישנו חשש שיפסידו את חובם, אינם אונסים אותה. אך אם תפסוה על מנת שיפדו אותה בממון, ואילו לא יפדו אותה אין הם מפסידין אלא רק שלא מרויחין - באופן זה אסורה לבעלה הכהן. וכן כתב רבינו ירוחם והרמ"א שם סעיף י"א.

ולכן אינו בא עליה, לפי שחושש להפסיד חובו. [403] אולם כאשר אין את הסיבה הזו, אכן חוששין שמא האשה נבעלה במאסר, ואסורה לבעלה!

ומוכיחה זאת הגמרא: **תדע** שטעם ההיתר הוא רק משום שהגוי חושש להפסד ממונו, **דקתני סיפא** נאמר בסוף משנה זו:

אם נחבשה האשה **על ידי נפשות**, שכבר ממילא נתחייבה מיתה, והגוי נוהג בה מנהג הפקר, חוששין אנו שמא נבעלה ברצון [404] לאחד מן הגויים הנמצאים עימה - **ואסורה לבעלה!** [405] ומוכח, שכאשר אין לגוי כל מניעה מלבוא עליה - בא עליה. וממילא אסורה אף בדיעבד, [406]

ותו לא מידי הוכחה זו ברורה היא, ואין להקשות עליה! [407]

[מביאה הגמרא תירוץ נוסף לסתירה בין משנתנו האוסרת לייחד בהמה עם הגוי, לדברי התוספתא שלוקחים מהם בהמה לקרבן].

---

[404] יש אומרים שעל ידי נפשות אסורה אפילו לבעלה ישראל. דחיישינן שמא נתרצית להם - כדי שלא יהרגוה! ובזמן ובמקום שיד הגוים תקיפה, אפילו על ידי ממון אסורה. אלא אם כן העיד עליה עד אחד [רמ"א אבן העזר סימן ז' סעיף י"א]

[405] הקשו התוספות: מה ההוכחה מכך שהחבושה על ידי נפשות, אסורה לבעלה. הרי יתכן שהחבושה על ענייני נפשות נתרצתה לזנות מחמת הפחד, אבל אין הכי נמי, אשה שנתייחדה שלא על ידי נפשות - מותרת, ואף היכן שאין לגוי הפסד ממון? ותירצו התוס', שודאי במקום שנאסרה שלא על ידי ממון, אסורה. והוכיח כן, שאילו במקום שלא היה שם הפסד ממון היתה מותרת, לא היה לו לתנא לתלות את ההיתר בכך שנחבשה על ידי ממון. והיה לו לכתוב רק שהאשה שנחבשה שלא על ידי נפשות - מותרת. ומכך שסיבת ההיתר היא מחמת שנאסרה על עסקי ממון, מוכח שכאשר נשבית מחמת כל סיבה אחרת, אסורה. התורת חיים תירץ, שלפי דברי הרמב"ם [פרק י"ח מהלכות איסורי ביאה], אין קשה קושית התוס' כלל. לפי שכתב הרמב"ם: האשה שנחבשה על ידי עובדי כוכבים ומזלות, על ידי ממון מותרת לבעלה. על ידי נפשות אסורה לכהונה! משמע, שרק לכהונה אסורה. כיון שחוששין שמא נאנסה. ואשה שנאנסה, אסורה לבעלה הכהן. אבל לענין אשת ישראל - אין חוששין כלל שמא נתרצית. וכתב הר"ן [וכך פירשו הר"ח והגאונים וכן דעת התוס' שהובאה לעיל] שדוקא אם הבעל היה כהן, אסורה על ידי נפשות. אבל אם הבעל היה ישראל, ודאי אין חוששין שמא נתרצתה האשה וזינתה ברצון. אולם לפי זה, יש להקשות מדוע כתוב בברייתא דדוקא על ידי נפשות אסרה. הרי אם החשש הוא לאונס, הרי כל שאין לגוי הפסד ממון - יאנסה, ואם כן, כל שבויה תיאסר לכהונה? וכתב התורת חיים, דאכן לאורחא דמילתא נקט על ידי נפשות. כיון שסתם חבישה ומאסר, הם או על ידי חוב ממון או על ידי חוב נפשות. וכן מובא בראב"ש שרק החבושה על ידי ממון מותרת. אולם כל שנחבשה שלא על ידי ממון - אסורה לכהונה. אף אם לא היה זה בעניני נפשות!

[406] לפי מסקנת הגמרא כאן, אכן אין הבדל בין לכתחילה ובין דיעבד. אלא בכל אופן שנתייחדה - אסורה. חוץ מאם נשבתה על עסקי ממון שרק באופן זה אינה אסורה. כיון שהעכו"ם מתירא מפני הפסד ממונו. אך בלא טעם זה - אסורה. והקשה התוספות: אם כן, כמעט לא הנחת אשת כהן שתהיה כשירה לכהונה, דכיון שנתייחדה על הגוי - נפסלה?! ותירצו [בתירוץ השני]: ביחוד אשה גרידא, ודאי שישנו הבדל בין לכתחילה ובין דיעבד. דלכתחילה אסורה להתייחד, אך אם נתייחדה, ודאי שאינה אסורה. אבל כאשר נחבשה האשה, לענין זה הרי היא כבהמה שאינה ברשות עצמה. ואף אם תיצווח, לא יועיל לה [ואמנם בבהמה, אין חילוק בין לכתחילה ובין דיעבד. וכיון שנתייחדה עם הגוי - אסורה. משום שבהמה שותקת. אך אשה - צווחת ויוצאת לחוץ! וראה בתוס' שהביאו בשם הירושלמי שאין כל דמיון בין אשה לבהמה בכל מצב, לפי שאשה תמיד דרכה לצווח].

[407] כתב הריטב"א: ומיהו בזמן הזה - מותרת. דהא אית להו אימת מלכות דחמירא להו טפי מהפסד ממון. ולא אסר התלמוד אלא בשאין לו בה חשש הפחד.

רבי פדת אמר: **לא קשיא** הסתירה בין דין משנתנו לדין התוספתא. **הא**, אחד מהם הוא לדעת **רבי אליעזר**, **והא** אחד מהם, הוא לדעת **רבנן** במשנה להלן.

דתנן גבי פרת חטאת [פרה אדומה] **רבי אליעזר אומר**: פרה אדומה **אינה נקחת** לא קונים אותה **מן העובדי כוכבים**.

וחכמים מתירין לקנותה מידי עובדי כוכבים.

ומבארת הגמרא: **מאי לאו**, **בהא** בדבר זה **קמיפלגי** חלוקים הם.

דרבי אליעזר סבר: **חיישינן לרביעה**. כלומר לרביעת הפרה על ידי הגוי. ומשום כך לא קונים פרה אדומה מידיו.

ורבנן המתירין לקנות פרה מן הגוי **סברי** - **לא חיישינן לרביעה**, ואין כל מניעה לקנותה מידי עובד כוכבים.

ודוחה הגמרא: **ממאי**, מנין שאכן זו מחלוקתם?

דלמא יתכן **דכולי עלמא**, רבנן ואף רבי אליעזר, **לא חיישינן לרביעה**. **והכא היינו טעמא דרבי אליעזר**, הסיבה שאוסר רבי אליעזר, היא **כדרב יהודה אמר רב**.

דאמר רב יהודה אמר רב: **הניח עליהן** על הפרה **עודה** [408] **של שקין**, ערימה של שקים ריקים קשורים יחד [410] - **פסלה!** [409]

לפי שנאמר בפרה אדומה [במדבר יט ב] "אשר לא עלה עליה עול". וכיון שעלה עליה עול זה - פסולה. [411]

ואילו בעגלה ערופה אינה נפסלת אלא **עד שתמשוך בה**. כלומר, שתלך [412] ותמשוך את העול. שנאמר [דברים כא ג] "ואשר לא משכה בעול". וכיון שמשכה בעול - פסולה.

ומעתה מתבארת מחלוקתם: **מר**, רבי אליעזר **סבר חיישינן** שמא עלה עליה עול, ומשום כך אין לוקחין מהם את הפרה. **ומר**, רבנן **סבר** [סברו] - **לא חיישינן** שמא עלה עליה

[408] בפירוש תיבת 'עודא', כתב היעב"ץ שהוא מלשון ארמי 'עדאה'. והוא תרגום של "שללה". ובכמה מקומות נשתמשו חז"ל בתיבת "שלל" להגדרת אוסף וקיבוץ של דברים].

[409] וכן פסק הרמב"ם [פרה אדומה א ז]. ולא כל עול העולה עליה פוסלה, אלא רק עול שעולה עליה כעבודה ולצורך הבעלים. אך כאשר מעלה עליה לצרכה, כגון שפורש טלית עליה להגן מפני הזבובין, או הנותן בה סנדל שלא תחליק - אין זה נחשב עול, וכשרה.

[410] כך פירש רש"י. עוד פירש, שעודה של שקים הוא כלי העץ שטווין בו את השקין. והר"ח והראב"ד פירשו, ש"עודה", היא כעין חגורה אשר שמין על הבהמה.

[411] דקדק התורת חיים: מדוע לא נקט שחוששין שמא הניח עליה עול גמור, שודאי פסולה באופן זה? ותירץ: לעול גמור לא חוששין. כיון שמפחד הגוי שמא יראה זאת הישראל, ויפסיד הגוי את ממונו. אבל עודא של שקין, עול עראי הוא. וסובר העכו"ם שלא יבחין בכך הישראל.

[412] ושיעור ההליכה שתלך הפרה כשהעול עליה, הוא לכל הפחות טפח. מאירי וראב"ד. ובתוס' רבינו אלחנן העיר, שבדבר זה נחלקו בסוטה מו א, האם שוים דיני פרה אדומה לעגלה. ואכן דעת הרמב"ם [רוצח ושמירת הנפש י ג] שכל העבודות פוסלות בעגלה, כמו שפוסלות בפרה אדומה.

עול. ומשום כך, לוקחין מהם. [413] ואם כן, אין הכרח שרבי אליעזר חושש לרביעה. והסיבה שאוסר לקחת פרה אדומה מן הגוי, קיימת רק בפרה אדומה, שחוששין בה שעלה עליה עול, אולם בשאר קרבנות שלא נאמר בהם דין זה, מודה רבי אליעזר שאכן לוקחין מן הגויים.

ודוחה זאת הגמרא: **לא סלקא דעתך**, לא יעלה על הדעת לומר שחוששין שהעלה עליה עול.

כי **משום ניחא פורתא**, נוחות מועטת שיש לו בהעלאת ה"עודה" על הבהמה - **לא מפסיד טובא**. לא יפסיד הוא את הממון הרב שנותנים עבור פרה אדומה, שהרי על ידי העלאת העודא על הבהמה, פוסלה.

ואם כן, ודאי לא מטעם זה אוסר רבי אליעזר לקחת פרה מן הגויים, וודאי שהסיבה היא משום שחושש הוא לרביעה.

אולם גם חשש זה אינו מתקבל. משום ש**הכי נמי לימא**, גם כאן נאמר ש**משום הנאה פורתא** שיש לגוי ברביעת הבהמה, **לא מפסיד טובא**!

ומתרצת הגמרא: **התם** לגבי חשש רביעה - **יצרו תוקפו**. [414] ולכן, אף שלא מסתבר שמשום הנאה רגעית יפסיד דמים מרובים, מכל מקום כאשר יצר עריות תוקפו, אינו מחשב את ההפסד הנובע מכך!

ולכן, משום חשש רביעה, אוסר רבי אליעזר לקחת בהמה מן הגויים. וחכמים, אינם חוששים לכך.

אולם עדיין אין להכריח שבכך נחלקו רבי אליעזר וחכמים. כיון שישנה עוד אפשרות בביאור מחלוקתם:

ודלמא יתכן **דכולי עלמא** הן לדעת חכמים והן לדעת רבי אליעזר, **לא חיישינן לרביעה, והכא, היינו טעמא דרבי אליעזר, כדתני** כפי ששנה **שילא**.

דתני שילא: **מאי טעמא דרבי אליעזר** האוסר להביא פרה אדומה שנקנתה מן הגויים? נאמר [במדבר יט ב] "**דבר אל בני ישראל ויקחו אליך** פרה אדומה", ודורשים זאת כך: **בני ישראל יקחו - ואין העובדי כוכבים יקחו** [ביאור תיבת "יקחו" כאילו נאמר "יקיחו",

[413] יש לעיין, הרי פרה שעלה עליה עול, שתי שערות שבצוארה נכפפות וגם יש שינוי בעיניה. ואם כן אפשר לבדוק אם עלה עליה עול על פי סימן זה? ויישב היפה עינים, שסימן זה נוצר רק כאשר עלה עליה עול ממש. מה שאין כאשר מניח רק עודה של שקין, שאין זה מכביד עליה כל כך.

[414] הקשו התוס': הרי לעיל [כב ב] אמר רב שגוי לא רובע את בהמתו, שמא תיעקר. ואף רב פדת מסכים לכך כפי שהוכיח התוס' לעיל [ד"ה רבינא]. והרי יצרו תקפו, ומדוע לא חוששין? ותירץ: יש להבדיל בין הענינים. לפי שכאן עומדת הפרה למכירה לישראל, וסבור שלא יבחינו ברביעתה ואינו חושש. מה שאין כן בבהמת שאינה עומדת למכירה, חושש לעקרה. הריטב"א חולק על תוס', ותירץ שאכן רבי פדת אינו סובר את הטעם שגוי נמנע מן הרביעה כיון שחס על בהמתו שלא תיעקר. ולכן כאשר יצרו תוקפו - רובעה.

דהיינו ימכרו [415]. כלומר, שיש לציבור לקנות את הפרה האדומה מבני ישראל דוקא, ולא מן העכו"ם.

ומשום דרשא זו, סובר רבי אליעזר שאין לוקחים פרה מן הגוי.

ודוחה זאת הגמרא: **לא סלקא דעתך**! לא יתכן לפרש כך את דברי רבי אליעזר. דהרי **קתני סיפא** כתוב בסופה של הברייתא: **וכן היה רבי אליעזר פוסל** את הבהמות הנקנות מן הגויים, **בכל הקרבנות כולן**. ולא רק לענין פרה אדומה.

ואי סלקא דעתך, אילו אכן היתה הסיבה שפוסל רבי אליעזר פרה הבאה מן הגויים, **כדתני שילא** [416] מן הטעם שדורש שילא, - הרי שדבר זה לא יתכן. כיון **שבשלמא פרה, כתיב בה קיחה**. ואם כן, בפרה ישנו דין מיוחד האוסר ליקח מן הגויים.

אלא כולהו, כל הקרבנות האחרים, אותם אוסר רבי אליעזר לקחת מן הגויים [כמבואר בסופה של הברייתא], וכי **קיחה כתיב בהו** באותם קרבנות?!

אלא, מתוך כך שאוסר רבי אליעזר את בהמות הגויים בכל הקרבנות, מוכח שאין טעמו כדברי שילא.

ואם כן, שוב יש להבין את מחלוקת רבנן ורבי אליעזר האם אפשר לקנות פרה מן הגויים.

וחוזרת הגמרא לביאור הקודם, שרבי אליעזר אוסר משום חשש רביעה: **ודלמא**, יתכן, **שעד כאן לא פליגי** לא נחלקו רבנן עליה דרבי אליעזר בשאלה האם חוששין לרביעה,

דף כג:

אלא רק **בפרה** אדומה **דדמיה יקרין**. ומשום כך, לא חוששין שירבענה הגוי ויפסיד.

אבל, בשאר קרבנות מודו ליה חכמים לרבי אליעזר, וסוברים אף הם שחוששין לרביעה. אולם ביאור זה לא יתכן. כי -

ואלא הא דתניא הברייתא ששנינו לעיל: **לוקחין מהן בהמה לקרבן - מני**, כדעת מי היא נאמרה?

הרי לפי ביאור זה, שאף רבנן מודים שבשאר קרבנות חוששין לרביעה, הרי שברייתא זו, **לא** כדעת **רבי אליעזר, ולא רבנן**!

ועוד תניא שנינו **בהדיא**: **מאי אותיבו ליה חבריהי**, מה השיבו לו חבריו **לרבי אליעזר** על דבריו, שאוסר לקנות בהמה לקרבן מן הגויים?

[415] רש"י ד"ה יקחו - ימכרו, לפי שיש לקרוא זאת "ויקיחו".

[416] עיין בתורת חיים שהקשה, מאי קס"ד דשילא דתני הכי. הרי מן הסיפא של המשנה לא משמע כך וכפי שמקשה הגמרא? ויישב שלמסקנת הסוגיא [לקמן כד א] שלדעת רבי אליעזר אכן בפרה אדומה ישנם ב' הטעמים. א - כדברי שילא, ב - מחשש רביעה. אולם שאר הקרבנות, אכן נפסלים מחשש רביעה.

השיבו לו כך: נאמר [ישעיהו ס ז] "**כל צאן קדר יקבצו לך** אילי נביות ישרתוך **יעלו** על **רצון מזבחי**". ומפסוק זה מוכח, שאף בהמות הנקנות מן הגויים - כשרות לקרבן.
והרי לנו, שרבנן החולקים על רבי אליעזר, סוברים שאף כל הקרבנות נקנים מן הגויים. ולא חוששין לרביעה.
ובכך, מתורצת הסתירה דלעיל, בין משנתנו האוסרת להעמיד בהמה בפונדק של גויים מחמת חשש רביעה, לבין הברייתא המתירה לקחת בהמה מן הגויים לצורך קרבן, ולא חוששין לרביעה.
כי משנתנו היא כדעת רבי אליעזר החושש לרביעה. ואילו הברייתא, כדעת חכמים שאינם חוששין לרביעה. ולפיכך, סוברים שלוקחים מן הגויים בהמה לקרבן.
עד כאן דנה הגמרא בשאלה האם חוששין שמא נרבעה הבהמה על ידי הגוי. ועתה דנה הגמרא בעיקרו של פסול קרבן מבהמה שנרבעה.
עד כאן לא פליגי לא נחלקו רבי אליעזר וחכמים **אלא** רק **בחששא**. האם כאשר אין אנו יודעים אם רבעה הגוי או לאו, יש לחשוש שמא רבעה, או אין לחשוש. רבי אליעזר חושש, וחכמים - אינם חוששין לכך.
אבל, **היכא** **ד**ידוע לנו ש**בודאי** **רבעה** הגוי
- **פסלה!**
ומוכיחה מכך הגמרא: **שמע מינה**, **דפרה** אדומה, אף שאינה נעשית קרבן למזבח, אלא רק משתמשים באפרה לצורך הטמאים, מכל מקום - **קדשי מזבח היא**. [417] וממילא נפסלת ברביעה, כדין כל בהמה העומדת לקרבן. [418]
משום **דאי** אם יש לה לפרה זו, רק דין **קדשי בדק הבית**, [419] כיון שאינה קריבה על גבי המזבח אלא נשחטת בהר המשחה - **מי מיפסלא**? האם פוסלת בה בפרה אדומה מעשה **הרביעה**, והרי אין הרביעה פוסלת אלא בקרבנות?
ומוכח, שלפרה אדומה יש קדושת מזבח, וכקרבן!

[417] כתב הראב"ד, שהנפקא מינה בכך שקדשי מזבח היא, היא שאינה יוצאת לפדיון, אלא על ידי מום קבוע. וכן הוסיף רש"י, שדין קדושת מזבח יש לה, שאינה יוצאת לחולין בלא מום - אף שאינה קריבה על המזבח!
[418] הקשו התוס': מה ההכרח שקדשי מזבח היא כיון שנפסלת ברביעה. הרי יתכן שהפסול הוא משום שכאשר רבעה, נחשב הדבר כ'עלה עליה עול'. וכפי ששנינו [פרה ב ד] עלה עליה הזכר - פסולה?! ותירץ: רביעת אדם, נעשית בקומה זקופה. ומשום כך אינה נחשבת כעלית עול. ועוד, ממה ששנינו 'וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן', משמע שאין הטעם משום עול הקיים רק בפרה אדומה ולא בשאר קרבנות. ועל כרחך, שהפסול הוא משום שקדשי מזבח היא.
[419] [כל הדברים המוקדשים לצורך המקדש, הינם בכלל קדושת בדק הבית. וכל דבר בעל ערך אף אבני הבית - יש לו קדושה זו].

ודוחה הגמרא ראיה זו: אכן הלכותיה של פרה זו, כהלכות בדק הבית. אולם לענין דברים הפוסלים בה, **שאני פרה** שונה אדומה, **ד"חטאת"** [במדבר יט ט] **קרייה רחמנא!**
וריבתה התורה פרה זו, שנפסלת אף בדברים הפוסלים בקרבן [שהרי נקראה חטאת, כשם הקרבן!]
אולם קשה: **אלא מעתה**, אם נפסלת הפרה בדברים הפוסלים בקרבנות, **תיפסל** אף פרה שלא נולדה כדרכה מרחם הבהמה, אלא נולדה **ב**אופן של "**יוצא דופן**" [כלומר, שיצא העובר מדופן הבהמה, על ידי חתך וכדומה] שהרי קרבן יוצא דופן - פסול?! [420]
ודנה הגמרא: **וכי תימא הכי נמי**, ובאמת פרה אדומה שנולדה ביציאת דופן פסולה, דבר זה לא יתכן!
שהרי: **אלמה תניא** שנינו בברייתא [421] - **הקדישה** לפרה אדומה **ביוצא דופן**, **פסולה**. **ורבי שמעון - מכשיר**.
ורואים מכך, שלא כולם סוברים שאכן דין פרה אדומה, שוה לשאר קרבנות.
וכי תימא ואף אם נאמר שדברי **רבי שמעון** שולד פרה יוצא דופן כשר, הינם **לטעמיה** לשיטתו, **דאמר** רבי שמעון [לגבי אשה שילדה ולד יוצא דופן, סובר רבי שמעון [422] כי]: **יוצא דופן ולד מעליא** מעולה **הוא** ככל ולדות, [423]
ונלמד מכך שדעת רבי שמעון שכל יוצא דופן - ולד גמור הוא, אף לענין קרבן.
ורבי שמעון אינו מחלק בין קרבן לפרה, אלא סובר הוא שאף קרבן כשר ביוצא דופן. ושוה דין פרה לקרבן.
- דבר זה לא יתכן!
והרי **האמר רבי יוחנן**: **מודה היה רבי שמעון לענין** קרבנות **קדשים**, [424] **ש**ולד יוצא דופן - **אינו קדוש!**
ואם כן, דעת רבי שמעון שאף שבקדשים יוצא דופן, פסול. בפרה - כשר!
ורואים, שחלוק דין פרה מדין קרבן. וחוזרת הקושיא מדוע פרה אדומה יוצאת דופן כשרה, ואילו פרה הנרבעת פסולה, ומהו החילוק בין שני פסולין אלו?

---

[420] מקור דין זה הוא בבכורות נז א: תנו רבנן - נאמר [ויקרא כב כז] "שור או כשב או עז כי יולד". ודורשים כך: שור או כשב - פרט לכלאים. או עז - פרט לנדמה [שאמו רחל והוא דומה לעז, רש"י שם]. כי יולד - פרט ליוצא דופן. ומכך למידים, שיוצא דופן פסול למזבח.

[421] תוספתא מסכת פרה פרק ב' ב'.

[422] נדה מ א.

[423] ונוהגת האשה ככל דיני יולדת, לענין טומאה וטהרה וקרבן יולדת.

[424] וסובר רבי שמעון, שיוצא דופן נחשב כולד לענין דיני יולדת, דכתיב "אם נקבה תלד". הוסיף לידה אחרת, לרבות יוצא דופן. אבל בקדשים, מודה רבי שמעון שאין זה נחשב לידה [רש"י]

מתרצת הגמרא: אכן סיבת פסול רביעה בפרה, אינה משום שבפרה נאמר "חטאת".[425] וודאי שפרה אינה בכלל קדשי מזבח, אלא בכלל קדשי 'בדק הבית' היא. ובכל זאת רביעה פוסלת בה:

אלא, סיבת פסול רביעה היא משום **דשאני פרה** אדומה,[426] **הואיל ומום פוסל בה** בפרה אדומה [שנאמר: במדבר יט ב "אשר אין בה מום"],

כמו כן **דבר ערוה** [היינו רביעה], וכן **עבודה זרה** [אם עבדו בה], **נמי פוסל בה** בפרה אדומה. כיון שהוקשה השחתה [להלן יבואר מהי השחתה] למום!

מנין היקש זה? **דכתיב** לגבי קרבנות [ויקרא כב כה] "**כי משחתם בהם מום בם**".

ותנא דבי רבי ישמעאל: **כל מקום שנאמר "השחתה", אינו אלא דבר ערוה ועבודה זרה.**

ומבארת הברייתא: **דבר ערוה** נקרא השחתה - משום **דכתיב** לגבי דור המבול [בראשית ו יב] "**כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ**"[427]

ועבודה זרה, אף היא נקראת השחתה. **דכתיב** [דברים ד טז] "**פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל**".

ונמצאנו למידים, שעבודה זרה ודבר ערוה, נקראים השחתה. והוקשה השחתה למום.

ואם כן, הא פרה, נמי, גם נפסלת ברביעה. כי **הואיל ומום פוסל בה - דבר ערוה ועבודת כוכבים פסלי בה.**

הובאו לעיל דברי שילא, המבאר את דברי רבי אליעזר הסובר שאין לוקחים בהמה מן הגוים, לפרה אדומה.

ודנה הגמרא בדברי שילא:

גופא: **תני שילא, מאי טעמא דרבי אליעזר**, האומר שאין לוקחים בהמת גוים לפרה אדומה?

דכתיב [במדבר יט ב]: "**דבר אל בני ישראל ויקחו**". ודורשים כך: **בני ישראל יקחו**, כלומר, רק מבני ישראל יקחו פרה זו, **ואין** ולא מן **העובדי כוכבים יקחו.**

ומקשה הגמרא: **אלא מעתה**, אם משום שנאמר "דבר אל בני ישראל ויקחו אליך" דורשים שרק מבני ישראל לוקחין ולא מן הגוים, יקשה מדברי הגמרא להלן:

---

[425] כך פירש רש"י. אולם המאירי כתב: פרת חטאת, אף על פי שאינה קדשי מזבח, הואיל וקרויה חטאת - פסולה בכל מום שקדשי מזבח נפסלים בו. וכן יוצא דופן, ואתנן, ומחיר, וטרפה, ורבועה, ומוקצה ונעבד - פוסלין בה. ומותר ללקחה מן הגויים, שהרי אף בשאר הקרבנות עושין כן. וכל שכן בזו שאינו רוצה להכניס עצמו בספק הפסד דמים יקרים.

[426] [עיין בריטב"א ועוד ראשונים שהביאו גירסא שונה בכל ענין זה].

[427] והשחתה זו, היתה בתשמיש של עבירה. כמו שנאמר [בראשית ו ב] "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו". ופירש רש"י על הפסוק: מכל אשר בחרו - אף בעולת בעל, אף הזכר והבהמה! [עפ"י רש"י כאן]

נאמר [שמות כה ב]: "**דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה**" ולכאורה **הכי נמי**, אף כאן נאמר אותו דבר, דרק **בני ישראל יקחו**, **ואין העובדי כוכבים יקחו**. ומעובדי כוכבים לא יקחו כלל את דברי המשכן.

וכי תימא ואם תאמר כי **הכי נמי**, אכן אין קונים זהב ואבנים טובות למלאכת המשכן מן הגויים, יקשה:

והאמר רב יהודה אמר שמואל, **שאלו את רבי אליעזר**, **עד היכן** צריך אדם להיזהר ולהשתדל במצות **כיבוד אב ואם**? **אמר להם** רבי אליעזר, **צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון**, **ודמא בן נתינה שמו** של העובד כוכבים. [428]

דף כד.

וכך היה המעשה: **פעם אחת בקשו** לקנות **ממנו אבנים** [430] **לאפוד** [429] (תחילת העמוד) **בששים רבוא** דינר **שכר**. **רב כהנא מתני** שנה, **שבשמונים רבוא** שכר [431] ביקשו לקנות ממנו.

והיו מפתחות האוצר שבו היו האבנים, **מונחות תחת מראשותיו של אביו**. והיה אביו ישן, **ולא צערו** [432] דמא. לא העירו משנתו. אף שעל ידי כך, מפסיד היה את כל הממון הרב שרצו לתת לו בעד באבן! [433]

---

[428] ואחר שתשמעו מה עשה אותו עובד כוכבים, דעו, שכל שכן ישראל יהיו מצווין על כך. רש"י.

[429] יש לבאר אלו אבנים בקשו לקנות מדמא בן נתינא. ומצינו בזה ג' פירושים. א. שתי אבני שהם הקבועים בכתפות האפוד, ועליהם חרוטים שמות בני ישראל, ששה על כל אבן. וכך משמע מפשטות לשון הגמרא, "ביקשו ממנו אבנים לאפוד" [תוספות בביאור דברי הגמרא לפי' רש"י] ב. אבני החושן בקשו מדמא. וכן משמע בירושלמי שכתב "פעם אחת אבדה אבן ישפה מבנימין" [ואף שלשון הגמרא היא "ביקשו אבנים לאפוד", יש לומר כיון שהחושן מחובר לאפוד, נקראים אבנים אלו - אבני האפוד - תוספות]. ג. ביקשו אבני שהם, הן לאפוד והן לחושן. שתי אבני שהם הקבועים באפוד, ואבן שהם אחת - לחושן. וכדכתיב [שמות כח כ] "והטור הרביעי תרשיש ושהם וישפה" [מהרש"א].

[430] הקשו התוס' רי"ד: מה הועילו אבני האפוד שהיו לו לדמא. והרי משחרב בית המקדש, בטל השמיר [שבו חוקקים את השמות על האבנים], כמבואר בסוטה מח א. וכיון שכך, לא יכלו לחקוק על אבני האפוד את שמות בני ישראל [וכדכתיב שמות כח ט "ופתחת עליהם שמות בני ישראל"], ובלוא חקיקת השמיר, אי אפשר לעשות אבנים. כדכתיב [שמות כח כ] "במלאתם"? ותירץ: דברי המשנה בסוטה "משחרב בית המקדש", נאמרו על חורבן בית שני. וקודם לכן, היה השמיר קיים. והריטב"א הוסיף, דיש אומרים שלא בטל השמיר ממש, אלא שניתן להשיגו רק בטורח גדול. ומשום כך קנו האבנים, כדי שבכל אופן יוכלו על ידי טורח זה להשלים את בגדי הכהן.

[431] ששים ריבוא, הם שש מאות אלף. שמונים ריבוא, הם שמונה מאות אלף.

[432] בקידושין לא ב: איבעיא להו, מצות כיבוד אב, מממונו של מי נעשית. האם צריך הבן להוציא מממונו על מנת לכבד את אביו, או שמכבדו מממונו של אביו. ונחלקו בזה שם בגמרא [ונפסקה הלכה שמכבדו מממונו של אב. רמב"ם הלכות ממרים ו ג ושו"ע יו"ד סימן ר"מ סעיף ה']. והעיר הריטב"א, שלמאן דאמר מכבדו משל אב, מדוע יש ללמוד מדמא עד היכן כיבוד אב, והרי לא היה צריך דמא להקריב את הממון שרצו לתת לו עבור האבן בשביל שלא להעיר את אביו, שהרי, "אין מכבדו אלא משל אב"? וביאר הריטב"א, דשאני הכא שלא הוציא דמא ממון כדי לא להעיר את אביו, אלא רק מנע מעצמו ריוח. ובאופן זה, יש לו למנוע מעצמו ריוח לצורך כיבוד אב.

[433] המשכו של מעשה זה מובא המדרש והביאו היפה עינים כאן. והוא, שכאשר לא רצה דמא ליתן את האבן משום שהיה אביו ישן ורגליו על התיבה בה היו האבנים, סברו חכמי ישראל שאינו מתרצה על המקח. והוסיפו לו עוד עשרת אלפים זוז. ולא רצה דמא לקבל יותר ממה שהוצע לו בתחילה, על מנת שלא להנות מכבוד אביו.

וממעשה זה אנו רואים, שקונים אבנים טובות לצורך המשכן מן הגויים. אף שנאמר "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה"?!

מתרצת הגמרא: אכן בתחילת הפרשה נאמר "ויקחו לי תרומה". ומכך למידים, שדברי המשכן נקנים רק אצל ישראל.

אולם **אבני שהם**, הכתובות אחרי ה"ויקחו לי", נכתבו בלי 'ויו' החיבור. ללמדך, שכאן **הפסיק הענין** [434]. כלומר, כאן הפסיק הציווי האוסר לקחת דברים מן הגוים. ודברי המשכן האמורים מכאן והלאה, אינם בכלל הדין של "ויקחו אליך" שנקנים רק אצל ישראל, אלא מותר לקנותם אף מן הגויים.

שואלת הגמרא: **והא**, והרי "**ואבני מלואים**" ["ואבני", עם וי"ו החיבור] **כתיב** לאחר "אבני שהם", **דהדר ערביה**, הרי שחזר הכתוב, ועירב את אבני שהם יחד עם הדברים הראשונים האסורים לקחתם מן הגויים. ומוכח, שאף אבני שהם אינם נלקחים אלא מישראל!?

ועוד קשה, שהרי **קתני סיפא** בסופה של הברייתא, **לשנה אחרת** [435] **נולדה לו** לדמא בן נתינה **פרה אדומה בעדרו**,

נכנסו חכמי ישראל אצלו על מנת לקנותה, **אמר להם** דמא בן נתינא: **יודע אני בכם, שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם** - עבור הפרה האדומה **אתם נותנין לי!** שידע דמא, את הערך והחשיבות שיש לפרה זו אצל ישראל.

עכשיו איני מבקש מכם, אלא אותו ממון שרציתם לתת לי עבור האבן, **ושהפסדתי** אותו **בשביל אבא**. [437] שלא רציתי להעירו. [436] ומוכח, שרבי אליעזר עצמו סובר, שקונים פרה

[434] בחתם סופר הקשה: הרי שמן למאור נכתב אף הוא בלא וי"ו. כדכתיב [שמות כה ו] "שמן למאור". ואם כן יהא מותר לקחת שמן למאור מגוי?! והרי נאמר [שמות כז ב] "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית". ומשמע, שבני ישראל יקחו, ולא הגוים? [ועי"ש במה שתירץ דשמן מן הגוי, כבר אסר משה מעצמו על בני ישראל. ואינו צריך לציווי המיוחד של "ויקחו לי תרומה"].

[435] הוכיח הריטב"א, שמעשה זה היה בבית שני. כיון שבבית ראשון, לא היתה פרה אדומה, אלא אותה הפרה שעשה משה.

[436] בביאור הנהגה מיוחדת זו שנהג דמא בן נתינא, כתב המהרש"א: לפי שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה בעולם הזה, ובישראל המצווה על כיבוד אב ואם, נאמר למען יאריכון ימיך בעולם הזה, ולמען ייטב לך בעולם הבא. אבל עובד כוכבים, שאינו מצווה, נותן לו הקב"ה שכרו משלם בעולם הזה, כדי לטורדו בעולם הבא. ועובד כוכבים זה [דמא] מחסידי עובדי כוכבים היה. ולא היה חפץ לקבל שכרו משלם בעולם הזה, ועל כן אמר: יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם - עבור הפרה האדומה אתם נותנין לי, אבל אני, איני רוצה בכך לקבל שכר מצות כיבוד אב בעולם הזה. ועל כן אמר, איני מבקש עכשיו היינו בעולם הזה, רק אותו ממון שהפסדתי. אבל שכר המצוה גופא שקיימתיה, איני מבקש עכשיו בעולם הזה!

[437] קשה, הרי לא רצה דמא לקחת את אותו ההפרש שהפסיד משום כבוד אביו? ועוד, במדרש חז"ל מובא ששקלו את הפרה ונתנו בעדה זהב כמשקלה. וודאי שזהב זה שווה יותר מן ההפרש שרצו לתת לו עבור האבן?! ואכן בירושלמי מובא במעשה זה רק שבאותו הלילה נולדה לו פרה אדומה. ובכך פרע לו הקב"ה שכרו.

אדומה מן הגויים. ולא כדברי שילא שדורש רבי אליעזר את הפסוק "ויקחו לי", לאסור קניית פרה אדומה מן הגויים.

ומתרצת הגמרא: **התם** הפרה שנקנתה מדמא, **על ידי תגרי ישראל זבון**. נקנתה על ידי סוחרים יהודים שקנוה מדמא. ואילו הציבור, קנאה מאותם ישראלים.

ואם כן, מיושבים דברי שילא. ואכן דורש רבי אליעזר את הפסוק "ויקחו אליך" שמשמעו שקונים רק מישראל, ואין קונים פרה מן הגויים.

ומקשה הגמרא על דברי שילא: **וכי** טעמו של **רבי אליעזר** שאין קונים פרה מן הגויים הוא משום שכתוב "ויקחו אליך",

האם רבי אליעזר **לא חייש לרביעה**, אינו חושש שמא הפרה נרבעה, ומחמת כך אסור לקנותה מן הגויים?

והרי מוכח שרבי אליעזר כן חושש לרביעה - מכך:

והתניא, **אמרו לו** חכמים **לרבי אליעזר**, **מעשה ולקחוה** לפרה אדומה **מן העובד כוכבים ודמא שמו**. **ואמרי לה** [יש אומרים] **רמץ שמו**. ומוכח, שקונים פרה מן הגויים. ולא כדבריך רבי אליעזר, שאין פרה ניקחת מן הנכרים!

אמר להן רבי אליעזר: **משם ראיה**? הרי **ישראל היו משמרין אותה**, את אותה הפרה כדי שלא ירבעו אותה, **משעה שנולדה!**

ומוכח, כי הסיבה שאוסר רבי אליעזר לקנות בהמה מן הגויים, היא חשש רביעה. ולכן, כאשר משמרין אותה - אין חשש ואפשר לקנותה.

ועולה מכך, שלא כדברי שילא. ולא אוסר רבי אליעזר את עצם הקניה מן הגוים, אלא משום חשש רביעה!

מתרצת הגמרא: **רבי אליעזר**, **תרתי** שני טעמים **אית ליה**, לאיסור זה של לקיחת בהמה מן הגויים:

א. **קיחה**, לפי שנאמר "דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה" ודורש רבי אליעזר, שאין פרה אדומה ניקחת אלא מישראל.

ב. **וחייש** חושש רבי אליעזר, **נמי לרביעה**! ומשום כך סובר הוא, שצריך לשמר את הבהמה משעה שנולדה.[438]

ודנה הגמרא. **אמר מר**: **ישראל היו משמרין אותה משעה שנולדה**.

[438] נמצא, שלדעת רבי אליעזר ישנם שני תנאים לקנית בהמה מן הגויים. א. שלא יקנו את הפרה ישירות מן הגויים, אלא על ידי סרסורים ישראלים שיקנוה מן הגויים וימכרוה לציבור לצורך עשיית פרה אדומה. ב. שתהא הפרה משומרת משעת לידתה, על מנת שלא ירבעוה.

וקשה: **ניחוש** נחשוש **דלמא** שמא **רבעי לאמא** [439] רבעו את אמה של פרה זו **כי הוה מעברה** בזמן שהיתה מעוברת, [440]
ומנין שיש בכך חסרון?
דאמר רבא: **וולד הנוגחת** פרה שנגחה ישראל ומת, **אסורה**, [442] אסור הולד לקרבן! [441]
משום ש**היא וולדה** - שניהם יחד - **נגחו**. ולכן, אף לוולד זה יש דין נוגח, ופסול.
וכן **וולד הנרבעת אסורה**. משום ש**היא וולדה נרבעו**!
אם כן, נחשוש אף כאן שאמה נרבעה?
משיבה הגמרא: **אימא**, **ישראל היו משמרין אותה** את הפרה האדומה **משעה שנוצרה** במעי אמה. ואם כן, אף אימה לא נרבעה.
ודנה הגמרא: **וניחוש דלמא** נחשוש שמא **רבעוה לאמא** של פרה זו **מעיקרא** עוד קודם שהרתה, ולדעת רבי אליעזר - אם האם אסורה, אף הולד נאסר.
ודעת רבי אליעזר מבואר במשנה [443] זו:
דתנן: **כל הפסולין לגבי מזבח** כגון על ידי רביעה, או שעבדו בהם עבודה זרה - **ולדותיהן מותרין**. **ותני עלה**, שנו על אותה המשנה: **רבי אליעזר אוסר**! [444]
ואם כן, אף פרה זו ששימרו אותה משעה שנוצרה, תיאסר. שמא אמה נאסרה עוד קודם שנוצרה.

[439] הקשה הריטב"א: הרי לעיל כב ב אמרינן שבהמה הנרבעת - נעקרת. ואם כן, אין חשש שירבענה הנכרי? ותירץ: אכן רוב הבהמות נעקרות על ידי רביעה. ולכן חס הגוי על בהמתו. אבל פעמים שהנרבעת אינה נעקרת, ומשום כך חוששין בבהמה זו, שנרבעה אמה. אולם בתוס' לקמן מו ב טרחו להעמיד שמדובר בבהמה מעל גיל שלש שנים, וכמבואר להלן כד ב שיותר מבת שלש אינה נעקרת. ומשמע, שכל שתחת שלש שנים - ודאי נעקרת. ודלא כהריטב"א [וראה עוד ביעב"ץ בענין זה].

[440] הקשו התוס': מדוע לא נחשוש אף שמא עלה על אמה עול, ותיפסל משום כך? ותירץ: לא יתכן שיחששו לכך, שהרי כיון שעלה עליה זכר, נחשב כאילו עלה עליה עול. ואם כן, לא מצינו שתהא פרה אדומה כשרה בעולם?! אלא ודאי אין בכך כדי לפסלה. הרשב"א ותוס' רבינו אלחנן תירצו, שיש לחלק בין ולד נרבעת ונוגחת לולד הנושאת בעול. לפי שבנוגחת ונרבעת, סמוך העובר למקום הרביעה [ומשום כך נחשב שאף הוא בכלל הרביעה] וכן מוסיף הוא במשקלו, לנגיחה. אולם בעול, ודאי אין הוא נושא.

[441] כתב הראב"ד: ועובר - ירך אמו. כלומר כיון שעובר נחשב כירך אמו, נדון הוא כדינה - ואסור.

[442] יש להקשות: איך יתכן לדון על הולד, אם הוא כשר או פסול. הרי בהמה שנגחה, חייבת מיתה? ופירש רש"י, שמדובר שנגחה הבהמה על פי עד אחד. ובאופן זה, אין סוקלים אותה, אלא נאמן העד לפוסלה. וכן אם הודה הבעלים שבהמתו נגחה - אין סוקלים אותה על פי הודאתו, אך נפסלת! ואמרינן בתורת כהנים "מן הצאן", להוציא את המוקצה [שהוקצה לעבודה זרה]. "ומן הצאן" וי"ו יתירה, להוציא את הנוגח. רש"י

[443] תמורה ל ב.

[444] טעמו של רבי אליעזר מבואר בתמורה שם, שאין מביאין למזבח ולד של בהמה פסולה, לפי שבזיון הוא [רש"י] התוס' סוברים שאף לדעת רבי אליעזר, לא נאסר הולד בכל פסול שפסולה האם, שהרי ולד אתנן כשר אף לבית שמאי ובית הלל. ולא נראה שרבי אליעזר חלוק עליהם בזה [ובתורת חיים הוסיף שאף ולד בעלת מום - כשר]. [ויתכן שלרבי אליעזר נחשב בזיון להביא בהמה שהפסול נעשה על ידי מעשה בגופה. כגון הנרבעת ונוגחת].

ודנה הגמרא: **הניחא**, קושיא זו אינה קשה לדעת **רבא**. כיון **דאמר רבא אמר רב נחמן**, **המחלוקת** בין רבי אליעזר לחכמים אינה אלא **בשנרבעו** האמהות **כשהן** כבר **מוקדשין**. ורק אז אוסר רבי אליעזר את הולד.

אבל אם נרבעו האמהות **כשהן חולין** ועדיין לא הוקדשו - **דברי הכל מותרין**.

אלא לדעת **רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן**, הסוברים **שמחלוקת** רבי אליעזר וחכמים היא אף אם **כשנרבעו כשהן חולין**, ואפילו אז אוסר רבי אליעזר את הולד. **אבל כשהן מוקדשין - דברי הכל אסורין**,

מאי איכא למימר?

מה יועיל שימור הולד משעת יצירתו, הרי יתכן שנרבעה אמו [שחולין היא], ואסור?

מעמידה הגמרא: **אימא**, נאמר **שישראל היו משמרין אותה** לאמא **משעה שנוצרה**. וממילא, אף אין חשש שאמה נרבעה.

ומקשה הגמרא: **וניחוש דילמא** נחשוש שמא **רבעוה לאמא דאמא** לאמה של האם, שדבר זה הוא גנאי אפילו לבתה?

מתרצת הגמרא: **כולי האי** כל זאת - **לא חיישינן!** [445]

אמר מר בתירוץ הגמרא לעיל: **ישראל היו משמרין אותה** את הפרה **משעה שנוצרה** במעי אמה.

ודנה הגמרא: **מנא ידעינן**, מנין לנו שתיולד פרה אדומה מבהמה זו, ויש צורך לשמרה כבר מעכשו?

אמר רב כהנא: **כוס אדום** היו **מעבירין לפניה** לפני האם **בשעה שעולה עליה זכר**, ועשויה היא להתעבר ממנו. [446] ועל ידי העברת הכוס, נעשה הולד אדום אף הוא.

ושואלת הגמרא: **אי הכי**, אם בהעברת כוס נעשה הולד אדום, **אמאי דמיה** של הפרה **יקרין** כל כך, הרי בנקל ניתן ליצור פרה אדומה?

מתרצת הגמרא: **הואיל** ואם נמצאו בפרה **שתי שערות** שחורות או לבנות, הרי ששתי שערות אלו **פוסלות בה** מלהיות פרה אדומה. ומשום כך דמיה יקרים, כיון שפרה כזו שאין בה אפילו שתי שערות - נדירה היא מאוד!

[445] יש לעיין מה יהא הדין, אילו ידוע לנו בודאי שאם אמה נרבעה. וכתבו התוס' רי"ד: דוקא וולדות של בהמה הנרבעת, היה אוסר רבי אליעזר. אבל וולד וולדותיהן - היה מתיר!

[446] לפי שמה שחושבת הנקבה בשעת עיבור - כך יוצא הוולד. ובענין זה הביא היעב"ץ את מה שמצינו ביעקב אבינו [בראשית ל לו - לט], שנעץ את המקלות המנומרים לפני הצאן. כדי שבעת שתבאנה לשתות, ירתעו לאחוריהן והזכר רובעם, ותלדנה עקדים נקודים וטלואים, כיוצא במקלות אלו [ראה ברמב"ן אגרת הקודש פרק ה' לגבי אותה מטרוניתא שהיה לפניה דבר שחור, ונולד לה בן שחור!]

ודנה הגמרא: **ומאי שנא דידהו**, מדוע העבירו כוס אדומה בפני בהמת דמא בן נתינא שגוי הוא, ומשום כך צריכים היו לשמרה כל הזמן, ולא העבירו כוס זו בפני בהמת ישראל?

אמר רב כהנא - במוחזקת. מדובר, שברשותו של דמא בן נתינא, היתה אצלו משפחת פרות, המוחזקות לילד פרה אדומה בהעברת כוס.

יתיב ישב **רבי אמי ורבי יצחק נפחא**, **אקלעא** על מבוא הכניסה, בבית **דרבי יצחק נפח א**.

פתח חד מינייהו אחד מהם **ואמר**: **וכן היה רבי אליעזר פוסל** בהמות שנקנו מן הגוים, בכל הקרבנות כולן. משום שחושש היה רבי אליעזר, שמא נרבעו הבהמות. [447]

פתח אידך מינייהו השני מבין שניהם **ואמר**: **מאי אותיבו ליה** מה השיבו לו **חברוהי** חבריו **לרבי אליעזר** כנגד דבריו?

השיבו לו כך: נאמר [ישעיהו ס ז] "**כל צאן קדר יקבצו לך וגו**'". עולה מנבואת ישעיהו, שלעתיד לבוא יקחו בהמות מן הגוים לקרבן, וקשה על דעת רבי אליעזר? **אמר להן רבי אליעזר**: אין זו ראיה. כיון ש**כולם**, כל הגוים **גרים גרורים הם** יבואו ויגררו מעצמם להתגייר **לעתיד לבא**. אף שלא יקבלו אותם. וממילא אין בהמותיהם, בהמות עכו"ם! [448]

אמר רב יוסף: **מאי קרא** מנין אתה למד שאכן כך יהיה?

שנאמר [צפניה ג ט]: "**כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה** לקרוא כולם בשם ה'"!

אמר ליה אביי: מפסוק זה אתה למד שחוזרים הם מעבודה זרה, וקוראים בשם ה'.

ודלמא יתכן כי רק **מעבודת כוכבים הוא דהדור בהו** [חוזרים בהם], אולם ממעשי עריות, לא יחזרו בהם. ושוב יש לחשוש שמא בהמותיהם נרבעו. ואיך יקבלו אותם לקרבן?

אמר ליה רב יוסף: "**לעבדו שכם אחד**" **כתיב**. [שם]. ומשמע, שאין כל הבדל בין כלל עובדי ה', אלא ישראל והאומות יעבדוהו כולם שכם אחד, ויהיו שוים בכל קיום המצוות. וממילא, יפרשו מן העריות.

---

[447] להלן מקשה הגמרא מכמה וכמה פסוקים, שבהם משמע שהביאו בהמות לקרבן מן הגוים. ומשמע מכך, שלדעת רבי אליעזר בהמת גוים פסולה לקרבן מן התורה. והקשה ה'משכנות יעקב', הרי כיון שספק הוא אם נרבעה הבהמה, מדוע לא נעמיד אותה על חזקת כשרות, שהרי כל בהמה שנולדה, כשירה להקרבה. ונכשיר אף בהמה זו? ותירץ העונג יו"ט יו"ד סימן פ"א: העמדת דבר על חזקתו, היא רק כאשר רוצים לשנות מציאותו של דבר מסוים. וכגון שיש ספק על דבר אם הוא טמא, הרי שמעמידין אותו על חזקת טהרה. אולם פסול זה של בהמה שנרבעה, אינו פסול החל בעצמותה של הבהמה. אלא זהו דין חיצוני, שפסולה להקרבה. ומשום כך, חזקת כשרות לא תסייע בענין זה. כיון שלא שייך להעמיד אותה בחזקת כשרות לקרבן. לפי שהכשרות לקרבן, אינה דין בעצם הבהמה שאפשר להחזיקה בו.

[448] כך פירשו רש"י והר"ח. ב"עבודת עבודה" ביאר, שתשובתו של רבי אליעזר "גרים גרורים הם", שאינם גירי אמת כדעת חכמים. ורק משום כך עולים קרבנותיהם לרצון. לפי שבקרבנות גוים, לא חל פסול נרבע [ועי"ש איך שמבאר כל הסוגיא לפי"ז].

רב פפא מתני הכי. מעשה זה ששנינו שכך אמר חד. וכך ענה לו אידך - היה רב פפא שונה אותו.

ואילו רב זביד, **מתני הכי** שנה מעשה זה כך: [449] **ותרוייהו אמרי**, הן רבי אמי והן רבי יצחק נפחא אמרו: **וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות**.

ותרוייהו שניהם רבי אמי ורבי יצחק נפחא **אמרי**: **ומאי אותיבו ליה** מה השיבו לו **חברוהי** לרבי אליעזר?

- "**כל צאן קדר יקבצו לך**" **וגו**'.

ועל זה **אמר השיב רבי אליעזר**: **כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא**.

ומאי קראה מהו המקור שאכן כך יהיה?

- שנאמר: "**כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה**'".

מתקיף לה רב יוסף: **ודלמא** אולי רק **מעבודת כוכבים הוא דהדרי בהו** חוזרים הם בהם. אך ממעשי עריות, לא יחזרו בהם?

אמר ליה אביי: נאמר שם: "**לעבדו שכם אחד**" **כתיב**. ומשמע שאין חילוק והבדל בין עובדי ה'. והגוים יעבדוהו כישראל בכל מצוותיו, ויפרשו מן העבירות. [450] מקשה הגמרא על דברי רבי אליעזר, שאין מביאים בהמות לקרבן מן הגוים:

מיתיבי, נאמר [שמות י כה] "**ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות**". דברים אלו, אמר משה לפרעה. ומוכח, שלוקחים בהמות לקרבן מן הגויים!

דוחה הגמרא: **קודם מתן תורה - שאני**, כיון שעדיין לא נאסר הדבר.

ומביאה הגמרא להוכיח שמביאים קרבנות מן הגוים:

תא שמע: [שמות יח יב] "**ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים**" ומוכח, שהביאו קרבן מיתרו שהיה גוי. [451]

דוחה הגמרא: **יתרו נמי** אף הוא **קודם מתן תורה הוה**. וממילא, אין להוכיח מכך שמביאים קרבן מבהמת הגוי.

ובענינו של יתרו, נחלקו במסכת זבחים קטז א, בני רבי חייא ורבי יהושע בן לוי, בשאלה האם יתרו בא אל משה קודם מתן תורה, או לאחר מתן תורה.

---

[449] בעיקר הדברים אין חילוק בין הגירסאות. וההבדל הוא רק בשם מי נאמרו הדברים.

[450] כך פירש רש"י. והמהרש"א פירש: "לעובדו שכם אחד" כלומר, לעובדו חלק אחד מן התורה. וכיון שלא יקבלו את הגרים לעתיד לבוא, הרי לא יוכלו לעובדו בכל מצוותיו וכישראל. ויעבדוהו הם בחלק מן התורה, שאותו יוכלו לקיים. ואיסור הרביעה הוא בכלל אותו החלק שיקיימו, שהרי כבר נצטוו עליו בני נח.

[451] ולא שהיה יתרו חשוד על מעשים אלו. ובפרט שנתגייר. אלא רק שהיה קונה בהמות מהגויים הקרובים לו [מרומי שדה, וראה ברש"ש]

וכעת דנה הגמרא: **הניחא למאן דאמר** הסובר שבואו של **יתרו קודם מתן תורה הוה**, [452] וממילא אין כל מניעה לקבל ממנו בהמה לקרבן.

דף כד:

אלא למאן דאמר (תחילת העמוד) **יתרו לאחר** [454] **מתן תורה הוה**, [453] ולאחר שכבר נאסרו בהמות הגוים, **מאי איכא למימר**? איך קבלו הקרבן מידו?

על כרחך, מוכח מכך שלוקחים בהמה מן הגוים, ודלא כדברי רבי אליעזר?!

מתרצת הגמרא: **אלא יתרו - מישראל זבן** קנה את בהמתו. ואותה, הביא לקרבן. ואכן אין מביאים בהמה מן הגוים.

ומביאה גמרא להוכיח ממקורות אחרים, שמביאים בהמות מן הגוים:

תא שמע: נאמר [455] [שמואל א, טו טו]: "**ויאמר שאול מעמלקי הביאום אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר** (**המשנים והכרים ועל כל הצאן**) **למען זבוח לה' אלהיך**".

ומשמע, שמביאים קרבנות מבהמות העמלקי.

דוחה הגמרא ראיה זו, על ידי דקדוק בלשון הפסוק: נאמר בפסוק זה, "מיטב הצאן והבקר".

מאי "מיטב"? אין הכונה שהשתמשו במיטב הבהמות עצמן, אלא **בדמי מיטב** הבהמות, שמכרו את מיטב הבהמות, ובדמיהם - קנו בהמות לקרבן.

ואם כן, **מאי שנא** במה שונות **מיטב** הבהמות, שדוקא אותם מכרו לצורך דמי הקרבנות?

- **כי היכי** כדי **דליקפץ עליהן זבינא**. שיקפצו הלקוחות וירצו לקנות מן הבהמות הללו, שמיטב הם. ועל ידי כך, יהיה כסף לקנות בהמות לקרבן מישראל.

ומביאה הגמרא להוכיח עוד:

תא שמע: נאמר [שמואל ב, כד כב] "**ויאמר ארונה אל דוד יקח ויעל אדוני המלך הטוב בעיניו ראה הבקר לעולה והמוריגים וכלי הבקר לעצים**".

ארונה, שר היבוסי היה, וגוי הוא. וממנו לקח דוד את צרכי המזבח ואת הקרבנות. ומוכח, שלוקחים בהמות מן הגוי לצורך הקרבן.

---

[452] הקשו התוס' [ד"ה יתרו], איך אמר משה ליתרו "והודעתי את חוקי האלהים ואת תורותיו". והרי עדיין לא ניתנה תורה? וראה שם מה שהקשה עוד בענין זה, ובתירוצו.

[453] הקשו התוס', לשיטה זו, הרי ציפורה אשת משה [בת יתרו] לא היתה אלא אחר מתן תורה. ואם כן, איך יתכנו דברי הגמרא ביבמות 'ג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו וכו' ופירש מן האשה'. והרי לא היתה אז אשתו עמו?! ותירץ: שהקב"ה נתן לב לפרוש מן האשה. ואכן בפועל, לא היתה אשתו אז.

[454] אף שמן המקראות משמע שיתרו היה קודם מתן תורה.

[455] [פסוק זה מדבר בענין הבהמות אשר עליהם חמל שאול במלחמתו בעמלקי, ולא הרגם, אלא הביא מהם לקרבן].

דוחה הגמרא: **אמר רב נחמן, ארונה - גר תושב** [456] **היה**. וקיבל עליו שבע מצוות בני נח, [458] ואיסור רביעה בכללן! [457] ודנה הגמרא: נאמר בפסוק שהובא לעיל "ראה הבקר לעולה והמרגים".

מאי, מהו **מריגים**?

אמר עולא: מטה של טורביל!

ודנה הגמרא: **מאי** מהו **מטה של טורביל**?

ומתרצת: **עיזא** דף לוח גדול [העשוי לדישה], **דקורקסא** תחתית הלוח מלא בפגימות צפופות ועמוקות, **דדיישן** - על גבי לוח זה, עוברות הבהמות, והפגימות חודרות בגורן, והתבואה נידושת.

אמר רב יוסף: מאי קרא, מהו המקור שאכן זהו פירוש "מריגים"?

התשובה: נאמר [ישעיהו מא טו]: "**הנה שמתיך למורג חרוץ חדש בעל פיפיות תדוש הרים ותדוק וגבעות כמוץ תשים**". מורג חרוץ - פירושו, מלא פגימות. כלומר חריצים. ופגימות אלו, הם הפיפיות. ועשויות הם - לדוש הרים.

מיתיבי, נאמר [שמואל א, ו יד] "**ואת הפרות העלו עולה לה'**"

פרות אלו, נשלחו על ידי הפלשתים כאשר השיבו את ארון ה'. וכאשר הגיעו הפרות והעגלה שנשאה את הארון לבית שמש, העלו אנשי בית שמש את הפרות עולה לה'.

וקשה, איך העלו לעולה בהמות אלו שבאו מן הפלשתים?

---

[456] בפירוש אברבנל על הפסוק, מביא מכאן שארונה היה גר צדק.

[457] בירושלמי, הביאו גם כן להקשות מכך, ותירצו שרק קנה ממנו דוד את הבהמות. אך לא הקריבם. ואילו מה שאמר ארונה "ה' אלהיך ירצך", היינו בתפלה. ולא בקרבן [יפה עינים].

[458] כך פירש רש"י. ובדינו של גר תושב, ישנה מחלוקת [לקמן סד ב]. דעת רבי מאיר - כל שקיבל עליו בפני שלשה שלא לעבוד עבודה זרה, הריהו גר תושב. דעת חכמים - כל שקיבל עליו ז' מצוות בני נח, הריהו גר תושב. אחרים אומרים - כל שקיבל עליו לקיים כל מצוות שבתורה, חוץ מאכילת נבלות, הריהו גר תושב. ומדברי רש"י כאן מבואר שסובר כדעת חכמים, שהרי כתב "גר תושב - שקיבל עליו ז' מצוות בני נח". אולם, בסנהדרין [צו ב] כתוב: תנו רבנן, נעמן גר תושב היה. ופירש רש"י: שלא קיבל עליו שאר מצות אלא שלא לעבוד עבודה זרה! ומוכח, שרש"י סובר כרבי מאיר, שעל מנת להיות גר תושב, די בכך שיפרוש מעבודה זרה! והבאר שבע שם תמה על כך, שהרי הלכה כחכמים [וכן פסק הרמב"ם פרק י' מהלכות עבודה זרה הלכה ו'] ואין פסק כאן רש"י כרבי מאיר? ויישב הבאר שבע, שרש"י סובר כדברי הגמרא בעבודה זרה סה א, שדברי חכמים שגר תושב הוא כל שקיבל עליו ז' מצוות בני נח, אינם אלא לענין "להחיותו" את הגר. אולם לא לענין שאר דינים. ואכן, גר תושב הוא אף בלא ז' מצוות בני נח. ומעתה קשה, מדוע כתב כאן רש"י שארונה היה גר תושב לפי שקיבל עליו ז' מצוות. והרי אף בלא ז' מצוות, גר תושב הוא, וכמו שכתב רש"י בסנהדרין?! עוד יש להקשות, לדברי רש"י בסנהדרין שגר תושב אינו אלא שפרש מעבודה זרה, מנין לנו שאכן בהמתו לא נרבעה, והרי לא פרש אלא רק מעבודה זרה? ונראה, שאכן עיקר מהותו וגדרו של גר תושב, הוא בכך שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה. אולם דיני ותנאי גר תושב, הינם שיקבל על עצמו ז' מצוות בני נח. אך עיקר ענינו הוא שיפרוש מעבודה זרה. ולפיכך, כאשר בא רש"י בסנהדרין [צו ב] להגדיר "מהו" גר תושב, כתב "שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה". לפי שזהו עיקרו ומהותו. אולם כאן, כאשר הנידון הוא היאך "לנהוג" בגר תושב, וכגון האם לקנות ממנו בהמה, לא די בכך שתתקיים מהותו של הגר תושב ויפרוש מעבודה זרה. אלא צריכים אנו שיקיים את כל דיני גר תושב. ובכללם - שיפרוש מן הרביעה. ומשום כך כתב רש"י, "שקיבל שבע מצוות בני נח - והרי רביעה בכלל"!

מתרצת הגמרא: **הוראת שעה היתה!** אכן בדרך כלל אין מקריבין בהמות מן הגוים. אולם פרות אלו, נעשה בהם נס, [459] ולפיכך הקריבום.

ומוכיחה הגמרא שאכן הוראת שעה היתה זו:

הכי נמי מסתברא, כך אכן מסתבר. **דאי לא תימא הכי** אם לא נאמר שהוראת שעה היתה זו, אלא כך הוא הדין תמיד, האם קרבן **עולה נקבה**, **מי איכא**?

והרי אין עולה באה אלא מן הזכר, וכאן הקריבו פרות?!

ודוחה הגמרא: **ומאי קושיא** היא זו? **דלמא** הבמה [460] עליה העלו עולות אלו, מותר להקריב בה אף עולה נקבה. משום **שבמת יחיד** מדובר [שאינה במת ציבור, ומותר להעלות עליה קרבנות בזמן היתר הבמות. כלומר, בזמן שאין מקדש, או שארון ה' לא נמצא באהל מועד].

ועל במת יחיד - מעלין אף עולה נקבה!

וכדעת דרב אדא בר אהבה. דאמר רב אדא בר אהבה: מנין לקרבן עולה ממין נקבה שהיא כשרה בבמת יחיד - שנאמר [שמואל א' ז ט] "**ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלהו עולה**". טלה חלב היא רחל אשר מניקה את בנה ונותנת חלב, וממילא - נקבה היא! [461] ומוכח מכך, שעל במת יחיד מעלין עולת נקבה.

ומקשה הגמרא: הרי מן הלשון "**ויעלהו**" - **זכר משמע**, **שהרי** לא כתוב ויעלה, אלא ויעלהו?

---

[459] לאחר שהחליטו הפלשתים להשיב את ארון ה' שנשבה בידם, העמידו נסיון כדי לדעת האם המכות שהוכו בהם, מאת ה' הם, או שמא מקרה הן. וג' נסיונות ניסו: א. לעגלה הנושאת את הארון, קשרו בהמות אשר לא עלה עליהן עול, ואינם ראויות למשוך את העגלה שעליה הארון [רש"י שמואל א' ו ז]. ב. ניתקו מן הבהמות את ילדיהם, ואשר באופן טבעי, לא יזוזו הבהמות ללא ילדיהם. ג. בחנו את דרך הבהמות, אם ילכו דוקא בדרך בית שמש, ולא לכל רוח אחרת. וכיון שנעשה נס, ובהמות אלו שלא עלה עליהן עול, נשאו את העגלה, ולא פנו אל ילדיהן, ונסעו דוקא אל דרך בית שמש - הורו להעלות פרות אלו לעולות, על שום הנס שנעשה על ידן.

[460] שתי במות היו. במה גדולה ובמה קטנה. ובבמות אלו, הותר להקריב כל עוד לא נבנה המקדש, ונקבע המזבח על מקומו. וכן בזמן שלא היה הארון בתוך אהל מועד, וכן כל עוד שלא הוקם המשכן, מקריבין היו על הבמה [תוספתא זבחים פרק י"ג. וירושלמי מגילה פרק י"א הלכה י"ב] במה גדולה, היא הבמה הנמצאת באהל מועד, על מזבח הנחושת שעשה משה רבינו. ובזמן שלא היה הארון בתוך האהל כאמור, היה אותו המזבח נקרא במה גדולה. ובשלשה מקומות היתה קבועה במה גדולה. א. בגלגל, שם נקבע אהל מועד, כל ארבע עשרה שנה שהיו עסוקים בכיבוש ובחלוקה. ב. לאחר שחרב משכן שילה ובאו לנוב, קבעו שם את אהל מועד, ולא היה שם הארון, שהרי נשבה ביד פלשתים [כפי המבואר בגמרא כאן]. ג. אחר שמת שמואל והחריב שאול את נוב עיר הכהנים, קבעו את אהל מועד בגבעון. וכיון שלא הביאו לשם את הארון, לכן אף שם לא היה - אלא במה גדולה. ובזמן היתר הבמות, יכל כל אחד לבנות לו במה ולהקריב עליה קרבנות. וזוהי במה קטנה הנקראת במת יחיד, האמורה כאן בסוגיתנו.

[461] כך פירש רש"י כאן. אולם בפירושו בספר שמואל [א' ז ט] כתב: ויעלה עולה - ויעלה כתיב, נקבה היתה. ומכאן למדו רבותינו: עולה נקבה כשרה בבמת יחיד. ומשמע, שלדעת רש"י שם, ההוכחה שמדובר בעולת נקבה, היא דוקא מסוף הפסוק, דכתיב "ויעלה". ובמפרשים שם [רד"ק, מצודת דוד, מהר"י קרא] פירשו ש"טלה חלב" היינו טלה צעיר שעדיין יונק חלב. ולפי זה ההוכחה היא דוקא מסוף הפסוק.

אמר רב נחמן בר יצחק: **ויעלה כתיב**, [463] ונקבה היא! [462]
וממילא אין להוכיח מכאן, שהקרבת פרות הפלשתים, הוראת שעה היתה. כיון שהעלאת עולת נקבה - מדיני במת יחיד היא.
הקשינו לעיל [כב ב] על הסתירה שבין משנתנו האוסרת להעמיד בהמות בפונדקאות של עובדי כוכבים כיון שחשודין הם על הרביעה, לבין דברי הברייתא המתירה לקחת בהמה מן הגויים לצורך קרבן, ואין חוששין משום רביעה.
ומביאה הגמרא לתרץ קושיא זו:
רבי יוחנן אמר: לא כל הבהמות שוות לענין עיקור על ידי רביעה, אלא **גבול** [חילוק] **יש לה** לבהמה, וכדלהלן.
בהמה ה**פחותה מבת ג' שנים** - **נעקרת** על ידי רביעת אדם. ומשום כך חס עליה הבעלים ואינו רובעה. ולכן מותר לקחת לקרבן רק בהמה הפחותה מגיל שלש שנים,
אולם **בת ג' שנים ואילך** - **אינה נעקרת**. ולכן אינו חושש לרבעה.
ומיושבת קושית הגמרא: ההיתר לקחת מן הגוים בהמה לקרבן, הוא רק בבהמה הפחותה משלש שנים. אך בהמה מעל ג' שנים - אסורה, כיון שאכן חוששין לרביעה. [464]
איתיביה, הקשו על כך, **כל הני תיובתא** את כל הקושיות מן הפסוקים שהובאו בגמרא לעיל, [465] שמשמע מהם, כי מותר לקחת בהמה מן הגוים, ועתה קשה, מה יענה עליהם רבי יוחנן, והרי לפי דבריו לא הותרו בהמות הגוים?
שני להו, תירץ להם רבי יוחנן: בכל המקומות הללו, מדובר ב**פחותה מבת ג' שנים**. [466]
תא שמע: "**ואת הפרות העלו עולה לה**'" ולא ידוע מנינם שנותיהם של פרות אלו, ויתכן כי בוגרות היו?

---

[462] בנוסף להיתר העלאת עולת נקבה, קיבלו חז"ל מן הפסוק הנ"ל, שזר מקריב בקרבן יחיד. ומשחרב משכן שילה ובאו להם לנוב, הותרו להם הבמות כל זמן שהיה אהל מועד בנוב וגבעון, עד שנבנה בית עולמים ונאסרו. ושוב, לא היה להם היתר. ואמרו: אין הבמה ניתרת, אלא על ידי נביא. ששמואל העלה ראשון בבמת יחיד משחרב משכן שילא, וכן בגלגל, העלה יהושע בבמת יחיד ראשון. שנאמר, "אז יבנה יהושע" (רד"ק שמואל א' ז ט).

[463] אף שכתוב "ויעלה", קוראין: "ויעלהו"

[464] הקשה הריטב"א: מדוע לא נחשוש שמא רבעו את אמה ופסולה היא, כדברי רבא לעיל [כד א]? ותירץ: רבא פוסל את הבהמה שנרבעה אמה, משום שסובר הוא ש"עובר ירך אמו". אבל רבי יוחנן סבר שעובר לאו ירך אמו, ומשום כך אין כל חסרון, אף אם אמו נרבעה!

[465] קושיות הגמרא מן הפסוקים המוכיחים שמביאים קרבנות מבהמות הגוים - הם: א. מצאן קידר, שיובא להקרבה לעתיד לבוא, ב. מיתרו שהעלה עולות וזבחים לה', ג. הצאן והבקר שהובאו מעמלקי, ד. מהבקר שהביא ארונה את דוד, ה. הפרות שנשלחו על ידי הפשלתים.

[466] הקשה הריטב"א: אף שאמנם בכל המקרים המובאים בפסוקים אין לחשוש לרביעה, מכל מקום יש לחוש למוקצה ונעבד? [ודברי הגמרא לעיל [כב ב] "אי איתא דאקצייה ופלחיה לא הוה מזבין ליה", אינם שייכים כאן. כיון שבמקרים הללו, הבהמות לא באו לידי הישראל בדרך מכירה. אלא היו להם סיבות מיוחדות להביא את הבהמות לישראל]. ותירץ הריטב"א: חשש זה של מוקצה ונעבד, אין לחוששו אלא במקום שרגילים לכך ביותר. אולם בעלמא, אין לחוש לכך. כיון שאין זה דרך הרוב.

ומתרצת הגמרא: אף בפרות אלו מדובר **בפחותה מבת שלש שנים**!

מתקיף לה רב הונא בריה דרב נתן: אם כן, **היינו** הרי על אותם פרות נאמר שם בהמשך אותו פסוק "**ואת בניהם כלו בבית**" [467] השאירו את ילדיהם של אותם פרות כלואים בבית. [468]

וכי בהמה ה**פחותה מבת ג' שנים מי קא ילדה** האם היא יולדת [469]? מביאה הגמרא להוכיח שאכן פרה הפחותה מבת שלש, אינה יולדת:

[**והתנן**] הרי שנינו [470]: ישראל שקנה **פרה וחמור** מן הגוי וילדה הפרה. וכעת ישנו ספק האם לידה זו ראשונה היא, והבכור שייך לכהן, או שמא כבר ילדה הפרה. וולד זה - אינו בכור.

הדין הוא כך: אם הולד נולד מפרה שהיא **בת ג'** שנים ולא יותר, **ודאי** שולד זה בכור הוא, שהרי לא יתכן שתילד לפני גיל שלש שנים, ושייך הולד **לכהן**.

אולם אם הלידה היתה **מכאן ואילך**, כאשר גיל הבהמה הוא מעבר לשלש שנים, הרי זה **ספק**. [471] כיון שיתכן שילדה כבר בבית הגוי, וולד זה איננו בכור.

ואם כן קשה, הרי לא יתכן להעמיד שהפרות אותם שלחו הפלשתים, אינם בני שלש שנים, שהרי כבר ילדו, וקשה על דברי רבי יוחנן איך העלו לעולה פרות אלו, הרי היו מעל לשלש שנים?!

מתרצת הגמרא: **אלא מחוורתא** התירוץ המחוור והברור שניתן לומר על קושיא זו - **כדשנין מעיקרא**. כפי שתירצנו לעיל, שהוראת שעה היתה זו.

ולעולם אין מקריבין בהמות מן הגוים, כאשר הבהמה מעל מגיל שלש.

ממשיכה הגמרא בענין הפרות ששלחו הפלשתים לשאת את הארון, ולהשיבו לישראל.

---

[467] פירש רש"י: כלו - א. לשון בית הכלא, ב. לשון מניעה. כמו "לא יכלה ממך" [בראשית כג] כלומר, מנעום מללכת אחריהם.

[468] על מנת לנסות האם ילכו הפרות להשיב את ארון ברית ה', אף שדרך הפרה, שאינה זזה בלא ילדיה. ואם תילך - אות הוא שמה' הדבר.

[469] ה'מלוא הרועים' העיר, איך ניתן להקשות מדברים שהיו בדורות הראשונים. כאשר היה הטבע שונה. והרי מצינו אף שבדורות הראשונים שאשה יולדת לשמונה [סנהדרין סט א]. ואילו בימי המשנה כבר נשתנה הטבע מכך!?

[470] בכורות יט ב.

[471] דינו של ספק זה, כך הוא: ירעה בכור זה עד שיסתאב, שהרי אינו ראוי לקרבן, שמא אין זה בכור. ולאחר שיש בו מום, יאכלנו בעליו ולא יתננו לכהן. שבכור בעל מום - מותר לזרים. ואין בו אלא משום גזילת מתנות כהונה אילו היה ודאי. ובהמה זו שספק היא, הרי הכהן הוא המוציא מחברו, ועליו הראיה שלא ילדה הבהמה בבית העובד כוכבים. וגבי ספק פטר חמור, מפריש עליו טלה להתירו בהנאה. דכתיב "תפדה בשה". ואת הטלה, יעכב לעצמו. דאפילו הוא ודאי פטר, אין קדושה חלה על טלה הניתן תמורתו. אלא רק משום גזילת כהן יש כאן. וכיון שהוא ספק, אפילו גזל ליכא. לפי שהראיה, מוטלת על הכהן [רש"י].

נאמר [שמואל א' ו יב]: "**וישרנה הפרות בדרך על דרך בית שמש**" **וגו'**. ודנה הגמרא: **מאי**, מהו פירוש "**וישרנה**"?

אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר: שאמרו הפרות **שירה!**

ושירה זו שרו הפרות לה', על כי גאה גאה לשלוח יד בפלשתים, ובדגון אלהיהם. [472]

ורב זוטרא בר טוביה אמר רב: שישרו הפרות פניהם כנגד ארון - ואמרו שירה. [473]

ומאי, מהי **השירה שאמרו**?

אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר: שירתם היתה כך: [שמות טו א] "**אז ישיר משה ובני ישראל**" **וגו'** כפי סדר השירה. [474] **ורבי יוחנן דידיה** מדעת עצמו **אמר**: שירתם היתה כך: נאמר [ישעיהו יב ד] "**ואמרתם ביום ההוא הודו לה' קראו בשמו** הודיעו [475] בעמים עלילותיו" [476] **וגו'**.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: מזמורא יתמא [מזמור יתום, [478] שלא הזכר שם אומרו [477]]. וזוהי שירתם - נאמר: [תהלים צח א] "**מזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו**". [479]

---

[472] רש"י.

[473] כתב הראב"ד: ותמה אני, אם אמרו שירה בלשונם של הפרות, מי היה המגיד את השירה הזאת? ואם נפתח פיהם ואמרו בלשון הקודש, איך לא נחשוב את פתיחת פי הפרות, כמו שחשבו את פתיחת פי האתון, מעשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות? ויש לומר, שבלשונם אמרוה. והיה שם מי שהבין את לשון הפרות. כדאמר [סוכה כח א], 'כרבן יוחנן בן זכאי שהיה יודע שיחת הדקלים'. והריטב"א כתב, שאמרו הפרות את השירה בלשון הקודש ממש. וזהו שנחלקו בגמרא, מה אמרו הפרות. והטעם שלא נזכר דבר זה עם שאר ניסים שנבראו בערב שבת, הוא משום שכבר הוזכר פי האתון בתורה. והוא אב לכל כיוצא בו.

[474] הבאנו בהערה הקודמת, את מחלוקת הראב"ד והריטב"א בענין שירת הפרות. המהר"ל [חידושי אגדות] ביאר, שלא היו אומרים הפרות שירה בחיתוך לשון ודיבור. אלא הליכתם בדרך הישר [שלא סטו מן הדרך], כדכתיב "וישרנה" - הוא בעצמו שירה! וחולקים בגמרא מה מורה השיר. למאן דאמר ששירה זו היא שירת "אז ישיר" מורה שהשם יתברך אשר הוציאם מארץ מצרים - אינו עוזב אותם ביד שונאיהם, שלכן הוציאם ממצרים שיהיו ישראל אל השם יתברך לעם, ויציל אותם. ולכך אמר, ששירת אז ישיר אמרו. שאותה השירה, אמרו ישראל כאשר הוציאם ממצרים.

[475] ובאותה שעה נודע ה' בעמים - ראב"ד.

[476] ביאר המהרש"א, שעל ידי מעשה הפלשתים ומה שעשה להם ה', נתודע בעולם העלילות שעשה ה' במצרים. וכפי שאמרו הכהנים הפלשתים והקוסמים [שמואל א' ו ו] "ולמה תכבדו את לבבכם כאשר כבדו מצרים ופרעה את לבם הרי כאשר התעלל בהם ה' וישלחום וילכו".

[477] כתב המהר"ל [חידושי אגדות]: שלמאן דאמר מזמורא יתמא, ר"ל מזמור שהוא כולל [כלומר] שלא נזכר שם האומר. ולפיכך מזמור זה שייך על הכלל, על כל נס שעושה הקב"ה, שהמזמור כולל הכל. ודבר זה ראוי להם כי לא שייך דבר מיוחד אל הבהמה. ולפיכך, במזמור זה של "שירו לו שיר חדש כי נפלאות עשה", רוצה לומר על שם הפלא שעשה הקב"ה, יש לשורר על זה. ולכך היא מזמורא יתמא, ולא הוזכר שמו של האומר [מזמור זה] שיהיה מיוחד אליו, עכ"ל.

[478] כך פירש רש"י. והר"ח הוסיף, שמזמור זה יתום הוא. לפי שלא נאמר בו מזמור לתודה, ולא נאמר בו מזמור שיר, וגם לא נאמר בו מזמור לדוד. וכן אין ידוע מי אמרו, וגם אין ידוע על שום איזה מאורע נאמר.

[479] ביאר המהרש"א: אחר שנפלו ישראל במלחמה ונשבה הארון, נפלאות עשה הי"ת, והושיעה לו ימינו - להוציא הארון מיד פלשתים. ובזה הודיע ה' ישועתו לעיני הגוים, גילה צדקתו. ומזמור זה מסתיים ב"יחד הרים ירננו לפני ה' כי בא וגו'" - כלומר, שבא ארון ה' - מארץ פלשתים!

רבי אלעזר אמר: שירתם היא: [תהלים צט א] "**ה' מלך ירגזו עמים** [480] יושב כרובים תנוט הארץ". [481] וכונתם לפלשתים שרגזו על מכת הטחורים שהכה בהם ה', מחמת ששבו את הארון. [482]

רבי שמואל בר נחמני אמר: שירתם - [תהלים צג א] "**ה' מלך גאות לבש**". [483] **רבי יצחק נפחא אמר**: שירתם - "**רוני רוני השיטה** [זהו הארון העשוי עצי שיטים], **התנופפי** [התרוממי] **ברוב הדרך**, **המחושקת בריקמי זהב** [שהיה הארון מצופה זהב מבית ומחוץ], **המהוללה בדביר ארמון** [ספר תורה של משה - היה בתוך הארמון. ואין הארון מתפאר - אלא במה שיש בתוכו!] **ומפוארה בעדי עדיים** - [אין לך עדי וקישוט גדול מקישוט זה!] " [484]

רב אשי מתני לה היה שונה את דברי השירה האלו **דרבי יצחק** נפחא, **אהא** על פסוק זה: נאמר: [במדבר י לה] "**ויהי בנסוע הארון, ויאמר משה: קומה ה'**"

ויש לשאול: **ישראל מאי אמרו** מה היו עונים אחרי משה?

אמר רבי יצחק: רוני רוני השיטה [**וכו'**]. שירה זו נאמרה על ידי בני ישראל, כנגד שירת 'ויהי בנסוע הארון'. [485]

אמר רב: כמאן קרו פרסאי מנין המקור של הפרסיים לקרוא **לספרא** לספר - **דביר**?

התשובה: **מהכא**! נאמר: [שופטים א יא] "**ושם דביר לפנים קרית ספר**" הרי שתיבת "דביר", באה תחת "ספר".

[**אמר רב אשי:**] [486] **כמאן קרו פרסאי** מנין המקור לכך שקראו הפרסיים **לנידה - דשתנא**?

התשובה: **מהכא** מכך: נאמר - [בראשית לא לה] "**כי דרך נשים לי**" ותיבת "דשתנא" היא

[480] כתב המהר"ל [חידושי אגדות]: מפני שהיה מכה באומות, ודבר זה גרם שהשיבו את הארון. ולפיכך על זה באה השירה. וזהו שכתוב כאן, שאמרו "ה' מלך ירגזו עמים".

[481] ביאר המהרש"א: על ידי הארון שעליו יושבים הכרובים - תנוט ארץ פלשתים. ועוד נאמר במזמור זה: "יודו שמך גדול ונורא". דהיינו שעל ידי מעשה זה יודו שם ה' [וכמו שכתוב "מי יצילנו מיד האלוקים האדירים האלה המכה מצרים בכל מכה במדבר"].

[482] כך פירש רש"י. והראב"ד כתב, שהרגיז את העמים בקדושתו.

[483] המהרש"א נתקשה לפרש שירה זו על ענין ביאת הארון מן הפלשתים, והביא את גירסת הילקוט שהשירה היתה "ה' מלך תגל הארץ". אולם הראב"ד ביאר: נאמרה שירת "ה' מלך תגל הארץ" כי היה זה נס חדש. ואף על פי שלא בא דוד עדיין, כבר היו השירות אמורות בפי בפרות. שצפו ברוח הקודש מה עתיד דוד לומר!

[484] כתב המהר"ל [חידושי אגדות]: שיר זה, הוא על שם הוד ושבח הארון שנשבה. ובשבילו עשה הקב"ה הפלא. ולכך אמר שהשירה היתה "רוני רוני השיטה".

[485] כתב המהר"ל [חידושי אגדות]: נתנו ישראל שבח לתורה, שבשביל התורה, ה' יתברך עמהם. ולכך, כמו שמשה אמר "קומה ה'", אמרו ישראל "רוני רוני השיטה התנופפי ברוב הדרך" וכו', כלומר שתרומם התורה ותהיה עמהם להציל אותם משונאיהם ולעשות נקמה בשונאיהם.

[486] כך מובא בגירסאות שלפנינו. ובילקוט פרשת ויצא, נאמר "אמר רב ספרא כמאן" וכו'.

ראשי תיבות של ד'רך נ'שים. [487]

דף כה.

לעיל נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בר נחמי בענין שירתן של הפרות שבאו מפלשתים. ומביאה הגמרא עוד מחלוקת שנחלקו בה.

לאחר שנלחם יהושע עם חמשת המלכים שצרו על גבעון, נאמר [יהושע י יג]: "**וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו הלא היא כתובה על ספר הישר**"

ודנה הגמרא: **מאי** מהו **ספר הישר**?

אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: זה ספר אברהם יצחק ויעקב. כלומר, ספר בראשית, שבו כתובים מעשי אבות שנקראו ישרים. **שנאמר** [במדבר כג י] "**תמות נפשי מות ישרים**" [כאשר בירך בלעם את עצמו, שתהא מיתתו כמיתת האבות].

ודנה הגמרא: **והיכא רמיזא** היכן נרמז בספר הישר [בראשית] דבר זה שתעמוד השמש? משיבה הגמרא: נאמר בברכת יעקב לאפרים [בראשית מח יט] "**וזרעו יהיה מלא הגוים**" - **אימתי יהיה** זרעו של אפרים **מלא הגוים**? **בשעה שעמדה לו חמה ליהושע**. יהושע, מזרעו של אפרים היה. וכדכתיב [במדבר יג ח] "למטה אפרים הושע בן נון".

ועל ידי שעמדה החמה ליהושע - נראה הדבר בכל העולם, ונתמלא כל העולם אימה ויראה מפניו - "מלא הגוים"! נאמר שם [יהושע י יג]: "**ויעמד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא כיום תמים**". ומשמע, ששתי עמידות היו:

א. בחצי השמים, והיינו באמצע היום.

ב. סמוך לשקיעת היום. [ועל זה נאמר המשכו של הפסוק "ולא אץ לבוא ביום תמים". ומשמע בזה שהיתה עמידה נוספת מעבר לעמידת בחצי השמים. [488]]

ודנה הגמרא: **וכמה** זמן ארך, עד ששקעה החמה? [489]

אמר רבי יהושע בן לוי: עשרים וארבעה [**שעי**] שעות נמשך הדבר. וכיצד היה המהלך? כך: **אזיל שית**, הלכה השמש מזריחתה שש שעות, **וקם שית**, ולאחר שש שעות בחצי היום - עמדה. וכפי שנאמר "ויעמוד השמש".

---

[487] כך פירש רש"י. והראב"ד פירש: דשתנא - כגון ד'שוו בה רבים'. והוא לשון רגילות. כלומר, שדבר רגיל הוא אצל כולם. וכן מורים דברי הגמרא להלן "דכתיב דרך נשים לי". כלומר, כך היא דרכן של כל נשים. ועיין במהרש"א שכתב: לולי פירוש רש"י היה נראה לומר דלאו בדרך נוטריקון קאמר. אלא שמלת 'דשתנא', מלה מושאלת במליצה בלשון פרסי על הנדה. וכמו שנאמר בתורה [בראשית לא לה] "דרך נשים לי". שהוא ביטוי מושאל בלשון הקודש. וזהו שאמר רב אשי: כמאן קרו פרסאי לנדה דשתנא, כלומר, במלה מושאלת קראו לה, ולא בשמה. והתשובה היא - מהכא "דרך נשים לי". שגם הכתוב לא קראה במילה מיוחדת לנדה, ומפני הגנאי!

[488] כך פירש רש"י, שהמשמעות נותנת ששתי עמידות היו. אמנם ברש"י כאן לא מבואר שהעמידה השניה נלמדת מן התיבות "ולא אץ לבוא כיום תמים". אך כך הוא ההכרח ממהלך הסוגיא [וכן מפירוש רש"י להלן].

[489] עיין במהר"ל שביאר מהלך השמש בענין זה, וכן את המחלוקת להלן.

ושוב, **אזיל שית** הלכה שש שעות, **וקם שית**, ולאחר שש שעות אלו לפני סוף היום - עמדה שש, וכפי שנאמר "ולא אץ לבוא". ואחר מכן, שקעה כדרכה.
כולה מלתא, משך כל המהלך הזה של הליכת השמש ועמידתה, הוא **כיום תמים** [הנאמר בפסוק]. שהרי יום תמים ושלם, הוא עשרים וארבע שעות. שהם, יום ולילה - נקראים "יום".
רבי אלעזר אמר: **שלשים ושית** [שלושים ושש] שעות היה הדבר. כיצד?
אזיל שית הלכה השמש שש שעות, **וקם תריסר** עמדה שתים עשרה שעות. **אזיל שית** שש **וקם תריסר** ועמדה שתים עשרה. והיינו, ש"**עמידתו**" עמידת השמש הנאמרת בפסוק היא זו שארכה "**יום תמים**".
וה"יום תמים", לא נאמר על מהלך העמידה וההליכה בכללותו, אלא רק על עמידת השמש. שהיא לבדה, ארכה עשרים וארבע שעות.
רבי שמואל בר נחמני אמר: **ארבעים ושמונה** שעות היה מהלך הענין.
אזיל שית, שש שעות הלכה השמש, **וקם תריסר** עמדה שתים עשרה שעות. **אזיל שית** הלכה שש, **וקם עשרים וארבעה**. עמדה במקומה עשרים וארבע שעות.
ומנין שכך היו הדברים?
שנאמר: "**ולא אץ לבוא כיום תמים**", וכבר נתבאר ששתי עמידות היו. עמידה אחת הנלמדת מן התיבות "ויעמוד השמש בחצי השמים", והשניה הנלמדת מ"ולא אץ לבוא כיום תמים".
ומשמע, שזו העמידה השניה ארכה עשרים וארבע שעות. **ומכלל** זה אתה למד, שהעמידה **דמעיקרא** הראשונה [שאורכה לא נתבאר בפסוק], מסתמא **לאו כיום תמים הוה** [לא יום שלם היתה]. אלא ארכה שתים עשרה שעות [490]
ואילו עמידתה השניה, ארכה עשרים וארבע שעות. ו"כיום תמים" האמור בפסוק.
עוד אופן במחלוקת זו - **איכא דאמרי**: המחלוקת, לא נאמרה לגבי משך המהלך כולו אם ארך עשרים וארבע שעות או שלושים ושש שעות וכו'. אלא החכמים דלעיל - **בתוספתא פליגי** נחלקו בשאלה כמה ניתוסף לאורך היום בעמידת השמש.
רבי יהושע בן לוי אמר: **עשרים וארבעה** שעות ניתוספו על ידי עמידת השמש:
וכך: **אזיל** הלכה השמש **שית** שש שעות, **וקם** עמדה **תריסר** שתים עשרה שעות. **אזיל שית** הלכה שש שעות, **וקם תריסר** ועמדה שתים עשרה שעות.

[490] וכמו שדרכה לעמוד בלילה שתים עשרה שעות כאשר 'שותקת' מזריחתה [רש"י]

ועמידתו של השמש, **היא** "**כיום תמים**" האמורה בפסוק. לפי שארכה עשרים וארבע שעות. שהם 'יום תמים'.

רבי אלעזר אמר: **שלשים ושש** שעות ניתוספו ליום על ידי עמידת החמה:

וכך - **אזיל** הלכה השמש **שית** שש שעות. **וקם** עמדה על מקומה **תריסר** שתים עשרה שעות, **אזיל** הלכה **שית** שעות **וקם** עמדה **עשרים וארבעה** שעות.

ומנין שכך היה הדבר?

שנאמר [על העמידה השניה]: "**ולא אץ לבוא כיום תמים**". משמע, שעמידה זו שבסוף היום, ארכה עשרים וארבע שעות. ואילו העמידה הראשונה, מסתמא ארכה שתים עשרה שעות. וכמו שדרך חמה לעמוד ולהפסיק פעולתה בלילה.

רבי שמואל בר נחמני אמר: **ארבעים ושמונה** שעות ארכה עמידת השמש. **אזיל** הלכה **שית** שש שעות, **וקם** עמדה **עשרים וארבעה** שעות, **אזיל** הלכה **שית** ששות, **וקם** עמדה **עשרים וארבעה**.

ומנין שכך היה? נאמר בפסוק [יהושע י יג]: "ויעמד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא כיום תמים". **ומקיש** הפסוק **עמידתו** ["ויעמד השמש"] **לביאתו** ["לבוא כיום תמים"].

ולומדים מההיקש כך: **מה** עמידת השמש השניה שהיתה לפני **ביאתו** [כלומר שקיעת החמה], ארכה **כיום תמים** דהיינו עשרים וארבע שעות,

אף עמידתו שהיתה בחצי היום [וכפי שמכונית בפסוק "ויעמוד השמש בחצי השמים"] ארכה עשרים וארבע שעות - **כיום תמים**. ואם כן, שתי העמידות יחד ששוות הן בארכם, ארכו ארבעים ושמונה שעות.

תנא שנינו: **כשם שעמדה לו חמה ליהושע, כך עמדה לו חמה למשה, ולנקדימון בן גוריון!** [491]

ומבארת הגמרא מתי והיכן עמדה השמש לכל אחד מאלו.

א. המקור לכך שעמדה השמש ל**יהושע** הוא מ**קראי**. מן הפסוקים שהובאו בסוגיא לעיל.

---

[491] הקשה הראב"ד: מדוע לא החשיבה הגמרא את עמידת השמש ליעקב, וכפי שנאמר [בראשית לב לב] "ויזרח לו השמש"? וכן, עמדה החמה לחזקיה [ועיין סנהדרין צו א]. ומדוע לא הוזכרו כאן? ותירץ: הגמרא כאן לא החשיבה אלא את אלו שעמדה השמש בשבילם. אולם ליעקב, לא עמדה השמש. אלא רק מיהרה לצאת. אך לא עמדה על מקומה. וכן אצל חזקיה, חזרה השמש משעה עשירית שכבר הגיעה למערב. וחזרה למזרח למקום שבו היא נמצאת בשעה ראשונה. אולם, לא עמדה על מקומה!

[492] פעם אחת עלו כל ישראל לרגל בירושלים ולא היה להם מים לשתות. הלך נקדימון בן גוריון אצל אדון אחד, אמר לו: הלויני שתים עשרה מעינות מים לעולי רגלים, ואני אתן לך שתים עשרה עינות מים. ואם איני נותן לך שתים עשרה עינות מים - הריני נותן לך שתים עשרה ככר כסף. וקבע לו זמן [לפירעון המים או הכסף]. כיון שהגיע

ב. המקור לכך שעמדה השמש ל**נקדימון בן גוריון** הוא מן ה**גמרא** במסכת תענית [יט ב, וראה בהערה, כל אותו מעשה כפי המובא בגמרא שם].: [492] ג. מה ששנינו: כך עמדה חמה **למשה**. דנה הגמרא: **מנלן** דבר זה?

משיבה הגמרא: **אתיא**, לומדים זאת בגזירה שוה: "**אחל**" "**אחל**".

כתיב הכא נאמר כאן, אצל משה, במלחמת סיחון [493]: [דברים ב כה] "**אחל תת פחדך** ויראתך על פני העמים"

וכתיב התם ביהושע [יהושע ג ז]: "**אחל גד לך**".

ומכך למידים שעמדה חמה למשה כאשר נלחם בסיחון, ונודע הדבר לכולם, וכמו אצל יהושע.

ורבי יוחנן אמר: דבר זה, שעמדה חמה למשה, למידים אנו כך:

אתיא נלמד הדבר בגזירה שוה, מן התיבות "**תת**" "**תת**". **כתיב הכא** אצל משה [דברים ב כה]: "**אחל תת פחדך**", **וכתיב ביהושע** על אותו הענין [יהושע י יב]: "**ביום תת ה' את האמורי**".

רבי שמואל בר נחמני אמר: דבר זה שעמדה חמה למשה, **מגופיה דקרא שמעת ליה** מן המקרא עצמו למידים זאת.

נאמר: [דברים ב כה] "אחל תת פחדך ויראתך על פני כל העמים **אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך**"

ומתבאר הדבר כך: **אימתי** מתקיימים דברי הפסוק "**רגזו וחלו מפניך**" - **בשעה שעמדה לו חמה למשה**, ועל ידי כך, תהיה יראתו על כל העמים!

הזמן ולא ירדו גשמים בשחרית, שלח לו אותו אדון: שגר לי מים או מעות שיש לי בידך. שלח לו נקדימון: עדיין יש לי זמן, כל היום שלי הוא! בצהרים שלח לו האדון: שגר לי או מים או מעות שיש לי בידך. שלח לו נקדימון וענה לו: עדיין יש לי שהות ביום. במנחה שלח לו האדון: שגר לי או מים או מעות שיש לי בידך! שלח לו נקדימון: עדיין יש שהות ביום! לגלג עליו אותו אדון, אמר: כל השנה כולה לא ירדו גשמים, ועכשיו ירדו גשמים?! מיד נכנס האדון לבית המרחץ בשמחה [מחמת הכסף שעתיד הוא לקבל מנקדימון], ועד שהאדון נכנס לבית המרחץ, נקדימון נכנס לבית המקדש כשהוא עצב, נתעטף ועמד בתפלה, אמר: "רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי. אלא לכבודך עשיתי שיהיו מים מצויין לעולי רגלים". מיד נתקשרו שמים בעבים וירדו גשמים עד שנתמלאו שתים עשרה מעינות מים והותירו. עד שיצא אדון מבית המרחץ, נקדימון בן גוריון יצא מבית המקדש. כשפגעו [פגשו] זה בזה, אמר לו נקדימון: תן לי דמי מים יותר שיש לי בידך! אמר לו האדון: יודע אני שלא הרעיש הקב"ה את עולמו אלא בשבילך. אלא עדיין יש לי פתחון פה עליך שאוציא ממך מעותי, שהרי כבר שקעה חמה, וגשמים ברשותי ירדו. חזר נקדימון, נתעטף, ועמד בתפלה, ואמר לפניו: "רבונו של עולם הודע שיש לך אהובים בעולמך" מיד נתפזרו העבים וזרחה החמה! אמר לו האדון: אילו לא חזרה החמה וזרחה, היה לי פתחון פה עליך, שאוציא ממך מעותי!

[493] כך פירש רש"י כאן. אולם בפירושו על התורה כתב "למד שעמדה חמה למשה במלחמת עוג, ונודע הדבר תחת כל השמים". ומן הפסוקים משמע, שהיה הדבר במלחמת סיחון. וכדברי רש"י כאן.

מקשה הגמרא: **מיתיבי**, לאחר אותו מעשה, שעמדה חמה ליהושע, נאמר [יהושע י יד] "**ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו**". והרי רואים אנו כי עמדה החמה למשה, מתרצת הגמרא בשני אופנים.

א. **איבעית אימא** אפשר לתרץ כך: **שעות הוא דלא הוו נפיש כולי האי**. עמידת החמה אצל משה, לא ארכה שעות מרובות כל כך כמו אצל יהושע.

ומשום כך, נאמר אצל יהושע "ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו"

ב. **ואיבעית אימא**, תירוץ נוסף: **אבני ברד לא הוו** [היו] אצל משה.

דכתיב אצל יהושע [יהושע י יא] "**ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים עד עזקה וימותו**".

ומשום אבני ברד אלו, שהיו בנוסף לעמידת החמה, נאמר אצל יהושע "ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו"!

הוזכר לעיל "ספר הישר" שהוא ספר בראשית, ונקרא כך על שם האבות. ודנה בזה הגמרא:

כתיב [לפני שקונן דוד על מיתת שאול ויהונתן ושאר ישראל שנפלו בידי פלשתים, ראה לאמץ לב אנשיו לבל ירך לבבם להתייאש מלהרים ראש מול פלשתים, ואמר להם: הנה באה העת ללמד את בני יהודה קשת מלחמה, [494] ויתגברו על הפלשתים].

וכך נאמר [שמואל ב' א יח]: "**ויאמר ללמד בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר**".

ודנה הגמרא: **מאי** מהו **ספר הישר**?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים.

דכתיב בהו נאמר ביחס לאבות [במדבר כג י] "**תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוה ו**".

וכעת יש לשאול: **והיכא רמיזא**, היכן נרמז בתורה ענין זה שיהיו אנשי יהודה אוחזים בקשת, כפי שאמר דוד?

התשובה: נאמר [בראשית מט ח] "**יהודה אתה יודוך אחיך ידך בעורף אויביך**". ומבארת הגמרא: **ואיזו היא מלחמה שצריכה יד כנגד עורף**, כלומר שיד הלוחם נמצאת סמוך לעורפו?

[494] במהרש"א ביאר שאף דברים אלו, היו מן הקינה שקונן דוד. וקונן על כך שעד אותו הזמן היה ה' נלחם להם בכל המלחמות ולא היו צריכים כלל ללמוד תכסיסי מלחמה. ואילו כעת, לאחר שנפלו שאול והרבה מישראל במלחמה, נתקיימו דברי ספר הישר הוא ספר שופטים, שיצטרכו בני יהודה ללמוד מלחמה. ולא כפי שהיה קודם לכך, לפני שחטאו.

- **הוי אומר זו קשת**. דרך הלוחם היא, למתוח הקשת - עד שמגיעה ידו לאחוריו, כנגד ערפו. וזהו שנאמר "ידך בעורף אויביך". [495] **רבי אלעזר אומר**: "ספר הישר" האמור לעיל" **זה ספר משנה תורה**. כלומר, ספר דברים.

ואמאי מדוע **קרו ליה** נקרא הוא בשם "**ספר היש ר**"?

דכתיב: נאמר [דברים ו יח] "**ועשית הישר והטוב בעיני ה**'"

ואם כן, אחר שביארנו כי ספר הישר זהו ספר דברים, יש לשאול: **והיכא רמיזא** היכן נרמז בו שבני יהודה יהיו מושכי קשת?

- נאמר בברכה אשר בירך משה את בני ישראל, וכך אמר לשבט יהודה: [דברים לג ז] "**ידיו רב לו**" ידיו - לשון רבים. ואין מיעוט רבים אלא שניים. ואם כן, **איזו היא מלחמה שצריכה שתי ידים**?

התשובה: **הוי אומר: זו קשת!**

רבי שמואל בר נחמני אמר: ספר הישר **זה ספר שופטים**. **ואמאי קרו ליה** לספר שופטים **ספר הישר**?

דכתיב [שופטים יז ו] "**בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה**". ומשום כך נקרא ספר הישר.

ודנה הגמרא: **והיכא רמיזא** היכן נרמז בו שבני יהודה יהיו אוחזים בקשת?

- נאמר: [שופטים ג ב] "ואלה הגוים אשר הניח ה', **למען דעת דורות בני ישראל ללמדם מלחמה**".

ומבארת הגמרא: **איזו היא מלחמה שצריכה לימוד** ואימון על מנת להצליח בה?

- **הוי אומר, זו קשת!**

ודנה הגמרא: הרי דוד הורה לבני יהודה שיהיו מלומדים בקשת. **ומנלן** מנין לנו דהפסוק הנאמר בספר שופטים, **ביהודה כתי ב**?

התשובה: **דכתיב** [שופטים א א - ב] "**מי יעלה לנו אל הכנעני** [**בתחלה**] **להלחם בו ויאמר ה' יהודה יעלה** הנה נתתי את הארץ בידו" ומבואר מכך שסתם מלחמה המובאת בספר שופטים - יהודה נלחמים אותה.

---

[495] כך פירש רש"י. והקשה המהרש"א: א. לפי פשוטו של מקרא, משמע ש"ידך בעורף אויביך" היינו שידך תהיה בעורף האויב. ולא בעורף הלוחם? ב. כתוב "ידך בעורף" ולפי פירושו של רש"י, היה צריך לומר "ידך מול עורף" שהרי הלוחם אינו מניח את ידו בעורף ממש? וביאר המהרש"א: "ידך בעורף אויביך", הכוונה היא שיהודה נותן הקשת כנגד עיניו מול עורף האויב הבורח ומפנה את עורפו כנגד יורה החץ. והוסיף, שלולא פירוש רש"י, היה נראה לפרש דברי הגמרא "איזו היא מלחמה שצריכה יד כנגד עורף - הוי אומר זהו קשת". כלומר, הלוחם צריך לכוון את היד האוחזת בקשת כנגד עורפו של האויב הבורח, וזוהי מלחמה שצריכה יד כנגד עורף. וכן משמע בדברי תוס' השלם על התורה שכתב על פסוק זה: איזו היא מכה שהיא בעורף - הוי אומר זוהי מכת קשת. כאשר האשם פונה עורף לנוס.

[עוד מביאה הגמרא מחלוקת רבי יוחנן, רבי אליעזר, ורבי שמואל בר נחמני]
כאשר חיפש שאול אחר האתונות שאבדו לאביו, הלך אל שמואל לבקש את נבואתו בענין זה.
ונתנבא שמואל כי יגיע אליו שאול שהוא ימשח למלך על ישראל. וכשהגיע שאול את שמואל, הושיבו בראש מסיבת אכילת הזבח שהוקרב בבמה, [496] וכפי שנאמר [שמואל א' ט כג - כד]:
"ויאמר שמואל לטבח תנה את המנה אשר נתתי לך אשר אמרתי אליך שים אותה עמך **וירם הטבח את השוק והעליה וישם לפני שאו ל**".
ודנה הגמרא: **מאי** מה פירוש "**והעליה**"?
רבי יוחנן אומר: מה שנאמר שוק והעליה, הינם **שוק ואליה**. [אליה הוא זנב הכבש].
ואם כן, **מאי** מדוע נכתב "**והעליה**". ולא "אליה"?
הביאור הוא: משום **דמסמכא** סמוכה ה**שוק לאליה**, לפי שהאליה מונחת על השוק.
ורבי אלעזר אומר: "שוק והעליה" שנאמרו בפסוק, הם **שוק וחזה**.
ואם כן, **מאי** "**והעליה**", מדוע כתב "והעליה"?
התשובה: **דמחית לה לחזה עילויה דשוק כי בעי אנופי ומנפי ליה**. מניח את החזה על גבי השוק כאשר צריכים הם הנפה בקרבן שלמים, ומניפים אותו יחד עמו. וכך נתנו לשאול. [497]
ורבי שמואל בר נחמני אמר: שוק ואליה שנאמרו בפסוק, הינם **שוק ושופי** [שופי - הבשר העבה הנמצא סביב לירך]
ואם כן, **מאי**, מדוע כתב "**והעליה**"?
התשובה: ה**שופי עילויה דשוק קאי**, הוא נמצא על גבי השוק, ומשום כך נקרא "עליה".
שנינו במשנתנו: **לא תתייחד אשה עמהם**, עם עובדי כוכבים.
ודנה הגמרא: **במאי עסקינן**, על איזה צורת יחוד, נאמר איסור המשנה?
אילימא בחד, אם נאמר שהאיסור להתיחד עם גוי נאמר על יחוד עם גוי אחד. האם יחוד **דכוותה** כזה [יחוד עם אדם אחד], **גבי ישראל**, עם אדם אחד מישראל, **מי שרי** האם מותר?

[496] אותו הזמן היה לאחר שחרב משכן שילה, וכיון שלא היה משכן קיים, הותר לעשות במה ולהקריב עליה.
[497] הקשה רש"י: הרי אותה סעודה, היתה סעודת זבח. וכפי שנאמר שם [שמואל א ט] "כי הוא יברך את הזבח". ואם כן, דינם של החזה ושוק, שניתנים לכהן, ואיך נתנם לשאול? ותירץ: אותו קרבן, הוקרב על במה קטנה [לפי שהיה זה בזמן היתר הבמות]. ומבואר בזבחים קיט ב, דדין חזה ושוק לכהן, הוא בבמה גדולה, אך לא בבמה קטנה. ובשו"ת רדב"ז [הובא במצפה איתן] נקט שלא היה זה שלמים כלל, אלא זבח חולין. והמצפה איתן הוכיח כן מדברי הילקוט שמואל ששם כתוב שאכל שאול חולין בטהרה. ולמד כן [הילקוט] מן הפסוק "וירם הטבח השוק והאליה". ומבואר מדברי המדרש, שלא היה זה זבח של קרבן, אלא חולין.

ומוכיחה הגמרא שאף עם ישראל אסור לאשה אחת להתייחד.

והתנן: **לא יתייחד איש אחד** אפילו **עם שתי נשים**. כיון שדעתם של נשים קלה, ויש לחשוש ששתיהן תתרצינה לעבירה. וקל וחומר שאסור לאדם אחד להתייחד עם אשה אחת.

ואם בישראל נאמר איסור זה, מדוע יש צורך להשמיענו את האיסור אף בגוי?

דף כה:

אלא, במשנתנו מדובר שאסור להתייחד **בתלתא**, עם שלשה גוים.

אולם שוב יש לשאול: הרי **דכוותה**, צורת יחוד כזו, **גבי ישראל בפרוצים**, עם יהודים פרוצים, **מי שרי**, האם מותר!?

[ומוכיחה הגמרא שאסור אף לשלשה יהודים פרוצים להתייחד עם אשה]. **והתנן**: **אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים** כשרים.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: **לא שנו** שמותרת להתייחד עמם, **אלא** כאשר היחוד נעשה **באנשים כשרים**. [498] **אבל בפרוצים**, **אפילו עשרה נמי** גם **לא** מותר.

וכמו **מעשה היה** עם זונה אחת, **והוציאוה עשרה** אנשים פרוצים **במטה** של מת אל מחוץ לעיר ועשוה כאילו מתה, ומלוים אותה לקבורה. וכאשר יצאו - חטאו עמה! ומוכח, כי אף עם יהודים פרוצים אסורה ביחוד. וודאי שאסורה ביחוד עם הגוים, שכולם בגדר פרוצים וחשודים.

ומתרצת הגמרא: דין משנתנו **לא צריכא**, אינו נצרך אלא כדי לאסור יחוד אשה עם גוי אף **באופן שאשתו** של הגוי **עמו**. [499]

ואילו עם ישראל, מותר לאדם להתייחד עם אשה אחרת כאשר אשתו עמו, משום **שעובד כוכבים**, **אין** נוכחותה של **אשתו משמרתו** מלזנות. אבל **ישראל** [502] - **אשתו** [501] **משמרתו!** [500]

[498] כתב הריטב"א: פירוש, בסתם ישראל שהם בחזקת כשרים. אבל בפרוצים ודאי לא. ומתניתין בפרוצים היא, דגוים - פרוצים הם.

[499] הקשו התוס': לכאורה אפשר היה להעמיד שמדובר באופן שנמצאת שם תינוקת שיודעת טעם ביאה, ומאידך, אינה מוסרת עצמה לביאה, ובאופן זה, מותרת להתייחד עם ישראל, שהרי מועילה לשמירה מפני היחוד? ותירץ: הלשון 'לא תתייחד', משמעה שאין שם כל ישראלית אחרת, אלא היא.

[500] יש לעיין האם צריכה אשתו להיות עמו ממש באותו המקום. ועיין בבית שמואל אבן העזר סימן כ"ב ס"ק כ"ב שכתב שאף אם אשתו עמו ממש באותה העיר, הרי היא משמרתו.

[501] הפתחי תשובה אבן העזר סימן כ"ב כתב, שרק אשתו משמרתו. אך אמו ובתו - לא!

[502] ומשמע, שכן הדין בישראלים פרוצים, שנשותיהם משמרתן ואין איסור להתייחד עמהם [מאירי]

שואלת הגמרא: מדוע צריך את הטעם שעובדי כוכבים פרוצים ומשום כך אסור להתייחד עמם, **ותיפוק ליה** נלמד שאסור להתייחד עמם **משום** שחשודים הם על **שפיכות דמים**, כפי שמבואר במשנה?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי ירמיה - באשה חשובה עסקינן** [מדובר].

חשובה היא בין שאר אנשים בכך שמקורבת למלכות, ואף נחשבת היא בין הנשים, לפי שיפה היא.

דמשום חשיבותה וקרבתה למלכות - מירתתי מינה. מפחדים הם להרגה. ולכן אין סכנה בכך שתתייחד עמם,

אך כיון שיפה היא, עדיין ישנו חשש שמא תתפתה האישה, ותזנה עמם. ומשום כך אסורה ביחוד.

רב אידי אמר: כל **אשה**, אף אם אינה חשובה ואף אם אינה יפה - **כלי זיינה** [כלי מלחמתה] **עליה**, ואינה בסכנה. לפי כיון שאשה היא, אין הגוי הורגה, אלא בא עליה. וכיון שבא עליה - אינו הורגה. [503]

ומשום כך, הטעם היחיד לאסור עליה להתייחד עם הגוי, הוא משום חשש עריות!

ודנה הגמרא: **מאי בינייהו** מה הנפקא מינה בין תירוציהם של רבי ירמיה ורב אידי.

ומתרצת: **איכא בינייהו**, ישנה נפקא מינה בין טעמיהם. והיא:

אשה החשובה בין אנשים, כלומר מיוחסת וקרובה למלכות, **ושאינה חשובה בין הנשים**, שאינה יפה.

וכך הוא החילוק בין דעות האמוראים: לדעת רבי ירמיה הסובר שאיסור היחוד הנאמר במשנה, הוא רק באשה הקרובה למלכות ואין חשש לחייה, אך יפה היא ויש לחשוש שמא תתפתה,

- הרי שבאשה חשובה, אך אינה יפה - אין כל חשש, כיון שמחמת חשיבותה - לא יהרגוה. ומאידך גם לא יחטאו בה, כיון שכעורה היא.

ולכן, אשה זו מותרת להתייחד עם הגוי!

אולם לדעת רב אידי לא משמע שישנו חילוק בין אשה יפה לכעורה. כיון שכל אשה - כלי זיינה עליה, ולא מחלק רב אידי בין יפה לכעורה. ועל כל אשה באשר היא, חוששין לזנות! [504]

[503] כך פירש רש"י. והראב"ד פירש, שיופיה של האשה, הוא כלי זיינה. שמחמתו אין הורגין אותה.

[504] כך פירש רש"י. והקשו הראשונים על רש"י [עיין תוספות, ר"ן, רמב"ן וריטב"א]. א. לעיל כב ב אמרינן "חביבה עליהן [על הגוים] בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן". והרי קל וחומר, אם בהמתן חביבה, ודאי שנשותיהן חביבות, אפילו כעורות. דלא גרע כעורה מבהמה. [ועיין ברמב"ן שיישב על כך כיון שעכו"ם אדוקין בבהמות, יתכן שבהמה עדיפה להם. מישראלית כעורה וכגון זקינה. וכן משמע בתוס'] ב. חילוק זה בין כעורה ליפה - לא מצינו

ומוכיחה הגמרא: **תניא כוותיה** כמו דרב **אידי בר אבין**: **האשה, אף על פי שהשלום עמה**, תמיד שלום לה ואין כל חשש לחייה, שהרי כלי זיינה עליה, בכל אופן, **לא תתייחד עמהן** עם הגוים. **מפני - שחשודין על העריות!** שנינו במשנתנו: **ולא יתייחד אדם עמהן**, עם הגוים מחשש שפיכות דמים.

תנו רבנן: ישראל **שהלך ונזדמן** [505] **לו עובד כוכבים בדרך, טופלו לימינו**. יעשה שיהא העובד כוכבים הולך לימינו, על מנת שאם ירצה הגוי להורגו, יוכל למונעו על ידי שיאחזנו ביד ימינו.

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: [506] אם היה הגוי חגור **בסייף**, בצד שמאלו [לפי שדרך הסייף, להיות אחוז בשמאלו של המחזיק בה]. **טופלו** הישראלי ומעמידו **לצד ימינו**. כדי שאם ישלח הגוי ידו לסייף, יכול הישראלי לאחוז בה ביד ימינו. ואם היה הגוי חמוש **במקל - טופלו לשמאלו**.

ואז, כאשר ירים הגוי את יד ימינו שהיא האוחזת במקל, יחזיק בה מיד הישראלי ביד ימינו. [507]

בשום מקום, שהרי שבויה, בין כעורה בין יפה אסורה לכהונה?! ג. לפי דברי רש"י משמע ש"חשובה בין האנשים ושאינה חשובה בין הנשים", ענין אחד הוא. כלומר, באותה אשה מדובר. ואילו אכן כך היה, צריך היה להיאמר "חשובה בין הנשים ואינה חשובה בין הנשים". ולא "ושאינה חשובה" [ועיין בתוך פירוש רש"י שנראה ממנו שאכן כך גרס "ושאינה חשובה"]. ופירש התוספות באופן אחר: דברי הגמרא "אשה חשובה בין אנשים ושאינה חשובה בין הנשים" נאמרו על שתי נשים שונות. והלכותיהן של שתי אלו - הן שעומדים במחלוקת בין רבי ירמיה ורב אידי וכדלהלן: א. אשה חשובה בין אנשים - לרב ירמיה אסורה להתייחד אף שאין בה סכנת שפיכות דמים, מכל מקום יש לחשוש משום עריות. - לרב אידי מותרת להתייחד, כיון שאין חשש לשפיכות דמים, שהרי אשה כלי זיינה עליה ומרחמין עליה [תוס' חולק על רש"י בביאור "אשה כלי זיינה עליה" וסובר שכלי זיינה עליה, שאינה בעלת מלחמות כאיש - ומרחמין עליה]. וכיון שאשה חשובה היא, יראים אף לאונסה. ומשום כך, מותרת ביחוד. ב. אשה שאינה חשובה בין הנשים. והנידון בגמרא הוא, האם מותרת להתייחד עם הנשים. לדעת רב ירמיה, כיון שאינה חשובה - הורגין אותה [ר' ירמיה אינו סובר את הטעם ש"אשה כלי זיינה עליה"]. ולדעת רב אידי, מותרת ביחוד כיון שכלי זיינה עליה ומרחמין עליה. ואף שיש לחוש לעריות שהרי עובדי כוכבים מצויין אצל נשי חבריהן [עיין לעיל כב ב] הרי אשה זו בת דעת היא. ומיד כשתראה את הגוי - תצא! ועיין עוד בריטב"א וברמב"ן ובתוס' רי"ד שהביאו גירסאות שונות בזה.

[505] מלשון הגמרא יש לדקדק, שלכתחילה אסור לצאת עם עכו"ם לדרך. ולכן האפשרות היחידה שילך עם עכו"ם בדרך, היא רק אם הוא יזדמן לו. וכן מבואר בדברי הרמב"ם פרק י' מהלכות רוצח הלכה ז' שכתב "ולא יתלווה עמהן לדרך". ומשמע שלכתחילה אסור לצאת עמהן.

[506] יש לעיין האם רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, נחלק על תנא קמא, ודעת תנא קמא היא שבכל מצב טופלו לימינו, אף אם יש לו מקל. או שמא אין מחלוקת ביניהם, ודברי תנא קמא נאמרו רק כאשר הולך העכו"ם לידו ללא כל כלי או שהולך עם סייף. ברם, כאשר יש לו מקל, מודה תנא קמא לרבי יוחנן בן ברוקא שטופלו לשמאלו. ומדברי הבית יוסף סימן קנ"ג משמע שמחלוקת היא ביניהם. ובטעמו של תנא קמא שבכל מצב טופלו לימינו, כתב החסדי דוד [על התוספתא פרק ג'] שנראה שת"ק סבר דשמאל - יד כהה היא. ואין לה כח לאחוז אפילו במקל על מנת להינצל. הלכך לעולם טופלו לימינו, כד שתהא הימין סמוכה ומזומנת להציל.

[507] מלשון הרמב"ם פרק י"ב מהלכות רוצח הלכה ז' מבואר שפסק כתנא קמא. שכתב שם: פגע בגוי בדרך - מחזירו לימינו. אולם הטור פסק כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. וזה לשונו ביו"ד סימן קנ"ג: אם נזדמן לו בדרך, אם היה הגוי חגור בסייף, טופלו לימינו כדי שתהא ימינו קרובה לסייף הגוי שהיא חגורה לו על שמאלו. ואם הגוי, יש לו מקל בידו, טופלו לשמאלו" והבית יוסף שם הזכיר שהרמב"ם חולק ופסק כהרמב"ם. והחסדי

היו שניהם הישראלי והגוי **עולין במעלה** ההר בדרכם, **או שהיו יורדין בירידה**, ינהג הישראלי כך: **לא יהא ישראל למטה. ועובד כוכבים למעלה** לפניו. [508] **אלא** יהיה **הישראל למעלה**, ואילו **העובד כוכבים** יהיה **למטה**.

ואף אם הולכים הם במישור, **אל ישוח** הישראלי **לפניו** לפני הגוי, **שמא ירוץ** ירוצץ **את גולגלתו**.

ואם נפגשו הגוי והישראלי בדרך **ושאלו** העובד כוכבים את ישראל: **להיכן** אתה **הולך**? - לא יאמר לו בדיוק להיכן הוא הולך, אלא **ירחיב** ויאריך **לו** הישראל **את הדרך**. כגון, אם צריך הוא לילך פרסה, יאמר לו: שתי פרסאות אני הולך. כדי שימתין הגוי מלהכותו עד אמצע הדרך, ואז כאשר יגיעו למקום ששם צריך הישראלי לילך - יפרוש מן הגוי וינצל. [509]

ודבר זה, **כדרך שעשה יעקב אבינו לעשו הרשע**.

דכתיב [כאשר נפגש יעקב עם עשו - בראשית לג יד]: "אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים **עד אשר אבא אל אדוני שעירה**".

ובהמשך **כתיב** [בראשית לג טז - יז]: "וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה **ויעקב נסע סכותה**. "

רואים אנו, כי אף שאמר יעקב לעשו "אבא אל אדני שעירה" שהיא מקום רחוק, לא הלך אלא עד סוכות. וכל זאת כדי שלא ילחם בו עשו בתחילת הדרך, אלא ימתין. ואילו יעקב יפרוש ממנו כבר בסוכות. [510]

דוד [תוספתא פרק ג'] תמה מנין לו להטור לפסוק כרבי ישמעאל. וכתב שנראה שהטור למד זאת מדברי הרי"ף והרא"ש שהזכירו שניהם אף את דברי רבי ישמעאל. ומשמע, שסוברים הם כמותו.

[508] בטעם הדבר, כתב הרמב"ם בפרק י"ב מהלכות רוצח הלכה ז': לא יהיה ישראל למטה וגוי למעלה, שמא יפול עליו להמיתו.

[509] יש להבין איך עשה יעקב דבר זה. והרי "מדבר שקר תרחק"!? ובפירוש "מטהר" למסכת כותים ימן ל', כתב הגר"ח קניבסקי להוכיח בהרחבה, שאיסור שקר מן התורה, אינו אלא כאשר כתוצאה מן השקר יהיה הפסד ממון ונזק לחברו [וכגון עדות שקר, שעל ידי עדותו מזיק את זה שמעיד כנגדו] אולם שקר שאינו אלא מילי דעלמא ואין בו כל נפקא מינה, אינו אסור מן התורה. אף שנאמר בו "תועבת ה' שפתי שקר" - אין זה איסור מן התורה. וכן מה שכתוב בסנהדרין צז א "כל המחליף בדיבורו כאילו עובד עבודה זרה שנאמר והייתי בעיניו כמתעתע" - משמע שאמנם חמור הדבר. אך אין זה איסור תורה. ולכן, לצרכי מצוה, וכן כאשר ישנו פחד וחשש סכנה או צורך אחר כעין אלו - מותר לשקר [כאשר אינו גורם הפסד ממון על ידי שיקרו]. ולכן כאן לגבי יעקב וכן להלן בענין תלמידי רבי עקיבא שלא היה להם עצה אחרת איך להימלט, וצורך גדול היה לשקר - הותר הדבר [ועיין שם לענין מה הותר הדבר, ולענין מה לא].

[510] המהרש"א הביא את דברי המדרש שתמה: חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שהלך יעקב אצל עשו להר שעיר מימיו. אפשר שהיה יעקב מרמה באחיו? אלא אימתי הוא בא אצלו? לעתיד לבוא! הדא הוא דכתיב [עובדיה א כא] "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" והמהרש"א העיר שלכאורה מדרש זה סותר את דברי הגמרא כאן, שהרי כאן מבואר שיעקב שינה בדבריו בכונה תחילה, כדי להימלט מעשו וממחשבתו הרעה, ולא היה בדעתו לבוא אל שעיר כלל, ולא אמר זאת כדי לרמות לעשו על העתיד? ובפירוש רש"י על התורה [בראשית לג יד], הרכיב את שני הביאורים הללו יחד. וז"ל: הרחיב לו את הדרך שלא היה בדעתו ללכת אלא עד סוכות. אמר: אם בדעתו

ומספרת הגמרא עוד בענין זה: **מעשה בתלמידי רבי עקיבא שהיו הולכים לכזיב. פגעו** פגשו בהן בתלמידי רבי עקיבא **ליסטים**.
אמרו להן הליסטים: **לאן אתם הולכים**? **אמרו להן** תלמידי רבי עקיבא: הולכים אנו **לעכו**.
כיון שהגיעו תלמידי רבי עקיבא ואותם ליסטים שהלכו עמם **לכזיב** שקרובה היא יותר מעכו, **פירשו** תלמידי רבי עקיבא ופנו לכזיב.
אמרו להן הליסטים: **תלמידי מי אתם**?
אמרו להן: **תלמידי רבי עקיבא** אנחנו. **אמרו להן** הליסטים: **אשרי רבי עקיבא ותלמידיו שלא פגע בהן אדם רע מעולם**. [511] כיון שנוהגים הם בחכמה ומערימים על הליסטים, ומשום כך לא פוגעים בהם.

דף כו.

ועוד: **רב מנשה הוה אזל** היה הולך (תחילת העמוד) **למקום ששמו "בי תורתא"**. **פגעו ביה גנבי** פגשו בו גנבים.
אמרו ליה הגנבים: **לאן קאזלת** אתה הולך? **אמר להן** רב מנשה: **לפומבדיתא! כי מטא** כאשר הגיעו **לבי תורתא**, **פריש** פרש מהם רב מנשה, ופנה לבי תורתא.
אמרו ליה הליסטים: **תלמידא דיהודה רמאה את**, תלמיד אתה של יהודה, שממנו למדת מעשה רמאות זה, ועל ידי רמאותך, אין אנו יכולים לגנוב ממך.
אמר להו רב מנשה לליסטים: **ידעיתו ליה**, האם מכירים אתם את רב יהודה שאתם קוראים אותו בשם גנאי זה?
המשיך רב מנשה: **יהא רעוא** יהי רצון **דליהוו הנהו אינשי** תהיו אתם **בשמתיה** בחרם של רב יהודה, [512] לפי שאדם גדול רב יהודה, וקללתו חלה, קללם רב מנשה בשמו של רב יהודה!
וכיון שקיללם בחרם רב יהודה, **אזלו עבדו** המשיכו ועשו **גניבתא** גניבות במשך **עשרין ותרתין שנין** עשרים ושתים שנים, **ולא אצלחו** לא הצליחו בגנבותיהם!

לעשות לי רעה ימתין עד בואי אצלו, והוא לא הלך. ואימתי ילך? בימי המשיח! שנאמר [עובדיה א כא] "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו".

[511] איך יתכן לומר זאת, והרי רבי עקיבא נהרג כאחד מעשרה הרוגי מלכות? ויישב היעב"ץ: כוונת הדברים 'ולא פגע בהם אדם מעולם', היינו כעין הליסטים הללו שמעצמם נטפלו לתלמידי רבי עקיבא. אך רבי עקיבא גרם מיתתו לעצמו. בכך שהקהיל קהילות ברבים ועסק בתורה.

[512] כך פירש רש"י. והפורת יוסף פירש זאת על פי הגמרא בנדרים נ ב, בענין אותה אשה שבאה לרב יהודה ואמרה לו שמואל רבך וכו'. אמר לה, האם לבזות אותו באת? והעמידה בחרם ונידוי. וזהו שאמר כאן רב מנשה, שיהיו אותם אנשים בנידוי של רב יהודה. והכונה היא לנידוי הנ"ל שנידה רב יהודה את האשה, על כך שזלזלה בשמואל.

כיון דחזו שראו כך **אתו כולהו תבעו שמתייהו** באו כולם ותבעו להתיר את החרם והנידוי שהוטל עליהם.

והוה בהו חד גירדנא היה בהם בליסטים אורג אחד, **דלא אתא לשרויה שמתיה** שלא בא להתיר נידויו. **ואכליה אריא** אכלו אריה! ומוסיפה הגמרא: **היינו דאמרי אינשי** כך אומרים אנשים [כפתגם] "**גירדנא דלא טייזן שתא בציר משני**" [אורג שאינו בוש אלא מעיז פנים - נגרעת שנה משנות חייו].

מוספיה הגמרא: **תא חזי** בוא וראה. **מה** החילוק **שבין** גנבי שבבבל, **ובין הלסטין דארץ ישראל**.

גנבים שבבבל שהתנכלו לרב מנשה, חירפו בגינו אדם גדול - רב יהדה.

ואילו הלסטים שבארץ ישראל [אף שלסטים קשים הם מן הגנבים], שהתנכלו לתלמידי רבי עקיבא - ספרו בשבחו!

- להגיד שבחה של ארץ ישראל!

מתניתין:

משנה זו היא מעין המשך למשנה הקודמת, המוסיפה ללמד דברים שצריך להרחיק בהם מן הגוים משום הסכנה. וכן בכלל החיוב להרחיק מהם, יש להימנע מלסייע לעבודה זרה. וכדין המשנה שלפנינו, שאסור ליילד בן לעבודה זרה.

בת ישראל לא תיילד את העובדת כוכבים, [513] **מפני שמילדת בן לעבודת כוכבים! אבל, עובדת כוכבים מילדת בת ישראל. בת ישראל לא תניק** [515] **בנה של עובדת כוכבים**, [514] **אבל עובדת כוכבים מניקה בנה של ישראל** [516] **ברשותה** כלומר, בביתה ובמקומה של אם התינוק הישראלית. אבל, לא תמסרנו אם התינוק לעובדת כוכבים על מנת שתניקהו בביתה, שמא תהרגהו!

[513] המאירי ור"י מלוניל ועוד ראשונים, גרסו "את הנכרית".

[514] בירושלמי ביאר שהטעם הוא מפני שנותנת לו חיים. והוסיפו עוד, שמשום טעם זה, אסור ללמדם אומנות!

[515] ברמ"א יו"ד סימן קנ"ד סעיף ג' הביא בשם המרדכי, שאם יש לה לישראלית הרבה חלב ויש לה צער מכך - מותר להניקו. לפי שלצורך עצמה עושה זאת.

[516] כתבו הראשונים, שמכאן משמע שחלב נכרית מותר. ונחלקו האם היתר זה הוא בכל זמן, או רק בשעת סכנה. דעת הר"ן [וכן משמע קצת בריטב"א] שלכתחילה חלב נכרית אסור כדין חלב של בהמה טמאה. אולם כאשר אין מינקת ישראלית באותו מקום, הרי זו שעת סכנה עבור התינוק. כיון שתינוק ללא חלב - מסוכן הוא. ואף שכאן מבואר שכאשר ישראליות עומדות על גבה מותר, יש לומר שכאן מדובר בשעת סכנה. דעת הרשב"א [הובא בר"ן וכן יתכן במשמעות דברי הריטב"א] שמדינא חלב נכרית - מותר. דכיון שהותר כל חלב אדם [כתובות סא] אין לחלק בין נכרית לישראלית. אלא מידת חסידות היא שלא להניק מחלב נכרית, לפי שטבען של ישראל שהן רחמנים וביישנים, ואף חלבם מגדל טבע כזה [וברי"ב הוסיף שיש לימנע מחלב נכרית לפי שאוכלות הן שקצים ורמשים, וחלבם מוליד אכזריות ומידות רעות!] ומשום כך דימו את חלב הנכרית לחלב בהמה טמאה. אבל באמת אין דינם שוה, לפי שחלב בהמה טמאה אסור מן הדין. ואילו הימנעות מחלב נכרית, אינה אלא מידת חסידות.

גמרא:

שנינו במשנתנו כי בת ישראל לא תיילד את הנכרית, ומצינו בזה מחלוקת.

תנו רבנן: בת ישראל לא תיילד את העובדת כוכבים, מפני שמילדת בן לעבודת כוכבים. [517] **ועובדתכוכבים לאתיילדאתבת ישראל, מפני שחשודין על שפיכות דמים - דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: עובדת כוכבים מילדת את בת ישראל רק **בזמן שנשים ישראליות אחרות עומדות על גבה**, ומשגיחות שלא תעשה כל רע. [518] **אבל לא** תיילד אותה **בינה לבינה** ללא נוכחות נשים אחרות.

ורבי מאיר אומר: אפילו ישנם נשים **אחרות עומדות על גבה - נמי לא** גם באופן זה אסור לה ליילד.

משום **דזימנין** פעמים דהמיילדת **מנחא ליה** מניחה את **ידא**, **אפותא** על מצחו של התינוק במקום שמוחו של תינוק רופס - **וקטלא ליה ולא מתחזי**. הורגת אותו ואין הדבר ניכר שאכן היא הרגה, לפי שאפשר לתלות את מותו בסיבה אחרת.

כי ההיא איתתא וכמו מעשה שהיה באותה אשה גויה, **דאמרה לחברתה** שאמרה לחברתה המיילדת בכינוי 'גנאי':

מולדא יהודייתא בת מולדא יהודייתא. את מיילדת יהודיות בת מיילדת יהודיות!

אמרה לה אותה המיילדת: **נפישין בישתא דההיא איתתא** צרות מרובות יבואו על אותה אשה המבזה אותי, כמנין אותם נפשות ילדי ישראל **דקא משפילנא מינייהו דמא, כי אופיא דנהרא.** [520] שהרגתי והוצאתי מהם דם כמו הקצף שבנהר [519]! ואם כן, אין לנו הוכחה גדולה מזו, שהמיילדות הגויות - עשויות להרוג!

ומה יענו על כך רבנן המתירין ליילד אצל גויה כאשר אחרות עומדות על גבה?

ורבנן אמרו ליה, עונים הם על כך: **לא היא**, אין להתייחס לדבריה של זו. כיון **שבמילתא בעלמא הוא דאוקימתה.**

דיבורים בלבד העמידה אותה מיילדת. ולא היו אלא סתם התפארות.

שנינו במשנתנו: **בת ישראל לא תניק בנה של עובדת כוכבים.**

---

[517] כתב הרעק"א [יו"ד סימן קנ"ד] שאם אינו עובד עבודה זרה [כנראה כונתו היא שאין אמו עובדת עבודה זרה] וקיבל עליו ז' מצוות בני נח - מיילדים אותו [וכן מובא בפרי מגדים או"ח אשל אברהם סימן ש"ל] ובדרכי תשובה סימן קנ"ד סק"ט הביא מהכנסת הגדולה שישמעלים שאינם עובדי עבודה זרה - מותר לילדם.

[518] בירושלמי [עבודה זרה פרק ג' הלכה א'] אמרו: מילדת מבחוץ, אבל לא תכניס ידה לבפנים. כדי שלא תמיק את העובר שבמעיה.

[519] כך פירש רש"י תיבות 'אופיא דנהרא'. וברי"ח פירש: ענפי דקל הצפים בנהר.

[520] כך פירש רש"י. וברי"ח משמע שנתכונה האשה למעין השבעה. כלומר, שיבואו על אותה אשה כך וכך צרות, אם אכן לא הרגתי בהם ילדים רבים.

ואף בענין זה נחלקו - **תנו רבנן: בת ישראל לא תניק בנה של עובדת כוכבים מפני שמגדלת בן לעבודת כוכבים.**

ועובדת כוכבים לא תניק את בנה של בת ישראל מפני שחשודה על שפיכות דמים - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: עובדת כוכבים מניקה את בנה של בת ישראל בזמן שאחרות עומדות על גבה. [522] **אבל לא** תניק אותו **בינו** בין התינוק **לבינה** והם יחידים. [521]

ורבי מאיר אומר: אפילו אם **אחרות עומדות על גבה, נמי** גם **לא תניק.**

דזימנין פעמים **דשייפא ליה סמא לדד מאבראי**, מורחת הגויה סם רעיל על דדה מבחוץ - **וקטלא ליה** והורגת את התינוק!

יש להבין מדוע צריך להשמיע את מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים גם לענין לידה, שרבי מאיר אוסר ללדת אצל מיילדת גויה וחכמים מתירין, וכן את מחלוקתם בענין הנקה.

הרי כיון שחושש רבי מאיר לסכנה, יש לחשוש כן הן בלידה והן בהנקה?

מיישבת הגמרא: **וצריכא**, צריכים אנו להשמיע את שתי המחלוקות הללו.

משום **דאי אשמעינן**, אם היו משמיעין לנו רק את מחלוקתם בענין **מילדת**, ולא את מחלוקתם לגבי הנקה, היינו אומרים כי רק במילדת **בההיא** בה **קאמרי רבנן** אמרו רבנן **דשרי** שמותר ליילד אצל מיילדת גויה. משום **דלא אפשר** לה להרוג את התינוק, **משום דאחרות רואות אותה.**

אבל לגבי **מניקה דאפשר דשייפא** שמורחת **ליה** סם **לדד מאבראי** על הדד מחוץ לגוף **וקטלא ליה** והורגת את התינוק על ידי כך, **אימא** היינו אומרים, כי בזה **מודי ליה** מודים חכמים **לרבי מאיר**, ואוסרים להניק את התינוק אצל מיילדת גויה.

ואי אשמעינן, ואם היו משמיעין לנו רק את המחלוקת לגבי **מניקה**, היינו אומרים כי רק **בההיא** בענין הנקה **קאמר רבי מאיר דאסור** להניק אצל הגויה, **משום דשייפא ליה**

---

[521] הרמב"ם בפרק ט"ז מהלכות עבודה זרה פרק ט"ז, לא הזכיר כלל את ההלכה שההנקה על ידי נכרית תיעשה רק אם ישראלית עומדת על גבה. אלא כתב "ומניקה את בנה ברשותה כדי שלא תהרגנו", ויש לבאר מדוע השמיט הלכה זו. בהגהות מיימוניות שם כתב, שבענין זה כתב בספר התרומה שאפילו אם אין שם ישראל בבית - מותר. ודי בכך שיש באותה עיר ישראל היוצא ונכנס שם. ולכך נתכוין גם הרמב"ם. וודאי שצריך שיהיו שם ישראלים היוצאים ובאים, ועל ידי כך נחשב כאילו עומדים על גבה. וכן כתבו התוס' יו"ט למשנתנו.

[522] כתבו התוס' שאם יש שם ישראל היוצא ונכנס במקום ההנקה - מותר. כיון שנחשב כאילו עומד על גביו. וכן משמע מדברי התוס', שאף ברשות עכו"ם מותר להניק, אם גדול עומד על גביה. וברא"ש סימן ו' חלק על זה וכתב כי מה שהותרה הנקת עכו"ם, הוא רק ברשות הישראלית וגדול עומד על גביה. אך ברשותה של עכו"ם, אסור בכל אופן. וכן פסק השו"ע סימן קנ"ד סעיף א' [ועי"ש בט"ז ס"ק א' ובביאור הגר"א]. ולפי זה כתבו התוספות, שצריך ליזהר שלא תניח ישראלית ההולכת מחוץ לעיר את בנה יחידי בבית ביד מינקת עכו"ם, אם אין באותה עיר ישראליות היוצאות ונכנסות אצלה תמיד. אולם בזמן שכיבה [בשעות לילה] אסור להניחו יחיד בשום אופן. וכן לענין תינוק ותינוקת שמשהין בבית עכו"ם יחידים לצורך רפואה [כעין בית חולים], הורה ר"י לאסור מכמה ענינים, לפי שהן חשודים על שפיכות דמים, ואפילו אם הילדים גדולים קצת, יש לחשוש שמא ימשכום למינות!

סם לדד מאבראי, שמורחת סם מחוץ לדדה, **וקטלא ליה** והורגת את התינוק. ולכן אסור לתת לה להניק.

אבל לגבי **מילדת**, **דלא אפשר** אינה יכולה להרוג את התינוק **היכא דאחרות עומדות על גבה**, **אימא** היינו אומרים, כי **מודי להו** רבי מאיר **לרבנן** שמותר לילד אצל מיילדת גויה. - **צריכא!**

לכן צריכים אנו להשמיע את שתי המחלוקות.

א. צריכים את מחלוקת רבי מאיר וחכמים בענין הנקה, לפי שהיה מקום לומר שמודים חכמים לרבי מאיר שאסור להניק אצל גויה, כיון שיכולה להורגו על ידי סם בלא שיבחינו בכך, וקא משמע לן שאף בזה מתירין חכמים בזמן שאחרות עומדות על גבה,

ב. צריכים את מחלוקת רבי מאיר וחכמים בענין לידה אצל מילדת גויה. לפי שהיה מקום לומר שמודה רבי מאיר לחכמים שמותר לילד אצל גויה כיון שאינה יכולה להורגו בלא שיבחינו בכל אלו העומדות על גבה - קא משמע לן שאף בזה אוסר רבי מאיר.

שנינו במשנתנו כי בת ישראל לא תילד את הנכרית [ואין חולק על כך].

מקשה הגמרא: **ורמינהו** מוצאים אנו סתירה לדין זה, שהרי שנינו בברייתא: **יהודית מילדת עובדת כוכבים בשכר, אבל לא בחנם**.

ומתרצת הגמרא: **אמר רב יוסף - בשכר שרי** מותר לילדה **משום איבה**.[523] כיון שאם תסרב לילדה אף בשכר, ירבה הדבר שנאה לישראל,[525] ומשום כך מותר.[524]

ואילו במשנתנו מדובר שאסור לילדה בחנם. כיון שאין הדבר מרבה שנאה, שהרי יכולה הישראלית לומר "צריכה אני שכר למזונותי, ואיני עושה דברים אלו חינם"!

---

[523] כתב המאירי שההיתר ליילד בשכר אינו אלא באשה המפורסמת לכך במקצועה. אבל אשה שאינה מפורסמת כמיילדת, יכולה להשתמט ולומר, איני בקיאה בכך. או שדבר זה אינו כבוד אצלי.

[524] יש מי שכתב, שאיסור זה ליילדה בחינם, הוא רק כאשר אין הנכרית רוצה לתת לה שכרה. ובאופן זה, יכולה המילדת לתלות את סירובה ליילד, באי התשלום. אבל, אם רוצה הנכרית לתת לה שכר, ואפילו כך מסרבת ליילדה, ודאי שבאופן זה יש לחשוש לאיבה. והוכיחו כן ממה שכתב רבינו יונה, שליילד בחינם אסור. משום שיכולה לומר, צריכה אני פרנסה. ומוכח, שבקשת התשלום אינו אלא אמצעי להיפטר מן המיילדות. ולכן, אם מציעה הנכרית שכר מעצמה, וכבר אין אפשרות להשתמט ממנה - אין חיוב ליטול שכר.

[525] וש לעיין, האם האיסור ליילד ולהניק משום איבה, ענינו כדי למנוע סכנה היכולה לבוא על ידי האיבה, או שמניעת האיבה - מטרה בפני עצמה היא. שלא תהיה שנאה עם הגוים אלא יהיה לנו שלום עמהם].

[526] כתב הריטב"א, שההיתר ליילד משום איבה, אינו אלא בדברים שאין בהם משום חילול שבת. ואפילו בדברים האסורים מדבריהם. דהא פשיטא דמשום איבה לא הותר שום חילול שבת ואפילו מדרבנן. וראה במשנה ברורה שם ס"ק ח' שכתב: ודע, שהרופאים בזמנינו אפילו היותר כשרים, אינם נזהרים בזה כלל. דמעשים שבכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים. וכותבים ושוחקים סממנים בעצמם, ואין להם על מה שיסמוכו! דאפילו אם נימא שמותר לחלל שבת באיסור דרבנן משום איבה, הרי שאיסור דאורייתא בודאי אסור. ומחללי שבת הם במזיד, ה' ישמרנו! ובתוס' כאן ד"ה סבר, דן רק לענין שאסור לעבור על איסורי דאורייתא. ומשמע שאיסורי

וכן **סבר רב יוסף למימר** לומר: **אולודי ליילד עובדת כוכבים** [527] **בשבתא** בשבת [526] **בשכר - שרי** מותר, [529] **משום** שלא תהיה **איבה!** [528]

אמר ליה אביי לרב יוסף: אין הכרח שאכן תהיה איבה אילו תסרב הישראלית לילדה בשבת. כיון **שיכלה** הישראלית להשתמט מן הגויה **ולמימר** לומר **לה**: [530]

דידן על אנשים משלנו **דמינטרי שבתא** ששומרין את השבת, **מחללינן עלייהו**. מותר לנו לחללה לצורך לידה. [531] אולם, **דידכו**, **דלא מינטרי שבתא** עליכם שאין אתם שומרים את השבת - **לא מחללינן**. אין אנו מחללים את השבת עבורכם!

וטענה זו, יש בה טעם, ותקבל אותה הגויה. ולא תהיה איבה מחמת כן.

עוד **סבר רב יוסף למימר**: **אנוקי בשכר** להניק תינוק של עובדת כוכבים בשכר - **שרי**, **משום איבה**. כדי שלא להרבות שנאה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **יכלה** המינקת הישראלית **למימר** להשתמט מן הגויה ולומר לה:

- **אי פנויה** היא הישראלית ולא נשואה תאמר כך: **בעינא לאינסובי** רצוני להינשא, [532] ומשום כך אין אני מניקה.

ואי אם אשת איש היא הישראלית, תאמר לה לגויה: **לא קא מזדהמנא** איני רוצה להיות

דרבנן הותרו משום איבה. וכן כתב הרשב"א וספר התרומה וכן פסק המגן אברהם שם. והנה בתשובת חתם סופר יו"ד סימן קל"א, כתב שאם יש באיבה זו סכנת נפשות, יש להתיר אפילו איסורי דאורייתא!

[527]בשו"ע או"ח סימן ש"ל סעיף ב' כתב: כותית, אין מיילדין אותה בשבת. וכתב שם הביאור הלכה, שהוא הדין לישמעאלית. ואיו דין זה מתייחס דוקא לעובדי כוכבים.

[528]כתב המלאכת שלמה במשנתו: ושמעינן מינה, דכל שכן לרופא שהוא מרפא לכל, מותר לו לרפאות עובדת כוכבים כדי שתתעבר. לפי שאם לא ירפא אותם, תהיה איבתם מרובה. עוד כתב [בשם תשובת הרשב"א]: ואני ראיתי את הרמב"ן ז"ל שנתעסק במלאכה זו אצל הנכרית, בשכר!

[529]כתב הריטב"א, שתיטול המיילדת שכר זה, ותזרקנו לים! לפי ששכר שבת - אסור. וכן פסק השו"ע או"ח סימן רמ"ה ששכר שבת אסור ליהנות ממנו. ובבית יוסף סוף סימן רמ"ג ובסימן רמ"ה, הביא שכן היא דעת המרדכי והרמב"ם. אבל דעת רב נטרונאי גאון בתשובה, שיש להתיר הנאה משכר שבת בדיעבד. ובביאור הלכה [או"ח שם] נסתפק בענין זה. האם מותר להנות משכר שבת בדיעבד, והניח בצ"ע [ומשמע שם שנוטה לאסור אף בדיעבד, וכן דעת רוב הפוסקים].

[530]אם יודעת המיילדת שלא תקבל ממנה הנכרית טעם זה, כתב הריטב"א שיודה אביי שמותר לה ליילד ולהניק. אולם במאירי משמע שדברי אביי נאמרו בכל ענין, ומחויבת היא להשתמט ממנה. וכן משמע מדברי הרמב"ם שפסק בפרק ט' מהלכות עבודה זרה הלכה ט"ז: בת ישראל לא תניק את בנה של נכרית מפני שמגדלת בן לעבודה זרה. ומשמע שבכל ענין אסור.

[531]הגמרא ביומא פה ב לומדת מן הפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת" כך: - חלל עליו [על הישראל] שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה. ועל פי גמרא זו, יש מי שפירש את דברי הגמרא כאן. שמשום כך דוחין את הגוים בטענה זו, שאינם משמרים את השבת.

[532]טענה זו, ביאר הר"י מילוני"ל כך: כל זמן שהאשה מניקה את הולד, היא כחושה. לפי שהדם נעכר ונעשה חלב. ולכן אומרת האשה - צריכה אני להבריא את עצמי כדי שאשא חן בעיני כל רואי [וכן כתב המאירי למשנתנו].

מזוהמת בהנקה זו [שפעמים מביאה לידי לכלוך] **באפי גברא** - בפני בעלי! [533] וכיון שיכולה להשתמט בטענות אלו, אין בסירובה משום איבה.

עוד **סבר רב יוסף למימר: הא דתניא** מה ששנינו בברייתא, כי **העובדי כוכבים** [534] **ורועי בהמה דקה** [יהודים [535] הרועים בהמות דקות - גזלנים הם. לפי שרועים ומאכילים את בהמותיהם משדות אחרים. [536]] שנפלו לבור, הדין הוא **כי לא מעלין** ולא מצילין אותם משם.

אך מצד שני: **ולא מורידין** אותם לשם כדי שימותו. [537] ומה שאמרנו כי אין מעלין אותם משם, **אסוקי בשכר - שרי** להעלותם מן הבור תמורת שכר, מותר **משום איבה** לפי שאם יראה הגוי שאף בשכר מסרב הישראלי להצילו, תירבה השנאה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: אף כאן **יכול** הישראלי להשתמט באופן שלא תהיה שנאה מחמת סירובו

כיון שיכול **לומר לו** לגוי: **קאי ברי אאיגרא**. בני נמצא כעת על ראש הגג, ואם לא אורידנו יכול למות. ועדיף לי להציל את בני מאשר לקבל ממך שכרך.

אי נמי עוד אופן שיכול הישראלי להשתמט מן הגוי, והוא שיאמר לו: **נקיטא לי זימנא לבי דואר** נקבע לי כעת ללכת לבית המלכות. ואם לא אילך עכשו - אפסיד. ומשום כך מוותר אני על השכר שאתה מציע לי.

ובשני אופני השתמטות אלו, אין איבה.

תני שנה **רבי אבהו קמיה** לפני **דרבי יוחנן: העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה** שנפלו לבור - **לא מעלין** [538] אותם משם להצילן (תחילת העמוד) **וגם לא מורידין** אותם לבור כדי שימותו. [539]

---

[533] אף טענה זו, ביאר הר"י מלוני"ל: כל זמן שהיא מניקה, הרי מסרחת מהחלב, או משום התינוק היונק אותה, לפי שהתינוק אינו נקי ומלכלך אותה ואת מלבושיה.

[534] בראשונים כאן נזכרת גירסת הגמרא הקודמת, והיא 'הגוים' או 'הנכרים'. ומחמת הצנזור שינו זאת ל'עכו"ם'.

[535] [יש מי שהקשה, הרי לגבי הרועים לא שייך טעם זה של איבה, שהרי מדובר ברועים מישראל, וצ"ע].

[536] רועה זה, ישראל הוא. והטעם שאין מצילין אותו, כתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות רוצח הלכה י"ד, שנאמר "לא תעמוד על דם רעך". ורועה זה - אינו בכלל רעך.

[537] הקשו התוס' לקמן כו ב ד"ה לא מורידין: הרי מבואר במסכת סופרים [פט"ו] "כשר שבכנענים הרוג"!? ויישב על פי דברי הירושלמי בקידושין, שרק בשעת מלחמה הורגים [וכן כתב הרמב"ם הלכות רוצח פרק ד' הלכה י"א]. ואף שרוב הגוים עובדי כוכבים הם ואינם מקיימים ז' מצוות בני נח, מכל מקום אין מורידין אותם להריגה. ודבר זה נתרבה מן הפסוק [דברים כ יא] "יהיו לך למס ועבדוך". ומשמע שמותירים אותם בחיים. והבית יוסף יו"ד סימן קנ"ח הבין מדברי התוס' שאכן אין איסור להורידן אלא שאין מצוה להורידן ומותר להחיותם. אך משמע מדברי התוס' שאם מקיימים הם ז' מצוות בני נח - אסור להורידם. אולם הב"ח שם הוכיח מדברי הטור, שאף שאין מעלין אותם, מכל מקום אין מורידין אותם לבור. ומשמע שאסור להורידן או לגרום להם שימותו. ועיין בש"ך שם שנקט כהבית יוסף שאין איסור להורידם, והט"ז השיג על כך ופסק שאסור להורידם [ועיין בנקודות הכסף שם].

[538] כתב הטור יו"ד סימן קנ"ח: הגוים שיורדים לבור או למקום סכנה, אין על הרואה אותם להעלותם. ודייק הב"ח מכפילות הלשון "שיורדים לבור או למקום סכנה" שהדין שאין מעלין, הוא אף אם נפל לבור שיש בו מים,

דף כו:

אבל המינין [כמרים של עבודה זרה [540] בין אם הם יהודים, ובין אם הם גוים]. **והמסורות** [מלשינים על חבריהם אצל הגוים] **והמומרים** [541] [העוברים עברות מסוימות בדרך קבע] - **היו** [543] **מורידין** אותם לבור על מנת שימותו, [542] **ולא מעלין** אותם להצילן אם נפלו לשם! [544]

אמר ליה רבי יוחנן: איך אתה אומר כי מורידין את המומר לבור ואין מעלין אותו משם, והרי **אני שונה** במה שכתוב בתורה [דברים כב ג] "**לכל אבידת אחיך**" - **לרבות את המומר** שאף הוא בכלל אחיך, [545] ומצווין אפילו על אבדתו. **ואת אמרת היו מורידין** את המומר שימות?

אלא על כרחך: **סמי** יש למחוק **מכאן מומר** [546] ולהוציאו מדין זה. וודאי אין מורידין אותו למיתה.

שואלת הגמרא: **ולישני ליה** יתרץ לו, ויחלק כי **כאן** כאשר מצווים על אבידתו, מדובר **במומר האוכל נבילות לתיאבון** [דהיינו כאשר מתאוה לבשר ואין לפניו אלא בשר נבילה ואוכל - הרי זה מומר לתיאבון, שהרי מחמת תאבונו אוכל].

ואם לא יעלהו - יטבע מיד. ואפילו כך - אין מעלין! וכן כתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות רוצח הלכה י"א "כגון שראה אחד מהם נפל לים - לא מעלהו"!

[539] המנחת חינוך מצוה ל"ד כתב שאף שאסור להורגם בידים, מכל מקום אם הרג יהודי את הרועה הזה, אינו מתחייב מיתה על כך. והוכיח כן מלשון הגמרא שכללה את הרועה יחד עם עכו"ם. להודיעך, שכמו שאין נהרגים על רציחת עכו"ם, כך אין נהרגים על רציחת רועה בהמה דקה. ועוד, מבואר ברמב"ם פרק ב' מהלכות רוצח הלכה י"א, שכתב שההורג גר תושב, אינו נהרג בבית דין. שנאמר [שמות כא יד]: "וכי יזיד איש על רעהו" - יצא זה שאינו בכלל רעהו. ואם כן, הוא הדין לרועה בהמה דקה שאינו בכלל "רעהו".

[540] כך פירש רש"י. אולם הרמב"ם בפרק ד' מהלכות רוצח הלכה י' כתב שהמינים - הם עובדי עבודה זרה מישראל. ויש לעיין מדוע נקט רש"י דוקא כומרין.

[541] הראשונים גרסו את הנוסח הקדום, והוא: "משומדים" וכן בכל הסוגיא.

[542] נחלקו הראשונים בדין מיתתן של אלו: דעת הרמב"ם בפרק ד' מהלכות רוצח הלכה י', שמצוה להורגם. ואם יש בידו כח להרגם בסייף בפרהסיה - הורג. ודעת הרא"ש בשו"ת כלל ל"ב סימן ד' שאין הורגים אותם אלא רק מורידין אותם לבור. ומתוך כך לא יוכלו לעלות וימותו. אך אין הורגים אותם בידים.

[543] יש הרבה שלא גרסו כאן תיבת "היו".

[544] החזון אי"ש יו"ד סימן ב' ס"ק ט"ז כתב: נראה שענין זה שמורידין ולא מעלין, הוא רק בזמן שהשגחתו גלויה. כמו בזמן שהיו ניסים מצויין ומשתמשים בבת קול. דבזמן זה ביעור הרשעים הוא תיקון העולם. אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אם כן מעשה כזו הוא הוספת פירצה, שיהיה בעינהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו. אל כן עלינו להחזירם בעבותות אהבה [עי"ש].

[545] הקשה התוספות: אף שצריך להשיב לו אבדתו, מכל מקום אין מעלין אותו מן הבור. וכמו שמצינו לגבי מוסר לאנסים [בבא קמא קיט א] כי אף שאסור לאבד את ממונו, אפילו כך מורידין אותו ואין מעלין. ואם כן, רואים אנו שאין כל הכרח לתלות את הדברים זה בזה? ותירץ: מן הפסוק "לכל אבדת אחיך", אנו למידים שיש להשיב ולהציל את גופו של כל אדם מישראל, כשם שיש מצוה להשיב את ממונו. ולענין ריבוי זה - אין חילוק בין מומר לכל איש מישראל. ואם כן, מדין "השבה" יש להעלותו. וראה עוד בריטב"א בענין זה.

[546] כתבו התוס', שדוקא לענין הורדה לבור, מוציאין את המומר מכלל אלו. אבל לענינים אחרים, שונים את המומר באותו דין יחד עם המין. וכמבואר במסכת ראש השנה יז א "המינים והמומרין והמסורות - יורדים לגיהנם". וכן בגיטין מה ב "ספר תורה שכתבו מין ומומר - ישרף".

ואילו **כאן** בדברי רבי אבהו שהמומר מורידין אותו ולא מעלין, מדובר **במומר אוכל נבילות להכעיס**. ואף כאשר יש לפניו בשר כשר בוחר דוקא בנבילה, ואינו בכלל "אחיך". ואם כן קשה, מדוע לא תירץ לו כך?

ומתרצת הגמרא: **קסבר - אוכל נבילות להכעיס** אינו מומר אלא **מין הוא**. כיון שאוכל בשר זה כדי למרוד ולהכעיס!

איתמר, מומר האוכל נבלות להכעיס **פליגי** נחלקו בדינו **רב אחא ורבינא**.

חד אחד מהם אמר: האוכל נבילות **לתיאבון - מומר** הוא. ואילו האוכל **להכעיס - מין הוי**.[548] וחד אחד מהם **אמר: אפילו** האוכל נבלות **להכעיס, נמי** גם **מומר** הוא ולא מין.[547]

ואם כן, יש לשאול: **אלא איזהו מין**?

- **זה**[550] **העובד אלילי כוכבים!**[549]

קשה: **מיתיבי, אכל פרעוש אחד או יתוש אחד** שאין אדם אוכלם לתיאבון כיון שמאוסים הם - **הרי זה מומר**.

והא, והרי **הכא** האוכל פרעוש או יתוש, **דעושה** זאת **להכעיס הוא**. ואם כן מין הוא לדעת אחד מהם, **וקתני מומר**?

מתרצת הגמרא: **התם**, האוכל פרעוש או יתוש, אין הוא מומר להכעיס. אלא **בעי** רוצה **למיטעם טעמא דאיסורא** לטעום דבר אסור, מתוך סקרנותו לטעום דבר שישראל לא טועמו לעולם. ומומר לתיאבון הוא.

הובא בברייתא לעיל: **אמר מר** - המינים והמסורות והמומרים, **היו מורידין אבל לא מעלין**.

ומקשה הגמרא: **השתא** הרי כעת אמרנו כי **אחותי מחתינן** מורידים אותו לבור להמיתו. **אסוקי מיבעי**? וכי צריך להשמיענו שלא מעילן אותו להצילו?

---

[547] בתר"י הקשו, הרי למעשה אין נפקא מינה בין מין למומר להכעיס. הן לענין השבת אבדה, והן לענין שמורידין ולא מעלין. ואם כן, במה נחלקו? ותירצו בשם הר"י, שאכן מחלוקת זו, אינה ענין לסוגיא כאן. אלא הובאה המחלוקת בהוריות יא א והנפקא מינה שם היא לענין שאין מקבלים קרבן מן המין, אך מקבלים קרבן מן המומר. וכן לענין שחיטה. שאם שחט מומר ואחרים עומדים על גבו, שחיטתו כשרה. אך אם שחט מין - לא.

[548] וכך פסק הרמב"ם פרק ד' מהלכות רוצח הלכה י': העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבליה אחת ולבש שעטנז - הרי זה מין.

[549] למד מכך הריטב"א, שמשומד לעבודה זרה - מותר להורגו בידים. וכל שכן שמותר לאבד ממונו. עוד יש ללמוד מכך, שמותר להלוות לו בריבית - כדי למוטטו! שהרי אינו בכלל "וחי אחיך עמך" [ויקרא כה לו] אבל אסור ללוות ממנו בריבית, שאף על פי שחטא - ישראל הוא. וחייב במצוות. וכל היכא שהמלווה מוזהר, הלווה גם מוזהר על כך. וכן יש לאסור זאת משום "לפני עיור לא תתן מכשול" [ויקרא יט יד].

[550] ראה בחזון איש יו"ד סימן ב' ס"ק ג' שנקט שהעובד כוכבים לתיאבון - אף אותו מורידין.

ומתרצת הגמרא: **אמר רב יוסף בר חמא אמר רב ששת** - דברי הברייתא "אין מעלין אותו" **לא נצרכא** אין צורך להשמיעם, אלא לענין **שאם היתה מעלה** מדרגה **ב**קרקע ה**בור** - **מגררה** גוררה ומוציאה אל מחוץ לבור.

וזהו שאמרה הברייתא, אין מעלין. כלומר, אף מונעים ממנו את האפשרות לעלות מן הבור.

ולא יוציא הישראל את המעלה סתם כך, אלא - **דנקיט ליה עילא**. ימצא עילה ותירוץ לכך שמוציא את המעלה משם.

ואמר יאמר הישראל לאותו שבבור. "**לא תיחות חיותא עלויה**" - מוציא אני את המדרגה הזו, כדי שלא ירדו אליך חיות ויהרגוך. ואחר שנותן לו עילה למעשהו - יוציא את המעלה משם. [551]

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו אמרו שניהם: דברי הברייתא "אין מעלין" **לא נצרכא** אינם נצרכים אלא לענין **שאם היתה אבן על פי הבאר** שנפל לתוכה, **מכסה** בה את הבור כדי שלא יוכל לצאת, **ואמר**, אומר לו: **לעבורי חיותא עילויה** מכסה אני את הבור כדי שיוכלו בהמותי לעבור מעל הבור מבלי שיפלו לתוכו!

רבינא אמר: דברי הברייתא ש"אין מעלין" אינם נצרכים אלא לענין כזה: **שאם היה סולם** בתוך הבור - **מסלקו** משם כדי שלא יוכל לעלות בו. ומהו התירוץ שיאמר לו?

אמר: **בעינא** רוצה אני **לאחותי** להורידו את **ברי** בני **מאיגרא** מראש הגג. ומשום כך צריך אני את הסולם.

תנו רבנן: **ישראל מל את העובד כוכבים לשום** לשם **גר**.

והיתר זה למולו לשם גירות, בא **לאפוקי** למעט מילה **לשום מורנא**, לצורך הוצאת תולעת שיש לו בערלתו ורוצה הוא ליפטר ממנה - **דלא**! [553] דבר זה אסור הוא, [552] כיון ששנינו: לא מעלין ולא מורידין. שאסור לעשות דבר שהוא להצלת הגוי ולרפואתו.

ועובד כוכבים לא ימול ישראל, [554] **מפני שחשודין על שפיכות דמים**, **דברי רבי מאיר**.

---

[551] הקשו הראשונים: הרי מורידים אותו לבור אף בלא עילה. ואם כן, כאשר רק מונעים ממנו לצאת מהבור צריך עילה? ותירצו: הדין שמורידין אותו לבור, נאמר רק כאשר ידינו תקיפה עליהם. ואף כאשר אין ידינו תקיפה, עושין ומסבבין הכל כדי לגרום את מותם. ודין זה שמוצא הוא עילה כגון זו וכן כגון שאר העילות המובאות כאן, לא נאמרו אלא לזמן שאין ידינו תקיפה. וצריך לגרום את מותם בעקיפין על ידי עילות אלו.

[552] כתב השו"ע יו"ד סימן רס"ח סעיף ט': עכו"ם שבא לחתוך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנולד לו בה, אסור לישראל לחתכה מפני שלא נתכוין למצוה. לפיכך אם נתכוין העכו"ם למילה, מצוה לישראל למול אותו. ומבואר, שאף אם דעת העכו"ם למצוה בעלמא, אף לא לשם גירות - מלין אותו.

[553] פירש רש"י שאיסור זה למולו משום 'מורנא', הוא כאשר מל אותו בחינם. והבין מכך התוספות, שבשכר מותר.

[554] הבית יוסף סימן רס"ד הוכיח שלפי הבנת הטור שם בדעת הרמב"ם, הרי שאם בדיעבד מל הגוי, אין צורך בהטפת דם ברית אחר מילה זו. והבין מכך המנחת חינוך במצוה ב', שדין הגמרא שמילת גוי פסולה, אינו אלא

וחכמים אומרים: עובד כוכבים מל את ישראל בזמן שאחרים עומדין על גבו. [555] **אבל בינו לבינו - לא!**

ורבי מאיר אומר: אפילו אחרים עומדים על גבו, נמי לא הותר למול אצל הגוי, היות **דזימנין** פעמים **דמצלי ליה סכינא**, מטה הוא את הסכין תוך כדי מעשה המליה, **ומשוי ליה**, עושה את הרך הנימול ל"**כרות שפכה**". שכורת לו חלק מן הגיד [מן העטרה ולמעלה, לצד הגוף], ועל ידי כך אינו יכול להוליד.

ותמהה הגמרא: **וכי סבר רבי מאיר, עובד כוכבים לא** מל את ישראל?

ורמינהו, וקשה על כך סתירה ממה ששנינו בברייתא: [556] **עיר שאין בה רופא ישראל, ויש בה רופא כותי**, ויש בה גם **רופא עובד כוכבים - ימול** את הישראל רופא **עובד כוכבים, ואל ימול** אותו רופא **כותי**, [557] **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: ימול כותי, ואל ימול עובד כוכבים, משום שעבד כוכבים חשוד על שפיכות דמים!

ואם כן, רואים אנו שרבי מאיר אינו חושש לשפיכות דמים, וקשה מדבריו לעיל?!

ומיישבת הגמרא: **איפוך!** נהפוך את השיטות, וכך הם:

רבי מאיר אומר: ימול כותי, [558] **ולא עובד כוכבים**, משום חשש שפיכות דמים.

רבי יהודה אומר: ימול אותו **עובד כוכבים, ולא כותי.** [559]

לכתחילה. אולם אם מל, נחשבת מילה זו למילה. וכתב הש"ך בחו"מ סימן שפ"ב ס"ק ד', שאסור לאב לכבד אדם אחר במצות מילה, כאשר הוא יכול למול בעצמו, כיון שבכך הוא מבטל מצות עשה למול בעצמו את בנו. אולם הכרתי ופלתי סימן כ"ח כתב, שעל ידי שליח - מותר, כיון ששלוחו של אדם כמותו. והקשה המנחת חינוך שם, אם כן, מדוע צריך לימוד מיוחד לפסול גוי למילה. והרי אין שליחות לגוי, ומשום כך הוא פסול למול?

[555] הקשה התוס' רי"ד, במה שונה מילה משחיטה, ששחיטת גוי נבלה!? ותירץ, שבשחיטה יש דינים מיוחדים, כגון שלא תיחתך הבהמה על ידי דריסה וכדומה. ואם נעשה כן, אסורה. וכיון שהגוי אינו שייך ואינו מצווה על קיום דינים אלו, הרי שקיומם נחשב כחלק ממעשה השחיטה, ואם לא נתקיימו, השחיטה פסולה. אולם מילה, אינה תלויה דוקא בקיום הדינים המיוחדים למילה, אלא בכל אופן שנחתכה המילה ואיננה, היא כשרה. ומשום כך, מילת גוי כשרה.

[556] מנחות מב א.

[557] משום שאין דרך עובדי כוכבים למול, ומשום כך אין חשש שעושה זאת לשם עבודה זרה. ואילו הכותים, מלים את בניהם לשם עבודה זרה שאותה הם עובדים, שהיא דמות יונה שמצאו בראש הר גריזים, כמבואר בחולין ו א, ולשם עבודה זרה של יונה זו הם היו מלים את בניהם. רש"י

[558] במסכת חולין ו א מובא המעשה בו גילו שהכותים היושבים בהר גריזים עובדים עבודה זרה לדמות היונה שמצאו שם. ואף שרוב הכותים לא ישבו שם בהר גריזים ולא עבדו - גזר רבי מאיר על כל הכותים. כיון שרבי מאיר חושש למיעוט, ואינו הולך אחר הרוב. ואם כן קשה, היאך ניתן להפוך השיטות, ולומר שרבי מאיר מתיר לכותי למול ואינו חושש, והרי רבי מאיר חייש למיעוט? ויישב החסדי דוד [תוספתא סוף פרק ג'] שדעת רבי מאיר היא, שאף אם מל הכותי לשם עבודה זרה, אין בכך כך חסרון. כיון שאין דין "לשמה" במילה. וכדברי רבי יוסי לקמן כז א.

[559] הקשה החסדי דוד [תוספתא סוף פרק ג']: היאך ניתן לומר שרבי יהודה חושש שמא ימול הכותי לשם עבודה זרה, והרי מבואר בחולין [ו א] שרק רבי מאיר חושש למיעוט הכותים העובדים לשם היונה, אולם לכולי עלמא [חוץ מרבי מאיר] אין לחשוש? ותירץ: אמנם רוב הכותים אינם עובדים ואינם מלים לשם יונה זו, אך חשודים הם

אך שואלת הגמרא: וכי **סבר רבי יהודה**, **עובד כוכבים שפיר דמי**, יכול הוא למול? **והתניא**, **רבי יהודה אומר**: **מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה - שנאמר** [בראשית טז ט] "**ואתה את בריתי תשמור**", [560] ולמידים מכך, שרק מי שהוא עצמו בן ברית, מצווה על מצוה זו של מילה, אך מי שאינו בן ברית, אינו מל?!

ולכן חוזרת בה הגמרא מהתירוץ, ואומרת: **אלא**, **לעולם לא תיפוך**, אכן לא הופכים את השיטות, ורבי מאיר הוא זה שסובר עובד כוכבים כשר למול, ואילו רבי יהודה סובר שפסול.

ומה שהקשינו סתירה, שכאן בברייתא דעת רבי מאיר היא שעובד כוכבים אינו מל מחמת הסכנה, ומאידך סובר רבי מאיר בברייתא, שכשר הוא למול?! מיישבת הגמרא: **והכא**, בברייתא האומרת שרבי מאיר אוסר למול אצל רופא עובד כוכבים, **במאי עסקינן**, במה מדובר?

דף כז.

ברופא מומחה! וכיון שרופא מומחה הוא, אין חוששין שיעשה את הנימול לכרות שפכה, כיון שדואג הרופא המומחה לשמו הטוב, ומקפיד שלא תצא תקלה מתחת ידו. וכמו שמצינו, **דכי אתא רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן**: **אם היה** הרופא הנכרי הזה **מומחה לרבים** - **מותר** למול אצלו.

ועתה דנה הגמרא בדברי רבי יהודה, האוסר למול אצל רופא עובד כוכבים, אך מתיר אצל רופא כותי -

ומקשה הגמרא: וכי **סבר רבי יהודה**, **כותי שפיר דמי**, טוב הוא למול? **והתניא**, **ישראל מל את הכותי**. **וכותי לא ימול ישראל**, **מפני שמל לשם** העבודה הזרה המצויה **בהר גרזים - דברי רבי יהודה**.

שמא כאשר מלים אחרים, ימולו לשם עבודה זרה. וכמבואר בחולין ג ב, שנחשדו הכותים על "לפני עיור לא תתן מכשול". ולכן, כאשר מלים הם את ישראל - מלין לשם עבודה זרה!

[560] נחלקו הראשונים האם כאשר עבר הגוי ומל, צריך לחזור ולהטיף דם ברית. דעת הרמב"ם בפרק ב מהלכות מילה הלכה א שאם מל, אינו צריך לחזור ולמול. ודעת הסמ"ג היא, שאחר שמל הנכרי צריך לחזור ולהטיף דם ברית. והובאה המחלוקת בשו"ע וברמ"א יו"ד סימן רס"ד סעיף א'. ויש להבין בדעת הרמב"ם, הרי כיון שמילת נכרי פסולה, כמבואר בסוגיה כאן, אם כן הרי הוא כמי שנולד מהול, וצריך להטיף ממנו דם ברית? [עיין בחידושי הגר"ח סימן שט"ז]. ובכסף משנה פרק ב' מהלכות מילה הלכה א' ביאר בדעת הרמב"ם, שספק היה לו - הלכה כמי. האם הלכה שמילה בעכו"ם כשרה או פסולה. ולכן פסק שהפסול במילת עכו"ם הוא רק לכתחילה. אולם אם מל בדיעבד, מילתו מילה ואינו צריך לחזור בה. והשאגת אריה סימן נ"ד הקשה על דברי הכסף משנה, שאם ספק הוא לרמב"ם, היה לו לפסוק שהמילה פסולה אף בדיעבד, שהרי ספק דאורייתא לחומרא? וביאר השאגת אריה, שטעמו של הרמב"ם הוא, שהיכן שנימול שלא כדין, הרי זה מעוות שאינו יכול לתקון על ידי הטפה זו, ולכן אינו צריך להטיף דם ברית [וראה שם עוד בענין זה].

אמר לו רבי יוסי: אין חיסרון במילתו של הכותי, היות, **וכי היכן מצינו** שיהיה חיוב **מילה מן התורה** שתיעשה עם כוונה **לשמה**, לשם מצוה זו, עד שאם יכוון המוהל לשם דבר אחר, כגון לשם עבודה זרה, פסולה המילה?!

אלא ודאי, אין חסרון במילתו של הכותי, [562] **ומל** הוא **והולך** כל ימיו **עדשתצא נשמתו**. [561]

ומבואר, שדעת רבי יהודה היא שכותי פסול למול, ולא כפי ששנינו בברייתא לעיל.

ולכן, מיישבת הגמרא אחרת: **אלא, לעולם איפוך**, אכן הופכים את השיטות **כדאפכינן מעיקרא**, כפי שהפכנו בתחילה, שדעת רבי יהודה היא שעובד כוכבים כשר למילה ולא כותי, כיון שאין דרך הגוי למול לשם עבודה זרה. ואילו דעת רבי מאיר היא שכותי כשר, ולא עובד כוכבים.

ומה **דקא קשיא** סתירה מדברי **דרבי יהודה אדרבי יהודה**, שכאן אומר רבי יהודה שגוי כשר, ואילו לעיל פסל רבי יהודה את מילת הגוי מגזירת הכתוב "ואתה את בריתי תשמור" ולא הגוי, יש לומר שהשיטה **ההיא**, הסוברת שגוי פסול למילה, שיטתו **דרבי יהודה הנשיא היא**! ולא שיטת רבי יהודה המובאת כאן.

ומנין שאכן כך היא דעת רבי יהודה הנשיא?

דתניא, רבי יהודה הנשיא אומר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? - תלמוד לומר [בראשית יז ט] "**ואתה את בריתי תשמו ר**".

ואם כן, דעת רבי יהודה היא שאכן עובד כוכבים כשר למול, ודעת רבי יהודה הנשיא היא - שפסול!

ועתה דנה הגמרא בדעת רבי יהודה הפוסל את מילת הכותי, משום שמל הוא לשם עבודה זרה שבהר גריזים, והקשה עליו רבי יוסי, הרי לא מצינו שתהא מצות מילה צריכה להעשות לשמה, ומבארת הגמרא את טעמו של רבי יהודה:

אמר רב חסדא: מאי טעמא מהו טעמו **דרבי יהודה**, הפוסל את מילת הכותי? - **דכתיב** [שמות יב מח]: "וכי יגור אתך גר, ועשה פסח לה' - המול לו כל זכר". וקוראים זאת

[561] פירש התורת חיים, שנקט רבי יוסי בלשון זו, שמשמעה קללה, משום שמל הכותי לשם הר גריזים!

[562] בשאילת יעב"ץ חלק ב' סימן קס"ד הקשה: ביבמות מו ב מבואר, שגר שבא ואמר "מלתי, ולא טבלתי", לרבי יוסי אין מטבילין אותו לשם גירות משום שמל שלא לשמה. והרי כאן אמר רבי יוסי שאין צורך כלל שתהא המילה לשמה!? ובשו"ת חתם סופר סימן ש' יישב, שיש לחלק בין מילת תינוק ישראלי למילת גר. לפי שעיקר ענין המילה הוא הכנסה בברית אברהם אבינו ע"ה, ותינוק הנולד יהודי, ממילא הוא בברית ה', ואין המילה מהווה עבורו מעשה של כניסה לברית, אלא מעשה מצוה, כשאר מצוות. ועל זה אמר רבי יוסי, שאין צריך שתהא המילה לשמה [אלא למאן דאמר מצוות צריכות כונה, אך לא מדין מילה דוקא]. אולם לגבי גר, הרי שמילתו מהווה כריתה והכנסה בברית. ואם מל בנויותו לשם מורנא וכדו', ודאי לא תועיל מילה זו ככניסה בברית. כיון שמילתו צריכה להיות מילה המהווה כניסה בברית. ומשום כך לדעת רבי יוסי, אם מל בנויותו שלא לשם מילה, הרי שמילה זו אינה מילה כלל ופסולה.

כך "**לה'** - **המול**", מלמד הכתוב שצריכה המילה להיות לשם ה'. ולכן הכותי פסול, כיון שאינו מל לשם ה', אך הגוי כשר כיון שאינו עושה אלא מה שמצוה עליו הישראל, ומוהל כצוויו, ולא לשם דבר אחר. [563] **ואילו רבי יוסי** דורש כך: נאמר [בראשית יז יג]: "**המול ימול**", ומכפילות המילה אנו למידים ריבוי, לרבות כל אדם שכשר הוא למילה. **ואידך**, יש להקשות לדעת רבי יוסי, **הכתיב**, הרי נאמר "**לה'** - **המול**", ומשמע מכך שצריך למול לשם ה'?

ומתרצת הגמרא לדעת רבי יוסי: **ההוא**, פסוק זה "לה' ימול", **בפסח כתיב**. נאמר הוא לגבי קרבן פסח, שתהא עשיית קרבן הפסח - לשמה.

ואידך נמי, רבי יהודה המכשיר מילת כותי, **הכתיב** "**המול ימול**", ומה בא הפסוק לרבות לפי רבי יהודה? [564]

ומיישבת הגמרא לדעת רבי יהודה, שאין הכרח ללמוד ולרבות מכך דין נוסף, אלא **דברה תורה כלשון בני אדם**, שדרכם לפעמים לכפול בלשונם!

איתמר: **מנין למילה** [566] **בעובד כוכבים**, שהיא פסולה? [565]

דרו בר פפא משמיה בשם **דרב אמר**: נאמר [בראשית יז ט] "**ואתה את בריתי תשמור**, אתה וזרעך אחריך לדורותם". ולמידים מכך שרק אתה, ישראל, המצווה על שמירת הברית, כשר למול.

---

[563] כך פירש רש"י. והקשה התוספות: אף שלא עושה זאת הגוי לשם עבודה זרה, מכל מקום הרי אינו מל אף לשם מצות מילה, כפי שצריך לעשות. ומה שונה הדבר מגט שכתבו עכו"ם שפסול הוא, כיון שלא נעשה לשמה? ותירץ: עצם מעשה המילה, מוכיח שאינו נעשה אלא לשם מילה. כיון שאין למעשה זה כל תכלית אחרת מלבד המצוה [כל עוד לא כיון בזה לשם הר גריזים]. אולם כתיבת גט, אין סתמה נעשה לשמה, כיון שסתם אשה אינה עומדת לגירושין. ומשום כך אין הכרח שהגט נכתב לשמה, וצריך לכך כונה חיובית לשם אשה זו.

[564] המהרש"א ביבמות עב ב הקשה, הרי אפשר שרבי יהודה צריך פסוק זה, כדי לרבות ציצין המעכבים את המילה, ועיין מצפה איתן כאן.

[565] מלשון הגמרא "שהיא פסולה" דקדק החסדי דוד, שמכל מקום - מילה היא, אך פסולה. שהרי לכאורה היה לה לגמרא לומר "מנין למילה בעובד כוכבים, שאינה מילה". ומשמע, שבדיעבד מילה היא. ולגבי גט, נקטו חכמים בלשון "אינו גט". אבל כאשר אמרו "גט פסול", הכונה היא שיש עליו שם גט, אלא שפסול הוא ולא ניתן להינשא על פיו. וכך גם כאן אכן המילה "פסולה", אך מילה היא. וטעם הדבר הוא, לפי שאין פסול זה נלמד ממקרא מפורש, אלא רק ממשמעות ורמז. ומשום כך למידים שמילת הגוים פסולה רק לכתחילה, אך לא בדיעבד. ולפי זה יישב את שיטת הרמב"ם [מילה פרק ב' הלכה א] שכתב שאם מל הגוי, אין צריך אחר כך לחזור ולמול פעם שניה כיון שכבר נעשית המילה. אך משום שמילה פסולה היא, כתב הטור יו"ד סימן רס"ד שצריך להטיף ממנו דם ברית. ונראה אף הרמב"ם מודה לזה, ממה שכתב שרק לחזור ולמול ממש אין צריך [ואף לא שייך] אף להטיף דם ברית - צריך. וכן כתב הבית יוסף שם שאף לדעת הרמב"ם יש לחזור ולהטיף דם ברית.

[566] חקר ה"עבודת עבודה", האם הפסול של גוי במילה, נאמר רק לגבי חיתוך הערלה, או גם לגבי הפריעה של העור במקום החיתוך. ואמנם הדבר מפורש ברמ"א יו"ד סימן רס"ד שכתב: תינוק שהוצרכו למולו בתוך שמונה ימים מחמת הסכנה, אין הבדל אם ימול אותו ישראל או גוי, כיון שמילה בתוך שמונה, אינה מילה. ואם נשארו ציצים [שאריות] המעכבים את כשרות המילה, או שמל הגוי ולא פרע, יגמור ישראל את המילה. ודין זה הובא בשם הרשב"א. ומשמע שהפריעה, אף היא מגוף מעשה המילה ופסולה בגוי. ועיין בפרשת דרכים [דרך פיקודיך מצוה ב' חלק הדיבור אות כ'] שכתב, גוי שפרע - כשר.

ורבי יוחנן למד זאת ממה שכתוב [בראשית יז יג] "**המול ימול** יליד ביתך". [567] ולמידים מכך כי רק מי שהוא בכלל "המול", שהוא מהול, הוא ימול אחרים. אך הגוים שאינם נימולים, אינם מלים.

ודנה הגמרא: **מאי בינייהו**, מה הנפקא מינה בין שני הטעמים הללו? - **ערבי מהול**, **וגבנוני** [בן לאומה שהיו מלין את עצמם [568] **מהול** - **איכא בינייהו**. לגבי כשרותם לשל אלו למול, יש הבדל בין הטעם שאמר דרו בר פפא משמיה דרב, ובין הטעם שאמר רבי יוחנן.

מאן דאמר, רבי יוחנן, הסובר שהמקור לכך שמילת גוי פסולה הוא מן הפסוק "**המול ימול**" - **איכא**! יש מילה כשרה אפילו על ידי ערבי וגבנוני, כיון שמהולים הם.

ומאן דאמר, דרו בר פפא משמיה דרב, הסובר שהמקור לכך שמילת גוי פסולה הוא מן הפסוק "**את בריתי תשמור**" - **ליכא**! אין מילתם של אלו כשרה כיון שרק מי שמצווה על שמירת הברית עם ה', ראוי הוא למול את ישראל, ולא אלו, שאין להם ברית עם ה', ומילתם היא סתם מילה, שעושים אותה מעצמם, ולכן היא פסולה.

וממשיכה ושואלת הגמרא: **ולמאן דאמר** "**המול ימול**", **איכא**, האם אכן לדעתו כשר ערבי וגבנוני למול ישראל? **והתנן**, [569] האומר: **קונם**, אסור עלי באיסור קונם [שהוא לשון נדר] **שאני נהנה מן ה"ערלים"**! [שאסור לי להנות מן הערלים] - **מותר** הוא להנות **בערלי ישראל**, **ואסור** לו להנות **במולי עובדי כוכבים**.

אלמא, מוכח מכך, כי **אף על גב** דעובדי כוכבים אלו **מהילי**, מהולים הם, בכל זאת, **כמאן דלא מהילי דמו**. נחשבים הם כאילו אינם מהולים כלל. [570]

---

[567] משמע, שלדעת רבי יוחנן, פסול הגוי למול מעיקר דין תורה. והקשה הלחם סתרים, הרי לעיל אמר רבי יוחנן שאם היה הגוי מומחה לרבים - מותר!? ותירץ: דברי רבי יוחנן לעיל, לא נאמרו אלא לגבי שאר ענייני ריפוי. אולם לענין מילה, סבר רבי יוחנן שהגוי פסול.

[568] כך פירש רש"י. הר"ן פירש שהגבנונים הם הגבעונים. והריטב"א דחה גירסא זו, שהרי גבעוני שלא נתגייר - גוי גמור הוא! והביא הריטב"א בשם המדרש, שגבנוני הוא מבני קטורה אשת אברהם. וכן הוא בערוך [הביאו החשק שלמה] ומשום שהיו גרים בהרים, נקראו גבנונים [מלשון גיבן. שההר עשוי כמין גב הגמל]. והנה, אף שלדעת הרמב"ם [מילה כ] חייבים בני קטורה במילה, מכל מקום פסולים הם מלמול את ישראל. לפי שצריך המל להיות מזרע אברהם. ואלו, אינם נקראים זרעו של אברהם. ודקדק כן החשק שלמה מדברי רש"י ד"ה ואתה את בריתי תשמור - וזרעך אחריך ולא נכרי [הגירסא שלפנינו: ולא עכו"ם. ומחמת הזנזור הוא] והכונה בזה, שאפילו בני קטורה שהם בכלל ברית, מכל מקום פסולים. משום שאינם נקראים זרע אברהם, אלא רק יצחק נקרא זרע. וראה שם שתמה על השאגת אריה סימן מט שנסתפק בבני קטורה לדעת הרמב"ם אם כשרים הם למול, והאריך בזה. והנה לפי פירושו של הראשונים כאן, הרי מבואר כאן בגמרא שפסולין הם.

[569] נדרים לא ב.

[570] מבואר, כיון שהעכו"ם - ובכללם ערבים וגבנונים - לא נצטוו על המילה, הרי שאף אם מהולים הם, אין מילתם נחשבת. והקשה הריטב"א: נאמר [בראשית יז יד] "וערל אשר לא ימול בשר ערלתו:. את בריתי הפר" ודורשת מכך הגמרא בסנהדרין נט ב - לרבות בני קטורה, שאף הם בכלל ציווי ברית. ואם כן רואים שבני קטורה, מילתן מילה, ולא כדברי הגמרא שהגבנונים [בני קטורה] כמאן שלא מהילי דמו!? ותירץ: ריבוי זה אינו נאמר אלא על

ואם כן, איך מחשיבה אותם הגמרא כמהולים, ומכח זה יכולים הם למול את ישראל? ולכן, דוחה הגמרא את הנפקא מינה שהובאה לעיל בין שני הלימודים, לגבי מילת עובד כוכבים, ומעמידה הגמרא נפקא מינה חדשה ביניהם -

אלא, **איכא בינייהו** החילוק ביניהם הוא לגבי **ישראל שמתו אחיו מחמת מילה**, [571] **ולא מלוהו**, לפי שפטור הוא מלימול - במקרה זה יש חילוק בין הדעות הללו:

למאן דאמר "ואתה את בריתי תשמור" - **איכא**. כשר הוא למול כיון שישראל הוא, ושייך בברית ה', אלא רק שאנוס הוא, ורק משום כך אינו מהול.

אולם **למאן דאמר "המול ימול"** - **ליכא**. לדעתו, כיון שסוף סוף הוא אינו מהול, פסול הוא מלמול אחרים!

אך שואלת הגמרא: **ולמאן דאמר "המול ימול" ליכא** - האם אכן ישראל שלא נימול מחמת שמתו אחיו מחמת מילה פסול מלמול אחרים? **והתנן**: **קונם** אסור עלי **שאני נהנה ממולים** [מנימולים], **אסור** הוא להנות **בערלי ישראל**, **ומותר** להנות **במולי עובדי כוכבים**.

אלמא, מוכח מכך, כי אף **על גב דלא מהילי**, שישראלים אלו אינם מהולים, מכל מקום, **כמאן דמהילי דמו**, נחשבים הם כמהולים! ואם כן, איך יתכן לומר כיון שאינו נימול, פסול הוא מלמול, והרי נחשב הוא כמהול?! [572]

ולכן דוחה הגמרא אף נפקא מינה זו, ומעמידה נפקא מינה אחרת בין הלימוד של דרו בריה דרב פפא משמיה דרב, לבין הלימוד של רבי יוחנן.

אלא, **איכא בינייהו** החילוק שיש ביניהם הוא - **אשה**, האם כשרה היא למול או פסולה.

בני קטורה בלבד. אך לא על זרעם [וכן היא דעת רש"י בסנהדרין שם]. ואם כן, אלו הגבנונים זרע בני קטורה, אינם בכלל ציווי הברית. ובדין מילת בני קטורה, מצינו ג' שיטות: א. דעת הריטב"א ורש"י כאמור, שלא נצטוו אלא בני קטורה בלבד ולא זרעם. ב. דעת הרמב"ם בפרק י' מהלכות מלכים הלכה ח' [וכן הראב"ד כאן והר"ן בסנהדרין נט ב] שאף זרע בני קטורה חייבים במילה. ג. דעת התוס' רא"ש בסנהדרין שם, שבני קטורה נתחייבו במילה, רק עד מתן תורה.

[571] הלכה היא שישראל שמתו שני אחיו מחמת מילה - פטור ממילה, כיון שחוששין שמא ימות אף הוא כמו אחיו.

[572] מחמת קושיא זו, פוסלת הגמרא את האפשרות שהחילוק ביניהם הוא עכו"ם מהול או ישראלי שאינו מהול. והקשה השאגת אריה בסימן מ"ט: מדוע לא נאמר שהנפקא מינה ביניהם היא, בני קטורה [לדעת הסוברים שאף בניהם נתחייבו במילה] והנפקא מינה היא כך: למאן דאמר "ואתה את בריתי תשמור", בני קטורה כשרים למול שאף הם בכלל שמירת ציווי הברית. ולמאן דאמר "המול ימול", פסולים מלמול כיון שאים בכלל מילתן של ישראל וכמאן דלא מהילי דמו? ותירץ: אף שחייבים הם במילה, מכל מקום אינם חייבים בפריעה, שהרי לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו [כמבואר ביבמות עא ב] אלא הלכה למשה מסיני היא. ולכן אין בני קטורה חייבים בה. ואם כן, כלפי ישראל שנתחייבו במילה ופריעה, הרי שבני קטורה, אינם בכלל הברית. כיון שבמתן תורה נתחדשה ההלכה של פריעה, כחלק ממעשה הברית. והמל ולא פרע - כאילו לא מל. ומשום כך, כיון שאינם בכלל פריעה - אינם בכל הברית. ובין לרבי יוחנן ובין לדרו בר פפא בשם רב - פסולים מלמול.

למאן דאמר [דרו בר פפא משמיה דרב] "**ואתה את בריתי תשמור**" - **ליכא**, היא פסולה למול משום **דאשה לאו בת מילה היא**, **שהרי** מצות מילת אינה שייכת בה.

ואילו **למאן דאמר** [רבי יוחנן] "**המול ימול**" - **איכא**, אשה כשרה למול [573] משום **דאשה - כמאן דמהילא דמיא**. היא נחשבת כאילו מהולה לפי שאין בה ערלה. [574]

ותמהה הגמרא: **ומי איכא** האם ישנו **למאן דאמר** הסובר כי **אשה לא** כשרה למול? **והכתיב** [שמות ד כה] "**ותקח צפורה צור**, ותכרת את ערלת בנה". ומוכח שצפורה מלה בעצמה?

ומיישבת הגמרא: אל תקרא בלשון "ותיקח" [תי"ו בחיריק], שלקחה צור ומלה בעצמה, אלא **קרי ביה** קורין זאת "**ותקח**" [תי"ו בפתח], שלקחה צור על ידי שליח, והוא מל.

שואלת הגמרא: **והכתיב** "**ותכרות** את ערלת בנה", ומשמע שהיא בעצמה כרתה ומלה את בנה!

מיישבת הגמרא: אל תיקרי "ותכרת", שהיא כרתה בעצמה, אלא **קרי ביה** "**ותכרת**" [575] [תי"ו בפתח ורי"ש בצירה], שכרתה את הערלה על ידי שליח. **דאמרה לאיניש אחרינא**, שאמרה לאיש אחר לעשות זאת, **ועבד**, ועשה.

---

[573] נחלקו הראשונים, הלכה כמי: הרי"ף [סוף פרק תשעה עשר במסכת שבת] והרא"ש שם סימן י"א והר"ן והריטב"א כאן פסקו כרבי יוחנן, וכשרה האשה למול. וכן פסק הבה"ג [הובא בתוס' כאן ד"ה אשה], והרמב"ם פרק ב' מהלכות מילה הלכה א'. ופסקו כך כיון שבמחלוקת רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן. אולם התוס' כאן וכן בתוס' הר"א והר"ש משאנץ, פסקו הלכה כרב, ואין אשה כשירה למול. וטעם התוס' הוא משום שמוכח מהברייתא המובאת לעיל שדעת רבי יהודה הנשיא, אף היא כרב שפסול עובד כוכבים למילה. ואף הוא לומד כן מן הפסוק "ואתה את בריתי תשמור" לפסול העכו"ם, וכיון שכך אף אשה פסולה, לפי שאינה בכלל קיום הברית.

[574] ביאור הגר"ח בדין אשה במילה: הברכת שמואל על מסכת יבמות סימן י"ח, הביא בשם הגר"ח, בביאור דברי הגמרא הללו "אשה כמאן דמהילא דמיא": דין 'ערלות' אינו חל בישראל, אלא על ידי שמחויב הוא למול. אבל, כאשר אינו מחויב למול, חל עליו דין 'מהול'. רואים אנו כן, שהרי ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, ומחמת כן אינו נימול, הרי הוא כאילו מהול. והיינו דכיון שכאשר לא חל חיוב מילה על הישראלי - הרי הוא כאילו מהול! [אבל עכו"ם נחשב ערל אף בלא חיוב מילה, אלא ערל הוא בעצמותו]. ואשה, אף שלא נימולה, כמאן דמהילא דמיא. כיון שמעיקרא לא חל עליה חיוב מילה, ואין היא נחשבת רק כפטורה מן המילה, אלא מעולם לא היתה שייכת לחיוב זה. ומשום כך, נחשבת מהולה. כיון שמעולם לא היה בה החיוב היוצר דין 'ערלות'. אולם לענין חיוב הטפת דם ברית החל במי שמהול שלא על ידי מילה, לא נחשבת האשה כמי שאינה שייכת בחיוב זה. אלא רק פטורה היא מכך. ומשום כך אמרו בגמרא, שאשה אינה בכלל "ואתה את בריתי תשמור". כיון ששייכת היא בחיוב הטפת דם ברית, אלא שנפטרה מכך. ולכן, לא נחשבת כמי שקיימה את 'שמירת הברית'. ומשום כך, אינה בכלל זאת. [סיכום: לחיוב מילה, אין האשה שייכת כלל. ומשום כך אין בה דין ערלה, ונחשבת כמהולה. ולפי צד זה, יכולה למול אחרים. אולם לענין הטפת דם ברית - שייכת, ופטורה היא מכך. אך כיון ששייכת היא לכך ולא הטיפה דם ברית - אינה נחשבת כמי שקיימה את שמירת הברית! ולפי צד זה פסולה היא למול].

[575] ביאר הריטב"א שאמנם אין קורין זאת בלשון ובניקוד זה, ונשאר הלשון כפי שנקרא בתחילה, אלא רק המשמעות משתנית. והכונה בזה היא ש"ותקח", "ותכרות" - היינו על ידי אחרים. אולם הר"ן סובר, שלדעת רב צריך לשנות מדרך המקרא וקורין כפי הפשט העולה מדברי הגמרא "ותקח" "ותכרת" [ומשום שפשוטו של מקרא משמע כרבי יוחנן, פסק הר"ן כמותו].

ואיבעית אימא אופן אחר בביאור הדבר, **אתיא איהי**, **ואתחלה**, באה היא ורק התחילה במילה, **ואתא**, ואז בא **משה**, **ואגמרה**, הוא גמר את המילה.
ואם כן, אין לנו ראיה מצפורה ששה כשרה למול.
והחילוק בין השיטות בענין המקור לכך שמילת גוי פסולה, הוא בדינה של האשה. וכפי מסקנת הגמרא. [576]

מתניתין:

שנינו לעיל את ההרחקות שיש להתרחק מן הגוי מחמת סכנת נפשות על ידי יחוד עמו, בין בבית ובין בדרך.
ומוסיפה עתה המשנה, שהאיסור הוא לא רק בהמצאות עם הגוי גרידא, אלא אף כאשר מתוודע אל הגוי לצורך רפואה, או תספורת, וכדומה, יש בכך סכנה, שמא תוך כדי העיסוק בגופו של הישראלי, יהרגהו.
ומפרטת המשנה היכן יש סכנה וצריך להרחיק ממנו, ובאלו מצבים ותנאים אין לחשוש:
מתרפאין מהן מן הגוים **ריפוי ממון**. **אבל לא** מתרפאין מהם **ריפוי נפשות** [להלן בגמרא יבואר מהו ריפוי ממון ומהו ריפוי נפשות].
וכן אין **מסתפרין מהן** [אצלם], **בכל מקום**, אפילו לא ברשות הרבים, כאשר העוברים ושבים רואים אותם, ולכאורה אין לחשוש שמא יהרגנו, אפילו כך אסור משום שחוששין שמא תוך כדי התספורת, יחתוך הספר הגוי את ראשו של הישראל בתער שבידו, **דברי רבי מאיר**.
וחכמים אומרים: **ברשות הרבים מותר** להסתפר אצלם, ואין לחשוש. **אבל לא** יסתפר אצלם, כאשר מספר אותו הגוי **בינו לבינו**, בלא נוכחות אחרים.

גמרא:

שנינו במשנתנו: מתרפאין מהם ריפוי ממון, אבל לא ריפוי נפשות.
ודנה הגמרא: **מאי**, מהו **ריפוי ממון**, **ומאי** מהו **ריפוי נפשות**?
אילימא, אם נאמר **ריפוי ממון** הוא ריפוי **בשכר**, בתשלום ממון, ולכן מותר לישראל להתרפאות כיון שיחשוש הרופא הגוי לשכרו, ולא יהרגנו.

[576] נחלקו הראשונים, הלכה כמי: דעת הרי"ף [סוף פרק תעשה עשר במסכת שבת] והרא"ש שם סימן י"א. והר"ן והריטב"א כאן פסקו כרבי יוחנן וכשרה האשה למול. וכן פסק הבה"ג [הובא בתוס' כאן, ד"ה אשה והרמב"ם פרק ב' ממילה הלכה א']. כיון שבמחלוקת רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן. אולם התוס' כאן וכן התוס' ר"א ור"ש משאנץ, פסקו הלכה כרב שאין אשה כשרה למול. וטעם התוס' הוא, משום שמוכח מן הברייתא המובאת לעיל, שדעת רבי יהודה הנשיא, שאף היא כרב, מקורה בפסוק "ואתה את בריתי תשמור". ומפסוק זה, דורש רב אף לפסול את העכו"ם, וממילא אשה פסולה.

ואילו **ריפוי נפשות** הוא **בחנם** [ונקרא ריפוי "נפשות", משום שעושה זאת הגוי מנפשו, אף בלא שיקבל על כך שכר], וריפוי זה אסור כיון שאין לו לגוי מה להפסיד, ויהרגנו - הרי פירוש זה לא יתכן. כיון שאם כך, **ליתני** יש לשנות במשנה: **מתרפאין מהן בשכר, אבל לא בחנם**! ומדוע נוקטת המשנה לשון של ריוי 'ממון' וריפוי 'נפשות'?

אלא, שמא תאמר, שריפוי ממון הנאמר במשנתנו הוא **דבר** חולי או מכה **שאין בו סכנה**. ונקרא רפוי ממון, משום שאין בו אלא הוצאת ממון בלבד. [577] **וריפוי נפשות** - הוא ריפוי **דבר שיש בו סכנה**. [578]

הרי גם פירוש זה לא יתכן, כי -

והאמר רב יהודה, אפילו ריבדא דכוסילתא, ריפוי קל, של חתך בכתף שעושה האומן לצורך הקזת דם [579] - **לא מתסינן מינייהו**, אין אנו מתרפאין מהם. כיון שאסור לנו למסור עצמנו ביד הגוי לשום מטרת רפואה, אף לא הקלה ביותר. [580]

ואם כן, עדיין יש לבאר מהו ריפוי ממון?

אלא, ריפוי ממון האמור במשנתנו, הוא ריפוי **בהמתו**, שהיא ממונו, ואין איסור להניחה ביד הגוי לרפא אותה.

ואילו **ריפוי נפשות**, היינו ריפוי **גופיה**, גופו של ישראל, שאסור לעשותו אצל גוי.

והיינו דאמר רב יהודה, אפילו ריבדא דכוסילתא, ריפוי קל של חתך בכתף - **לא מתסינן מינייהו**, אין אנו מתרפאין אצלם, ואף שאין כל סכנה בטיפול בחתך הזה.

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: אמנם אסור להתרפאות אצל הגוי, **אבל אם אמר לו** הרופא הגוי כי **סם פלוני יפה** מועיל **לו** כדי לרפאות חולי מסוים, וכן אם אמר לו כי **סם פלוני רע לו** עבור חולי מסוים - **מותר** לשמוע לעצתו, וליטול מן הסם שהמליץ לו. [581]

דף כז:

ואין לחשוש שמא ישיא לו הגוי עצה מזיקה, משום ש**סבר** הגוי כי אותו ישראלי שאינו רוצה להתרפאות ממנו אלא רק בא לשאול בעצתו לגבי הסם, חושש הוא ממנו, ולכן

[577] כך פירש רש"י, כפי שביאר הריטב"א את דבריו.

[578] והוסיף הריטב"א, דריפוי נפשות, הוא ריפוי בדבר שיש בו סכנה עכשיו, או שהוא במקום בגוף, שיכול לבוא לידי סכנה.

[579] כך פירש רש"י. ומשמע, שרק ריפוי החתך שאחר ההקזה אסור. אולם הקזה עצמה, מותר לעשותה על ידי הגוי - כך דקדק בספר התרומה סימן קנ"ג. וכן היא דעת התוספות לקמן כז ב ד"ה כל מכה.

[580] להלן כתבו התוס' [כז ב ד"ה כל מכה], כי הסיבה שהיום סומכים אנו על הרופאים הגוים להקיז דם, משום שלגבי ההקזה, כל המקיזים נחשבים מומחים.

[581] כתב רבינו יונה, שהיתר זה הוא דוקא בחולה שאין בו סכנה, ומכיר הוא את הסם. אבל אם אינו מכיר את הסם, אף על פי שאין בחוליו סכנה, אין מתרפאין מהם. וחולה שיש בו סכנה, אף על פי שמכיר את הסם, אין מתרפאין מהם. לפי שיש סמים שהם טובים, אך הם רעים להרבה חלאים וכיון שהוא חולה שיש בו סכנה, אפשר שאותם סמים מריעים לו, אף שהם טובים לחלאים אחרים.

הישראל **שיולי משאיל לו**, שואל אותו אודות הסם כדי לנסותו, **כי היכי דמשאיל לו**, שאחר ששואל אותו והוא יענה לו, **משאיל לאיניש אחרינא**, שואל הישראלי רופא אחר, כדי לדעת אם אכן לא הכשיל אותו הרופא הגוי.

ומשום כך, לא ישיא אותו הגוי עצה רעה, כי הוא חושש שמא **אתא ההוא גברא**, עלול הוא אותו הגוי המשיא עצה רעה [דהיינו, הוא עצמו], **לאורועי נפשיה**, להזיק לעצמו ולשמו הטוב, אם ישיא ללקוחותיו עצות רעות.

אמר רבא אמר רבי יוחנן, **ואמרי לה**, יש אומרים כי שמועה זו **אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן**: אם היה אותו ישראלי חולה במחלה אשר **ספק חי ספק מת** מחמת המחלה הזו, **אין מתרפאין מהן**, מן הגוים. כיון שקרוב לודאי שהרופא הגוי יהרגנו, שאינו חושש הגוי להריגתו כיון שידוע לכל שיש ספק אם יחיה, ומשום כך עדיף שניחנו לרופא הגוי, ולא יתעסק עמו להתרפאות ממנו, ואולי יבריא ממחלתו, ויחיה.

אך אם **ודאי מת** הישראלי מחמת מחלתו, **מתרפאין מהן**! כיון שאין מה להפסיד, שהרי בין כה וכה ימות ממחלתו, ושמא כעת, ירפאנו הגוי ולא יהרגנו.

שואלת הגמרא: אף אם ודאי מת ממחלתו, עדיין **האיכא** יש לו לחולה להמנע מלהתרפאות אצל גוי כדי להציל, לפחות, את "**חיי שעה**" שנותרו לו לחיות. שהרי לא ימות החולה ממחלתו מיד, אלא מסתמא יחיה עוד יום או יומיים. ואם נניחנו להתרפאות ביד הגוי, יהרגהו הלה מיד, ונמצא הישראל מפסיד את חיי השעה [הקצרים] שעוד נותרו לו?

ומתרצת הגמרא: **לחיי שעה - לא חיישינן**. אין אנו מונעים מחמתם את האפשרות לרפאותו על ידי הגוי.[582]

ומנא תימרא, מנין לנו לומר דבר זה, **דלחיי שעה לא חיישינן**?

דכתיב בענין ארבעת האנשים המצורעים, שישבו בפתח העיר שומרון בעת שצרו עליה, בספר מלכים ב [ז ד]:

"**אם אמרנו נבוא העיר**, **והרעב בעיר**, **ומתנו שם**. ואם ישבנו פה, ומתנו. ועתה לכו ונפלה אל מחנה ארם. אם יחיונו, נחיה. ואם ימיתנו, ומתנו"

ומוכיחה מכך הגמרא [בדרך קושיא]: איך אמרו להפיל עצמם למחנה ארם, והרי יתכן ששם יהרגום מיד, **והאיכא חיי שעה**, שהרי אם יבואו לעיר, לא ימותו מיד על ידי הרעב אלא רק אחר יום או יומים?

אלא לאו, מוכח מכאן, כי **לחיי שעה - לא חיישינן**.

[582] דין זה שייך רק באופן האמור, שאין לימנע מלעשות מעשה לרפאותו מחשש לחייו. אבל ודאי שאסור לעשות מעשה בידים להמיתו, ואפילו על מנת להקל מעליו יסוריו, אין רשאים.

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: [584] **לא ישא ויתן אדם עם המינין**. [583] **ואין מתרפאין מהן**, מן המינים **אפילו לחיי שעה**!?

וכן היה **מעשה** בענין זה, **בבן דמא**, **בן אחותו של רבי ישמעאל**, **שהכישו נחש**. **ובא יעקב איש כפר סכניא** שהיה מין, [585] **לרפאותו**. **ולא הניחו** לא נתן **רבי ישמעאל** לאותו מין לרפאותו.

ואמר לו בן דמא לרבי ישמעאל דודו: **רבי ישמעאל אחי**, **הנח לו** לאותו מין **וארפא ממנו**! **ואני** אף אביא ראיה שהיא **מקרא מן התורה** [לקמן מבארת הגמרא לאיזה מקרא נתכוין], **שהוא**, ריפוי מן המין - **מותר**!

ולא הספיק בן דמא לגמור את הדבר, **עד שיצתה נשמתו**, כאשר אמר "מותר" [586] - **ומת**! **קרא עליו רבי ישמעאל**: **אשריך בן דמא**, **שגופך טהור**, **ויצתה נשמתך בטהרה** באמירת "מותר" [587] [שהיא לשון היתר, להורות על דבר שהוא מותר וטהור], **ולא עברת על דברי חביריך**!

שהיו חבריך **אומרים** [על פי דברי הכתוב בקהלת י ח] "**ופורץ גדר**, **ישכנו נחש**". אדם שפורץ את הגדר שגדרו חכמים בדבריהם - ישכנו נחש.

ואם כן קשה, הרי שנינו לעיל, כי לחיי שעה לא חיישינן, ובשעת סכנה מתרפאין מן הגוי?

ומתרצת הגמרא: **שאני מינות**, שונה הדין לגבי רפואה ממי שהוא "מין", כיון **דמשכא**, שמושכת היא המינות לכפור ולדבוק בה. ומשום כך יש לאסור כל מגע עם המינים, כיון **דאתי למימשך בתרייהו**, עשוי אדם [589] להימשך אחר המינות. [588]

---

[583] פירש התוספות, שלא יאריך עמהם בדברים פן ימשכוהו. וכן כתב הריטב"א, שאפילו משא ומתן של דברים - אסור.

[584] תוספתא חולין פרק ב' הלכה כ"א.

[585] בחסרונות הש"ס מובא, שרש"י פירש שיעקב זה, היה מתלמידיו של יש"ו הנוצרי [ונשמט מחמת הצנזור]. וביעב"ץ העיר שלא היה זה מתלמידי יש"ו אלא מתלמידי תלמידיו.

[586] נירסא המובאת בשולי הדף "יצתה נשמתו במותר", וכן גרס המהר"מ, ודייק כן מדברי רש"י שכתב: ויצאה נשמתו בטהרה - במותר.

[587] כך פירש רש"י. וראה במהרש"א שהקשה על פירוש זה, ופירש, כיון שקודם מיתתו אמר בן דמא "ואני אביא מקרא מן התורה" והתורה נקראת "יראת ה' טהורה", משום כך אמר רבי ישמעאל שיצאה נשמתו בטהרה.

[588] הקשו התוספות, הרי לקמן כח א מובא שרבי אבהו קיבל סם מן המין? ותירצו, שהאיסור להתרפאות מן המינים אינו אלא כאשר המין מרפאו בעצמו ולא על ידי סם, אלא על ידי הזכרת שם עבודת כוכבים, ואומר שהיא המועילה לרפואה, שבאופן הזה יש לחשוש שמא ימשכו אחרי עבודה זרה. אבל כאשר הרופא מרפאו על ידי הסם, וכמו שהיה אצל רבי אבהו, ומוכח שהסם הוא המרפא, אין לאסור רפואה מן המינים. וכן כתב הרמב"ן [ולהלן נביא את דעת הרמב"ם שחלק על זה]. והוסיפו התוס', שאף אם מרפאו רופא גוי שאינו מין, ואומר לו: קח מים או עצים של עבודה זרה פלונית! - אסור להתרפאות על ידו. ורק אם אומר לו הרופא שדוקא מים ועצים אלו של עבודה זרה מועילים ולא אחרים, אסור. אבל אם אמר הרופא שיביא מים או עצים סתם, ואינו תולה הרפואה בעבודת כוכבים דוקא - מותר להביא אף ממים או עצים של עבודה זרה [באופן שאינם איסורי הנאה, או במקום שהוא פיקוח נפש], לפי שמוכח לכל שאין הרפואה באה מהם דוקא - ר"י בתוספות. ויש מי שדקדק בדעת

ועתה חוזרת הגמרא לדון במעשה שהיה עם בן דמא -
אמר מר, אמר רבי ישמעאל על בן דמא: אשריך, **שלא עברת על דברי חביריך**, **שהיו אומרים** "**ופורץ גדר**, **ישכנו נחש**".
ומקשה הגמרא: מדוע לא הרשה לו רבי ישמעאל להתרפאות מן המין, וקרא עליו "אשריך", לפי שאם היה מתרפא מהמין, היה נחש נושך אותו כדין פורץ גדר? והרי **איהו**, בן דמא עצמו **נמי**, **חויא טרקיה**, נשכו נחש. ואם כן, היה יכול להינצל גם מהנשיכה השניה, שהיתה באה עליו בגלל שעבר על דברי חביריו, על ידי רפואת אותו המין!?
דהיינו, אף אם היה ננשך על ידי נחש כפי שאמרו חכמים "פורץ גדר ישכנו נחש", היה מתרפא בשנית, ומדוע קרא עליו רבי ישמעאל "אשריך"!?
משיבה הגמרא: **חויא דרבנן**, נחש המכיש על ידי קללת חכמים, **דלית ליה אסותא כלל**, אין לו רפואה כלל, אלא העובר על דבריהם - חייב מיתה [590]! ואילו היה מתרפא על ידי המין, סופו היה למות בודאי מחמת נשיכת נחש אחר. ולנשיכה הזו - אין רפואה!
עוד שנינו במעשהו של בן דמא, שרצה להביא מקרא מן התורה שמותר להתרפאות על ידי מין.
ודנה הגמרא: **ומאי הוה ליה למימר**, מהו המקור מן המקרא שהיה לו לבן דמא? - דכתיב [ויקרא יח ה] "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם **וחי בהם**".
ודרשינן, וחי בהם **ולא שימות בהם**. ולכן היה סבור בן דמא כי במקרה של סכנת מיתה, כמו שהוא היה בה, יש לעבור על דברי תורה, ולינצל. [591]

הרמב"ם פרק יב מהלכות רוצח הלכה ט [עיין ספר המפתח שם] שהוא חולק על התוס' והרמב"ן, לפי שכתב: אסור להתרפאות מן המין, ואף על פי שנתיאשו ממנו [מן החולה] - שמא ימשכו אחריו. ומשמע מדברי הרמב"ם, שבכל אופן אסור. אולם בהגהות מיימוניות שם, ביאר שהאיסור הוא לפי שמלחשים בשם עבודה זרה. ומשמע, שרק רפואה שיש בה לחש עבודה זרה אסורה. אך סם שאין בו לחש. ואין נראה שהלחש מועיל בו - מותר.

[589] בראשונים [תוס', רבינו יונה, ועוד], משמע שהסיבה להימנע מרפואתם, היא שמא יבואו אנשים אחרים להמשך אחרי עבודה זרה. ולא החשש שהחולה עצמו ימשך אחר זה.

[590] כך פירש רש"י. וכן מבואר בברכות ד ב. ובטעם הדבר, כתב רבינו יונה חלק ג' אות ה' ו' שהעובר על דברי תורה, נפשו מרה לו ומיצר לו שישיא יצרו לחטוא. אבל, העובר על איסור דרבנן לא נראה לו הטעם והוה כזקן ממרא. עוד יש לומר, כיון שהחטא קל בעיניו, הוא רחוק מן התשובה, ולכן החטא הקל, עונשו יותר חמור, בהכשל בו החוטא פעמים רבות.

[591] משמע, שהאיסור להתרפאות ממין אינו משום חשש סכנה אלא משום איסור הוא. ולכן היתה דעתו של דמא, כיון שנאמר "וחי בהם", מותר לעבור על איסור זה. והקשה הריטב"א: הרי הגמרא מביאה את מעשהו של דמא כקושיה על הדין ש'ודאי מת - מתרפאין מהם'. ואכן ממעשה זה, מוכח שאין מתרפאין. ותמוה, הרי הסיבה שמנעו רבי ישמעאל היא משום האיסור, ואילו כאן הנידון בגמרא הוא משום סכנה, ואיך אפשר להקשות מאיסור על סכנה? ותירץ, שהגמרא סברה תחילה, כיון שריפאו המין על ידי סם, אין בזה משום איסור עבודה זרה, כיון שמוכח שהסם מרפאו, ולא לחישת עבודה זרה מרפאתו. ואם כן, הסיבה היחידה שיש לאסור, היא משום חשש סכנה. ועל זה, היה קשה ממעשהו של דמא, שבו רואים שאין מתרפאין מהם. וזהו שתירצה הגמרא, "שאני מינות דמשכא". אף שמוכח שהסם מרפא ולא העבודה זרה, מכל מקום המינות מושכת. ויש העשויים לטעות ולתלות

ואילו רבי ישמעאל, שלא הניחו להתרפא מן המין סובר, כי **הני מילי**, הלכה זו שמותר לעבור על דברי תורה בשביל לינצל, היא רק כאשר הדבר נעשה **בצינעא**, ואין פירסום לכך שעברו על דברי תורה בשביל להנצל.

אבל לעבור על דברי תורה **בפרהסיא**, **לא**. אין היתר לכך. כיון שנעשה הדבר בפרהסיא, יש בכך חילול ה'. ואסור לעבור על דברי תורה אפילו כדי להציל את נפש במקום שיש חילול ה' בדבר, כי איסור חילול ה' אינו נדחה בשום ענין, אפילו לא במקום פיקוח נפש. ומנין שאכן יש חילוק בין אם הדבר נעשה בפרהסיא או לא?

דתניא: **היה רבי ישמעאל אומר, מנין שאם אומרים לו לאדם**: **עבוד עבודת כוכבים - ואל תהרג**, הדין הוא **שיעבוד ואל יהרג**,

תלמוד לומר "וחי בהם" - ולא שימות בהם.

יכול שיהיה הדבר כן **אפילו בפרהסיא**? - **תלמוד לומר** [ויקרא כב לב] "**ולא תחללו את שם קדשי**". עבירה שנעשית בפרהסיא הרי היא חילול ה', ואסורה אפילו במקום פיקוח נפש.[592]

אמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: כל מכה שמחללין עליה את השבת, לפי שיש בה פיקוח נפש - **אין מתרפאין מהן**.[593] אבל מכה שאין בה פיקוח נפש, שאין מחללין מחמתה את השבת - מתרפאין מהם.

וחולק הוא על דברי רב יהודה בשם רב לעיל, הסובר שאפילו ריפוי קל כחתך - אין מתרפאין מהם.[594]

את הרפואה בלחש עבודה זרה. ולאחר תירוץ זה, סברה הגמרא שמקורו של דמא הוא מן הפסוק "וחי בהם". וכן מבואר ברמב"ן.

[592] רבנן חולקים על רבי ישמעאל [סנהדרין עא א] וסוברים שבפרהסיא, אפילו על מצוה קלה, יהרג ואל יעבור. ובצינעא, הדין הוא שעל עבודה זרה יהרג. ובשאר מצוות, יעבור ואל יהרג. ולרבי ישמעאל, הדין הוא שבצינעא - יעבור על הכל. ובתוספות הביאו מדברי שאילתות דרב אחאי פרשת וארא, שנפסק הלכה כרבנן, ולא כרבי ישמעאל. וכתב הריטב"א, שאין מתרפאין בעבודה זרה ובכל אביזריה, בכל אדם בכל מקום ובכל זמן!

[593] נחלקו הראשונים במשמעות דבר זה: דעת רש"י שמדובר במכה שהיא עצמה מהוה סכנה. וכן כתב השלחן ערוך יו"ד סימן קנ"ה סעיף א' "כל מכה וחולי שיש בהם סכנה שמחללין עליהם את השבת - אין מתרפאין מעכו"ם" ומשמע כדעת רש"י. שהמכה עצמה מהווה סכנה. וכן דעת הרמב"ן. לדעת הריטב"א מדובר במכה שלא מהוה סכנה בפני עצמה, אלא היא במקום שישנו חשש שמחמתה תיווצר סכנה המצריכה חילול שבת. וכן מבואר בתוספות.

[594] כך פירש רש"י. ומחלוקת היא בין רב יהודה לרבי יוחנן. וכן נראה בדברי הרי"ף שהשמיט את דברי רב יהודה. ומשמע, שסובר שהלכה כרבי יוחנן ולא כרב יהודה. ועיין בר"ן שם. וכן משמע ברמב"ם פרק ט' מהלכות רוצח הלכה י"ב. אולם ר"ת [תוס' ד"ה כל מכה] והרמב"ם סוברים שאין מחלוקת בין רבי יוחנן לרב יהודה, וכך מפרשים הם את דבריהם: א. רבי יוחנן דן בחולה שיש בו סכנה וכגון מכה שמחללין עליה את השבת. ובאופן זה, אסור להתרפאות מהם. משום שאף אם יהרגנו, יוכל הגוי לומר, שמחמת חוליו המסוכן מת. ובכך אין הרופא מרע לשמו. אולם בחולי שאין בו סכנה, מותר להתרפאות. משום שאם יהרגנו, לא יוכל לומר שמחמת חוליו מת. אלא ודאי על ידי טיפולו הגרוע מת. ובכך מרע הגוי לשמו, ולכן אין חוששין שימיתנו, ומותר להתרפאות אצלו. רב יהודה בשם רב דן במכה של הקזת דם. והטעם שאסור, משום שבמקרה זה אין כל צד ואפשרות שימות מחמת

דף כח.

ואיכא דאמרי, יש אומרים, **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן** כך: **כל** (תחילת העמוד) **מכה של חלל**, הנמצאת בתוך חלל הגוף, **אין מתרפאין מהן**. אבל מכה חיצונית שאינה בתוך חלל הגוף, מתרפאין מהם.

שואלת הגמרא: **מאי בינייהו**, מה הנפקא מינה למעשה בין שתי לשונות אלו בדבריו של רבי יוחנן, והרי בשתיהן מדובר באותו ענין, כי כל מכה של חלל מחללים עליה את השבת? **איכא בינייהו** מכה [596] שהיא **בגב היד, וגב הרגל**. [595]

דאמר רב אדא בר מתנה אמר רב: גב היד, וגב הרגל, הרי הן כדין מכה של חלל, ומחללין עליהן את השבת!

ובזה חלוקות השיטות. לפי האופן הראשון בדברי רבי יוחנן, אין מתרפאין מהם. לפי שעל מכה זו מחללין את השבת.

אולם לפי האופן השני בדברי רבי יוחנן, מתרפאין מהם. משום שכל הדמיון בין מכה בגב הרגל או היד למכה של חלל, הוא רק לענין שבת, אך לגבי רפואה מן הגוי, אין להימנע. הואיל והמכה היא חיצונית, ואם יזיק הגוי בטיפולו, יבחינו בכך מיד, ויתנו שם סם ורפואה כדי להעביר את הנזק הנעשה על ידי קלקול הגוי.

וכיון שהוזכרו דיני רפואת מכה בשבת, מביאה הגמרא עוד הלכות מאותו ענין:

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: כל מכה שהיא קשה ומסוכנת עד כדי **שצריכה אומד** אם יחיה או לא - **מחללין עליה את השבת** על מנת לטפל בו. [597]

הטיפול במכה זו. ואם ימות הישראלי, יאמרו שודאי הרגו הרופא הגוי מחמת שנאתו! ולא משום שאינו רופא טוב. ובאפן זה אינו מרע לשמו כרופא. ואין לו כל מניעה מלהרגו, ולכן אסור. ואם כן, רבי יוחנן ורב יהודה, דנו במקרים וטעמים שונים. ואין כל מחלוקת ביניהם. כך פירש ר"ת. [ועיין עוד בש"ך יו"ד סימן קנ"ה ס"ק א' ובבאר היטב שם ס"ק א' שנקטו כדעת התוס', ובגר"א שם]. ב. דברי רבי יוחנן שכל מכה שמחללין עליה את השבת אין מתרפאין מהם, כונתם שכל מכה שהיא במקום סכנה אך אינה סכנה בפני עצמה, ומחמתה אפשר לבוא לידי סכנה - אין מתרפאין מהם. משום שחוששין שמא ינצל את המכה הקלה, ויכניס דרכה סם המות, ויחמיר את המצב. וכן אמר רב יהודה, שמקום ההקזה, הוא מקום סכנה. לפי שכל הגוף תלוי בו. ומשום כך חוששין שמא ירעיל דרכו אל כל הגוף. ואם כן, לא נחלקו רבי יוחנן ורב יהודה כלל.

[595] בשלחן ערוך סימן שכ"ח סעיף ו' הוסיף: וכן מי שבלע עלוקה או נשכו כלב שוטה או אחד מזוחלי עפר הממיתים, אפילו ספק אם ממיתין אם לאו, הרי הם כמכה של חלל.

[596] התוספות גרס: מכה שעל גבי היד. ופירש, שמדובר בחולי שעלה שם מאיליו. או שלא על ידי מכת חרב. אבל, מכת חרב - מחללין עילה את השבת, שסכנה היא.

[597] כך פירש רש"י. והקשה הריטב"א: הרי ספק נפשות הוא. ופשיטא שמחללין!? וביאר, שדין זה נאמר, שאף אם אין כאן רופאים, וגם החולה עצמו אינו אומר כלום על מצבו, הרי שאם נראה לענינו שהמחלה מסוכנת וצריכה רפואה ויש בה ספק מיתה, מחללין עליה את השבת. ולא ממתינין לרופאים.

[598] הב"ח [הגהה א'] הביא שיש גורסים: אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן - מכה של חלל אינה צריכה אומד. ורש"י אף הוא הזכיר גירסא זו, ודחה אותה כאן. דין זה שמכה של חלל אינה צריכה אומד, מובא ברי"ף מסכת שבת [דף מ א מדפי הרי"ף]. וכתב שם הר"ן בשם הרמב"ן כי אף שאין שם בקיאים, והחולה אינו אומר כלום על

אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן: [598] **והאי אישתא צמירתא** [מיחוש חום גבוה החולף בגוף] [600] **כמכה של חלל דמי**, [599] **ומחללין עליה את השבת**.

וכעת דנה הגמרא: **מהיכן**, מאיזה מקום מתחיל חלל הגוף, לענין שנדון **מכה** באותו מקום, כמכה **של חלל**?

פירש רבי אמי: כאשר המיחוש הוא **מן השפה** [השפתיים] **ולפנים**, לעבר חלל הגוף.

בעי נסתפק **רבי אליעזר**: החש כאב **בככי**, חניכיים **ושיני**, שיניים, [601] **מאי**, מה דין מיחוש זה? [602]

האם **כיון דאקושי נינהו**, השיניים והחניכיים קשים הם, **כמכה דבראי** חיצונית **דמו**, ולא כאברים פנימיים.

או דלמא, **כיון דגואי קיימי**, כיון שנמצאים הם מן השפה ולפנים, **כמכה של חלל דמו**?

אמר אביי: **תא שמע** יש להוכיח מהמבואר במשנה, דתנן: [603] **החושש בשיניו** בשבת - **לא יגמע בהן את החומץ**, שהוא תרופה לכאבי שיניים. וחכמים אסרו ליטול תרופה בשבת [היכן שאין סכנה] גזירה משום שחיקת סממנים.

ומדייקת הגמרא: רק כאשר **חושש** בשיניו, **הוא**, במקרה זה נאמר **דלא** יגמע את החומץ. [604]

הא, אבל אם **כאיב ליה טובא**, כאבו חזק, **שפיר דמי** מותר לו לגמוע. ומוכח שאף חולי זה של מחושי שיניים, מחללין עליו את השבת.

מצבו, עושין לו כל מה שרגילים לעשות לו בחול. כגון מאכלים ורפואות היפים לחולה. וראה בביאור הלכה סימן שכ"ח ד"ה כל שרגילין, שהביא מן הפוסקים שאפילו במקום שצריכים לחלל את השבת, אין מחללין על ידי יהודי אלא בדבר שיש לחשוש שאם לא נעשה אותו - תגבר המחלה ויסתכן. אבל, אם ברור שאין במניעת הדבר חשש סכנה, אף שרגילין לעשות דבר זה לחולה, אין עושין אותו בשבת אלא על ידי גוי. כדין צרכי חולה שאין בו סכנה. אבל, כאשר יודעים שאותו חולה ממתין ואין בו סכנה מיידית, אין מחללין את השבת עליו.

[599] כתב הר"ן [שבת מ א מדפי הרי"ף] בשם רבינו יונה, שלא כל מכה של חלל, מחללין עליה את השבת. אלא רק אם נתקלקל אחד מן האברים הפנימיים מחמת מכה או בועה וכיו"ב. אבל מיחושין אינם נקראים מכה, ואין מחללין עליהם.

[600] כך משמע בפירוש רש"י. והרמב"ם בפרק ב' מהלכות שבת הלכה ה' כתב: מי שיש לו חום גבוה ביותר או שגורם לצמרמורת, נחשב כמה של חלל ומחללין עליה את השבת.

[601] כך נראה מתרגום פירוש רש"י. והתוספות פירש, ש'ככי' הם השיניים הגדולות [הטוחנות] ו'שיני' הם שאר השיניים הקטנות.

[602] הרמב"ם לא הזכיר ספק זה של ככי ושיני, ולא פסק דינו. והמרכבת המשנה פרק ב' מהלכות שבת הלכה ה' כתב, כיון שספק זה לא נפשט בגמרא, הקל בכך הרמב"ם. כיון שספק נפשות לקולא. ונכלל דבר זה עם דינם של כל מה שמן הפה ולפנים.

[603] שבת קיא א.

[604] איסור גמיעת חומץ לחושש בשיניו, מבואר במשנה שבת קיא א: "החושש בשיניו לא יגמע בהם את החומץ. אבל מטבל הוא כדרכו [את הפת בחומץ]. ואם נתרפא - נתרפא!" ובגמרא שם מבואר שאיסור המשנה הוא רק כאשר מגמע ופולט. אבל מגמע ובולע - מותר. והטעם לדין זה הוא מפני שנראה כרפואה, ויש לאסור משום גזירה שמא ישחוק סממנים לרפואתו.

ודוחה הגמרא: אין להוכיח כן, כי **דלמא תנא היכא דכאיב ליה טובא**, יתכן שאפילו במקום שהכאב מרובה, "**חוששש**" **נמי קרי ליה**. אף לזה קורא התנא "חוששש". ואם כן, אין להוכיח שכאב מרובה שונה ממיחוש גרידא, ובשניהם יתכן שאסור.

ומביאה הגמרא ראיה נוספת: **תא שמע - רבי יוחנן חש בצפדינא**, חולי הקיים בשיניים. **אזל לגבה דההיא מטרוניתא**, הלך אצל גויה נכבדת, מומחית ברפואות, **עבדה חמשא**, עשתה לו רפואה שיקחנה ביום חמישי, **ומעלי שבתא**, בערב שבת.

אמר לה רבי יוחנן: אם אזדקק לרפואה זו אף בשבת, **למחר**, **מאי**? מה אעשה, הרי איני יכול לבוא אצלך, לפי שצריך אני לדרוש בפני התלמידים!?

אמרה ליה אותה אשה: **לא צריכת**. אינך צריך עוד לתרופה זו בשבת.

אמר לה: **אי צריכנא**, אם בכל אופן אצטרך, **מאי**, מה אעשה?

אמרה האשה: **אשתבע לי דלא מגלית**. הישבע לי שאינך מגלה מהי התרופה, ואומר לך.

אישתבע לה, נשבע לה רבי יוחנן, בלשון זו "**לאלהא ישראל לא מגלינא**" [כלומר, לאלהי ישראל לא אגלה].

גלייה ליה, גילתה לו מהי התרופה שיטול.

למחר, בשבת, **נפק** יצא רבי יוחנן, **דרשה בפירקא**, אמר בדרשתו לפני כל, את הרפואה שגילתה לו הגויה.

ותמוה: **והא**, והרי **אישתבע לה**, נשבע לה רבי יוחנן שלא יגלה!?

ומתרצת הגמרא: הוא לא נשבע שלא יגלה לציבור, כי לשון שבועתו היה "**לאלהא דישראל לא מגלינא**", ונמצא שרק על כך שלא יגלה לאלהי ישראל הוא נשבע. **אבל לעמיה**, לעמו **ישראל**, **מגלינא**, אני כן אגלה!

אך עדיין קשה: **והאיכא** הרי יש כאן ענין של **חילול השם**, שהרי היא סבורה שהוא נשבע שלא יגלה כלל, ועתה היא נוכחת שהוא גילה!

ומתרצת הגמרא: **דגלי לה מעיקרא**. כבר בשעה שגילתה לו את סוד הרפואה, אמר לה: דעי לך שלא נשבעתי שלא אגלה כלל, שהרי לא אמרתי "באלהי ישראל לא מגלינא" שלשון זו, משמעה שבועה בה' שלא אגלה כלל.[605] אלא אמרתי "לאלהי ישראל לא מגלינא". ומשמעות לשון זו היא רק שלא אגלה לה'. אך לא נשבעתי בשמו שלא אגלה כלל. וממילא, אין זו שבועה שלא אגלה כלל.

וממעשה זה של רבי יוחנן מוכיחה הגמרא, ופושטת את הספק דלעיל:

[605] משמע, שכשנשבע לגוי, אף שבועה שמן התורה אינה שבועה, אסור לעבור עליה מפני חילול ה'. אלא אם כן יגלה לגוי קודם לכן שלא היתה זו שבועה [ריטב"א. ועיין רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ה' הלכה י"א].

אלמא, מוכח, שחולי השיניים **כמכה של חלל**, **דמיא**. ומשום כך רצה להשתמש רבי יוחנן ברפואה זו בשבת.

ודוחה הגמרא: **אמר רב נחמן בר יצחק**, **שאני** שונה **צפדינא** [חולי השיניים שלקה בו רבי יוחנן], שאותו מותר לרפאות בשבת **הואיל** וחולי זה **מתחיל בפה וגומר בבני מעיים**. ומשום כך מותר לרפאותו בשבת. אבל סתם מיחוש שאינו אלא בשיניים - אסור.

ומבררת הגמרא: **מאי סימניה**, מהם הסימנים שעל ידם נדע כי הכאב נובע מחולי זה? - **רמי מידי בי ככי**, נותן משהו לתוך פיו בין החניכיים, [606] **ומייתי דמא מבי דרי**, ויוצא דם מבין שורות השיניים.

ממאי הוי, ממה נהיה חולי זה?

משלשה דברים:

א. **מקרירי קרירי דחיטי**. מאכל של חיטין שאוכל אותו באחד מימי החורף הקרים, כאשר המאכל קר מאוד.

ב. וכן **מחמימי חמימי דשערי**, מאכל חם מאוד של שעורין.

ג. **ומשיורי כסא דהרסנא**. מאכילת שיירי דג מטוגן בשומן היוצא ממנו ובקמח.

לעיל מובא שעשתה הגויה רפואה לרבי יוחנן שלקה בחולי זה.

מאי עבדא ליה, מה תרופה עשתה לו?

אמר רב אחא בריה דרבא: **מי שאור**, מים ששרו בהם שאור, **ושמן זית**, **ומלח**.

ומר בר רב אשי אמר: **משחא דאווזא**, שומן אווז שנימוח בחום, וסכה אותו האשה על שיניו של רבי יוחנן מבחוץ, **בגדפא דאווזא**, על ידי אחד מכנפי האווז.

אמר אביי: **אנא עבדי כולהו**, אני עשיתי את כל הרפואות הללו, **ולא איתסאי**, ולא נרפאתי מחולי זה, **עד דאמר לי ההוא טייעא** עד שאמר לי אותו ישמעאלי: **אייתי קשייתא דזיתא**, הבא גרעיני זיתים **דלא מלו תילתא**, שעדיין לא הגיע גידולם לכדי שליש מגידול הפרי, **וקלנהו אמרא חדתא**, וקלה אותם על גבי מכוש חדש, **ודביק ביה דדרי**, ולאחר מכן, הדבק את הגרעינים הקלויים על שורות השיניים, מבפנים.

עבדי הכי, **ואיתסאי**, עשיתי כך, והתרפאתי.

ודנה הגמרא: **ורבי יוחנן**, **היכי עביד הכי**, איך עשה כן ונתרפא מן הגויה? **והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**, **כל מכה שמחללין עליה את השבת**, **אין מתרפאין מהן**.

[606] מהר"ג ליפשיץ מציין, שחולי זה מצוי גם בימינו. שכאשר זב דם בבשר שתחת השינים, הרי זהו סימן של תחילת ריקבון. ורפואתו לשפשף בבגד צמר צבוע אדום ושרוי בחומץ איזה פעמים ביום, עד שיכאב ביותר. וכאב זה מהווה סימן שעבר הריקבון, ונתגלה הבשר החי. לפי שבשר בלוי ומת, אינו מרגיש כלל. וחולי זה נעשה על ידי חימם הגוף ביותר, המכונה כאן "צפדינא ".

והרי מכה זו מחללין עליה את השבת, כפי ששנינו לעיל. ואם כן, איך נתרפא רבי יוחנן מן הגויה?

מיישבת הגמרא: רבי יוחנן **אדם חשוב** הוא, ולכן - **שאני**. דינו שונה, שמותר לו להתרפאות מהם, לפי שהגויים היו יראים להורגו.

שואלת הגמרא: **והא** והרי **רבי אבהו**, שאף הוא **אדם חשוב הוה**, **ורמא ליה יעקב מינאה**, והניח לו יעקב המין **סמא אשקיה**, סם על שוקו כדי לרפאותו,

ואי לא, ואם לא **רבי אמי ורבי אסי**, **דלחכוהו לשקיה**, שלקקו ומצצו את שוקו כדי להסיר ממנו את הסם המזיק שהניח לו המין שם כדי להרעילו, **פסקיה לשקיה**, היו צריכים לכרות את שוקו!

ואם כן, רואים אנו כי אפילו מאדם חשוב אינם יראים, ועשויים להזיקו ולהורגו, ואיך נתרפא רבי יוחנן מן הגויה?

ומתרצת הגמרא: הרופאה הגויה **דרבי יוחנן**, **רופא מומחה הוה**, היתה. ומשום כך אין לחשוש שמא תזיקנו, וכפי שמבואר בגמרא לעיל [כז א], שאם היה הרופא מומחה לרבים, מותר להתרפאות אצלו, כיון שאינו רוצה לקלקל את שמו הטוב.

אך עדיין קשה: הרי הרופא המין **דרבי אבהו**, **נמי** גם הוא **רופא מומחה הוה** היה. ובכל זאת, אף שדרך הרופאים המומחים לשמור על שמם הטוב, מכל מקום אין הדבר מונע אותם מלהזיק לישראל?

ומתרצת הגמרא: **שאני** שונה הוא הרופא שטיפל ב**רבי אבהו**, לפי שמין היה, **דמוקמי ביה מיני בנפשייהו**, מקיימים המינים בעצמם את דברי הכתוב [שופטים טז ל] "**תמות נפשי עם פלשתים**". ומוכנים אף להרע לעצמם, ובלבד שירעו לחכמי ישראל! [607]

וממשיכה הגמרא לדון בעניני חליים ורפואות בשבת:

אמר שמואל: **האי פדעתא**, פציעה ממכת חרב, **סכנתא** סכנה **היא**, [608] **ומחללין עליה את השבת**. [609] מאי אסותא למיפסק דמא, מהי הרפואה המועילה להפסיק את הדם?

---

[607] פירש הר"ח: מחמת השינאה הגדולה ששנאו המינים את רבי אבהו, הפקירו נפשם ואמרו "תמות נפשי עם פלשתים". עוד פירשו, שהיה רבי אבהו נוצחם בתשובות, ומחמת כן שנאוהו.

[608] בתוס' ד"ה מכה שעל גב היד, כתב שמכת חרב בכל מקום מחללין עליה את השבת. וראה במרכבת המשנה פרק ב' מהלכות שבת הלכה ה', שנקט בדעת הרמב"ם שמכת חרב צריכה אומד משום שלא כל מכת חרב היא ספק נפשות, ומחללין עליה את השבת. וכן כתב במשנה ברורה סימן שכ"ח ס"ק י"ח שכל מכת ברזל שבגוף, אפילו אינה בחלל ולא בנב היד וגב הרגל, מחללין עליה את השבת.

[609] יש לדון האם ההיתר לחלל שבת מחמת מכה זו, הוא משום הפציעה שבמכת חרב הנעשית בכח, או אף אם לא היתה במכה בכח, אלא שנעשה החיתוך על ידי החרב בנחת, אף באופן זה מחללין את השבת. ובתבואות שור [יו"ד טריפות סימן מ"ד] כתב להוכיח שעיקר ההיתר הוא משום שנעשה הדבר בחרב וסכנה הוא, ומחללין על זה את השבת [ועיין בביאור הלכה סימן שכ"ח ד"ה מחמת ברזל].

הרפואה היא כך: [610]

א. על מנת להפסיק את זרימת הדם, יש להשקותו [612] **תחלי בחלא** שחליים בחומץ, [611]

ב. על מנת **לאסוקי**, להעלות בשר ולהחיות את מקום המכה, יש ליטול **גרדא דיבלא**, שורשים שגירד מן העשב ששמו 'יבלא', **וגירדא דאסנא**, וכן שורשים שגירד משיח הסנה. ולעשות מהם תחבושת, ולהניחם על המכה.

או, שיניח שם **ניקרא מקילקלתא**, תולעים שהתרנגולין מנקרים מן האשפה. [613]

אמר רב ספרא: **האי עינבתא**, אותן האבעבועות הדומות לענב, **פרוונקא דמלאכא דמותא היא**, שליחיו של מלאך המות הם. כלומר, מסוכנות הן, ועלולות להמית. [614]

מאי אסותא, מהי רפואתם של אבעבועות אלו?

לקחת צמח הנקרא "**טיגנא**", לשוחקו, ולערבו **בדובשא** [בדבש].

או כרפסא כרפס מעורב **בטילייא**, מין יין שהוא חזק מאוד.

אדהכי והכי בינתיים, כאשר עדיין לא הספיק להשיג ולהכין רפואות אלו. מה יעשה עם האבעבועות המסוכנות הללו?

ליתי יביא **עינבתא בת מינא**, ענב מאותו המין הדומה לאבעבועות, שאם היתה אבעבועה גדולה, יביא ענב גדול כמותה, ואם היתה אבעבועה קטנה, יביא ענב קטן כמותה.

וניגנדר עילוי, יגלגל את הענב על האבעבועה. **חיורתי לחיורתי**, ענב לבן יתן לאבעבועה לבנה, **ואוכמתי לאוכמתי**, ענב שחור לאבעבועה שחורה.

אמר רבא: **האי סימא**, התנפחות של מורסה, **פרוונקא דאשתא היא**. סימן של חולי החמה [קדחת] הוא.

מאי אסותא, מהי רפואתה של מורסה זו?

למחייה שיתין איתקוטלי, יכה ששים פעם באצבעו על מקום הנפיחות, ולאחר מכן **ליקרעיה שתי וערב**, יחתוך את הנפיחות לארכה ולרוחבה.

---

[610] רעק"א ביו"ד סימן שט"ו הביא בשם מהרי"ל שכל הרפואות הללו המובאות כאן ובעוד מקומות בתלמוד, אסור לנסות אותן משום שאין אדם שיכול לעמוד על עיקרם. ואם לא יעלה בידם, ילעגו וילגלגו על דברי חכמים. וראה בתוס' מועד קטן יא א שכתב שכל הרפואות שבש"ס, אינן טובות בזמן הזה.

[611] כך פירש רש"י. וראה במלאכת שלמה מעשרות [ד ה], שביאר שהוא מין ירק. והרשב"ם גורס "תבלי בחלא". ומבאר, שמורחים לו תבלין כגון פלפל או כמון בחומץ על הפצע [אור זרוע סימן ק"נ, ועיין ברבינו אלחנן].

[612] כך פירש רש"י. והתוספות הביא שיש מי שפירש, שרפואה זו, יש להניח על המכה.

[613] כך פירש רש"י. וכתב האור זרוע סימן ק"נ בשם רבינו שמואל, שרש"י ראה ישראלית אחת שחיברה יד חבירתה על ידי תולעים חיים שבאשפה, וקשרתם על החתך ונתחברה היד לזרוע.

[614] במהר"ג ליפשיץ פירש שהוא בועת בשר שמת, שנתגדל מעט מעט באדם עד מאוד.

והני מילי דבר זה יעשה רק היכן **דלא חיור רישיה** שראשה של הנפיחות עדיין אינו לבן, ואין המוגלה עומדת לצאת. ועל כן האפשרות היחידה לרפואת הדבר, היא בדרך זו.
אבל, אם **חיור רישיה**, ראשה של הנפיחות לבן - **לית לן בה**. אין צורך לעסוק יותר ברפואת הדבר, משום שריכוז המוגלה הלבנה בראש הנפיחות, מורה על ריפויה העצמי.

דף כח:
רבי יעקב חש כאבים **בפיקעא** בפי הטבעת.
אורי הורה **ליה רבי אמי**, **ואמרי לה** ויש אומרים כי **רבי אסי אורי ליה** הורה לו, איך יתרפא מכך:
ליתי שב ביני אהלא תולנא, יביא שבע גרעינים אדומים כתולעת מן הצמח הנקרא "אהל", שבו משתמשים לכביסה.
וצייר ליה, יצרור גרעינים אלו **בחללא דבי צוארא**, בחתיכת הבד, אותה חותכים כאשר פותחים את צוואר הבגד, **וליכריך עילויה נירא ברקא**, יכרוך עליה רצועה של שיער בהמה, **וטמיש ליה בנטפא חיורא**, ויטבול אותה בנטף [מין בושם] לבן, [615] **וליקליה**, ישרוף את כל אלו. **ואת** האפר שיתקבל, **בדר ליה עילויה**, יפזר על מקום הכאב.
אדהכי והכי, בינתיים, כל עוד לא הכין את הרפואה הזו, בשעה שהוא מחזר אחר הסממנים הללו, **ליתי קשיתא דאסנא**, יקח גרעינים המצויים בתוך פרי הסנה, **לינח פיקעא להדי פיקעא**, יניח סדק של גרעין מול סדק החתך שבגופו, דהיינו, בפתח של פי הטבעת.
והני מילי, רפואה זו של האפר, היא רק לגבי **פיקעא עילאה**, על פי הנקב מצדו החיצוני אפשר לפזר את האפר.
אבל, **פיקעא תתאה**, פי הנקב למטה, בחלקו הפנימי - **מאי**, מה יעשה עמו?
לייתי תרבא דצפירתא דלא אפתח, יביא חלב [שומן] של עז צעירה שלא נפתחה, כלומר, שלא ילדה, **וליפשר**, ימיס את החלב בחום, **ולישדי ביה**, ויטילנו לתוך הנקב פנימה, וימשח בו את אותו המקום.
ואי אם **לא** יכול לעשות את הרפואה האמורה, **לייתי** יביא **תלת טרפא**, שלשה עלים של **קרא** דלעת, **דמייבשי בטולא** שנתייבשו בצל, **וליקלי** ישרפם, **וליבדר עילויה** ויפזר על אותו מקום.
ואי אם דבר זה, אף הוא **לא** ביכולתו, **לייתי** יביא **משקדי חלזוני**, מין חלזון,
ואי אם **לא**, **מייתי** מביא **משח קירא**, שמן זית ושעוה מעורבין יחד.

[615] כך נראה הפירוש לפי הגירסא שלפנינו. והאור זרוע סימן ק"נ גרס "בנטפא" [וכנראה הוא נפט].

ולינקוט בשחקי דכיתנא - בקייטא. ובימי הקיץ ילבש [616] בגדים קלים של פשתן שחוק, כדי שלא יתחמם גופו יותר מדאי,
ודעמר גופנא - בסיתווא. ובחורף, יתכסה בבגדי צמר גפן חמים כדי שלא יצטנן גופו.
וממשיכה הגמרא בענינים אלו, של רפואה:
רבי אבהו חש כאב **באודניה** באוזנו.
אורי ליה הורה לו **רבי יוחנן**, **ואמרי ליה**, ויש אומרים שהורו לו **בי מדרשא**, בבית מדרשא.
מאי אורי ליה, מה הורה לו לעשות?
כי הא דאמר אביי: **אמרה לי אם** [האומנת שלי] - **לא איברי כולייתא**, לא נבראה הכליה, **אלא לאודנא**, לרפאות בה את האוזן!
ואמר רבא: **אמר לי מניומי אסיא**, הרופא: **כולהו שקיינו קשו לאודנא**. כל המשקים מזיקין לאוזן, **לבר** חוץ **ממיא דכולייתא**, ממים של כליות.
והיאך נעשית רפואה זו של מי כליות?
לייתי כולייתא, יביא כליה **דברחא קרחא**, של עז קרחת, שאין בה הרבה שער כמו לכבשה, **וליקרעיה**, יקרע את הכליה לארכה ולרוחבה בצורת **שתי וערב**, **ולינח** יניחנה **אמללא דנורא**, על גבי גחלים לוחשות.
והנהו מיא, אותם המים **דנפקי מיניה**, שיוצאים מן הכליה, **לישדינהו באודניה**, ישים באוזניו, כאשר הם **לא קרירי ולא חמימי אלא פשורי**. לא קרים ולא חמים אלא פושרים.
ואי לא, אם לא יכול לעשות כך, **לייתי** יביא **תרבא דחיפושתא גמלניתא**, שומן של חיפושית גדולה, **וליפשר**, ימיסנו, **ולישדי ביה**, ויטיל אל תוך האוזן.
ואי לא - למלייה לאודניה מישחא, ימלא אוזנו שמן, **וליעבד שב פתילתא דאספסתא**, יעשה שבע פתילות מעלים ארוכים של אספסת [שחת ירק של חיטין].
וליתי שופתא דתומא, יקח את העלין האוחזין וסובבין את השום, **וליתוב ברקא בחד רישא**, ישים רצועת שיער של עלי השום בקצה אחד של הפתילה, **וליתלי בהו נורא**, ידליק באמצעות רצועת השיער של השום, את האש בפתילות האלו, **ואידך רישא**, את הקצה השני של הפתילה המחוממת, **מותבא באודנא**, ישים באוזנו.
וליתוב אודניה להדא נורא, וישים אוזנו מול האש, **ויזדהר מזיקא**, ויזהר מן הרוח שלא תגיע לאוזנו בשעה שהוא מחממה עם האש.

[616] כך פירש רש"י. אף שמלשון הגמרא "ולנקוט", משמע שישים את השמן והשעוה בתוך בגדים אלו. אך רש"י כאמור פירש שהחולה עצמו יתכסה בבגדים אלו. וצ"ע מפשטות לשון הגמרא.

ונישקול חדא וננח חדא, וכאשר יטול פתילה אחת מן האוזן, יניח במקומה את השניה, עד שיגמרו כל השבעה.

לישנא אחרינא, אופן אחר: **ואי לא - לייתי שב פתילתא ביקרא**, יקח שבע פתילות, **ושייף ליה מישחא דאספסתא**, ימשח אותם בשמן היוצא מן האספסת,

ונייתי חד רישא בנורא, ישים את הקצה האחד באש, **ואילו חד רישא** את הקצה השני ישים **באודניה** באוזנו.

ונשקול חדא יוציא אחד, **וננח חדא** וישים אחד, **ויזדהר מזיקא**, ויזהר מן הרוח שלא תגיע לאוזנו.

ואי לא, אם לא יעשה כך - **לייתי אודרא דנדא**, מוך צבוע **דלא משקיף**, שלא חבטו וניפצו אותו, **וננח בה** ישים באוזנו, **ולתלייה לאודניה להדי נורא**, ויקרב אוזנו אל מול האש.

ומיזדהר מזיקא, ויזהר מן הרוח! **ואי לא**, אם לא יעשה גם כך, **לייתי גובתא דקניא עתיקא בר מאה שנין**, יקח שפופרת של קנה ישן שנתלש בן מאה שנה, **ולימלחיה מילחא גללניתא**, ימלח אותו אותו במלח סלעים עבה הדומה לשיש, **וליקלי** ישרפנו, **ולידבק** וידבק באוזנו.

וסימנך, סימן לכל רפואות המועילות לאוזן: **רטיבא - ליבשתא**, רפואה שיש בה רטיבות כגון מי כליות וכדומה, טובים הם לאוזן יבשה, שיש בה חולי ואינה מוציאה ליחה.

ויבשתא - לרטיבא. רפואה יבשה, כגון קנה עתיק ששנינו, טוב הוא לאוזן חולה ורטובה המוציאה ליחה.

ועתה שבה הגמרא לעסוק בעניני רפואה בשבת:

אמר רבה בר זוטרא אמר רבי חנינא: מעלין אזנים בשבת. לפעמים גידי האזנים יורדים למטה, ומתפרקין הלחיים [והלסת התחתונה יוצאת ממקומה], [617] ומצב כזה נחשב לסכנה, ומותר לתקנו בשבת. [618] **תני רב שמואל בר יהודה**: ההיתר להעלותם בשבת, הוא רק כאשר מעלין אותם **ביד**. **אבל לא בסם**. לפי שאפשר להעלותם ביד, אסור להעלותם בסם, כשם שאסור להשתמש בכל תרופה, משום גזירת סממנים. [619]

[617] בהגהות וחידושים להר"ג ליפשיץ מובא, שהכונה היא לאדם שכאשר מפהק, פותח את ביותר, ופעמים אינו אינו יכול לחזור ולסגור פיו. ודבר זה נעשה על ידי שנתפרקו לחייו. ורפואתו היא, שמגביהין אותו מן הארץ על ידי אחיזה באוזניו וכך מגביהין את כל גופו. וזהו שאומרת הגמרא "מעלין לאוזניים".

[618] נחלקו הראשונים בדבר זה, אם יש בו סכנה. - דעת רש"י ד"ה מעלין אזנים, שהוא דבר שיש בו סכנה. - דעת הרמב"ם בפרק ב' מהלכות שבת הלכה י', שהוא מן הדברים שאין בהם סכנה. ולפיכך כתב הרמב"ם, שההיתר לעשות דבר זה, הוא רק על ידי גוי. כשאר דברים שעושין לחולה שאין בו סכנה. אולם לשיטת רש"י משמע, שאף ישראל יכול לעשות זאת, כיון דהוי סכנה [ועיין אגלי טל סימן ל"ח סעיף כ"ט].

[619] [שהרי גזרו חכמים על הכנת ונטילת רפואות, שמא יבוא לשחוק סממנים בשבת, ויעברו על איסור מלאכת טוחן].

איכא דאמרי, אולם יש האומרים, שמותר להעלותם רק **בסם - אבל לא ביד**.
מאי טעמא בסם ולא ביד? - כי ביד **מזריק זריף**. יכול הוא לפצוע עצמו ולעשות חבורה. ובכך הוא יחלל את השבת יותר מאשר נתינת הסם, שאסורה רק בגזירת חכמים. אולם כאשר נעשה הדבר על ידי נתינת סם באותו מקום, אין חשש עשיית חבורה.
אמר רב זוטרא בר טוביה, אמר רב: עין שמרדה, שיוצאת ממקומה [ונקראת "מורדת", כשם שקורין לאדם המורד, שיוצא ממקומו] **מותר לכוחלה**, לתת בה סם כחול, ולהשיבה למקומה **בשבת** על ידי רפואה זו.
סבור מיניה, הבינו את דבריו, כי **הני מילי**, היתר זה לתת את הסם והכחול בשבת, **הוא דשחקי סמנין**, רק כאשר נעשו הסממנים והם כבר נמצאים כאן **מאתמול. אבל משחק**, לשוחקם ולעשותם **בשבת, ואתויי** להביאם לכאן **דרך רשות הרבים** - באופן זה **לא** הותר הדבר, כיון שאין זו סכנת נפשות, אלא רק סכנת עיוורון. [620]
אמר ליה ההוא מרבנן, אחד מן החכמים **ורבי יעקב שמיה: לדידי מיפרשא** דבר זה נתפרש לי **מיניה דרב יהודה: אפילו מישחק**, שחיקת הסממנים בשבת, **ואתויי** העברתם **דרך רשות הרבים - מותר**.
רב יהודה שרא למיכחל עינא, התיר לתת כחול בעין שמרדה, **בשבת**.
אמר להו, הורה **רב שמואל בר יהודה** לחכמים: **מאן צייית ליהודה - מחיל שבי**! מי ששומע ומציית ליהודה, הרי הוא מחלל שבת!
לסוף, חש רב שמואל בר יהודה עצמו, **בעיניה** בעיניו.
שלח ליה לשאול לרב יהודה: האם **שרי** מותר לי לכחול העין בשבת, **או אסיר**?
שלח ליה רבי יהודה את תשובתו: **לכולי עלמא שרי**, מותר, אבל **לדידך**, לך **אסיר**, משום שאתה אסרת, וערעת על דברי, [621] ולא היה לך לעשות כן, היות **וכי מדידי הוא**, האם מעצמי התרתי זאת? והרי הלכה זאת שאמרתי, שיטתו **דמר שמואל היא**, שממנו קיבלתי

[620] כך פירש רש"י. והוכיחו מכך הראשונים [עיין רמב"ן ור"ן] שכאשר ישנה סכנת אבר, אף שאין מתירין מחמתה מלאכות דאורייתא, מתירין מלאכות דרבנן - אפילו על ידי ישראל! שהרי אף אם שחקו סממנים מאתמול, אסור הדבר מדרבנן לפי ששבות הוא [חיוב שביתה ואיסור מלאכה], שהרי אסרו לתת סממנים גזירה שמא ישחוק. ומשמע, שבמקום סכנת אבר, אף ישראל מותר בדברים שהם שבות דרבנן. וכיון שבמקום סכנת אבר התירו לישראל שבות דרבנן, כל שכן שהותרה אמירה לגוי במלאכה גמורה. לפי שחמור שבות בישראל, ממלאכה גמורה של גוי.

[621] יש להבין, מהו החילוק בין רב שמואל בר יהודה לשאר בני אדם. שרק לו אסור הדבר. בטוש"ע יו"ד סימן רמ"ב סעיף ל"א מבואר כי חכם שאסר דבר, יכול מורה אחר לישא וליתן עמו עד שיחזור מהוראתו. ואם חזר בו, מועילה החזרה לגבי אחרים. אך לגבי החכם עצמו, אין החזרה מועילה. ודין זה, ביאר העבודה עבודה, הוא משום דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. וכיון שכך, נאסר הדבר על עצמו לעולם, ולא מועילה חזרתו. אולם היעב"ץ כתב, שודאי לא נתכוין לאסור עליו את הדבר ממש מדין שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא, או מצד שקיבל חומרא זו על עצמו, שהרי לא היתה זו אלא טעות בדין. ולא נתכוין לומר לו כך, אלא להקניטו על שהתריס כנגדו בתחילה.

להתיר, **דההיא אמתא**, מעשה באותה אמה **דהואי בי מר שמואל**, שהיתה בביתו של מר שמואל, **דקדחא לה עינא**, לקתה בחום בעין [דלקת] **בשבתא**. **צווחא** אותה השפחה במשך כל השבת, **וליכא דאשגח בה**, ולא שמו לב לצעקותיה, ומחמת חליה **פקעא עינא**, יצאה עינה. [622] **למחר**, **נפק** יצא **מר שמואל ודרש** לפני התלמידים: **עין שמרדה - מותר לכוחלה בשבת**. [623]

מאי טעמא, מדוע מותר דבר זה, והרי אין זה סכנת נפשות? - משום **דשורייני דעינא**, מאור העינים, **באובנתא דליבא**, בעורקי ובטרפשי הלב, **תלו** [תלוין], [624] ומשום כך יש לחשוש שמא חולי העין ישפיע על הלב, ויגיע לכדי סכנה.

ודנה הגמרא: **כגון מאי**, על איזה חולי העין מחללין את השבת?

אמר רב יהודה:

א. **כגון** שיורד מן העין **רירא** ריר.

ב. **דיצא** - תחושת כאב חד, כעין דקירה, בעיניו.

ג. **דמא** - עיניו שותתות דם.

ד. **דימעתא** - עיניו דומעות יותר מהרגיל.

ה. **וקידחא** - קודחות עיניו חום.

נ. **ותחלת אוכלא** - חש בתחילת מחלה בעיניו.

לאפוקי סוף אוכלא, למעט היכן שהמחלה כבר בסופה, ומתרפאת. אך עדיין יש מעט חום, **ופצוחי עינא**, שהרוצה לכחול עיניו כדי לשפר את ראייתו - לא הותר הדבר בשבת. וממשיכה הגמרא בעניני רפואה, בלא קשר להלכות שבת.

אמר רב יהודה: **זיבורא**, עקיצת צרעה, **ודחרזיה סילוא**, נתחב לו קוץ בבשרו, **וסמטא**, יש לו נפיחות של מוגלה, **ודכאיב ליה עינא**, החש כאב בעינו **ואתי עילויה אישתא**,

---

[622] גירסת הרמב"ן: ומתה! ולפי זה מובן המשך דברי הגמרא "דשוריינא דעינא באובנתא דליבא תלו" [מאור העינים תלוי ואוחז בטרפשי הלב] ומשמע שחולי העיינים פוגע בליבה, ומתה. ומחמת כן התיר רב יהודה לכחול עינים בשבת. והוכיחו מכך הראשונים [רמב"ן ור"ן] שמשום סכנת אבר, אין מחללין את השבת אלא אם כן יש בכל סכנת נפשות.

[623] בדברי הראשונים כאן [ראה רמב"ן ר"ן רא"ש ועוד] מתבאר שכמה דרגות ישנם, בדברים שעושים לחולה בשבת. א. במצב של סכנת נפשות - עושים הכל להצילו בין גוי ובין ישראל, בין מלאכות דרבנן ובין מלאכות דאורייתא ב. סכנת אבר - מלאכות דאורייתא נעשות על ידי גוי. ומלאכות דרבנן נעשות על ידי ישראל. ג. חולי בעלמא [בלא סכנת אבר] - צרכיו נעשים על ידי גוי, אפילו במלאכות דאורייתא, אבל לא על ידי ישראל - אפילו מלאכות דרבנן [הרא"ש מסתפק בזה ונשאר בצ"ע. ובשו"ת הרשב"א ח"ג סימן רע"ב נקט שמותר על ידי ישראל]. ד. מיחוש בעלמא [לא סכנת אבר ולא מחלה] - אין מתירין לו כלום! ולא עוד, אלא אפילו דברים המותרים לבריא, אסורים לו [כאשר נעשים לצורך מיחושן]. כיון שמוכח מתוך מעשיו, שעושה זאת לצורך רפואה.

[624] כך פירש רש"י. ובתוס' פירשו, שראיית העיניים תלויה בהבנת הלב. לפי שרואה אדם דברים כפי שמבין בליבו [ואינו מובן מה ענין סכנה שייך בכך?!]

דולקת עינו וחמה - **כולהו**, כל המיחושים הללו, **בי בני - סכנתא**, סכנה להיכנס כאשר חולים בהם, לבית המרחץ!

והכלל לנטילת רפואה, כך הוא:

חמה, אכילת צנון מועילה לחולי **החמה**. **וסילקא**, אכילת תרד מועיל **לצינא** להתקררות.

וחילופא, וחילוף הרפואות זו בזו, כגון צנון להתקררות - **סכנתא**! משום שהצנון מוסיף קור, והתרד - חום.

חמימי, דברים חמים מועילים **לעקרבא** לעקיצת עקרב, **וקרירי** דברים קרים - **לזיבורא**, לעקיצת צרעה.

וחילופא, החלפת הרפואות הללו זו בזו - **סכנתא**!

חמימי מים חמים [625] מועילין **לסילוא**, לרפאות תחיבת קוץ, על ידי השרית המקום הנגוע בתוכם. [626]

דף כט.

וקרירי מים קרים מועילים (תחילת העמוד) **לחספניתא**, לסדקים שבפני האדם. [627]

וחילופא, החלפת הרפואות הללו זו בזו - **סכנתא**! **חלא**, חומץ, מועיל **לסיבורי**, לרפאות אחר הקזת דם.

ומוניני, אכילת דגים קטנים, [628] מועילה **לתעניתא**, לחיזוק אחר התענית.

וחילופא, החלפת הרפואות הללו - **סכנתא**!

תחלי וסיבורא, אכילת צמח השחליים, והקזת דם אחריה - **סכנתא**!

אישתא חולי החום, ולאחר החולי, **סיבורא**, הקזת דם מן הכתפיים - **סכנתא**!

כאיב עינא, כאב עיניים ואחריו **סבורי**, הקזת דם מן הכתפיים - **סכנתא**!

שני לדג, ביום השני, דהיינו, למחרת אכילת הדג, אפשר להקיז **דם**.

וכמו כן, ביום **השני לדם**, לאחר הקזת דם, אפשר לאכול **דג**. והאכילה, אינה מזיקה.

אבל, להקיז דם ביום **השלישי לו**, לאחר אכילת הדג. וכן לאכול דג ביום השלישי לאחר הקזת דם - **סכנתא**!

תנו רבנן: **המקיז דם**, **לא יאכל חגב"ש** [ראשי תבות כדלהלן]: **לא חלב**, **ולא גבינה**, **ולא בצלים**, **ולא שחלים**. **אם אכל** אחד מהם, מה יעשה?

---

[625] כך פירש רש"י. והר"ח פירש, שאכילת דברים חמים מועילה לדבר זה.

[626] ואף שלעיל נאמר בגמרא "סילוא בי בני - סכנתא" כלומר, מכה זו של קוץ אסורה בבית המרחץ, יש לחלק בין היכן שרוחץ כל גופו, שרק זה סכנה. אולם היכן שרוחץ רק את מקום המכה, אין זו סכנה - רש"י.

[627] מכל מקום, צריך הוא לנגב מים אלו, שאם לא כן לא תועיל רפואתו. כיון שהמים מעלין על פניו סדקים. כמבואר בשולחן ערוך או"ח סימן ד' סעי' כ'.

[628] כך פירש רש"י כאן. אולם בשבת קה ב, פירש רש"י, שמוניני הוא ציר של דגים.

אמר אביי: **נייתי** יביא **רביעתא דחלא**, רביעית חומץ, **ורביעתא דחמרא**, רביעית יין, **ונערבבינהו בהדי הדדי**, יערבם יחדיו - **ונישתי** וישתה.

וכי מפנה, כאשר יתפנה לעשיית צרכיו, **לא מפנה אלא למזרחה של עיר**, לפי שהרוח המזרחית אינה חזקה, ולא תשיא את ריח הצרכים אל תוך העיר.

וכל כך למה? **משום דקשה ריחא**, ריח הצרכים לאחר שתיית תערובת החומץ והיין - קשה וחזק.[629]

אמר רבי יהושע בן לוי: **מעלין אונקלי בשבת**.

ומבררת הגמרא: **מאי** מהו **אונקלי**?

אמר רבי אבא: **איסתומכא דליבא**. מעין סחוס הנמצא כנגד הלב, ופעמים שמתכופף פנימה, ומעכב את הנשימה.

מאי אסותא, מהי הרפואה לכך?

מייתי, יקח ויביא מיני צמחים אלו: **כמונא**, כמון בכמות **כרוייא**, כמלוא כף אגרוף.[630] **וניניא** [מנטה], **ואגדנא**, לענה, **וציתרי**, צמח הקרוי צתרה, **ואבדתא**, איזוב.

אם צריך רפואה **לליבא**, לאיסטמוכא דליבא, ישתה את כל אלו **בחמרא** ביין.

וסימנך סימן לזה יש מן הפסוק: [תהלים קד טו] "**ויין ישמח לבב אנוש**"!

ואם צריך לרפאות **לרוחא**, למחלת השחפת הבאת מחמת הרוח, ישתה את אלו - **במיא**, במים.

וסימנך סימן לזה הוא [בראשית א ב] "**ורוח אלהים מרחפת על פני המים**".

ולכודא, לחולי התוקף אשה יולדת אשר פעמים שמצטננת ביושבה על המשבר, יש להשרות את אלו **בשיכרא** בשיכר, ותשתה מהם.

וסימנך סימן לזה [בראשית כד טו] "**וכדה על שכמה**". והסימן הוא כך: כדא - כודא, שכמה - שכרא.

רב אחא בריה דרבא, **שחיק להו לכולהו**, שחק את כל מיני הצמחים הללו, **בהדי הדדי** יחד, **ושקיל ליה**, ונטלם **מלא חמש אצבעתיה**, בכל אצבעות שבידו, **ושתי ליה** שתה אותם.

---

[629] וכן מצינו [בבא בתרא כה א]: אין עושין בורסקי אלא למזרחה של עיר. לפי שריח הבורסקי קשה, ויש למנוע את נשיבתו אל תוך העיר. ובברכות מ א אמרינן: הישן למזרח גורנו - דמו בראשו. שרוח מערבית מביאה עליו, ומסוכן הוא - רש"י.

[630] כך משמע מפירוש רש"י. אולם בערוך משמע ש"כרוייא" הוא צמח שעושין ממנו תבלין. אכן מלשון הגמרא, מוכח כפירושו של רש"י. לפי ש"כרוייא" סמוך ל"כמונא", בלא וי"ו החיבור. מה שאין כן שאר המינים המובאים בגמרא ניניא ואגדנא, שנסמכו בוי"ו. ומשמע שמינים בפני עצמם הם.

רב אשי שחיק כל חד וחד לחודיה, שחק כל אחד מהם לבדו, **ושקיל** ונטל מהם **מלא אצבעיה רבתי**, מלוא אצבעו הגדולה [אגודל], **ומלא אצבעיה זוטרתי**, ומלוא אצבע קטנה [זרת]. כלומר, נטל את מה שיכול להחזיק בין שתי אצבעות אלו.

אמר רב פפא: **אנא עבדי לכל הני**, אני עשיתי את כל הרפואות הללו, **ולא איתסאי**, ולא נתרפאתי, **עד דאמר לי ההוא טייעא** עד שאמר לי אותו ישמעאלי: **אייתי** הבא **כוזא חדתא ומלייה מיא**, כד קטן חדש ומלא אותו מים, **ורמי ביה** תן בתוכו **תרוודא דדובשא** מלוא כף דבש, **דתלי לה בי כוכבי**, שהיה תלוי בחצר הבית, בלילה, תחת הכוכבים, **ולמחר - אישתי** שתה.

עבדי הכי, עשיתי כך, **ואיתסאי** ונתרפאתי!

תנו רבנן: **ששה דברים מרפאין את החולה מחליו, ורפואתן רפואה.**

ואלו הן:

א. **כרוב**,

ב. **ותרדין**,

ג. **ומי סיסין יבישה**. צמח נענע יבש, וישרה אותו במים, וישתהו.

ד. **וקיבת** קיבה של בהמה.

ה. **והרת**, רחם של בהמה.

ו. **ויותרת הכבד**, החוצצת בין הריאה לכבד. [632] **ויש אומרים אף דגים קטנים**. [631] **ולא עוד, אלא שדגים קטנים, מפרין ומרבין** [633] **כל גופו של אדם!**

עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה יותר משהיה קודם לן.

ואלו הן: האוכל **בשר שור**, [634] וכן האוכל **שומן**, והאוכל **בשר צלי**, ובשר **ציפרים**, והאוכל **ביצה צלויה**, והאוכל **שחלים**, וכן העושה בעצמו **תגלחת**, וכן **המרחץ** אף הוא מחזיר את החולה לחוליו, ואכילת **גבינה וכבד**.

---

[631] ישנם כמה מיני דגים קטנים. ויש לדעת באיזה מין מדובר. ובפסקי התוס' פרק אין מעמידין אות מ"ח ביאר, שדגים קטנים טובים לגוף, ובאותן שאין עתידין לגדול מדובר. ואילו העתידין לגדול, אמר - כל קטן [דג קטן בתחילת חייו ועתיד לגדול], מקטין! ורק אלו שאין עתידין לגדול, הם מגדלין, ומפרין ומרבים גופו של אדם.

[632] יותרת הכבד', פירושה "חצר הכבד". וכן בתרגום [שמות כט יג] 'ית חצרא דעל כבדא'. ובמהות דבר זה, נחלקו הראשונים. דעת רש"י כאן ובעוד מקומות, שנקרא דבר זה "טרפש הכבד". והוא הבשר החוצץ בין בין הריאה לכבד. שהכבד, תלוי ומעורה מצד אחד עם הטרפש, ומצד שני עם אחת משתי הכליות. וכן פירש רש"י בחומש [ויקרא ג ד] שהוא 'דופן המסך'. ויש המפרשים [רי"צ גיאת הלכות יום הכיפורים בשם רב האי גאון]. שחצר הכבד עיקרה מלשון ארמי. ומשמעה אצבע קטנה שבכבד. לפי שיש בכבד חתיכות גדולות הדומות לאצבעות גדולות, וזו, הקטנה יותר, דומה לאצבע קטנה. ונקראת במשנה [תמיד ד ג] "אצבע הכבד". והיא חתיכת כבד קטנה הכופלת על הכבד, ומשום כך נקראת "יותרת הכבד", שהיא יתירה על הכבד מבחוץ.

[633] ר"ח פירש שמרבין הם את הזרע. אולם בברכות נז ב, גירסת הגמרא היא "ומברין" ופירש רש"י שם 'לשון בריאות'.

[634] ברמב"ם פרק ד' מהלכות דעות הלכה ט' כתב שרק בשר שוורים גדולים לא יאכל. אך קטנים, אינם בכלל זה.

ויש אומרים: אף אגוזים הינם בכלל זה.

ויש אומרים: אף קשואין.

תנא דבי מבית מדרש **דרבי ישמעאל: למה נקרא שמן** של ירקות אלו "**קשואין**"?

מפני שהן קשין לכל גופו של אדם, כחרבות! ומשום כך, נקראו "קשואין".

שנינו במשנתנו: **ואין מסתפרין מהן**, מן הגוים - **בכל מקום!**

תנו רבנן: ישראל המסתפר מעובד כוכבים, צריך שיהיה **רואה במראה** [635] אם מספרו הגוי יפה. [636]

ועובד כוכבים המסתפר מישראל, כיון שהגיע הספר הישראלי לבלוריתו של הגוי, **שומט את ידו**, ואינו מתקנה. משום שמגדל אותה הגוי לצורך עבודה זרה. [637]

ודנה בכך הגמרא: **אמר מר** בברייתא - **ישראל המסתפר מעובד כוכבים, רואה במראה.**

היכי דמי איך מדובר כאן? **אי** אם מסתפר אצל הגוי **ברשות הרבים, למה ליה מראה,** הרי כיון שברשות הרבים הם, ממילא ירא הגוי להורגו?

ואי ואם **ברשות היחיד** הם, **כי רואה** אף אם מסתכל הישראלי במראה, **מאי הוי** מה בכך, הרי כיון שאין אחרים רואים אותם, יהרגנו הגוי?

מיישבת הגמרא: **לעולם** אכן מדובר שמספרו **ברשות היחיד. וכיון דאיכא** ישנה **מראה** והישראלי מביט בה ובוחן את התספורת, **מתחזי** נראה הוא לגוי **כאדם חשוב** המקפיד על הופעתו. וירא להורגו, אף ברשות היחיד.

רב חנא בר ביזנא הוה היה **מסתפר מעובד כוכבים בשבילי דנהרדעא**, בשבילים שמחוץ לעיר.

אמר ליה הספר הגוי: **חנא, חנא! יאי קויעך לזונא** - יפה צוארך לחותכו בתער! **אמר** רב חנא בר ביזנא: **תיתי לי** מגיע לי דבר זה, **דעברי** לפי שעברתי **אדרבי מאיר** במשנתנו, שאמר אין מסתפרין מהם בכל מקום.

---

[635] הראשונים כאן, תוס' מאירי ועוד, הוכיחו שלא הותר לאדם לראות במראה, אלא בדרך זו. מפני שהוא מנהג נשים, ועובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה. וכן כתב השולחן ערוך יו"ד סימן קנ"ו סעיף ב' [והביאו בשם הירושלמי שאסור לגבר לראות במראה כלל [שבת פרק ו' הלכה א']. אולם הר"ן [וכן הובא בשם הרשב"א והריטב"א] כתב שבכל מקום שרגילים האנשים להסתכל במראות כמו הנשים, מותר. ואין בזה משום "לא ילבש". וכן הוכיח רבינו יונה מהגמרא בשבת קמט א. והובאו דברי הראשונים ברמ"א יו"ד סימן קנ"ו סעיף ב'.

[636] וטעם הדבר מבואר להלן בגמרא, כיון שיראה הגוי שהישראל מקפיד על צורת התספורת, יחשוב שאדם חשוב הוא המקפיד על מראהו, ולפיכך יתיירא להורגו.

[637] השולחן ערוך יו"ד סימן קנ"ו סעיף ג' הוסיף: וכן הקרחה שעושין כהני עכו"ם - אסור לעשות להם. וכתב המאירי: ובלורית היא ציצה אחת שהיו מניחים המצח, וכנגדה אחורי העורף, וכשהיא גדלה ביותר, היו מגלחין ממנה והכל לשם עבודה זרה. ויש מפרשין אותה בענין אחר. וסוף דברים, שכל שהוא מניח או מעביר [כלומר, מספר וכונתו לקרחה שהזכיר השו"ע] לשם עבודה זרה, דינה כבלורית.

שואלת הגמרא: **וכי אדרבנן לא עבר** רב חנא בר ביזנא? והרי אמרו חכמים במשנה, כי רק ברשות הרבים מותר להסתפר, אך לא בינו לבינו.

אימר דאמור רבנן, ברשות הרבים מותר להסתפר. אך **ברשות היחיד, מי אמור**, האם אמרו שמותר?

ומבארת הגמרא: **והוא** רב חנא בר ביזנא **סבר, שבילי דנהרדעא** ששם הסתפר, **כיון דשכיחי** שמצויין שם **רבים**, הרי **כרשות הרבים דמו**. ומשום כך אף הם בכלל ההיתר שהתירו חכמים, ולכן כאשר התוודה רב חנא בר ביזנא, לא התוודה אלא על שעבר על דברי רבי מאיר.

שנינו בברייתא לעיל: **ועובד כוכבים המסתפר מישראל, כיון שהגיע לבלוריתו שומט את ידו**.

שואלת הגמרא: **וכמה** יתרחק ממקום הבלורית וישמוט את ידו?

אמר רב מלכיה, אמר רב אדא בר אהבה: שלשה אצבעות לכל רוח ורוח ירחיק מן הבלורית, ולא יטפל באותו מקום.

וכיון שעסקנו בדברי רב מלכיה, מביאה הגמרא הלכות שנאמרו בשם רב מלכיו, ששמו דומה, וכן הלכות שמובאות בשם רב מלכיה עצמו. [638]

אמר רב חנינא בריה דרב איקא - הלכות אלו:

א. **שפוד** שצלו בו בשר ביום טוב, אסור לטלטלו מיד לאחר שנצלה הצלי. לפי שמאוס הוא ומוקצה, וכבר נעשה בו צורך יום טוב. אלא שומטו מלפניו וגוררו ומטלטלו מן הצד, עד שמעבירו לקרן זוית. [639]

ב. **שפחות**, שנינו במשנה [כתובות נט ב] את המלאכות שהאשה עושה לבעלה. ואמר רבי אליעזר, שאפילו הכניסה לו האשה מאה שפחות, כופה אותה לעשות מלאכה בצמר, לפי שהבטלה מביאה לידי זימה. ואמר רב מלכיו - הלכה כרבי אליעזר.

ג. **וגומות** [נדה נב א]: אם נמצאו בנערה שתי גומות של מקום שער, אף על פי שכעת אין שם שער, גדולה היא, ואם נפלה לפני יבם, אינה ממתנת אלא חולצת.

הלכות אלו - **רב מלכיו** שנה אותן.

ואילו את ההלכות דלהלן:

א. **בלורית**, שאת שיעור דינה שנינו כאן, ב. **אפר מקלה** [מכות כא א] אמר רב מלכיה: אסור לאדם שיתן אפר מקלה על מכתו, מפני שנראית ככתובת קעקע. [האסורה כפי שמבואר במשנה שם].

[638] יש שמחליפין שמועה של זה בשל זה, לפיכך נתנו בהם סימן, לסדר השמועות - רש"י ביצה כח ב ד"ה שפוד.
[639] רש"י ביצה כח ב.

ג. **וגבינה**, להלן כט ב, מבואר כי גבינה של גוים, אסורה. ובטעם הדבר, ביאר רב מלכיה בשם רב אדא בר אהבה [לקמן לה ב] משום שמחליקים את פניה של הגבינה בשומן חזיר!

הלכות אלו - **רב מלכיה** שנה אותן.

אמר רב פפא:

מתניתין ומתניתא - הלכות שנאמרו על דברי המשנה ובברייתות [בלורית, שפחות, וגבינה], רב מלכיה שנה אותן.

שמעתתא - הלכות ושמועות שנאמרו בפני עצמן [שפוד, אפר מקלה, וגומות] - **רב מלכיו** שנה אותן.

וסימנא הסימן לכך הוא: **מתניתא** - **מלכתא** [משנה - מלשון מלכה]. כלומר, ההלכות שנשנו על המשנה והברייתא, מרב מלכיה הם. [כי השם 'מלכיה' דומה ל'מלכתה'].

ושאר ההלכות רב מלכיו שנה אותן.

שואלת הגמרא: **מאי בינייהו**, מה בין סימניו של רב חנינא בריה דרב איקא לסימניו של רב פפא? - **איכא בינייהו**: **שפחות!**

דינה של האשה שהכניסה לבעלה הרבה שפחות, מתייחס הוא לדברי המשנה. הלכך, לדברי רב פפא הוא נאמר על ידי רב מלכיה. ואילו לדברי רב חנינא בריה דרב איקא, הוא נאמר על ידי רב מלכיו. [640]

דף כט:

עד עתה עסקנו בהלכות הריחוק שיש להרחיק מן הגויים עצמם, כדי שלא לבוא לידי סכנת נפשות או סכנת עריות כתוצאה בהימצאות במחיצתם.

כעת דנה המשנה בדברים של הגויים האסורים בהנאה, על מנת שלא ניכשל בדברים אסורין, וכן למנוע קירוב יתר בינינו לבינם. [641]

מתניתין:

א. **אלו דברים של עובדי כוכבים** האסורין לישראל, **ואיסורן איסור הנאה** [הגמרא להלן מבארת מדוע דוקא דברים אלו אסורין]:

[640] הקשו הראשונים: הרי אף ההלכה של אפשר מקלה, לא נאמרה במשנה ובברייתא. ואם כן, אף היא בכלל זה? וברשב"א והריטב"א בשם ר"ת תירצו, שהכונה בדברי הגמרא "שפחות" היא אף למה שנמנה כנגדה בגמרא, והוא, אפר מקלה. ורבינו אלחנן תירץ: דין אפר מקלה, מבואר אף הוא במשנה, לפי שהוא בכלל כתובת קעקע. ואם כן אינו חידוש של רב מלכיו.

[641] כל דבר המביא לידי קירוב עם הגוים - אסרוהו חכמים. ובכלל זה פת ושלקות, וכיוצא באלו. שדברים אלו, יש בהם קירוב הדעת. ולכן גזרו על כל אלו על מנת שיתרחקו ממסיבותיהם ומסעודה משותפת עמם - מאירי. גזירות אלו הינם בכלל גזירת י"ח דבר שגזרו חכמי ישראל בעליית חנניה בן גרון, ועיקר ענינה יתבאר להלן במשנה לה ב.

היין, **והחומץ של עובדי כוכבים**, **שהיה** חומץ זה **מתחלתו יין** והחמיץ. **וחרס הדרייני** [חרס של אדריינוס קיסר [642]].

ועורות לבובין, היו עושין נקב בעור הבהמה, ומוציאין דרכו את הלב, וכך היה הדרך לעשות לעבודת כוכבים, ולכן אסורים העורות הללו משום "זבחי מתים". כלומר, זבחי עבודה זרה.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: **בזמן שהקרע שלו**, שדרכו הוציאו את הלב, **עגול**, הריהו **אסור** בהנאה. משום שצורתו מוכיחה שלצורך עבודה זרה נעשה.

אך אם הוא **משוך**, לאורכו, שלא בצורת עיגול - **מותר**. כי מוכח מכך שאינו עשוי לעבודה זרה. [643] ב. **בשר הנכנס לבית עבודת כוכבים**, כלומר, שרוצה הגוי להכניסו ולהקריבו, ונזהר ישראל ליטול את הבשר תיכף אחר שנכנס לשם, עוד קודם שהקריבוהו [644] - **מותר** בהנאה. [645]

ואילו בשר היוצא משם - **אסור**, **מפני שהוא** כאילו כבר הוקרב, ונעשה **כזבחי מתים** [זבח שהוקרב ונזבח לעבודה זרה נקרא זבחי מתים] - דברי רבי עקיבא.

ג. גויים **ההולכין** [648] **לתרפות** [647] למקום עבודה זרה מרוחק, [646] ופוגש בהם ישראלי בדרכם, אסור לו לשאת ולתת עמהן בעסקי ממון, משום שחוששין שילך הגוי, ויודה ליראתו על רווחים שהרויח במשאו ומתנו עם ישראל [649].

---

[642] בפירוש המשניות להרמב"ם ביאר שאדריינוס מלך קיסר היה עושה טיט, והיה מגבל אותו ביין ומים הרבה ועושה ממנו כלי חרס בלתי מבושל. והיה מוליך אותו בכל מקום. ובכל שעה שהיה רוצה לשתות יין, היה שורה חתיכה מאותו הכלי במים, והיה נימוח ושוקע הטיט ונשארו המים מזוגין [מעורבים] ביין, וכך היה שותה. וכמעשה זה היו עושין בני אדם בזמן המשנה, והוא הנקרא חרס הדרייני. כלומר, מיוחד לאדריינוס.

[643] בירושלמי כאן מובא, שדבר זה, נעשה בעוד הבהמה בחיים. לפיכך, אם היה הקרע עגול, מוכח שהדבר נעשה בחיי הבהמה לשם עבודה זרה. כיון שחתך ופצע הנעשה מחיים, דרכו להגליד ולהתעגל. ואם היה החתך משוך, מוכח שהוצא לאחר מיתה, ושלא לשם עבודה זרה.

[644] כך פירש רש"י לקמן לב ב ד"ה בשר הנכנס.

[645] כתב המאירי: אף שלדעת תקרובת הכניסוה. אולם הואיל ולא נשתהה שם בכדי הקרבה, שהרי לא הוקרב עדיין, ואף שנשחט שם, אין שחיטת הנכרי אוסרת בהנאה. אבל היוצא משם - אסור. שמן הסתם כבר הוקרב ונעשה זבחי מתים [כינוי לזבח עבודה זרה]. והוא הדין לכל שנשתהה שם בכדי הקרבה, שיש בו חשש שמא תקרובת עבודה זרה הוא, ואסור.

[646] כך פירש רש"י. ויש להבין מדוע נקט דוקא מקום מרוחק? וביאר הט"ז סימן קמ"ח ס"ק ז' דלרווחא דמילתא נקט רש"י כך. ולהשמיענו שאפילו הולך רחוק, ויתכן שיחזור בו במהלך הדרך - אסור לשאת ולתת עמו! ולקמן לב ב פירש רש"י, לתרפות - לבקש טעותן במקום אחר.

[647] כמה פירושים נאמרו בדבר זה: א. תרפות, הוא לשון גנאי, דהיינו מקום תורפה - תוס' לקמן לב ב ד"ה ההולך לתרפות ובפירוש המשניות להרמב"ם. ב. תרפות - לשון תרפים. כלומר, פסלים של עבודה זרה - ירושלמי ותוס' לקמן לב ב ד"ה ההולך לתרפות. ג. בירושלמי הובאה גירסה אחרת. והיא, "תרבות". והיינו מקום חגיגה שעושין לעבודה זרה.

[648] לקמן לב ב ציין התוס' ד"ה עובד כוכבים, שהתנא הפסיק באמצע הדברים שאיסורן איסור הנאה, ועסק בדינו של ההולך לתרפות. משום שדומה ענינו לנידון של בשר הנכנס לשם. ומשום כך עסק בו.

[649] כך פירש רש"י. ועוד פירש, שיש לחשוש שמא יקנה ממנו דברים לצורך עבודה זרה.

ואלו הבאין משם - **מותרין** במשא ומתן. לפי שחשש זה כבר לא קיים.

ד. **נודות** כלי עור של **העובדי כוכבים וקנקניהן** העשויין חרס, **ויין של ישראל כנוס בהן** למשך זמן רב - **אסורין**. **ואיסורן, איסור הנאה - דברי רבי מאיר**. [650] וחכמים אומרים: אין איסורן של אלו, **איסור הנאה**, אלא רק איסור אכילה. אך להתנות הנאות אחרות מותר בדברים אלו. [651]

ה. **החרצנים** גרעיני הענבים, **והזגין** קליפות הענבים [652] **של עובדי כוכבים** הנשארים לאחר שעשו מהן יין, **אסורין**. **ואיסורן, איסור הנאה - דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **אם היו** החרצנים והזגין לחין, כלומר עומדים עדיין בתוך שנים עשר חודש ועדיין יש בהם לחות - **אסורין**.

אך אם היו **יבישין**, שכבר עבר עליהם שנים עשר חודש - **מותרין**.

ו. **המורייס**, שומן הזב מן הדגים, [654] **וגבינת בית אונייקי** [שם הכפר ממנו באו הגבינות, [653] וגבינות אחרות אינם בכלל זה] **של עובדי כוכבים אסורין**. **ואיסורן - איסור הנאה, דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **אין איסורן איסור הנאה** אלא אסורין רק באכילה.

אמר רבי יהודה: **שאל רבי ישמעאל את רבי יהושע כשהיו מהלכין בדרך**, וכך **אמר לו**, שאל אותו: **מפני מה אסרו** חכמים, החולקים על רבי מאיר, **גבינות עובדי כוכבים** באכילה, על אף שלא אסרוה בהנאה? [655]

---

[650] לקמן לב א, ביאר התוס' ד"ה והא, שאיסור הנאה זה, הוא רק על היין הכנוס בהם. אולם הקנקנים, אינם אסורים בהנאה.

[651] את מחלוקת רבי מאיר וחכמים, ביאר הראב"ד, שלדעת רבי מאיר הכלים עצמם אסורים בהנאה משום היין הספוג בהם. וכמו חרס הדרייני. ולדעת חכמים, שונה חרס הדרייני מכל כלים. לפי שיש בו יין ממש. ולשם כך נועד. אולם בשאר כלי חרס, אין יין ממש, אלא רק טעם יין. ומשום כך אינם אסורים בהנאה, אלא רק בשתיה. וכיוצא בזה ביאר הר"ן בדעת חכמים, שלא גזרו על פליטת הכלים [ועיין בחשק שלמה למשנתנו].

[652] בנזיר לד ב, נחלקו התנאים מהו חרצן ומהו זג. לדעת רבי יהודה חרצנים אלו החיצוניים, היינו הקליפה. והזגים הם הפנימיים, היינו הגריעינים. ולדעת רבי יוסי - זג, אלו החיצוניים, וחרצן - הפנימיים. וראה בתוס' לקמן לד א ד"ה החרצנים שהוכיח כדעת רבי יוסי. וכן דעת הרמב"ם פרק מהלכות נזירות הלכה ב'.

[653] ביומא י א משמע, שאונייקי הוא שם של מדינה או אומה. ובאו בני אומה זו ונתיישבו בכפר זה, ונקרא על שמם 'בית אונייקי'.

[654] טעם האיסור הוא, שמא עירב בו יין. וכפי שפיר רש"י לקמן לד ב ד"ה מורייס אומן. ובירושלמי כאן הלכה ו' ביארו, כי אף שהיין נתערב בו, מכל מקום לא בטל טעמו. והנאת עבודת כוכבים - אסורה.

[655] שאלה זו נשאלה לדעת חכמים האוסרין את הגבינה באיסור אכילה. והשאלה היא, הרי אין חשש שמא גבינת הגוים נעשתה מחלב בהמה טמאה. לפי שחלב הבמה טמאה, אינו מתקשה ומתגבן. ועל כרחך שהגבינה נעשית מחלב בהמה טהורה. ומשום כך שאל מהו שהטעם שבכל זאת אסרוה חכמים [רש"י לקמן לד ב ד"ה מפני וכן נראה מדברי הרע"ב. ועיין בתוס' רי"ד].

אמר לו רבי יהושע: **מפני שמעמידין אותה**, את הגבינה, **בקיבה של נבילה**, כדי שההפרשה של מיצי הקיבה יגבנו את החלב וישביחו את הגבינה, משום כך אסורה גבינה זו.

אמר לו רבי ישמעאל: **והלא קיבת** קרבן **עולה**, **חמורה** היא **מקיבת נבילה**. לפי שהעולה אסורה בהנאה, ואם נהנה בה, הריהו מועל!

ובכל זאת, **אמרו** [ולא נודע מי אמר כן], כי **כהן ש"דעתו יפה"**, שאינו איסטניס, ואינו קץ ומואס במציצת הקיבה, **שורפה**, מוצץ את ההפרשה של המיץ הכנוס בתוכה [שהוא כעין חלב], וגומע ממנה בעוד הקיבה **חיה**, ולא לאחר שבישלוה. [656]

ולא הודו חכמים לדברי [657] מי שהתיר למצוץ את הקיבה.

אבל אמרו, יחד עם זאת הם הסכימו, שאמנם מצד אחד **אין נהנין**, מדרבנן, מאותו המיץ הכנוס בקיבת העולה, אך מצד שני - **ולא מועלין**. מי שעבר ונהנה, אין זו מעילה בקרבן, [658] ואינו חייב על כך קרבן מעילה. [659]

חזר **ואמר לו** רבי יהושע לרבי ישמעאל: הטעם שגבינות אלו שהועמדו בקיבת נבילה אסורים, הוא **מפני שמעמידין אותם בקיבת עגלי עבודת כוכבים**. שאף הקיבה והפרש הכנוס בה, הינם בכלל איסור הבהמה.

אמר לו רבי ישמעאל: **אם כן**, אם יש לחשוש שהעמידוה בקיבת עגלי עבודה זרה, ומחמת כן אסורים באכילה, **למה לא אסרוה בהנאה**, כדין כל עבודה זרה?

ז. **השיאו** העביר רבי יהושע את רבי ישמעאל **לדון בדבר אחר**, ולא רצה לגלות לו דבר ברור בכך.

---

[656] ראה בריטב"א לקמן לד ב שחלב זה הנתון בקיבה, חלב גמור הוא. ורק נידון הוא כפרש היוצא מן הבהמה. וכדבר הכנוס ובא שם ממקום אחר.

[657] במלאכת שלמה במשנתנו העיר, שהיה צריך לומר "ולא הודו להם". ורבינו יונה ותוס' רי"ד פירשו את הדברים כפשוטם, וכתבו שאין ידוע מי היה אותו חכם. והתפארת ישראל כאן העיר, שמאמר זה "ולא הודו לו", דברי רבי הם כאשר סידר את המשנה. ולא דברי רבי ישמעאל הם, שהרי לא יתכן שהביא זאת לסתור דבריו!

[658] כיון שאיסור זה הוא רק מדרבנן, אין בו מעילה. וזאת לפי שההפרשה שיש בקיבה, אינה נחשבת כבשר הבהמה, אלא כפרש בלבד.

[659] הקשה הקהלות יעקב סימן י"ב: מה הראיה שיש בהתר קיבת עולה, כדי להתיר קיבת נבלה? והרי אפילו אם נאמר שקיבת הנבלה אסורה מפני שנחשבת כחלק מגוף הנבלה, הרי יתכן שקיבת העולה מותרת במציצה, כיון שאין כל צורך גבוה בחלב הקרוש שבתוכה. ולפי שהולך הוא לאיבוד - אין בו מעילה, כדין קדשים שמתו שאין בהם מעילה ואינם קרוים "קדשי ה'". ואם כן, אפשר שקיבת עולה מותרת, ואילו קיבת נבלה נחשבת כנבלה, ואסורה?! וביאר, כיון שעיקר הקרבן ראוי להקרבה, הרי גם כל המחובר לו, אף שאין בו צורך הקרבה, נחשב כחלק מן הקרבן, ונוהגים בו כל איסורי הקרבן. ואף קיבה זו, שאין בה צורך לקרבן, מכל מקום היא חלק ממנו. ואינה כקדשים שמתו, כיון שקדשים שמתו, נדחו למצוה מעיקרם. ולא שייך בהם מעילה כלל. ומצד איסור הנאה זה, יש לדמותה לקיבת נבלה [ועי"ש שהביא בשם מהר"מ לובלין שלדעת רש"י אף שאינם בכלל "קדשי ה'" ואין בהם מעילה, מכל מקום לא פקע איסורם, ואסורים בהנאה].

וכך **אמר לו** רבי יהושע: **ישמעאל, היאך אתה קורא** את דברי הכתוב בשיר השירים [א ב]: האם קורא אתה "**כי טובים דודיך מיין**" בלשון זכר, **או** "**כי טובים דודיך**" בלשון נקבה?[660]

אמר לו רבי ישמעאל: קורין כך "**כי טובים דודיך**", בלשון נקבה.

אמר לו רבי יהושע: **אין הדבר כן, שהרי חבירו**, הכתוב הסמוך לו, **מלמד עליו**. שנאמר בפסוק הבא, "**לריח שמניך טובים**... על כן עלמות אהבוך". ולשון "עלמות אהבוך" יש לקרוא בודאי בלשון זכר.

גמרא:

יין שניסכוהו לעבודה זרה, אסור מן התורה בשתיה ובהנאה, כדין "תקרובת עבודה זרה". וגזרו חכמים שלא לשתות ולא ליהנות מכל יין של גוי, אף שלא ידוע שנסכוהו לעבודה זרה. ויין זה נקרא "סתם יינם". ובכלל גזירה זו גזרו גם על יין של ישראל שנגע בו גוי. ולא זו בלבד שאסרו חכמים סתם יינם, אלא שהחילו עליו כל הלכות יין נסך ממש. וכפי שיבואר במהלך הסוגיא והראשונים.

[אכן בימינו, שאין דרך הגוים לנסך יין לעבודה זרה, נחלקו הראשונים בדין יין שנגע בו גוי. וראה בטור וברמ"א יו"ד קכג א. והכרעת הרמ"א שם, שכאשר יש הפסד מרובה אם נאסור יין על ידי מגע הגוי - יש להקל ולסמוך על המתירים].

שנינו במשנתנו: אלו דברים של גוים אסורים, ואיסורם איסור הנאה - **היין!**

שואלת הגמרא: **מנלן** שהיין אסור?

אמר רבה בר אבוה: דבר זה נלמד מהא דאמר קרא [דברים לב לח] "**אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסיכם**".

---

[660] כנסת ישראל מבקשת מהקב"ה 'ישקני [הקב"ה] מנשיקות פיהו, כי [כך הוא אמר לי] 'טובים דודיך מיין'. רש"י.

[661] משמע, שאיסור זה - דאורייתא הוא. והקשו הראשונים [ריטב"א ר"ן רמב"ן ועוד], הרי הפסוק דן במנסך לעבודה זרה ממש. ואילו משנתנו עוסקת בסתם יין של גוים, שאין מקורו ידוע? ואף אם נאמר שגזרו חכמים על סתם יינם של עכו"ם משום יין נסך, דבר זה לא יתכן. כיון שיין נסך הוא מיעוט בין שאר היינות. ולמיעוט - לא חששו חכמים. ועוד קשה, אילו אכן יין זה נסך הוא, הרי כבר נתנסך ונזרק כבר לפני עבודה זרה. ואם הוקצה לעבודה זרה ועדיין לא נתנסך, אינו אסור, לפי שאין הקדש לעבודה זרה. ועוד, שהרי לקמן לו ב מבואר שאיסור סתם יינם של גוים, הוא כדי שלא ישתו עמם ויבואו לידי חיתון עם בנותיהם. ואם כן, אין לאסור אלא שתיה, ומדוע אסרוהו אף בהנאה כדין יין נסך? וביארו הרמב"ן ריטב"א ועוד, שאכן אין עיקר האיסור משום יין נסך. אלא שתיקנו חכמים גזירתם לאסור סתם יינם של גוים, באופן שליין יש דין יין נסך כעין איסור יין נסך ממש, שאסור הוא אף בהנאה [לפי שתקנות חכמים, כעין דאורייתא מתקנים - רמב"ן] ומשום כך הביאו כאן את המקור לאיסור יין נסך עצמו, שכך היתה גזירתם. יין גוים - כיין נסך. וכן מבואר בטור יו"ד סימן קכ"ג. וראה בתוס' רי"ד שכתב,

והלימוד הוא כך: **מה זבח** של עבודה זרה **אסור בהנאה**, **אף יין** של עבודה זרה האמור בהמשך הפסוק, **נמי**, גם הוא [662] **אסור בהנאה**. [661] **וזבח** של עבודה זרה **גופיה** עצמו, **מנלן** שהוא אסור בהנאה?

דכתיב, כאשר מנה דוד בתהלים [קו כח], את החטאים שחטאו בני ישראל מיום שיצאו ממצרים - "**ויצמדו לבעל פעור**, **ויאכלו זבחי מתים**".

מלמד הכתוב: **מה מת**, **אסור בהנאה** - **אף זבח** של עבודה זרה, כפי שהיה שם, **נמי** גם הוא **אסור בהנאה**.

ומת גופיה עצמו, **מנלן** שאסור בהנאה? **אתיא**, לומדים זאת בגזירה שוה מן התיבות "**שם שם**", **מעגלה ערופה**.

כתיב הכא לגבי מת [במדבר כ א] "**ותמת שם מרים**". **וכתיב התם** לגבי איסור הנאה בעגלה ערופה [דברים כא ד] "**וערפו שם את העגלה בנחל**".

הרי שבשני הפסוקים הללו, נאמר "שם". ומגזירה שוה זו למידים אנו:

מה להלן לגבי עגלה ערופה, **אסור** הדבר **בהנאה**, **אף כאן**, מת **נמי**, גם הוא **אסור בהנאה**. [663] והתם, בעגלה ערופה, **מנלן** שהיא אסורה בהנאה?

אמרי דבי רבי ינאי, בבית מדרשו של רבי ינאי: "**כפרה**" **כתיב בה** בעגלה ערופה [דברים כא ח "כפר לעמך ישראל"] **כקדשים**. כיון שהיא מכפרת ככפרת הקדשים, דינה הוא כקדשים, האסורים בהנאה. [664]

שאלולא חשש חתנות, לא היו אוסרים את היין כלל, אף לא משום ניסוך. אולם אחר שכבר אסרוהו משום חתנות, אסרוהו משום ניסוך [וראה עוד בראשונים שדנו בדבר זה].

[662] הקשה התוספות: מדוע צריך לימוד מיוחד לאיסור יין. והרי כלול הוא בכלל זבח של עבודה זרה? ותירץ: אכן זבח ויין, עניני איסור שונים הם. ונלמדים בלימודים שונים. ואין לומדים מזבח, אלא מה שכעין הזבח. אך יין שאינו כעין הזבח, יש ללמדו בנפרד. כמבואר לקמן נא א.

[663] מבואר לכאורה, שזהו המקור לאיסור יין נסך וזבח עבודה זרה. כתב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה ז ב: עבודת כוכבים ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה, אסור בהנאה. שנאמר "ולא תביא תועבה אל ביתך". וכל הנהנה באחד מכל אלו - לוקה שתים. א' משום "לא תביא", וא' משום "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". וקשה, הרי כאן מבואר שיין וזבח אסורין משום הלימוד מעגלה ערופה, ולא כדברי הרמב"ם?! ויישב האבי עזרי שם, שעצם כך שתקרובת עבודה זרה נכללת בלאוין אלו, זהו רק אחרי שנלמד ההיקש מזבח למת ויין לזבח. ועל ידי היקש זה יודעים אנו שתועבה הם וחרם. ורק מחמת זאת נכללים הם בלאו "לא תביא תועבה". ו"לא ידבק בידך". ולולא לימודים אלו, אינם בכלל תועבה וחרם. דעת הרמב"ן [ספר המצוות לא תעשה קצ"ד וראה שהביא שם שיטת הרמב"ם והירבה להשיג עליו]. שבדיני עבודה זרה, תקרובתה, ומשמשיה, ישנם ג' איסורין: א. תקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה, וכפי שנלמד בסוגיא כאן. ב. משמשי עבודה זרה אסורין בהנאה ונלמד מן הכתוב [דברים ז כה] "לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך" [וראה בגמרא לקמן נא ב] ג. עבודה זרה עצמה אסורה בהנאה. ממה שנאמר [ראה יג] "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" [וראה עוד שם באריכות דברי הרמב"ן, ובמנין המלקות של כל אחד מאיסורין אלו].

[664] מקור איסור זה של מעילה והנאה בקדשים, מבואר ברמב"ם פרק א' מהלכות מעילה הלכה ג': כל המועל בזדון לוקה ומשלם מה שפגם מן הקודש בראשו. ואזהרה של מעילה, מזה שנאמר [דברים יב יז]: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ונדריך". מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר עולה הואיל וכולה לה'. והוא הדין לשאר כל קודש שהא להשם לבדו וכו', ע"כ.

שנינו במשנתנו: **והחומץ של עובדי כוכבים שהיה מתחלתו יין** - אף הוא אסור.
שואלת הגמרא: **פשיטא**, ודאי שאסור הוא! וכי **משום דאחמיץ** שהחמיץ היין ונעשה חומץ, **פקע ליה איסוריה**? [665]
אמר רב אשי: אכן, ודאי שדינו כדין יין ואסור. אלא **הא אתא לאשמועינן**, זה בא התנא במשנה להשמיענו, כי **חומץ** [666] **שלנו**, שמפקידים אנו אותו **ביד עובד כוכבים**, **אין צריך** לסותמו ולסוגרו **בחותם בתוך חותם**, [668] בשני סימנים. [667] [יין שמפקידים אותו בידי גוי, יש לחותמו ולסוגרו בשתי חתימות (סימנים), כדי שלא יוכל הגוי להחליפו ביין שלו. שאם יהיה היין חתום וסגור בשתי סימנים, יקשה עליו לזייף את סגירתו של הישראלי, וימנע מלפתוח את החבית].
והסיבה לכך שאין צריך לעשות לחומץ חותם בתוך חותם כמו ביין, כי **אי משום אינסוכי**, אם החשש ביין הוא משום שמא ניסכו אותו, הרי בחומץ אין לחשוש לכך, כיון שחומץ - **לא מנסכי**. [669]
ואי משום איחלופי, אם החשש הוא שמא החליפו הגוי בחומץ שלו, הגרוע מן החומץ הזה, אין לחשוש לכך!

---

[665] הקשה ה"עבודת עבודה": לקמן סז ב מוכח שדבר האסור מן התורה, אך נפגם ואינו ראוי לאדם, פקע איסורו ומותר. ואילו ביומא פא ב מבואר שאם שתה אדם חומץ חי ביום הכיפורים פטור, כיון שאינו ראוי לאכילה. ואם כן, כיון שאינו ראוי יהא הדין שפטור. ולא קשה קושית הגמרא "כיון דאחמיץ פקע ליה איסורא"?! ויישב על פי דברי הרא"ש [פסחים פרק ב' סימן א'] שכתב כי אף דבר שבפני עצמו אינו ראוי לאכילה, הרי שאם הוא ראוי על ידי תערובות - נחשב כראוי לאכליה לענין איסורו. והוא הדין לענין חומץ. דכיון שראוי הוא לשתיה כשהוא מזוג. הרי הוא כדבר איסור אף קודם המזיגה. וזהו שהקשתה הגמרא "אמאי פקע ליה איסורא" [ועיי"ש באריכות בענין זה].

[666] איתמי נהיה היין לחומץ? א. דעת המאירי: מעת שמשליכין ממנו לארץ ומבעבע קצת, הרי הוא חומץ גמור. ב. דעת הרשב"א [תורת הבית בית ה' שער ג' - בשם ר"ת] לאחר שנים עשר חודש, נהיה חומץ. ג. דעת הריטב"א: לאחר שנותנים אותו בכלי הראוי לחומץ [כלומר, שכבר רואים בו סימנים שאינו ראוי להיות יין גמור] ושוב אין שותים ממנו בתורת יין, יש בו דין חומץ.

[667] יש לבאר היאך נעשה חותם בתוך חותם: התוס' לקמן לא ב ד"ה השולח הביא, שענין חתימת החבית, פירשו רבינו ברוך כך: נכון הדבר לסתום פי החבית בנעורת או בדבר אחר ולתת עור על הסתימה קבוע במסמרות, ולכתוב אותיות. חציין של האותיות על העור, וחציין על דופני קרשי החבית. שאם יגביה העובד כוכבים את העור, לא יוכל לכוין ליישבו כבתחילה. ועוד, יש לתת חישוק סביב השוליים במקום שמחוברים דופני החבית, ולקבוע שם במסמרות מפני הנעורת התחובה שם סביב שלא יוציאם העובד כוכבים על מנת להוציא היין דרך שם, ולתחבו אחרי כן אל מקומו הראשון. וכל הברזות יש לחתוך ולקבוע עליהם עור במסמרות, או לקבוע נסרים לכסות כל השולים והברזות, עכ"ל.

[668] מדברי רב אשי משמע, שרק בחומץ מספיק חותם אחד. אולם ביין המופקד ביד גוי, צריך שתי חותמות. ולהלן לא א נפסקה הלכה כרבי אליעזר שדי בחותם אחד, לפי שגם בחותם אחד, אין חוששין לזיוף. ודברי רב אשי נאמרו לדעת חכמים שהם התנא דמשנתנו, המצריך שני חותמות - ריטב"א. ואף שהלכה כרבי אליעזר, כתבו הראשונים [רמב"ן ריטב"א ורא"ש] שנהגו להחמיר כרבנן ולתת חותם בתוך חותם. ובדיעבד, מותר אף בחותם אחד.

[669] משמע לכאורה, שאינו בכלל איסור יין נסך. ואם נגע בו עכו"ם - מותר לגמרי. וכך היא דעת רבינו משולם [הובא בתוס' כאן] והריטב"א. אולם ר"ת הקפיד עליו, כיון שאין אנו בקיאין בטיב חומץ. ומעשים שבכל יום שנחלקים בו הדעות, ויש קורין אותו חומץ ויש קורין אותו יין. וודאי לא הותר החומץ לגמרי.

מכיון דאיכא שישנו **חותם** הסוגר את החבית, הרי **שלא טרח ומזייף**. הגוי אינו טורח לפתוח את סתימת החבית, ולהוציא משם את החומץ, לתת חומץ אחר במקומו, ולזייף חותם אחר, כדי לסגור ולחתום את החבית בדיוק כמו שעשה הישראלי, כיון שהחלפת החומץ, אינה מצדיקה טירחה מרובה כל כך!

אמר רבי אילעא: **שנינו - יין מבושל** [671] **של עובדי כוכבים שהיה מתחלתו יין**, אסור! [670] ותמהה הגמרא: **פשיטא**, ודאי שאסור. **וכי משום דאיבשיל**, שנתבשל יין זה, **פקע ליה איסורא** פקע איסורו? [672]

אמר רב אשי: אכן, ודאי דין יין שבישלו גוי, הריהו כדין כל יין, ואסור.

והא אתא לאשמועינן, וזה בא התנא של המשנה להשמיענו, **כי יין מבושל שלנו**, שהפקדנוהו **ביד עובדי כוכבים**, **אין צריך** לסותמו **בחותם בתוך חותם**, ואינו נאסר בהנאה על ידי הימצאותו ברשות הגוי.

והסיבה לכך היא: **אי** אם החשש הוא **משום אינסוכי**, שמא ינסך אותו הגוי, הרי שאין לחשוש לכך. משום שיין מבושל [675] **לא מנסכי**. [674] ומשום כך אינו נאסר במגע גוי. [673]

---

[670] יין קונדיטון [יין שנתן בו דבש ופלפלין], מבואר מדברי הירושלמי [פרק ב' הלכה ג'] שאינו בו משום יין נסך. ובתנאי שהדבש והפלפלין יהיו לכל הפחות שליש מן המשקה. ואף שלענין ברכה דינו כיין ויוצאין בו ידי קידוש וחובת ד' כוסות בפסח, מכל מקום לא היו מנסכין בו. וכתב הריטב"א שאף על פי כן ראוי להחמיר ולאוסרו, לפי שיש לחשוש שמא לא ניתנו בו דבש ופלפלין די הצורך, ובכלל יין נסך הוא. ודעת הרשב"א, שאף אם אין בו דבש ופלפלין אלא מעט - אינו יין נסך. כיון שכל שנשתנה טעמו וריחו, אינו בכלל יין ומותר. והמחמיר - תבוא עליו ברכה.

[671] אימתי נקרא מבושל? דעת הראב"ד [הובא ברשב"א] כיון שהרתיח, נעשה מבושל. ואין בו משום יין נסך. הרמב"ן והריטב"א כתבו, שלא די ברתיחה גרידא על מנת שיחשב כמבושל. אלא צריך שעל ידי הבישול יתמעט ממידתו. ורק באופן זה נחשב כמבושל [וברשב"א ביאר שאין מחלוקת בין השיטות הללו. כיון שלא יתכן שיתבשל דבר בלא שיחסר ממידתו]. והנה, השולחן ערוך יו"ד סימן קכ"ג כתב: ומאמתי נקרא מבושל, משהרתיח על גבי האש. והש"ך שם ס"ק ז' ביאר: דהיינו משיתמעט ממידתו, וכן כתבו הרשב"א והר"ן! ומשמע, שאף דעת השולחן ערוך שעל ידי הרתחה נחשב בישול, ומכל מקום מותנה הדבר בכך שיתמעט ממידתו.

[672] בקובץ שמועות [חולין אות מ'] הביא, שהקשו מדברי הגמרא מסכת מנחות כא א שמבואר שם שהאוכל דם שנתבשל - אינו חייב עליו. ואם כן אף כאן לכאורה, כיון שנתבשל היין, פקע איסורו? ותירץ הגרא"ו: איסורו של היין, הוא מחמת חשש יין נסך. ומעשה הניסוך אוסרו לעולם, ואינו פוקע אף אחר שהחמיץ ונשתנה. אבל דם, אינו אסור מחמת איזה מעשה שנעשה בו. אלא עצם מציאותו כדם, אוסרתו. וכיון שנתבשל ונשתנה, ובטל ממנו שם דם, הרי שבטלה סיבת האיסור. ושוב אין עוברים עליו.

[673] כתב הריטב"א, דכיון שאין שותים ממנו אלא דרך תענוג. ודבר מועט הוא הנעשה לפרקים, ואינו מצוי אצל הכל. ולפיכך לא היה בכלל גזירה, ועמד בהיתרו. ובמאירי כאן כתב, שכל שהוא מבושל עד שנשתנה טעמו מכמות שהיה מחמת בישולו, או ריחו או צבעו, כל שנשתנה - בטל חינו. ואין חיבת ניסוך עליו. [ומדברים אלו, הסיק הגרש"ז אוירבאך [קובץ "הנאמן" תשרי תשמ"ב והובא בספרו מנחת שלמה] שיין המפוסטר שהוא מבושל בתוך הצנורות ולא נחסר ולא נשתנה טעמו, ושכיח הוא, אין בזה היתר של יין מבושל. ואם נגע בו עכו"ם, או אלו שדינם כעכו"ם, נאסר היין!].

[674] יין זה, בכלל יין הוא. ומברכין עליו בורא פרי הגפן ועושין בו קידוש והבדלה - ריטב"א. ובשלחן ערוך או"ח סימן ער"ב סעיף ח', הביא שיש מחלוקת בענין זה אם מקדשין עליו או לא. והמשנה ברורה שם ס"ק י"ט ביאר שהמתירין לברך עליו סוברים שאין היין נגרע על ידי בישולו. והאוסרין סוברים שהיין נגרע בכך. ואף אין מברכים עליו בורא פרי הגפן, אלא שהכל [ועיין בביאור הלכה שם שהביא מחלוקת ראשונים בענין יין מעושן]. וכתב

דף ל.

ואי אם **משום** שחוששין אנו שמא (תחילת העמוד) **איחלופי**, יחליפו הגוי ביין מבושל משלו, הרי שאין לחשוש לכך.

מכיון דאיכא שישנו **חותם אחד**, **לא טרח ומזייף**, הגוי אינו טורח לפתוח את סתימת החבית, להוציא משם את היין המבושל, ולתת יין מבושל אחר במקומו, ולזייף חותם אחר כדי לסגור ולחתום את החבית בדיוק כמו שעשה הישראלי, כיון שהחלפת יין מבושל, אינה מצדיקה טירחה מרובה כל כך!

תנו רבנן: **יין מבושל**, **ואלונתית** [משקה של רפואה] **של עובדי כוכבים** - **אסורין**, כיון שבתחילתן היו יין. אולם **אלונתית כברייתא**, שלקחה הגוי מיד ישראלי כאשר כבר היתה עשויה כמשקה אלונתית, וכבר עירבו את האלונתית ביין, [676] ומעולם לא היתה אצל הגוי בתורת יין - **מותרת**.

ואיזו היא אלונתית? - **כדתניא** [677] **לגבי שבת**: **עושין אנומלין** משקה, **ואין עושין אלונתית** רפואה. **ואיזו היא אנומלין**, **ואיזו היא אלונתית**?

אנומלין הוא משקה העשוי **מיין**, **ודבש**, **ופלפלין**, והרי הוא כשאר המשקים המותרים בשבת. [678]

הרמ"א שם: והמנהג לקדש עליו, אפילו יש לו יין אחר, רק שאינו טוב כמו המבושל! וכן נראה מדברי רש"י במשנה ד"ה שהיה, שכתב שהחומץ שניתן ביד עכו"ם, אינו נאסר בהנאה. ומשמע, שבאכילה נאסר. וכ"כ הרא"ש שישראל עם קדושים, נהגו בו איסור. עוד נחלקו ר"ת ורבינו משולם, לענין יין בוסר. דעת רבינו משולם היא, כיון שהיוצא מן הבוסר נקרא מים ולא יין, יש להתיר. ודעת ר"ת, שאף זה יש לאסור. כיון שאין בקיאין בשיעור המדוקדק אימתי נקרא בוסר. ודעת הריטב"א שאף בוסר יש להתירו, וכדין חומץ.

[675] הקשה הרא"ש [סימן י"ב], הרי הגזירה על סתם יינם, הוא משום חשש בנותיהם. ואם כן, לענין זה מה ההבדל בין יין מבושל לשאינו מבושל, וכי במבושל אין חשש זה? ויישב הרא"ש, משום שיין מבושל אינו מצוי, לא גזרו עליו. ואכן רש"י בד"ה הא אתא, כתב שיין מבושל אינו אסור בהנאה כיון שאין מנסכים אותו. ודייק מכך הרש"ש, שרק בהנאה אינו אסור לפי שאין בו חשש ניסוך. אך בשתיה - אסור, משום חשש בנותיהם. וכפי דברי הרא"ש בתמיהתו. והוסיף הרש"ש, שאכן לענין דין היין בזמן הבית [עוד קודם הגזירה משום בנותיהם], כאשר לא היה האיסור אלא משום חשש ניסוך, יודה רש"י שגוי שנגע ביין המבושל של ישראל, מותר היין לגמרי, בין בשתיה ובין בהנאה [ועיין בקהילות יעקב על מסכתנו סימן י"ג].

[676] כך פירש רש"י. והוכיחו מכך הראשונים [תוס' ריטב"א ועוד]. שכל תבשיל שנתערב בו יין ובטל מראהו, אפילו אם לא בטל טעמו, אינו נאסר על ידי מגע גוי. והקשו התוס' על דברי רש"י, דהא 'אלונתית כברייתה' לא משמע כפירושו שנקראת כך רק אחר שנתנו בתוכה יין. ועוד, במסכת חולין ו א משמע שקרויה אלונתית עוד לפני שנתנו בה יין. ופירש ר"ת, שדרך האלונתית היא שמכניסים אותה לשמירה עוד קודם שנותנים בה יין. וכאשר רוצים להשתמש בה, מוציאים ממנה מעט מעט, ומערבין בה יין. לפי שאם יערבו את כולה יין מתחילה, לא תישמר לזמן רב ותתקלקל. ומשום כך, כאשר רואה ישראל את האלונתית של הגוי כאשר היא ניטלת מן החבית כמות שהיא - מותרת. כיון שמסתמא לא עירב בה הגוי יין לפני כן בכדי שלא תתקלקל. [עוד בענין אלונתית, ראה ט"ז יו"ד קכ"ג ס"ק כ"ג וברש"ש כאן].

[677] מסכת שבת קמ א.

[678] משקה זה הוזכר לענין שבת. ולענין איסור יין נסך, מבואר בראשונים שאין לאוסרו.

אלונתית היא רפואה העשויה **מיין ישן**, **ומים צלולין** [שנשאבו, ועומדים בכלי יום או יומים עד שכל החומרים המעורבים בתוך המים השאובין כגון עפר וכדומה - שוקעין], **ואפרסמון - דעבדי** תרופה זו עשויה **לבי מסותא**, לאלו היוצאים מבית המרחץ. [679]

אסרו חכמים לשתות משקה שהיה מגולה, [680] משום שיש לחשוש שמא שתה ממנו נחש, והטיל בו את ארסו. ולפיכך, סכנה לשתות מאותו המשקה.

ומבארת הגמרא להלן, אלו משקאות נאסרו משום כך, ובאלו משקאות אין לחשוש לשתית הנחש, ולא נאסרו משום כך. [681]

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, אמרו שניהם: **יין מזוג** שמזגו ועירבו אותו במים [כאשר שני שלישים ממנו מים, ואחד יין [682]] - **אין בו** איסור **משום גילוי**. אם מניחו מגולה, אין איסור בשתייתו, כיון שאין לחשוש שמא נחש שתה ממנו.

וכמו כן **יין מבושל**, **אין בו משום** איסור **ניסוך**, כיון שאין הגוים מנסכין יין מבושל. [683]

איבעיא להו, נסתפקו: **יין מבושל**, כאשר נשאר מגולה, האם **יש בו** איסור **משום גילוי**, **או אין בו** איסור **משום גילוי**?

ומביאה הגמרא ראיה - **תא שמע**: **העיד רבי יעקב בר אידי על יין מבושל שאין** נחש שותה ממנו, ולפיכך אין **בו** איסור **משום גילוי**.

רבי ינאי בר ישמעאל חלש, חש שלא בטוב. **על לגביה**, נכנסו אצלו **רבי ישמעאל בן זירוד ורבנן**, **לשיולי ביה**, לשואלו בשלומו.

---

[679] על מנת שלא יחלו ביציאה החוצה מן המרחץ. וכיון שמשקה של בריאות ורפואה הוא, אין עושין אותו בשבת.

[680] חולין י א: שלשה משקין אסורין משום גילוי - המים והיין והחלב. ושאר כל משקין מותרין. וכמה ישהן והן אסורים - כדי שיצא הנחש במקום קרוב וישתה. וכמה מקום קרוב אמר רב יצחק בריה דרב יהושע, כדי שיצא הנחש מתחת אוזן הכלי, וישתה, ויחזור לחורו. וכן כתב הטור יו"ד סימן קט"ז. ושיעור כמות המשקה האסור משום גילוי, מבואר בגמרא וברא"ש כאן, שתהיה כמות מים המספיקה, לכדי שתאבד בהם המרה. היינו ארס הנחש.

[681] השלחן ערוך יו"ד סימן קט"ז סעיף א' כתב: ועכשו שאין נחשים מצויים בינינו - מותר. ובפתחי תשובה שם ס"ק א' הביא מדברי השל"ה דף מט ב, שכתב שמכל מקום שומר נפשו ירחק מזה. וכן מובא בהנהגת הגר"א, שהיה נזהר מאוד בדבר זה.

[682] כך פירשו רש"י והראשונים. ואם עירב יין בפחות משיעור זה, כתב הריטב"א שיצא מכלל יין לענין קידוש והבדלה וברכה. וראה משנה ברורה סימן ער"ב ס"ק י"ב, שכתב שאין זה אלא כמים שאין בהם אלא מעט מתיקות וודאי שאין זה יין. ומשום כך אף אינו נידון כיין נסך, כיון שיסוד איסור יין של גוים הוא משום שלא יבואו להתחתן בם. כמבואר לקמן לו ב. ומשקה זה שכמעט ואין בו יין, אין חשש שיסבו עמם יחד ויבואו לידי חתנות - ריטב"א. אולם הרמב"ן נוטה לומר, שכל שיש בו טעם ומראה יין, יש לאוסרו כדין יין נסך. והרא"ש סימן י"ג והרשב"א החמירו כאשר יש בו טעם יין.

[683] הובאו לעיל דברי הרא"ש שתמה, הרי עיקר איסור סתם יינם, הוא משום החשש שמא יקרבו לבנותיהם. וכי משום שהרתיח את היין בטל החשש? ויישב, שלפי שיין מבושל אינו מצוי כל כך, לא גזרו בו חכמים. ובספר קובץ תשובות [פסקי מרן הגרי"ש אלישיב] סימן ע"ה, הובא שלפי דברי הרא"ש הללו, עולה שבזמן שבישול היין שכיח, וכגון בזמנינו שדרך העולם לפסטר את היין בתהליך הכנתו, הרי שנופל הטעם דהוה מילתא דלא שכיחא, והריהו ככל יין. ולכן, עד כמה שהפיסטור הוא כבישול ממש, ושכיח הוא אצל הכל, ועל ידי הרתיחה מתמעט ממידתו, יש לדונו ככל יין ולאוסרו.

יתבי, **וקא מבעיא להו**, כאשר ישבו אצלו, הסתפקו בשאלה:
האם **יין מבושל**, **יש בו** איסור להשאירו מגולה **משום גילוי**, **או אין בו משום גילוי**?
אמר להו רבי ישמעאל בן זירוד לחכמים: **הכי** כך **אמר רבי שמעון בן לקיש משום גברא רבה**, בשם אדם גדול, **ומנו**, ומיהו אותו אדם גדול - **רבי חייא**. וכך אמר: **יין מבושל**, **אין בו משום גילוי!**
אמרו ליה חכמים: האם **נסמוך** על דבר זה ונתיר לשתות יין מבושל שנשאר מגולה?
מחוי להו הראה להם **רבי ינאי בר ישמעאל** בתנועת יד: **עלי ועל צוארי** - אפשר לסמוך על כך!
ומביאה הגמרא עוד בענין יין מבושל [לגבי ניסוך]:
שמואל וגוי ששמו **אבלט**, **הוו יתבי** יושבים היו יחד. **אייתו לקמייהו** הביאו לפניהם **חמרא מבשלא** יין מבושל. **ומשכיה לידיה**, משך אבלט הגוי את ידו מן היין, ולא נגע בו, כדי שלא לאוסרו על שמואל.[684]
אמר לו שמואל לאבלט: אינך צריך להימנע ממגע עם היין, שהרי **אמרו**: **יין מבושל**, **אין בו משום יין נסך**. ומשום כך, אינך אוסרו במגעך. ולמידים אנו מכך, שיין מבושל שנגע בו הגוי, מותר אף בשתיה!
ומביאה הגמרא עוד מעשה: **אמתיה** שפחתו **דרבי חייא**, **איגלויי לה ההוא חמרא מבשלא**, אירע שנתגלה אצלה יין מבושל, ונסתפקה אם מותר לשתותו.
אתיא לקמיה באה לפני **דרבי חייא**, ושאלה אותו מה לעשות עם יין מגולה זה.
אמר לה רבי חייא: **הרי אמרו** חכמים, **יין מבושל**, **אין בו משום גילוי**.
שמעיה שמשו **דרב אדא בר אהבה**, **איגלי ליה חמרא מזיגא**, נתגלה אצלו יין מזוג [מעורב עם מים].
אמר לו רב אדא בר אהבה: היין מותר בשתיה, שהרי **אמרו**: **יין מזוג**, **אין בו משום גילוי!**
אמר רב פפא: דין זה שיין מזוג אין בו משום גילוי, **לא אמרן**, לא אמרנוהו **אלא** כאשר **דמזיג טובא**, מעורבים בו הרבה מים.
אבל, אם היין **מזיג ולא מזיג**, מעורב רק במעט מים, **שתי**, שותה הנחש ממנו. ולפיכך הוא אסור בשתיה אם נשאר מגולה.
שואלת הגמרא: **ומזיג ולא מזיג**, **מי שתי**, וכי הנחש שותה ממנו?
והא רבה בר רב הונא הוה קאזיל בארבא, היה מהלך בספינה, **והוה נקיט חמרא בהדיה**, והיה עמו יין, **וחזייה להההוא חיויא**, ראה נחש **דצרי ואתי**, זוחל לעברם מתוך המים.

[684] לפי שיין שנגע בו גוי בכוונה, אסרוהו חכמים. לפי שיש לחשוש שמא נגע בו על מנת לנסכו!

אמר ליה רבה בר רב הונא **לשמעיה** לשמשו, **סמי עיניה דדין** [סמא את עיניו של הנחש]. כלומר, הראה לנחש דבר הדוחה אותו, ומתוך כך יסתלק.

שקיל קלי מיא, נטל מעט מים, **שדא ביה**, הטיל לתוך היין, **וסר** הנחש **לאחוריה**, והלך מהם.

ואם כן, מוכח שהנחש אינו שותה מן היין אפילו שמזוג הוא במעט מים?

ודוחה הגמרא ראיה זו: **אחייא**, עבור יין חי שאינו מזוג כלל, **מסר נפשיה**, מוסר הנחש נפשו למות, ובא ושותה ממנו לעיני כל, אף שמסתכן בכך שיהרגוהו.

אמזיגא, עבור יין מזוג, **לא מסר נפשיה**, אינו מוסר נפשו למות.

ולכן, כאשר רבה בר רב הונא החזיק בידיו יין חי, קרב אליו הנחש, אף שיכולים היו להורגו. ואילו כאשר מזגו השמש במעט מים, סר לאחוריו.

ואמנם, כאשר אין איש רואה, שותה הנחש אף מיין מזוג. ומשום כך, יין מזוג שנתגלה - אסור.

אך שואלת הגמרא: **וכי אמזיגא**, עבור יין מזוג, **לא מסר נפשיה** לא מוסר הנחש את נפשו?

והא, והרי **רבי ינאי הוה** היה במקום הנקרא '**בי עכבורי**', **ואמרי ליה** ויש אומרים כי **בר הדיא הוה**, הוא זה שהיה **ב'בי עכבורי**'.

הוו יתבי, היו יושבים שם, **והוו קא שתו חמרא מזיגא**, היו שותים יין מזוג. **פש להו חמרא בכובא**, נשאר להם יין בכלי, **וצרונהי בפרונקא**, וסתמו את הכלי על ידי קשירת חתיכה של בגד בפיו.

וחזיא להההוא חיויא, וראו נחש, **דשקיל מיא ורמא בכובא**, לקח מים ומילא בכלי שבו היה היין, **עד דמלא בכובא וסליק חמרא**, עד שנתמלא הכלי ועלה על גדותיו, **עילויה פרונקא**, עלה היין מעל לסתימת הבגד ששמו בראש הכלי, **ושתי**, שתה הנחש ממנו!

ומוכח, שאפילו על יין המזוג במים, מוסר הנחש את נפשו, שהרי עשה זאת לעיני כל היושבים שם!

אמרי, אמרו ליישב כך: **דמזיג איהו**, יין שהנחש עצמו מוזגו, וכמו שהיה במעשה שלפנינו, **שתי**, שותה הנחש ממנו, ואף מוסר נפשו עליו.

אולם יין **דמזיגי אחריני**, שמזוג על ידי אחרים, **לא שתי**, אינו שותה ממנו.

אמר רב אשי, **ואיתימא** ויש אומרים כי אמר זאת **רב משרשיא**: **פירוקא לסכנתא**?! האם מתרצת הגמרא תירוצים מעין אלו על מנת לסתור את הראיות לכך שאכן נחש שותה מיין מזוג, ומתוך כך אנו רוצים להתיר יין שסכנה לשתותו?!

אלא ודאי כל יין שנתגלה, אסור לשתות. שיש לחשוש שמא הנחש שתה ממנו, וסכנה היא.[685]

אמר רבא: הלכתא - יין מזוג, יש בו משום גילוי.[686]

ויש בו משום יין נסך.[687]

יין מבושל - אין בו משום גילוי, ואין בו משום יין נסך.[688]

שמעיה השמש **דרב חלקיה בר טובי, איגליא ההוא קיסתא דמיא**, היו לו מים שהיו נתונים בכלי מידה הנקראת "קיסתא", ונתגלתה הקיסתא, **והוה ניים גבה**, והיה ישן לידה.

אתא לגביה בא לשאול מה דין המים לפני **דרב חלקיה בר טובי. אמר לו: הרי אמרו** שאין לחשוש שמא נחש שתה ממים שהיה אדם ישן לידם כיון **שאימת** האדם **הישן עליהן**. ומתוך שמפחד מן האדם, אינו מוסר נפשו עבור מים אלו.[689]

והני מילי דבר זה שמפחדים הם מן האדם הישן ליד המים, אמור רק **ביממא** ביום. **אבל בלילא**, בלילה - **לא**. אז הם אינם מפחדים ממנו.

דוחה זאת הגמרא: **ולא היא**, אין הדברים כך. אלא **לא שנא ביממא ולא שנא בלילא** אין הבדל, ובין ביום ובין בלילה - "**אימת ישן עליהם**" **לא אמרינן!** אין אומרים שאימת הישן עליהם, אלא הם עשויין לשתות ממים אלו, ולפיכך יש לאוסרם.

רב לא שתי, לא היה שותה **מבי ארמאה** בביתם של הגוים. והטעם, **אמר** רב: **לא זהירי** לא זהירים הגוים **בענין** זה של **גילוי**. ולפיכך, יש לחשוש שהמשקין שבביתם נגועים בארס הנחשים.[690]

---

[685] ביאר החתם סופר: על מנת להתיר סכנתא שחמורה היא מאיסור, לא מועילים קולות כעין ספק ספיקא וכיו"ב. משום שספק איסור שהותר, הרי התירתו התורה. ואם כן, אפילו אם באמת היה הדבר אסור ואכלו, לא עבר על איסור. כיון שהותר הדבר. אבל לגבי סכנה, הרי שאם יאכל דבר מסוכן, ימות. ואי אפשר להשיב את הנפש. ומשום כך, כל שיש צד סכנה בדבר - אסור.

[686] כל זמן שיש בו טעם יין - טור יו"ד סימן קט"ז.

[687] הבית יוסף יו"ד סימן קט"ז. הביא בשם הרשב"א, שאם היין הנמזג במים מהווה רק חלק אחד מתוך ששה חלקי מים - מותר. וכן הובא ברמ"א שם סעיף ח'.

[688] הרמב"ם בפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה י', כתב: הורו גאוני המערב שאם נתערב ביין של ישראל מעט דבש או מעט שאור, הואיל ואינו ראוי למזבח הרי הוא כמבושל או כשכר, ומותר לשתותו עם העכו"ם [ועיין בגרי"ז סטנסיל ענינים חדשים מה שהקשה בזה]. והמאירי חלק על שיטה זו, וכתב שיש לאוסרם משני טעמים. א. כיון שיין הם ולא נשתנה טעמם וריחם, הרי שיש לחשוש בהם משום בנותיהם. ב. לא כל מה שפסול לניסוך למזבח שלנו, לא מתנסך אצלם. ואף שדבש ושאור פוסלים למזבח, יתכן שכשרים הם לגוים. ולכן, כל שלא נשתנה היין והגוי מחבבו ורואה לנסכו, הריהו בכלל האיסור. ואם נגע בו, דינו כיין נסך.

[689] ברבינו יהונתן נסתפק, האם אף לגבי יין נסך נאמרת סברא זו שאימת ישן עליהם, או שהגוי אינו ירא כמו הנחש.

[690] כתב המאירי, דכל זה הוא דרך שמירה יתירה. אבל מעיקר הדין, שותים מן הגוים ומנשים [כפי שדנה הגמרא להלן]. ומשום כך, השמיט הרמב"ם הלכה זו.

ומבי ארמלתא, בביתה של אלמנה ישראלית, **שתי** היה שותה, אף שאשה אינה בקיאה בהלכות, ואינה יודעת מעצמה שיש לכסות מים. ואם כן, היאך היה שותה? - **אמר** בטעם הדבר, **סירכא דגברא**, מנהגי בעלה, **נקיטא** נוקטת ושומרת היא אותם. לפיכך יש לומר שאכן מקפידה היא שלא לגלות משקין.

שמואל, **לא שתי מיא** שותה מים **מבי ארמלתא** בבית אלמנה.[691] **אמר** שמואל את טעם הדבר: **לית לה אימתא דגברא**, כיון שאלמנה היא, אינה יראה מאיש, **ולא מיכסיא מיא** ואינה מכסה את המים.

אבל מבי ארמאה בביתם של גוים, **שתי**. כן היה שמואל שותה. וטעמו: **נהי דאגילויא לא קפדי**, אמנם על איסור הגילוי מחשש שמא יבוא נחש, אינם מקפידים, אולם, **אמנקרותא**, על נקיון המשקה - **מיהא קפדי**, מקפידים הם, ולכן הם דואגים שיהיה מכוסה, כדי שלא תיפול לתוכו פסולת.

איכא דאמרי, יש הגורסים כך: **רב** - **לא שתי מיא מבי ארמאה** בבית הגוי. **אבל מבי ארמלתא** בבית אלמנה, **שתי**, היה שותה.

שמואל - **לא שתי מיא** לא היה שותה מים, **לא מבי ארמאה** לא בבית הגוי, **ולא מבי ארמלתא** בבית אלמנה.

אמר רבי יהושע בן לוי: **שלש** מיני **יינות הן**, **ואין בהן משום** איסור **גילוי**, שאין הנחש שותה מהם.

ואלו הן: **חד**, **מר**, **מתוק**.

ומבארת הגמרא מהם יינות אלו:

א. **חד**, הוא **טילא חריפא דמצרי זיקי**. מין יין חזק וחריף מאוד, ומחמת חוזקו, מבקע את הנאד בו הוא נמצא! וכיון שחריף, ואין טעמו טוב ומתוק, אלא כחומץ הוא, אין הנחש שותה ממנו.

ב. **מר**, הוא **ירנקא**. שטעמו רע ומר.

ג. **מתוק**, הוא **חוליא**. ונעשה מתוק מאוד, כיון שעמדו הענבים בשמש במשך זמן רב והבשילו מאוד. ואין טעם היין משובח.[692]

ולפי הסבר זה בדברי רבי יהושע בן לוי, מדובר ביינות גרועים. ומחמת גריעותם ופחיתותם, אין הנחש טועם מהם.

---

[691] חידוש יש בזה. שלא היה נזהר רק בפנויה, שלא היה לה ממי ללמוד דבר זה, אלא אפילו מאלמנה שלמדה דבר זה מבעלה - היה נזהר.

[692] כך פירש רש"י. ובירושלמי משמע, שיין מתוק הוא יין מבושל. שהיו מבשלים אותו על מנת להשביח ולהמתיק טעמו.

אולם **רב חמא**, **מתני** מפרש את שמות היינות שהזכיר רבי יהושע בן לוי **לעילויא**, כיינות מעולים ומשובחים.
וזהו פירושם:
א. **חד** - הוא יין חריף מחמת שעירב **חמר** [יין] **ופלפלין** וסממנים, המחריפים אותו.
ב. **מר** - הוא יין בעל טעם מר מחמת **אפסינתין** [לענה] ששמין בו.
ג. **מתוק** - הוא **מי בארג**, והוא משקה משובח. ["בארג" בלשון פרס, משובח]
וכל אלו, יינות משובחים הם, ואין הנחש שותה מהם.
אמר רבי שמעון בן לקיש: יין **ששמו** "**קרינא**", **אין בו משום** איסור **גילוי**.
שואלת הגמרא: **מאי**, מהו יין זה שנרקא "**ק רי נא**"?
אמר רבי אבהו: **חמרא חליא** יין מתוק, **דאתי מעסיא**, הבא ממקום ששמו עסיא. [693]
אמר רבא: **ובמקומו**, באותו מקום שרגילים לשתות, **יש בו משום** איסור **גילוי**. **מאי טעמא** - כיון שבאותו מקום, **חמר מדינה הוא**. והנחשים באותו מקום רגילים לטעמו. ולכן אסור בגילוי.
אמר רבא: **האי חמרא** יין **דאקרים**, שהחמיץ [ולא נהיה חומץ ממש], **עד תלתא יומי**, שלשה ימים מיום שהחל להתקלקל, **יש בו משום** איסור **גילוי**.
וכן יש בו איסור **משום יין נסך**.

דף ל:

מכאן מיום השלישי **ואילך**, **אין בו משום גילוי**, **ואין בו משום יין נסך**, כיון שמקולקל הוא לגמרי.
ונהרדעי, חכמי נהרדעא **אמרי** אומרים: **אפילו לבתר תלתא יומי** לאחר שלשה ימים, **חיישינן** יש לחשוש בו **משום גילוי**. **מאי טעמא**? - **זימנין מיקרי שתי**, פעמים שבכל זאת, הנחש שותה ממנו.
תנו רבנן: **יין תוסס** יין חדש ביותר שנדרך עכשיו מן הענבים, ועדיין לא הגיע לכלל יין, נקרא הוא 'יין תוסס'. **ואין בו משום** איסור **גילוי**.
וכמה זמן אורכת תסיסתו, עד שנהיה ליין? - **שלשה ימים!**
וכן **השחלים** [מין צמח שחוק וטחון, ומערבין אותו במים או יין], **אין בהם משום** איסור **גילוי**. ואמנם, **בני גולה** [694] - **נהגו בהן איסור**.
ולא אמרן, לא אמרו דבר זה שנהגו בהם איסור, **אלא דלית בהו חלא**, כאשר בשחליים אלו, אין חומץ אלא מים או יין.

[693] יש המפרשים שזוהי אסיא.
[694] 'בני גולה' כינוי הוא לרבי חייא ובניו, שעלו מבבל לארץ ישראל.

אבל, **אם אית בהו חלא**, יש בהם חומץ, **מיגרי בהו**. החומץ 'מתגרה' ומרתיע את חיכם של הנחשים, ומרחיקם מן המשקה.

ומשום כך, אין בו איסור גילוי. [695]

וכן **כותח הבבלי** מאכל חריף כחומץ, **אין בו משום** איסור **גילוי**. **ובני גולה - נהגו בו איסור**.

אמר רב מנשי: **אי אית ביה נקורי**, אם יש בו בכותח הבבלי נקירות בצורת נשיכת נחש, **חיישינן**. יש לחשוש שאכל ממנו הנחש. [696]

אמר רב חייא בר אשי, **אמר שמואל**: **מי טיף טיף**, טיפות שטפטפו אל תוך כלי שתחת החבית [697] - **אין בו משום** איסור **גילוי** [והטעם מתפרש להלן].

אמר רב אשי: **והוא** ההיתר לשתות מטפטוף זה, הוא כאשר **דעביד טיף להדי טיף טיף** הטיפות מטפטפות בתדירות, והנחש שומע את הטפטוף הרצוף - ובורח! [698]

אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל: **פי תאנה** כאשר תולשין את התאנה מן העץ, נעשה לה מעין פה קטן במקום העוקץ, [699] **אין בו משום** איסור **גילוי**. ואין חוששין שמא ניקר בו נחש. [700]

כמאן, כדעת מי נאמר היתר זה? **כי האי תנא**, כתנא זה המובא בברייתא: **דתניא**, **רבי אלייעזר אומר**: **אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואינו חושש** אולי יש בהם ניקור של נחש ואינו מבחין בכך בחשיכה.

והטעם הוא **משום שנאמר** [תהלים קטז ו] "**שומר פתאים ה'**"! [701]

---

[695] כך פירש רש"י. אולם מדברי התוספות בשבת קי א, סוף ד"ה וליתי, משמע להיפך, שהחומץ מגרה את הנחשים ומושכם לשתות מן המשקה. ולפי זה, יש לפרש את דברי הגמרא "ולא אמרן", על שיטת הגמרא שהשחליים, אין בהם משום גילוי. אך כאשר נתונים הם בחומץ, יש בהם משום גילוי.

[696] הפרי חדש סימן קט"ז הביא מכאן ראיה, שבכל המשקים אפילו אלו שאין לחשוש בהם משום גילוי, אם בכל אופן רואים ששתה מהם נחש - חוששין.

[697] לשון רש"י: טיף טיף - כלי שתחת חבית שמקבל יין הנוטף. ומשמע, שכך הוא שם הכלי, הנקרא כך משום הטפטוף הבא אליו.

[698] כך פירש רש"י. וברמב"ם פרק י"א מהלכות רוצח הלכה ח', פירש שהטעם הוא מפני שזוחלי עפר מתיראין מבעבוע המשקה. ומשמע שאף קול הבעבוע הנוצר על ידי כך, מונעם מלשתות. וכן הוסיף שם הרמב"ם "שמתיראין מן ההבל". והיינו כדברי הירושלמי תרומות פ"ח ה"ח, שאף משקה חם המעלה הבל - מותר. לפי שהנחש בורח ממנו.

[699] כך פירש רש"י. וראשונים אחרים פירשו [עיין ריא"ז] שאין זה דוקא מן העוקץ. אלא כאשר מבשילה התאנה, נפתח בה פתח שממנו זבה הלחלוחית. ודבר זה, הוא אף בהיות התאנה עדיין על העץ.

[700] כך פירש רש"י. ובחולין ט א מבואר, שאם ראה צפור מנקר בתאנה, חוששין שמא במקום הנקב, ניקר הנחש - ותאנה זו אסורה. וכתבו התוס', שהטעם שאוסרים שם, הוא משום כיון שישנה 'ריעותא' של ניקור, יש לחשוש לכל ניקורים, וניקור נחש בכללן.

[701] הקובץ שיעורים [כתובות אות קל"ו] העיר, מדוע לא נאמר כן בכל ספק סכנה, ולא ידחה פיקוח נפש את השבת, משום שנאמר "שומר פתאים ה'"? וביאר, דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ. וממילא הוי כאילו

אמר רב ספרא משום רבי יהושע דרומא מן הדרום: **שלשה מיני ארס** מצויים **הן** בנחשים:

א. **של בחור** נחש צעיר, הארס שלו הוא חזק וכבד, **ושוקע** בתוך המשקה אל קרקעית הכלי.

ב. **של** נחש **בינוני** שאינו צעיר ואינו זקן, וארס זה **מפעפע** אינו שוקע ואינו צף, אלא נתון באמצע הכלי.

ג. **ושל** נחש **זקן**, שהארס שלו **צף** למעלה.

שואלת הגמרא: **למימרא**, כי כל **דכמה דקשיש** הנחש - **כחוש חיליה**, כוחו כחוש וחלש, וקשה -

והתניא, **שלשה**, **שכל זמן שמזקינין - גבורה מתוספת בהן**.

ואלו הן: **דג**, **נחש**, **וחזיר**. ואם כן רואים אנו כי כוחו מתגבר?!

מתרצת הגמרא: **כח אוסופי הוא דקא מוסיף**, אכן כאשר מזקין מוסיף הוא כח. אולם **זיהריה**, הארס שלו - **קליש**. נעשה קלוש ודליל. ומחמת כן, צף למעלה.

שנינו בברייתא לעיל: ארס **של בחור** נחש צעיר, **שוקע**.

ודנה הגמרא: **למאי הלכתא**, לצורך איזו הלכה, נאמר דבר זה?

דתניא: **חבית שנתגלה** פיתחה, **אף על פי ששתו ממנה תשעה** אנשים **ולא מתו**, **לא ישתה ממנה עשירי**. משום שהארס שוקע למטה. ואם ישתה העשירי מן המים שבהם הארס, ימות!

ולענין הלכה זו נאמר שארס של נחש בחור, שוקע. ללמדנו, שאסור לשתות מתחתיתה של חבית שנתגלתה.

ואכן, **מעשה היה ששתו ממנו** מן החבית, **תשעה** אנשים **ולא מתו**, **ושתה עשירי - ומת!**

ועל מעשה זה **אמר רבי ירמיה**: הדבר שגרם את מיתתו, **זהו** ארס **השוקע** לתחתית החבית. ולכן האחרון ששתה את תחתית החבית מת.

וכן הדין ב**אבטיח שנתגלתה**, **אף על פי שאכלו ממנה תשעה בני אדם ולא מתו**, **לא יאכל ממנה עשירי**. משום שכאשר פותחים אבטיח, כל אותו מקום שפתחו, נשאר מגולה. וכיון שתוכו רך, שוקע הארס בתוכו. [702]

וכן **מעשה היה** בדבר זה, **ואכלו ממנה תשעה**, **ולא מתו**. **ואכל עשירי - ומת!**

אמר רבי: הדבר שגרם את מיתתו, **זהו** הארס **השוקע** לתוך בשר הפרי.

אין בידו לשמור את עצמו. ואז, נשמר הוא מן השמים. אבל כאשר בידו להזהר, אינו בכלל פתאים. ואם לא ישמור את עצמו, הוא מתחייב בנפשו, ולא יהא משומר מן השמים.

[702] הוסיף המאירי, שכן הוא הדין בכל פירות לחין.

תנו רבנן: **מים שנתגלו, הרי זה לא ישפכם ברשות הרבים**. לפי שיש לחשוש שמא יעבור שם אדם יחף, ויעמוד הארס בין קשרי אצבעותיו, ואם יכנס מעט מן הארס וינקוב בבשרו, אין לכך רפואה! **ולא ירביץ בהן את הבית**. לא ישפכם על רצפת הבית, כדי להשכיב את העפר והאבק על הריצפה על מנת שלא יעלה באויר, לפי שיש לחשוש שמא יהלך אחד מבני הבית על העפר שנרבץ במים, ויכנס בו הארס!

ולא יגבל בהן את הטיט, שהרי פעולת גיבול הטיט, נעשית בידיו. ועלול הארס להיכנס בהם.

ולא ישקה מהן, לא את **בהמתו** שעלול הוא להרגה על ידי הארס שיתכן ונמצא במים, **ולא** את **בהמת חבירו**. שאם יהרגנה, נמצא מפסיד את חבירו. [703]

ולא ירחץ בהן פניו ידיו ורגליו, שמא יחדור בהם הארס.

אחרים אומרים: אם רוחץ הוא **מקום** בגופו **שיש בו סירטא**, סדק בבשרו, **אסור** לרחוץ במים אלו. כיון שנכנס הארס וחודר דרך הסדק, אל תוך הבשר.

אך אם **אין סירטא** באותו מקום שרוחץ בו, **מותר**. כיון שמסתמא הארס יפול, ולא יחדור לבשר.

שואלת הגמרא: הרי שיטת **אחרים** - **היינו**, היא כדברי **תנא קמא**, שהרי תנא קמא אסר לרחוץ בהם פניו, ידיו, ורגליו.

והרי פניו ידיו ורגליו, מקומות שיש בהם סדקים הם [כמו הסדקים שבכף היד, וכן האזנים והשפתיים מקומות פתוחים הם], ומשמע לכאורה בדברי תנא קמא, כי שאר מקומות שבגוף, מותר לרוחצם במים אלו. ואם כן, מה ההבדל בין דברי תנא קמא לדברי אחרים?

מתרצת הגמרא: **איכא בינייהו** ההבדל ביניהם, הוא בדינם של **גב היד, וגב הרגל, ורומני דאפי** [הלחיים].

שבכל מקומות אלו, אין סדקים. ולדעת תנא קמא, אף הם אסורים ברחיצת מים אלו, כיון שסוף סוף הם בכלל ידים, רגלים, ופנים, ולדעת אחרים מותר, כיון שאין בהם סדקים.

אמר מר [לעיל]: **לא ישקה מהן** ממים אלו שנתגלו, **לא** את **בהמתו, ולא** את **בהמת חבירו**.

שואלת הגמרא: **והתניא, אבל משקהו** במים אלו, **לבהמת עצמו**?!

[703] ביאר החשק שלמה, שהטעם הוא משום שעובר על בל תשחית לפי שיכולה הבהמה למות על ידי כך. ובפרט בבהמת חברו, מזיקו על ידי כך. ולכאורה יש להקשות, שהרי לקמן [עמוד ב'] שואלת הגמרא מן הברייתא שנאמר בה 'אבל משקהו לבהמת עצמו'. והיינו משום שיש בזה בל תשחית. ולכאורה אפשר להעמיד שמדובר בבהמה העומדת לשחיטה, ובאופן זה אין בל תשחית, שהרי מותרת לאכילה. וכמו ששנינו בחולין נח א שבהמה ששתתה ממים מגולין, מותרת?! ויישב החשק שלמה, שמכל מקום יש לחשוש שמא הארס חזק וישפיע עליה מיד עד כדי שלא תוכל לעמוד ולילך. ובכך תיאסר לשחיטה. ולכן אסרו לעשות לכתחילה כל דבר שיכול לסכנה על ידי שתית מים אלו. [ובענין זה, ראה עוד בב"ח יו"ד סימן קט"ז שדן לאסור דבר זה אף משום צער בעלי חיים].

מתרצת הגמרא: **כי תניא** הברייתא **ההיא**, מתייחסת **לשונרא** לחתול. והחתול אינו ניזוק משתיית ארס הנחש. [705] ומשום כך משקה את החתול של עצמו במים אלו. [704]

שואלת הגמרא: **אי הכי**, אם כך, **דחבריה נמי**, ישקה גם חתול של חבירו במים אלו. ומדוע נאמר כי משקה רק לבהמת עצמו?

ומתרצת הגמרא: אסור להשקות לחתול **דחבריה**, משום **שכחיש**. שתיית הארס מכחישה את בשרו.

וקשה: אם כך, **דידיה נמי כחיש**. החתול שלו גם מוכחש על ידי שתית הארס?

ומתרצת הגמרא: אחר ששותה את הארס ומכחיש, **הדר בריא**, חוזר הוא ומבריא. ואם כן, אין לאסור השקאת חתול במים שנתגלו.

אולם אם כן, **דחבריה נמי**, ישקה אף את החתול של חברו, כיון שאף הוא **הדר בריא**, חוזר ומבריא?

ומיישבת הגמרא: **זימנין דבעי לזבונא**, פעמים שירצה חברו למכור את חתולו, והחתול עדיין לא הבריא, **ומפסיד ליה מיניה**. צריך הוא למוכרו במחיר זול יותר מחמת כחישותו.

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן משום בשם רבי יהודה בן בתירא: **שלשה מיני יינות** אסורים **הן**:

א. **יין נסך** שניסכוהו ממש לעבודת כוכבים, **אסור בהנאה**, **ומטמא** היין הזה **טומאה חמורה**, באהל ובמשא כמת, וטומאה זו היא **בשיעור של כזית**. [706]

[704] כך פירש רש"י. אולם הר"ן ביאר, שהחשש הוא שמא יאכל חבירו את הבהמה. ואילו בחתול, חשש זה אינו קיים. וכן הוא הדין בכל בהמה טמאה.

[705] וכן מבואר בפסחים קיב ב, שהחתול אוכל את הנחש!

[706] ודין זה נלמד מהיקש עבודה זרה למת - רש"י.

[707] ביארו הראשונים [עיין מאירי וריטב"א] שבכלל זה יין שלנו שנגע בו נכרי.

[708] א. הרמב"ם בפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג' כתב: סתם יינם אסור בהנאה כיין שנתנסך. ודבר זה, מגזירת סופרים הוא. והשותה מסתם יינם רביעית, מכין אותו מכת מרדות. והקשה הלחם משנה: מנין לרמב"ם שאף האיסור המחייב מכת מרדות, הוא רק ברביעית. הרי לכאורה דברי הגמרא כאן נאמרו רק לענין טומאה. אך האיסור לכשעצמו, הוא בכל שהוא?! וביאר, כי יתכן שסובר הרמב"ם ששיעור הרביעית הוא רק לענין חיוב מכת מרדות אך איסור השתיה הוא אף בכל שהוא. והוכיח כן מדברי הרמב"ם בפרק ט"ז שם הלכה כ"ט, שאם נתערב כל שהוא מסתם יינם בחבית יין כשר - הכל אסור. ומשמע שסתם יין בכל שהוא, אסור [וראה במנחת חינוך מצוה קי"א אות ה' שדן בזה]. ועדיין הקשה הלחם משנה, מנין לרמב"ם לחלק בין האיסור שהוא בכל שהוא, למכת מרדות שהיא רק ברביעית. והרי העונש הוא על עצם האיסור? ובאבי עזרי הלכות מאכלות אסורות פרק י"א הלכה א' ביאר, שכונת הרמב"ם, כיון שאיסור זה הוא רק מדברי סופרים, אין בזה מלקות מן התורה, אלא

דף לא.

ב. **סתם יינם**, סתם יין שהגיע מאת העובד כוכבים, **אסור בהנאה** [707] משום גזירת יין נסך. ואם נגע בו שרץ, הריהו **מטמא טומאת משקין בשיעור רביעית**. [708] כדין משקין שנטמאו. [709]

ג. **המפקיד יינו אצל עובד כוכבים**, יין זה **אסור בשתיה, ומותר בהנאה**. [710]

ושואלת הגמרא מהמשנה במסכת דמאי [ג ד]:

והתנן, המפקיד פירותיו אצל עובד כוכבים, הרי הן כפירותיו של עובד כוכבים לענין שביעית ולענין מעשר. שחושדין שמא החליף הגוי את הפירות שהופקדו אצלו, בפירותיו שלו.

וקשה, אם חושדין בו שהחליף, יש לחשוד אף שהחליף את היין ביינו, ויהיה היין אסור בהנאה כדין יין של גוי? מתרצת הגמרא: מדובר **בכגון שייחד לו** הגוי **קרן זוית**, מקום

רק מכת מרדות מדרבנן, אף אם שתה רביעית. ואילו היה זה איסור תורה, ודאי היה לוקה רק ברביעית, כשיעור כל אכילה אסורה. אבל מאחר שאיסור זה הוא מדברי סופרים, אין מלקות מן התורה אף לא על רביעית. אלא המלקות הם מדרבנן. אבל אין הכי נמי, אפילו שתה פחות מרביעית, לוקה מכת מרדות. ב. ובטעם שיעור זה של סתם יינם ברביעית, ביאר הגרי"ז [חידושי הגרי"ז, ענינים חדשים, בענין סתם יינם, והובא באבי עזרי הלכות מאכלות אסורות פרק י"א הלכה א' ב' ג'], שיש שתי סיבות לאיסור יין נסך. האחת, משום שהיא בכלל כל דברי עבודה זרה ותקרובתה, שהנהנה מהם עובר על "לא תביא תועבה אל ביתך" [דברים ז כו]. וכן עובר על "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" [דברים יג יח]. וכדברי הרמב"ם הלכות עבודה זרה פרק ז' הלכה ב'. והשניה, משום שיין נסך, איסור הוא בפני עצמו. וכדברי הרמב"ם ספר המצוות לא תעשה קצ"ב. ואיסור זה מקורו מן הפסוק "אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסיכים" [דברים לב לח]. וכשם שזבח לעבודה זרה אסור, אף יין נסך אסור. והנה, יין נסך עצמו, נאסר אף בכל שהוא, וכדכתיב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ומשום כך לוקה בכל שהוא. אולם סתם יינם, נאסר כעין איסורו של יין נסך. ובכח האיסור המיוחד הנאמר בו, אשר מקורו בפסוק "ישתו יין נסיכים". ואיסור זה הנאמר על שתיה, שיעורו ברביעית ככל איסורי משקין. ולכן איסור סתם יינם, הוא ברביעית. ועיין בהגהות החזון איש על האבי עזרי בסוף ספר קדושה, שחלק על יסוד הדין הזה, ועל הלימוד מהפסוק הזה, וכלשונו: בקרא ד"ישתו יין נסיכם" לא מוזכר אזהרות ואיסורים, אלא [הכתוב] מתלוצץ בעכו"ם! ורק ממה שהוזכר כאן זבח וניסוך, ידענו, ממידות שהתורה נדרשת בהם, דיש ללמוד מזבח לענין הלכה [שגם נסך נחשב כמו זבח לגבי איסור תקרובת עבודה זרה]. ואחרי שאיסור זבח שמענו מקרא "ויאכלו זבחי מתים", ואיסור נסך [עדיין] לא שמענו, למדנו מהיקשא דנסך לזבח להביא אסור זבח בנסך, וכמבואר בגמרא כט ב. עד כאן לשון החזון איש. ועיין בספר "דברי תורה", הערוכים על סדר פרשיות השבוע על פי ספרי החזון איש, בפרשת האזינו [בעריכת ה"חברותא"].

[709] כך פירש רש"י. וכן משמע מדברי הרמב"ם פרק ו' מהלכות אבות הטומאות הלכה ח'. והקשו התוס', אם כן מהו החידוש דוקא בסתם יינם של גוים. הרי כך הוא הדין בכל משקין? ויישב, שלדברי רש"י יש לומר שנשנתה כאן הלכה זו, להשמיענו שעל אף שסתם יינם דבר חמור הוא, מכל מקום אינו מקבל טומאה בפחות מרביעית. והתוס' פירש את דין הגמרא באופן אחר: טומאת סתם יינם, אינה נוצרת רק על ידי מגע שרץ, אלא טמאים הם מחמת עצמם. וטומאה זו, אינה אלא ברביעית. ואף שסתם מגע עכו"ם מטמא, ואם כן למה צריכים לגזור טומאה מיוחדת על סתם יינם של גוים? יישב התוס': איסור זה צריך להיכן שנגע בו עכו"ם שהוא פחות מבן תשע. שמגעו - אינו מטמא.

[710] עיין תוס' שביאר על פי הגמרא לקמן, שמדובר שהפקיד את היין בחותם אחד [ועוד מדברי התוס', הבאנו בהערה לקמן על מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בענין המפקיד יינו אצל גוי].

שבו יניח את יינו. ומסר לו הגוי את המפתחות של אותו מקום, או שעשה לו חותם באותו מקום, ואף אחד לא נכנס שם. ומשום כך אין לאסור את היין בהנאה.

שואלת הגמרא: **אי הכי**, אם אכן מדובר באופן שעשה לו קרן זוית או סימן ולא יתכן שהגוי החליף היין שלו, אם כן **בשתיה**, **נמי לישתרי**, גם כן יש להתיר?

דהא, שהרי **רבי יוחנן אקלע** נזדמן למקום ששמו **פרוד** והיא עירו של בר קפרא [והיה זה אחר שבר קפרא נפטר], **אמר** רבי יוחנן: **כלום יש משנת בר קפרא**, האם יש כאן מי ששונה את תלמודו של בר קפרא?

תנא ליה שנה לו **רבי תנחום דמן פרוד** בשם בר קפרא רבו: **המפקיד יינו אצל עובד כוכבים**, **מותר בשתיה**.

קרי עליה, קרא עליו רבי יוחנן את הפסוק: [קהלת יא ג] "**מקום שיפול העץ**, **שם יהו**".

כלומר, במקום ששכן בו ה"אילן", התלמיד חכם, דהיינו בר קפרא - שם יהיה.[711]

ולכאורה יש לתמוה: וכי **שם יהו**, **סלקא דעתך**, איך יתכן לומר ששם יהיה, והרי כבר נפטר?

אלא ההסבר הוא: באותו מקום שנפל, **שם יהו פירותיו** שנשרו ממנו. והם דברי תורתו, הנשנים שם אף אחר מותו!

וכן הוא הענין כאן. מי שצריך לדברי חכמים שנשנו במקום הזה, ישאל את בני העיר. לפי שהם שמעו מן החכמים, וכעת מלמדין הם לאחרים! והם, המלמדין לאחרים, כפירותיו של החכם הם.

וקשה, מדוע נפסק בברייתא שאסור היין בשתיה?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי זירא - לא קשיא**.

הא, הברייתא שאמרה רבי יוחנן בשם רבי יהודה בן בתירא, היא כשיטת **רבי אליעזר**.

והא, המשנה האומרת כי המפקיד פירותיו אצל הגוי, הרי הם כפירותיו של הגוי, היא כשיטת **רבנן**.

ומהם דברי רבי אליעזר ורבנן?

---

[711] כך פירש רש"י את דברי הגמרא ואת הקושיא. והראב"ד פירש את קושית הגמרא כך: וכי משמיענו הכתוב ששם יהא העץ הנופל, והרי שם נפל וממילא שם היה?!

[712] על מנת לציין את כוחן של רבנן האוסרים לקמן את היין הזה, נקט לוקח ושוכר. שאפילו באופן זה - אוסרים חכמים, שהרי לרבי אליעזר המתיר כדלהלן, אפילו אם לא לקח או שכר, היין מותר - ריטב"א.

[713] כך יש לגרוס. ולא מפתח וחותם. כיון שאפילו אחד מהם - מספיק [ראשונים תוס', ר"י ריטב"א ועוד]. וראה לקמן בהערה על דברי הגמרא 'הלכה כרבי אליעזר'.

דתניא: **אחד הלוקח קונה, וכן אחד השוכר בית בחצירו של עובד כוכבים,** [712] **ומלאוהו** הלוקח או השוכר **ביין,** [715] **והמפתח** [714] **או החותם** [713] של אותו מקום, נמצא **ביד ישראל,** ואין חשש שיכנס לשם עכו"ם.

רבי אליעזר מתיר את היין אף בשתיה.

וחכמים אוסרין אותו. [716]

אולם אם בכל אופן הניח שם יין, הרי הוא מותר בהנאה, ואסור בשתיה. [717]

ואם כן, הברייתא המתירה את היין שהופקד בידי הגוי, הרי היא כרבי אליעזר [718]. ואילו המשנה החוששת שמחליף הגוי פירות שברשותו, הרי היא כרבנן.

אמר רבי חייא בריה [בנו של] **דרבי חייא בר נחמני, אמר רב חסדא, אמר רב.**

ואמרי לה, ויש אומרים כי כך נמסרו הדברים: **אמר רב חסדא, אמר זעירי. ואמרי לה,** ויש אומרים, כי כך נמסרו הדברים: **אמר רב חסדא, אמר לי אבא בר חמא, הכי** כך **אמר זעירי:**

הלכה כרבי אליעזר! [719]

---

[714] כתב הריטב"א שאף מפתח ישן מספיק. ואין צריך במפתח חדש [וחזק יותר] כדברי ראשונים אחרים. כיון שמפתח חדש, ודאי דינו כחותם. ואין צריך להשמיענו זאת.

[715] ומדובר שאין הישראל דר שם. שאילו היה דר שם, אפילו בלא חותם היין כשר. כמבואר לקמן ע א.

[716] מדברי הברייתא הללו, הקשו התוס' [ד"ה המפקיד יינו] על דברי רבי יהודה בן בתירא לעיל, הסובר שהמפקיד יינו אל גוי, אסור בשתיה ומותר בהנאה. והקשה, מהי סברתו של רבי יהודה בן בתירא. אם סובר הוא כרבי אליעזר, הרי אפילו בשתיה, יש להתיר את היין. ואילו אם סובר הוא כחכמים, הרי שאפילו בהנאה יש לאוסרו? ותירץ: רבי יהודה בן בתירא, הולך לשיטתו בדבריו לקמן נט ב, שיין של ישראל שנגע בו גוי, מותר בהנאה משני טעמים": א, לפי שאין הגוים מנסכים יין אלא בפני עבודה זרה. ב, שאומר הישראל "לאו כל הימך [אין בכוחך ובנאמנותך] לאסור ייני לאונסי", ועי"ש.

[717] יש להבין טעם דברי חכמים האוסרים בשתיה. והנה, בטעם דברי רבי אליעזר, פירש הר"ח שאינו חושש שיזייף הגוי את החותם ויחליף את היין. ומשמע, שחכמים חוששין לכך. ואף שהמפתח נמצא ביד ישראלי, עדיין חוששין חכמים שיעשה הגוי מיני תחבולות, ויצליח להחליף את היין, אף ששמור הוא בקרן זוית!

[718] עיין בהערות המובאות על דברי הר"ח אות ג', שהקשה דאם כן חוזרת הקושיא, מדוע לא הותר היין לגמרי. וכדברי רבי אליעזר המתיר אף בשתיה.

[719] נחלקו הראשונים בגירסת הגמרא בדברי הברייתא לעיל 'מפתח או חותם'. דעת הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים, שהגירסא היא 'מפתח וחותם'. ומשמע, שצריך את שניהם. אולם רש"י והר"ן ועוד ראשונים גרסו כלשון הגמרא שלפנינו 'מפתח או חותם'. ומשמע, שדי באחד מהם. ולשיטה זו, הקשו התוס', הרי לקמן לט א אמר רב - חבי"ת [חלב, בשר, יין, תכלת], בחותם אחד - אסור?! וכן משמע מדברי רב אשי לעיל כט ב שרק בחומץ ויין מבושל, אין צריך חותם בתוך חותם. ומשמע, שביין צריך. ולכאורה הוא דלא כפי שנפסק כאן שהלכה כרבי אליעזר?! ותירץ ר"ת, שהמימרות הללו המצריכות חותם בתוך חותם, נאמרו לגבי ישראל החשוד על עבודה זרה, אשר גרוע הוא מעכו"ם. לפי שעכו"ם, מתייראי לזייף. אך ישראל, בטוח שלא יחשדו בו. ולכן לגבי ישראל חשוד, צריך חותם בתוך חותם. והתוס' דחה זאת, ותירץ שדברי רבי אליעזר אמורים לגבי המפקיד יין ביד עכו"ם, והוא עצמו עתיד לשוב ולקחתו. וכיון שמכיר את חותמו, מתייראי העכו"ם לזייפו. ומשום כך די בחותם אחד. אולם האמוראים שהובאו לעיל, דנו בשולח יין לחברו על ידי העכו"ם, ואין חברו מכיר חותמו, ויכול העכו"ם לזייפו. ומשום כך צריך חותם בתוך חותם. לפי ששני חותמות, לא יטרח העכו"ם ויזייף. וראה ברמב"ן שכתב בשם הראב"ד שתקנה היא שתקנו אחרונים לנהוג חותם בתוך חותם, מחשש "שיבה" [חור קטן בדופן החבית, שיש לחשוש ששתה הגוי ממנו]. והרמב"ן פירש, שדברי רבי אליעזר שדי בחותם אחד, נאמרו רק להיכן שמונח היין בקרן זוית. וחושש

אמר רבי אלעזר: **הכל** כל דבר שנתן לשמור ביד הגוי, **משתמר** אפילו אם הוא סגור רק **בחותם** [סגירה] **אחד**. ואין לחשוש שמא פתח הגוי את החותם, והחליף את הדבר.
חוץ מן היין. **שאין** היין **משתמר בחותם אחד**, אלא צריך שתי חותמות כדי לשומרו, ולהיות בטוחים שאכן לא החליף הגוי את היין ביין משלו.
ורבי יוחנן אמר: **אפילו יין**, **משתמר בחותם אחד**.
ולא פליגי, אינם חלוקים זה על זה.[720]
אלא, **הא**, רבי יוחנן, אמר את דבריו **כ**דעת **רבי אליעזר** [המובא לעיל ומתיר יין שהיה סגור בבית שבחצר הגוי].
והא, רבי אלעזר, אמר את דברו **כ**דעת **רבנן**.
איכא דאמרי, יש אומרים, כך **אמר רבי אלעזר**: **הכל**, כל דבר שניתן בידי הגוי, **משתמר בחותם בתוך חותם**, ואין לחשוש שמא פרץ הגוי את שתי החותמות, והחליף את הדבר.
חוץ מן היין, **שאין משתמר אף בחותם בתוך חותם**![721]
ורבי יוחנן אמר: **אפילו יין משתמר בחותם בתוך חותם**.
ותרוייהו ושניהם, רבי אלעזר ורבי יוחנן, סוברים **כ**דעת **רבנן**, שלא די בחותם אחד [כדעת רבי אליעזר].
ובמה נחלקו?
מר, רבי יוחנן **סבר**, **כי פליגי**, כאשר חלקו **רבנן עליה דרבי אליעזר**, חלקו הם על דבריו שאם חתום היין **בחותם אחד**, מותר אף בשתיה. וסוברים הם שבחותם אחד, אסור.
אבל אם סגור היין **בחותם בתוך חותם** - **שרו**. התירוהו חכמים.
ומר, רבי אלעזר **סבר**, שחולקים הם על דברי רבי אליעזר בכל ענין, **ואפילו** כאשר היין סגור **בחותם בתוך חותם** - **אסרי**, אוסרים הם.
ומבררת הגמרא: **היכי דמי**, היאך נחשב הדבר **כחותם בתוך חותם**?[722]
אמר רבא: **אגנא דפומא דחביתא**, אם כפה כלי על פי החבית, **שריקא וחתימא**, וטח

הגוי להיכנס לשם ולזייף. ומשום כך, די בחותם אחד [ועי"ש]. ולדעת הראשונים הגורסים "מפתח וחותם", הרי שלדעת רבי אליעזר, אין היין כשר אלא בשני חותמות. ודין זה הוא בכל מקום ובכל מצב. וכן פסקו הרמב"ם פרק י"ג מהלכות מאכלות אסורות הלכה ח', והשו"ע יו"ד סימן ק"ל סעיף א'.

[720] כלומר, אינם חולקים בפירוש דברי אחד התנאים, אלא חולקים הם רק בפסק ההלכה אם הלכה כרבי אליעזר או כרבנן. עוד אופן: לכולי עלמא הלכה כרבי אליעזר. אלא שמפרשים הם את דברי הברייתא כרבי אליעזר או כרבנן - תוס'.

[721] ולפיכך, אין לדבר תקנה, אלא שיעמוד עליו שומר מישראל - ר"ח.

[722] ביאר הריטב"א, ששאלת הגמרא היא, עד היכן יש להקל ולהחשיב את הדבר כחותם בתוך חותם, ויהיה היין שבתוכו כשר.

וסתם בטיט סביב אותו הכלי - **הוי חותם בתוך חותם**. [723]
ואי לא עשה כך, **לא**. אין זה חותם בתוך חותם!
דיקולא ומיהדק, כפה סל והידקו חזק על דפנות החבית, בעוד שהחבית כבר סגורה ומגופה בטיט - **הוי חותם בתוך חותם**, כיון שלא יטריח הגוי את עצמו לחזור בדיוק על כל הפעולות הללו, כדי לזייף את החותם, ולהחליף את היין.
אך אם **לא** היה הסל **מיהדק** מהודק חזק, ואפשר להסירו משם בקלות, **לא הוי חותם בתוך חותם**.
וכן, **נוד** כלי של עור שמאכסנים בו את היין, המונח **בתוך דיסקיא** [סל גדול, ששמים אותו על גבי בהמה כדי להניח בתוכו כלים וחפצים],
אם היתה **חתימת** סגירת **פיו** של הנאד, כלפי **למטה**, **הוי חותם בתוך חותם**. כיון שעל מנת להוציא מתוכה את היין, צריך הגוי להתיר את קשר הדיסקיא, להפוך את הנאד, להתיר את קשריו, להוציא את היין, לחזור ולקושרו, להופכו חזרה, ולקשור את הדיסקיא, וכל הפעולות הללו טרחה גדולה היא עבורו, ואין חוששין שיעשה אותם הגוי.
ואם **פיו** של הנאד כלפי **למעלה**, **לא הוי חותם בתוך חותם**. כיון שאין לגוי את הטירחה להפוך את הנאד ולהשיבו למקומו, הרי שלא ימנע עצמו מלעשות כן ולהחליף את היין.
וכי כייף פומיה לגיו, כאשר כופף את הקשר אל תוך הנאד, **וצייר וחתים**, והוסיף וצרר וקשר אותה פעם שנית, **הוי חותם בתוך חותם** [אף אם לא הכניסה לתוך דסקיא]. [724]
תנו רבנן: **בראשונה** בתחלה **היו אומרים - יין של עין כושי**, שהוא מקום כותים, אסור, **מפני** שסמוך הוא ל**בירת סריקא**, שהיא עיר של גוים.
ויין של **ברקתא**, אף היא עיר של כותים, **אסור מפני** שסמוכה ל**כפר פרשאי** שכפר גוים הוא.
ויין **של זגדור**, מקום כותים, **אסור מפני כפר שלים**, שהוא מקום גוים. [725] [וכל זה היה בתחילה].
לאחר מכן **חזרו לומר**, כי **חביות** הבאות מן הכותים והן **פתוחות - אסורות. וסתומות - מותרות**.
ויש לשאול: **מעיקרא**, בתחילה כאשר אסרו כל חביות הבאות מהם, **מאי סבור**, מה סברו?

[723] כך פירש רש"י. ומבואר, שהטיחה בטיט לחוד, אינה נחשבת כחותם, אלא צריך גם כן את הדיבוק סביב הכלי. וכן משמע ברמב"ם פרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח'. ועיין בראי"ה, שנתבאר שם שאם ישנה טיחה בטיט, ובנוסף לכך הדבקה מסביב - הרי זה כשני חותמות.
[724] אם היה הדבר קשור בשני קשרים משונים, כתב הראב"ד שנחשב כחותם בתוך חותם.
[725] איסור זה, ביאר הר"ח, משום שבאים הגוים אצלם. ומחמת כן - אסרום.

ולבסוף כאשר אסרו רק חביות פתוחות והתירו הסתומות, **מאי סבור**, מה היתה הסברא בכך?

מעיקרא, בתחילה **סבור**, **שאין כותי מקפיד על מגע עובד כוכבים** אשר עושה את יינו כדין יין נסך. ואם כן, **לא שנא** אינו שונה דין חביות **פתוחות**, **ולא שנא** אינו שונה דין חביות ה**סתומות**, ובשניהם יש לחשוש שמא נגע בהם העובד כוכבים הגר במקום הסמוך אל הכותים.

ולבסוף סבור, **כי** אכן **לא קפיד אפתוחות**, לא מקפיד הכותי על החביות הפתוחות. ולכן אסורות הן כי שמא נגע בהם הגוי.

אולם **אסתומות**, על החביות הסתומות - **מקפיד קפיד** הכותי שלא יגע בהן הגוי, כיון שרוצה הוא למוכרן לישראל. ומשום כך מותרות.

שואלת הגמרא: **וכי** חביות **סתומות מותרות**?

דף לא:

ורמינהי, הרי לכאורה ישנה סתירה לדין זה, שהרי שנינו בתוספתא: (תחילת העמוד) **השולח חבית של יין ביד כותי**, וחבית **של ציר** [הפרשה שזבה מדגים כבושים], **ושל מורייס** [מאכל שומן דגים] **ביד עובד כוכבים**,

דינם כך: **אם** היה הישראלי **מכיר** את **חותמו וסתמו**, את צורת סתימתה של החבית, ויודע שלא נפתחה בדרך - **מותר**. [727] אך **אם לאו** - **אסור**. [726] ומכך שהיין שביד הכותי

[726] וטעם הדבר, לפי שאף שהכותי אינו מנסך יין, מכל מקום אין הוא מקפיד שלא יגע גוי ביין זה. וכן חבית של ציר ביד גוי, יש לחשוש שמא החליפה בציר של דגים טמאים. וכן יש לחשוש שמא נטל מן המורייס, ובמקומו, עירב יין בחבית. ולכן אסורים.

[727] נחלקו הראשונים [עיין תוס' וריטב"א] האם לרבי אליעזר, צריך הכרת חותם. לדעת ר"י וריטב"א, כאשר מקבל את היין מידי הגוי, צריך להתבונן ולהכיר שאכן יש שם את חותמו. ולכן, כאשר שולח יין ביד לחברו, ואינו הולך בעצמו, צריך שיכתוב לחברו היאך עשוי החותם, על מנת שיכיר בו חברו. וכן יודיע לגוי שכתב כן לחברו, על מנת שיפחד לזייף החותם. או שיעשה חותם בתוך חותם, על מנת למנוע חשש זיוף [ולדעת הריטב"א, אם פתחו בלא לבדוק החותם, אפילו אם היו כמה חותמות - אסור!] לדעת ר"ת, רבי אליעזר אינו חושש לזיוף. ולפיכך אין צורך בהכרת החותם. והוסיף על כך הריטב"א, שאף שלדעת ר"ת אם פתחו בלי עיון מותר, מכל מקום ודאי שאם מצא בו איזה שינוי - אסור! השו"ע יו"ד סימן ק"ל סעיף ח' כתב: סתמו בשני חותמות וחזר עליו ולא הכירו, או שמצאו [את החותם] סתור - אסור. וכתב הרמ"א בשם הבית יוסף שם: ודוקא אם רואים שנסתר בכונה על ידי אדם. אבל במקום שיכולים לתלות שנסתר ונתקלקל מעצמו או על ידי בהמה או תינקת שלא בכונה, מותר בדיעבד. ואפילו אם נתקלקל בכונה, יש להתיר באם היה שם ישראל שנכנס ויוצא תמיד. ובפתחי תשובה שם ס"ק ב' הביא מדברי הנודע ביהודה [תניינא יו"ד סימן ע"ב], מעשה ביהודי ששלח יין עם העכו"ם, וכשבא עם היין, סיפר העכו"ם שהחותם נתקלקל באונס בעת שנפלה העגלה. והורה הנודע ביהודה, לאסור את היין! ואף שכתב כאן הרמ"א שאם יש לתלות שנסתר החותם מעצמו מותר בדיעבד, יש לומר שהיתר זה נאמר רק במקום שהעכו"ם לא ידע ולא הרגיש כלל שנסתר החותם. אבל כאן, העכו"ם ידע מסתירת החותם. ואף אם נאמין לו שהחותם נסתר באונס, הרי אחר כך נשאר היין ברשותו כשהוא פתוח. ובאופן זה, ודאי אסור [ועיי"ש בפתחי תשובה].

אסור, משמע שאינו מקפיד על מגע הגוי. ומוכח שלא כדברי הברייתא לעיל, האומרת שהכותי מקפיד על מגע הגוי?!

אמר רבי זירא: **לא קשיא**.

כאן בעיר, מקפיד הכותי. לפי שחושש שיראו אנשים את מגע הגוי ולא יקנו מיינו.

ואילו **כאן** מדובר **בדרך**, שלא רואה איש. ולכן אסור לקחת ממנו.

מתקיף לה רבי ירמיה: **מידי הנך דעיר**, **לא בדרך אתו**? [האם אלו הנמצאים בעיר, לא הגיעו בדרך], ואם כן יהיה דינם כמו היינות שבדרך?

אלא אמר רבי ירמיה: אף היינות שבעיר, יש לחשוש בהם ולאסרם. ואילו ההיתר בחביות סתומות - **בין הגיתות** [מקום דריכת הענבים] **שנינו**, שמותר לקחת מן הכותי.

והטעם: **כיון דכולי עלמא אפכי**, כולם מצויים שם במקום הדריכה, **מירתת** מפחד הכותי לאפשר לגוי לגעת ביין. כיון ש**אמר** הכותי: **השתא**, **אי חזי לי** כעת, אם יראו שמניח אני לגוים לגעת ביין, לא יקנו ממני, **מפסדו לי**, יגרמו לי הפסד.

אתמר: **מפני מה אסרו** [728] **שכר של עובדי כו כבים**?

רמי בר חמא אמר רבי יצחק: **משום חתנות**. שלא ירגיל עצמו לשתות עם הגוים, שמרוב רגילותו אצלם יתן עיניו בבנותיהן, ויבואו לידי חיתון. [729] **רב נחמן אמר**: הטעם ששכר שלהם אסור, הוא **משום גילויא** מפני שמשקאותיהם מגולים. וכפי ששנינו, משקה מגולה - אסור.

שואלת הגמרא: **גילוי - דמאי**? על איזה דבר חוששין אנו שנתגלה?

אילימא אם נאמר כי החשש **גילוי דנזייתא** [הגיגית שבה נעשה השכר לפני שמעבירין אותו לחביות], הרי **אנן נמי מגלינן**. אנחנו גם מגלין ומשאירין את הגיגיות הללו מגולות, [730] ואין אנו חוששין, כיון שהנחש אינו שותה מן השכר.

ואלא מה נאמר, כי אין שותים מן השכר של גוים משום גילוי **דחביתא**, שמגלים את החביות שבהן מאכסנין את השכר, הרי **אנן נמי מגלינן** גם מגלים אותן, [731] ואם כן, מדוע אסור דוקא שכר של גוים?

---

[728] איסור זה, לא נמצא במשנה ובברייתא. ושמא בימי אמוראים אסרוהו - תוס'. ובריטב"א הביא גרסא בדברי הגמרא "מפני מה אמרו שכר של גוים אסור". כלומר, מפני מה אמרו כך האחרונים, היינו אמוראים. ואף שגזירה זו היא משום בנותיהם וכמו יין, לא החמירו בה כמו ביינם. משום שאין זו אלא תוספת חומרא. ולא הגזירה עצמה [וראה להלן בגמרא "רב פפא מפיקין ליה אבבא דחנותא ושתי" ובהערה שם].

[729] כך פירש רש"י. ובראב"ד ביאר, שגזרו על השכר משום גזירת חתנות דיין. כיון שהשיכר דומה ליין. אך בשכר מצד עצמו, אין סיבה לגזור.

[730] הטעם שמשאירין את הגיגיות מגולות שנים או שלשה ימים בשעה שדורכים אותם, הוא כדי שיצאו מהם הרוחות - ר"ח.

[731] הטעם שמשאירין החביות מגולות, הוא כדי שלא יפקעו החביות, שהרי יין חדש, תוסס הוא [ר"ח]

מיישבת הגמרא: **לא צריכא**, אכן לא נאסרה שתית השכר, אלא **באתרא דמצלו מיא**. במקום שהיו משאירין את המים שמהם עתידין לעשות השכר, זמן רב בכלי, כדי שתשקע כל הפסולת שבמים, ויהיו המים צלולים.

ובאופן זה יש לחשוש כי הנחש שתה ממים אלו שהיו מגולים, ולכן שכר זה - אסור לשתותו.

שואלת הגמרא: **אלא מעתה**, אם אכן האיסור הוא רק כאשר נתנו בשכר מים שנצטללו, וחוששין שמא שתה מהן הנחש - **ישן תשתרי**, נתיר לשתות משקה ישן. **דאמר רבי**, משקה **ישן**, **מותר**.

משום שאילו היה בו ארס הנחש, הרי שארס זה, **אין מניחו ליישן**, להתיישן ולהשאר באיכותו, אלא היה מתקלקל.

וכן אם היה יין חדש שנתגלה. **והחמיץ** - **מותר** לשתותו. כיון שודאי לא שתה ממנו נחש והטיל את ארסו. משום שאם היה ארס במים הללו, הרי שהארס, **אין מניחו להחמיץ**. ואם כן, מדוע לא הותר?

מיישבת הגמרא: **גזירה** גוזרים ואוסרים משקה **ישן**, **אטו** משום משקה **חדש**. כדי שלא יטעו ויתירו אף משקה חדש שנתגלה.

רב פפא מפיקין ליה לאבבא דחנותא, היו הגוים מוציאין לו את השכר לפתח החנות, [732] **ושתי**, והיה שותה. [733] וכן **רב אחאי מייתו ליה לביתיה**, היו מביאים לו את השכר לביתו, **ושתי** היה שותה. [734]

ותרוייהו שניהם סבורים כי האיסור לשתות מן הגוים, הוא **משום חתנות**. [אך לא משום איסור גילוי. כיון שאם כך, אסור היה עליהם לשתות בכל מקום].

ומשום כך, לא שתו רב פפא ורב אחאי אצל חנותם של הגוים, אלא הרחיקו מהם.

---

[732] בתשובות הר"ן סימן ה' כתב להוכיח מכאן, שכל דבר שאיסורו הוא משום חתנות, אינו אסור אלא כששותה בענין שקרוב על ידו לידי חתנות, שהרי השכר הזה, כאשר היה בפנים ביתו, היה אסור. ואילו כשיצא לחוץ, הותר. ורצה ללמוד מכך, שהוא הדין ביין שאינו נאסר רק משום בנותיהם. דאם נשתנה באופן שאין בו עוד משום חתנות, לכאורה יש להתירו. אולם למסקנא שם, אסור.

[733] הקשו הראשונים: הרי אף השכר נאסר משום חתנות וכמו יין וכמו פיתם של גוים [להלן לה ב]. ומדוע השכר מותר מחוץ לביתו של הגוי, ואילו שאר דברים אסורים בכל מקום? ותירץ הראב"ד, שאכן איסורו של השכר הוא רק משום שדומה ליין. ולא נגזר בפני עצמו. ומשום כך הקלו באיסורו. מה שאין כן שאר דברים האסורין, הרי שנגזרו מחמת עצמן. ולכן אסורין בכל מקום ובכל זמן. הרמב"ן יישב, שהפת הינה צורך חייו של האוכל. ויש בזה קירוב יתר, ומשום כך החמירו באיסורה. מה שאין כן בשכר [וראה עוד בתוס' רי"ד ובר"ן ובמאירי].

[734] הש"ך ביו"ד סימן קי"ד ס"ק א' העיר, דלכאורה שכר, הוא מבישולי עכו"ם, ואסור?! ויישב, דכיון שאין השכר עולה על שלחן מלכים לפי שאינו משקה של כבוד, לא גזרו חכמים לאוסרו בכלל בישולי עכו"ם. לפי שעיקר איסור זה, הוא משום חשש שמא יבואו להתחתן בם. וראה עוד בשו"ע יו"ד סימן קי"ט ובט"ז שם ס"ק א'.

רב אחאי עביד עשה **הרחקה יתירתא** [יתירה], ושתה רק בביתו. [735] ואילו רב פפא הרחיק בכך ששתה רק בפתח החנות.

רב שמואל בר ביסנא איקלע נזדמן למקום ששמו **מרגואן**, והישראלים שבמקום זה, לא היו זהירים מיין שנגעו בו גוים. [736]

אייתו ליה הביאו לפניו **חמרא** יין, **ולא אשתי** לא שתה.

אייתו ליה הביאו לפניו **שיכרא** שכר, **ולא אשתי** לא שתה.

ודנה בכך הגמרא: **בשלמא חמרא** ברור לנו למה לא שתה מן היין - **משום שימצא**, חשד שמא יין נסך הוא. אולם **שיכרא** שכר, **משום מאי** מחמת מה לא שתה?

התשובה: **משום שימצא דשימצא** [חשש על גבי חשש] גזר שלא לשתות מן השכר שלהם, כדי שיזהרו, ולא יבואו כלל לשתות מיינם.

אמר רב: **האי שיכרא** שכר זה **דארמאה** של גוים - **שרי** מותר. אולם, **וחייא ברי** בני - **לא נישתי מיניה**, לא ישתה מהם.

וקשה: **מה נפשך**, **אי שרי לכולי עלמא** אם הותר הדבר לכולם - **שרי**, ואף לחייא מותר. **ואי אסיר לכולי עלמא**, אף לחייא **אסיר**. ואיך יתכן להתיר לכולם, ולאסור עליו?

אלא, **רב סבר** שיש לחשוש בו בשכר הגוים **משום גילויא** שמא נתגלה, ושתה ממנו הנחש והטיל בו את ארסו. ובכל זאת מותר לאנשים בריאים בגופם לשתותו, כי - **ואזיל מרורא דכשותא**, **וקלי ליה זיהריה**. מרירותו של השכר, הולכת ושורפת את הארס, אם כי נשאר בשיכר מעט מכוחו של הארס. ומשום כך אין בו סכנה לאנשים בריאים לשתותו, אך, **ודלקי מלקי ליה טפי**, למי שלוקה בגופו וחולה, יכולה שארית הארס להזיקו. **וחייא ברי** בני, **הואיל ולקי** חולה הוא, **לא נישתי מיניה**, לא ישתה משכר הגוים.

אמר שמואל: **כל השרצים יש להן ארס**. אך חלוקים הם זה מזה: ארס **של נחש ממית**, וארס **של שרצים אינו ממית**.

אמר ליה שמואל לחייא בר רב: **בר אריא**, **תא ואימא לך מילתא מעלייתא**. בן אריה [כלומר, בן איש גדול אתה], בוא, ואומר לך דבר מעולה, **דהוה אמר רב אבוך**, שהיה אומר אביך, רב.

הכי אמר אבוך, כך אמר אביך: **הני ארמאי זוקאני דהוו שתו גילויא ולא מתו**, אותם גוים נפוחים מחמת שהיו שותים מים מגולים שיש בהם ארס של נחש, ולא מתו מכך,

[735] וכן כתב הרמב"ם בפרק י"ז ממאכלות אסורות הלכה י', ובשו"ע יו"ד סימן קי"ד סעיף א', שההיתר לשתות משכר של גוים, הוא רק בביתו.

[736] כך פירש רש"י. והריטב"א כתב שאין צורך לפרש כן, אלא מקום גוים היה זה, ושלחו לו את הדבר בתורת דורון.

הסיבה לדבר היא, **איידי דאכלי שקצים ורמשים, חביל גופייהו**, כיון שאכלו שקצים ורמשים, נתחמם גופם, ופגם חום גופם בכח ארס הנחש. [737]

דף לב.

אמר רב יוסף: (תחילת העמוד) **האי חלא דשיכרא**, אותו חומץ של שכר **דארמאה** של גוים - **אסור**.

משום, **דמערבי ביה דורדיא דיין נסך**, שמערבים בו שמרים של יין נסך! [738]

אמר רב אשי: וכאשר מביאים הגוים משקה זה **מהאוצר** [מחסן העשוי לשמירה זמן רב] - **שרי**. **כיון דאם מערבי ביה** שמרים אלו - **מסרא סרי**, מסריח הוא במשך הזמן. [739]

ורק משקאות העומדים בכלים רגילין לזמן קצר, יש לחשוש משמרים אלו.

שנינו במשנתנו: **וחרס הדרייני** - אסור אף הוא בהנאה.

שואלת הגמרא: **מאי** מהו חרס **הדרייני**?

אמר רב יהודה אמר שמואל: **חרס של הדריינוס קיסר**. וכאשר יוצא הדריינוס למסעותיו, נוטל עמו חרס זה.

ומה ענינו של חרס זה?

כי אתא כשבא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**:

ענינו של חרס זה, כך הוא - **קרקע בתולה** חדשה **היתה**, **שלא עבדה אדם מעולם**, **ועבדה** הדריינוס, **ונטעה** גפנים. וכיון שאדמה זו בתולה היתה, היה כוחה רב, והפיקה יין חזק ביותר.

ורמי ליה לחמרא בגולפי חיורי, הניח את היין הזה בכלים לבנים וחדשים מחרס, **ומייצי להו לחמרייהו**, והיו הכדים הללו בולעים ומוצצים הרבה מן היין [שהיו הכדים חדשים, ולא היתה בהם כל בליעה אחרת, והיו בולעים הרבה מיין זה].

ולאחר כל זה, **מתברו להו בחספי**, היו שוברים את כלי החרס, **ודרו בהדייהו**, ונושאים עמהם את השברים הספוגים ביין לכל מקום.

---

[737] בתוס' הקשה ממשמעות דברי הגמרא בשבת פו ב שישראל הדואגים וחרדים בקיום מצוות, גופם חם יותר מן הגוים?! ותירץ, שאכן לענין הצלה מארס הנחש, אין חום הגוף של חרדת המצוות מועיל כמו חום גופם של הגוים האוכלים שקצים ורמשים.

[738] כתבו התוס', שלפיכך יש להיזהר בשכר של דבש [ונראה שכן הוא הדין בשאר משקין] ולבדוק אם נותנים לתוכו שמרי יין על מנת לזרז ולמהר הכנתם.

[739] וכתבו התוס': הלכך נראה דמותר לקנות כל מיני משקה מן הגוים, כגון יין תפוחים ומי תותים, ובלבד שיראהו ישראל מושך מן החבית, ואפילו דמיהם יקרים יותר מן היין. דודאי לא עירבו יין בתוך החבית, כיון שמקלקלו. אבל, אם לא ראהו מושך מן החבית, אז הדבר מתחלק: במשקה היקר מן היין - יאסור. שמא עירב בו יין להשתכר ולהרויח. אבל אם היין יקר, אין לחוש שמא עירב בו יין על מנת להכשיל את השותה.

וכל היכא דמטו כל מקום שאליו הגיעו, **תרו להו**, היו שורים את החרסים הללו במים, **ושתו** [741] היו שותים ממים אלו. שטעמם - טעם יין הבלוע בחרסים. [740]

אמר רבי יהושע בן לוי: וחוזקו של משקה זה העשוי מן החרסים הבלועים, הוא עד כדי כך, שיין **ראשון שלנו**, העשוי מהדריכה הראשונה של הענבים, החוזק שלו הוא רק **כשלישי שלהן** [כיין העשוי מהמים ששרו בהם את החרס בפעם השלישית]! [742]

ואחר ששנינו גודל בליעתו וחומרתו של חרס זה, מסתפקת הגמרא:

איבעיא להו: **מהו** האם מותר **לסמוך בהן** בחרסים אלו, שבלוע בהם יין נסך האסור בהנאה, את **כרעי המטה**?

ויסוד הספק: כאשר **רוצה בקיומו** של היין שבתוכו, האסור בהנאה, לא לצורך השימוש ביין [שהרי הסומך כרעי המטה בחרס זה, אין לו צורך ביין הבלוע בו, אלא רק בחרס], והשימוש נעשה **על ידי דבר אחר**, היינו החרס. האם **שרי**, מותר שימוש זה, **או אסור**?

ומביאה הגמרא ראיה להוכיח - **תא שמע**: **דרבי אלעזר ורבי יוחנן** נחלקו בדבר זה. **חד אסר**, [744] **וחד שרי** התיר. ואם כן, דבר זה כבר נשנה במחלוקת שלהם. ([743] **והלכתא**

---

[740] כתב האור זרוע [סימן קס"ד ד"ה מתני', והובא בהגהות אשר"י כאן, וברמ"א יו"ד סימן קכ"ג סעיף ה'] שרק חרס הבלוע ביין נסך, אסור. אבל חרס הבלוע ביין כשר ונגע בו עכו"ם, מותר היין הבלוע אפילו בשתיה. וכמו יין שהגליד, אשר בטל ממנו תורת משקה. ואין בו משום יין נסך. וכן יין שהחמיץ, אין בו משום מגע עכו"ם. ואם חישב עליו בעליו למשקה, יש בו משום מגע עכו"ם. וכן אם נגע בו גוי לאחר שנמחה מהגלדתו, יש בו משום מגע עכו"ם ואסור. וראה עוד בש"ך יו"ד סימן קכ"ג ס"ק י"ב.

[741] כך הוא פירושו של חרס הדרייני בגמרא כאן. ובמשנתנו, הבאנו מדברי פירוש המשניות להרמב"ם, שביאר באופן אחר. והוא, שהיה אנדריינוס מלך קיסר עושה טיט, ומגבל אותו ביין ומים הרבה, ועושה ממנו כלי חרס בלתי מבושל. והיה מוליך אותו בכל מקום. ובכל שעה שהיה רוצה לשתות יין, היה שורה חתיכה מאותו הכלי במים, והיה נימוח ושוקע הטיט ונשארו המים מזוגין [מעורבים] ביין, וכך היה שותה. וכמעשה זה היו עושין בני אדם בזמן המשנה, והוא הנקרא חרס הדרייני. כלומר, מיוחד לאנדריינוס.

[742] ביתר ביאור, ביאר התוס' רי"ד, שהיו רגילין לכתוש את הענבים ולרסקם מעט, והיו מכניסין אותו בחבית וממלאים את החבית מים וקולטים המים את טעם היין. ועוד היו משימין את הענבים הללו פעם שניה ושלישית, וכמו שעושים לחרס הדרייני. וזהו שאמרו בגמרא, שהראשון היינו המים שנתנו בהם את הענבים פעם ראשונה, וחזקים הם יותר, הריהם כמים שנותנים בהם את חרס הדרייני פעם שלישית.

[743] פיסקה זו, אכן מופיעה בגמרא שלפנינו [בסוגריים]. אולם בדברי הרא"ש סימן י"ז, משמע שלא גרס כן. ופסק מעצמו שהולכים לחומרא בדבר זה. וראה הערה הבאה בביאור הדבר. בדברי התוס' רי"ד, עולה שגרס כן בשיטת הגמרא, וביאר שנכתב כן על מנת לאפוקי מהכלל שבידנו, שבכל מקום הולכים אחר המיקל.

[744] השו"ע יו"ד סימן קכ"ג סעיף י"ג כתב: חרסים שבלעו יין של עכו"ם הרבה עד שכששורים אותן במים פולטים יינם, אסורים בהנאה. ובעין משפט כאן הקשה, מדוע לא הזכיר כלל השו"ע את האיסור לסמוך בהם כרעי המיטה? הרי"ף, השמיט אף הוא דין זה. וביאר הר"ן, שלפי שאין חרס הדרייני מצוי עכשו, השמיטו הרי"ף. ויתכן שמטעם זה, לא הזכירו השו"ע. אולם עדיין יש להקשות, שאף שאין חרס הדרייני מצוי, מכל מקום לעצם מציאות זו של חרס הבלוע בהרבה יין, כבר מתייחס השו"ע בסעיף י"ג. ואם כן, אף בלא קשר לחרס הדרייני, היה לו לדון על סתם של גוים הבלוע בהרבה יין. [ויתכן לחלק בין חרס הדרייני הנידון כאן, לסתם חרס הבלוע הרבה יין המוזכר בשו"ע. לפי שחרס הדרייני, עיקר ענינו ומהותו, דהוא חרס הבלוע ומעורב ביין, ולכך הוא נעשה ומיועד. ובזה מיוחד ושונה הוא משאר חרסים שנבלע בהם יין סתם. ולכן, אף כאשר סומך בו כרעי המטה ואינו רוצה בקיומו, על כרחך נהנה הוא מכלי שמהותו היא תערובת יין נסך. אולם סתם כלים הבלועים, שבהם דן השו"ע, אף שיש לאסור הנאתם מחמת שבלוע בהם הרבה יין נסך, מכל מקום כאשר אינו רוצה בקיומו, אין לאוסרם. כיון שאין

כמאן דאסר - הלכה כדברי **האוסר**.) [745] מקשה הגמרא: **מיתיבי** ממה ששנינו בתוספתא: **הדרדורין**, כלים קטנים של חרס [כדים], [747] **והרוקבאות**, כלי עור [746] **של עובדי כוכבים**, אם היה **יין של ישראל כנוס בהן**, **אסור** היין **בשתיה**, **ומותר בהנאה**.

העיד שמעון בן גודא, **לפני בנו של רבן גמליאל על רבן גמליאל**, כי ראה **ששתה** רבן גמליאל **ממנו** מכלי זה **בעכו**, **ולא הודו לו** חכמים על דבר זה.

וכן שנינו בתוספתא שם: **נודות של עובדי כוכבים** העשוים עור, **רבן שמעון בן גמליאל אומר משום** בשם **רבי יהושע בן קפוסאי**: **אסור לעשות מהן שטיחין לחמור** להניח עליו לצורך ישיבת הרוכב.

וקשה מכך: הרי לעיל הובאה דעה, שאם רוצה בקיומו של הכלי הבלוע ביין עכו"ם, לצורך דבר אחר, מותר.

והא הכא, הרי כאן בנאדות של עובדי כוכבים, **דרוצה** הישראל **בקיומו על ידי דבר אחר**, לצורך השטיח להניח על החמור, ואינו צריך את היין הבלוע בנאדת, ובכל אופן **קתני כאן דאסור**, ואיך לעיל לגבי חרסים, נאמר שמותר?!

ומתרצת הגמרא למקשה: **וליטעמיך**, לשיטתך זו הנשמעת בקושיא, שלכאורה יש לאסור כל כלי של גוים בהנאה, אם כן, **קנקנים של עובדי כוכבים**, **ליתסרו למיזבן**, יאסרו בקניה, ואיך בכל אופן קונים קנקנים מהם? [748]

מאי שנא נודות, האסורים, **ומאי שנא קנקנים**, שלכאורה מותרים?

אמר רבא: הסיבה שמחמתה אוסרים נאדות של גוים אף לשימוש אחר, היא **גזירה שמא יבקע** יקרע **נודו** של הישראל, **ויטלנו** את הנאד של הגוי, **ויתפרנו על גבי נודו**, על מנת להטליא את הקרע. ונמצא שיינו של הגוי הבלוע בטלאי הנאד, מתערב ונותן טעם ביינו

הכלי נעשה ל'חפצא' של כלי העשוי ביין נסך. ומשום כך לא אסר השו"ע לסמוך בהם כרעי המטה [אולם עיין בש"ך שם ס"ק כ"ה שנקט איסור זה של סמיכה בכרעי המטה, אף לדעת השו"ע]. וכן מבואר בראשונים, עיין רמב"ן ור"ן, שהסיקו כי הדין שרוצה בקיומו על ידי דבר אחר אסור, נוהג רק בחרס הדרייני. וכדברי הגמרא לקמן, דבחרס הדרייני איתא לאיסורא בעין. דכיין גופיה הוה. אבל בשאר כליהם של עכו"ם, לא].

[745] הקשו על כך, לשם מה צריך לפסוק דהלכתא כמאן דאסר. והרי מכל מקום כיון שספק הוא, הולכים לחומרא? ובספר 'סדר יעקב' יישב, שהנפקא מינה בין אם נאסר הדבר בודאות או שנאסר מחמת ספק, היא לענין ספק ספיקא. דאילו נאסר הדבר רק מכח ספק, אם כן כאשר יצטרף לכך ספק נוסף [כגון על עצם הדבר אם הוא חרס הדרייני או לא] הרי שהדבר יהא מותר מכח ספק ספיקא. אולם אם נפסק הדבר מחמת שהלכה ודאי כדברי האוסר, הרי דאין זה כלל ספק. והנה, הרא"ש לא גרס לדברי הגמרא הללו. וכתב מעצמו דאזלינן בזה לחומרא. ויתכן שנקט כך מחמת שנסתפק הלכה כמי. ואם כן, הרי שבאופן זה של ספק ספיקא יהיה הדין שמותר לדעת הרא"ש.

[746] פירש רש"י - "חמת". וכמו שמצינו במקרא [בראשית כא יח] "וחמת מים". ובתרגום שם - "ורקבא דמיא". ויש שפירשו, שרוקבאות הינם נאדות גדולים מאוד. ובכך שונים הם משאר נאדות הקטנים יותר.

[747] כך משמע בפירוש רש"י. והר"ח פירש, שהם חביות גדולות של עץ.

[748] אמנם לא נתפרש כאן מקורו של ההיתר לשימוש בקנקנים הנקנים מהם. ובריטב"א כתב, דאנן חזינן מעשים שבכל יום שקונים קנקנים מן הגוים ונותנים בהם מים ושאר דברים.

של הישראל הכנוס באותו הנאד. ואילו בקנקנים ובחרסים, שאי אפשר להטליאם, חשש זה אינו קיים.

שואלת הגמרא: **ולמאן דאמר רוצה בקיומו על ידי דבר אחר אסור, מאי שנא** במה שונים **קנקנים, דשרו**, שהותרו לקנותם מן הגוים, ואילו החרסים הבלועים ביין, כגון חרס הדרייני, אסורים?

ומתרצת הגמרא: **אמר לך**, יאמר ויתרץ לך האוסר את החרסים, כי החילוק הוא כך: **התם** בקנקנים, **ליתיה לאיסוריה בעיניה**, היין האסור אינו ניכר. ואילו **הכא**, בחרס הדרייני הבלוע ביין, **איתיה לאיסוריה בעיניה**, היין קיים וניכר. ומשום כך אסורים החרסים. [749]

שנינו בברייתא לעיל: **ולא הודו לו** חכמים לרבן גמליאל שסבר שמותר לשתות מכלים של גוים.

ורמינהי, וקשה סתירה לכך, שהרי שנינו בברייתא: **יין הבא ברוקבאות של עובדי כוכבים, אסור בשתיה ומותר בהנאה. העיד שמעון בן גודע לפני בנו של רבן גמליאל על רבן גמליאל ששתה ממנו בעכו, והודו לו!** ואילו לעיל מובא שלא הודו לו חכמים?

מיישבת הגמרא: **מאי**, "**לא הודו לו**", **דקאמר התם**, ששנינו באותו מעשה? - הכוונה היא ל**כל סייעתו**, חבורת החכמים של רבן גמליאל, שלא הודו לו. **אבל בנו** של רבן גמליאל, **מודי ליה!** כן הודה בכך. [750] וזה מה שמובא כאן, ש"הודו לו". ומיהו שהודה? - בנו של רבן גמליאל.

איבעית אימא, עדותו של שמעון בן **גודא, לחוד**. ועדותו של שמעון בן **גודע, לחוד**. היו כאן שני מעשים נפרדים, ושתי עדויות נפרדות. באחד מהם, בעדותו של שמעון בן גודא לפני בנו של רבן גמליאל, לא הודה לו בנו של רבן גמליאל. ולאחר מכן, בעדותו של שמעון בן גודע, כן הודה לו.

שנינו במשנתנו: **ועורות לבובין**, אף הם אסורים בהנאה.

---

[749] ביאר הרמב"ן, שבליעת היין המרובה שבחרס, היא עצמה מסייעת בסמיכת כרעי המיטה. ולפי זה ביאר את איסור השטיחין, שלדעה זו, כיון שהעור מתקשה ביין שעמד בו הרבה ומועיל לשטיחין וניכר הוא בהם, הרי הם אסורין מחמת כן. מה שאין כן קנקנים, שאינם ספוגים כל כך ביין, אלא רק יש בהם פליטת יין אסור. אין לאוסרם בענין זה.

[750] בביאור הנהגה זו שנהג רבן גמליאל, ביארו הרשב"א והריטב"א, משום שסבר רבן גמליאל שכלים אלו, אינם עומדים לקיום [כלומר, אינם עומדים על מנת שישהו בהם את היין לזמן רב], הלכך על ידי הדחה בעלמא כשרים. וכמבואר לקמן לג ב. ואילו חכמים שחלקו עליו במעשה זה, סבורים היו שכלים אלו, כעומדים לקיום הם. לפי שנותנים בהם יין תדיר, ולפיכך אסורים. והתוס' רי"ד ביאר, שסבר רבן גמליאל שסתם יינם אינו אסור אלא מדרבנן. והאיסור רק כאשר הוא ממש יין בעין. אך כאשר אינו בעין אלא רק נותן טעם מבליעת הכדים, באופן זה לא גזרו.

תנו רבנן: **איזהו עור לבוב - כל שקרוע** העור **כנגד הלב**, וקדור עשוי הקרע **כמין ארובה** עגולה.

אם יש עליו קורט דם - אסור. כיון שעל ידי כך, מוכח שנעשה הדבר בחיי הבהמה, כדרך שעושין לעבודה זרה.

דף לב:

אולם אם **אין עליו קורט דם**, **מותר**. שמסתמא נעשה הדבר לאחר מותה. ולעבודה זרה אין עושין כך, ומשום כך הדבר מותר. [751]

אמר רב הונא: **לא שנו** שאם אין שם דם מותר, **אלא שעדיין לא מלחו** את העור הזה לפני שבדק אם יש בו קורט דם אם לאו. **אבל** אם כבר **מלחו** ורק אחר כך בדק - **אסור** להנות מן העור.

והטעם: **אימא**, יש לחשוש ולומר, **מלחו העברתו**. [752] המלח העביר ומחק את סימן הדם. ויתכן כי העור נחתך מחיים, ולשם עבודה זרה.

עוד שנינו במשנתנו בענין זה: **רבי שמעון בן גמליאל אומר**: **בזמן שהקרע שלו** של העור במקום שממנו הוציאו את הלב, **עגול - אסור** בהנאה. אך אם הוא **משוך** לאורך - **מותר**.

אמר רב יוסף, **אמר רב יהודה**, **אמר שמואל**: **הלכה כרבי שמעון בן גמליאל**.

אמר ליה אביי: מכך שאומר אתה כי **הלכה** כמותו, **מכלל** זה אנו למידים **דפליגי**, שחולקים עליו חכמים בדין זה.

אמר ליה לרב יוסף: **מאי נפקא לך מינה** בשאלה זו האם חולקים עליו או לא, הרי בין כה וכה אין הלכה כמותם?

אמר ליה אביי לרב יוסף [שהיה רבו]: **גמרא גמור**, **זמורתא תהא**?!

האם אתה משמיענו שהלכה כמותו, כזמירות ששר הזמר [בלא הבנה והתבוננות בדבר אותו אתה מלמד]. והרי דבר זה יש להבינו, שהרי אם אין חכמים חולקים עליו, אין צורך להשמיע הלכה כמי!

שנינו במשנתנו: **בשר הנכנס לעבודת כוכבים**, כלומר שרוצה הגוי להכניסו ולהקריבו. אם נזהר ישראל ליטול את הבשר תיכף אחר שנכנס לשם, עוד קודם שהקריבו, **מותר**.

מאן תנא, מיהו התנא ששנה הלכה זו?

---

[751] התוס' רי"ד הביא מן הירושלמי שדן אף הוא בשאלה זו, כיצד יודעים אם הלב הוצא בחיי הבהמה, או לאחר מותה: אמר רב הונא [בירושלמי] בשעה שהוא קורעה בעוד שהיא בחיים, נצלל העור ונענל. ולאחר שחיטה, נמשך. וכן פירש הר"ח, דאין הבדל בצורת נטילת העור בין אם הוא מחיים או לאחר מיתה. אלא רק שאם נעשה הדבר מחיים, מתענל העור מעצמו כיון שמתכווץ. אך לאחר מיתה, נשאר העור כמות שהוא.

[752] נירסת היעב"ץ: העבירו.

אמר רבי חייא בר אבא, **אמר רבי יוחנן**, הלכה זו היא **דלא כרבי אלעזר**. **דאי כרבי אלעזר**, הרי **האמר רבי אלעזר**: [753] **סתם מחשבת עובד כוכבים** בשחיטת בהמה, הינה **לשם עבודת כוכבים**. ומשום כך, נאסר בשרה על ידי המחשבה כבר בשעת השחיטה, עוד לפני שבא להקריב את הבשר.

ובהכרח, שדין משנתנו זה אינו כדעת רבי אלעזר. ולכן, כל עוד לא הוקרבה הבהמה ממש לעבודה זרה היא מותרת, ואין המחשבה להקריבה לכך אוסרתה לפני שהוקרבה. [754]

עוד שנינו על כך: **ובשר היוצא** מבית עבודת כוכבים - **אסור**, **מפני שהוא כזבחי מתים**, שכבר הוקרב לעבודה זרה.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**, מה הטעם שאסור? - **כי אי אפשר דליכא**, שלא יהיה בשר זה, אלא **תקרובת עבודת כוכבים**.

ודנה הגמרא: **מני**, מיהו תנא זה המדמה את תקרובת עבודה זרה, לזבחי מתים, ולפיכך עבודה זרה אסורה בהנאה כזבחי מתים? - **רבי יהודה בן בתירא היא**!

דתניא: **רבי יהודה בן בתירא אומר**: **מנין לתקרובת עבודת כוכבים** הנמצאת באהל [וכן הדין הבית ובכל דבר המאהיל] **שמטמא** את כל הדברים הנמצאים עמה **באותו אהל**? **שנאמר** [תהלים קו כח]: "**ויצמדו לבעל פעור**, **ויאכלו זבחי מתים**". **מה מת מטמא באהל**, **אף תקרובת עבודת כוכבים**, כגון עבודת כוכבים של בעל פעור המוזכרת בפסוק - **מטמאה באהל**, כמו מת.

---

[753] חולין יג א ובעוד מקומות, ראה מסורת הש"ס.

[754] הקשו הראשונים, תוס', רמב"ן, רשב"א ועוד, דאף מן הרישא של משנתו, יש להוכיח שהמשנה אינה כדעת רבי אלעזר. ממה שנאמר שעורות לבובין אסורים. ואילו לדעת רבי אלעזר, אף אם העורות אינם לבובין, אסורים. כיון שהבהמה נשחטת לעבודה זרה? ותירצו, שדעת רבי אלעזר היא, שמחשבת עכו"ם לעבודה זרה היא רק בשחיטה. אולם אם הרגה בדרך חניקה וכיוצא בזה, לא אומרים כן. ומשום כך אין העור של כל בהמה נאסר. אולם לגבי בשר הנכנס לבית עבודה זרה, יש להוכיח דלא כרבי אלעזר. לפי שאין דרך להביא בשר לעבודה זרה, אלא בשחיטה. [ועי"ש עוד מה שהקשו בענין גבינות עכו"ם ותירצו בדרך זו].

[755] כך פירש רש"י. והר"י בתוספות וכן הר"ן והרמב"ן פירשו, שההוכחה שמשנתו כרבי יהודה בן בתירא, היא דכיון שנאמר במשנה "מפני שהוא כזבחי מתים" משמע שדינה כמת ממש, ואף לענין טומאה. ודבר זה נאמר כדעת רבי יהודה. דאילו רבנן החולקים עליו, סוברים שרק איסור הנאה יש בתקרובת עבודה זרה. אבל טומאה לא. דכיון שאסור איסור אכילה דאורייתא [וכפי שנאמר בשמות לד טו "וקרא לך ואכלת מזבחו"] הוסיף דוד המלך בתהילים [קו כח "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים"] שאיסור זה, הוא איסור הנאה כמת. אבל טומאה שלא נזכרה בתורה לגבי עבודה זרה, אינה נדרשת מן הפסוק בתהילים [לפי שמקור האיסור הוא בפסוק שבתורה. והפסוק המובא בתהילים, הוא הגדרת האיסור]. והנה, בדברי הראשונים הללו מבואר, שאיסור הנאה מתקרובת עבודה זרה, הוא איסור מדאורייתא וכפי שהוגדר בתהילים. אולם בתוס' בבא קמא עב ב סוף ד"ה ואי, נקט שרק איסור אכילה הוא מדאורייתא. אך איסור הנאה - דרבנן. וראה בתוס' לעיל יב ב ד"ה אלא, ולקמן מח ב ד"ה לא, ובפסחים כו א ד"ה שאני, שנסתפקו בדבר זה האם איסור הנאה מע"ז הוא מדאורייתא או מדרבנן. ועיין בשער המלך פרק ה' מהלכות אישות הלכה א שהאריך בשיטות הראשונים בענין זה.

וכן למידים: מה מת אסור בהנאה, [756] אף עבודה זרה אסורה בהנאה. [755] שנינו במשנתנו: **ההולכין לתרפות**, [758] למקום עבודה זרה מרוחק, [757] ופוגש בו ישראלי בדרכו, **אסור לשאת ולתת עמהן**.

אמר שמואל: **עובד כוכבים ההולך לתרפות**, כל עוד הוא **בהליכה**, **אסור לשאת ולתת עמו**. משום **דאזיל** הולך **ומודי** ומודה על הצלחת משאו ומתנו, **קמי** לפני **עבודת כוכבים**. ולכן אסור. [759]

אולם כאשר הוא **בחזרה** משם, **מותר**. כי **מאי דהוה הוה**. מה שהיה היה, ושוב אין הוא מתעסק יותר בעבודה זרה, שהרי כבר יצא משם.

וישראל החוטא והולך לתרפות, הרי ש**בהליכה**, **מותר** לשאת ולתת עמו כי **דלמא הדר ביה ולא אזיל**, אולי יחזור בו מללכת לשם. אולם אם כבר הלך לשם, וכעת הוא **בחזרה** - **אסור** לשאת ולתת עמו.

דף לג.

כיון (תחילת העמוד) **דאביק בה**, דבק הוא בעבודה זרה, **מהדר הדר אזיל**, הרי הוא ילך ויחזור לשם כדי להודות לה.

ומקשה הגמרא: **והתניא**, **ישראל ההולך לתרפות**, **בין בהליכה בין בחזרה - אסור**. [760] ואילו כאן אמרנו שבהליכה מותר?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב אשי**, **כי תניא ההיא**, הברייתא ההיא האוסרת בין בהליכה ובין בחזרה, מדברת **בישראל מומר**, **דודאי אזיל**, ודאי הולך הוא לעבודה זרה, ומסתמא לא יחזור בו. ואילו הדין שמביא כאן שמואל, מדבר בישראל סתם שאינו מומר.

---

[756] מקור הדין שמת אסור בהנאה, נלמד בגמרא בסנהדרין מז ב הדורשת מן הפסוק "ותמת שם מרים". ולמידים גזירה שוה "שם" "שם" מעגלה ערופה. מה עגלה ערופה אסורה בהנאה, אף מת אסור בהנאה.

[757] כך פירש רש"י במשנתנו. ויש להבין מדוע נקט דוקא מקום מרוחק? וביאר הט"ז סימן קמ"ח ס"ק ז' דלרווחא דמילתא נקט רש"י כך. ולהשמיענו שאפילו הולך רחוק, ויתכן שיחזור בו במהלך הדרך - אסור לשאת ולתת עמו! והנה, כאן פירש רש"י, לתרפות - לבקש טעותן במקום אחר. וצ"ב.

[758] במשנתנו, הבאנו כמה פירושים בדבר זה: א. תרפות, הוא לשון גנאי, דהיינו מקום תורפה - תוס' ופירוש המשניות להרמב"ם. ב. תרפות - לשון תרפים. כלומר, פסלים של עבודה זרה - ירושלמי והובא בתוס' כאן. ג. בירושלמי הובאה גירסה אחרת. והיא, "תרבות". והיינו מקום חגיגה שעושין לעבודה זרה.

[759] איסור זה, הוא רק אם הדבר שעליו נושא ונותן, יתקיים עד מקום תרפות. אך אם אינו מתקיים עד שם, מותר. ראב"ד וריטב"א.

[760] העיר התוס' רי"ד, שחזרה זהו שבה אסור לשאת ולתת עמו, הינה כאשר הם בדרך ועדיין לא שבו לעירם. לפי שאם כבר שבו לעירם, הרי הם כשאר כל אדם.

[761] ביארו התוס' רי"ד והריטב"א, שלא מדובר ביום אידם. שאם כן, אסור היה לשאת ולתת עמו [ועיין בתוס' רי"ד לעיל יב ב ד"ה פיסקא עוד] ובריטב"א הוסיף, שמדובר בגוי ההולך לשם סחורתו, ואינו עובד לאותה עבודה זרה. ולפיכך לא חששו.

תנו רבנן: עובד כוכבים ההולך ליריד [שוק שעושין לכבוד עבודה זרה] [761] **בין** שהגוי נמצא **בהליכה** לשוק זה, **ובין** שנמצא **בחזרה** משוק זה, **מותר** לשאת ולתת עמו.
אך **ישראל ההולך ליריד** של עבודה זרה, **בהליכה מותר** לשאת ולתת עמו, **ובחזרה** משם **אסור**.
ודנה הגמרא: **מאי שנא ישראל, דבחזרה אסור** לשאת ולתת עמו, ואילו עם גוי מותר? הרי זה משום **דאמרינן, עבודת כוכבים זבין**, צלמים מכר שם בשוק, **וכעת דמי עבודת כוכבים איכא בהדיה**, יש אצלו. ומשום כך אסור לשאת ולתת עמו במסחר כדי שלא להנות ממעות אלו.
אם כן, **עובד כוכבים נמי, נימא** גם בו נאמר אותו דבר, **עבודת כוכבים זבין**, מכר שם, וכעת **דמי עבודת כוכבים איכא בהדיה**, יש אצלו. ונאסור לשאת ולתת אף עמו בחזרתו?
אלא, שמא תאמר, לגבי **עובד כוכבים אמרינן**, אומרים אנו, **גלימא זבין**, גלימה מכר שם, **חמרא זבין** יין מכר שם, ולא דברי עבודה זרה דוקא. ולכן מעותיו מותרים. [762]
אם כן, לגבי **ישראל נמי נימא, אימור גלימא זבין, חמרא זבין**, ומדוע מעותיו של ישראל החוזר משם אסורים?
ומבארת הגמרא: **אי איתא דהוה ליה**, אילו היה לו לישראל גלימה או יין למכור, **הכא הוה מזבין ליה** היה מוכרם כאן, אצלנו, ולא היה צריך להטריח עצמו עד שוק של עבודת כוכבים. וכיון שבכל אופן הלך לשם, מסתבר שמכר שם דברי עבודה זרה, ולכן מעותיו אסורים.
שנינו במשנתנו: **והבאין** משם - **מותרין** לשאת ולתת עמן.
אמר רבי שמעון בן לקיש: לא שנו דין זה, **אלא שאין** העובדי כוכבים החוזרים משם, **קשורין זה בזה** ובאים בחבורה אחת. **אבל** אם הם **קשורין זה בזה** וחבורה אחת הם,

[762] כתב הרי"ף, שטעם זה אינו סיבת ההיתר למשא ומתן עם העכו"ם החוזר מן היריד, שהרי אפילו אם הדמים שבידו דמי עבודת כוכבים הם, מסקנת הגמרא לקמן סד א שדמי עבודת כוכבים הנמצאים ביד עכו"ם - מותרים. והגמרא הזכירה טעם זה לפירוש דברי המשנה בעלמא. הטור יו"ד סימן קמ"ט הביא טעם זה להלכה. ותלה שההיתר לשאת ולתת עם הגוי הוא משום שאין תולין שמכר שם עבודה זרה. וצריך עיון, שהרי מבואר בגמרא שדמי עבודה זרה מותרין? וכבר הקשה זאת התוס' לעיל יב א והרא"ש כאן בסימן י"ט על דברי הגמרא דידן שמשמע לכאורה, שנקטה טעם זה בדוקא? ואכן התוס' שם תירצו, שבדף עד מדובר שהגוי פורע חובו מדמים אלו ולכן מותרים הם, לפי שמיועדים לתשמיש של היתר. אך כאן בגמרא מדובר שהגוי מקצה את הדמים על מנת לקנות בהם עבודה זרה אחרת. ומשום כך, דמים אלו אסורים משום שהוקצו לעבודה זרה. וכן כתב הטור שם סימן קמ"ד שדוקא כאשר ידוע שמכר את העבודה זרה על מנת לעשות צרכיו כגון לפרוע חובו וכדומה, באופן זה מותר. אבל אם אין ידוע למה מכרה, יש לחוש שמא מכרה כדי לקנות בדמיה עבודה זרה אחרת. ומעות אלו המוקצים לעבודה זרה - אסורים. ובדרישה סימן קמ"ט ביאר, שבדבר זה נחלקו הרי"ף והטור. לדעת הרי"ף כל דמים הנמצאים ביד עכו"ם מותרים. אולם הטור סבר כתוס', ומשום כך דעת הטור שהטעם המובא כאן בגמרא "גלימא זבין חמרא זבין" הוא בדוקא. וכגון שידוע לנו שאכן אלו היו עסקיו שם. ורק באופן זה, מותר לשאת ולתת עמו.

אסורין לשאת ולתת עמם. כיון שחבורה אחת הם, **אימא** נאמר כי **דעתו לחזור** עמם שוב לבית העבודה זרה.

שנינו במשנתנו: **נודות** כלי עור של **העובדי כוכבים וקנקניהם**, ויין של ישראל כנוס בהם אסורים. ואיסורן איסור הנאה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים - אין איסורן איסור הנאה.

תנו רבנן: **נודות** של **העובדי כוכבים**, אם היו **גרודים**, מגורדים ובלי זפת, ו**חדשים** - הרי הם **מותרין**. כיון שאף אם היה בהם יין זמן מועט, לא בלע ממנו העור.

ודין זה הוא דוקא בנאדות של עור. אבל כלים של חרס, בולעים מיד ואסורים. [763] ואם היו הכלים **ישנים** ו [או] **מזופפין** מצופים זפת מבפנים - **אסורין**. [764] כי כלי ישן שהיה יין נסך בתוכו זמן רב, ודאי בלע ממנו הכלי.

וכן אם היה מצופה בזפת, בלעה הזפת מיד מן היין. ולפיכך כלים אלו - אסורים.

ואם **עובד כוכבים ריבבן**, התיך הזפת לתוכם, **ועיבדן**, **ונתן לתוכן יין**, [765] בעוד שהזפת חם, שכך היו עושין כדי להפיג את טעם הזפת המר, והיה **ישראל עומד על גביו - אינו חושש** שמא ניסך הגוי את היין.

---

[763] כך פירש רש"י. והנה בסוגיא זו רבו הגירסאות, הפירושים, והמחלוקות בראשונים שהאריכו בענינים אלו [ראה תוס' ד"ה כך היא, וברמב"ן ר"ן ריטב"א ועוד]. ובהלכות השונות העולות מכאן. ונביא חלקם בהערה זו ובהערות הבאות. בדעתו של רש"י הבינו הראשונים, שנודות אלו, אינם עומדים להכניס בהם יין לקיום לזמן ממושך, שהרי כלי העומד לקיום, מבואר לקמן עד ב שאם הכניסו בו אפילו פעם אחת, דינו כאילו היה היין שם לקיום זמן ממושך ואסור. והרי נודות אלו, מותרים אף כשנשתמשו בהם פעם אחת כפי שפירש רש"י. ועל כרחך שאין הם עומדין לקיום [ראה עוד בר"ן שהוכיח כן בדעת רש"י] וכן כתב הבה"ג. ומשיטת רש"י זו משמע, שכל כלי עור ועץ שאין מכניסין בהם לקיום, ונשתמש בהם הגוי מועט, מותרין בהדחה בעלמא. ואינם צריכים נתינת מים ועירוי במשך ג' ימים [שהוא דרך להכשיר כלי שבליעתו מרובה וכפי שיתבאר במהלך הסוגיא]. אבל אם נתישנו ביד הגוי זמן רב, או שהם מזופתים, צריכים הכשרה באופן של מילוי מים ועירוי ג' ימים. [התוס' ושאר ראשונים, הקשו על רש"י שלכאורה נתן דבריו לשיעורין. ולא פירש לאחר כמה פעמים שנשתמשו בהם, נקראים הכלים ישנים. וראה ברמב"ן שביאר שישנים הינם כלים שנשתמשו בהם יותר מג' פעמים]. אבל כלי חרס, אף בשימוש מועט, אסורים וצריכים מילוי ועירוי כפי שכתב רש"י. הראשונים דלעיל הרבו להקשות על שיטת רש"י זו, וראה בתוס' הנ"ל ובעוד ראשונים. ר"ת [הובא ברמב"ן] ורבינו אליהו ב"ר יהודה [הובא בתוס'] ועוד, פירשו שנודות אלו הם כלים אשר מכניסין בהם לקיום לזמן ממושך. וכך היא פירושה של הברייתא: חדשים מותרים - היינו שעל פי מראם, הינם חדשים לגמרי שלא נשתמשו בהם מעולם. וישנים אסורים - אפילו על ידי שימוש של פעם אחת. כיון שמכניסין בהם לקיום. ודין זה, הוא בכל כלים. בין כלי חרס ובין כלים אחרים. ומשיטה זו משמע, שכל כלים של עור ושל עץ [הרמב"ן במלחמת ה' פסחים ט א מדפי הרי"ף הוסיף אף כלי מתכות] שמכניסין בהם לקיום, אפילו אם נשתמשו בהם פעם אחת - צריכים עירוי. אבל אם אין מכניסין בהם לקיום, אף שנשתמשו בהם הרבה ונתיישנו ביד הגוי, מותרים ומספיק לכך שכשוך במים. אבל כלי חרס, אף שאין מכניסין בהם לקיום, כל שהיה תחילת תשמישים בידי גוי, צריכים עירוי וכדעת רש"י. ועיין בתוס' שר"ת חלק אף בזה, וברמב"ם פרק י"א ממאכלות אסורות הלכה י"ט.

[764] איסור זה אינו איסור עולם, אלא עד שיכשיר את הכלים הכשר גדול, והוא מילוי ועירוי מים [וכפי שיבואר להלן בגמרא] - ריטב"א.

[765] ובתוספתא הגירסא: ריבדן. וכתבו התוס' שהכל ענין אחד הוא.

שואלת הגמרא: **וכי מאחר דעובד כוכבים נותן לתוכן יין, כי ישראל עומד על גביו - מאי הוי**, מה הועיל ישראל בעמידה זו, והרי סוף סוף הוא יין של גוים, שהרי הגוי הטילו? [766] **אמר רב פפא**: **הכי קאמר**, כך נאמרה הלכה זו - **עובד כוכבים ריבבן**, התיך את הזפת לציפוי הנוד, וכן הגוי **עיבדן**, ואולם **ישראל** הוא **שנותן לתוכן יין, וישראל אחר עומד על גביו. ואינו חושש** שמא יין נסך הוא.

ותמהה הגמרא: **וכי מאחר דישראל נותן לתוכן יין, ישראל** אחר **עומד על גביו, למה לי**? והרי אין זה יין גוים כלל!

ומתרצת הגמרא: **דלמא** אולי **אגב טירדיה** [טרדתו] של הישראל העסוק במזיגת היין לתוך הנאד, **מנסך** הגוי את היין, **ולאו אדעתיה**. שמא הישראל הנותן את היין לזפת שבנאד, לא יהיה נותן דעתו להבחין במעשה הגוי, והוא ינסכנו. משום כך צריך שיהיה ישראל אחר עומד על גביו לשומרו לגוי.

רב זביד אמר: אין צורך לשנות ממה שהובא בתחלה. **ולעולם כדקאמרת מעיקרא**, כמו שאמרנו בתחלה, שאכן הגוי הוא זה שמטיל את היין לתוך הנאד.

והכא, באופן זה אין לחשוש ליין נסך, משום ש**בעידנא דקא שדי ליה**, בזמן שהגוי מטיל את היין לתוך הנאד המחופה בזפת, **נעשה כאילו זורק מים לטיט**, ומאבדו, וכלה היין מאליו. לפי שהיין הניתן לתוך הזפת, הולך לאיבוד ובטל טעמו. ומתערב ונאבד בתוך הזפת. וכאשר הזפת מתייבשת, כלה היין ושוב אינו נפלט. [767] ומשום כך אין לחשוש שמא יתערב יין נסך ביין שנותנים אחר כך בתוך הנאד.

אמר רב פפי: **שמע מינה** למידים אנו ממימרא זו **דרב זביד**, כי **האי עובד כוכבים, דשדא חמרא לבי מילחי דישראל**, שהכניס יין לתוך כלי מלא מלח של ישראל, **שרי**, המלח מותר. לפי שהיין נבלע ומתכלה בתוך המלח. [768]

---

[766] יש להבין, והרי ישראל העומד על גביו, שומר שלא יגע ביין עצמו, ולא נוגע הגוי אלא רק בכלי? וביאר התוס' רי"ד, כיון ששופכו הגוי, אין לך ניסוך גדול מזה. לפי שכך היא דרך המנסכים.

[767] כך פירש רש"י. והקשו התוס' רי"ד: א. אם כן, מדוע צריך ישראל לעמוד על גביו, והרי אפילו אם ניסך הגוי את היין, הרי יין זה אבד? ב. אפילו אם בטל היין, מכל מקום הרי תיקן את הכלי ביין נסך האסור בהנאה? [אמנם יתכן שאין היין בא לתיקון עצם הכלי, אלא רק להפיג מרירות הזפת - ואין זה נחשב כהנאה בדבר האסור]. ג. לקמן [עד ב] מבואר, שגת של אבן שזיפתה עכו"ם, מנגבה משום יין נסך שהכניס בה הגוי, והיא כשרה. ומשמע שאותו יין קיים, ואוסר? ופירש התוס' רי"ד: יין זה מותר, משום שאין דרך ניסוך בכך שמשליכו לאיבוד. ולכן אין לחשוש לשפיכתו של הגוי. ומשום כך צריך ישראל לעמוד על גביו, על מנת שלא יחליף הגוי את היין ביין משלו, שהוא כבר יין נסך. וכן יש לחשוש שמא יגע בו קודם שזורקו ויאסר כבר קודם. ולמד מכך הריטב"א, כי גוי ששפך מכליו של ישראל על גבי דבר מאוס, מותר. אבל אם שפך ממנו על קרקע נקי, אף שהולך היין לאיבוד - אסור. משום שכך היא הדרך שמנסכים על הקרקע.

[768] כך פירש רש"י. והקשו התוס', מה ענין זה לזורק מים לטיט. והרי טעמו של היין ניכר במלח? ופירש ר"ת: נתינת היין למלח האמורה כאן, היא למקום עשיית המלח. וזהו שאמר רב פפי, שאף העכו"ם משליך שם יין, המלח מותר. מפני שהאור הנמצא במקום העשיה, שורפו.

מתקיף לה רב אשי: **מי דמי**, האם דומה הנותן יין לתוך הזפת לנותן יין לתוך המלח? והרי **התם**, שם בזפת, **קאזיל** הולך היין **לאיבוד** בתוך הזפת, ושוב אינו קיים כלל. אולם **הכא**, כאן בנותן יין לתוך המלח, **לא קאזיל**, אין היין הולך **לאיבוד**, אלא נותן טעם במלח לעולם, ואינו מתייבש ונעלם.

מעשה היה **בבר עדי טייעא**, ערבי, **שאנס** חטף **הנהו זיקי** כמה נודות **מרב יצחק בר יוסף**.

רמא בהו חמרא הכניס לתוכן יין, **ואהדרינהו ניהליה** החזירם לו.

אתא שאיל בי מדרשא, בא ושאל בבית המדרש, מה דינם של נאדות אלו.

אמר ליה רבי ירמיה, **כך הורה רבי אמי**, **הלכה למעשה**: **ממלאן מים שלשה ימים** על מנת שהמים יקלטו את היין הבלוע בכלי, ולאחר שלשה ימים, **מערן**, שופך את המים הללו. [769] **ואמר רבא**: **צריך לערן**, להחליף את המים **מעת לעת**, בכל יממה מאותם שלשה ימים. [770]

סבור מינה למדו וסברו בהלכה זו, כי **הני מילי** דין זה שהכלי נכשר על ידי נתינת המים בתוכו שלשה ימים, הוא רק בכלי **דידן** שלנו [כמו הכלי של רב יצחק בר יוסף], שהיה אצלם זמן קצר.

אבל דידהו, כלי שלהם ששהה ברשותם זמן רב וספג את יינם, **לא** מועילה בו תקנה זו, ואינו נכשר כלל.

כי אתא כאשר בא **רבין**, **אמר** בשם **רבי שמעון בן לקיש**: דין **אחד** לנוד **שלנו** שהיה ביד הגוי, ודין **אחד** לנוד **שלהם** שנמצא כעת בידינו, שבשניהם יש להם תקנה על ידי שימלא בהם יין שלשה ימים, ויערן. [771]

סבר סבור היה **רב אחא בריה דרבא**, **קמיה** לפני **דרב אשי למימר**, לומר שהדין הוא כך:

---

[769] ראה במאירי שהביא מחלוקת ראשונים האם שלשת ימי העירוי צריכין להיות רצופין בזה אחר זה, או שאפשר להפסיק ביניהם.

[770] הקשו הראשונים [ריטב"א רא"ה ועוד]: היין הבלוע בכלים, צונן הוא. וקיימא לן שדבר צונן אינו נבלע לעולם? וכלי שנשתמש בו לאיסור בדבר צונן, אינו צריך הגעלה? ואפילו הוא של חרס, די בהדחה בלבד על מנת להסיר את האיסור הדבוק בו? ועוד, אף אם נאמר שאכן נבלע היין בכלים אף כאשר הוא צונן לפי שכוחו גדול, יש להבין איך יוכשר על ידי מים צוננים. והרי קיימא לן שאין צונן מפליט שום איסור? ותירצו: אכן ודאי איסור כלי שהיה בו יין נסך, אינו משום בליעה ממש. אלא לפי שיש ביין חריפות גדולה, קולט הכלי מטעמו. וכל כלי קולט כפי מה שהוא. וכלי חרס, קולט ובולע יותר. ולכן, על ידי מילוי המים ועירוין, נכנסים המים המתוקים ומרפים את דפנות הכלי, ונבלעים ומפיגים את שם את טעם היין. עד שאין בו טעם יין כלל. ולפי זה הוסיפו, שכלי עץ שהיה בו יין אסור, וגירדו מבפנים יפה יפה עד שהסיר כל שחרורית שבו, והגיע עד הלבן הפנימי, הרי הוא כשר. [ולענין אם מועילה העראה זו להכשיר כלים משאר איסורין, ראה משנה ברורה תנ"א ס"ק קי"ז, ובש"ך יו"ד קל"ה ס"ק ל"ב ובחזון איש או"ח קכ"ב ס"ק ב'].

[771] וכך פסק הרמב"ם בפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט"ו. והשו"ע יו"ד סימן קל"ה סעיף ד'.

הני מילי, דין זה שיש להם תקנה על ידי נתינתם במים במשך שלשה ימים, הוא רק **בנודות** של עור שבאו מן הגוים. **אבל קנקנים** של חרס הבולעים הרבה מן היין הנתון בהם, **לא**. אין להם תקנה כלל.

אמר ליה רב אשי: **לא שנא**, לא שונה דין **הנודות**, **ולא שנא** לא שונה דין **הקנקנים**, אלא לשניהם ישנה תקנה זו, שיתן בהם מים שלשה ימים, ויערם.

תנו רבנן: **קנקנים של עובדי כוכבים** שרוצה ישראל להשתמש בהם. אם הם **חדשים גרודים** שלא חיפו אותם בזפת מעולם - **מותרין**.

אולם או הם **ישנים ו** [או] **מזופפין** מחופים זפת - **אסורין**. אם **העובד כוכבים היה נותן לתוכן יין**, ורוצה **ישראל** כעת להשתמש בהם, הדין הוא, **נותן לתוכן מים** שלשה ימים ומערם, והקנקנים מותרים. [772]

וכן אם **עובד כוכבים** היה **נותן לתוכן יין**, **ישראל נותן לתוכן ציר ומורייס**, **ואינו חושש** מחמת היין. משום שהציר של דגים והמורייס שמן של דגים, שורפין את היין ומכלים אותו. [773]

דף לג:

מסתפקת הגמרא: **איבעיא להו** האם ההיתר להכניס ציר של דגים ומורייס לקנקנים הללו, הוא היתר לעשות כך (תחילת העמוד) **לכתחלה**, **או** שרק אם הכניסם כבר, כשר הדבר **בדיעבד**?

ומביאה הגמרא ראיה לפשוט ספק זה:

תא שמע, **דתני** שנה **רב זביד בר אושעיא**: **הלוקח קנקנים מן העובדי כוכבים**. אם היו הקנקנים **חדשים**, הריהו **נותן לתוכן יין**. ואם היו הקנקנים **ישנים**, אינו נותן לתוכם יין, אלא **נותן לתוכן ציר ומורייס - לכתח לה!**

ונפשט בכך ספק הגמרא.

בעא מיניה רבי יהודה נשיאה מרבי אמי:

---

[772] ומותרין הקנקנים להשתמש בהם לכתחילה [רשב"א תורת הבית ב"ד ש"ד, רא"ה, מאירי, ריטב"א ור"ן]. ועל ידי שעשה הישראל כך, מוכשרים הכלים מאליהם. והקשו הרשב"א והריטב"א, איך מותר לעשות כן. והרי אין מבטלין איסור לכתחילה [כמבואר בביצה ד ב]? ותירצו הראשונים בכמה אופנים, ונביא חלקם: א. כיון שבליעת היין בכלי אינה אלא משהו, ואינו נותן טעם בדבר הנמצא בכלי, הרי שמבטלין אותו לכתחילה, ואין איסור בכהאי גונא [רבינו יונה והובא בריטב"א ובר"ן עי"ש]. ב. עירוי המים, אינו גורם לפליטת היין מדפנות הכלי, שהרי נוזל צונן אינו גורם להפלטה. אלא המים רק מפיגין את טעם היין הבלוע בכלי, ומבטלין את טעמו. ואינם מערבין אותו עם ההיתר אלא רק כאילו שורפין אותו במקומו. ובאופן זה אינו נחשב כביטול איסור לכתחילה. אלא הוא כמי שמבער את האיסור [ר"ן]. ויתכן שזוהי כונת הריטב"א] ג. האיסור לבטל איסור לכתחילה, לא נאמר אלא כאשר רוצה לבטל את האיסור על מנת להנות ממנו [וכגון המבטל חתיכת איסור ברוב, ומתכוין לאוכלה] אולם כאן, אינו מבטל את היין כדי להנות ממנו. אלא להיפך, כדי לסלקו ולנקותו מן הכלי. ובאופן זה, מותר.

[773] וישהו שם שלשה ימים, כמים - ריטב"א.

קנקנים שנקנו מן הגוים והיה בהם יין אסור. אם **החזירן לכבשן האש**, **ונתלבנו**, **מהו**? האם הליבון מתירן?

אמר ליה רבי אמי: כיון ששנינו, **ציר** של דגים, **שורף** את היין הבלוע בכלי. **אור** [אש הליבון] **לא כל שכן**!? ודאי שורפת היא אותו!

אתמר נמי עוד נאמר בענין זה: **אמר רבי יוחנן**, **ואמרי לה** יש אומרים כי דבר זה **אמר רבי אסי אמר** [בשם] **רבי יוחנן**: **קנקנים של עובדי כוכבים שהחזירן לכבשן האש**, **כיון שנשרה זיפתן מהן** על ידי האש, שוב אין יין בלוע בהם, והם **מותרין**. [774]

אמר רב אשי: **לא תימא**, אין צורך לומר שאין הכלי מותר אלא רק **עד דנתרן**, שנושרת הזפת לגמרי, **אלא אפילו רפאי מירפא**, נתרופפה מדיבוקה, **אף על גב דלא נתר**, אף שעדיין לא נשרה לגמרי - מותר הכלי.

אם הכניס **קינסא**, קיסמים דולקים לתוך הקנקן והיה הקנקן חם, עד שנשרה הזפת, **פליגי בה** נחלקו בזה **רב אחא ורבינא**. [775] **חד** אחד מהם **אסר** את הקנקן, לפי שאף שנשרה הזפת מבפנים, עדיין לא היה החום רב כל כך, ולא ליבן את דפנות הקנקן עד כדי שיפלוט את היין הבלוע בחרס.

וחד אחד מהם סובר כי על ידי כך - **שרי** מותר הקנקן. כי יש בחום זה כדי להוציא את היין מבליעתו בדפנות הכלי. [776]

והלכתא - כמאן דאסר. [777]

---

[774] ביאר הריטב"א, דכיון שהגיע הליבון שמבחוץ אד שנשרה זיפתו שמבפנים, ודאי נשרף היין שבדפנות על ידי חום זה. ולדעת רב אשי, אין צורך להגיע לדרגת חום גבוהה כל כך, אלא אפילו נרפה הזפת - מועיל חום זה כדי להוציא את היין.

[775] הראשונים דנו האם מועילה הגעלה בחמים להכשיר כלי שהיה בו יין אסור. א. בכלי חרס לא מועילה הגעלה, לפי שאין היין יוצא בו מידי דופנו. ולכן מועיל בזה רק מילוי ועירוי לבטל טעם היין. כך כתב הרמב"ן. וראה ברשב"א תורת הבית ב"ה ש"א שהביא שנחלקו רבינו יונה והרמב"ן בענין זה. ב. כלי עץ ומתכת, מועילה בהם הגעלה. כפי שמועילה בהם הגעלה לענין שאר איסורין. ובכלי במכניסו לקיום, צריכה ההגלעה להיות מכלי ראשון. ג. כלי הגת [מקום דריכת הענבים] כשרים בעירוי מכלי ראשון, שהרי הגלעה בכלי ראשון, אינה שייכת בהם [שהרי אי אפשר להכניסם לכלי]. ולפיכך עירוי מכלי ראשון, דינו כהגעלה מכלי שני, ומכשירתן.

[776] ביאר הריטב"א את מחלוקתם: המתיר סבור שאין הבערה זו פחותה משריפת היין הנעשית על ידי הציר. ודעת האוסר, שאינה דומה לציר. לפי שלא שולט האור בדפנות הכלי. אבל, אם נתעכבו שם הקיסמים הבוערים יותר זמן, עד שאין אדם יכול להניח ידו בדפנות הכלי מבחוץ, והיד סולדת בו, לכולי עלמא מותר הכלי בכך, ולא גרע מציר.

[777] יש להבין במה חלוק קיסם, מאשר החזירן בכבשן. ופירש רש"י, דכאשר החזירן בכבשן, הוסקו הקנקנים אף מבחוץ. ועד שנשר הזפת, כבר נתלבן החרס ויצא היין מבליעתו. אבל כאשר מכניס את הקיסמים הבוערים לתוכו, הרי שהזפת מתרופפת מיד, ואין ידוע לנו האם אכן היה החום גדול, והיין הבלוע בכלי נפלט. ולכן עדיין הכלי אסור. ולפי דברי רש"י, הובא בשם ספר התרומה, שאם היה היסק גדול, עד שהוחם הכלי מבחוץ חום רב מחמת האש שבפנים, הרי שאף באופן זה הכלי מוכשר. עוד כתב רש"י, שמכאן אנו למידים שהחביות או הקנקנים שמכניסין לתוכם יין לקיום זמן רב, לא מספיק רק להכשירם מבפנים, אף ששורפן או מכניס לתוכם מים חמים, דכיון שנאסר הכלי אף אם הבעירו בקיסמין - כל שכן שאסור אם רק הרתיח הכלי מתוכו. אבל אם אפשר להבעיר את הכלי אף מבחוץ - מוכשר הוא על ידי כך. ולפיכך צריך לערן מעת לעת, או להשהותן עד שנים עשר חודש.

איבעיא להו נסתפקו: **מהו** האם אפשר **ליתן לתוכו** לתוך הקנקן **שכר**, ועל ידי כך להכשירו, כמו שנתינת מים מכשירה אותו, או לא? [778]

רב נחמן ורב יהודה - אסרי להכשיר את הכלי על ידי שיכר, לפי שאינו נכשר באופן זה, **ורבא - שרי**, התיר.

רבינא שרא ליה התיר לו **לרב חייא בריה דרב יצחק למירמא ביה שכרא**, להכניס בקנקן שכר כדי להכשירו.

אזל, רמא ביה חמרא. הלך רב חייא בריה דרב יצחק, והכניס בו יין. ונתינת יין ודאי אינה מועילה, שהרי אין היין מבטל את היין הבלוע בדפנות.

ולכאורה יש כאן מקום לגזור, שלא ליתן שכר שמא יבואו להחליפו ביין, אך **אפילו הכי, לא חש לה למילתא**. לא חשש רבינא לכך, והתיר לתת שכר כדי להפיג טעם היין.

וסברתו שאין לחשוש, היא משום **שאמר, אקראי בעלמא הוא** מקרה הוא. ואין צורך לגזור מחמתו שאין להכשיר על ידי שכר כלל.

רב יצחק בר ביסנא, הוה ליה היו **הנהו מאני דפקוסנא**, כלים העשוים מגללי בקר. ובכלים אלו, היה יין נסך, והכשירם באופן זה:

מלינהו מיא, מלאם במים, **אנחינהו בשימשא**, הניחם בשמש. ועל ידי חום השמש - **פקעו**, נתבקעו הכלים.

אמר ליה רבי אבא, אסרתינהו עלך איסורא דלעולם, אסרת אותם עליך איסור לעולם. כלומר, איבדת אותם בחינם, שהרי **אימור דאמור רבנן**, אף שאמרו חכמים שהכשר הכלי הוא על ידי ש**ממלינהו מיא**, ממלאים אותם מים, אך **אנוחי בשימשא** להניחם בשמש, **מי אמור**? ולא היית צריך לעשות כך, ולהפסידם.

אמר רבי יוסנא אמר רבי אמי: כלי נתר אין לו טהרה עולמית מיין נסך הבלוע בהם, כיון שבולעים הם הרבה. ואי אפשר להוציא מהם הכל! [779] שואלת הגמרא: **מאי** מהו **כלי נתר**?

אמר רבי יוסי בר אבין: כלי העשוי **מחפורת של צריף**, מקרקע שחופרים ממנה חומר הנקרא "אלום" [והוא מעין מלח] ועושין ממנו כלים.

---

[778] והטעם שלא להכשיר, הוא משום שיש לחשוש שאם נתיר להכשיר את הכלי על ידי שכר, עלולים לטעות ולהכשירו על ידי יין. והיין ודאי אינו מבטל את היין נסך הבלוע בדפני הכלי. כך נראה ביאור שאלת הגמרא על פי דברי הגמרא להלן בענין רבינא ורב חייא בר אבא. וכן פירשה הראב"ד. אולם הריטב"א והרא"ה ביארו ששאלת הגמרא היא, האם נתינת השכר שורפת את היין הבלוע, וכמו ציר ומוריס והכלי נכשר על ידי כך אף בלא נתינת מים, או לאו.

[779] הראשונים [רמב"ן ריטב"א ורא"ה] ביארו שאין להם טהרה במילוי ועירוי. אך יש להם טהרה לאחר י"ב חודש. לפי שאינם גרועים מן הזגים והחרצנים של גוים, אשר מבואר לקמן לד א שלאחר שנים עשר חודש, כשרים.

איש מאנשי **דבי** ביתו של **פרזק רופילא**, שהיה גוי, משנה למלך, **אנס הני כובי**, חטף באונס כלים אלו מיהודים **בפומבדיתא**.

רמא בהו חמרא, הכניס בהם יין, ולאחר מכן **אהדרינהו ניהלייהו**, החזירן לבעליהם. **אתו**, **שיילוהו**, באו בעליהם של הכלים **לרב יהודה**, לשאול מה דינם של הכלים הללו. **אמר** להם רב יהודה: כלים אלו, דינם כדין **דבר שאין מכניסו** את היין לתוכם **לצורך קיום** ממושך זמן רב **הוא**. ולכן, על מנת להכשירם, די אם **משכשכן** [781] רוחצם **במים** [780], **והן מותרין**. [782] **אמר רב עוירא**: **הני חצבי שחימי דארמאי**, אותם כדים העשויים מאדמה שחומה של הגוים, **כיון דלא בלעי** בלעו יין **טובא** הרבה, הרי שאם רוצה להכשירם - **משכשכן במים**, **ומותרין**. [783]

אמר רב פפי: **הני פתוותא**, אותם כלי חרס **דבי מיכסי**, מקום שקרקעיתו קשה, **כיון דלא בלעי טובא**, אינם בולעים הרבה יין, הרי אם רוצה להכשירם - **משכשכן במים**, **ומותרין**.

כסי, כוסות של חרס שאין מכניסים בהם יין לזמן ממושך אלא רק שותים בהם, **רב אסי אסר** כוסות אלו, **ורב אשי שרי** התירם.

ומבארת הגמרא: **אי שתי בהו** אם שתה בהם **עובד כוכבים פעם ראשון - כולי עלמא לא פליגי** לא נחלקו **דאסור**, כלים אלו אסורים, לפי שחדשים הם ועדיין החומר רך. ומשום כך, בולעים בליעה יתירה. ואין להם תקנה עד שיתן בהם מים שלשה ימים. [784]

---

[780]נחלקו הפוסקים האם ההדחה תיעשה דוקא במים, או אף ביין אפשר להדיח: דעת הרמב"ן [הובא בבית יוסף וברמ"א יו"ד סימן קל"ה] שההדחה תיעשה דוקא במים ולא ביין. וברמ"א שם סעיף י"א הביא שיש המקילין בדיעבד. אולם דעת המרדכי [הובא בש"ך שם ס"ק כ"ו] שכלי יין ששכשכו ביין כשר, מותר לכתחילה. וכתב על כך הש"ך, שנראה מדבריו שרק אם שכשכו מותר לשתות בו, ואין צריך שכשוך נוסף. אולם לכתחילה, אין לשכשכו ביין.

[781]התוס' לג ב ד"ה כסי, חילק בין הדחת כלי חרס להדחת כלי עץ וזכוכית. דכלי חרס יש להדיחם ג' פעמים על מנת להכשירן. ובכלי עץ וזכוכית, די בפעם אחת. אולם מסקנת התוס', שנכון להדיח ג' פעמים בכל הכלים. וכן פסק השו"ע יו"ד סימן קל"ה סעיף י"א.

[782]הבית יוסף יו"ד סימן קל"ה ס"ק א הביא מדברי הרשב"א [תורת הבית הקצר ב"ה ש"ן] שהוכיח מכאן שכל כלי עץ ומתכות וזכוכית שאין מכניסן לקיום, די בשכשוך על מנת להכשירם. בין חדשים ובין ישנים. וכדברי הטור שם, וכן כתב הר"ן [יב א מדפי הרי"ף]. אולם מדברי רש"י לג א משמע, שכלי עור ועץ שאין מכניסין לקיום, כל שנתיישנו בידי גוי - צריכים עירוי. ולדעת הרשב"א כאמור, משכשכן במים ומותרים.

[783]לדעת הריטב"א, כלים אלו אין מכניסין בהם לקיום. ומשום כך די בשכשוך. אולם לשיטת הרא"ש מדובר אף בכלים שמכניסין בהם לקיום, שאם לא כן, ודאי שמועיל בהם שכשוך.

[784]כך פירש רש"י. ולפירוש זה הסכימו הרמב"ן רשב"א וריטב"א ועוד ראשונים. אולם ר"ת פירש, שעל מנת להכשירו, צריך הדחה ג' פעמים. ועל ידי ההדחה כשר הכלי, בין כלים חדשים ובין ישנים. וכך הוא פירוש הגמרא: פעם ראשון ושני, כלומר בשני הדחות - אסור הכלי. לפי שאין הדחות אלו, מועילות להכשירו. אולם בפעם השלישית, מועיל וכשר הכלי [וכן פסק השו"ע יו"ד סימן קל"ה סעיף י"א]. והוכיח זאת התוס' מדברי מדרש אסתר, וכך נאמר שם: אמר המן לאחשורוש [על עם ישראל] - אם זבוב נופל לכוס של אחד מהם, זורקו ושותה. ואילו אם אדוני המלך נוגע בהם, חובטו בקרקע. ולא עוד, אלא שמדיח כוסו שלש פעמים! אמנם הראשונים, דחו דעת תוס' כאמור. משום שלדבריו, אין הבנה לדברי הגמרא "כסי, רב אסי אסר ורב אשי שרי". שאם כדבריו, מדוע לא נאמר שמחלוקתם היא על ההדחה, והעיקר חסר מן הספר? כך הקשה הריטב"א. ועיין בראשונים שהוסיפו

כי פליגי, מחלוקתם היא, **באם** שתה מהם הגוי **פעם שני**. שאז רב אסי אוסרם, ורב אשי מתירם.

איכא דאמרי, יש המעמידין את מחלוקתם כך: אם שתה הגוי ב**פעם ראשון ו** [או] **שני**, **כולי עלמא לא פליגי** [נחלקו] - **דאסור** הכוס.

כי פליגי מחלוקתם היא, אם שתה ממנו הגוי רק **בפעם השלישית**. לדעת רב אסי אף באופן זה הכלי אסור, ולדעת רב אשי מותר.

והלכתא - אם שתה הגוי מן הכוס **פעם ראשון ושני** - **אסור**. אך אם שתה רק ב**פעם שלישית** - **מותר**. [785]

אמר רב זביד: **האי מאני דקוניא**, כלי חרס המצופים ומשוחים ב"אבר" [והיו הכלים אצל גוים], דינם כך:

אם היו **חיורא** לבנים **ו** [או] **אוכמא** שחורים - **שרי** מותרים. לפי שהציפוי מגן עליהם. [786]

אך אם היו **ירוקא** ירוקים - **אסור משום דמיצריף**. באים הם מאדמה של צריף הנזכרת לעיל, שבולעת היא הרבה. ומשום כך, אף הציפוי אינו מועיל להם, [788] ואסורים. [787]

ואי איתּ בהו ואם יש בהם בציפוי הכלים, **קרטופני** בקעים וסדקים, **כולהו אסירי** כולם אסורים. אף כלים לבנים או שחורים. [789]

דרש מרימר: **קוניא** כלי המצופה באבר, **בין** אם הכלי **אוכמא** שחור **ובין** אם הכלי **חיורא** לבן, **ובין** אם הכלי **ירוקא** ירוק - **שרי** מותרים.

שואלת הגמרא: **מאי שנא** במה שונה הדבר **מחמץ בפסח**, וכדלהן:

להקשות על דעת ר"ת. ולמסקנה כתב הריטב"א, שהיו נוהגים להחמיר ולהדיחו ג' פעמים כההיא אגדתא דאסתר. ויפה לנהוג כך לכתחילה. אך בדיעבד, די בהדחה אחת. וכן כתב הרא"ה. אמנם מדברי הרמב"ם פרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ח עולה, שפירש כר"ת. וכפי שפסק שם שרק בהדחה שלישית מותרת הכוס. ומשמע שאף בדיעבד אינו מועיל פחות מג' פעמים. ועי"ש בראב"ד שחלק וביאר כרש"י.

[785] הקשו התוס' רי"ד והר"ח, וכי מנין נדע שהוא פעם שלישית.

[786] דעת הרמב"ן והריטב"א, שכלים אלו מותרים בהדחה בעלמא. ואפילו שתחילת תשמישם היתה באיסור, והיתר זה, רק אם אין מכניסים בהם לקיום. אולם דעת הראב"ד, כיון שכלים אלו המצופים אבר, נזכרו בגמרא בסתמא, הרי שכל הכלים בכלל. בין אם עומדים לקיום ובין אם לאו, לפי שמחמת ציפוים אינם בולעים כלל. אלא שבכלים העומדים לקיום, יש לנגבם מפני היין המתייבש בדפנותיהם [וכן הדין בכלי זכוכית, שנידונו כמתכת לענין צונן].

[787] נחלקו הראשונים בענין איסור זה: דעת הרמב"ן שאין לו טהרה עולמית, והוא ככלי מחפורת של צריף. דעת הריטב"א [וכן הובא ברא"ה בשם יש מפרשים] שיש להם תקנה על ידי מילוי מים ועירוים. והוכיח כן מדברי הגמרא "ואי איתּ בהו קרטופני - אסירי". ומשמע מכך, ששניהם באותו איסור. וכמו שלכלי חרס המצופין אבר שנתבקע [קרטופני] יש תקנה, אף לאלו יש תקנה. והיא, מילוי מים ועירוין ג' ימים.

[788] איסורו, הוא רק כאשר תחילת שימושו בידי גוי. אך אם קדם ישראל ונשתמש בו לפני הגוי, אינו נאסר. לפי שכאשר היה אצל הישראל - בלע כל צורכו ושוב אינו קולט [ריטב"א].

[789] משום שבמקום שאין את ציפוי האבר, נבלע היין דרך שם. וחוזר דינם להיות ככלי חרס - רמב"ן וריטב"א.

דבעו מיניה, שאלו את מרימר, **הני מאני דקוניא**, כלים אלו של חרס מצופים, ושל חמץ הם, **מהו**, האם מותר **לאשתמושי בהו בפיסחא**, להשתמש בהם בפסח או אסור?
השיב להם כך: **ירוקא**, בכלי ירוק, **לא תיבעי לך** לגביהם אין כלל שאלה. כיון **דמצרפי** מאדמת צריף הם **ובלעי ואסירי**, ובולעים הרבה מאד מהחמץ שהיה בהם, ולכן אסורים.
כי תיבעי לך הספק הוא, בכלי חרס **חיורי** לבנים, **ואוכמי** שחורים - **מאי**, מה דינם?
כי אית בהו קרטופני, אם יש בציפויים חורים וסדקים, **לא תיבעי לך** אין בכך ספק, **דודאי בלעי ואסירי**, בלעו הכלים, ואסורים.
כי תיבעי לך השאלה היא בכלים של חרס **דשיעי**, שציפויים חלק, **מאי**, מה יהא הדין בהם, האם הציפוי החלק מונע את הבליעה, או לא?

דף לד.

אמר (תחילת העמוד) **להו** מרימר: **אנא חזינא להו**, אני ראיתי את הכלים הללו, **דמדייתי**, שמזיעים, ויוצא מהם לחות מבחוץ. [790] **וכיון דמדייתי**, שמזיעין מבחוץ מחמת הבליעה מבפנים, **ודאי בלעי**, ודאי בולעים הם, **ואסירי**.
מאי טעמא, מדוע אי אפשר להכשירם? - כי **התורה העידה על כלי חרס**, **שמה** שנבלע בתוכו, **אינו יוצא מידי דופנו לעולם**. אלא נשאר בלוע בו. לפי שנאמר [ויקרא ו כא]: "וכלי חרס ישבר", ומשמע שאין לו כל תקנה אלא שבירה.
שואלת הגמרא: **מאי שנא**, במה שונה חמץ שאין לו תקנה, וכלי חרס אסורין בפסח לחלוטין, **מיין נסך** הבלוע בכלי, שיש לו תקנה, **דדרש להו מרימר**: **כולהו מאני דקוניא שרי**, כל כלי החרס המצופים מותרים משום יין נסך. ואם כן מדוע כלי חמץ אסורין?
וכי תימא, שמא תאמר לחלק, **חמץ** איסורו **מדאורייתא**, ומשום כך חמור דינו יותר **מיין נסך** האסור בהנאה רק **מדרבנן**. [791]
הרי תירוץ זה לא יתכן. כי, **והא** הרי **כל דתקון**, תקנות שתיקנו **רבנן**, **כעין** דיני **דאורייתא תקון**, תיקנום. ואם כן, היה צריך לאסור את הכלים מצד יין נסך, כמו בחמץ דאורייתא?
אלא, החילוק בין חמץ ליין נסך הוא: **זה חמץ**, **תשמישו בחמין**, שהרי משתמשין בו כל השנה לכל צרכי אכילה, ובין היתר משמשים בו אף בדברים חמים, ומשום כך אסורין לגמרי, לפי שדבר חם נבלע יותר. [792]

---

[790] כך פירש רש"י. ובריטב"א פירש, "שנשחרים [לשון שחור] בדיו" [ובמגיה לריטב"א הסתפק אם הכונה שמשחירין על ידי הדיו שנותנים לתוכן, או כדברי הרא"ה שמשחירין מרוב שימוש].
[791] הכונה היא על סתם יינם, שהרי יין נסך ממש, אסור מן התורה. כפי ששנינו לעיל כט ב. ומצינו שנקרא סתם יינם בשם יין נסך. ראה בראשונים שהובאו על הגמרא לעיל כט ב בענין זה. ועיין ברמב"ן ספר המצוות ל"ת קצ"ד.
[792] א. הוסיף הריטב"א, שכלי שהשתמשו בו לאיסור חם, אסור גם כן לשימוש בצונן. אף אם שפשף וניקה את הכלי היטב. ועיין ש"ך יו"ד סימן צ"א ס"ק ג'. ב. עיקר האיסור להשתמש בכלי שנעשה בו איסור חם אף בצונן, הוא

וזה, יין, **תשמישו בצונן**. ובליעתו פחותה. ולכן יש לכלי היין תקנה. [794] **רבי עקיבא** [793] **איקלע** נזדמן **למקום ששמו גינזק**.

בעו מיניה, שאלוהו: האם **מתענין לשעות**? כלומר, כאשר לא טעם כלום במשך היום, אך בהימנעותו מטעימה לא כיון שיהיה זה לשם תענית. ורוצה עתה להמשיך ולהתענות בחציו השני של היום. [796] האם יכול לקבל עליו תענית באופן זה, או לא. [795]

לא הוה בידיה, לא היתה בידו תשובה.

עוד שאלוהו: **קנקנים של עובדי כוכבים**, **אסורין או מותרין**? **לא הוה בידיה**, לא היתה בידו תשובה.

הקדמה לשאלה הבאה ששאלוהו בני גינזק:

משום גזירה שמא יבואו להשתמש בחם. ולכן אסרו צונן, מחמת חם. ונחלקו בכך הראשונים, האם איסור צונן הוא אף בדיעבד. ובריטב"א הביא בשם אחד מרבותיו, שלא אסר את הכלי אלא רק לכתחילה. אך בדיעבד - מותר. כיון שאינו אסור אלא מחמת גזירה. ולפי זה כתב הריטב"א, שכאשר נתאכסן ישראל אצל גוי מותר להשתמש בצונן בכלי הגוי אחר שהדיחם יפה. משום שבכלי הגוים לא נגזרה גזירה זו. כיון שתשמישו של ישראל בכלי הגוי, אינו אלא תשמיש עראי. ובעראי, לא גזרו צונן מחמת חם.

[793]בתענית יא ב, הגירסא "מר עוקבא איקלע לגינזק". וכתבו התוס' כאן, שחס ושלום לגרוס רבי עקיבא, שהרי לא היה רבי עקיבא מסתפק בכך. וכן כתב רש"י בתענית שם.

[794]מבואר, שאם נשתמש ליין נסך בחם, ודאי אסורים הכלים כדין כלי חמץ - ריטב"א. ואם יש ספק בדבר כגון שלא ידוע אם נשתמשו בו בחם או בצונן, אין לאסור. כיון שרוב תשמישם הם בצונן, ואין לחשוש שמא נשתמש בהם בחם. ומן הדין, אפשר להשתמש בהם אחר שנעשה ההכשר הראוי להם. והיתר זה, הוא לכתחילה. לפי שיש בדבר כמה ספיקות. א, ספק אם נשתמש בחם או לא. ב, אף אם נשתמש בחם, ספק אם הוא באותו יום או לאו, שהרי אם אינו בן יומו, הריהו נותן טעם לפגם [ענין זה יבואר להלן]. ומחמת ספקות אלו, מותר הדבר לכתחילה.

[795]ספק זה, אפשר לפרשו בכמה אופנים. ניתן לומר שהספק הוא האם כאשר מתענים לשעות, אומרים תפלת תענית [עננו]. אולם הריטב"א שלל אפשרות זו, שהרי בתענית יא ב מבואר, שמתענין לשעות. והמתענה לשעות - מתפלל תפלת תענית. ומבואר, ששני ענינים הם התענית והתפלה. ולכן אין ספק זה על תענית שעות, דן בשאלה על התפלה. וכן הוסיף הריטב"א, גם לא נסתפקו על עצם הדבר האם יש רשות לאדם להתענות תענית לשעות. דפשיטא הוא שיכול להתענות. וביאר הריטב"א את הספק כך: קבלת תענית, אינה בגדר נדרי איסור שמחויב לקיימם בכל מצב. וכפי שמבואר בתענית יב ב. אלא קבלת תענית היא מעין נדרי צדקה, לפי שמקבל עליו לעשות תשובה ולהתוודות. וזהו הספק כאן. האם תענית שעות יש לה עיקר ונחשבת דיו על מנת שיתפס בה כעין נדר זה ולא יוכל לחזור בו, או שאין בו כל עיקר לתפוס בו הנדר, ויכול לחזור בו [וראה בראב"ד שפירש בדומה לדרך זו].

[796]א. כך פירש רש"י. והקשו הראשונים [ראה תוס' וריטב"א] שהרי מבואר בתענית יב א שכל תענית שלא קיבלה עליו מבעוד יום, אינה תענית. וכדברי שמואל שם שיש לקבלה מבעוד יום שערב התענית? ויישב הריטב"א: דין זה, הוא רק לגבי תענית גמורה. אולם לענין תענית שעות אינו צריך לקבלה ביום שקודם התענית, אלא די במה שמקבלה לפני תחלת תענית השעות. ואף באותו יום יכול לקבלה. ובתוס' כאן כתב, שיש לקבל את התענית יום קודם וכדברי שמואל בתענית שם 'כל תענית שלא קיבל עליו מבעוד יום - לא שמיה תענית' וכו'. אופן נוסף כתבו התוס', אף אם לא קיבלה ביום שלפניו, עולה תענית זו. ודברי שמואל, נאמרו לכתחילה. אך בדיעבד עולה התענית. ובשו"ע או"ח סימן תקס"ב סעיף י', הביא את שתי השיטות הללו. ועיין במשנה ברורה שם. וברמב"ם פרק א' מהלכות תעניות הלכה י"ג פסק שדי במה שמקבל עליו התענית קודם שהתחיל להתענות, אף אם לא קיבלה מאתמול. ב. בשם הירושלמי הביא התוס', שתענית שעות הינה אף אם אכל עד חצי היום, יכול הוא לגמור בדעתו שיתענה עד סוף היום. וכן להיפך, אם התענה עד חצי היום. ותעלה לו תענית זו. וכך פסק הרמב"ם שם: וכן אם אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום, הרי זה תענית שעות. ועי"ש בראב"ד שם השיג עליו שהלכה זו אינה כדברי הגמרא בתענית שם. במגיד משנה שם הביא מתשובת הרשב"א חלק א' סימן ו' שהרמב"ם חזר בו מהלכה זו ועי"ש.

במשך שבעת ימי המילואים, הקריב משה את כל הקרבנות ועשה שאר עבודות הכהנים. ואמנם, ודאי לא לבש משה בגדי כהונה בשעת העבודות לפי שלבישת בגדי הכהונה, נאמרה רק לאהרן ולבניו [שמות כט, פסוקים ה ח ט]

ומאידך, לא מסתבר ששימש משה בבגדי חולין. [797]

לפיכך שאלוהו עוד: **במה** באיזה בגדים **שימש משה** כאשר הקריב קרבנות ב**כל שבעת ימי המלואים**, [798] ולא לבש בגדי כהונה, לפי שלא היה כהן?

לא הוה בידיה לא היתה בידו תשובה.

אתא הלך **רבי עקיבא ושאל בבי מדרשא** את שלשת השאלות הללו.

אמרי אמרו בבית המדרש - **הלכתא**:

א. **מתענין לשעות, ואם השלים** תעניתו, **מתפלל תפלת תענית** [799] [עננו].

ב. **והלכתא** - קנקנים **של עובדי כוכבים לאחר י"ב חדש מותרין** מיד, אף בלא שיכשירן. [800] אך אם ירצה להשתמש בהם קודם לכן, צריך לתת בהם מים שלשה ימים כפי ששנינו לעיל. [801] ג. **במה שימש משה שבעת ימי המלואים - בחלוק לבן**. לפי שאסור הוא בבגדי כהונה. שנאמר [שמות כח ב]: "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך". ומשה, שלא היה כהן, היה אסור בבגדים אלו.

רב כהנא מתני שנה הלכה זו, ששימש משה **בחלוק לבן, שאין בו אימרא**, שפה בסיום הבגד. [802]

---

[797] רש"י תענית יא ב ד"ה במה שימש משה.

[798] כך פירש רש"י. בזבחים קא ב מובא, שמשה רבינו ע"ה, כהן גדול היה. ושימש בכהונה גדולה ארבעים שנה. והקשו התוס' כאן: שאלתן של בני גינזק, צריכה היתה להיות "במה שימש משה משך כל ארבעים שנה". ומדוע שאלו כך רק על שבעת ימי המילואים? [ואמנם על שאלה זו אי אפשר לענות ששמש משה בחלוק לבן כפי שעונה הגמרא בהמשך. כיון שלשון הגמרא "שימש בכהונה גדולה", משמעה שלבש ח' בגדים, כדין כהן גדול?] ותירץ: שאלה זו נשאלה דוקא על ז' ימי המילואים, לפי שעדיין לא היו בגדי כהן גדול. ולפיכך יש לשאול, מה לבש בכל זאת. עוד תירץ: בשבעת ימי המילואים, היה משה מעמיד את המשכן ומפרקו. והיה המשכן נחשב כבמה [מקום הקרבת הקרבנות כל עוד לא עומד המשכן, או שלא היה הארון במקומו. וראה לעיל כד ב שהרחבנו בענין זה] ובבמה, אין לובשים בגדי כהונה.

[799] מכך שהזכירו את ענין התפלה, הוכיח התוס' שהתענית ותפלת התענית - דין אחד להם, ותלויים זה בזה. אולם יעוי' בריטב"א שמשמע שהלכות שונות הם.

[800] אם ישנם קשרים בכלי, ראה בסוגיא להלן עה א, ונחלקו שם הראשונים אם יש להתיר את הקשרים לפני שמתיישן הכלי שנים עשר חודש. דעת הראב"ד שיש להתיר הקשרים לפני כן, ודעת הרשב"א רמב"ן [ורש"י - לדעת הר"ן. ועיין בבית יוסף סוף סימן קל"ה שדחה הוכחת הר"ן מרש"י] שאין צורך להתיר הקשרים לפי שאף כאשר הקשרים קיימים, מתייבשים.

[801] הטור סוף סימן קל"ה, הביא מתשובת הרא"ש שאם נתן בהם מים תוך שנים עשר חודש, אין צריך להמתין שנים עשר חודש נוספים ואין דבר זה מעכב את הכשר הכלים. [ועי"ש בבית יוסף ובב"ח שביארו הלכה זו, וכן מה שנחלקו באם נתן בהם יין בתוך י"ב חודש. אם דינם כמים או שצריך חשוב ולמנות י"ב חודש נוספים].

[802] רש"י הביא שיש מפרשים דבר זה, שלא לבש משה בגד שיש בו אימרה, כדי שלא יחשדוהו שהכניס בה דברים מתרומת הלישכה. ודחה רש"י פירוש זה, לפי שכבר נגמרה המלאכה באותו זמן. ומהיכן היה לו לקחת

שנינו במשנתנו: **החרצנים והזגים** [פסולת הענבים והגרעינים] **של עובדי כוכבים** אסורין, ואיסורן איסור הנאה - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אין איסורן איסור הנאה.

תנו רבנן: **החרצנים והזגים של עובדי כוכבים**, דינם כך: אם היו **לחין - אסורין**. **ויבשים - מותרים**.

שואלת הגמרא: **הי נינהו**, מה הם **לחין**, **והי נינהו** מה הם **יבשין**? **אמר רב יהודה אמר שמואל**: זגים **לחין**, הינם **כל שנים עשר חדש** מזמן שנעשו. **יבשים**, הינם **לאחר שנים עשר חדש**.

אתמר, **אמר רבה בר בר חנה**, **אמר רבי יוחנן**: הזגין הללו **כשהן אסורין**, בתוך שנים עשר חודש לפי שהם לחים, **אסורין אפילו בהנאה**.

אך **כשהן מותרין**, כאשר הם יבישים לאחר שנים עשר חודש, **מותרין אפילו באכילה**, ולא רק בהנאה.

אמר רב זביד: **האי דורדיא דחמרא**, שמרי היין **דארמאי** של גוים, **בתר תריסר ירחי שתא**, לאחר שנים עשר חודשי שנה - **שרי** מותרים. [803]

אמר רב חביבא בריה בנו **דרבא**: **הני גולפי** קנקנים אלו של גוים, **בתר תריסר ירחי שתא** לאחר שנים עשר חודשי שנה - **שרי** מותרים [אף בלא שיכשירם על ידי נתינת מים ועירוי].

דף לד:

אמר רב חביבא: **הני** (תחילת העמוד) **אבטא דטייעי** חמת [נוד] של ערבים העשוי מעור עבה, והיו הולכי דרכים נושאים אותו עמם כשהוא מלא יין, בדרכים ארוכות האורכות זמן רב, [804] נחשב כלי זה ככלי שמכניסין בתוכו יין לקיום זמן רב, ולכן רק **בתר תריסר ירחי שתא**, **שרי**. רק לאחר שנים עשר חודשי שנה מותרים. ולא קודם לכן.

דברי תרומה? אולם בתענית יא ב, נשאר רש"י בפירוש זה ולא דחאו. והזכיר שם את המקור לכך שאסור לעשות מעשים המביאים לידי חשד, מן הפסוק [במדבר לב כב] "והייתם נקיים מה' ומישראל".

[803] הובאה בתוס' דעת רבינו אפרים, ששמרים שנתייבשו בתנור, דינם כשמרים שנתייבשו י"ב חודש [וכן דעת הרא"ש סימן כ"ה. וטעם הדבר ביאר הרא"ש, שאחר שהיו השמרים בתנור, נעשו לאפר ובטל מהם כל טעם של יין. וכאפרא בעלמא הם]. ור"ת חלק על כך, וסבר שאין די רק לייבש השמרים, אלא צריך לתמד אותם במים [לתת אותם במים עד שיגיעו לכלל מיצויים]. ורק לאחר מכן, מועיל היבוש. וכן עיסה שהתפיחוה בשמרים אלו שלא נתמדו, אסורה לעולם. וכן הוא הדין לדעת ר"ת, בזגים וחרצנים. שאין מועיל בהם יבוש גרידא לאחר י"ב חודש, אלא יש גם לתמדם במים.

[804] כך פירש רש"י. וראה ברא"ה שביאר, כי אף שכלי זה קטן הוא ובפני עצמו אינו נחשב ככלי שמכניסין בו לקיום, מכל מקום כיון שנושאים אותו עימם וכל הזמן יש בו יין, דינו ככלי שמכניסין בו לקיום. הערוך גורס "אכטא דטייעי". והוא, מין מאכל העשוי תערובת קמח ועשבים השרויים בחלב, ומזלפין עליו יין. וכן הביא הריטב"א בשם הרי"ף. ואכן תמה על כך הריטב"א, הרי כאשר נתנו יין של גוים, נאסר ואין לו היתר לעולם? עוד הביא התוס' בשם הר"ח בפירוש דבר זה, ש'אבטא' הוא לשון אבטיח. שהיו לוקחים דלעת חלולה ומשימין בה

אמר רב אחא בריה בנו **דרב איקא**: **הני פורצני** פסולת הענבים **דארמאי** של גוים, **בתר תריסר ירחי שתא שרי**. [805]

אמר רב אחא בריה בנו **דרבא**: **הני גולפי** קנקנים אלו **שחימי ואוכמי** חומים ושחורים, **בתריסר ירחי שתא שרי**. [806]

שנינו במשנתנו: **והמורייס**, שמן של דגים, אסורין ואיסורן איסור הנאה, שמא מערבין בו יין - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אין איסורם איסור הנאה.

תנו רבנן: **מורייס** שמן דגים [807] **שעשאו אומן - מותר**. משום שכל איסורו של המורייס, הוא שמא נתנו בו יין. [808] והאומן, אינו נותן יין במורייס.

רבי יהודה בן גמליאל אומר, משום בשם **רבי חנינא בן גמליאל**: **אף חילק** של **אומן, מותר**!

חילק, הוא מין של דג קטן טהור, ולקמן לט א, מבואר כי חילק של גוים אסור. לפי שיש דגים טמאים קטנים הדומים לו, ועולים עמו באותו הדייג, ונמכרים יחד. ויש לחשוש שמא הדג הטמא מעורב בו, ומשום כך אסור.

והאומן הבקי בסוג הדגים, חושש לכך שהדג הטמא הדומה לחילק, מקלקל את טעמו על ידי עירובו עמו. ומשום כך מבדיל האומן ביניהם ומפרידם. ולכן חילק של אומן, מותר. [809]

תני שנה **אבימי בריה** בנו **דרבי אבהו**: **מורייס** שמן דגים של **אומן** גוי **מותר**.

הוא תני לה, שנה דין זה, **והוא אמר לה**, מפרשו:

על מנת להפיק את שמנן של הדגים, נותנים עליהם מים ומלח, ובכך נמצץ שמנן. ולאחר הפקת השמן פעם אחת, היו שבים על פעולה זו בשנית, על מנת להפיק עוד, וכן בשלישית.

יין. והתוס' דחה זאת, משום ש: א. אין כלי שאין לו היתר על ידי מילוי מים ועירוי [לבד מכלי העומד לקיום. ולא מסתבר שדלעת זו עומדת לקיום]. ואם כן, אין צורך להמתין י"ב חודש. ב. אבטיח ודלעת, שני דברים שונים הם.

[805] [הפתחי תשובה יו"ד סימן קל"ה ס"ק ג' הביא מן הפוסקים שי"ב חודש האמורים כאן, הינם חודשי הלבנה. שיש בהם כ"ט יום לכל חודש].

[806] בראב"ד ביאר שאוכמי ושחורי, הכונה היא לכלים שהשחירו מחמת שימוש רב. ואף לכלים אלו, יש תקנה לאחר שמניחין אותם י"ב חודש.

[807] כך פירש רש"י במשנתנו. והמאירי מפרש: מורייס הוא ציר של דגים. והוא, שהיו לוקחים דגים קטנים ושוחטין אותם בכלי, ואותה זיעה היוצאת מהם מערבין בה מים ומלח ושאר דברים ועושין ממנו כותח וקורין אותה 'מורייס'.

[808] ואין לחשוש שמא מדג טמא הוא, לפי שאין עושין מורייס מדגים טמאים - רש"י.

[809] כך פירש רש"י. ובמאירי משמע, שישנם ב' סיבות מדוע אין האומן מערב דג טמא עם החילק. א. מפני שמקלקלו וכרש"י, ב. לפי שבעצם עירוב דג טמא, מפחית הוא מערכו לפי שלא יקנו דבר אסור. ואינו רוצה להפסיד מקחו.

והדין, כך הוא: **פעם ראשון** שהיו מפיקים את השומן על ידי המים והמלח, וכן פעם **שני** - המורייס **מותר**.

אולם, המורייס המופק על ידי המחזור **השלישי** של הפעולה - **אסור**!

מאי טעמא אסור? - כי **פעם ראשון ושני** שהיו מוצצין את המורייס, **דנפיש שומנייהו**, שהשומן המצוי בדגים הוא מרובה, אזי **לא צריך למירמי בהו חמרא**, יין, על מנת להפיקו. אלא די במים ומלח.

אולם **מכאן** מפעם שלישית **ואילך**, **רמו בהו חמרא**, היו נותנים בהם יין, על מנת לסייע להפיק עוד מן המורייס.

ולכן, המורייס המופק בפעם הראשונה והשניה, מותר, כיון שאין בו כלום מלבד מים ומלח, ואילו המורייס המופק בפעם שלישית, אסור. כיון שנתערב בו יינם.

ההוא ארבא דמורייסא אותה אניה המובילה מורייס, **דאתי לנמילא דעכו** שהגיעה לנמל עכו, **אותיב** הושיב **רבי אבא דמן** מבני **עכו**, **נטורי בהדה** שומרים בספינה, שישמרו שלא יאסרו את המורייס ביין גוים.

אמר ליה רבא: **עד האידנא מאן נטרה**, עד שבאה האניה לכאן, מי שמר שלא יכניסו יין במורייס, ויתכן שבמקום ממנו היא באה, כבר עירבו בה יין?

אמר ליה רבי אבא דמן עכו: **עד האידנא** עד עתה, (**למאן**) [810] **ניחוש לה** למה יש לחשוש לה?

- **אי משום דמערבי ביה חמרא**, אם החשש הוא שמא מערבים במורייס יין, הרי שאין לחשוש לכך.

משום שבמקום ממנו הגיע המורייס, נמכר **קיסתא** [שם של מדת כמות מסוימת] **ד** [של] **מורייס ב**מחיר "**לומא**" [זוז].

ולעומת זאת, **קיסתא** אותה כמות **דחמרא** של יין, נמכרת **בארבעה לומי** זוזים! ואם כן, אין לחשוש שמא יתנו יין במורייס השוה רבע ממנו. משום שעל ידי כך, מפסידים את היין בשלושת רבעים מערכו.

אולם כאן, המורייס יקר והיין זול. ולכן יש לחשוש שמא יערבו יין במורייס על מנת להעשירו ולהגדיל את כמותו. ומשום כך, יש לשמור על ספינת המורייס שלא יערבו בו הגוים יין. [811]

---

[810] צריך לומר: למאי.

[811] וכך היא מסקנת הרמב"ם [מאכלות אסורות יז כו]: המורייס, במקום שדרכן לתת לתוכו יין אסור. ואם היה היין יקר מן המורייס - מותר. וכן ההלכה בכל דבר שחוששין לו שמא עירבו בו הגוים דבר אסור, שאין אדם מערב יקר בזול שהרי מפסיד. אבל מערב הזול ביקר כדי להריוח. וכן פסק השו"ע יו"ד קי"ד סעיף י"א [והוסיף הריטב"א,

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: **דלמא איידי דצור אתו** אולי ספינה זו עברה דרך צור הסמוכה לים, **דשוי חמרא** שאף שם היין זול מן המורייס, ואם כן יש לחשוש שבצור עירבו יין במורייס?

אמר ליה רבי זירא: **התם**, שם בדרך העוברת ליד צור - **עיקולי ופשורי איכא**. המים שם הולכים עקלתון, והשלגים מפשירין לשם. ומנהיגי הספינה אינם יכולים לעבור בדרך זו. ומשום כך, אין לחשוש שמא נתנו יין באותו מקום.

שנינו במשנתנו: **וגבינות** מקום הנקרא **בית אונייקי**, אסורות, ואיסורן איסור הנאה - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אין איסורן איסור הנאה.

אמר רבי שמעון בן לקיש: **מפני מה אסרו** את **גבינת אונייקי**?

מפני שרוב עגלים של אותה עיר, נשחטין לעבודת כוכבים! וכיון שגבינה זו נעשית על ידי העמדת החלב בקיבתן של העגלים הנשחטים לעבודה זרה, היא אסורה בהנאה.

שואלת הגמרא: **מאי איריא**, מדוע סיבת האיסור היא דוקא משום **רוב עגלים** שבאותו מקום נשחטים לעבודה זרה, והרי **אפילו** אם רק **מיעוט** העגלים בה נשחטים לעבודה זרה, **נמי**, גם כן לדעת רבי מאיר יש לאסור את הגבינה הנעשית בקיבתן. [812]

דהא, שהרי **רבי מאיר חייש למיעוטא**, חושש בכל מקום אף למיעוט, [813] ואם כן, גם אם היו אותם העגלים מיעוט, יש לו לאסור את הגבינה?

שמשום כך נהגו לאכלו במקצת מקומות, לפי שאין נוהגים לתת בו יין]. החשק שלמה, תמה על דברי הרמב"ם והשו"ע, שלא הזכיר שאף שהמורייס אסור במקום שנותנים בו יין, מכל מקום מותר בהנאה, שהלכה כחכמים.

[812] בשלב זה משמע שהגמרא מניחה שרוב העגלים הנשחטים לעבודה זרה, הוא רוב גמור. ולפיכך הקשו הרמב"ן והריטב"א, מדוע לא הקשתה הגמרא על דברי חכמים שלא אוסרים גבינות אלו בהנאה, שהרי רובם נעשו בקיבת עגלי עבודה זרה? ותירץ הריטב"א: אכן אף המקשה בגמרא יודע שרק מיעוטא דמיעוטא נשחטים לעבודה זרה [כפי שיובא בהמשך הגמרא]. וההנחה כאן היתה, שרבי מאיר חושש אף למיעוטא דמיעוטא.

[813] שיטת רבי מאיר נאמרה ביבמות קיט א: קטן וקטנה אינם חולצים ואינם מייבמין. קטן אינו חולץ ומייבם, שמא ימצא סריס לכשיגדל, ונמצא שאינו ראוי לייבום. קטנה אינה חולצת ומייבמת, שמא תימצא איילונית. ואף שסריס ואיילונית - מיעוט הם, בכל אופן חושש רבי מאיר למיעוט זה. ומשמע שחשש זה למיעוט, נאמר כלפי איסורים דאורייתא. וכמו איסור אשת אח, הקיים ביבם ויבמה קטנים. לפי זה, הקשה רעק"א על דברי התוס' בבבא קמא עב ב, שהעלה צד לומר שתקרובת עבודה זרה אינה אסורה בהנאה אלא מדרבנן. ואיסור התורה, הוא רק באכילה. ודבר זה שההנאה אסורה רק מדרבנן, הוא אף לדעת רבי מאיר. כמבואר שם בתוס'. והקשה על כך רעק"א, אם אכן איסור תקרובת עבודה זרה הוא רק דרבנן, אין לאסור גבינות אלו. שיתכן שלא חשש רבי מאיר למיעוט אלא רק באיסורין דאורייתא. ועיי"ש מה שהוסיף לדון בזה, ובהמשך דבריו כתב רעק"א, שלולא דברי רש"י שהמקור לקושיית הגמרא שרבי מאיר חושש למיעוט, הוא מדין קטן וקטנה, אפשר היה לומר כי בעצם כך שאוסר רבי מאיר את הגבינות אף שעגלים הנשחטים לעבודה זרה הם רק מיעוט ביחס לשאר בהמות, מוכח שרבי מאיר חושש למיעוט. ועל כך תירצה הגמרא, שאופן זה שרק מיעוט עגלים נשחטים לעבודה זרה, הוא רק מיעוט דמיעוט. ועל כרחך שרוב עגלים נשחטים לעבודה זרה ולפנינו רק מיעוט אחד ביחס לשאר בהמות. ולדעת רבי מאיר אסורות הגבינות משום שחושש הוא למיעוט. ואכן נשאר רעק"א בצע"ג מדוע לא פירש רש"י כך. [אולם לפי ביאור זה, ניתן אולי ליישב את קושיתו הראשונה של הרעק"א על דברי התוס' בבבא קמא. דלדעת תוס', אכן מכאן מוכח שרבי מאיר חושש למיעוט. כיון שתקרובת עבודה זרה אסורה מדרבנן לדעת תוס'. ועל כרחך שחשש למיעוט, נאמר אף על איסורי דרבנן. ולכן אמר רבי מאיר, שגבינות אלו אסורות בהנאה].

ומתרצת הגמרא: גם כאן אמר רבי מאיר שהגבינות אסורות מחמת שהוא חושש למיעוט, ומה שהוצרך לרוב עגלים הנשחטים לעבודה זרה, הוא כדי שיהוו רוב העגלים מיעוט מכלל כל הבהמות בעיר.

אי אמרת, רק אם תאמר כי יש בעיר **רוב** עגלים הנשחטים לעבודה זרה, יש סיבה לאסור את כל הגבינות בעיר, משום שרק אז **איכא מיעוט**, יש מיעוט חשוב מתוך כל הבהמות של העיר, ויש לחשוש שמא נעשו הגבינות בקיבת עגלי עבודה זרה, על אף שעגלים אלו הם מיעוט ביחס לכלל כל הבהמות. ומחמת מיעוט חשוב זה, אנו אוסרים את הגבינה.[814]

אלא אי אמרת, אך אם תאמר שיש בעיר **מיעוט** עגלים נשחטים לעבודה זרה, אין לאסור את הגבינה משום כך, **כיון דאיכא** שיש **רוב עגלים דאין נשחטין לעבודת כוכבים**, **ואיכא נמי** יש גם **שאר בהמות**, **דאין נשחטין לעבודת כוכבים**, שהרי אף בתוך קיבתם מעמידין את הגבינות הללו - הרי מיעוט העגלים שנשחטים לעבודה זרה, **הוה ליה** הוא מהווה **מיעוטא דמיעוטא**, מיעוט של מיעוט [מיעוט עגלים מתוך בהמות העיר, ומיעוט עגלים הנשחטים לעבודה זרה מתוך רוב העגלים שאינם נשחטים לעבודה זרה].

ומיעוטא דמיעוטא למיעוט של מיעוט **לא חייש** רבי מאיר. ולכן אין לחשוש שהגבינות הבאים משם נעשו בקיבתם של עגלי עבודת כוכבים.

ומשום כך, הסיבה לאיסור גבינות בית אונייקי, היא רק משום שרוב עגלים של אותה עיר, נשחטים לעבודה זרה.

אמר ליה רבי שמעון בר אליקים, **לרבי שמעון בן לקיש**: ואף **כי נשחטין לעבודת כוכבים**, **מאי הוי** מה בכך? **והא את הוא דשרי**, והרי אתה רבי שמעון בן לקיש עצמך, התרת? **דאתמר**: **השוחט את הבהמה** על מנת **לזרוק** את **דמה לעבודת כוכבים**, ולא כדי לעבוד עבודה זרה בעצם השחיטה, או ששוחט אותה כדי **להקטיר** את **חלבה לעבודת כוכבים** -

רבי יוחנן אמר: **אסורה** הבהמה אפילו אם לא זרק את דמה ולא הקטיר את חלבה לעבודה זרה.[815]

---

[814] הקשו התוס': אף אם אכן ישנו מיעוט זה, עדיין אין לנו לאסור מחמתו את הגבינות שנעשו בקיבות. משום שמנגד, ישנה חזקת היתר לאותן קיבות העגלים, שהרי קודם שחיטה, אינם עומדות לעבודה זרה. והרי זה כ'מיעוט דמיעוט' ויש להתירן [וראה בתוס' שהביא להוכיח כן מסוגיא ביבמות]? ותירץ: לאחר שחיטה, הורעה חזקה זו. כיון שעם השחיטה נכנסו הקיבות לספק שחיטה לשם עבודה זרה, וממילא אינם בחזקת היתר אלא בספק עבודה זרה. ולפנינו מיעוט קיבות שנשחטו לעבודה זרה, ומחמת ספק מיעוט זה, יש לאוסרן.

[815] הפרי מגדים [במשבצות זהב יו"ד ד' וכן כתב מהר"י כ"ץ בביאורו, מגיד משנה להרמב"ם פרק ד' מהלכות שחיטה הלכה ט"ו], הביא מדברי הרשב"א והר"ן שאיסור הבהמה, הוא רק אם חישב לזרוק דמה לעבודה זרה. אבל אם בשעת השחיטה חישב להוליך את דמה או לקבלו, אין הבהמה נאסרת על ידי מחשבה זו. ואף שלענין

וטעמו הוא, **קסבר** רבי יוחנן, לגבי עבודת הקרבנות בבית המקדש, **מחשבין מעבודה לעב ודה**.

כלומר, אם בזמן עבודה אחת, כגון בזמן עבודת שחיטת הקרבן חישב מחשבת פיגול, לזרוק את דם הקרבן למחר, או להקטיר את חלב הקרבן למחר, מתפגל בכך הקרבן, אפילו אם יזרוק את הדם או יקטיר את החלב היום, כדין. כי המחשבה לעשות את עבודת הזריקה שלא כדין, גם אם מחשבה זו היא בשעת עבודת השחיטה - דינה כמחשבת פיגול, ומפגלת את הקרבן. [816]

וילפינן למדים עבודה הנעשית **בחוץ**, כלומר עבודה לעבודה זרה, [817] **מעבודה הנעשית בפנים** בית המקדש.

וכיון שבבית המקדש מועילה המחשבה בעת עבודת השחיטה על עבודת הזריקה - כך בענין עבודה זרה, כאשר בשעת השחיטה חושב לזרוק את הדם לעבודה זרה, מועילה המחשבה כבר מעכשו, והבהמה אסורה. [818]

ורבי שמעון בן לקיש אמר: **מותרת** הבהמה. לפי שסבור כי דין זה שמחשבין מעבודה לעבודה, נאמר רק לגבי עבודת בית המקדש, ואין למידין ממנו לענין עבודה זרה.

ואם כן קשה, הרי שחיטת הבהמה לעבודה זרה האמורה כאן לגבי עגלים, אינה נעשית במחשבה שהשחיטה עצמה היא עבודה לעבודה זרה, אלא חושב בשעת שחיטה שיעבוד את העבודה זרה בזריקת דמה ובהקטר חלבה לעבודה זרה. ואם כן, לפי

קדשים פוסלת מחשבת קבלה והולכה, כאן אין המחשבה פוסלת. משום שהולכה וקבלה בקדשים, היא ממצות הזבח. אולם בעבודה זרה, אין לזה כל משמעות. וראה עוד בפמ"ג שם. אולם הרא"ה כתב, שאם שחט במחשבה לקבל או להוליך לשם עבודה זרה, נאסרת הבהמה רק באכילה. וכן כל שחיטות שישחוט מכאן והלאה אפילו שלא לשם עבודה זרה - אסורות. משום שדינו כדין מומר.

[816] על מנת לאסור את הבהמה, אין צורך בשחיטה גמורה. אלא כיון ששחט מעט לשם עבודה דרה - אסרה [ועיין תוס' בבא קמא עא ב] ונסתפק הגרי"ז [זבחים י א] האם כאן בשוחט על מנת לזרוק או להקטיר דמה לעכו"ם, צריך מעשה שחיטה גמור לשם כך, או די במעשה כל שהוא. ונקט הגרי"ז, שעל מנת שתחול המחשבה מעבודה לעבודה, צריך שיהא מעשה שחיטה גמור הנקרא 'עבודה'. ומעשה כל שהוא, שאינו נקרא עבודה, אין בו כדי שתועיל בו המחשבה לעבודה אחרת. משום שדבר זה נלמד ממחשבת פיגול בקדשים. וכמו שאין פיגול בקדשים אלא בעבודה גמורה, הוא הדין כאן.

[817] הרמב"ם הביא הלכה זו בהלכות שחיטה [ד טו]. ודקדק על כך הגרי"ז [זבחים י א] מדוע לא הביא הרמב"ם הלכה זו, בהלכות עבודה זרה? ויישב, כיון שעל מנת שתחול המחשבה ותאסור את הבהמה, צריך שתיעשה המחשבה בשעת עבודה גמורה. ולא די בכך שעושה מעשה מועט של עבודה זרה [ראה הערה הקודמת]. לכן נקט הלכה זו בהלכות שחיטה. ללמדנו, שמחשבה זו תלויה בשם "שחיטה" שבמעשה זה. שהיא עבודה גמורה. ולא כל פעולה מועטת שעושה בבהמה לשם עבודה זרה, מיפה את כח המחשבה לפסול.

[818] [עיין בפרי מגדים [משבצות זהב] יו"ד סימן ד' שדן: א, האם מחשבה על ההקטרה צריכה להיות על כזית וכמו בעבודת קדשים. ב, האם מחשבה זו צריכה להיות גם בדיבור או די במחשבה בלבד. ועי"ש שהרחיב עוד באופני העבודה בקרבנות עכו"ם].

ריש לקיש, הסובר שאין מחשבים מעבודה לעבודה בעבודה זרה, מדוע נאסרת קיבת הבהמה?

אמר ליה ריש לקיש: **תרמינך שעתך**, ירום מזלך! [819] אך קושיא זו אינה קשה. כיון שמדובר **באומר**, **בגמר** [820] **זביחה הוא עובדה**, את העבודה זרה. והיינו שחושב לעובדה בשחיטה עצמה, ולכן נאסרת הבהמה כבר משעה זו.

שנינו במשנתנו: **אמר רבי יהודה שאל רבי ישמעאל** את רבי יהושע וכו' מפני מה אסרו גבינות גוים?

אמר לו מפני שמעמידין אותה [את החלב, על מנת לעשותו גבינה] בקיבה של נבלה. וכו'.

אמר רב אחדבוי, [821] **אמר רב**: **המקדש** אשה **בפרש** הקיבה **של שור הנסקל - מקודשת.** אולם המקדש **בפרש** קיבתם של **עגלי עבודת כוכבים - אינה מקודשת!**

ומביאה הגמרא כמה אופנים לבאר דין וחילוק זה:

איבעית אימא, דין זה יסודו **סברא**.

ואי בעית אימא, דין זה מקורו **קרא**.

ומבארת הגמרא:

איבעית אימא סברא, שהמקדש אשה בפרש עגלי עבודת כוכבים אינה מקודשת, כי לגבי **עגלי עבודת כוכבים**, **ניחא ליה**, רוצה העובד אותה **בנפיחה**, בנפיחות ושומן הבהמה, על ידי שפרש זה נמצא בקרבה, כדי שיראה קרבנו משובח. [822]

וכיון שכך, חל שם עבודה זרה על פרש זה, ואסור. והמקדש בו - אינה מקודשת.

אבל גבי פרש הנמצא בקרבו של **שור הנסקל**, **לא ניחא ליה בנפיחה**. אין לבעל השור ענין ורצון בקיומו של פרש זה הגורם לנפיחותו ושומנו של השור. ולכן אין הפרש נחשב כחלק משור הנסקל, ואינו נאסר בהנאה, ולכן המקדש בו מקודשת.

איבעית אימא מקור דין זה הוא **קרא**.

---

[819] כך פירש רש"י. והר"ח פירש 'תרמינך שעתך', היינו 'תישא אותך שעתך - ודום' [יתמזל לך מזלך, והימנע מלומר כדבר זה]! והראב"ד פירש - יתמזל לך מזלך בפעם אחרת, ותקשה קושיא טובה מזו.

[820] נקט דוקא בגמר זביחה, ולא באמצעה. משום שדעת ריש לקיש [בבא קמא עב א, וחולין כט ב] שאינה שחיטה אלא לבסוף [כלומר, חיובו או איסורו של דבר משום שחיטתו, אינם באים אלא אחר השחיטה]. רש"י. וראה בתוס' בבא קמא עא ב, שנקט שאפילו לדעת הסובר אין שחיטה אלא לבסוף, איסור מחמת עבודה זרה חל בבהמה כבר עם תחילת מעשה השחיטה, לפי שאיסור זה אינו תלוי בחלות מעשה השחיטה, אלא בעצם כך שעשה בה מעשה לעבודה זרה. ולכן מיד עשיית המעשה, חל האיסור.

[821] שם חכם - רש"י.

[822] הוסיף הריטב"א, שדעתו להתפיס האיסור [של עבודה זרה] ולעשות תקרובת אף מפרשה.

כתיב הכא [דברים יג יח] לגבי עבודה זרה, "**לא ידבק בידך מאומה** מן החרם". ולמידים אנו, שכל דבר השייך לעבודה זרה, אסור לחלוטין. ואף הפרש בכלל זה.
וכתיב התם [שמות כא כח] לגבי שור הנסקל, "**סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו**" ולמידים אנו - **בשרו אסור**, **הא** אבל **פרשו**, **מותרת**! לפי שאינה בכלל בשרו. [823] **אמר רבא**: **תרוייהו תננהי**. שתי הלכות אלו, כבר נשנו במשנתנו.
א. היתר הנאה בפרשו של שור הנסקל, נלמד **מדקאמר ליה**, מכך שאמר לו רבי יהושע כי הסיבה שהגבינה אסורה בהנאה היא **מפני שמעמידין אותה בקיבת נבילה**, **וקא מהדר ליה**, והשיב לו רבי ישמעאל: **והלא קיבת עולה**, **חמורה מקיבת נבילה**. ובכל אופן אינה אסורה בהנאה כעולה עצמה.

דף לה.

מכלל זה אתה למד, שאין דין הפרש כדין הבהמה, **דאיסורי הנאה**, כגון עולה וכן שור הנסקל שאסורין בהנאה, **שרו פרשייהו**. פרשם מותר!
ב. ואיסור הנאה בפרש של עגל עבודה זרה, נלמד מכך: **ומדקא אמר ליה**, מכך שאמר לו רבי יהושע לרבי ישמעאל שהסיבה לאיסור גבינת הגוים היא **מפני שמעמידין אותה בקיבת עגלי עבודת כוכבים**, **וקא מהדר ליה** והשיב לו רבי ישמעאל - **אם כן**, **למה לא אסרוה בהנאה** אלא רק באכילה?
מכלל שאלתו של רבי ישמעאל אנו למידים, **דעבודת כוכבים** - **אסור פרשייהו**, פרשם אסור, ואכן יש לאוסרם בהנאה!
ועתה דנה הגמרא במחלוקתם:
ולהדר ליה, מדוע לא השיב לו רבי יהושע כי הסיבה שלא אסרום בהנאה, היא **משום דליתיה לאיסורא בעיניה** שהאיסור אינו בעין ואינו ניכר?

---

[823] נפקא מינה בין שני ה"אי בעית אימא", ציין הפורת יוסף, שלפי ה'אי בעית אימא סברא', אם יאמר בעל הבהמה מפורשות ש"לא ניחא לי הנפחא", יהיה הפרש מותר. אולם לפי ה'אי בעית אימא קרא', אין הדבר תלוי כלל ברצונו. אלא כל הבא מבהמה זו - אסור.

[824] [בחשק שלמה הקשה מכאן על מה שכתב הר"ש שביעית פרק ז' משנה ג' (וכן כתב האור זרוע הלכות שביעית סימן ש"ל, והש"ך יו"ד קי"ז ס"ק י"ד.) על דברי הירושלמי המתיר לעשות סחורה במורייס. והעיר הר"ש, שאף שהמורייס נמנה במשנתנו עם שאר דברים האסורים בהנאה, משום יין גוים הניתן בו, מכל מקום מותר למוכרו. כי יתכן שאינו נמכר ביותר דמים עבור היין הניתן בו, וממילא אין הנאה יתירה למוכר ממחת היין. ועוד, שאפשר למכור את המורייס בשוויו בלבד, חוץ מדמי היין. ובאופן זה, אין הנאה מן היין. והקשה על כך החשק שלמה, הרי לדעת רבנן, המורייס מותר בהנאה וכפי שמובא בגמרא כאן. וממילא, מותר אף במכירה [והרי נפסקה הלכה כרבנן שדברים האסורים במשנתנו, אסורין רק באכילה]? וכן על מה שהוסיפו הראשונים הנ"ל, שיכול למוכרו חוץ ממדמי היין, הקשה החשק שלמה על פי דעת הראב"ד (הובא בר"ן לקמן בפרק חמישי) דכל יין שבא לתקן את המאכל, נעשה כגופו של איסור ואסור למוכרו כלל. ואם כן צריך עיון מה שייך למוכרו חוץ מדמי היין. והותיר החשק שלמה קושיות זו בצ"ע].

דהא שהרי **מורייס**, לדעת **רבנן**, **דלא אסרוהו בהנאה - מאי טעמא** לא אסרוהו [824] - וכי **לאו**, **משום דליתיה לאיסורא בעיניה**, האם לא משום שהאיסור [כלומר יין הגוים המעורב בו במורייס], אינו בעינו. [825] וכמו כן נאמר כאן, כיון שהאיסור [הפרש הכנוס בקיבת הנבלה] אינו בעין, אלא נתערב עם הגבינה, משום כך מותר?

אמרי לתרץ, **הכא** כאן **כיון דאוקמיה קא מוקים**, שהפרש מעמיד ומגבן את הגבינה, הרי רישומו ניכר, **חשיב ליה** נחשב הוא **כמאן דאיתיה לאיסוריה בעיניה**, כאילו האיסור קיים בעין. [827] ומשום כך, יש לפרש הזה להיות אסור בהנאה, כדין עבודה זרה. [826]

ומביאה הגמרא ודנה בהמשך משנתנו:

השיאו רבי יהושע **לדבר אחר**, ושאל אותו, היאך אתה קורא את הפסוק [שיר השירים א ב] "כי טובים דודיך מיין".

ודנה הגמרא: **מאי**, מהו פירוש הפסוק "**כי טובים דודיך מיין**"?

ומבארת: **כי אתא** כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**: **אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה** "**רבונו של עולם**, **עריבים עלי דברי דודיך** [דברי חכמים וסופרים] **יותר מיינה** [עיקרה] **של תורה** [שבכתב] ", זהו פירוש הפסוק.

שואלת הגמרא: **מאי שנא** במה נתייחד **האי קרא** מקרא זה **דשייליה**, שדוקא עליו שאל רבי יהושע?

אמר רבי שמעון בן פזי, **ואיתימא** ויש אומרים כי **רבי שמעון בר אמי** אמר דבר זה: **מרישיה דקרא קאמר ליה**. מתחילתו של אותו פסוק, נתכוין רבי יהושע לומר את דברו לרבי ישמעאל. וכך אמר לו:

נאמר [שיר השירים א ב]: "**ישקני מנשיקות פיהו** כי טובים דודיך מיין". **אמר ליה** רבי יהושע: **ישמעאל אחי**, **חשוק** הדק **שפתותיך זו בזו**, **ואל תבהל להשיב**, אל תעמוד להקשות!

מאי טעמא, מדוע אמר לו כך רבי יהושע?

אמר עולא, **ואיתימא**, ויש אומרים כי רב שמואל בר אבא אמר דבר זה: **גזרה חדשה היא** לאסור את גבינות הגוים, **ואין מפקפקין בה**.

---

[825] העיר החשק שלמה מדברי הגמרא לקמן לח ב שטעם דברי חכמים שהמורייס אינו אסור בהנאה, הוא משום שהיין הניתן בו, אינו אלא להעביר הזוהמה. ולכאורה דברים אלו אינם כפי המבואר כאן שהטעם הוא משום שהאיסור אינו בעין. [והעלה אפשרות, ששני טעמים אלו שלכאורה סותרים הם, הרי הם טעם אחד. דכיון שאינו עשוי אלא להעביר הזוהמה ואינו טעם חיובי במורייס, הרי זה כאילו שאינו בעין, וצ"ע].

[826] הוסיף לבאר מוהר"ג ליפשיץ [מח"ס רגל ישרה] בחידושיו למסכתנו, דכיון שהפרש האסור מעמיד את הגבינה הרי דינו כדבר המעמיד, שאפילו באלף - אינו בטל ברוב. וכמבואר בשו"ע יו"ד סוף סימן פ"ז.

[827] המלאכת שלמה [ערלה פרק א' משנה ז'] הביא, שכל דבר המעמיד, שמחמתו עומדת ומתקיימת צורת הדבר, נחשב כאילו הוא גוף האיסור!

ומבארת הגמרא: **מאי גזירתא**, מחמת מה היתה הגזירה לאסור את הגבינות של הגויים? **אמר רבי שמעון בן פזי**, **אמר רבי יהושע בן לוי**: טעם הגזירה הוא **משום** חשש **ניקור**, שמא ניקר נחש בגבינה זו.

אך אם כן, **ולימא ליה**, יאמר לו רבי יהושע לרבי ישמעאל, שאיסור הגבינה הוא **משום ניקור**?

התשובה: טעמו של רבי יהושע שלא פירש לו את טעם הגזירה, הוא **כדעולא**.

דאמר עולא: **כי גזרי גזירתא במערבא** כאשר גזרו גזירה בארץ ישראל, **לא מגלו טעמא**, לא היו מגלים את טעמה, **עד תריסר ירחי שתא**, עד שיעברו שנים עשר חודשי שנה מעת גזירת הגזירה, כי **דלמא איכא איניש דלא סבירא ליה**, שמא ישנם אנשים שאינם סוברים ומקבלים את טעם הגזירה, **ואתי** ועשויים **לזלזולי** לזלזל **בה**.

ומשום כך, לא מגלים את טעם הגזירה, וכולם מקבלים אותה ונוהגים בה כי הם סומכים על החכמים שתיקנו אותה לצורך נכון.

מגדף בה הקשה **רבי ירמיה**: **אלא מעתה**, שטעם התקנה הוא מחמת חשש ניקור של נחש, גבינת גוים **יבשה**, **תשתרי** תהא מותרת,

וכן **ישן** גבינה ישנה - **תשתרי** תהא מותרת? [828]

משום **דאמר רבי חנינא**: דבר שהיה מגולה ויש לחשוש שמא אכל הנחש ממנו והטיל בו את ארסו, אם נעשה **יבש**, **מותר** באכילה. לפי שאם היה בו ארס, **אין** הארס **מניחו ליבש**. וכיון שיבש, מוכח כי מעולם לא היה בו ארס.

וכן יין או שכר **ישן** שהיה מגולין כאשר היו חדשים, **מותר** לשתות מהם. לפי שהארס, **אין מניחו** ליין **לישן** [להתיישן] אלא מקלקלו.

ולפי זה, גבינה שנתייבשה, או ישנה, יש להתירה, שהרי אין לחשוש בה משום ניקור?!

[828] לעיל לא ב מבואר שגזרו על שכר ישן לאוסרו אף שאין בו משום חשש גילוי, ואסרוהו משום שכר חדש. והקשו התוס', מדוע כאן לא ניישב שגזרו על גבינה ישנה משום חדשה? ותירץ: לגבי שכר, ישנה סיבה לגזור משום שאין ההבדל ביניהם ניכר כל כך. אולם בין גבינה חדשה לישנה, ישנו הבדל ניכר. ומשום כך, אין טעם לגזור.

[829] עיין בתוס' ד"ה לפי שאי אפשר, שהגירסא היא שמאמר זה, רבי ירמיה אמרו. וכן מסתבר, שהרי הוא זה שדוחה את דברי ר"ש בן פזי. וכן הביא הריטב"א גירסא זו בשם רש"י. וראה הערה הבאה.

[830] כך פירש רש"י את דברי הגמרא 'צחצוחי חלב'. ובריטב"א הביא בשם רש"י, שמצחצחין פניה של הגבינה להחליקה ולנאותה, ולענין צחצוח זה, מועיל חלב טמא כמו חלב טהור [וכן כתב הרמב"ן]. ולכן יש לחשוש שמא נשאר מהחלב הטמא בין גומות הגבינה. ואכן פירוש רש"י זה המובא בריטב"א, מתאים לדברי רש"י המפורשים לפנינו. ובכך גם כן מיושבת קושית התוס' על רש"י, שאין לחשוש כלל לנתינת חלב טמא, שהרי חלב זה, אינו מתגבן [ומכח קושיא זו, דחה ר"ת את פירוש רש"י]. אולם לפי דברים אלו המובאים בריטב"א, יש לומר שהחלב הטמא ניתן בגבינה רק לצורך הצחצוח. ולא על מנת שיתגבן ויעמוד עם הגבינה.

אמר רבי חנינא [829]: **לפי שאי אפשר לה** לגבינה **בלא** שיהיה בין גומותיה של הגבינה **צחצוחי חלב**, [831] שאריות מן החלב. [830] ויתכן שבשעת הכנת הגבינה, עירב בה הגוי חלב טמא, [832] שהוא לא נתגבן, והוא הנשאר בה. ולפיכך, גבינת גוים אסורה.

ושמואל אמר: הטעם שגבינת גוים אסורה, הוא **מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה**. [833] והעור של הקיבה אינו פרש, אלא חלק מגוף הנבלה הוא, והוא מגבן את החלב שנותנים לתוכו, לגבינה.

ומוכיחה מכאן הגמרא, לדעת שמואל: **הא** תוכן **הקיבה גופא**, היינו החלב הכנוס בתוכה, **שריא** מותר. כיון שלדעת שמואל האופן היחיד לאיסור הוא, העמדת הגבינה בעור הקיבה.

ואם כן, תמהה הגמרא: **ומי** האם **אמר שמואל הכי**, שהחלב הכנוס בקיבה מותר, ואינו אלא כהפרשה בעלמא, ומותר?

והתנן הרי שנינו במסכת חולין [קטז א]: **קיבת העובד כוכבים**, וקיבה **של נבילה**, **הרי זו אסורה**.

והוינן בה: **אטו**, וכי קיבתו **דעובד כוכבים**, **לאו נבלה היא**?

ואמר על כך **שמואל**, לא נאמרו כאן שני הלכות, אלא **חדא** הלכה אחת **קתני** נאמרה כאן, והיא: **קיבת** בהמה שנשחטה **בשחיטת עובד כוכבים**, הרי הקיבה **נבלה**, **ואסורה**.

ואם כן רואים אנו, שלדעת שמואל קיבת נבלה אסורה, ואיך כאן התירה שמואל?

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא**:

---

[831] א. כך פירש רש"י. והקשו התוס', שלפי זה היה לה לגמרא לומר "אלא" אמר רבי ירמיה. כלומר, חוזרים אנו מן הביאור הקודם, שהחשש הוא מפני ניקור, ומבארים ביאור חדש [וראה בריטב"א שאכן הביא בשם רש"י שהגירסא היא "אלא" אמר וכו']. ב. עוד הקשו התוס' על פירוש רש"י: היתכן שיש לחשוש שמא עירב הגוי חלב טמא? וכי שוטה הוא, שהרי חלב טמא אינו מתגבן ואינו טוב ליתנו בגבינה? ולכן פירש ר"ת, שביאור זה שאי אפשר לגבינה בלא צחצוחי חלב, הוא המשך ותירוץ לקושית רבי ירמיה על הביאור הקודם שהגבינה אסורה משום גילוי. וכפי שהקשה על כך רבי ירמיה, דאם כן גבינה ישנה ויבשה תהא מותרת, ועל כך תירצה הגמרא כאן, שאין הגבינה מתייבשת לעולם, משום שתמיד יש בה לחלוחית ונשאר בה מן הארס. ולפיכך, כל גבינה בין חדשה ובין ישנה - אסורה מחשש ניקור [וע"ש שהביא להוכיח כן מן הירושלמי].

[832] מקורו של איסור חלב טמא, נלמד מדרשא בבכורות ו ב: נאמר [ויקרא יא ד, דברים יד ז] - "את הגמל" שני פעמים. ולמדים מכך, אחד לאיסור עצמו, ואחד לאיסור חלבו. שאם אינו ענין לעצמו, תנהו ענין לחלבו.

[833] הקשו התוס': אף אם לא יעמידנה בקיבת נבלה אלא בקיבת בהמה שחוטה כשרה, תהא הגבינה אסורה משום בשר בחלב?! ותירץ, איסור בשר וחלב באופן זה, אינו אלא מדרבנן. כיון ששניהם, הגבינה והקיבה - צוננים. ואיסור התורה הוא רק דרך בישול חם. ואילו העמדת הגבינה בקיבת נבלה, איסור דאורייתא הוא. ומשום כך נקטה המשנה שמעמידה בקיבה של נבלה [וכן הביא הריטב"א תירוץ זה בשם הראב"ד]. ובר"י מיגאש תירץ [הובא בראשונים, ראה ספר המאור ועוד], שאיסור בשר וחלב הוא רק כאשר הבשר נותן טעם בחלב. אך אם אינו נותן בו טעם, לא נחשב שנתערבו זה בזה.

דף לה:

כאן, המשנה בחולין האומרת קיבת גוי אסורה, נשנתה **קודם חזרה** שחזר בו רבי יהושע מדבריו במשנתנו "שהרי מעמידין אותה בקיבה של נבלה", וסבר אז שהחלב שבמעי הבהמה אינו פרש בעלמא [אבל אחרי שהוכיח לו רבי ישמעאל שאין כל איסור בקיבתה של נבלה, חזר בו רבי יהושע מדבריו].

ואילו דברי שמואל **כאן**, "מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבלה", נאמרו **לאחר חזרה**, שחזר בו רבי יהושע מדבריו, ולכן צריך היה שמואל לטעם זה, שהעמידו את הגבינה בעור קיבת הנבלה. לפי שתוכן הקיבה עצמה, מותר.

ואולם, אותה **משנה**, שבה נאמר איסור קיבת נבלה, לא עקרוה, **ולא זזה ממקומה** לגמרי כיון שכבר נשנית. אך אין הלכה כמותה.

ועתה מביאה הגמרא טעמים נוספים לכך שגבינת גוים אסורה:

רב מלכיא משמיה בשם **דרב אדא בר אהבה אמר**, הטעם שגבינה זו אסורה הוא, **מפני שמחליקין פניה** של הגבינה **בשומן חזיר!**

רב חסדא אמר: הטעם שגבינה זו אסורה הוא **מפני שהגוים מעמידין אותה בחומץ**, שעל ידי כך, היא מתגבנת. והחומץ, מיין האסור בהנאה הוא.

רב נחמן בר יצחק אמר: הטעם הוא **מפני שמעמידין אותה בשרף הערלה**, האסור בהנאה.[834]

כמאן, כדעת מי נאמר דבר זה? - **כי האי תנא**:

דתניא,[836] **רבי אליעזר אומר**: **המעמיד** חלב כדי לעשותו גבינה, **בשרף הערלה - אסור**,[835] **מפני שהוא**, השרף, נידון **כפירי**.

---

[834] וביאר התוס', שערלה של עכו"ם - אסורה. [וראה בתוס' לקמן סג ב שהוסיף וביאר שדוחק לומר שלוקחים העכו"ם מערלה של ישראל, ומעמידין בה את הגבינה. אלא ודאי מעמידין בעצים משלהם, ואם כן ישנו ספק שמא העמידוהו בשרף של עצי ערלה. וכיון שהגבינה הניתנת שם אסורה, מוכח שערלת גוים אסורה. וכן הוכיח זאת מן הירושלמי, עי"ש].

[835] הריטב"א בקידושין לג א העיר, שאף שספק עלה מותר בחו"ל, מכל מקום כיון שאסורה בארץ ישראל, ומחמת כן אסרו גבינות גוים בארץ, הרי שלא חילקו בגזירה זו, ואסרו אף בחו"ל. [וראה בחזון איש ערלה סימן י"א אות ח' שהוכיח מכאן שספק ערלה אסור אף בזמן הזה. וע"ע מנחת חינוך מצוה רמ"ו ובשאגת אריה החדשות דיני חדש סוף סימן ג' ובקהלות יעקב סימן כ"א מה שכתב בזה]. ובטעם הדבר שלא חילקו בגזירה זו בין ארץ ישראל לחו"ל, ביאר הרעק"א כיון שאין טעמה של גזירת הגבינה ידוע [כמבואר בגמרא כאן], הרי שאילו יאכלו ממנה בחו"ל בהיתר, יבואו לידי אכילתה בארץ ישראל באיסור. כאשר לא ידעו שיש בה חשש ערלה [ועי"ש עוד בענין זה].

[836] צ"ל דתנן. ומשנה היא בערלה פרק ב' משנה ז'.

ודוחה הגמרא: אין הכרח להעמיד את דברי רב נחמן בר יצחק, דוקא כדברי רבי אליעזר. אלא **אפילו תימא** שדברי רב נחמן בר יצחק נאמרו כדעת **רבי יהושע**, החולק על רבי אליעזר במשנה בערלה, יש ליישבם כך:

עד כאן לא פליג [נחלק] **רבי יהושע עליה דרבי אליעזר**, **אלא בקטפא דגוזא**, לגבי דינו של השרף היוצא מן העץ. שדעת רבי אליעזר ששרף זה נידון כפרי ערלה, ודעת רבי יהושע אינה כך.

אבל, **בקטפא דפירא**, לגבי דינו של שרף היוצא מן הפרי עצמו, **מודי** רבי יהושע שאסור.

והיינו דתנן, וזהו ששנינו בערלה שם, **אמר רבי יהושע**: **שמעתי בפירוש**, **שהמעמיד** גבינה **בשרף** העולה מן **העלין**, **ובשרף** העולה מן **העיקרין** השרשין - **מותר**. [837]

אולם **בשרף** היוצא מן **הפגין** פירות שלא הבשילו - **אסור**, **מפני שהוא פירי** פרי.

ולפיכך, אפשר לומר כי דברי רב נחמן בר יצחק נאמרו אף לדעת רבי יהושע האוסר להעמיד גבינה בשרף פרי ערלה.

אולם קשה: **בין** לטעמו של **רב חסדא** שהגוים מעמידין את הגבינה בחומץ, **ובין** לטעמו של **רב נחמן בר יצחק** שמעמידין את הגבינה בשרף של ערלה, **תתסר** יש לאסור את הגבינה גם **בהנאה** כדין יין נסך, וכדין פירות של ערלה, ומדוע אסרו רבנן את הגבינה רק באכילה?

קשיא! [838]

לעיל ביארה הגמרא את הפסוק משיר השירים א ב "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין", וכעת מבארת הגמרא עוד בהמשך הפסוקים שם:

דרש רב נחמן בריה דרב חסדא: **מאי** מהו **דכתיב** [שיר השירים א ג] "**לריח שמניך טובים** שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך"?

הביאור כך הוא: **למה תלמיד חכם דומה**? **לצלוחית של פלייטין** [שמן של בשמים]. כאשר צלוחית פלייטין זה **מגולה**, **ריחה נודף**. [839]

---

[837] התוס' יו"ט [ערלה פרק א' משנה ז'] העלה צד לומר שהיתר העלין והעיקרים, הוא רק בעץ עושה פרי. אולם עץ שאינו עושה פרי, מודה בו רבי יהושע שאף שרף העלין והעיקרים שלו, אסור. משום שקטפו [השרף שלו] - זהו פריו [וכדעת הרמב"ם לגבי שביעית]. ואם כן, שרף זה בכלל פרי הוא, ואסור כדין פרי ערלה. אולם הרמב"ם עצמו בפרק ט"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ו כתב, שהמעמיד גבינה בשרף פגי ערלה, הרי זו אסורה בהנאה. ולא כתב הרמב"ם שכן הדין בשרף עלין ועיקרים של עץ שאינו עושה פרי. ומכך שלא חילק הרמב"ם בדבר זה, מוכח ששרף של כל עלין ועיקרים - מותר.

[838] העיר במרדכי, מדוע לא קשה אף לדברי שמואל הסובר לעיל שהטעם לאיסור הגבינות הוא משום שמעמידין אותם בעור קיבת נבלה, ואף אותם יש לאסור בהנאה?!

[839] העיר המהרש"א, שלכאורה לפי משל הגמרא, תלמיד חכם דומה לשמן ולא לצלוחית? וביאר - הדמיון בין תלמיד חכם לצלוחית, הוא שגופו דומה לצלוחית, והשכל שבו שהוא כח הנשמה, דומה לשמן הטוב הדולק בו. וכמו שכתוב "כי נר ה' נשמת אדם". ועל כך אמרה הגמרא, אל תחשוב להחזיק תורתך לעצמך, שלא ללמדה

וזהו שנאמר "שמן תורק שמך", כאשר מגלין אותה ומריקין שמנה, עולה ריחה. וכך הוא תלמיד חכם. כאשר מלמד תורה לתלמידים - יוצא לו שם ומתגלה לרבים.
אך כאשר הצלוחית **מכוסה**, **אין ריחה נודף**. וכך בתלמיד חכם. כאשר מצניע עצמו, אין תורתו מתגלית לרבים.
ולא עוד, **אלא** כאשר מלמדה לאחרים, הרי ש**דברים שמכוסין** ונעלמים **ממנו**, מן התלמיד חכם, **מתגלין לו** מעצמן בלי טרחה.[840] **שנאמר** [שיר השירים א ב] "על כן **עלמות אהבוך**". **קרי ביה**, יש לקוראו "**עלומות**". כלומר, דברים הנעלמים ממנו, כעת הם כעין 'אוהבין', המתגלים לו.
ולא עוד, **אלא שמלאך המות אוהבו!**[841] **שנאמר** "**עלמות אהבוך**". **קרי ביה** יש לקוראו "**על מות**" כלומר, מלאך המות המופקד "על" ה"מות".
ולא עוד, **אלא שנוחל שני עולמות**. **אחד העולם הזה**, **ואחד העולם הבא**. **שנאמר** "**עלמות**". **קרי ביה** יש לקוראו "**עולמות**". כלומר, יש בנחלתו שני עולמות.

מתניתין:

כאשר נתאספו חכמי ישראל בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון [מבעלי החכמה וגדול בדורו[842]] לבקרו, נתקבץ שם קיבוץ גדול מתלמידי בית שמאי ובית הלל, ולא נשאר באותו הדור מי שראוי להוראה שלא היה באותו מעמד. ואלו הם דברי המשנה שבת יג ב:
"ואלו מן ההלכות שנאמרו בעליית בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו, נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל, ושמונה עשר דברים גזרו בו ביום. "
חמש מתוך י"ח גזירות הללו נגזרו על מנת להרחיק מן הגוים. והם: פת נכרים, שמנם, יינם, יחוד עם בנותיהן, ושיהא תינוק נכרי מטמא בזיבה.[843]
מלבד הגזירות הללו, הוסיפו חכמים וגזרו על מיני מאכלים כפי שיובא להלן במשנתנו. וכן יש שהתירו או הקלו בגזירות אלו, כפי שיובא להלן בגמרא.

לאחרים. אלא אדרבה, קח לך משל זה של הצלוחית, שכאשר מריק שמנו לכלי אחר, אף הוא עדיין ריחו נודף. מהשמן שהיה בו. אבל, אם אינו מריק שמנו, נשאר מכוסה ואין ריחו נודף. וכך הוא ת"ח. אם מריק תורתו ומלמדה לאחרים, ריחו נודף ומוסיף בחכמה. וכשהוא מכוסה ומחזיק תורתו לעצמו, אינו מוסיף בחכמה [וראה עוד בחידושי אגדות למהר"ל בביאור מאמר זה].

[840] כך פירש רש"י. ובתוס' פירש, שלפי שבני אדם נהנים ממנו עצה ותושיה, מגלין לו רזיהם. ובכך דברים שנעלמים ממנו - מתגלין לו.

[841] ביאר המהר"ל, שמלאך המות אוהבו, משום שהתורה היא למעלה ממדרגת מלאך המות, כי [התורה שהיא] דבר שהוא מציאות בפועל לגמרי [עי"ש בביאור עומק הדבר], אין כח להעדר [כלומר, מלאך המות שהוא בבחינת 'העדר' שממית ומבטל את המציאות הקיימת] אין לו כח לשלוט].

[842] פירוש המשניות להרמב"ם על המשנה שבת יג ב.

[843] על פי מנין הרמב"ם שם.

באיסורין המובאים במשנתנו, נאמרו שני טעמים:

א. כדי שלא יהא רגיל אצלו במאכל ומשתה ויכשילנו במאכל טמא [רש"י].

ב. לפי שאכילה משותפת במאכלי הגוי, עלולה להביא לידי חתנות עם בנותיהם [תוס'][844].

מלבד חששות אלו, אסרו חכמים [במשנה ובסוגיות הגמרא להלן] מאכלים מסוימים שיש בהם חשש כשרות.

עד עתה שנינו מהם דברי הגוים האסורים בין באכילה ובין בהנאה. וכעת מבארת המשנה -

ואלו הם **דברים של עובדי כוכבים** האסורין, אולם **ואין איסורן איסור הנאה**, אלא רק איסור אכילה.

א. **חלב שחלבו עובד כוכבים**, **ואין ישראל רואהו** בשעת החליבה.

ב. **והפת** שנעשתה על ידו.[845]

ג. **והשמן שלהן**, אף הוא אסור.

אולם רבי[846] **ובית דינו**, **התירו** את **השמן**.

ד. **והשלקות**. כל דבר שבישלו גוי, אפילו דבר כשר שנתבשל בכלי טהור - אסור. משום שיש לחשוש שמא יבואו לידי חיתון עמם, על ידי אכילה מבישוליהם.

ה. וכן **כבשין**, דברים שהדרך לכבוש אותם בחומץ[847] [כגון דגים וירק וראש ורגלי בהמה] **שדרכן לתת לתוכן יין וחומץ**.

---

[844] כתב הבן איש חי בקדמתו לפרשת חוקת: ציוונו ה' יתברך לבלתי נתחתן בגוים, כי החיתון בהם יהי דיבוק וחיבור הגופים והנפשות וכו'. ובעבור איסור החיתון גזרו על פת של גוים ועל בישולי גויים, ואף שיש לכל גזירות אלו טעם נסתר וסוד עמוק, עם כל זה לפי הפשט הנגלה גזרו כדי לשמור אותנו ולהבדיל אותנו מן מעמים, לקיים מה שכתוב "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב".

[845] הקשו התוס' רי"ד והר"ן: הרי הפת בכלל בישולי הגוים היא [שאפיה הינה בישול]? וביאר התוס' רי"ד: חידוש מיוחד ישנו בפת, שאף אם לא אפאה גוי אלא אפאה ישראל עבורם, אסורה משום חתנות. ואין טעם איסור הפת משום בישול הגוי דוקא, אלא עצם פיתם - אסורה [וכמו שמן שלהם שאסור] והוכיח זאת מכך שהפת והשמן בכלל גזירת שמונה עשרה דבר הן [ראה להלן בגמרא, ובשבת יז ב] ואילו בישולי הגוים לא נמנו בכלל אלו. ומשמע הפת אסורה אף ללא בישול הגוי. ואמנם אף בישוליהם אסורים משום חתנות. וכן משמע בדברי רש"י ד"ה והשלקות: "וכולהו משום חתנות". הר"ן ביאר מדוע חלוקה פת משאר בישוליהם, כיון ששתי גזירות היו. א, גזירת תלמידי הלל ושמאי שגזרו על פתם ושמנם משום איסור יין שמן, לפי שהוא משקה הדומה ליין. והפת, לפי שצריך לאכלה עם היין]. אבל שאר בישולים שאינם שייכים ליין, לא נאסרו בגזירה זו. ואחר גזרת תלמידי הלל ושמאי, בא בית דין אחר והוסיף וגזר על כל בישוליהם משום חתנות. ומשום ששתי גזירות שונות הם, חילקם התנא ומנה שלקות בפני עצמם ופת בפני עצמה. אכן אף לדעת הר"ן, אסורה פת שבישלה ישראל עבור גוי - משום חתנות.

[846] לדעת רש"י, אין לגרוס כך. לפי שלא רבי התיר את השמן, אלא רבי יהודה הנשיא שהיה בנו של רבן גמליאל, שהיה בנו של רבי - הוא שהתיר את השמן, וכפי שמובא לקמן בגמרא לח ב.

[847] כך פירש רש"י. והעיר התוס' יו"ט, שלאו דוקא דברים הנכבשים בחומץ שנינו כאן, שהרי בהמשך המשנה נאמר 'שדרכן לתת לתוכם יין וחומץ'. ושמע מינה, שעיקר הכבישה לא כך נעשית, אלא במים ומלח.

ו. **וטרית טרופה**. מאכל העשוי מסוג דגים קטנים ומלוחים קצוצים, ומחמת שקצוצים הם, לא ניכר סוג הדג, ויתכן שמעורבים בזה דגים טמאים. [848]

ז. **וציר** של דגים [849] **שאין בה** בציר **דגה כלבית שוטטת בו**.

ישנו דג קטן ששמו "כלבית", הגדל ומתפתח מאליו רק בציר של דגים טהורים ולא בשל טמאים. ואם אין מוצאים אותו בציר של דג טהור, יש לחשוש שמא נתערב בו דג טמא. ומשום כך אין הדג מתפתח שם. [850]

ולפיכך, ציר של דג, שאין הכלבית מצויה בו, אסור. לפי שיש לחשוש שמא מעורב שם ציר של דג טמא.

ח. **והחילק**, דג קטן וטהור, שאין לו סנפיר וקשקשת, ועתיד לגדלם לאחר מכן - אסור לקחתו מן הגוים.

ואף שדג זה בפני עצמו מותר, מכל מקום אסור לקחתו מן הגוים. לפי שמחמת קטנותו, קשה להבחין אם ניצוד לבדו או שדגים נוספים טמאים עלו עמו במצודה. [851]

ט. **וקורט** חתיכה **של חלתית** [צמח חריף], שרגילין לחותכו לקרטים [חתיכות קטנות, גרגרים], ויש לחשוש שמא היה הסכין שחתכו בו מלוכלך בשומן טרפה. וכיון שהחלתית חריפה, הרי היא קולטת טעם השומן. ומשום כך אסורה.

י. **וכן מלח שלקונדית**. מלח מעורב בבשמים העשויים מחמרים אסורים [כגון שומן חזיר ודגים טמאים]

- **הרי** כל **אלו** שמנינו כאן, **אסורין**, **ואין איסורן איסור הנאה**.

גמרא:

שנינו במשנתנו: חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו - אסור.

שואלת הגמרא: **חלב למאי ניחוש לה**, מהו החשש שמחמתו החלב אסור?

---

[848] כך פירש רש"י. וראה בתוס' רי"ד שדחה זאת, והוכיח מדברי הגמרא לקמן לט ב ש'טרית' הוא דג גדול [הקרוי 'טונינא' בלע"ז] וחותכים אותו חתיכות חתיכות וממלאים ממנו חביות. וטרית טרופה, היא שחתכוה לחתיכות קטנות ואין ראשה ושדרה ניכר [וכפי שיבואר להלן בגמרא שזהו מסימני טהרת הדגים] ואסורה משום חשש תערובת דג טמא. אבל אם הראש או השדרה ניכר, כל חתיכות שבחבית מותרות. שמסתמא החתיכות הם מאותו דג טהור. [וכן מבואר בדברי הערוך ערך טרית, שפירש שטרית היא 'טונינא' והיינו אותו דג גדול].

[849] ציר, פירש הרמב"ם בפירוש המשניות כאן, שהוא מרק הדג המלוח שמתמצה ממנו.

[850] כך פירש רש"י. אולם ברי"ף הביא בגרסת משנתו "וציר שאין בו דגה". וביאר הר"ן, שהיה דרכם לתת לתוך הציר דג אחד או שנים מאותו המין, לראיה שממנו נעשה ציר זה. ולפיכך, כל שיש בו דגה - מותר. ובמלאכת שלמה למשנתנו, הביא בשם הרשב"א והלבוש שביארו כדרכו של פירוש רש"י בזה.

[851] ולפיכך, בין אם דג זה טרוף וקצוץ ובין אם לאו, יש לחשוש שמא יש ביניהם אחר מאלף דג טמא כיון שדומים הם מאוד. אבל טרית השנויה לעיל, כאשר אינה קצוצה - מותרת. כיון שאין דג טמא דומה לה, ואין לחשוש שמא נתערבו בה (רש"י).

ודנה הגמרא: **אי משום איחלופי**, אם החשש הוא שמא החליפו בחלב טמא, אין לחשוש משום כך. כיון שחלב **טהור** הוא **חיור** לבן, ואילו חלב **טמא** - **ירוק**.
וכן אי **משום איערובי**, אם החשש הוא שמא עירב את החלב הטמא בחלב טהור ומשום כך אין צבעו ניכר כל כך, **ניקום**, יעמיד את החלב בקיבת בהמה [שכך היתה הדרך לייצור גבינות על ידי העמדת החלב בקיבת בהמה].
וכמו **דאמר מר**, **חלב טהור** - **עומד**. מתגבן בקיבת הבהמה, ואילו **חלב טמא** - **אינו עומד** ומתקשה בה. [852] ויהיה זה סימן אם החלב טהור הוא, או שמא עירב בו חלב טמא?!
ודוחה הגמרא אפשרות זו: כי **אי דקא בעי**, אם אכן צריך הוא את החלב על מנת **לעשות** ממנו **גבינה**, **הכי נמי**, יכול הוא לבדוק את החלב על ידי אופן זה.
אולם **הכא במאי עסקינן**, **דקא בעי ליה לכמכא**, צריך את החלב על מנת לתת אותו במאכל כמות שהוא, ואינו מעונין לעשות ממנו גבינה.
ומשום כך יש לחשוש שמא באותו חלב, מעורב חלב טמא, ואי אפשר לדעת מכך. ולכן יש לאסור כל חלב הבא מן הגוים.
שואלת הגמרא: עדיין יש לנו אפשרות לבדוק האם החלב טהור לגמרי, או שמא מעורב בו חלב טמא.
ונשקול מיניה קלי, יקח מעט מן החלב ויעמידנו בקיבה, **וניקום**, יבדוק אם טהור הוא ומתגבן, או שמא טמא הוא ואינו עומד. וכיון שכך, הרי לנו עצה איך לקנות חלב מן הגוים, ויהא הדבר מותר?
ודוחה הגמרא גם אפשרות זו: **כיון דב**חלב **טהור נמי איכא נסיובי**, תמיד ישנם מים בחלב, **דלא קיימי**, שהם אינם מתגבנים אלא נשארים מים, משום כך **ליכא למיקם עלה דמילתא**, אי אפשר לבדוק באופן זה, כיון שבכל חלב, בין טמא ובין טהור, ישנם מים שאינם מתגבנים, ולכן יש לחשוש שמא החלב הטהור יתגבן והחלה הטמא הור יצהתונמצא שאין בידנו כל אפשרות לבדוק אם החלב הבא מן הגוי טהור או שעירב בו חלב טמא - משום כך נאסר כל חלב הבא מן הגויים ללא פיקוח.
ואי בעית אימא עוד אופן בדבר זה, **אפילו תימא דקבעי לה** נאמר שצריך הוא **לגבינה** ואם כן יבדוק את החלב על ידי העמדתו בקיבה, אף אפשרות זו אינה מועילה. כיון שתמיד **איכא** ישנם מי גבינה **דקאי ביני אטפי** העומדים בין גומות הגבינה, ויש לחשוש כי מים אלו, מחלב טמא הם.
שנינו במשנתנו: **והפת** של גויים אסורה.

[852] העיר הריטב"א, הרי רואים אנו שגם גבינות הגוים העשויות מחלב טמא, עומד ומתגבן? וביאר, שהכונה היא שאף שחלק מן החלב הטמא עומד, מכל מקום רובו אינו עומד ועשה מים.

אמר רב כהנא, **אמר** [בשם] **רבי יוחנן**: **הפת לא הותרה בבית דין** [כמו השמן].
ושואלת מכך הגמרא: **מכלל** זאת שבבית דין לא הותרה, אנו למדים **דאיכא מאן דשרי** ישנו מי שהתיר?! [853]
ומתרצת: **אין** [כן].
והיכן? ומביאה הגמרא אפשרות זו:
דכי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר**: **פעם אחת יצא רבי לשדה**, **והביא עובד כוכבים לפניו** לפני רבי **פת פורני** העשויה מתנור גדול [854] **מאפה סאה**.
ואמר על כך **רבי**: **כמה נאה פת זו! מה ראו חכמים לאוסרה**?
ותמהה הגמרא: איך שאל רבי **מה ראו חכמים** לאוסרה? והרי מפורש [לקמן] כי טעם חכמים באיסור זה, הוא **משום** שיש לחשוש שמא על ידי ישיבה ואכילה משותפת עם הגויים, יבואו לידי **חתנות** איתם.
אלא כונת רבי בשאלתו היתה: **מה ראו חכמים לאוסרה** את פת הגוים **בשדה**. במקום שלא יושבים ואוכלים עמם יחד, ואין לחשוש לחתנות?
- אלו הם דברי רבי.
וכסבורין העם, שבדברים אלו הביע **והתיר רבי** את **הפת**.
אך, **ולא היא!**
רבי לא התיר את הפת! אלא היתה זו שאלה בעלמא. [855] [מביאה הגמרא אופן נוסף היאך היה אותו מעשה].
רב יוסף ואיתימא ויש האומרים כי **רב שמואל בר יהודה אמר**, **לא כך היה מעשה! אלא אמרו** כך היה המעשה:
פעם אחת הלך רבי למקום אחד, **וראה פת דחוק**, שהיה מעט פת לאכילת **התלמידים**.
אמר רבי: **אין כאן פלטר**, אופה שיאפה עוד פת עבורם?

[853] מדברי הגמרא "פת לא הותרה בבית דין" הוכיח התוס' שאילו רצו, אפשר היה להתירה. ומשמע, שלא פשט איסורה בכל ישראל. דאם כן, אי אפשר להתירה וכמו שיתבאר להלן בגמרא. והמשיך התוס', שמכאן סומכים עתה לאכול פת של עכו"ם, כיון שלא פשט איסורו בכל ישראל. וכן מוכח מן הגמרא להלן לז א, שהותרה הפת [עי"ש בתוס']. בשם הירושלמי הובא בתוס', שאף מי שנזהר מפת של גויים, מותר לו לאכול בקערה אחת עם מי שאינו נזהר. אף שטעם פת עכו"ם מתערב בו, מכל מקום אין להחמיר בתערובת פת עכו"ם.

[854] תנור גדול ופיו מן הצד. וכל תנור שבמשנה, קטן הוא. ויש בו מקום שפיתת שתי קדירות [רש"י]

[855] תמוה, איך משמע ממעשים אלו שהתיר רבי את הפת? והרי לא היתה זאת אלא טעות העם שסברו כך מדברי רבי. ועוד, הרי הגמרא עצמה מעידה על כך שלא התיר רבי את הפת?! והביא הריטב"א מדברי המפרשים, שביארו דברי הגמרא כך: "אמר רבי יוחנן פת לא הותרה בבית דין". לומדת מכך הגמרא - "מכלל דאיכא מאן דשרי". ודוחה זאת הגמרא 'אמאי, איך משמע כך? וכהוכחה לכך שאכן לא הותרה הפת, מבהירה הגמרא - "אין! אכן לא הותרה הפת! דכי אתא רב דימי" וכו'. ואכן לא מצינו למי שהתיר את הפת [ולא כדברי רבי חלבו ורבי יוחנן בהמשך הגמרא] וכן פסק הרמ"ה.

כסבורין העם לומר, שנתכוין רבי לחפש אחר **פלטר** אופה **עובד כוכבים**. ולמדו מכך שהתיר רבי פת הגוים.

והוא, רבי, **לא אמר**, **אלא** לחפש אחרי **פלטר** אופה **ישראל**. ואכן אין ללמוד מדבר זה בענין פת של גוים.

אמר רבי חלבו: אפילו למאן דאמר לדעת האומר כי רבי חיפש אחר **פלטר** אופה **עובד כוכבים**, וסבר להתיר פת של אופה גוי, **לא אמרן** לא נאמר היתר זה **אלא דליכא** כאשר אין **פלטר** אופה **ישראל** באותו מקום. רק אז התיר רבי פת של אופה גוי.

אבל במקום דאיכא שישנו **פלטר ישראל**, **לא** התיר רבי פת של אופה גוי.

ורבי יוחנן אמר: [856] **אפילו למאן דאמר**, לדעת האומר שרבי התיר פת של **פלטר עובד כוכבים**, **הני מילי**, היתר זה נאמר רק בפת הניתנת לו מן הגוי **בשדה**, באופן שאין שם מקום להסב יחד עם הגוי.

אבל פת הניתנת מן הגוי **בעיר**, **לא** הותר הדבר. **משום** החשש שמא יבואו לידי **חתנות** אם הגוי.

איבו, **הוה** היה **מנכית ואכיל**, נושך ואוכל **פת** של גוים **אבי מצרי** על מיצרי השדות.

[857] **אמר להו** לו **רבא**, **ואיתימא** ויש אומרים כי **רב נחמן בר יצחק אמר**: **לא תשתעו**, אל תדברו **בהדי דאיבו** יחד עם איבו, משום **דקאכיל לחמא דארמאי**, שאוכל לחם של גוים. [858]

שנינו במשנתנו: **והשמן שלהן** אסור באכילה.

במקורו של איסור **שמן** הגוים, נחלקו:

רב אמר, **דניאל גזר עליו** לאוסרו.

---

[856] כך היא הגירסא שלפנינו. וכן ברמב"ן וברשב"א וברי"ן. אולם הר"ח, רי"ף, רא"ש, ריטב"א ועוד, גרסו 'אמר רבי יוחנן'. ומגירסא זו למד הריטב"א, שלא נחלקו רבי יוחנן ורבי חלבו בהוראותיה ם. הכיצד? ביאר הריטב"א - כך הוא פירוש דברי רבי יוחנן: אפילו שהיו סבורים העם לומר שהתירו פלטר גוי במקום פלטר ישראל, היתר זה הוא רק בשדה. שלא רצו להטריחו ללכת לעיר לקנות מפלטר ישראל אבל בעיר, לא הותר כיון שיש שם פלטר ישראל [ומכל מקום הוסיף לנו רבי יוחנן, דהותר פלטר גוי אף במקום פלטר ישראל בשדה]. וכך פסקו הראשונים להלכה. [וראה עוד בטור יו"ד קי"ב שהביא מדברי הראשונים רא"ש ועוד, שהמתענה ג' ימים מותר בפת פלטר משום חיי נפש. וכן התירוהו בשבת משום עונג שבת. ויש אף שחילקו בין פת של בעל הבית שרק היא אסורה. ולכן פת של פלטר אומן, לא אסרוה משום שאינה מביאה כל כך לידי קירבה].

[857] והיתה פת זו, פת של בעלי בתים שלא הותרה. ולא של אופה - ריטב"א. וברא"ה פירש, שהיה אפשר לו בפת אחרת. אך אכל פת פלטר.

[858] כך היא הגירסא שלפנינו [ונתונה בסוגריים]. והב"ח הביא בשם הרי"ף הר"ן והרא"ש שביארו שמועה זו כך, וגרסו: לא תשתעו מיניה דאיבו וכו'. כלומר, לא תאמרו דבר זה בשם איבו שמותר לאכול מפת הגוים בין השדות. וכן ביאר הריטב"א, לא תזכירו שמועה משמו בבית המדרש. לפי שהוא מזלזל בדברי חז"ל ותקנותיהם. ולכן אין מקלסין דבריו בבית המדרש. ובתשובות הגאונים [הובא בריטב"א רמב"ן ור"ן] כתוב, שהאוכל פת של גוים, אין ביד בית דין להלקותו [וברא"ה הוסיף: שאינו עבריין] כיון שגזירה זו, היא גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה. אלא שאין מזכירין שמועה בשמו בבית המדרש.

דף לו.

ושמואל אמר: (תחילת העמוד) **זליפתן** פליטתן **של כלים טמאים** שפולטים שומנים טמאים הבלועים בכלים, **אוסרתן**, את שמן הגוים שנעשה בכליהם.[859]

ומקשה הגמרא: **אטו כולי עלמא**, וכי כל העולם, אף ישראלים, **אוכלי טהרות נינהו**, מקפידים דוקא על אכילת טהרות?

והרי ענין זה של הימנעות מאכילת דבר טמא אינו נוגע אלא לאלו הצריכים להיזהר מן הטומאה, ואין בזה כל איסור לסתם ישראל?

אלא, חוזרת בה הגמרא, ומבארת שכך אמר שמואל: **זליפתן** פליטתן **של כלים אסורין**, שעשו בהם הגוים מאכלים אסורים, היא זו **שאוסרתן**, את השמן שלהם מחמת החשש שמא נתערב בשמן דבר איסור.

אמר ליה שמואל לרב: **בשלמא לדידי**, **דאמינא** שאני אומר **זליפתן** פליטתן **של כלים אסורין**, **אוסרתן**, **היינו**, מתאים דבר זה לכך, **דכי אתא** כאשר בא **רב יצחק בר שמואל בר מרתא**, **ואמר**:

דריש דרש **רבי שמלאי בנציבין**: **שמן** של גוים, **רבי יהודה ובית דינו נמנו עליו**, **והתיר והו!**

והטעם שהתירוהו, כי **קסבר** רבי יהודה נשיאה ובית דינו, **נותן טעם לפגם**, **מותר**. כלומר, הטעם האסור הבלוע בכלים, לאחר שעבר עליו פרק זמן של מעת לעת, הוא נפגם, ואם נפלט הטעם שבדפנות הכלי אל השמן שבתוכו, הוא אינו משביחו, אלא להיפך, פוגמו. ולדעת רבי יהודה נשיאה ובית דינו, כל נותן טעם לפגם, מותר.[860]

---

[859] הקשו התוס' רי"ד [דבריו מובאים לקמן לח א ושייכים הם לכאן]: הרי השמן, צונן הוא, והרי אין צונן בולע מפליטת כלים אסורים? ויישב, שהכלל שצונן אינו בולע, הוא רק בדבר יבש, כגון אוכלין. אולם משקין, בולעים מפליטת הכלי אף בצונן. וראה בפסקי התוס' [אות ע"ג בפרקנו] שכתבו כי שמן זית, הוא עז וחריף, ומפליט אף ברותחין!

[860] ומשמע, שהאוסרים [תלמידי שמאי והלל] קודם שבא רבי ובית דינו, סוברים שנותן טעם לפגם אסור, ובא רבי יהודה והתיר. ושאל על כך ר"י [תוס' ד"ה בשלמא], אף אם סובר רבי יהודה שגזירה זו שגזרו על השמן [שהוא בכלל נותן טעם לפגם, ואסור מחמת כן], סובר רבי יהודה שמותרת בגלל שלא פשטה הגזירה ואין רוב הציבור יכול לעמוד בה, מנין לו שכל נותן טעם לפגם מותר [וכפי שמשמע מדעתו בגמרא]? וביאר, אף שמואל סבור שכאשר גזרו תלמידי שמאי והלל על השמן, יסוד גזירתם היה משום חתנות [ולא רק משום שנותן טעם לפגם אסור]. אולם כיון שאין חשש זה מספיק בשמן, שהרי אין בו כדי להביא לידי חתנות כמו ביין, חיזקו גזירתם אף בטעם זה של זליפת כלים אסורים. אף שהם עצמם סבורים שבעלמא נותן טעם לפגם מותר. מכל מקום, מחמת צירופם של שני טעמים אלו [אשר כל אחד מהם לבדו אינו סיבה מספקת] אסרו את השמן. וזהו שאמר שמואל לרב: בשלמא לדידי, שגזירת השמן נגזרה על ידי תלמידי שמאי והלל מהטעמים הנ"ל, ניחא. כי יתכן שהתירה רבי משום שלא פשט איסורה בכל ישראל, וכן טעמים אלו, שקלושים הם - לא ניחא לי. אולם לדעתכם, שדניאל גזר על כך, האם התירה רבי?! [תוס' וראה עוד מה שהקשו התוס', וראה בריטב"א על כך].

אלא לדידך לדבריך, **דאמרת דניאל** הוא זה **שגזר עליו** על השמן של גויים לאוסרו, [861] וכי יתכן הדבר, **שדניאל גזר** איסור על השמן, **ואתא** ובא **רבי יהודה הנשיא ומבטל ליה** לאיסור זה, ומתיר את השמן?

והתנן והרי שנינו: **אין בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו, אלא אם כן** בית הדין שרוצה לבטל, **גדול הימנו בחכמה ובמנין**.

וכיון שאי אפשר לומר שרבי יהודה נשיאה ובית דינו גדולים מדניאל, הרי לדבריך קשה, איך דרש רבי שמלאי בנציבין דבר זה בשם רבי יהודה נשיאה ובית דינו?

אמר ליה רב לשמואל: **שמלאי לודאה, קא אמרת**? הרי דבר זה שאתה אומר, אמר אותו רבי שמלאי שהוא בא מלוד, ואם כן אינך יכול להקשות עלי מדבריו, כי **שאני לודאי**, שונים הם אנשי לוד, **דמזלזלו**, שמזלזלים בדברים דרבנן. [862] **אמר ליה** שמואל: רצונך **שאשלח ליה**, לרבי יהודה נשיאה ואשאל ממנו האם אכן הורה כך? [863] **איכסיף**. בוש רב מדבר זה.

אמר על כך **רב**: גם **אם הם**, רבי יהודה נשיאה ובית דינו, **לא דרשו** מן הכתוב בדניאל לגזור על השמן, אלא סברו שגזירה זו נגזרה על ידי בית דין אחר [מחמת הטעם של זליפת כלים אסורים], ומשום כך התירוהו לפי שלא קיבלו טעם זה,

האם **אנן** אנחנו **לא דרשינן**, לא נדרוש זאת מן הכתוב בדניאל?

והכתיב והרי נאמר [דניאל א ח], כאשר הורה נבוכדנאצר לרב סריסיו להביא לפניו ילדים מבני ישראל על מנת לגדלם למשרתים וחכמים, והזמין להם המלך מידי יום מפת - פג המלך [מאכל המלך בלשון כשדים [864]] ויין מיינו, על מנת לגדלם ולחזקם.

וביניהם היה דניאל, ועליו נאמר כך: "**וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו**".

---

[861] להלן מביאה הגמרא את המקור והדרשא לגזירת דניאל.

[862] וכן אמר רבי יוחנן בפסחים סב ב 'אין שונים ללודים'. והטעים זאת הרש"ש על פי דברי הגמרא במכות [י א] 'אסור ללמד לתלמיד שאינו הגון'. וראה עוד בהגהות יעב"ץ.

[863] כך פירש ר"ח. והיעב"ץ פירש, ששאלו האם תסכים ששלח לו לרבי שמלאי, ואודיענו מה שאתה חושדו בדבר שקר ומוציא דיבה על הלודיים שמזלזלין בדברי דרבנן. ומשום כך נתבייש רב, על שמיהר להוציא דבר זה מפיו על רבי שמלאי, שודאי בר סמכא היה, שהרי היה משומעי בית מדרשו של רבי יהודה הנשיא! [ואף שסתם לודים אכן מזלזלין בדברי חכמים].

[864] כך פירש רש"י על הפסוק שם, וכן הרשב"ם [הובא בתוס' כאן]. אכן יש המפרשים שמדובר בפת ממש. והוכיחו רש"י והרשב"ם, שאין מדובר בפת ממש. כיון שבהמשך שם מובא, שבמקום פת-בג אותו לא אכל, נתן לו השר תחליף למזונו וכפי שנאמר [שם טז] "ויהי המלצר נושא את פת-בגם וכו' ונותן להם זרעונים". והזרעונים הללו, אינם תחליף ללחם, אלא תחליף לתבשיל. ועל כרחך שפת-בג זה היה תבשיל, והזרעונים היו חליפיו [כך הוכיח רש"י בדניאל שם וראה הוכחת התוס' כאן].

ודורשים זאת: **בשתי משתאות הכתוב מדבר. אחד משתה יין, ואחד משתה שמן**. ומשני המשתאות לא נהנה דניאל. ומשמע, שסבר כי יש אסור בשמן של גויים.

ואם כן, מדוע לא קיבל שמואל טעם זה מרב, ולא דרש אף הוא מן הכתוב בדניאל לאסור את השמן?

ומבארת הגמרא: **רב סבר** כי דניאל **על לבו שם** שאכן יש לאסור ולהרחיק מדברים אלו, כפי שכתוב בפסוק, **ולכל ישראל הורה** שאסור.

ושמואל סבר: על לבו שם לאסור את השמן ולפרוש ממנו בעצמו, **ולכל ישראל לא הורה** איסור זה. ולכן השמן מותר.

שואלת הגמרא: **וכי** איסור זה של **שמן, דניאל גזר** עליו!? [866] **והאמר באלי** [865] בשם **אבימי נותאה, משמיה** בשם **דרב: פיתן** של גוים **ושמנן** של גוים וכן **יינן ובנותיהן, כולן** כל אלו, איסורם הוא **מגזירת שמנה עשר דבר הן**, שגזרו עליהם בית הלל ובית שמאי יחדיו. [867]

וכי תימא ואף אם תאמר לתרץ, כי **אתא** בא **דניאל וגזר** גזירה זו **ולא קיבל**, לא נתקבלה גזירתו בציבור, **ואתו** ובאו **תלמידי דהלל ושמאי וגזור וקיבל** נתקבלה גזירתם.

אם כן יהא קשה, **מאי אסהדותיה דרב**? למה העיד רב שדניאל גזר גזירה זו, והרי אף אם גזר, מכל מקום בני דורו לא קיבלו גזירה זו?

אלא כך היה הדבר: **דניאל גזר עליו**, על השמן, שיהיה אסור שמן הגוים **בעיר**, כדי שלא ישבו עמם בסעודה ויבואו לידי חתנות. **ואתו אינהו**, ובאו תלמידי הלל ושמאי, **וגזור** לאסור את השמן **אפילו בשדה**.

אך תמהה הגמרא: **ורבי יהודה הנשיא, היכי מצי למישרא**, איך יכול הוא להתיר את השמן שנאסר **בתקנתא** תקנתם **דתלמידי שמאי והלל**? **והתנן**, [868] **אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אלא אם כן גדול הימנו בחכמה** [870] **ובמנין!** [869]

---

[865] שם חכם.

[866] לאו דוקא שמן, אלא אף פת ויין היו בגזירתו של דניאל. ונקטה הגמרא רק את אחד מהם [ראב"ד]. אולם הרמב"ן כתב, שנקטה הגמרא שמן בדוקא, משום שדניאל אכן הורה לכל ישראל על יין פת ושמן. והנה, בדברי מאכל שהם חיי נפש, כגון פת ויין - לא קיבלו ממנו. ולא נתקיימה הוראתו. אבל שמן, שאינו חיי נפש - קיבלו ממנו. וזהו שמקשה כאן הגמרא - וכי תימא דניאל גזר ולא קיבלו ממנו גזירת שמן ויין, אם כן על מה העיד רב?!

[867] כמובא בשבת יג ב.

[868] עדיות א ה.

[869] רמב"ם [ממרים ב ב]: והיאך יהיו גדולים במנין, הואיל וכל בית דין ובית דין, של שבעים ואחד הוא? - זה מניין חכמי הדור שהסכימו וקיבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול, ולא חלקו בו! אולם הראב"ד פירש על פי דברי הירושלמי, ש"מנין" היינו מנין השנים. שיהיה אב בית הדין האחרון, גדול במנין שנותיו מאב בית דין הראשון.

[870] דבר זה תמוה, היאך יהיו האחרונים גדולים בחכמתן יותר מן הראשונים? וביאר התוס' יו"ט [עדיות א ה], שכבר מצינו [ברכות כ א] שרבה, גדול היה מרב יהודה [הגמרא שם מונה מעלות לימוד האחרונים על הראשונים], ובין היתר מובא בדברי הגמרא שם כך: רב יהודה כי הוה מטי ל"האשה שהיא כובשת ירק", הוה אמר: הויות דרב

ועוד, אף ללא האיסור לבטל דברי בית דין חברו, **הא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכל** נושא וענין, **יכול לבטל בית דין** את **דברי בית דין חבירו. חוץ משמונה עשר דבר** שגזרו בהם תלמידי הלל ושמאי משום חשש מתנות, **שאפילו יבא אליהו ובית דינו אין שומעין לו!**

ואם כן, איך התיר רבי דבר זה?

אמר רב משרשיא: מה טעם שאי אפשר לבטל איסור גזירת שמונה עשרה דברים, **הואיל ופשט איסורו** של כל אחד מדברים אלו **ברוב ישראל.**

אולם **שמן**, **שלא פשט איסורו ברוב ישראל**, אפשר לבטל איסורו.

ומנין לנו שאכן לא פשט איסורו?

דאמר רבי שמואל בר אבא, אמר רבי יוחנן: ישבו רבותינו [רבי יהודה נשיאה [871]] **ובדקו על** ענינו של **השמן**, ומצאו **שלא פשט איסורו ברוב ישראל**, ועדיין לא החזיקו באיסור זה.

וסמכו רבותינו [רבי יהודה נשיאה] **על דברי רבן שמעון בן גמליאל, ועל דברי רבי אלעזר בר צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גזירה על הצבור - אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה.** וגזירה שאין הציבור יכולים לעמוד בה, אין לה תוקף ואפשר לבטלה!

ומנין להם דבר זה? **דאמר רב אדא בר אהבה: מאי קרא** מהו המקרא ממנו למידים דבר זה?

דף לו:

נאמר: [מלאכי ג ט] "**במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו**" [פירוש, מקבלים אתם עליכם גזירה ב"ארור" לפרוש מאיזה דבר, ואחר כך, מחמת שאין אתם יכולים לעמוד בה, "אותי אתם קובעים", גוזלים אותי, בכך שאינכם עומדים בגזירה זו אלא נהנים שוב מן הארורים. [872]]

ולכן, **אי איכא** אם ישנה גזירה שעומד בה ה'**גוי כולו**', **אין!** אכן גזירה זו קיימת. אך **אי**

ושמואל חזינא הכא. ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא! פירוש: כאשר היה רב יהודה מגיע למשנה בעוקצין העוסקת בדין "האשה שהיא כובשת ירק", היה אומר, קושיות שהקשו רב ושמואל בכל מקום, אני מתקשה בהם כאן. ואנחנו אף שונים בהלכות עוקצין כמו בשאר מקומות בש"ס שלש עשרה פנים שונות של משניות ומימרות. ובכך מעולה תלמודינו מתלמוד הראשונים!

[871] רש"י

[872] כך פירש רש"י. והביאו הראשונים בשם רבינו יונה, שלמד מכאן שכשמחרימין חרמות בבית הכנסת, הרי שאם רוב הציבור נמצא שם, חייבים האחרים לקבל עליהם מה שגזרו והחרימו. ואם לאו, אין חייבים לקבל עליהם [אלא אם כן יש שם גדול בין כולם, לקבל נידוי וחרם]. ותקנה וגזרה וחרם - דין אחד יש להם. דכתיב "במארה אתם נארים" וכפי שפירש רש"י. וראה עוד בריטב"א בענין זה.

אם **לא** עומד כל העם בגזירה זו, **לא** מתקיימת הגזירה![873]

ודנה הגמרא בדברים שהובאו לעיל בענין גזירת שמונה עשרה דבר:

גופא, **אמר באלי**, **אמר** בשם **אבימי נותאה**, **משמיה דרב**:

פיתן, **ושמנן**, **יינן**, **ובנותיהן** של גוים - **כולן** אסורים מגזירת **שמונה עשר דבר הן**.

שואלת הגמרא: גזירת "**בנותיהן**", **מאי היא**? **אמר רב נחמן בר יצחק**: **גזרו על בנותיהן** שיהיה להם דין טומאת **נידות מעריסותן**, כבר מהיותן קטנות השוכבות בעריסה.[874]

וגניבא משמיה דרב אמר: **כולן** כל הגזירות ואף גזירת בנותיהן, **משום עבודת כוכבים גזרו בהן**.

דכי אתא כאשר בא **רב אחא בר אדא**, **אמר רבי יצחק**: **גזרו על פיתן משום** שלא יבואו על ידי אכילת הפת לשתית **שמנן**.

ותמהה הגמרא: **מאי אולמיה**, במה גדול כוחו **דשמן מפת**, שעל הפת יש לגזור משום השמן?

ומבארת הגמרא: **אלא**, כך היתה הגזירה. גזרו **על פיתן**, וכן על **שמנן**, **משום** שלא יבואו לידי שתית **יינן**.[875]

ועל יינן משום שעל ידי שתיתו עלולים להגיע לחטוא עם **בנותיהן**,[876] לפי שהיין בוער באדם, ומביאו לידי חטא בבנותיהם.[877]

---

[873] אף שאינה חלה כשאר גזירות, ויכולה להתבטל אפילו בבית דין קטן, מכל מקום ודאי היא חלה לענין שצריכה היתר כל שהוא, שהרי גזירת שמן אף שאפשר היה להתירה, נהגו בה איסור עד שבא רבי יהודה והתירה [תוס']

[874] וכן גזרו על בנות כותים. ושתי גזירות שונות הן. תוס'

[875] לכאורה, הרי זו גזירה לגזירה. וגזירה לגזירה לא גוזרים?! ותירץ הרמב"ן: הכונה היא, שגזרו על פתם ושמנן, לא רק על מנת שלא יבואו לידי שתיית יינם. אלא שמאותו הטעם שאסרו יינם, כלומר משום חתנות, אסרו אף את פיתם ושמנן. ועוד, ההלכה שאין גוזרים גזירה לגזירה, נאמרה דוקא בהלכות הקשורות לישראל עם עצמן. אולם כאשר מדובר לריחוק שבין ישראל לגויים, גוזרים אף גזירה לגזירה!

[876] גזירה זו, הינה על סתם יינם משום בנותיהם. אבל יין שנתנסך ממש לעבודה זרה, איסורו מן התורה. וכפי ששנינו לעיל כט ב. רשב"ם והובא ברמב"ן כאן וכעין זה הובא בתוס' לעיל כט ב ד"ה יין. אך אם כן, יש לחוש בסתם יינם, שמא נתנסך ויאסר מן התורה? ותירץ הרמב"ן על פי דברי הגמרא לעיל כב ב, שאם עובד כוכבים הקצה בהמה לעבודה זרה, חזקה שאינו מוכרה. וכן כאן, אם ניסך את היין - לא ימכרנו. ולכן אין לאסור משום חשש ניסוך, אלא רק משום בנותיהם. וראה ברמב"ן שם עוד תירוצים על כך מדברי הראשונים.

[877] לקמן נז ב מובא בתוס' [ד"ה לאפוקי] שבימינו כאשר אין הגוים בקיאין בטיב עבודה זרה, הרי שסתם יין שנגע בו עכו"ם, אסור בשתיה אך מותר בהנאה. לפי שאין לחשוש לניסוך. והקשם שם [בסוף הדיבור], היאך נתיר היין בהנאה, הרי עיקר איסור סתם יינם הוא משום בנותיהם [כמבואר כאן]. ואף עתה שייך איסור זה? ותירץ, אכן מצד חשש בנותיהם, יש לאסור את היין רק באכילה, וכמו פיתם ושמנן. אולם האיסור הנאה ביין, הוא משום שמצוי היה שמנסכין אותו לעבודה זרה. אולם עתה, כאשר בטל טעם זה, לפי שאין יודעים בטיב עבודה זרה, דינו של היין כפיתם ושמנן ובישוליהם, שאינו אסור אלא בשתיה.

ועל בנותיהן גזרו טומאה, **משום**, שלא יבואו על ידן לידי **דבר אחר**, עבודה זרה.[878] **ועל דבר אחר** נוסף, שלא הוזכר כאן, גזרו **משום דבר אחר**. כלומר משום טעם אחר. ויבואר להלן בגמרא.

שואלת הגמרא: והרי איסור **בנותיהן** של הגויים, **מדאורייתא היא**. **דכתיב** [דברים ז ג] "**לא תתחתן בם**. בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תיקח לבנך"? ומיישבת: האיסור **מדאורייתא**, נאמר רק על **שבע אומות**. **אבל** על **שאר** בנותיהן ובניהן של **עובדי כוכבים**, **לא** נאמר איסור זה.

ואתו ובאו **אינהו** אלו תלמידי שמאי והלל, **וגזור אפילו** על חיתון על בנים ובנות **דשאר עובדי כוכבים**.

שואלת הגמרא: **ולרבי שמעון בן יוחי דאמר** שהפסוק [דברים ז ד] "**כי יסיר את בנך מאחרי**" בא **לרבות** בכלל איסור החיתון את **כל המסירות**, דהיינו את כל אלו שמסירים את ישראל מה' על ידי החיתון עם עובדי כוכבים, אם כן לדעתו, כל חיתון עם כל אומות הגוים אסור מן התורה, **מאי איכא למימר**, למה לפיו הוצרכו חכמים "לגזור" על בנותיהם?

מיישבת הגמרא: **אלא**, איסור החיתון **מדאורייתא** עם גוי נאמר רק על **אישות** הנעשית **דרך חתנות**.[879] **ואתו**, ובאו **אינהו** אלו החכמים, **גזור** וגזרו איסור **אפילו** על מעשה אישות עמו הנעשית שלא בדרך חיתון, אלא בביאה **דרך זנות**.

אך תמהה הגמרא: ביאה דרך **זנות**, **נמי**, גם עליה **בבית דינו של שם גזרו**, לאסור ביאה

[878] לכאורה משמע, שגזירה אחת היא לכולם. ואסורים כל אלו משום עבודה זרה. והנה, לדברי התוס' לקמן נז ב ד"ה לאפוקי [הובא בהערה הקודמת] שהיום בטל חשש ניסוך כיון שאין הגוים כיום יודעים בטיב עבודה זרה, ואם כן לפי זה יש לבטל הגזירות שנגזרו משום כך. כיון שאין הם בקיאין בזה?! ולכן ביאר המהריט"ץ [בתשובה סימן י"א ד"ה ולכאורה, והובא בשער המלך מאכלות אסורות פרק י"א הלכה ג'] שדברי הגמרא "על יינם משום בנותיהם" ו"על בנותיהם משום דבר אחר", שתי הלכות שונות הן! איסור יינם משום בנותיהם, הלכה לעצמה היא. וענינה להרחיק מן הזנות. וכן מוכח מדברי רש"י [ד"ה משם יינם והבאנו את דבריו בביאור דברי הגמרא] שכתב "שהיין בוער בו ומביאו לידי בנותיהם". ואילו גזירת "על בנותיהם משום דבר אחר", ענינה לאסור ייחוד עימם. ומטרתה להרחיק מהעבודה זרה. ונמצא, כי אף שבטל טעם האיסור משום עבודה זרה, אין זה נוגע לאיסור יינם [ועיין שער המלך שם שדחה דברי מהריט"ץ וביאר שדוקא בניסוך אינם בקיאין. וכמו שכתבו תוס'. מה שאין כן בשאר עבודה זרה].

[879] משמע, שרק אישות דרך חתנות מהווה עבירה על "לא תתחתן בם". אולם בדרך זנות - אינו עובר בעבירה זו. וכן כתב הרמב"ם פרק י"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה א': ישראל שבעל גויה משאר אומות דרך אישות או ישראלית שנבעלה לגוי דרך אישות - הרי אלו לוקים מן התורה. שנאמר "לא תתחתן בם בתך לא תתן לבנו" וכו'. אולם בדעת הרמב"ן, הוכיח הקובץ הערות [יבמות אות תט"ו] שמפסוק זה למידים אף לאסור ביאה גרידא. ולא דוקא בדרך אישות. והוכיח זאת הרמב"ן בסוף פרק עשרה יוחסין מדברי המשנה "הבא על הנתינה לוקה". ולא נכתב 'הנושא את הנתינה'. ומשמע שבביאה גרידא, עובר [ועיין שם בקובץ הערות שהקשה על דברי הרמב"ן מהמבואר בסוגייתנו שרק בדרך אישות עובר. וכן מה שיישב שם, וצ"ע].

של גוי אפילו בלי חיתון! [880]

דכתיב [בראשית לח כד] "**ויאמר יהודה, הוציאוה ותשרף**". ומשמע מכך, שכבר אז היתה אסורה זנות עם גוי שלא דרך אישות, ולפיכך חייבה יהודה מיתה!?

ולכן חוזרת בה הגמרא, ואומרת:

אלא, איסור זנות לבת ישראל עם גוי מ**דאורייתא**, [881] נאמר רק לגבי **עובד כוכבים הבא על בת ישראל**, **דיש** חשש שמא **משכה בתריה**, תימשך אחריו לעבודה זרה [ומשום כך חייב יהודה את תמר מיתה].

אבל, על **ישראל הבא על העובדת כוכבים**, **לא** אסרה תורה.

ואתו אינהו, ובאו אלו, תלמידי שמאי והלל, **וגזור כי אפילו ישראל הבא על העובדת כוכבים**, אסור!

שואלת הגמרא: הרי איסורו של ישראל **הבא על העובדת כוכבים**, **הלכה למשה מסיני היא**?!

דאמר מר: **הבועל ארמית** [גויה], [882] **קנאין**, בני אדם המקנאים קנאתו של מקום **פוגעין בו** ונוקמים נקמת הקב"ה, [884] וממיתין אותו [883] בשעת בעילה [לפי שאינו חייב מיתת בית דין]. [885]

אלא, מבארת הגמרא: האיסור לבוא על גויה מ**דאורייתא**, הוא רק כאשר נעשה הדבר

---

[880] הר"ן בפסחים ז א בדפי הרי"ף הביא דעת ראשונים, שאיסור זה של בית דינו של שם, אינו בכלל גילוי עריות, ואין אומרים על כך יהרג ואל יעבור. אולם דעת הר"ן שם, שדעתו שאין זה שונה משאר 'אביזרייהו דעריות', ואף בזה אומרים יהרג ובל יעבור!

[881] אף שאין איסור זה דאורייתא ממש, לפי שלא התורה אסרה זאת אלא בית דינו של שם, מכל מקום כיון שדבר זה כתוב בתורה, נקרא "דאורייתא" [תוס' רי"ד] וכן כתב הרש"ש שאף שמוזכר דבר זה בתורה, מכל מקום אינו אלא גזירה מבית דינו של שם [ועיין עוד בחזון איש אבן העזר סימן ד' אות א'].

[882] מבואר כאן דינו של הבועל ארמית. ובענין ישראלית הנבעלת לגוי, הובאה בקובץ הערות לו ה, מחלוקת ראשונים: דעת המרדכי [יבמות פרק החולץ] שאף הנבעלת, קנאים פוגעים בה [ומשום כך יש להתיר יבמה שנפלה לפני מומר, אף בלא חליצה. לפי שנופלת ליבום, במקום ערוה, שהרי אסורה היא למומר. וקנאים פוגעין בה. ודבר זה, בכלל עריות הוא. ודעת הרמב"ן [תורת האדם שער הסכנה] שאין זה בכלל עריות. אלא כשאר עבירות שבתורה. וכדכתיב "לא תתחתן בם". אך אין זה בכלל עריות, ואין קנאים פוגעין בה.

[883] והנה, אם אנסוהו לבעול ארמית, כתב הרמב"ן [מלחמות לסנהדרין פרק שמיני] דכיון שהבועל ארמית קנאים פוגעין בו, הרי הוא בכלל איסורי עריות. ולפיכך, יהרג ואל יעבור!

[884] בסנהדרין פב א מבואר, שדבר זה, צריך שיעשה מרצונם וקנאתם של הממיתין. שאילו באו לשאול רשות מבית דין אם להורגו - אף בשעת מעשה - אין מורין לו לעשות כן. לפי שלא נאמר דין זה, אלא למקנא בעצמו ולא שימלך באחרים. וביד רמה סנהדרין שם ביאר, שלא ניתנה רשות למקנא אלא לעשות מעשה בעצמו ולא על ידי שליח. וזה שבא לבית דין על כך, הרי שאם יורו לו בית דין להרוג את הבועל, הרי הוא נעשה שליחם בכך. ואין מצוה זו נעשית על ידי שליח.

[885] וכמו שהיה אצל זמרי בן סלוא שבא על כזבי בת צור והרגו פנחס בקנאו את קנאת ה' [במדבר כה ו- ח] - רש"י.

בפרהסיא, [886] **וכמעשה שהיה** בזמרי בן סלוא וכזבי בת צור.
ואתו אינהו, ובאו אלו, תלמידי שמאי והלל, **וגזור שאפילו בצינעא** אסורה ביאה על הגויה.
ועדיין קשה: הרי אף ביאה על הגויה **בצינעא**, **נמי** גם דבר זה **בית דינו של חשמונאי גזרו**, ולא תלמידי שמאי והלל דלעיל.
דכי אתא רב דימי כאשר בא רב דימי מארץ ישראל לבבל, **אמר**: **בית דין של חשמונאי גזרו כי ישראל הבא על העובדת כוכבים חייב** [887] **משום נשג"א** [נדה, שפחה, גויה, ואשת איש].
וטעם הגזירה, כך הוא:
נדה - אף שאין דם הגויה מטמא, מכל מקום גזרו עליה דין נדה. לפי שישראל הרגיל בנדה גויה, עשוי לבוא מחמת הרגל זה על נדה ישראלית, שאיסורה בכרת. [888]
שפחה - לפי שעל ידי ביאתו לגויה, עשוי הוא לינשא לשפחה [889] האסורה משום "ולא יהיה קדש", ולכן גזרו עליה דין שפחה. [890] גויה - גזרו עליו שחייב כאילו נשאה ובא עליה דרך אישות. לפי שעל ידי ביאתה, עשוי הוא לינשא לגויה. ועובר על "לא תתחתן".
אשת איש - גזרו שהבא על גויה נשואה, [891] יהיה חייב משום אשת איש, לפי שמחמת ביאתו על גויה בעולת בעל, עשוי הוא לבוא על ישראלית אשת איש. ולכן גזרו עליה דין זה.

[886] כלומר, בפני עשרה מישראל. והפגיעה, כלומר ההריגה, תיעשה רק בשעת מעשה. וכמו שנאמר אצל זמרי "ואת האשה אל קבתה". אבל אם פירש, אין הורגין אותו. וההורגו לאחר שפירש - דינו כרוצח ונהרג עליו. (רמב"ם איסורי ביאה פרק י"ב הלכה ד'.)
[887] חייב מכת מרדות מדרבנן [מאירי ותוס' רי"ד]
[888] כך פירש רש"י כאן, שאיסור זה גזירה הוא משום החשש שמא יבוא על נדה מישראל. אולם בסנהדרין פב א כתב: אף על פי שדם כותית כדם בהמה, מכל מקום מיאוס וחילול קדושת ה' הוא [ואין סברא לחלק בין כותית לגויה בענין זה]. ומשמע, שאין איסור זה שגזרו חכמים נובע מחמת החשש שמא יבוא על נדה ישראלית אלא מטעם חילול ה'.
[889] השפחה נחשבת כבהמה [כמבואר בקידושין סב ב].
[890] ביאור זה, הוא על פי דברי רש"י כאן. וראה בידמרמה סנהדרין פב א שביאר שענין איסורה משום שפחה, הוא משום שכל האומות - שפחות הם לישראל. [וכנראה הולך הוא בדרכו של רש"י שם שהובא בהערה הקודמת שיסוד גזירה זו אינו רק מן הטעם שמא יבוא על איסור דומה. אלא ענין בפני עצמו הוא].
[891] פירש רש"י, שדין אשת איש קיים אף אצל הגוים. וכפי שנאמר לגבי בני נח "והיא בעולת בעל". אלא שאין זה נחשב כאשת איש לגבי ישראל. וכאן, מחמת הגזירה, דנו להחשיבה כאשת איש כמו בישראל.
[892] בסנהדרין פב א, נתבאר טעם מחלוקתם. לדעת רבין אין לגזור משום אישות, כיון ש"אישות - לית להו". כלומר, סתם גויה אינה מיוחדת לבעלה. ואינה דומה לאשת איש ישראלית ולכן אין לחשוש שמחמת ביאתה, יבוא לידי איסור אשת איש בישראל. וטעמו של רב דימי שהזכיר אף אשת איש בגזירה זו, לפי ש"נשייהו ודאי

ואילו **כי אתא** כאשר בא **רבין**, **אמר**: גדר החיוב שחייבו חכמים את הבא על הגויה, הוא **משום נשג**"ז. ראשי תיבות - נדה, שפחה, גויה, זונה [892] [שאם הוא כהן, נידון כאילו בא על זונה האסורה לו [893]].

ואם כן, רואים אנו כי גויה כבר אסורה מכל הטעמים הללו, ולא חכמים אסרוה? אלא, מבארת הגמרא: אכן לא גזרו חכמים איסור על ביאת הגויה.

כי גזרו בית דינו של חשמונאי, אסרו רק **ביאה**, **אבל ייחוד** עם הגויה, **לא** אסרו.

ואתו אינהו, ובאו אלו תלמידי שמאי והלל, **וגזור** לאסור **אפילו** על **ייחוד** עם הגויה. [894]

ודוחה הגמרא אף ביאור זה: הרי איסור **ייחוד** עם הגויה, **נמי** אף זאת לא גזרו חכמים, אלא **בית דינו של דוד גזרו**. **דאמר רב יהודה**: **באותה שעה**, לאחר מעשה אמנון ותמר, **גזרו על הייחוד**?! ואם כן, לא תלמידי שמאי והלל גזרו זאת?

מיישבת הגמרא: **אמרי** לתרץ, **התם**, הגזירה שנגזרה שם, הינה לאסור **ייחוד דבת ישראל**. **אבל ייחוד** [עם] **דעובדת כוכבים**, **לא** גזרו.

ואתו אינהו, ובאו אלו תלמידי שמאי והלל, **וגזרו** איסור **אפילו אייחוד דעובדת כוכבים**.

אך תמהה הגמרא: הרי איסור **ייחוד דבת ישראל - דאורייתא היא**?!

דאמר רבי יוחנן משום בשם **רבי שמעון בן יהוצדק**, **רמז** [895] **לאיסור ייחוד מן התורה**, מנין?

שנאמר [דברים יג ב] "**כי יסיתך אחיך בן אמך**", ומדוע מדבר הכתוב דוקא על "אחיך בן אמך"?

וכי רק אח שהוא **בן** של **אם**, **מסית**, ואילו אח שהוא **בן** של **אב**, **אינו מסית**?

לא מיפקרי". כלומר, את נשותיהם אינם מפקירים. ובכך דומה אשת איש גויה לאשת איש ישראלית. ומשום כך גזרו שהבא על גויה, יש בביאתו משום ביאת אשת איש [וראה בהערה הקודמת דברי רש"י בענין זה].

[893] א. כך פירשו רש"י ותוס'. והמלקות, הינם מדרבנן מחמת גזירה זו. ב. בתמורה כט ב נחלקו אביי ורבא בדינו של כהן הבא על הגויה. לדעת אביי אינו לוקה ולדעת רבא לוקה משום זונה. ומלקות אלו - מדאורייתא! והקשו התוס' על המבואר כאן, שלכאורה מלקות אלו, הינם דרבנן ודלא כדברי הגמרא שם? ותירץ: דברי רבא שלוקה מדאורייתא משום איסור זונה, הינם דוקא כאשר בא על בעולה ודאי. אולם כאשר ספק אם בעולה היא, אינו לוקה. ועל מקרה כגון זה נאמרה גזירת בית חשמונאי שלוקה מדרבנן. אכן דעת הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות איסורי ביאה הלכה ג', שדין סוגייתנו נאמר רק להיכן שהיה הבועל ישראל [על פי דבריו שם הלכה ב' שחייב רק על ידי שייחדה לזנות. וכפי גירסת הרמב"ם בגמרא כאן, ראה הערה הבאה]. אך אילו היה כהן, הריהו לוקה מן התורה משום איסור זונה!

[894] כך היא הגירסא שלפנינו, וגירסת רש"י ותוס' בסוגיא. אולם גירסת הרמב"ם בתירוץ הגמרא כאן היתה כך: "התם [בגזירת בית חשמונאי] דמייחד לה [וכיון שמייחדה לזנות - לוקה]. הכא - אקראי בעלמא" [ותלמידי שמאי והלל גזרו אף על דרך מקרה]. ולפיכך כתב הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות איסורי ביאה הלכה ב': ואם ייחדה לו בזנות [ומדובר בישראל. דאילו כהן, לוקה מן התורה כמבואר שם בהלכה ג']. חייב עליה משום נדה ומשום שפחה ומשום גויה ומשום זונה. ואם לא ייחדה לו אלא נקראת לו דרך מקרה, אינו חייב אלא משום גויה [עוד בשיטת הרמב"ם, ראה בערוך לנר סנהדרין פב א].

[895] אף שמקור זה נקרא "רמז". מכל מקום דינו כדרשא גמורה. וכיוצא בזה יש עוד בש"ס [שדה חמד מערכת רי"ש כלל ט"ז כרך ה' עמוד 298].

אלא, משמיעה התורה כאן [בעקיפין] דין נוסף, כי רק **בן** מותר לו להיות **מתייחד עם אמו** [ולכן משוייך הוא בפסוק לאמו], **ואין אדם אחר מתייחד עם כל עריות שבתורה**.
ואם כן, רואים אנו כי ייחוד אסרה התורה, ולא בית דינו של דוד?
מיישבת הגמרא: איסור **ייחוד מדאורייתא** נאמר רק על ייחוד **דאשת איש**. **ואתא** ובא **דוד וגזר אפילו אייחוד דפנויה**, שאינה נשואה.
ואתו תלמידי בית שמאי ובית הלל, וגזור אפילו אייחוד דעובדת כוכבים! [896]
ומיושבים בכך דברי הגמרא לעיל, שאסרו על בנותיהם משום דבר אחר. והיינו שאסרו ייחוד עם בנותיהם, כדי שלא יבואו לידי עבודה זרה.
ובסופה של אותה מימרא, מוסיפה הגמרא 'וגזרו על דבר אחר משום דבר אחר'.
ודנה הגמרא: **מאי**, מה פירוש הדבר כי גזרו **על דבר אחר משום דבר אחר**, ומהו דבר זה?
אמר רב נחמן בר יצחק: **גזרו על תינוק עובד כוכבים שיטמא בזיבה**, שעל אף שלא ראה טומאה, הוא יהיה טמא בטומאת זב, [897] כדי **שלא יהא תינוק ישראל** נמצא **ורגיל אצלו במשכב זכור**. [898]
דאמר רבי זירא: **צער** טורח **גדול היה לי** בשאלה דלהלן, ושאלתי זאת **אצל רבי אסי**, **ורבי אסי** שאל זאת **אצל רבי יוחנן**, **ורבי יוחנן** שאל **אצל רבי ינאי**, **ורבי ינאי אצל רבי נתן בן עמרם**, **ורבי נתן בן עמרם אצל רבי**, וכך היתה השאלה:
תינוק עובד כוכבים, **מאימתי מטמא בזיבה**?
ואמר לי רבי, כי התינוק מטמא כבר בעודו **בן יומו**. **וכשבאתי אצל רבי חייא**, **אמר לי**:
רק על **בן ט' שנים ויום אחד** גזרו שיטמא בזיבה.
וכשבאתי והרציתי דברי אלו **לפני רבי**, **אמר לי** - **הנח דברי**, **ואחוז דברי רבי חייא**.

דף לז.

דאמר רבי חייא: **תינוק עובד כוכבים**, **אימתי מטמא בזיבה**? - **בן תשע שנים ויום אחד**,
(תחילת העמוד) **הואיל וראוי** הוא **לביאה**, וממילא יש לחשוש שיבוא לידי משכב זכור עם תינוק ישראל, לכן גזרו עליו שיהא **מטמא נמי** גם כן **בזיבה**, ולא לפני כן.

---

[896] יש להבין מדוע גזרו דוד ובית דינו רק על פנויה ולא על גויה. ומהו החילוק ביניהם? הפרישה [אבן העזר כב א] ביאר, שעל ידי יחוד עם פנויה בת ישראל, עלול לבוא לידי יחוד עם ערוה. מה שאין כן על ידי יחוד עם גויה, אינו מגיע לידי עריות. הט"ז [אבן העזר כב א] ביאר, שבפנויה ישראלית ישנו איסור נדה דאורייתא. מה שאין כן גויה שאין דמיה מטמאין מדאורייתא. אלא רק משום גזירת נשג"ז. ולכן גזירת דוד, נגזרה דוקא על פנויה ישראלית החמורה יותר.

[897] מעיקר הדין אין כל טומאת זב בגוי שאירעה זו זיבת זרע. וגזרו חכמים בתחילה שגוי הזב, דינו כישראל הזב. ובאו תלמידי שמאי והלל, והוסיפו וגזרו שאף תינוק נכרי שלא ראה טומאה כלל, דינו כזב [מהרש"א שבת כא ב על דברי התוס' ד"ה שהיה מונח]

[898] לפי שנחשדו הגוים במשכב זכור, ולכן יש לחשוש שמחמת התעסקותם עם התינוקות, יבואו לידי דבר זה.

אמר רבינא: **הלכך**, **הא תינוקת עובדת כוכבים בת ג' שנים ויום אחד**, [899] **הואיל וראויה היא לביאה**, **תהא מטמאה נמי** גם כן **בזיבה**, וכדין תינוק עובד כוכבים,
ותמהה הגמרא: **פשיטא**, ודאי שתהא מטמאה משעת שראויה לביאה על מנת שלא ימשכו תינוקות ישראל אחריה, וכדין תינוק, ומדוע היה מקום לחלק ביניהם?
מבארת הגמרא: **מהו דתימא**, שמא הייתי אומר, כי **האי** תינוק בן תשע, **ידע לארגולי**, יודע להרגיל ולמשוך תינוקות אחרים אצלו לדבר עברה, ומשום כך יש לגזור עליו טומאה.
אולם **והא**, תינוקת בת ג' שנים, **לא ידעה לארגולי**, אינה יודעת להרגיל אחרים אצלה, וממילא אין סיבה לגזור עליה טומאה זו.
קא משמע לן. שאכן אין חילוק ביניהם, ותינוק ותינוקת עובדי כוכבים משיהיו ראויים לביאה - טמאים.
מיסתמיך נסמך היה **ואזיל** והולך **רבי יהודה נשיאה** הנשיא [נכדו של רבי] **אכתפיה** על כתפיו **דרבי שמלאי שמעיה**, שהיה שמשו.
אמר ליה רבי יהודה הנשיא לרבי שמלאי: **שמלאי**, **לא היית אמש בבית המדרש כשהתרנו את השמן** של העובדי כוכבים.
אמר לו רבי שמלאי לרבי: אם כך, אז **בימינו תתיר אף את הפת** של גוים.
אמר לו רבי: **אם כן** אתיר אף את הפת כדבריך, **קרו לן "בית דינא שריא"**, יקראו לנו הבריות, 'בית דין המתיר'. [900]
והיכן מצינו שקורין כך למי שמרבה להתיר? [901] **דתנן**: **העיד רבי יוסי בן יועזר איש צרידה**, **על אייל קמצא** מין חגב, **דכן**, שהוא טהור, ומותר באכילה.
וכן **על משקה בית מטבחיא**, בית המטבחיים של בית המקדש [כגון דם ומים שיש שם] - **דכן**, שהם טהורים ואינם מטמאים טומאת משקים. [902]

---

[899] בדבר זה, נחלק הוא על דברי הגמרא לעיל לו ב שטמאים מעריסותיהן. משום שהגמרא לעיל נאמרה אף לשיטת רבי, שגם שגם תינוק בן יום אחד מטמא. אבל לר"ח, תלויה הטומאה בשעה שראויים הם לביאה [ראב"ד]

[900] מבואר, שאלמלא טעם זה שחשש להיות "בית דין שריא", אכן היה מתיר את הפת. ומדוע היה מתיר? לפי שגזירה זו, לא יכלו רוב הציבור לעמוד בה. וכיון שמטעם זה הותר השמן, יש להתיר אף את הפת. וזהו שענה רבי, שאכן היה מתיר את הפת שודאי אין הציבור יכולים לעמוד בגזירה זו, אלא שכבר התרתי שני דברים קודם לכך [תוס' רי"ד]

[901] יש להבין, מה בכך שיקראו להם 'בית דין שריא'? כתב הרמב"ם בהלכות ממרים ב ח "וכל בית דין שהתיר שני דברים, אל ימהר להתיר דבר שלישי". מבואר, שהלכה היא להימנע מריבוי התרים. ומשום כך נמנע רבי מדבר זה.

[902] בדינם של משקין אלו, נחלקו בפסחים טז ב: לחד מ"ד, טומאת משקין דרבנן היא. ובמשקין אלו לא גזרו. ולאידך מ"ד, טומאת משקין דאורייתא. ואין בכח חכמים לטהרם לגמרי. וכל טהרתם, היא בכך שאינם מטמאין אחרים. אך טומאת עצמן - יש להם.

ועל דיקרב למיתא, הקרב ונוגע במת, שיהיה **מסאב**, טמא.
ומחמת היתרים אלו, **קרו ליה** קראו אותו '**יוסף שריא**', המתיר. [903]
אמר ליה רבי שמלאי לרבי יהודה נשיאה: אין דמיון בין בקשתי להתיר את הפת, לבין ההתרים שהתיר רבי יוסי.
כי **התם** שם, רבי יוסי בן יועזר איש צרידא **שרא** התיר **תלת** שלשה דברים, וכיון שהתיר כל כך, קראו לו יוסף המתיר.
אולם **ומר**, אתה, רבי יהודה נשיאה, **שרא חדא**. התרת רק את השמן שהוא דבר אחד, **ואי שרי מר חדא אחריתי** ואילו תוסיף ותתיר רק עוד דבר אחד, **אכתי תרתין הוא דהויין**. עדיין שני היתרים הם ולא שלשה. ולא יקראו לך משום כך 'בית דין המתיר'.
אמר ליה רבי יהודה נשיאה: **אנא**, **שראי אחריתי**. חוץ מן השמן, התרתי דבר נוסף. ואם אוסיף ואתיר את הפת, יהיו אלו שלשה התרים.
מאי היא, מהו הדבר הנוסף שהתיר רבי יהודה נשיאה?
דתנן: **האומר** לאשתו **זה גיטך**, **אם לא באתי מכאן עד שנים עשר חודש**. **ומת בתוך שנים עשר חודש**. **אינו גט**, כיון שלא אמר שיהיה הגט מעכשיו אם לא יבוא עד שנים עשר חודש, אלא רק אמר אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, אינה מגורשת ממנו אלא עד שיעברו שנים עשר חודש, והוא מת כבר לפני כן, ואינו יכול לגרש אותה אז. ולכן, אם היא נפלה לפני אחיו ליבום, היא אינה יכולה להנשא לשוק בלי חליצה! [904]
ותני עלה ושנינו בברייתא על משנה זו: **ורבותינו התירוה לינשא** בלי שתהיה זקוקה לחליצה מהיבם.
ואמרינן, **מאן** מי הם **רבותינו** המתירים?
אמר רב יהודה אמר שמואל, הם **בית דינא דשרו משחא**. אותו בית דין שהתירו את השמן של גוים. והיינו רבי יהודה הנשיא ובית דינו. ועל דבר זה אמר רבי לרבי שמלאי, שכבר התיר דבר אחר.
ומבארת הגמרא כי בהיתר זה שהתיר רבי יהודה נשיאה את הגט, **סברי לה** סבר רבי **כרבי יוסי**, במחלוקתו עם חכמים [בבא בתרא קלו א. ובהערה הבאנו מחלוקתם במלואה]. **דאמר** רבי יוסי: **זמנו של שטר**, הנכתב בשטר, **מוכיח עליו** שחל תוקפו של השטר מהזמן המופיע בו. [905]

[903] [לקמן מקשה הגמרא והרי טומאת הנוגע במת, חומרא היא ולא היתר. ומדוע קראו לו 'המתיר'?!]
[904] אם אין לו בן ויש לו אח, זקוקה אשתו ליבם. אך אילו אמר 'מעכשיו יהא גט אם לא באתי עד שנים עשר חודש', ומת בתוך זמן זה, הרי זה גט ואינה זקוקה ליבם [רש"י].
[905] מחלוקת רבי יוסי וחכמים, כך היא: כאשר כתב אדם כל נכסיו לאחד מבניו כדי שרק הוא יקבלם לאחר מותו, צריך שיכתוב בשטר, שמתנה זו תחול "מהיום, ולאחר מיתה". ומשמעות הדבר היא, שגוף הנכסים מיועדים

ואמר רבי אבא, **בריה דרבי חייא בר אבא**: **רבי יהודה הנשיא** [שהיה בן בנו של רבי], הוא זה אשר **הורה** להתיר את האשה על פי גט זה, **ולא הודו לו כל שעתו**, כל ימיו [906] נחלקו עליו.

ואמרי לה, ויש האומרים כי לא הודו לו **כל סייעתו**. כלומר, חבריו לסיעת החכמים בבית דינו. [907] **אמר ליה רבי אלעזר להההוא סבא** [אחד מן הזקנים שהיה עם רבי יהודה נשיאה כאשר התיר אשה זו על פי הגט]: **כי שריתוה**, כאשר שמעתם שבעלה מת והתרתם אותה, האם **לאלתר שריתוה**, התרתם אותה מיד, כיון שברור היה לכם **דלא אתי**, שלא יבוא הבעל עוד, ולא המתנתם למלאות שנים עשר חודש.

או דלמא רק **לאחר שנים עשר חודש** התרתם אותה, **דהא איקיים ליה תנאיה**, לפי שרק לאחר זמן זה, נתקיים תנאו של הבעל "אם לא באתי מכאן ועד לאחר שנים עשר חודש". ענה לו ההוא סבא בשאלה: עד שאתה מסתפק בדבר ההיתר שלנו, **ותיבעי לך**, הרי יש לך להסתפק בבעיה זו, **אמתניתין**, על המשך אותה משנה שהובאה לעיל.

דתנן: **הרי זה גיטך מעכשיו**, **אם לא באתי מכאן עד שנים עשר חודש**, **ומת בתוך שנים עשר חודש**, **הוי** הרי זה **גט**, **דהא איקיים ליה תנאי**, התקיים תנאו, ואכן לא בא עד אחר שנים עשר חודש.

ואם כן, **ותיבעי לך** בדברי המשנה ההיא, האם **לאלתר הוי גיטא**, ומותרת האשה מיד, גם אם עוד לא חלפו שנים עשר החדשים, **דהא לא אתא**, לפי שמת הבעל ובהכרח שלא יבוא.

לבן זה כבר מהיום, ולא יוכל האב למוכרם אם ירצה. ואילו את פרותיהם - יאכל הבן רק לאחר מיתה. אך אם לא כתב האב אלא רק "לאחר מיתה", אין דבריו כלום, ויירשו שאר האחים עם בן זה. רבי יוסי אומר: אין צורך לכתוב במפורש שמתנה זו, מעכשו היא, אלא התאריך המופיע בשטר, מוכיח שכונת האב להקנות לבנו את נכסיו כבר מעכשו. וכן היא גם שיטתו של רבי בענין האומר לאשתו 'הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש' ומת אותו איש בתוך שנים עשר חודש - הרי זה גט. לפי שזמנו של הגט מוכיח, שחל מעכשו, משעת כתיבתו. אלא שחלותו מותנית בכך שלא יבוא הבעל. וכיון שמת, הריהו כמי שלא בא, ונתקיים התנאי, ומגורשת משעת נתינת הגט.

[906] כך פירש רש"י. והערוך פירש: כל החכמים שנמצאו באותה שעה - לא הודו לו [ומשמע שרק בשעת ההיתר נחלקו עליו חכמים].

[907] בשולי הדף גיטין עו ב פירשו: כל בני מ דרשו.

[908] התוס' כאן ובגיטין עו ב, הקשו: מדוע לא נתירנה לאלתר. והרי כיון שמת, ודאי לא ישוב? ותירץ: לפי שלא הכל יודעין שמת, הרי שאם נתירנה יתמהו איך ניתרת האשה קודם קיום התנאי. ולכן יש לגזור, שאף אם מת תהא האשה אסורה י"ב חודש ולאחר י"ב חודש, הכל יודעים שלא בא ונתקיים התנאי. מדברי התוס' משמע, שאכן מותרת מיד. וכל הספק בגמרא הוא האם מדרבנן גוזרים על כך. וכן מבואר ברא"ש בגיטין שם. הר"ן שם ביאר צד זה בספק הגמרא, שיתכן שאסורה האשה עד י"ב חודש, משום שהבעל לא חשב שימות. ולא גמר בדעתו לגרש אלא רק אחר י"ב חודש. ומשום כך אין להתיר את האשה קודם לכן. ולפי דברי הר"ן, כתב הבית שמואל [אבן

או דלמא שמא רק **לאחר י"ב** חודש תהא האשה מותרת, **דהא איקיים ליה תנאיה** לפי שרק אז מתקיים תנאו. [908] ומדוע לא הסתפקת בדברי המשנה, אלא רק בדברי ההיתר שלנו?

וענה לו רבי אלעזר: **אין הכי נמי**. אכן שאלה זו היה לי לשאול אף על המשנה, **אלא משום דהוית בההוא מניינא**, שאלתי אותך, משום שאתה היית באותו המנין שהתירוה לינשא.

ודנה הגמרא עוד בענין ההיתר שהתיר רבי יהודה נשיאה:

אמר אביי: **הכל מודים** [ואפילו רבי יוסי] [909] שכאשר אמר האיש לאשתו בלילה 'הרי זה גיטך, **לכשתצא חמה מנרתיקה**'. כוונתו היא **לכי נפקא קאמר לה**, שיחול הגט רק כאשר תצא החמה.

וכי מיית בלילא, ולכן, אם אותו אדם מת בלילה, הרי **גט** זה, **לאחר מיתה הוא**, ואין גט חל לאחר מיתה, ואשה זו אינה מגורשת, וזקוקה לחליצה או יבום, אם אין לה בן ויש אח לבעלה המת.

אך אם אמר: הרי זה גיטך **על מנת שתצא חמה מנרתיקה - מעכשיו קאמר לה**, ותהיה חלותו מעכשו, לאחר שתצא החמה מנרתיקה, **וכי מיית בלילא**, **הא ודאי תנאה הוי**, **וגט מחיים הוא**. יחול גט זה למפרע, מעכשיו. הלכך מגורשת כבר מעכשיו, מחיים.

ומבארת הגמרא שדין זה, הוא **כדרב הונא**. **דאמר רב הונא**: **כל האומר "על מנת"**, וכגון כאן שאומר "על מנת שתצא חמה מנרתיקה", הריהו **כאומר** שיהיה גט זה **מעכשיו**, **דמי**. ובכך הכל מודים, רבי יהודה הנשיא ורבנן.

לא נחלקו אלא באומר לאשתו 'הרי זה גיטך **אם תצא** חמה'.

רבי יהודה הנשיא סבר לה כרבי יוסי, **דאמר** רבי יוסי: **זמנו של שטר מוכיח עליו**, **והוה ליה**, והרי זה **כאילו** אמר 'הרי זה גיטך **מהיום אם מתי**', **וכאומר** לאשתו 'הרי זה גיטך

העזר קמד ה] שמשמע שספק זה, הוא בדין דאורייתא אם מותרת כבר האשה. ומשום כך, אם נשאת בתוך י"ב חודש - תצא! [בביאור שיטת הר"ן, ראה שערי ישר ב י ד"ה והר"ן] הרא"ש שם [גיטין פרק מי שאחזו סימן י"ג] נקט כדעת תוס', שהספק הוא רק בדרבנן. וכיון שספק זה לא נפשט בגמרא, יש להחמיר ולא להשיאה אלא אחר י"ב חודש. אך אם נשאת קודם - לא תצא.

[909] יש להקשות: לדעת רבי יוסי, זמנו של שטר מוכיח עליו. וכאילו נכתב בו 'מהיום הוא גט'. וכיון שגט זה נכתב קודם שיצאה חמה, יש לה להיות מגורשת מאותו הזמן? ופירש רש"י: כיון שמצד אחד כתוב זמנו מעכשיו, ומאידך התנה הבעל את חלות הגט ביציאת החמה, הרי זה כאילו כתב גט זה 'מהיום ולאחר מיתה'. ושנינו, שגט הנכתב מהיום ולאחר מיתה, אינו גט. לפי שיש להסתפק האם מה שכתב 'לאחר מיתה', תנאי הוא ומשמעות הדבר שיחול הגט רק לאחר מיתה, או שמא חוזר הבעל מהזמן הכתוב בגט, וקובע שיחול רק לאחר מיתה. ולפיכך לא נאמר כאן דינו של רבי יוסי. ואם מת הבעל קודם שיצאה חמה, אינו גט [וראה בתוס' בגיטין עו ב שכתב על כך 'ולרבי יוסי הרי זה גט ואינו גט'].

מעכשיו אם מתי', שחל הגט מעכשיו, ומחיים. ואחר שימות, יתברר למפרע שהיתה מגורשת כבר מעכשו.

ולדעת **רבנן**, **לית להו** אין הם סוברים את דברי **דרבי יוסי** שזמנו של שטר מוכיח עליו, ואם כן, האומר לאשתו 'הרי זה גיטך אם תצא חמה מנרתיקה'. **הוה ליה** הריהו **כ**אומר '**זה גיטך אם מתי**' **גרידא**. ואינו קובע שיחול הגט לאלתר אלא חל הוא לאחר מותו. ולפיכך, אינו גט.

גופא, דנה הגמרא בשלשת ההלכות בהן **העיד יוסי בן יועזר איש צרידה**.

א. **על** חגב הנקרא **אייל קמצא דכן**, שטהור הוא לאכילה,

ב. **ועל משקה** הדם והמים של **בי מטבחיא**, בית המטבחיים שבבית המקדש **דכן**, שהם טהורים מטומאת משקין,

ג. **ועל דיקרב למיתא** הנוגע במת - שהוא **מסאב** טמא.

ומשום הלכות והתרים אלו, **קרו ליה** '**יוסף שריא**' [המתיר].

ומבררת הגמרא: **מאי**, מהו **אייל קמצא**?

רב פפא אמר: **שושיבא**, מין חגב שראשו ארוך.

ורב חייא בר אמי משמיה בשם **דעולא אמר**: מדובר במין חגב הנקרא '**סוסביל**'.

ולפי שתי השיטות הללו בהגדרתו של 'אייל קמצא', מבארת הגמרא את מחלוקת יוסי בן יועזר וחכמים, אם חגב זה טהור או טמא. [910]

רב פפא אמר, חגב זה, '**שושיבא**' הוא. שראשו ארוך. **וקמיפלגי** ונחלקו רבי יוסי בן יועזר וחכמים **בראשו ארוך**.

מר סבר, **ראשו ארוך אסור**, כיון שאינו אמור בתורה, **ומר סבר ראשו ארוך**, **מותר**, לפי שיש בו כל סימני טהרה.

דף לז:

רב חייא בר אמי משמיה דעולא אמר: חגב זה שהתירו רבי יוסי בן יועזר ואסרוהו חכמים, הינו (תחילת העמוד) '**סוסביל**'.

בחגב ש**ראשו ארוך**, **כולי עלמא**, הן רבי יוסי בן יועזר והן חכמים, **לא פליגי** לא נחלקו בכך, וסבורים הם **דאסור**. [911]

[910] יסוד מחלוקתם, מבואר בחולין סו א. והוא: האם הפסוקים שבהם כתובים מיני החגבים המותרים באכילה, וכן סימני הכשרות שלהם, נדרשים באופן של "כלל ופרט" ולכן אין להתיר אלא מה שפרט, היינו אותם חגבים שנמנו בתורה, ואחרים לא [וחגב זה, שראשו ארוך, לא נמנה בכללם]. או, שיש לדרוש את הפסוקים שם באופן של "כלל ופרט וכלל", ואין לנו אלא 'כעין' הפרט. ונמצא, שכל חגב שיש בו את אותם סימנים הכתובים בתורה, מותר. ואף אם ראשו ארוך, אין בכך כדי לאוסרו. כיון שיש בו סימני טהרה הנצרכים [רש"י]

[911] הקשו התוס': הרי בחולין סו א תנא דברי רבי ישמעאל ראשו ארוך מותר?! וכן מוכח מן המשנה שם, שלא מנתה בין סימני הטהרה שלא יהיה ראשו ארוך? ומשום כך גרס ר"ת [וכן הר"ח] "הכא בראשו ארוך דכולי עלמא

ואם כן במה נחלקו?

והכא נחלקו **בחגב** הנקרא סוסביל, שאמנם אין ראשו ארוך [ומשום כך, יש להתירו לכאורה], אך מאידך, **כנפיו חופין את רובו על ידי הדחק** [קיבלו חכמים סימן נוסף בסימני הכשרות של החגב, שיהיו כנפיו מחפין על רובו]. וחגב זה, כנפיו חופין את רובו בצמצום רב אשר לא ניכר לעין, ורק על ידי מדידה מדויקת, ניתן להבחין שאכן כנפיו חופין את רובו.

ובדינו של חגב זה, **קמיפלגי** נחלקו רבי יוסי בן יועזר וחכמים. **מר סבר** שעל מנת להכשירו אין צורך ברוב בולט, אלא **רובא כל דהו - בעינן**. וברוב מצומצם כשר.

ומר סבר - על מנת להכשירו, **רובא דמנכר בעינן**, רוב ברור וניכר, צריך לשם כך.

והדבר השני עליו העיד יוסי בן יועזר - **ועל משקה בי מטבחיא** המשקין, דם ומים המצויין בבית המטבחיים [912] שבבית המקדש - **דכן**, טהורים הם.

ודנה הגמרא: **מאי**, מאיזהו בחינה הם **דכן** [טהורים]?

רב אמר: **דכן** טהורין הם **ממש**, שאינם מטמאין אחרים, ואינם מקבלין טומאה בעצמן.

ושמואל אמר: **דכן** טהורים הם רק **מלטמא אחרים**. **אבל טומאת עצמן, יש בהן!**

ומבארת הגמרא את יסוד מחלוקתם:

רב אמר המשקין הללו **דכן ממש**, **קסבר טומאת משקין** בכללותה, הינה רק מ**דרבנן**. **וכי גזור** כאשר גזרו **רבנן טומאה**, גזרו אותה רק **במשקין דעלמא**. **אבל במשקה בי מטבחיא**, **לא גזרו** רבנן טומאה זו.

ושמואל אמר: משקין הללו שבבית המטבחיים, **דכן** טהורים הם **מלטמא אחרים**. **אבל** אם הם נטמאו, **טומאת עצמן יש בהן**. **קסבר** שמואל, **טומאת משקין** במשקין עצמם **דאורייתא** היא.

אך **לטמא אחרים** שנגעו בהם, אינם מטמאים אלא רק מ**דרבנן**.

וכי כאשר **גזרו רבנן** שייטמאו משקים אלו אחרים, גזרוה רק **במשקין דעלמא**. אבל **במשקין בי מטבחיא**, סבור יוסף בן יועזר, כי **לא גזרו** שייטמאו אחרים. [913]

לא פליגי דמותר". וכן פסקו הראשונים [רמב"ן רשב"א מאירי ועוד בחולין שם] ובשו"ע יו"ד פה א. וראה ברמב"ן שם שנסתפק בדבר זה, ופסק כתנא דבי רבי ישמעאל, שראשו ארוך - טהור.

[912] לדעת רבי שמעון [פסחים יז ב] דברי יוסי בן יועזר נאמרו רק על המים שבקרקע העזרה. כשיש בהם רביעית ושם מקוה עליהם לטהרת מחטין וצינורות. דמדאורייתא מים אלו טהורים. וכדכתיב [ויקרא יא] "מקוה מים יהיה טהור". ורבנן גזרו שאין מקוה לכלים בפחות מארבעים סאה. ומים אלו, שבקרקע בית מטבחיא, טיהר יוסי בן יועזר.

[913] לפי כללי הש"ס, כאשר ישנה מחלוקת בין רב לשמואל, הלכה כרב באיסורין [ראה בכורות מט ב] ולכאורה לפי זה יש לפסוק כאן הלכה כרב שטומאת משקין דרבנן. אולם הרמב"ם [אבות הטומאות ז א] כתב: דבר מפורש בתורה שהאוכלין והמשקין מתטמאין. שנאמר [ויקרא יא לד] "מכל האוכל אשר יאכל ואשר יבוא עליו מים טמא וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא". משמע, שטומאת משקין דאורייתא, ודלא כרב?! ויישב הצל"ח [פסחים

הדבר השלישי עליו העיד יוסי בן יועזר הוא: **ועל דיקרב למיתא**, **מסאב**. הקרב ונוגע במת - טמא. ומחמת שלשת ההתירים הללו, קרו לו 'יוסף שריא' [המתיר].
ומקשה הגמרא: הרי כאן בדינו של הנוגע במת, הוא הורה לטמא ולאסור, ואם כך '**יוסף אסרא**' [האוסר] **מיבעי ליה**, צריך לכנותו! [914]
ועוד קשה: הרי טומאת הנוגע במת, **דאורייתא היא! דכתיב** [במדבר יט טז] "**וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת**... יטמא שבעת ימים", ואיך אומרים כאן שיוסי בן יועזר הורה זאת?
ומיישבת הגמרא: טומאת הנוגע במת שהיא **דאורייתא**, הינה רק **דיקרב**, שהנוגע במת עצמו, **טמא** הוא.
אולם "**דיקרב בדיקרב**", אדם הנוגע באדם שנוגע במת, מן התורה הוא **טהור**.
ואתו אינהו, ובאו חכמים, **וגזור** טומאה **אפילו** על "**דיקרב בדיקרב**", גם על הנוגע במי שנוגע במת.
ואתא איהו, ובא הוא, יוסי בן יועזר, **ואוקמה אדאורייתא**, והעמיד את דין הטומאה על עיקר דינו, מדאורייתא, שרק הנוגע במת עצמו טמא, ולא הנוגע במי שנוגע בו.
ואם כן, זהו ההיתר שהעיד יוסי בן יועזר 'ועל דיקרב למיתא מסאב'. כלומר, שרק הוא טמא, אולם הנוגעים בו - טהורים. [915]
אך מקשה הגמרא: הרי אף "**דיקרב בדיקרב**", הנוגע במי שנוגע במת, **נמי** דין טומאתו **דאורייתא הוא! דכתיב** [במדבר יט כב] "**וכל אשר יגע בו הטמא - יטמא**". כלומר, האדם הטמא שנוגע במת, מטמא אחרים במגעו. ואיך טיהר זאת יוסי בן יועזר?
אלא כך הוא ביאור הדברים:
אמרוה רבנן קמיה אמרו חכמים לפני **דרבא**, **משמיה** בשם **דמר זוטרא בריה** בנו של **דרב נחמן**, **דאמר משמיה** בשם **דרב נחמן** אביו, שכך הוא הדין:

טז א] על פי דברי רב פפא [שם יז ב] שאף שטומאת משקין דאורייתא, מכל מקום, משקה בית מטבחיא הלכה למשה מסיני שאינם נטמאים. וכיון שהרמב"ם [טומאת אוכלין י טז] פסק כרב פפא שמשקה בי מטבחיא טהורים לעולם ואינם מטמאין, ודבר זה נלמד מן הקבלה, אין סתירה למה שפסק כאן שטומאת משקין מן התורה.

[914] העיר הרש"ש, וכי משום הלכה אחת שאסר, יש לכנותו "יוסף אסרא"? וביאור הדבר, שמשום איסור זה שאסר, יש לראותו כחכם שאף אוסר ולא רק דרכו להתיר. ומחמת כן יש למנוע ממנו הכינוי 'יוסף שריא'. אך ודאי אין לכנותו יוסף אסרא.

[915] סוף סוף מדוע נקט בלשון זו "מסאב", היה לו לומר שהנוגע בטומאת מת באופן זה - טהור. וכפי שאכן הורה? ותירץ הכוס ישועות: לא רצה יוסי בן יועזר לומר כך בפירוש, כיון שעל ידי ההיתר הזה, שהוא שלישי, נראה כבית דין שריא. וכפי שרואים כאן, בכל אופן נקרא כך.

דאורייתא - דיקרב בדיקרב, הנוגע במי שנוגע במת, **בחיבורין**, שנוגע בחברו בעוד חברו נוגע [מחובר] במת, טמא אפילו הנוגע בנוגע **טומאת שבעה**, ורק לאחר שבעה ימים יכול ליטהר, כדין הנוגע במת עצמו! [916]

אולם אם נגע אדם בחברו הטמא בטומאת מת **שלא בחיבורין**, לאחר שכבר פירש חברו מנגיעתו [חיבורו] במת, הריהו טמא רק **טומאת ערב**. ולאחר שהעריב יומו, יכול ליטהר. **ואתו אינהו**, ובאו חכמים, **וגזור שאפילו** אם נגע בחברו **שלא בחיבורין**, כלומר לאחר שחברו כבר פרש מחיבורו במת, הריהו טמא **טומאת שבעה**. **ואתא איהו**, ובא יוסי בן יועזר, **ואוקמה** והעמיד דין זה **אדאורייתא**, שהנוגע באדם שנגע במת, שלא בחיבורין, אינו טמא אלא עד הערב.

ומבררת הגמרא: חילוק זה שאמרנו, שהוא דין **דאורייתא** לחלק בין הנוגע על ידי חיבורין לבין שלא בחיבורין, **מאי היא**, מהו מקורו בתורה?

דכתיב [במדבר יט יא] בענין טומאת מת, שלשה דברים:

א. "**הנוגע במת לכל נפש אדם**, **וטמא שבעת ימים**". וזהו דינו של הנוגע במת עצמו.

ב. **וכתיב**, עוד נאמר שם לגבי הנוגע במי שנטמא, "**וכל אשר יגע בו הטמא**, **יטמא**".

ג. **וכתיב** "**והנפש הנוגעת**, **תטמא עד הע רב**".

ולכאורה יש לתמוה, **הא כיצד**? מדוע בכתוב השני נאמר "וכל אשר יגע בו הטמא, יטמא" שמשמע ממנו שיהא הנוגע במי שנטמא כמו הטמא, ויהיה טמא שבעת ימים, כמו שנאמר בכתוב הראשון, ואילו בכתוב השלישי נאמר שיטמא הנוגע בו רק טומאת ערב? אלא -

כאן, מה שנאמר בכתוב השני "וכל אשר יגע בו הטמא, יטמא", ומשמע שטומאתו שבעת ימים כטומאת מי שנוגע במת, מדובר כאשר נוגע **בחיבורין** [כלומר, הנוגע בחברו בשעה שחברו נוגע במת].

כאן, מה שנאמר "יטמא עד הערב", מדובר כאשר נגע בנוגע, **שלא בחיבורין**, שלא בשעת מגעו [חיבורו] של חברו עם המת.

---

[916] בגדר טומאה בחיבורין, נחלקו רבותינו הראשונים, האם משמעות ה"חיבור" היא שהאדם הנוגע במת, נחשב כ"מחובר" אליו, ולכן הוא עצמו נחשב כאבי אבות הטומאה [כמת עצמו], והאדם האחר הנוגע בו, נטמא ממנו. או שמשמעות החיבור היא, שאדם הנוגע באדם אחר המחובר למת, נחשב הדבר כאילו הוא נוגע במת עצמו, ונטמא מן המת, ולא מן האדם המחובר למת. הרמב"ן כתב שהנוגע במת בעודו בחיבורין, הריהו כנוגע במת עצמו. וכן כתב בשו"ת הרשב"א ח"א ת"י. ויש שכתבו לפי שיטה זו [ראה באר משה יו"ד נ"ד] שאדם הנוגע בכחצי זית מת, ובאותה שעה הוא נוגע בחבירו הנוגע אף הוא בכחצי זית מת, שניהם טמאים. משום שדנים כל אחד מהם כאילו נוגע גם בחצי זית שחברו נוגע בו מאחר שמדין טומאה בחיבורין, מחשיבין את הנוגע בנוגע במת, כאילו נגע עצמו במת. ועיין ב"חברותא בעיון" למסכת אהלות [בפרק א ובפרק ז], שבו התבאר הענין בהרחבה.

אמר להו רבא: האם **לאו אמינא לכו** לא אמרתי לכם: **לא תתלו ביה בוקי סריקי**, לא תתלו בו 'כדים ריקים', כלומר, דברים שאין בהם טעם, **ברב נחמן**!? [917]

כי ודאי לא אמר רב נחמן דברים אלו, אלא **הכי** כך **אמר רב נחמן**: **ספק טומאה**, כגון כזית מת או כל דבר המטמא, שיש ספק לגבי טומאתו, אם היה הספק **ברשות הרבים**, **התיר להן** יוסי בן יועזר, ואמר שבספק זה אין נוהגין איסור. [918]

וכך הם דבריו: ועל דיקרב למת, רק כשהוא מת ודאי [919] - מסאב, אך ספק מת אינו מטמא.

ושואלת הגמרא: **והא הלכתא** זו, שספק טומאה ברשות הרבים טהור, הרי **מסוטה גמרינן לה**, לומדים מדין טומאת סוטה לבעלה, את ההלכה שספק טומאה ברשות הרבים טהור. [920]

והלימוד הוא כך: **מה** ספק מעשה ביאה של **הסוטה** שהיא נטמאת בו לבעלה, הוא בסתר, וכפי שנאמר [במדבר ה יג] "ונסתרה, והיא נטמאה", וסתר זה, **רשות היחיד** הוא - **אף** כל ספק **טומאה** שדינו טמא, הוא רק **ברשות היחיד**. ואילו אם נתעורר ספק טומאה ברשות הרבים, טהור.

ואם כן, מה חידש יוסי בן יועזר בדבריו שספק טומאה ברשות היחיד, טהור?

ומבארת הגמרא: **הא אמר רבי יוחנן**, אכן **הלכה** היא שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אולם **ואין מורין כן**, אלא אוסרין.

---

[917] הטעם שדחה רבא את הביאור שהובא בשם רב נחמן, כך הוא: מבואר כאן שטומאת חיבורין כל שבעה, דאורייתא היא. וקשה על כך שהרי מסקנת הגמרא [נזיר מב ב] שטומאת חיבורין דרבנן היא? וביאר התוס' רי"ד [וכן מבואר ברמב"ן]: אכן ודאי טומאת חיבורין כל שבעה, דרבנן היא. ומשום כך אמר רבא "לא תתלו בוקי סריקי בדרב נחמן". כיון שטומאת חיבורין כל שבעה, דרבנן היא ולא דאורייתא. וקשה, הרי טומאת חיבורין כל שבעה, נלמדת לכאורה מן הפסוק המובא כאן "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא". ומכך לומדת הגמרא, שדינו כנוגע במת וטמא כל שבעה? ומבאר התוס' רי"ד: פסוק זה "וכל אשר יגע בו הטמא, יטמא", מדבר בטומאת כלים, שאם נגע בהם הנוגע במת, טמאים הכלים טומאת שבעה. ואילו מן הפסוק "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב", למידים את דינו של אדם שנגע באדם שנגע במת, שהוא טמא עד הערב. בין נגע בחיבורין ובין שלא בחיבורין. אך דעת רבינו ברוך מובאת בתוס' רי"ד, וכן דעת הרבה ראשונים, שטומאת חיבורין היא דאורייתא, ותירצו את סוגיית הגמרא בנזיר, עיין בדבריהם.

[918] כך פירש רש"י. ומלשונו "שאין נוהגין בה איסור", יתכן שמשמע כמסקנת המנחת חינוך רסג [אות לג], שנסתפק דכיון שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אם יהיה מותר ליכנס למקום ספק זה לכתחילה. ועי"ש שצידד המנחת חינוך להתיר בזה. ויתכן שזהו מה שנתכוין כאן רש"י באומרו "אין נוהגין בה איסור", היינו אף לימנע מכניסה לספק איסור זה.

[919] ונקט דוקא טומאת מת ולא שאר טומאות, להשמיענו שאפילו טומאה זו החמורה מכולן - ספיקה טהור ברשות הרבים [רש"ש]

[920] ביארו התוס', שהלימוד מסוטה אינו שספק טומאה ברשות הרבים טהור. כיון שכאשר ישנה חזקת טהרה, אין צורך ללימוד על כך אלא מעמידין את הדבר על חזקת טהרתו. והלימוד מסוטה נצרך רק לענין שספק טומאה ברשות היחיד טמא, אף שיש לו חזקת טהרה. ויש מן הראשונים שכתבו, שאף לענין רשות הרבים למדו מסוטה. ולהיכן שהספק הוא מחצה על מחצה, לומדים מסוטה שספק טומאה ברשות הרבים טהור [וראה תוס' שאנץ].

ואתא איהו ובא יוסי בן יועזר **ואורי ליה אורויי**, הורה הלכה זו למעשה, שספק טומאה ברשות הרבים, טהור.

תניא נמי הכי, **רבי יהודה אומר** - רבי יוסי בן יועזר, **קורות נעץ להם**, להבדיל בין רשות הרבים לבין שדות של בקעה שהיא רשות היחיד, [921] על מנת לסמן את תחום רשות הרבים שספק טומאה בה, טהור, **ואמר**: **עד כאן רשות הרבים**, **עד כאן רשות היחיד!**

כי אתו לקמיה, כאשר הגיעה שאלה בענין זה של ספק טומאה ברשות הרבים לפני **דרבי ינאי**, **אמר להו** לבעל השאלה, **הא מיא בשיקעתא דבנהרא**, ישנם מים בשקעו ועומקו של נהר, **זילו טבולו!** לכו וטבלו, אף שמעיקר הדין ספק טומאה ברשות הרבים, טהור. [922]

שנינו במשנתנו: **והשלקות**, דברים שנתבשלו על ידי הגוים, אסורין באכילה אך לא בהנאה. [923]

ודנה הגמרא: **מנהני מילי**, [924] מנין לנו דין זה?

אמר רבי חייא בר אבא, **אמר רבי יוחנן**: **אמר קרא** נאמר [דברים ב כח כאשר פנו ישראל לסיחון קודם שנלחמו בהם]. "**אוכל בכסף תשבירני**, **ואכלתי**. **ומים בכסף תתן לי**, **ושתיתי**".

ומפסוק זה אנו למדים, כי האוכל שביקש משה לקנות מסיחון, הוא **כמים**. **מה מים שלא נשתנו** כלל אלא הינם כמות שנבראו, **אף האוכל** שביקש מהם, הוא אוכל **שלא נשתנה** ולא נעשה בו כלום על ידם, אלא הוא כברייתו.

ומכך למידים אנו, כי אוכל שנעשה על ידי הגוי - אסור.

---

[921] תחום רשות הרבים לענין טומאה, אינו דוקא רשות הרבים ממש, אלא הוא תלוי אם הרבים עוברים שם או לאו [וכמו לגבי סוטה]. ולכן הוצרך לקבוע באופן מיוחד את הגדרות הרשויות בענין זה [על פי דברי רש"י]

[922] כתב הרמב"ם אבות הטומאות טו ט: אף על פי שספק טומאה ברשות הרבים טהור, כשיבוא לשאול אומרים לו 'אם טבלת, אין בכך הפסד'. אם טבל הרי זה משובח. ואם לא טבל ועשה טהרות, הרי הם טהורות לפי שספק זה טהור. עוד כתב בכך המאירי: ומכל מקום, גדולי החסידים היו משיבים לשואליהם דרך עצה לילך ולטבול ולצאת מידי ספק. וכן הורה הראב"ד. שאם יש לו מים לרחוץ, אומרים לו צא ורחץ והוצא עצמך מן הספק.

[923] כל תבשילי הגויים בכלל איסור זה. אף אם נתבשלו בכלים כשרים [רש"י לעיל לה ב ד"ה והשלקות והריטב"א ורבינו יונה כאן]. וכן כתב בפירוש המשניות להרמב"ם, שדבר הנעשה בכלי עכו"ם, נקרא ניעולי עכו"ם, ואסורין מחמת עצמן. ואילו הדברים הללו, אינם בכלל ניעולי עכו"ם, אלא שאסורין מחמת ריחוק.

[924] משאלה זו למד ר"ת [תוד"ה שלקות] שגזירת השלקות, גזירה קדמונית היא מגזירת הפת. ומשום כך שאלה הגמרא, לפי שסבורה היתה שגזירה קדומה היא ביותר. ובגזירה זו, לא נכללה הפת. אף שיש בה בישול [שהרי אפיה בישול היא, ועיין ריטב"א] משום שאין בה חשש חתנות כמו בבישוליהם. עד שבאו תלמידי שמאי והלל וגזרו אף על הפת בכלל י"ח דבר. וכעין זה הובא בריטב"א בשם הר"י, שתחילה גזרו על השלקות ולא על הפת. מפני שהפת, חיי נפש היא. אולם אחר כך ראו לגזור אף על הפת משום חתנות. וראה בדברי הר"י עצמו, שהובא להיפך. שקודם גזרו על הפת, ואחר כך על השלקות. וכן דעת הרמב"ן [לעיל לה ב] לפי שעל ידי הפת, מצוי יותר קירוב מאשר שלקות. ואחר כך באו וגזרו אף על שלקות [ומה שאמרו על שלקות מנא הני מילי, היינו משום שאין טעם החתנות מצוי בהם כל כך. ולכן ביקשה הגמרא למצוא לזה טעם נוסף].

שואלת הגמרא: **אלא מעתה**, שאין היתר לכל מאכל שתוקן ונעשה על ידי גוי, הרי **חטין ועשאן** הגוי **קליות** [חיטין קלויות בתנור], **הכי נמי**, **דיהיו אסורין**?!
וכי תימא, שמא תאמר, **הכי נמי**, אכן יאסרו, **והתניא**, גוי שנטל **חיטין ועשאן קליות** - **מותרין**!
ומוכח, שלא כל תיקון מאכל על ידי הגוי אוסר!
אלא, כך הוא הלימוד מכך שהאוכל שביקש משה לקחת מסיחון הוא **כמים**:
מה מים שלא נשתנו מברייתן, **אף אוכל שלא נשתנה מברייתו**. [925] וקליות הן חיטין שנקלו כמות שהן, ולא נשתנו בעצם.
אך שואלת הגמרא: **אלא מעתה**, כיון שהגדרת האיסור הוא בכך שנשתנה המאכל מכמות שהיה, הרי אם היו לגוי **חיטין**, **וטחנן**, **הכי נמי** גם כאן נאמר **דיהיו** הקמחים **אסורין**.
וכי תימא הכי נמי, שמא תאמר, שאכן יהיו הקמחים אסורין, **והתניא**, **חיטין**, **ועשאן קליות**. **הקמחים והסלתות שלהן**, שנעשו הקמחים והסלות על ידי הגוי - **מותרין**!
ומוכח שאף אם נשתנה הדבר לגמרי, מותר. ואם כן, מהי הגדרת איסור והיתר מאכליהם של גוים, הנלמדת מן הפסוק הזה?
אלא, "**כמים**". **מה מים שלא נשתנו מברייתן על ידי האור** [בישול באש], **אף אוכל** של גוים אינו מותר אלא אם כן, **שלא נשתנה מברייתו על ידי האור**.
מקשה הגמרא: **מידי** "**אור**" **כתיב**? איך נלמד מן הפסוק, שהגדרת האיסור הינה אוכל שנעשה באור, וכי הוזכר כלל "אור"? [926]

דף לח.

והמסקנא: **אלא**, כל איסור שלקות גוים, הוא רק **מדרבנן**. שגזרו זאת על מנת שלא יהיה ישראל רגיל לאכול אצל [927] גוי, ומתוך כך יאכילנו הגוי מאכל טמא.

---

[925] כלומר, שנשאר באותה הצורה בה היה בברייתו. וכן הדין, שצריך שיהיה אוכל שלא נשתנה מצורתו. ובקליות, אין זה נחשב שינוי צורה [ריטב"א] ובענין זה, נראה שנחלקו הראשונים האם בכלל זה שלא יהיה שינוי צורה, צריך אף שיוכל הדבר לחזור לברייתו ממש. לדעת הריטב"א אין צורך שיוכל הדבר לחזור ממש לברייתו. אולם דעת הרשב"א [תורת הבית ב"ג ש"ז] שצריך השינוי להיות באופן שיוכל הדבר לחזור לברייתו [ובקליות, על ידי שרייתם במים, חוזרים לברייתן].

[926] על פירכת הגמרא הזו, יש להקשות מדוע לא פרכה הגמרא שאף פת תהא אסורה מן התורה, שהרי אף היא מתבשלת על ידי האור? והוכיח מכך ר"ת [הובא ברמב"ן ובריטב"א] את שיטתו, שלענין גזירות אלו, אפיה אינה בכלל בישול. הריטב"א דחה ראיה זו, לפי שאף לסברת ר"ת, עדיין יכלה הגמרא להקשות מפת, שהרי בפסוק מובא אף "אוכל". ופת, אוכל היא. ואכן יכלה הגמרא להקשות זאת, וניחא היה לה להקשות 'מידי אור כתיב'. ואם כן, אין להוכיח כר"ת.

[927] כאשר מבשל הגוי בביתו של ישראל, דעת רבינו אברהם [תוס' ד"ה אלא והרמב"ן והרא"ה בשם חכם גדול] שמותרין. לפי שאין לחשוש לחתנות [והוסיפו הראשונים הנ"ל שגוי הכבוש ומשועבד לישראל, אין לחשוש בו] ואף אין לחשוש שמא יאכילנו דבר טמא. ר"ת [וכן הרשב"א תשובה תקכב ו-סח] חלק עליו, וסובר שלא חילקו

וקרא, הפסוק שהובא בענין זה, **אסמכתא בעלמא הוא!** [928]

אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב: כל מאכל **הנאכל כמות שהוא חי** ואין צורך לבשלו, הרי אף אם בשלו הגוי, **אין בו משום בישולי עובדי כוכבים**. לפי שאפשר לאוכלו אף ללא בישול.

ומביאה הגמרא בענין זה: **בסורא**, **מתנו** שנו מאמר זה של רב שמואל בר רב יצחק אמר רב **הכי** כך, כמו שהובא כאן.

ואילו **בפומבדיתא**, **מתנו הכי** שנו אותו כך:

אמר רב שמואל בר רב יצחק, **אמר רב: כל** מאכל **שאינו** מכובד דיו ומשום כך אינו **נאכל על שולחן מלכים** [930] **ללפת בו את הפת**, [929] **אין בו משום בישולי עובדי כו כבים**.

ומבררת הגמרא: **מאי בינייהו** בין שתי הלשונות במאמר זה.

איכא בינייהו הנפקא מינה ביניהם היא **בדגים קטנים**, **וארדי** [פטריות], **ודייסא**. שמצד אחד אינם נאכלים חיים, אלא צריכין בישול. [932] ומאידך, אינם עולים על שולחן מלכים. [931]

לפי הלישנא הראשונה [שהגדרת האיסור הינה בישול] הרי שמאכלים אלו אסורים. ולפי הלישנא השניה [שהגדרת האיסור הינה מאכל העולה על שולחן מלכים], מאכלים אלו - מותרים. [933]

חכמים בדבר. ויש לחשוש שמא לא יזהר בביתו של ישראל כמו בביתו של עכו"ם. והוסיף הרשב"א שאף מן הטעם של חתנות, יש להרחיק יותר לפי שמצויה היא בתוך ביתו. וכן דעת רוב הראשונים, שיש להחמיר בזה.

[928] הפרי מגדים בפתיחה כוללת כתב שאיסור דרבנן שיש לו אסמכתא, חמור מאיסור שאין בו אסמכתא. ועוד, שישנם ב' אסמכתאות. אסמכתא חשובה שיש רמז בקרא לדבר זה, ואסמכתא בעלמא, שאין לה רמז בקרא.

[929] ותבשיל העולה על שולחן מלכים לצורך זה, נאסר משום בישולי עכו"ם. והנה, בדין פרפרת שאינה מעיקר הסעודה, אך עולה היא על שולחן מלכים, מבואר ברמב"ם מאכלות אסורות יז יח -יט ובטור יו"ד קיג שאף היא אסורה בכלל בישולי גוים.

[930] לאו דוקא מלכים. אלא מאכל העולה על שולחן שרים [וכנראה שאר כל אדם חשוב] ונהוג כך באותו מקום - אף זה אסור [מן הפוסקים].

[931] ר"ת פסק [תוס' ד"ה איכא] כפי שתי הלשונות הללו שבגמרא. וכל מאכל שיש בו אחד משני התנאים הללו, כלומר שדרכו לאכלו חי או שאינו עולה על שלחן מלכים - אין בו משום בישולי גוים. ומקילים לפי שתי הקולות הללו, משום שבגזירות מדברי סופרים - הלך אחר המיקל. וכן פסק הרמב"ם [מאכלות אסורות יז יד- טו]. והוסיף הרמב"ם שהטעם הוא משום שעיקר הגזירה היא משום חתנות. שלא יזמנו הגוי אצלו בסעודה. ודבר שאינו עולה על שלחן מלכים, אין אדם מזמן חבירו עליו.

[932] כך פירש רש"י. וכל מאכלים אלו - ואף דייסא בכללם - אינם נאכלים חיים ואינם עולין על שלחן מלכים. בר"ח [הובא בריטב"א באופן ברור יותר] פירש בדייסא להיפך. נאכלת היא חיה, אולם עולה על שולחן מלכים. ולפי זה ללישנא קמא אין בה משום בישולי גוים. וללישנא בתרא, יש בה. והקשה על כך הריטב"א, איך יתכן שדייסא עולה על שלחן מלכים ללפת בה את הפת, הרי אף הדיוט אינו מלפת בה את הפת וכפי שאומרים [ביצה טז א] "הני בבלאי טפשאי דאכלי נהמא בנהמא" [ואף דייסא, קמח היא כפת]!? ומחמת קושיא זו דחה הריטב"א דברי ר"ח והעמיד כרש"י כאן.

[933] בדין כלים שנעשו בהם בשולי עכו"ם, נחלקו הראשונים: דעת הרשב"א, רבינו יונה ועוד, שהכלים אסורים לפי שבלעו מן התבשיל. וכל דבר שאסרוהו חכמים, בליעתו נאסרה כמותו. אולם הרא"ה [לעיל כז א] ור"ת [הובא

אמר רב אסי אמר רב: דגים קטנים מלוחים, אין בהן משום בישולי עובדי כוכבים. לפי שמחמת שמלוחים הם, נאכלים גם כשהם חיים.

אמר רב יוסף: אם צלאן [934] **עובד כוכבים** את הדגים המלוחים, **סומך ישראל עליהם**, שעל אף שאינם נחשבים כ"בישולי" גוים, בכל זאת אפשר להחשיבם כתבשיל **משום** [לענין] **עירובי תבשילין**. [מכין תבשיל מוכן מערב יום טוב שחל בערב שבת, ו"מערב" בו כדי שיוכל להכין מיום טוב לשבת]. [935]

ואי עבדינהו ואם עשה **עובד כוכבים** מן הדג המלוח **כסא דהרסנא** [דגים קטנים מלוחים המטוגנים בשמן קרביהם ובקמח], [936] **אסור**.

תמהה הגמרא: **פשיטא**, ודאי שאסור?!

ומתרצת: **מהו דתימא** היינו אומרים **שהרסנא**, שומן הדג המלוח הנמצא בתבשיל זה, הוא **עיקר** התבשיל [ובו, אין בישולי גוים], ולא הקמח,

קא משמע לן, קימחא, שהקמח הוא **העיקר**, [937] ומשום כך נאסר המאכל כדין בישולי גוים. [938]

אמר רב ברונא, אמר רב: עובד כוכבים שהצית את האור אש באגם [שדה פתוח], **כל החגבים** [940] **שנמצאים באגם** ונחרכו ונתבשלו מחמת חום האש - **אסורין** [939].

ודנה הגמרא: **היכי דמי**, באיזה אופן מדובר כאן.

בתוס' שאנן] והריטב"א, סוברים שאין לאסור הכלים, שהרי הקלו חכמים בכמה דברים לענין בישולי גוים, ולא היתה הגזירה אלא בעיקר התבשיל ולא בבליעתו.

[934] אם היה הדג מלוח בלבד ולא צלוי, משמע לכאורה שאינו מועיל לעירוב תבשילין. אולם דעת החכם צבי [הובא בשערי תשובה או"ח תקכ"ז ב] שבדיעבד סומכים בין על הכבוש בין על המלוח שלא נתבשל [הערינ"ג]. דערובי תבשילין דרבנן, ובדיעבד הקילו בו. המגן אברהם שם ס"ק ג' חילק בין כבוש למלוח, על פי דברי הגמרא בחולין שמלוח הרי הוא כרותח. וכבוש הרי הוא כמבושל ולכן מליח שהוא רק כרותח, אין לערב בו. וכן פסק המשנה ברורה תקכ"ז ס"ק יג.

[935] את החילוק בין איסור בישול גוים לדין עירוב תבשילין, ביאר הריטב"א, לפי שעיקר סיבת איסור בישולי גוים הוא משום חתנות. ובצליה לבד, אין חשש זה, אולם ודאי שבכלל בישול הוא. ולכן מועיל לענין עירוב תבשילין.

[936] רש"י שבת קיח ב ד"ה כסא דהרסנא.

[937] רב יוסף לשיטתו הסובר בברכות לו ב, שכל שיש בו מחמשת מיני דגן - אף שאינו רוב המאכל - מברך עליו בורא מיני מזונות [מצפה איתן].

[938] הוכיחו מכך הראשונים [ראה תוס' רשב"א ריטב"א ועוד] שמאכל שמעורבים בו דברים הרבה אשר במקצתן יש משום בישולי עכו"ם במקצתן לאו, אין הולכים בהם אחר שם התבשיל אלא אחר המרכיב שלו. ואם אין בו משום בישולי עכו"ם - מותר המאכל. ומוסיף הריטב"א, שמאכל העשוי לרפואה, אין בו משום בישולי גוים לפי שאינו בכלל אוכל ושלקות.

[939] ואם לא בישלן הגוי, מותרין כמות שהן. לפי שחגב אינו צריך שחיטה. רש"י. וכן הוכיחו התוס'.

[940] אף שאינם משמשים כעיקר הסעודה, מכל מקום עולים על שולחן מלכים כפרפרת. רמב"ם מאכלות אסורות יז יט.

אילימא אם מדובר באופן **דלא ידע** אין ידוע **הי** איזה מן החגבים **טהור**, **והי** איזה מהם **טמא**, **מאי איריא עובד כוכבים**, מדוע צריך להעמיד שדוקא הוא הצית את האגם, והרי **אפילו** אם **ישראל** עשה זאת, **נמי**, גם כן יהיה אסור, כי שמא אוכל חגב טמא!

אלא יש להעמיד שמדובר באופן שיודעים אנו כי החגבים שבאגם, מותרין. וסיבת האיסור היא **משום בישולי עובדי כוכבים**.

וקשה: **כי האי גונא** וכי באופן זה **מי אסיר** האם אסורין החגבים?

והאמר רב חנן בר אמי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: **האי עובד כוכבים**, **דחריך רישא** החורך באש ראשה של בהמה, **שרי למיכל מיניה** מותר לאכול ממנה, אף שנחרכה על ידי גוי. **ואפילו** אם חרך **מריש אוניה** מן האוזן שהיא רכה ונצלית בקלות על ידי החריכה, אפילו כך - מותר. לפי שלא נתכוין לעשות זאת בכדי לבשלה,

אלמא, מוכח מכאן שיש לתלות שהגוי אינו מתכוין לחרוך כדי לצלות אלא רק **לעבורי** להסיר **שער** הבהמה **קמיכוין** בחריכה הזאת ולכן אין בה איסור מצד בישולי נכרי. [941]

ואם כן, **הכי נמי**, נאמר כך גם כאן, שאין בכוונתו של הגוי לבשל את החגבים שבאגם, אלא **לגלויי אגמא קא מיכוין**, לגלות [לנקות] את השדה הוא מתכוין, ומדוע אסורין החגבים?

מבארת הגמרא: **לעולם** אכן מדובר באופן **דלא ידע** שאין ידוע **הי טהור והי טמא**. ולא נאסרו החגבים כיון שהצית הנכרי את האש, **ומעשה שהיה** אותו מעשה שבו הורו לאסור את החגבים, **בעובד כוכבים היה**. ואכן אף בישראל היה הדבר נאסר.

הובאה לעיל ההלכה בענין עובד כוכבים שחרך ראש בהמה. ודנה בכך הגמרא:

גופא - אמר רב חנן בר אמי אמר רבי פדת, **אמר רבי יוחנן**: **האי עובד כוכבים דחריך רישא**, שחרך ראש בהמה - **שרי** מותר **למיכל מיניה** לאכול ממנה. **ואפילו** חרך וצלה **מריש אוניה**, מאוזנה.

אמר רבינא: **הלכך**, **האי עובד כוכבים דשדא סיכתא לאתונא** הניח יתד עץ בתנור האש, **וקבר בה ישראל קרא מעיקרא**, והטמין שם ישראל דלעת לפניו, **שפיר דמי**, מותרת הדלעת. [942]

ותמהה הגמרא: **פשיטא**!? הרי זה מה שאמר רבי יוחנן!

---

[941] יש להבין, והרי סוף סוף דבר זה נתבשל על ידי הגוי. ומה לי אם לא נתכוין לשם כך? וברא"ה כתב שבאופן זה, אין משום חתנות. והיינו משום שלא נתכוין לבישול, הרי שהאוכל מכך יודע שלא לצורך מאכלו בישל הגוי. ועל ידי כך אין לחשוש לקירוב הדעת ולחתנות.

[942] ואילו הניח הישראל את הדלעת לאחר היסק הגוי, כתבו הראשונים שודאי מותר המאכל, שהרי לא עשה הגוי כלום בבישול גוף הדלעת.

ומתרצת: **מהו דתימא** היינו אומרים כי הגוי **לבשולי מנא קא מיכוין** הניח את יתד העץ כדי לרככו שהוא תהליך של בישול, וכיון שהסיקו לשם בישול, יש לאסור את הדלעת שנתבשלה עימו, **קא משמע לן**, שהגוי רק **לשרורי מנא קא מיכוין**, להקשות את יתד העץ היתה כוונתו. [943]

אמר רב יהודה אמר שמואל: הניח ישראל בשר על גבי גחלים, ובא עובד כוכבים והפך [944] **בו - מותר.**

מבררת הגמרא: **היכי דמי** היאך היה דבר זה?

אילימא אם היה מצב הבשר בשעת ההפיכה, **דאי לא הפך ביה** שאם לא היה הופכו **הוה בשיל** היה מתבשל בין כך ובין כך, **פשיטא** שמותר.

אלא לאו, המצב היה **דאי לא** שאם לא **הפך** את הבשר, **לא הוה בשיל**, לא היה מתבשל, ועל ידי היפוכו - נתבשל.

אם כן, **אמאי מותר**? והרי **בישולי של עובדי כוכבים נינהו** בשר זה?

מבארת הגמרא: **לא צריכא** הלכה זו לא נצרכה אלא למקרה זה: **דאי לא הפך** שאם לא היה הופכו, **הוה בשיל בתרתי שעי** היה בשל במשך שתי שעות. **והשתא קא בשיל בחדא שעתא**, וכעת שהיפכו, נתבשל בשעה אחת.

מהו דתימא הייתי אומר כיון ש**קרובי בישולא** קירב את בישול הבשר בשעה, **מילתא היא**, נחשב הדבר כבישול ויאסר הבשר מחמת זה, **קא משמע לן**, כיון שבכל אופן היה

[943] א. הקשו התוס': בשבת עד ב מובא, שהמניח יתד בתנור, חייב משום בישול?! ותירצו: אכן לענין איסורי שבת, נחשב דבר זה כבישול אף שמתכוין רק להקשותו, שמכל מקום יש בזה בישול כל שהוא, ומתכוין אף לבישול זה הגרוע. ולגבי שבת החמירו להחשיב דבר זה כבישול. מה שאין כן לגבי בישולי עכו"ם, אין נאסר אלא עד שיתכוון לבישול גמור. הרמב"ן תירץ, שיש כאן בישול וקישוי שלאחריו. שהבישול מרככו, ולאחר מכן מתקשה. והיה מקום לומר שכונת הגוי היא לבישול שבתחילה, ומשום כך יש לאסור. ועל כך אמרה הגמרא, שכוונתו לשרורי. היינו לקישוי הבא לאחר הבישול, ולא לבישול עצמו. ולכן אין בזה משום בישולי עכו"ם. ורש"י כתב שאין בישול בכלי כלל, ולכן מותר. והקשה על כך הריטב"א מהסוגיא בשבת שם. וביאר בעל האבן האזל בהגהותיו לרמב"ן שם, שכונת רש"י היא לומר, שאין בישול גמור בכלים וכדברי התוס'. לפי שעיקר כונתו היא להקשות הכלי, ולא לבשלו.

[944] יש להסתפק האם הפך העכו"ם את הבשר, או שהיפך בגחלים. ברש"י ד"ה בסילתא, משמע שההיפוך הוא בגחלים. ממה שכתב "בלאו היסק דעכו"ם הוה מבשל ליה לזמן מרובה". ומשמע, שפעולת הגוי הינה היסק. וכן כתב הטור יו"ד קי"ג, שחתה הגוי בגחלים. אך הבית יוסף שם מעלה את האפשרות שהיפוך זה הוא שמהפך את הדבר מצד אל צד. ודוחה הבית יוסף אפשרות זו, לפי שהיפוכו מצד אל צד, הרי זה כאילו סילקו הגוי מן האש והחזירו. ונמצא, שכל הבישול מכאן והלאה - מכוחו של הגוי נעשה. ולכן פירש שהיפוך זה, היינו שמנענעו על האש, ועל ידי כך מבעיר הגחלים ומקרב הבישול. הב"ח שם חלק על סברת הבית יוסף, וסובר שאף אם סילקו הגוי מעצמו לגמרי והחזירו, אין בזה איסור, שהרי מי ביקש ממנו שיסלק ויחזיר, ואף בלא סילוקו היה הבשר מתבשל ממילא. ורק כאשר לא היה הבשר על האש כלל והניחו שם הגוי, נאסר. ולכן, אם סילקו לגמרי בלא שנתבקש לכך, וכל שכן אם רק הפכו, לגעת הב"ח מותר הבשר. אכן דעת הראשונים רשב"א ריטב"א ועוד, שאם נטל הגוי הבשר מן האש והחזירו, נאסר. ולדבריהם יש לפרש שהיפוך הבשר היינו כדברי הבית יוסף, שנענעו. או שמא לדעה זו, אם הפך הבשר על צידו, אין זה נחשב כאילו הורידו מעל האש. ויש לעיין.

הבשר מתבשל, אין לאסור מחמת מעשה הגוי.[945] שואלת הגמרא: **והאמר רבי אסי, אמר רבי יוחנן - כל מאכל שהוא** מבושל מעט **כמאכל בן דרוסאי** [שם של ליסטים, שתמיד ממהר היה. וכיון שנתבשל מאכלו קצת,[946] לא היה ממתין, ואוכלו כמות שהוא] **אין בו משום בישולי עובדי כוכבים**.

ומדויק מכך: **הא** הרי שאם עדיין **אינו כמאכל בן דרוסאי** ובישלו גוי, **יש בו משום בשולי עובדי כוכבים**. ואם כן, יתכן שכאשר הפך הגוי את הבשר, עדיין לא היה מבושל כמאכל בית דורסאי, ונמצא שבשלו הגוי?

מיישבת הגמרא: **התם** שם בדין 'כל שהוא כמאכל בן דורסאי אין בו משום בישולי עכו"ם', מדובר **בכגון דאותביה בסילתא**, שהיה הבשר מונח בסל,[947] **ושקליה עובד כוכבים, ואותביה בתנורא**. ונטלו הגוי והניחו בתנור.

ואם כן, כל בישולו נעשה על ידי הגוי. אבל כאן, כאשר כבר מונח הבשר על גבי גחלים או בתנור, ורק הפכו הגוי, אין בכך כלום, שהרי ממילא היה מתבשל [אם כי יותר זמן].

תניא נמי הכי: מניח ישראל בשר על גבי גחלים, ובא עובד כוכבים ומהפך בו עד שיבא ישראל מבית הכנסת או מבית המדרש, ואינו חושש ישראל זה משום בישולי עכו"ם.

וכן **שופתת אשה קדירה על גבי כירה,**

דף לח:

ובאת עובדת כוכבים (תחילת העמוד) **ומגיסה**, מהפכת בכף ומערבבת, **עד שתבא** האשה הישראלית **מבית המרחץ או מבית הכנסת, ואינה חוששת!**[948]

איבעיא להו, נסתפקו: **הניח עובד כוכבים** את הבשר על האש, **והפך ישראל - מהו** דינו?

---

[945] לכאורה, קא משמע לן שלאו מילתא היא. והקשו הראשונים, רמב"ן ריטב"א ועוד, הרי מצינו בכמה מקומות [ראה שבועות יז ב] ש"קרובי עבודה - עבודה". כולמר, המקרב עבודה [במקדש] במשהו כגון שהיפך וכיוצא בזה, נחשב כעבודה. ומדוע כאן אומרים ש'לאו מילתא היא'? לפיכך פירש הריטב"א, שאין כונת הגמרא שקמ"ל דלאו מילתא היא. אלא אף שלכל ענין מילתא היא, מכל מקום לענין בישולי עכו"ם הקילו חכמים לדון את שם הבישול אחר תחילתו שנעשה על ידי ישראל.

[946] כך פירש רש"י. ומשמע, ששיעור מאכל בן דורסאי הוא כשנתבשל המאכל 'קצת'. אולם בשבת כ א פירש רש"י ששיעור בישול זה הוא שליש. ולדעת הרמב"ם שיעורו עד חצי הבישול. וכן מבואר בשו"ע או"ח רנד ב שהמבשל בשר מערב שבת על מנת שימשיך ויהיה על הגחלים, צריך שקודם השבת יהיה מבשול כמאכל בן דורסאי, שהוא חצי בישולו. ואילו בשו"ע יו"ד קי"ג מובא בשם יש אומרים, שמאכל בן דורסאי הוא כאשר נתבשל עד שליש בישולו!? וביאר המגן אברהם באו"ח שם, שמשום שבת החמירו, שכבר קודם השבת יהיה המאכל מבושל עד כדי חצי בישולו. אך לענין בישולי עכו"ם, הרי שבשליש בישולו כבר נקרא כמאכל בן דורסאי.

[947] כך פירש רש"י. והראב"ד פירש, ש"סילתא" היינו בקעת של עץ שחקה בתנור וחלקה בחוץ. ומדובר דהניחה הגוי בחלקה שבחוץ אך סמוך לאש. והוסיף על כך הריטב"א, שאף בבקעת זו אין הבשר יכול להתבשל לעולם מחמת ריחוקו מן האש. שאם לא כן אין הבדל בין דין זה להיכא שהניחה ישראל בתוך האש. וכן דעת הרשב"א [וראה דברי הראב"ד בפנים שלא משמע כפי שהוסיף הריטב"א בדבריו].

[948] ומדובר באופן שיודע הישראל שלא יחליף הגוי בבשר משלו, וכן שלא יכניס בתבשיל דבר איסור. וכגון שהעמיד שם שומר, או שאין בנמצא שם, דבר איסור [ר"ח ותוס' רי"ד]

אמר רב נחמן בר יצחק: קל וחומר שדבר זה מותר.
שהרי אם באופן שגמרו של הבשר נעשה **ביד עובד כוכבים** על ידי שהפכו, נפסק **שמותר**, הרי אם נעשה **גמרו ביד ישראל - לא כל שכן** שמותר! [949]
איתמר נמי עוד נאמר בדבר זה: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ואמרי לה יש** האומרים כי דבר זה **אמר רב אחא בר בר חנה, אמר רבי יוחנן - בין שהניח עובד כוכבים** את הבשר על האש, **והפך ישראל**,
בין שהניח ישראל את הבשר **והפך עובד כוכבים - מותר**.
ואינו אסור, אלא **עד שתהא תחלתו וגמרו ביד עובד כוכבים!**
אמר רבינא, הלכתא: בכל צורות המקרים הללו:
א. **הא ריפתא** לחם זה, [950] **דשגר** שהסיק את תנורו **עובד כוכבים, ואפה** אותו **ישראל**,
ב. **אי נמי**, וכן באופן **שגר**, הסיק את התנור **ישראל, ואפה** אותו **עובד כוכבים**,
ג. **אי נמי** וכן באופן **שגר** הסיק **עובד כוכבים, ואפה עובד כוכבים** את הפת, **ואתא** ובא **ישראל וחתה בה חתויי**, חיתה מעט באש [951]
שפיר דמי! די בכך, והדבר מותר ואין בזה משום בישולי עכו"ם.
בסיכום הסוגיא עולה, כי מספר תנאים צריכים להתקיים על מנת שיהא מאכל אסור משום בישולי גוים:
א. דבר הנאכל כמות שהוא חי, אין בו משום בישולי גוים.
ב. אין איסור אלא במאכל העולה על שולחן מלכים. אך מאכלים שאין אוכלים אותם דרך כבוד - מותרים.
ג. לא נאסר המאכל, אלא כאשר מתכוין הגוי לשם בישול. אבל, אם הסיק התנור לייבש בו איזה כלי [או לשאר צרכי חימום] והיה שם תבשיל שנתבשל על יד כך - מותר.

[949] ביאר הרמב"ן קל וחומר זה, שהרי טעם האיסור הוא משום קירוב הדעת וחתנות. ולכן, עד כמה שגמרו הגוי לא החמרנו ומותר, כל שאין שאין לאסור היכן שנגמר הבישול על ידי ישראל. שבאופן זה אין קירוב הדעת וחשש חתנות.

[950] נקט דוקא פת, משום שבשאר תבשילים אין ההיסק מהווה עיקר התבשיל. אולם בפת, עיקר מלאכתה היא בהיסק התנור [ריטב"א].

[951] הוכיחו מכאן התוס', שצריך שיהיה ישרא מקרב את הבישול קצת, ועל ידי כך, אין זה בישולי עכו"ם. וכן דעת הרמב"ן שצריך החיתוי לעשות רושם ויהיה ניכר במלאכת אפית הפת. וכמו ששנינו לעיל [לח א] שמעיקרא נתבשל בשתי שעות, ועל ידי החיתוי, בשל בשעת אחת. ואם הטיל ישראל קיסם לתנור, נחלקו בני בבל וארץ ישראל האם על ידי כך יחשב בישול ישראל. וקיסם זה, ביאר הרא"ש שנותנים אותו בתחילת היסק התנור, ואף שאחר כך הוסיף הגוי עצים ואפה את הפת, כיון שתחילת ההיסק נעשה על ידי ישראל, נקראת כל הפת על שמו. אחר מכן ראו והקילו אחרונים, שאף אם משליך ישראל את הקיסם בסוף ההיסק, נוהגים בתבשיל כתבשיל ישראל. וכן כתב הרמב"ם מאכלות אסורות יז יג: ובתוס' משמע, שלשיטת בני בבל שמועיל קיסם, אין הבדל אם הוא בתחילה או בסוף, ומותר התבשיל.

ד. אין איסור אלא כאשר נעשה כל הבישול על ידי גוי. אך אם תחילת הבישול או סופו היה על יד ישראל - מותר המאכל.

דג מליח שמלחו גוי, ועל ידי כך ראוי לאכילה אף בלא בישול -

חזקיה שרי, התירו, שהרי לא היה כאן בישול, **ורבי יוחנן אסר**, לפי שמליחתו והכשרתו לאכילה - זהו בישולו. [952]

ביצה צלויה על ידי גוי -

בר קפרא שרי, התירה משום שהביצה עצמה בלועה בתוך הקליפה, ואין הגוי נוגע בה כלל. [954] **ורבי יוחנן אסר**. [953]

כי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר: אחד דג מליח, ואחד ביצה צלויה, חזקיה ובר קפרא שרו** התירו שני דברים אלו, **ורבי יוחנן אסר** אותם.

רבי חייא פרוואה [כך נקרא מקומו], **איקלע** נזדמן **לבי** לביתו של **ריש גלותא** ראש הגולה.

אמרו ליה בני אותו הבית: **ביצה צלויה** על ידי גוי, **מאי**, מה דינה?

אמר להו להם: **חזקיה ובר קפרא שרו** התירוה, **ורבי יוחנן אסר**.

ואין דבריו של אחד רבי יוחנן **במקום שנים** החולקים עליו, ולפיכך מותר.

אמר להו רב זביד, לא תציתו ליה, אל תשמעו לו בדבר זה. כי **הכי אמר אביי: הלכתא כותיה** הלכה כמו **דרבי יוחנן**, ואסור. [955]

---

[952] כך פירש רש"י את מחלוקתם. וכן משמע ברמב"ם מאכלות אסורות יז יז שהעמיד דין הגמרא בדג שמלחו גוי. וכן בתוס' לעיל לח א ד"ה דגים. הרמב"ן והריטב"א דחו פירוש זה, כיון שאיסור בישולי גוים נאמר רק על שלקות. ובדבר שנשתנה על ידי האור. ודג שנמלח אינו בכלל זה. ופירשו הראשונים הנ"ל, שנחלקו רבי יוחנן וחזקיה במקרה שבישל הגוי את הדג לאחר שמלחו ישראל. חזקיה מתיר, כיון שאף בלא הבישול אוכלים אותו מלוח. ורבי יוחנן אוסר כיון שאין אוכלים אותו במליחה ללא בישול, אלא על ידי הדחק. ומשום כך בישולו מכשירו ונחשב בישולי גוים. וראה עוד ברש"ש בענין זה.

[953] בטעמו של רבי יוחנן, ביאר הר"י מלוניל שאסורה משום שביצה עולה על שולחן מלכים ללפת בה את הפת.

[954] כך פירש רש"י את שיטתו. ונראה שרש"י לשיטתו שאיסור שלקות של גוים, הוא מחמת החשש שמא יאכילנו דבר טמא. ולכן כאשר הביצה בקליפתה ולא יכול הגוי לערב בה איסור - מותרת. הרמב"ן והריטב"א פירשו, דכיון שביצה חיה אינה נאכלת אלא על ידי הדחק, נחלקו האם אפשרות אכילה זו, מחשיבה את הביצה כדבר שדרכו לאוכלו חי. [המגיה לריטב"א העיר, שלכאורה ישנה נפקא מינה בין פירושי רש"י להריטב"א והרמב"ן. דלדעת רש"י מתיר חזקיה רק בביצה שאינה קלופה ואין הגוי נוגע בה. ולדעת הרמב"ן והריטב"א מתיר חזקיה אף בביצה קלופה שבישלה גוי].

[955] פסק הרי"ף בשם גאון והרמב"ם מאכלות אסורות יז יד-יז שהלכה כרבי יוחנן רק בביצה. אבל בדג, הלכה כחזקיה ובר קפרא המתירים. משום שיחיד ורבים - הלכה כרבים. והקשה הריטב"א: הרי יסודם של שתי המחלוקות, הוא האם אכילה על ידי הדחק נחשבת אכילה. ואיך יתכן לחלק בין הלכותיהם בדג וביצה? ותירץ: יתכן שביצה חמורה. משום שכל בישולה נעשה על ידי גוי. מה שאין כן דג שנמלך תחילה על ידי ישראל, ובישול הגוי היה רק המשך תיקונו. [אפשר לבאר, שלדעת הרי"ף טעם איסור הביצה הוא משום שבלועה בקליפתה וכרש"י. וטעמי איסור הביצה והדג שונים. ומשום כך פסק בביצה כרבי יוחנן ובדג כחזקיה]. להלכה, חלקו הראשונים [רבינו יונה, רשב"א, ריטב"א ועוד] על המובא ברי"ף, וסוברים שהלכה כרבי יוחנן בשתיהן. וכאמור דעת הרמב"ם והשו"ע [יו"ד קיג יג יד] שהלכה כרבי יוחנן רק בדג, וביצה אסורה כחזקיה.

אותם בני בית ראש הגולה שהיו "אינשי דלא מעלי", **אשקיוהו**, השקו את רב זביד **נגוטא דחלא**, חומץ חריף וקטלני משום שהחמיר עליהם, **ונח נפשיה**, ומת! [956]

תנו רבנן: **הקפריסין**, שומר לפרי מאילן הצלף, [957] ודרכן שאוכלים אותם חיים, ויש השולקין אותם. וכיון שנאכלים חיים, אם בישלן עכו"ם, מותרים.

והקפלוטות כרתי. **והמטליא** [יבואר להלן], **והחמין** מים חמין [שאינם משתנים מברייתן על ידי הבישול], **והקליות שלהן - מותרין**.

ביצה צלויה - אסורה.

שמן - רבי יהודה הנשיא ובית דינו נמנו עליו, והתירוהו. תניא: **היא המטליא** שהוזכרה לעיל שמותרת, **היא פשליא** [מין קיטנית], **היא שיעת א**.

מבררת הגמרא: **מאי** מהי **שיעתא**?

אמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: **הא ארבעין שנין דנפיק האי עובדא ממצרים**, לפני ארבעים שנה יצא המעשה הזה ממצרים [שבו נעשה 'שיעתא' כפי שיפורש להלן], **ורבה בר בר חנה דידיה** עצמו **אמר**: **הא שתין שנין**, ששים שנה חלפו מאז **דנפיק האי עובדא ממצרים** שיצא דבר זה ממצרים.

ולא פליגי, אינם חלוקים, אלא **מר בשניה, ומר בשניה**. כל אחד מהם אמר דבר זה בשנותיו [בהפרש של עשרים שנה]

וכך הוא הדבר: **מייתו ביזרא דכרפסא**, מביאים זרע של כרפס, **וביזרא דכיתנא**, זרע של פשתן, **וביזרא דשבלילתא**, זרע של תלתן,

ותרו להו בהדי הדדי בפשורי, שורין אותם יחדיו במים פושרין, **ושבקו ליה עד דמקבל**, ומניחים אותו עד שמתחילים לצמוח, **ומייתי חצבי חדתי**, ומביאים כלים חדשים, **ומלו להו מיא** וממלאין אותם מים, **ותרו בהו גרגישתא**, ושורין בהם אדמה, **ומדבקין ביה**, ומדביקין בה את הצמחים הללו,

ועיילין לבי בני ועולין לבית המרחץ.

אדנפקו, עד שיוצאין מבית המרחץ, **מלבלבי**, מלבלבין הצמחים הללו, **ואכלי מינייהו** ואוכלין מהם.

ועל ידי כך קיירי מבינתא דרישייהו עד טופרא דכרעייהו, מתקררין יוצאי בית המרחץ [מן החום ומן ההבל] משערות ראשם ועד צפרני הרגליים.

---

[956] כך פירש רש"י. וראה בפורת יוסף שהביא פירוש נוסף בזה.

[957] כך פירש רש"י. ובברכות לו א ד"ה הקפריסין, כתב שהוא קליפה גדולה שסביבות הפרי. כעין קליפה הגדולה שסביבות אגוזין דקים. ודרכם לאוכלם חיים. ולכן אם בישלם הגוי, אין זה בישול האוסר. והתוס' רי"ד כתב שאין דרך לאכול הקפריסין חיים. ולכן מבאר שהמדובר הוא בקפריסין שכבשן במלח, ועל ידי כך ראויין לאכילה.

ומדבר זה למידים, שאם השרה גוי את הצמחים, אפילו במים חמים [958] - מותר.
אמר רב אשי: אמר לי רבי חנינא - מילין! תיאור זה, מילים בעלמא, ודברי כזב הם, כיון שלא יתכן שילבלבו הצמחים בזמן כל כך קצר.
ואמרי לה ויש אומרים, דבר זה נעשה **במילין** בכשפים. ומשום כך מלבלב כל כך מהר.

הקדמה בענין "נותן טעם לפגם"

כלי מאכל של עכו"ם שלא ידוע אם התבשל בו דבר איסור, ומתי, הריהו בחזקת כלי 'שאינו בן יומו', ולכן הוא נחשב כ'נותן טעם לפגם'. ונבאר שני המושגים הללו:
א. "כלי בן יומו" - הוא כלי שבלע טעם ממאכל חם שהתבשל בתוכו על גבי האש, ובמשך היממה [עשרים וארבע שעות] מאז שהתבשל בו התבשיל, הוא נחשב ל"כלי בן יומו", שהטעם הבלוע בו נשאר כמות שהוא, בטעם המשובח, ובכוחו של הכלי להבליע את הטעם המשובח הבלוע בו למאכל חם אחר, כשיבושל בתוכו.
"כלי שאינו בן יומו", הוא כלי שכבר עברה עליו יממה [עשרים וארבע שעות] מאז שבלע את הטעם מהתבשיל שהתבשל בו, ולא התבשל בו דבר אחר בינתיים, ולכן הטעם הבלוע בתוכו - נחשב כפגום.
ב. "נותן טעם לפגם": טעם פגום הבלוע בכלי, אינו אוסר אף אם הוא בן יומו.
וכאמור, אף טעם משובח הבלוע בכלי, נפגם לאחר כ"ד שעות.
נידון זה מובא בסוגיה שלפנינו וכן בסוגיות הגמרא להלן.
תנו רבנן: הכוספן, פסולת של תמרים שעשו ממנה שכר **של עובדי כוכבים**, **שהוחמו** נחלטו **במים חמין**, אם נעשה הדבר **ביורה גדולה - אסור**.
ואם הוחמו **ביורה קטנה - מותר**.
ודנה הגמרא: **ואיזו היא יורה קטנה**?
אמר רבי ינאי: כל שאין צפור דרור, יכול ליכנס בתוכה כיון שפיה קצר, זוהי יורה קטנה. ומותרת, כיון שמחמת קטנותה אין לחשוש שמא נתבשל בה דבר טמא.
אולם יש לשאול: **ודלמא אדמויי אדמוה ועיילוה**, יתכן שחתכו את הדבר שטמא לחתיכות קטנות, והכניסוהו לתוך כלי קטן זה וכעת פולט הכלי את טעם האיסור אל תוך המים החמים הללו? ומבארת הגמרא: **אלא**, שיעורו של הכלי, **כל שאין ראש צפור דרור יכול ליכנס בתוכה**, ולא תיתכן חתיכת איסור הקטנה מזו.
שואלת הגמרא: **והתניא, אחת יורה גדולה ואחת יורה קטנה - מותרת**!?

[958] כך נראה ממהלך הסוגיא, וכן פירש הר"י מלוניל שמדובר שהשרו צמחים אלו במים חמים. עוד כתב הר"י מלוניל, דקמ"ל מברייתא זו, שאף אם שרו אותם במים חמים, מותרים. כיון שנאכלים כמות שהם במים צוננים. ואף המים החמים שהוחמו על ידי הגוי, אינם נאסרים, שהרי לא נשתנו מברייתם על ידי האור.

ומתרצת: **לא קשיא. הא**, שיעור זה בכלי קטן נאמר **כמאן דאמר** [959] **נותן טעם לפגם - אסור**. [960]

ולכן דבר טמא שהיה בכלי וטעמו נפלט שם, אוסר את הכלי ואת הנמצא בתוכו.

והא, הדעה שאין הבדל בין כלי קטן לגדול, הינה **כמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר**.

אמר רב ששת: **האי מישחא שליקא דארמאי**, שמן שבישלוהו גוים - **אסור**.

אמר רב ספרא: והרי שמן של גוים התירו רבי יהודה הנשיא. ואם כן **למאי ניחוש להה**, מדוע לחשוש ולאסור? **אי** החשש **משום איערובי** שמא עירבו בו יין גוים - **מיסרא סרי** מסריח מחמת כן. ואם כן, אין לחשוש שמא יערבו כך.

ואי החשש הוא **משום בישולי עובדי כוכבים**, הרי השמן **נאכל הוא כמו שהוא חי** אף בלא בישול. [961] ובאופן זה, אינו אסור משום בישולי גוים.

ואי החשש הוא משום שתוך כדי הבישול פלט הכלי **גיעולי** [פליטת איסור [962] של] **עובדי כוכבים** - הרי **נותן טעם לפגם הוא, ומותר**? [963]

ואם כן אין מקום לאסור כרב ששת.

בעו מיניה שאלוהו **מרבי אסי**: **הני אהיני שליקי** אלו התמרים המבושלים **דארמאי** של גוים, **מאי** מהו דינם?

---

[959] מחלוקת זו בענין נותן טעם לפגם, נמצאת לקמן סז ב. וכל הכלים שנתבשלו בהם בישולי גוים, הינם נותן טעם לפגם. לפי שהאיסור נתבשל מאתמול ולפני כן, וכבר הופג טעמו ונפסל לאחר שעבר יום מבישולו. חוץ מקדירה שנעשה בה המאכל באותו היום, וטעמה עוד ניכר. וכלי זה, נותן טעם לשבח הוא ואסור [רש"י] ובסתם כלי שאין ידוע אימתי נעשה בו המאכל, משמע ברש"י [ולהלן נביא מחלוקת הראשונים בענין כלי השמן וכלים בני יומן, שמחזיקין שנעשה בו איסור מאתמול, ואינו בן יומו. ובטעם הדבר ביאר הר"י מלוניל, לפי שאין דרך לבשל בלילה אלא מבעוד יום. ואוכלין בצאת הכוכבים ואחר כך אין מבשלין יותר. הילכך, אין לחשוש לקדירה בת יומא [שנעשה בה האוכל באותו היום דהיינו בלילה שלפניו]. ודעת התוס' להלן שהטעם הוא משום ספק סיפקא [ונביא זאת להלן במקומה].

[960] לכאורה, אף הפת תהא אסורה משום כליהם. ואין צורך לגזור משום חתנות? וביאר הריטב"א, שאכן גזירת הפת לא נצרכה אלא לפת האפויה בכלי כשר. עוד יישב, שפת נאפית בכלי מיוחד לצורך זה. ולכן אין לחשוש שמא נעשה דבר איסור באותו הכלי.

[961] אף שמבואר בברכות לה ב שאין השמן נאכל לעצמו, מכל מקום, כיון שנאכל חי עם דברים אחרים, נקרא דברי הנאכל כמות שהוא חי [מגן אברהם או"ח כג ד] בדרכי משה יו"ד קכ"ג ביאר, כיון שהזית נאכל כמות שהוא חי, אף השמן היוצא ממנו נחשב כדבר הנאכל כמות שהוא חי.

[962] ראה רש"י על התורה ויקרא [כו יא] שכתב שכל נעילה, לשון פליטת דבר הבלוע בדבר.

[963] הוכיחו מכך התוס', שהלכה היא שנותן טעם לפגם מותר. ועוד מוכח, שסתם כלי גוים בחזקת שאינם בני יומם [כלומר, לא חוששין שהתבשל בהם איסור באותו יום. ואיסור שנתבשל בהם ביום קודם, הריהו נותן טעם לפגם במאכל המתבשל היום בכלי זה]. ומשום כך, כלי זה נותן טעם לפגם הוא, ומותר. והטעם שאין חוששים לבני יומם, הוא משום ספק ספיקא. א, ספק אם נשתמשו בו היום או אתמול, ב. אף אם נשתמשו בו היום, ספק אם כלל נשתמשו בו באיסור הנותן טעם. וכן דעת הר"ן והמרדכי ורוב ראשונים שסתם כלי גוים בחזקת שאינם בני יומם. אולם בדעת הרמב"ם, הוכיח הבית יוסף [יו"ד קכ"ב] שסתם כלים, בני יומם הם. לפי שלדעת הרמב"ם אין לחשוש לפליטת הכלים משום שטעם הבשר הנפלט מן הכלי, פוגם את השמן ומסריחו. ומשמע, שאילו היה הכלי נותן טעם לשבח, היה השמן נאסר. וזאת משום שבחזקת בן יומו הוא.

והנידון בשאלה זו הוא כך: תמרים **חוליי** מתוקים - **לא תיבעי לך** אין ספק בדינם, **דודאי שרו** מותרים. כיון שמתוקים הם, נאכלים אף חיים.

מרירי, תמרים מרים, **לא תיבעי לך** אין ספק בדינם, **דודאי אסירי**. כיון שאין דרך לאכלם אלא על ידי בישול. ובכלל בישולי גוים הם.

כי תיבעי לך, השאלה היא ב**מציעאי**, תמרים אמצעיים שאינם מתוקים ואינם מתוקים, ובשעת הדחק אוכלים אותם אף כשהם חיים. אך לכתחילה מבשלים אותם. **מאי**, מהו דינם של אלו?

אמר להו רבי אסי: **מאי תיבעי להו** מה הספק בכך, **דרבי** [הכונה לרבו של רב אסי] **אסר**. **ומנו**, מיהו רבו של רב אסי? - **לוי**.

שתיתאה, תבשיל העשוי מקמח של קליות שקלו אותם בתנור -

רב שרי התירם. **אבוה דשמואל**, **ולוי** - **אסרי**.

ומבארת הגמרא: ב**קמח** העשוי מקליות **חיטי ושערי** חיטין ושעורין, **כולי עלמא לא פליגי** לא נחלקו **דשרי** שמותרים. לפי שהקליות עצמן מותרים כפי ששנינו לעיל, וכן הקמח הנעשה מהם.

בטלפחי דחלא, בקליות של עדשים, שמתוקין הם ביותר, ולפיכך מערבין בהם חומץ, **כולי עלמא לא פליגי**, לא נחלקו **דאסיר** שאסור. לפי שהחומץ בא מיין של איסור.

כי פליגי, **בטלפחי דמיא**. בדינו של קמח עדשים שעירבו בו מים על מנת להפיג מעט ממתיקותו.

מר, אבוה דשמואל, ולוי, **סבר**, **גזרינן הא אטו הא**. גוזרים ואוסרים תערובת עם מים על מנת שלא יטעו בינם לבין תערובת עם חומץ.

ומר רב **סבר**, **לא גזרינן**.

ואיכא דאמרי יש אומרים כי **בטלפחי דמיא** בקמח עדשים המעורב במים, **כולי עלמא לא פליגי דאסיר**. לפי שיש לחשוש שמא יחליפוהו בתערובת עם חומץ.

כי פליגי מחלוקתם היא, **בחיטי ושערי**. בתבשיל העשוי מקמח קליות של חיטין ושעורין.

מר, אבוה דשמואל ולוי, **סבר**, **גזרינן הא אטו הא**. גוזרים על תבשלי שעורים וחיטין משום תבשיל של עדשים שנאסר משום החומץ הניתן בו.

ומר, רב **סבר**, **לא גזרינן** אין לגזור משום כך.

אמר רב: **תרי מיני שתיתאה**, שני מינים של תבשיל העשוי מקמח קליות, **שדר** שלח **ברזילי הגלעדי לדוד**.

דכתיב [שמואל ב, יז כח] "**משכב וספות וכלי יוצר חטים ושעורים וקמח וקלי ופול ועדשים וקלי**". ומכך שנכפל בפסוק פעמיים "קלי" אנו למידים ששלח לו משני מיני התבשיל.

ומוסיפה הגמרא בענין זה: **והשתא הוא דקא מפקי צני צני לשוקי דנהרדעא** עכשיו בזמן זה, שמוציאין סלים סלים מלאים בתבשיל זה, **ולית דחייש** ואין מי שחושש **להא** לדעת **דאבוה דשמואל ולוי**, אלא נוקטים כרב שהתיר.

שנינו במשנתנו: **וכבשין שדרכן לתת בתוכן יין** מותרים בהנאה ואסורין באכילה.

אמר חזקיה: היתר הנאה זה, **לא שנו** אותו **אלא** בכבשין **שדרכן** לתת לתוכן יין, ואין ידוע אם דוקא לכבשין אלו שלפניו, אכן ניתן יין. [965] **אבל באם ידוע** [964] בודאי שניתן יין בכבשין אלו - **אסור אפילו בהנאה**. [966]

שואלת הגמרא: **ומאי שנא** במה שונים הכבשין הללו **ממורייס** שרוב העולם נותנים בו יין, והרי כאילו ידוע לנו שניתן יין במורייס דבכל אופן **שרו** התירוהו **רבנן בהנאה**?

ומתרצת: **התם** במורייס, ניתן בו היין רק כדי **לעבורי זוהמא** להעביר ממנו את זוהמת הדגים. ולא כדי למתקו. ואם כן בו תועלת מורגשת, והרי הוא כאילו נאבד ואינו. [967]

אולם **הכא** בכבשין, נותנים בהם יין **למתוקי טעמא** להמתיק טעמם. ומחמת תערובת זו - אסורין.

ורבי יוחנן חלק על חזקיה, **ואמר**: **אפילו ב**אופן **שידוע** שניתן יין בכבשין הללו **נמי** גם כן **מותר** בהנאה.

שואלת הגמרא: ולדעת רבי יוחנן, **מאי שנא** במה שונה הדבר **ממורייס**, שרוב העולם

---

[964] על מנת שיחשב כידוע, אין צורך שיהא ידוע לנו על מאכל זה שניתן בו יין. אלא, כל שדרך הרוב לתת בזה יין, אסור בהנאה [ראב"ד וכן משמע ברש"י ד"ה ומאי]. ולדעת הרשב"א [תורת הבית הקצר ב"ג ש"ו] משמע שרק אם כולם נותנים בו יין, נחשב כידוע ואסור. ובריטב"א מבואר ששיעור ידוע הוא כאשר אי אפשר למאכל זה בלא יין. ואיסור זה הוא אף כאשר אין היין מקיים ומעמיד את המאכל, אלא רק מעורב בו. ואפילו אין טעמו ניכר בו כל כך, נאסר משום תערובת.

[965] הוסיף הריטב"א וביאר שכמו כן ישנם כבשין שאין דרכם לתת לתוכם יין. והרי לפנינו שתי ספקות. א, ספק נתנו לתוכן יין ספק אם לאו. ב, אף אם נתנו יין, שמא אינו נותן טעם בכבשין [פירוט הספקות הוא על פי הראב"ד]. ומשום כך מותר בהנאה, ואינו נאסר אלא רק באכילה.

[966] הקשו הראשונים: שנינו לעיל [לד ב לה ב] שלמאן דאמר נאסרה אסורה גבינת הגויים אפילו בהנאה, הטעם הוא משום שנותנים אותה בעגלי עבודה זרה, או בשרף של ערלה. ומשום כך אסורה בהנאה. והרי אף שם אין זה ידוע, ויש הרבה שמעמידין הגבינה בדברים אחרים? ותירצו [הרמב"ן ר"ן ועוד]: כיון שדברים אלו הם מעמידין את הגבינה, הרי כאילו קיימים הם לפנינו בעין ואין להקל בזה ולאסור רק באכילה, כיון שספק איסורי הנאה לפנינו. אולם כאן בכבשים, אין האיסור בעין. ואין לאסור בהנאה רק מחמת הספק.

[967] כך פירש רש"י. וטעם נוסף לדבר, מבואר בתוס' לעיל לד ב ד"ה אמר רבא, שאין היין האסור ניכר בעין, ומשום כך התירוהו בהנאה. [ושמא אף רש"י נתכוין לכך, כיון שאין היין ניתן כדי להוסיף טעם במורייס, הרי הוא כאילו נאבד ואינו בעין].

נותנים בו יין,[968] ולדעת **רבי מאיר דאסיר בהנאה** לפי שידוע שיש בו יין?

דף לט.

מתרצת הגמרא: **התם** כאשר מטביל פיתו במורייס, **ידיע ממשו**,[969] הרי אוכל הוא מן היין ממש, לפי שהיין נהיה חלק מן המורייס.

אולם **הכא** בכבשין **לא ידיע ממשן**. אין היין מהוה חלק מן המאכל,[970] לפי שמעורב הוא רק ברוטב המשמר את הכבשין, ואינו נאכל יחד עמם.

שנינו במשנתנו: **וטרית טרופה** [מין דג קצוץ] **וציר שאין בה דגה** כלבית שוטטת בו, והחילק וכו'.

ודנה הגמרא: **מאי** מהו **חילק**?

אמר רב נחמן בר אבא, אמר רב: זו סולתנית.[971] דג קטן וצעיר, שבתחילת גידולו אין בו קשקשת, ועתידה לצמוח לאחר זמן.

ומפני מה אסורה, הרי דג כשר הוא? - **מפני** שדגים קטנים הם, ובעת הדייג **ערבונה עולה עמה**, מתערבים בה דגים נוספים טמאים.

תנו רבנן: דג **שאין לו עכשיו קשקשת, ועתיד לגדל לאחר זמן, כגון הסולתנית והעפיץ** [מין נוסף של דג קטן] - **הרי זה מותר**.[972]

דג **שיש לו עכשיו**, בהיותו במים, קשקשת, **ועתיד להשיר** אותה **בשעה שעולה מן הים, כגון** מיני הדגים הללו: **אקונס, ואפונס, כטספטייס, ואכספטייס, ואוטנס - מותר**.[973]

אכריז הכריז **רבי אבהו בקיסרי**: **קירבי דגים**, שומנן, **ועוברן**, ביצים שלהם - **ניקחין** נקנים **מכל אדם**, ואף מגוי, משום **שחזקתן אינן באים אלא ממקומות** הנקראים **פלוסא ואספמיא**. ודגים טמאים, אינם מצויים שם.

---

[968] כך פירש רש"י. וכן משמע מן הגמרא לעיל לד ב שמבואר שם שפעם ראשון ושני, אין נותנים יין על מנת להפיק המורייס, כיון שמפיק שומנו אף בלא היין. ואילו פעם שלישית נותנים בו יין על מנת להפיק שומנו. ומשמע שנתינת היין אינה מעין תוספת למורייס, אלא היא הכרח בעצם הפקתו. ולכן נחשב כידוע שיש בו יין.

[969] הראשונים [רבינו יונה ראב"ד ועוד] גרסו "ממשו וטעמו". והיינו, שבמורייס יש טעם יין ומראה יין. והריטב"א לעיל לד ב דחה זאת והעמיד כפירוש רש"י כאן.

[970] הקשו התוס': הרי קנקני הגוים אסורים בהנאה לדעת רבי מאיר. ומדוע? והרי היין הנפלט מהם אינו ניכר וידוע? ותירץ: הואיל והיין הנפלט לתוך יינו של ישראל ונהיה לחלק מן היין, הרי זה כאילו הוא ניכר ובעין. אולם היין הניתן בכבשים, בטל בתוכם ולא ניכר בהם כלל.

[971] בירושלמי נחלקו בדבר זה. לדעת רב היא סולתנית וכפי שפירש כאן, ולדעת רבי יוחנן היא טרית טרופה.

[972] מקורו של היתר זה, ביאר התוספות שנדרש ממה שכתוב על דג טמא "סנפיר וקשקשת אין לו". ודורשים: אין לו - עיין עליו. כלומר, עיין ובדוק שאכן אין לו. לא עכשו ולא בזמן אחר [וכמו שדרש לעוד מקומות, יבום ועוד] וכיון שנתברר שבעתיד יהיה לו, כשר.

[973] מקורו של היתר זה נדרש בספרי. והוא, ממה שכתוב "סנפיר וקשקשת במים". וכיון שבזמן שהוא במים יש לו סנפיר וקשקשת, כשר.

כי הא דאמר אביי: **האי צחנתא** [חילק] **דבב** [974] **נהרא** [שבא מנהר הנקרא "בב"] - **שריא**, מותר [לפי שאין דגים טמאים מצוים שם].

מאי טעמא, מדוע אכן אין שם דגים טמאים?

אילימא, אם נאמר שדגים טמאים אינם מצויים שם **משום דרדיפי מיא** שהנהר זורם מהר ובכח, **והאי דג טמא** אינו יכול לשרוד שם, **כיון דלית ליה** שאין לו **חוט השדרה**, לכן **בדוכתא דרדיפי מיא**, מקום שהמים זורמים שם בכח, **לא מצי קאי** אינו יכול להיות בו. לא יתכן לומר כך. כי, **והא קא חזינן** הרי אנו רואים **דקאי** שדגים טמאים, בכל זאת מתקיימים שם.

אלא, **משום דמליחי מיא**, שהמים שם מלוחים. **והאי דג טמא**, **כיון דלית ליה קלפי** שאין לו קשקשים, **בדוכתא דמליחי מיא לא מצי קאי**, אינו יכול להיות במים מלוחים. אף זה לא יתכן לומר. כי **והא קחזינן** הרי אנו רואים **דקאי** שדגים טמאים, בכל זאת מתקיימים שם.

אלא, **משום דלא מרבה טינא**, קרקעית אותו נהר אינה יכולה לגדל **דג טמא**.

אמר רבינא: **האידנא** בזמנינו **דקא שפכי ביה** שנשפכים לנהר בב, **נהר גוזא ונהר גמדא** - **אסירי**. אסורים הדגים הבאים ממנו, לפי שיש לחשוש לדגים הטמאים שבאו מן הנהרות האחרים. [975] **אמר אביי**: **האי** דג הנקרא **חמרא דימא** חמור הים - **שרי** מותר.

ודג הנקרא **תורא דימא** שור הים - **אסיר**.

וסימניך, סימן לדבר זה: בעל חיים ה**טמא** על פני היבשה - **טהור** בים [כגון חמור]. [976] **וטהור** על היבשה - **טמא** בים [שור].

אמר רב אשי: דג הנקרא **שפר נונא** - **שרי** מותר.

והנקרא **קדש נונא** - **אסיר**.

וסימניך סימן לדבר, ממה שנאמר [שמות טז כג] "**קדש לה'**" - כמו שדבר קודש אסור, כך דג הנקרא 'קדש נונא' אסור.

איכא דאמרי, יש אומרים שדג הנקרא '**קבר נונא**' - **אסור**.

---

[974] כך שמו של הנהר [לפי רש"י סוכה יח א]

[975] כתב המאירי: עיר שאין בה דגה אלא מן הנהר ומוחזק באותו נהר שאינו מעלה דגים טמאים לסיבת זכות קרקעיתו, מחמת שאין שם טיט וכן נודע שאין נהרות אחרים נשפכים לתוך אותו הנהר, סומכים על חזקת הנהר להתירם. ובזמנים הללו אין לסמוך על זה. שמא אין אנו בקיאין או שמא מים ממקומות אחרים נשפכים לשם, ולא נודע לנו [ראה עוד תוס' רי"ד בענין זה].

[976] סימנים אלו, אינם אלא בשני מינים אלו, שור וחמור. וכל שאר חיים שבים, הרי הם כשרים או אסורים אך ורק על פי סימני טהרה של סנפיר וקשקשת [על פי תוס' וראשונים]. הרמב"ם לא הזכיר כלל דין שור וחמור הים. וביאר בליקוטי הלכות [למרן החפץ חיים] חולין קכ"ז ב ובעין משפט שם אות ל"א, כיון שעיקר הלכות הדג הם שיהיה לו סנפיר וקשקשת, ממילא משמע שדג שיש בו סימנים אלו, טהור. ואין נפקא מינה אם תואר מראיתו דומה לחמור או לשור וכיו"ב.

וסימניך סימן לדבר: טמא הוא כ**קברי עובדי כוכבים**. [978] רבי עקיבא [977] איקלע נזדמן למקום ששמו '**גינזק**'. **אייתו לקמיה** הביאו לפניו **ההוא** אותו דג הנקרא '**נונא**', **דהוה דמי** שהיה דומה לדג טמא הנקרא '**חיפושא**'.

ועל מנת לבודקו, עשה רבי עקיבא כך: **חפייה בדיקולא**, כסהו בסל ופירכס הדג בתוכו. [979] **חזא ביה קלפי**, לאחר הניעור ראה בסל קשקשים, **ושרייה** והתירו.

רב אשי איקלע נזדמן למקום ששמו '**טמדוריא**'. **אייתו לקמיה** הביאו לפניו **ההוא** אותו דג הנקרא '**נונא**', **דהוה דמי** שהיה דומה לדג טמא **צלופחא**.

נקטיה להדי יומא לקחו אל מול אור השמש, **חזא דהוה ביה צימחי**, וראה שיש בו קשקשים דקים, **ושרייה** התירו.

רב אשי איקלע להההוא אתרא נזדמן לאותו מקום, **אייתו לקמיה** הביאו לפניו '**נונא**'. **דהוי דמי** שהיה דומה לדג טמא ששמו '**שפרנונא**'.

חפייה במשיכלי חיורי, הכניסו לתוך כלי לבן, **חזא ביה קלפי** ראה בו קשקשים [שהם שחורין, ובולטים על רקע הלבן], **ושרייה** והתירו.

רבה בר בר חנה איקלע נזדמן למקום ששמו '**אקרא דאגמא**'. **קריבו ליה צחנתא**, הביאו לפניו מאכל של דגים קטנים.

שמעיה להההוא גברא, שמע את אותו אדם **דהוה קרי ליה** שהיה קורא למין זה '**באטי**', שהוא שם של דג טמא.

אמר: **מדקא קרי ליה** מכך שקורא לו '**באטי**', **שמע מינה** משמע מכך ש**דבר טמא אית ביה** במאכל העשוי ממין זה. [980]

וכיון שכך, **לא אכל מיניה** ממנו.

לצפרא בבוקר **עיין בה** בדבר זה לאור יום, ואכן **אשכח ביה** מצא בו **דבר טמא**. וכיון שניצל מאכילת דבר טמא **קרי אנפשיה**, קרא על עצמו את הפסוק [משלי יב כא] "**לא יאונה לצדיק כל און**".

שנינו במשנתנו: **והקורט של חילתית**, חתיכת צמח חריף, הנקרא 'חילתית', הבא מן הגוים, אסור באכילה ומותר בהנאה.

---

[977] יש לגרוס רב עוקבא. וכפי שגרסו המפרשים לעיל לד א [יעב"ץ].

[978] כך היא הגירסא שלפנינו ולפי פירוש רש"י, בהלכות דגים אלו. הר"ח גורס להיפך: שפר נונא אסור. קדש נונא שרי. והסימן [ירמיה כ]: "קדש ישראל לה'". כלומר, ה' התירו לעמו. איכא דאמרי: קבר נונא שרי. וסימנך: קברי עכו"ם שאין מטמאין האהל. והיינו שטהור הוא ואינו טמא.

[979] כך פירש רש"י. והר"ח פירש, 'חפייה', לשון חיפפו וחיכחו בדופני הסל.

[980] לא נתכוין אותו אדם שלדג זה קוראים 'באטי'. אלא, שכאשר שמע רבה בר בר חנא שקורא אותו אדם בטאי, ואכן לא היה שם דג ממין זה, הבין שסימן הוא משמים שהדבר אסור [ר"ח]

שואלת הגמרא: **מאי טעמא** נאסר באכילה?

ומתרצת: **משום דמפסקי ליה בסכינא**. חותכו הגוי בסכין. ומסתמא בסכין יש שאריות של שמנונית איסור, ונבלעים הם בחילתית.

ואף על גב דאמר מר, שאיסור **הנותן טעם לפגם, מותר**, נאסרה החילתית על ידי נתינת טעם, כי **אגב חורפיה דחילתיתא**, מחמת שהחילתית חריפה, **מחליא ליה שמנוניתא**. נמתקת היא במשהו על ידי השמנונית.

והוה ליה, והרי השמנונית היא **כנותן טעם לשבח** בחילתית, [982] **ואסור**. [981]

עבדיה, עבדו הנכרי **דרבי לוי**, [983] **הוה קא מזבין** היה מוכר **חילתיתא**. והיו סומכין עליו שכשרה היא, לפי שעבדו של רבי לוי היה.

כי נח נפשיה דרבי לוי, אתו לקמיה באו לפני **דרבי יוחנן, אמרו ליה: מהו למיזבן מיניה**, האם כעת לאחר שנפטר רבו, אפשר להמשיך ולקנות ממנו?

אמר להו: עבדו של חבר [תלמיד חכם], **הרי הוא כחבר!**

רב הונא בר מניומי זבן תכילתא, קנה חוטי תכלת למצות ציצית **מאנשי דביתיה** מאשתו **דרב עמרם חסידא**. וקנה דוקא ממנה, לפי שדרך המוכרים הרמאים למכור דבר אחר [קלא אילן] כאלו היה 'תכלת'.

אתא לקמיה דרב יוסף, בא לפני רב יוסף לשואלו האם אכן אפשר לסמוך על אשת רב עמרם חסידא.

לא הוה בידיה. לא היתה בידו תשובה על כך.

פגע ביה פגש בו **חנן חייטא** [החייט]. **אמר ליה, יוסף עניא**, העני, [984] **מנא ליה** מנין לו תשובה על שאלה זו? **בדידי הוה עובדא**, בעצמי היה מעשה דומה, **דזביני תכילתא**

---

[981] הקשו התוס': מדוע הדבר אסור, והרי שנינו בחולין [ח ב] שאם שחט בהמה בסכין של טריפה, קולף את מקום השחיטה ששם ניתן טעם איסור, וכשר? ותירץ: מחמת חריפותה של החילתית, בולעת היא יותר. ועל מנת להסיר את כל טעם האיסור הבלוע בה, אין די בקילוף. והביאו התוס' שיש שלמדו מכך, שכן הדין בבצל ובשאר דברים חריפים שנחתכו בסכין של גוים, לא מועיל בהם קילוף. ודעת רבינו משה שדין זה נאמר רק בחילתית שחריפה היא מאוד. אך לא בשאר דברים. וכן פסק הט"ז יו"ד צ"ו.

[982] כך פירש רש"י, וכן משמע בתוס'. שהשמנונית היא שנותנת טעם בחילתית. אולם יש מן הראשונים שגרסו [ראה תוס' רי"ד וריטב"א] 'מחליא ליה לשמנוניתא'. כלומר, החילתית משביחה ומטעימה את השמנונית על ידי חריפותה. ונמצא שהשמנונית חוזרת ונותנת בה טעם לשבח. ומחמת זה אסורה.

[983] כך היא הגירסא שלפנינו. והעלה הרמב"ן אפשרות, שרבי לוי גר היה בסוריא. וכמבואר לקמן לט ב שחנווני סוריא חשודין היו על "לפני עיור לר תיתן מכשול". ומשום כך יש צורך מיוחד להחזיקו בכשרות לפי שעבד חבר כחבר. [אולם לפני הרמב"ן היתה הגירסא "עבדא דלוי" (ולא רבי לוי). ולוי, לא היה גר בסוריא. ולפי זה תמה הרמב"ן מדוע אין לקחת ממנו חילתית אילולא שהוא עבדו של לוי, והרי לא נחשדו עמי ארצות בכל מה שאסרו חכמים?! וביאר, שסתם עבדים פרוצים הם. וראוי לחוש להם באיסורין מדברי סופרים].

[984] יש מי שפירש שעני היה בדעת, שהרי רב יוסף חלה ושכח תלמודו כמבואר בנדרים מא א.

מאנשי דביתיה, שקניתי תכלת מאשתו **דרבנאה**, **אחוה** אחיו **דרבי חייא בר אבא**, **ואתאי לקמיה** ובאתי לפני **דרב מתנא**, ושאלתיו האם אכן אפשר לקנות מידה. **לא הוה בידיה**. לא היתה בידו תשובה לכך.

אתאי לקמיה באתי לפני **דרב יהודה** ממקום הנקרא 'הגרוניא', **ואמר לי: נפלת ליד**. כלומר, נפלת לידי, ועכשיו אתה צריך לתשובתי. וזוהי: **הכי** כך **אמר שמואל - אשת חבר, הרי היא כחבר!**

דתנו רבנן: אשת חבר, הרי היא כחבר. עבדו של חבר, הרי הוא כחבר.

חבר שמת, אשתו ובניו ובני ביתו הרי הן בחזקתן כמו שהיו בחיי החבר, **עד שיחשדו**, ויתברר ששוב אין הם בכשרותן. [985] **וכן חצר שמוכרין בה תכלת**, ומוחזקת כמקום מכירת תכלת כשרה, **הרי היא בחזקתה** שלא מרמין בה, ומחליפין בדברים אחרים, **עד** שיתברר שאכן מרמים שם **ותיפסל** החצר מלשמש כמקום מכירת תכלת כשרה. [986]

תנו רבנן: אשת עם הארץ שנתאלמנה או נתגרשה, וכעת **נשאת לחבר**.

וכן בתו של עם הארץ שנשאת לחבר, [987] **וכן עבדו של עם הארץ שנמכר לחבר - כולן צריכין** תחילה **לקבל** על עצמן בפני שלשה [989] חברים, נאמנות לכל **דברי חברות**, [988] כגון שיאכלו בטהרה, ויעשרו פירות, וכיוצא בהן.

אבל אשת חבר שנשאת לעם הארץ, וכן בתו של חבר שנשאת לעם הארץ, וכן עבדו של חבר שנמכר לעם הארץ, אינן צריכין לקבל דברי חברות לכתחלה על מנת שיהיו נאמנים על דברי חברות, אלא סומכים על כך שקודם התחברותן לעם הארץ, היו נאמנים - [990] **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: אף הן צריכין לקבל על עצמן מחדש **דברי חברות לכתחלה**.

וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: מעשה באשה אחת שנשאת לחבר, והיתה קושרת לו תפילין על ידו. לאחר מכן **נשאת** אותה אשה **למוכס** [סתם מוכסין, גזלנים הם], **והיתה**

---

[985] יש לדקדק, מדוע לא הזכר שאף עבדו בחזקתו עד שיחשד? ובחזון יחזקאל דמאי פרק ב הלכה יב דקדק כן על לשון הרמב"ם [הלכות מטמאי משכב ומושב י ה] שהביא כדברי הגמרא. ויישב, שחלוק דין חזקת בני ביתו מחזקת עבדו. לפי שאשתו ובני ביתו למידין ממנו ומתרגלין לעשות כמותו. ומשום כך נאמנים אף לאחר מותו. אולם עבדיו, אינם למידין ממנו, אלא עושין רק רצון אדונם מחמת עבדותם לו. ולכן, כאשר מת שוב אינם משועבדים. ואינם נוהגים כרבם. [וצ"ע מעבדו של רבי לוי המוזכר כאן, שהחזיקוהו כחבר אף לאחר מיתת רבו?]

[986] אין מדובר בסתם חצר, לפי שחזקתה של סתם חצר, תלויה במי שגר שם. אם כשרים הם או לא. אלא מדובר כאן בחצר שבאין סוחרים מן העולם למכור בה תכלת. והרגלו למכור בה תכלת כשרה. ולפיכך מעמידין חצר זו בחזקתה [ריטב"א בשם הרמ"ה].

[987] הואיל ובשעה שנעשה חבר לא היתה אשתו, יש לחוש שמא נוהגת בהרגלה הראשון [רש"י בכורות ל ב]

[988] ואותם חברים מלמדין אותם דברי חברות וזהירות בטומאות וטהרות, מעשרות וכדומה [מאירי]

[989] כך כתבו הרמב"ם [מטמאי מושב ומשכב י ה] והמאירי. אולם בהלכות מעשר י ב, כתב הרמב"ם 'עד שיקבל דברים אלו ברבים'. ולא הזכיר בפני שלשה,

[990] כך פירש רש"י כאן. ובבכורות ל ב פירש, שאינם צריכים לקבל דברי חברות, אם חזרו תחת יד חבר.

קושרת לו קשרי מוכס על ידו [חותמות שחותם המוכס לנותני המכס, לאות שכבר שילמו המכס ושלא יגבו מהם בשנית].
רואים מכך, שאשה הולכת תמיד אחר בעלה, ולכן אין להחזיקה מחמת המצב שהיתה אצל בעלה הקודם. ואם רוצה להיאמן בדברי חברות, יש לה לקבלם על עצמה מחדש.
אמר רב: **חבי"ת** [להלן יפורטו ראשי תיבות אלו] שהופקדו ביד גוי, **אסור** להשתמש בהם אם נחתמו רק **בחותם אחד**. אלא צריך שני חותמות.
חמפ"ג [להלן יפורטו דברים אלו] **מותר** להשתמש בהם אף אם הופקדו בידי גוי **בחותם אחד**.

דף לט:

חבי"ת - **חלב**, **בשר**, **יין**, **תכלת** של ציצית, (תחילת העמוד) **אסורין בחותם אחד**, [991] משום שבשר ותכלת יקרים הם. ולכן יש לחשוש שמא זייפם הגוי והחליפם. [992] וביין יש לחשוש שמא ניסכו [ולענין חלב, תדון הגמרא בהמשך].
חמפ"ג - **חילתית**, **מורייס**, **פת**, **גבינה** - **מותרין בחותם אחד**. משום שאין כל כך ריוח בהחלפת החילתית.
ומבארת הגמרא את היתר הפת בחותם אחד: **פת**, **למאי ניחוש להה?** [993] - **אי משום איחלופי קרירא בחמימא**, אם נחשוש שמא החליף פת קרה משלו, בפת חמה של ישראל - **מידע ידיע**. ניכר הדבר וידוע לבעלים. ומחמת כן ימנע הגוי מההחלפה, ומשום כך אין לחשוש.
דחיטי בדשערי, פת של חיטין בפת שעורין שזולה יותר - **נמי מידע ידיע**, גם בזאת אין לחשוש להחלפתם, משום שההחלפה ניכרת וידועה לבעלים.
אי כי הדדי, אם שני הפיתים שוים, ואין הבדל גדול ביניהם, הרי **כיון דאיכא** שישנו **חותם אחד**, **לא טרח** הגוי **ומזייף** את החותם.

---

[991] הקשו הראשונים: הרי לעיל לא א נפסק כרבי אלעזר שמותר בחותם א'? ותירץ ר"ת [שם ד"ה דאמר רב]: הסוגיא דידן דנה בדינו של ישראל חשוד. וגרוע הוא מעכו"ם. לפי שיודע שיאמינוהו לפי שישראל הוא, ומעיז יותר לזייף [וכן כתב בהגהות אשר"י בשם אור זרוע. וראה בתוס' שם שחלקו על ר"ת, והעמידו שאף כאן מדובר בעכו"ם. אלא ששולח לחברו ביד עכו"ם ושוב אינו רואה בעצמו שלא זייף העכו"ם. מה שאין כן לעיל מדובר שמפקיד הישראל ביד העכו"ם וחוזר ונוטל ממנו את פקדונו, ומבחין בזיוף. ולכן שם די בחותם א'].

[992] כך פירש רש"י את טעם הדבר. רבינו אפרים בר דוד [הובא בתוס'] דחה טעם זה. לפי שהמורייס יקר מן היין, ומותר. ולכן פירש, שדברים אלו אסורין בחותם אחד משום שהאיסור בעינו. ואם החליפו הגוי בדבר איסור משלו, הרי שהאיסור חמור יותר. לפי שהוא בעין. מה שאין כן חמפ"ג, אינם איסורין בעין אלא תערובות, וחומרתן פחותה [וכן הביאו הראשונים ריטב"א ועוד, מן הירושלמי]. רבינו יהודה [כמבואר שם] יישב שיטת רש"י שהרי בהרבה מקומות היין יקר יותר וכפי שראינו לעיל לד ב שמורייס שוה רבע הן היין. ולכן פירש כרש"י. הרמב"ם [מאכלות אסורות יג י] ביאר, שטעם איסור דברים אלו בחותם אחד הוא משום שאסורים הם מן התורה [כגון חלב טמא ובשר טרפה]. אך חפמ"ג שאיסורן דרבנן - הקילו ודי בחותם אחד.

[993] עיין ברש"י ובתוס' ובהגהות הב"ח איך היא הגירסא.

ודנה הגמרא: **ורב**, שאסר חלב בחותם אחד, והתיר גבינה בחותם אחד, **מאי שנא**, במה שונה **גבינה**, **דלא**, שלא **טרח** הגוי **ומזייף** על מנת להחליפה בגבינה משלו, ומשום כך היא מותרת בחותם אחד, הרי חלב נמי, גם חלב, לא טרח ומזייף. ומדוע חלב בחותם אחד אסור?

אמר רב כהנא: **אפיק** אכן הוצא **חלב** מתוך הדברים שהוזכרו כאסורים בחותם אחד, ויהא החלב מותר בחותם אחד, **ועייל** והעמד במקומו איסור **חתיכת דג**, שדמיה יקרין, **ושאין בה סימן**, ולפיכך יש לחשוש שמא החליפה הגוי. [994] שואלת הגמרא: הרי חתיכת דג **היינו בשר**, ולשם מה למנות בשר פעמיים?

ומתרצת: **תרי גווני בשר**, יש שני סוגים של בשר, בשר בהמה ובשר דג.

ושמואל אומר: הלכות חותם כך הם -

בי"ת, **אסור בחותם אחד**.

מח"ג, **מותר בחותם אחד**.

בי"ת - **בשר**, **יין**, **תכלת** - **אסורין בחותם אחד**.

מח"ג - **מורייס**, **חילתית**, **גבינה** - **מותרין בחותם אחד**.

ומבארת הגמרא מדוע לפי שמואל [שאינו חולק בהלכה על רב] אין צורך להזכיר את חתיכת הדג בכלל הסימן לאיסור. ואין צורך להזכיר את הפת בכלל הסימן להיתר, כי - **לשמואל**, **חתיכת דג שאין בה סימן** - **היינו בשר**.

ואת הסברא שנאמרה לעיל, שדג ובשר הם **תרי גווני** שני סוגי **בשר**, ונמנים כל אחד בפני עצמו - לדעת שמואל סברא זו **לא אמרינן**. ובכלל בשר ישנו אף בשר דג.

ולפיו גם אין צורך להזכיר את ההיתר של פת בסימן אחד, כי אין מה לחשוש בפת, וכמו ששנינו לעיל: פת - למאי ניחוש להה? [995]

תנו רבנן: **אין לוקחין** [997] **ימ"ח מח"ג** [996] **בסוריא**.

ומבארת הגמרא: **לא יין**, **ולא מורייס**, **ולא חלב**, **ולא מלח סלקונדרית**, **ולא חילתית**, **ולא גבינה**.

---

[994] שמואל אינו חולק על רב, אלא סובר שאין צורך בסימן לגבי חתיכת דג לאיסור, ולגבי פת להתיר, וכמו שהוא מפרש והולך. רש"י

[995] כך הוא הביאור לפי רש"י וגירסתו.

[996] העיר התוס' רי"ד: מדוע דוקא דברים אלו נאסרו לקנותם מחשש שמא נקנו מן הגוים ואילו בשאר דברים אין חוששין? וביארו הראשונים, שדוקא דברים אלו אסור לקנות בסוריא מחשש שמא לוקחים אותם המוכרים מן הגוים כיון שאין איסורן מוחלט, ופעמים שנמצא אצל הגוי דברים אלו וכשרים הם. אבל שאר דברים שאין רגילות לקחתם מן הגוים, ולרמאות בהם את ישראל - מותרים מכל אדם, ותולין שמשל ישראל הם [ריטב"א וראב "ד]

[997] אף אם מעיד המוכר שדבר זה מישראל הוא, אינו נאמן. לפי שהחשוד על דבר אינו דן ואינו מעיד בו. אך אם אינו עשוי למכור דבר זה אלא שנחשד שעובר בו לעצמו אך אינו עשוי להכשיל בו אחרים, נאמן בו [ריטב"א]

לפי שהחנונים שבסוריא, חשודים [999] על עבירת "לפני עיור לא תתן מכשול" [998]. ועשויין הם לקנות סחורה זו מן הגויים, ולמוכרה ליהודים! [1001] **אלא מן המומחה** [1000] בלבד, מותר לקנות. שידוע בו שמקפיד שלא לקחת מן הגוים.

וכולן, כל המאכלים האלו שאסור לקנותם מן החנונים, **אם נתארח אצל בעל הבית - מותר**. כי על אף שחשודין אנשי סוריא לעבור על איסור "לפני עיור", מכל מקום אינם חשודין הם עצמם על אכילת דבר איסור. ולכן לאכול את האוכל שלהם בביתם, מותר.

וברייתא זו, **מסייע ליה לדברי רבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי**: אם **שגר** שלח **לו בעל הבית לביתו** את אחד מכל המאכלים הללו - **מותר** לאוכלם.

מאי טעמא? - **בעל הבית לא שביק היתירא**, אינו מניח מלאכול דבר המותר באכילה, **ואכל איסורא**, דבר איסור.

וכי משגר ליה וכאשר שולח לחבירו, **ממאי דאכיל משדר ליה**. שולח לו מביתו רק ממה שהוא עצמו נוהג לאכול, [1002] ולכן מותר הדבר באכילה.

שנינו במשנתנו: **ומלח סלקונדרית** אסור באכילה.

שואלת הגמרא: **מאי** מהו **מלח סלקונדרית**?

אמר רב יהודה אמר שמואל: **מלח שכל סלקונדרי** נחתומי [1003] **רומי אוכלין אותה**, ומערבין בה שומן דגים טמאים, ומשום כך אסור.

תנו רבנן: **מלח סלקונדרית שחורה, אסורה. לבנה, מותרת - דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: **לבנה אסורה, שחורה מותרת.**

רבי יהודה בן גמליאל משום רבי חנינא בן גמליאל אומר: **זו וזו**, שחורה ולבנה, **אסורה.** ומבארת הגמרא:

---

[998] ויקרא יט יד

[999] הראשונים [ריטב"א, ראב"ד מעשר יב יז] הביאו מדברי הירושלמי שכל שהוא בחזקת חשוד, צריך שני עדים להכשירו. או שעד א' יעיד על המאכל שכשר. אולם עד א' אינו מעיד על החשוד. לפי שאין כוחו של עד אלא רק על חתיכת האיסור עצמה. אך לא על כשרותו של בעל המאכל.

[1000] סוחר מומחה, שמוחזק שלא ירע את שמו ואמינותו על ידי הכשלת הקונים [ר"י מלוניל]

[1001] לדעת הריטב"א, בשאר מקומות מותר לקנות מכל אדם. ולא נחשדו אלא רק בסוריא. וכן דעת הראב"ד [מאכלות אסורות יא כה] והמאירי. ודעת הרמב"ם [שם] שכל חו"ל, הרי היא כסוריא לענין זה [וראה שם במ"מ בשם הרשב"א].

[1002] פירשו הראשונים [רא"ש ר"ן ועוד] שדברי הגמרא "ממאי דאכיל", היינו מה שאוכל המוכר לעצמו בביתו, מתוך זה שולח לחברו. ואף שבחנותו יש דברי גוים, בכל אופן כיון שטורח לשלוח דורון לחברו, אינו מונע מעצמו וטורח שתהא המתנה כשרה. אולם מדברי הרמב"ם מאכלות אסורות יא כו משמע, שרק אצל סתם אדם מישראל מותר לאכול. והרמב"ם לשיטתו בהלכה הקודמת שם, שאין סומכים על כל יהודה שמוכר רק דברים כשרים, אלא רק על מי שהוחזק ככשר.

[1003] כך פירש רש"י. והר"ן פירש, החשובין שברומי.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לדברי האומר לבנה אסורה, היינו משום שקירבי שומן **דגים לבנים טמאים מעורבין בה**. ומשום כך אסורה.
לדברי האומר שחורה אסורה, קירבי שומן דגים **שחורים טמאים מעורבין בה**. [1004]
לדברי האומר זו וזו אסורה, **זה וזה**, שומן של דגים שחורים ולבנים, **מעורבין בה**.
אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל: זקן גוי **אחד היה בשכונתנו**, [1005] **שהיה מחליק פניה** של מלח סלקונדרית **בשומן חזיר**. ומשמע שיש לחשוש לאיסורים אחרים הקיימים במלח זה.
בסוף המשנה שנינו: **הרי אלו** שנמנו לעיל, **אסורים**, ואין איסורן איסור הנאה.
ודנה הגמרא: חזרה זו שחוזרת המשנה ומזכירה את האיסור בסוף ואומרת "הרי אלו אסורים", ומשמע שהיא באה למעט ולומר שלא הכל אסורים, **למעוטי מאי**, מה היא באה למעט מאיסור זה?
ומתרצת: **לדעת חזקיה** לעיל [לח ב], כונת משנתנו **למעוטי ב**אופן **שידוע** שנתן לתוך הכבשין יין, ואסורין הם אפילו בהנאה, ואינם נכללים בדין משנתנו.
לדעת רבי יוחנן, המתיר כבשים אלו בהנאה, באה משנתנו **למעוטי מורייס וגבינת בית אונייקי**, שאסורין אף בהנאה. [1006]
ומכך עולה, כי **סתמא** של משנה זו, היא **כרבי מאיר**, האוסר דברים אלו בהנאה [במשנה לעיל ל ב].

מתניתין:

עד עתה שנינו את דינם של הדברים האסורים בהנאה ואת הדברים האסורין באכילה.
ועתה מבארת המשנה מהם דברי הגוים המותרין אף באכילה.
ואלו דברי הגויים ה**מותרין באכילה**:
א. **חלב - שחלבו עובד כוכבים**, **וישראל רואהו** בשעה שחולב.
ב. **והדבש**,

[1004] לא נחלקו בדבר זה, אלא כל אחד אמר מה שראה במקומו [ראב"ד]
[1005] ראה ביעב"ץ שנקט שאיסור זה היה רק באותו זקן שידוע היה שמחליק פניה בשומן חזיר, ולכן נאסר לקחת משם מלח זה. אך מקום שיש בו אדם ידוע שעושה כך, ומאידך יש שם תגר של מלח שלא ידוע כמי שמשתמש בשומן חזיר וכדומה, מותר לקנות מלח זה באותו מקום. לפי שאין ודאות שאכן יש בו משומן החזיר.
[1006] צ"ע שכבר שנינו כן במשנה שם שאסורין בהנאה?
[1007] בדבר זה, מצינו בראשונים ג' פירושים: א. אשכולות ענבים - רש"י. ב. חלות דבש, שהדבש נוטף מתוכן, והחידוש הוא שאף שדבש נחשב למשקה המכשיר לקבל טומאה, מכל מקום, כל עוד הוא מצוי בחלת הדבש, הרי הוא נחשב כאוכל ואינו מכשיר לקבלת טומאה. פירוש המשניות להרמב"ם. ג. אשכולות ענבים שנתמעכו ונתרסקו קצת, ומשום כך נוטף מיצן - תוס' רי"ד.

ג. **והדבדבניות**, אשכולות ענבים, [1007] **אף על פי שמנטפין**, שנוטף מהן מיץ ענבים, אם נטף מיץ הענבים על אוכלין, **אין בהן** כדי להכשיר את האוכלין לקבלת טומאה, [1008] **משום הכשר משקה**. [1009]

וטעם הדבר, לפי שדעתו של הבעלים שיהיו פירות אלו לאכילה. ואין רצונו שיזוב מיצם.

ד. **וכבשין**, ירקות כבושין **שאין דרכן לתת לתוכן יין וחומץ**, הרי הם מותרין.

ה. **וטרית** דג מלוח [1010] **שאינה טרופה**, אלא נשאר בה חתיכה ניכרת מן הדג, ואפשר להבחין בה שדג כשר היא.

ו. **וציר** של דגים **שיש בה דגה**, כלבית [דג טמא [1011]] וכפי ששנינו במשנה לעיל שמתפתח מעצמו בציר טהור, ודבר זה מהוה סימן לכך שהציר נעשה מדגים טהורים. [1012]

ז. **ועלה** שלם **של חילתית** שלא חתכוהו בסכין, ואין לחשוש לבליעת איסור בו.

ח. **וזיתי גלוקסאות**, הכנוסים בכלי עגול כמו ככרי לחם **המגולגלין**, ומתחממין שם, והשמן מופק מאיליו מחמת החום.

רבי יוסי אומר: הזיתים **השלחין** [כלומר, שרכים הם כל כך עד שכאשר נוטלין אותם ביד נשלכים הגרעינים מאליהם] אסורין לפי שיש לחשוש שמא נתנו בהם יין, והוא הגורם לריכוך זה.

[1008] משקין שזבו על אוכלין, מכשירין אותם לקבל טומאה אם באים אותם האוכלין במגע עם דבר המטמא. והכשר זה תלוי בדעת הבעלים. אם רוצה הוא בזיבה זו, הרי שרצונו עושה את המשקה למכשיר לקבלת טומאה. אך אם אינו רוצה בכך, לא חלה הכשרת הדבר, ואינו מקבל טומאה על ידי זיבת המשקה.

[1009] כך משמע לפי הגירסא שלפנינו. "אף על פי שמנטפות אין בהם משום הכשר משקה". וכן פירש הראב"ד בשם רש"י [וכן הובא בפירוש רש"י לרי"ף] אולם הראב"ד ור"י ועוד, גרסו "ואין בהם משום הכשר משקין". ושתי הלכות נשנו כאן. א. אף שמנטפות, אין חוששין שמא זילף עליהם יין [התוס' רי"ד פירש, שהחידוש הוא שאף אם נגע בהם גוי, אין מגעו במיץ זה אוסר, כיון שאין המיץ הנוטף, נחשב ליין]. ב. דרך אגב שונים כאן שאף שמנטפות, אינם מכשירין משקין. והכריעו הר"ן והריטב"א שגירסא זו עיקר. [ואכן לפירוש רש"י צ"ע, מה שייכות הלכה זו לעניני המשנה והפרק].

[1010] כך פירש רש"י לעיל לה ב, והרמב"ם מאכלות אסורות ג כג. ולמד מכך הרמב"ן, שסיבת איסורן הוא מחשש תערובת דגים טמאים. אך בעצם מליחתן יחד עם דג טמא, אין חשש. ומדוע? והרי יתכן שבמליחתן עם הטמאים, ניתן טעם הטמאים בטהורים, ושנינו בחולין קיג א שאם היו דג טמא מלוח ודג טהור תפל יחד - אסורין. משום שהמלוח נותן טעם בתפל, ואוסרו.

[1011] כך פירש רש"י. וכנראה פירש כן לפי שלדג זה אין סנפיר וקשקשת. אולם דעת הרשב"א שאף שאין לו סנפיר וקשקשת, טהור. לפי שאינו מדגי הים אלא נשרץ הוא בכלי. ושנינו בחולין סו ב שכל ששרץ בכלים, טהור, אף ללא סנפיר וקשקשת.

[1012] כך פירש רש"י לעיל לה ב. והקשה הריטב"א: א. פירוש זה שהכלבית גדלה מעצמה בציר, אין השכל נותנו. ולא ראינו כן במציאות הטבע?! ב. אם כן מדוע שנו ציר שיש בו דגה, היה צריך לומר 'ציר שיש בו כלבית'? ג. אף אם אינו גדל בציר טמא, יש לחשוש שמא נתנוהו שם? והביאו הראשונים בשם ר"ת לפרש כך: כלבית, דג טהור הוא וכל דג קטן נקרא כלבית. והיה המנהג לתת בכל ציר דג אחד ממין אותו הציר, להעיד על מקורו מאיזה מין דג הוא. ולפי שאיסור ציר מדג טמא הוא רק מדרבנן, התירו להכשירו על פי דג אחד או שנים שמצויים בתוכו. ועוד, שהבקיאין יודעים להבחין בין ציר טהור לטמא. ולפיכך סוחרי הציר לא ירעו לעצמם, וירמו בכשרותו של הציר. לפי שבקלות אפשר לגלות הדבר. ואכן נאמנות זו של נתינת הכלבית, אינה אלא בחביות ציר סתומות. אבל בפתוחות, לא הכשירו. כיון שיתכן שנפל שם הדג מעצמו.

ט. **החגבים** [טהורים] **הבאים מן הסלולה** מן הסל שלפני החנוני [1013] - **אסורין** לפי שמזלף עליהם יין.

אך אם באים הם **מן ההפתק** [אוצר [1014]] **מותרין**. לפי שעדיין לא הוצאו למכירה, ועדיין לא נתנו בהם יין. [1015]

וכן דין זה, אף **לתרומה** הוא. וכפי שיבואר להלן בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנתנו, חלב שחלבו גוי וישראל רואהו - מותר.

תנינא להא, שנינו בברייתא כעין הענין הנידון במשנתנו [1016]:

דתנו רבנן יושב ישראל [1017] **בצד עדרו של עובד כוכבים** ואפילו אינו רואהו, **ועובד כוכבים חולב** לו **ומביא לו** חלב לישראל, [1018] **ואינו חושש** לשתות מן החלב.

ודנה הגמרא: **היכי דמי**, איך מדובר במקרה זה?

אי דליכא אם אין **דבר** [בהמה] **טמא בעדרו** של הגוי, ולכן אין לחשוש לחלב טמא, הרי **פשיטא** שמותר לשתותו!

ואי דאיכא יש **דבר טמא בעדרו**, **אמאי** מותר לישראל לשתות בלא חשש?

מבארת הגמרא: **לעולם** אכן מדובר **דאיכא** שישנו **דבר טמא** בעדר. **וכי קאי** וכאשר עומד הישראל, **חזי ליה** רואה מאין חולב לו הגוי. **וכי יתיב**, וכאשר הוא יושב בצד, **לא חזי ליה**, אינו רואה מאין הוא מביא לו את החלב.

והיינו אומרים כך: **מהו דתימא**, **כיון דיתיב** שיושב ישראל בצד **ולא חזי ליה**, אינו רואה את הגוי, **ניחוש דלמא מייתי ומערב ביה**, נחשוש שמא עירב מן החלב הטמא, **קא משמע לן**, **כיון דכי קאי** שכאשר עומד הישראל, **חזי ליה**, רואה אז את הגוי, אם כן אף

[1013] כך פירש רש"י. והראב"ד מפרש לשון דרך סלולה. כלומר, שעומד החנוני על הדרך ומוכר את החגבים. ובאופן זה, אסור לקחתם.

[1014] כך פירש רש"י. ורב האי גאון פירש, שהוא גדול העשוי לשימור זמן רב.

[1015] הר"י מלוניל הוסיף, שהטעם שאין חוששין שמא זילף עליהם יין, הוא משום שחושש בעל האוצר שמא יוודע הדבר שמזלף יין, ויאסרו כל יינו.

[1016] הרי"ף לא גרס תיבות אלו. ואכן רש"י בחולין יג א ד"ה תנינא, פירש שתיבות אלו בכל מקום משמען ששנינו במשנה מה ששנו ואמרו בברייתא. ואילו כאן, אין הדבר נכון, שהרי בברייתא מבואר שאף אם אינו רואה את החליבה - אינו חושש. ובתוס' יישבו, ש'רואהו' הנזכר במשנה, אינו בדוקא. אלא כיון שיכול לראותו, מותר. וכן הוכיח התוס' רי"ד ממה שלא כתבה המשנה 'וישראל עומד על גביו', משמע שלא צריך לראותו ממש במעשה החליבה.

[1017] וצריך שיהא גדול ובן דעת, ושמירת קטן על של גוי אינה כלום [ריטב"א] וצריך שיהא יותר מבן י"ח שנים [אורחות חיים איסו"מ סימן ס"ג]

[1018] המגיד משנה [מאכלות אסורות ג יז מדקדק מדברי הרמב"ם שם "והלך הגוי והביא לו חלב", שרק כאשר חולב הגוי לצורכו של ישראל ויודע שחלב טמא אסור, מתיירא הוא ממנו. אבל אילו נמצא שם ישראל סתם, ודאי אין לסמוך על חליבתו של הגוי.

כאשר יושב, **אירתותי מירתת** מפחד הגוי שמא יבוא הישראל לראותו בכל רגע, **ולא מיערב ביה חלב טמא**.

שנינו במשנתנו: **והדבש** של גוים - מותר.

ומבארת הגמרא את ההיתר:

דבש, **למאי**, לאיזה צד איסור **ניחוש** נחשוש **לה**?

אי אם החשש הוא **משום איערובי** שמא עירב בו הגוי יין, דבר זה לא יתכן, שהרי **מיסרא סרי**, מסריח הוא בעירוב יין.

אי אם החשש שמא בישלו את הדבר ויאסר **משום בישולי עובדי כוכבים**, הרי הדבש **נאכל כמו שהוא חי**, ושנינו דבר הנאכל כמות שהוא חי, אף אם בשלו גוי אינו נאסר.

אי אם החשש שמא בישלוהו בכלי גוים הפולטים פליטת איסור, ואסור המאכל **משום גיעולי עובדי כוכבים**, הרי פליטת איסור זו, **נותן טעם לפגם הוא**, **ומותר**?!

שנינו במשנתנו: **והדבדבניות**, אשכולות ענבים, **אף על פי שמנטפות - אין בהן משום הכשר משקה** לקבלת טומאה.

שואלת הגמרא סתירה לכך:

ורמינהי - **הבוצר** ענבים **לדורכן בגת**, כדי לעשות מהם יין -

שמאי אומר, **הוכשר** האוכל שנזלף עליו מיץ הענבים, לקבלת טומאה. כיון שהמשקין האלו מיועדים לצאת מן הענבים, ולפיכך רוצה הבעלים בזליפתן.

הלל אומר: **לא הוכשר** האוכל שנזלף עליו מיץ זה.

ואודי ליה הודה לו **הלל לשמאי**.

ומוכח שמשקין אלו היוצאים מן הענבים, מכשירין לקבל טומאה. ולא כדברי משנתנו?!

ומיישבת הגמרא: **התם**, שם בדורך ענבים לגת, **קא בעי ליה למשקה** רוצה הבעלים במשקה הענבים, ולכן נוח לו ביציאתם וזליפתן, ולפיכך מכשירין את האוכלין בזליפה זו.

אולם **הכא**, כאן במשקה הזב מן הענבים והולך לאיבוד, **לא קא בעי ליה למשקה**, אין הבעלים רוצה במשקה זה, ולכן אינו מכשיר לקבל טומאה.

שנינו במשנתנו: **וטרית** [מאכל המכיל דגים מלוחים] **שאינה טרופה**.

תנו רבנן: **איזו היא טרית שאינה טרופה**, שניתן להבחין שאין בה דג טמא?

כל שאינה מרוסקת לגמרי, **והראש ושדרה** של כל דג ודג **ניכר**. ובכך יודעים אם הוא טמא או טהור. לפי שדג טמא ראשו מחודד, ואין לו חוט שדרה. [1019]

[1019] כך פירש רש"י. ותמהו הראשונים, שלא מצינו שרק אלו סימני דג טהור? ופירש הראב"ד, שעל ידי ראש ושדרה, אפשר להכיר בהם שהם ממין דג מסוים, שהוא טהור [וענין זה יבואר להלן במהלך הסוגיא].

וממשיכה הברייתא ומבררת:
ואיזו היא **ציר שיש בה** דגה [וכפי ששנינו במשנתנו - וציר שיש בה דגה]? - **כל שדג** הנקרא **כילבית** [דג קטן טמא המתפתח מעצמו בציר של דגים טהורים],

דף מ.
ואחת או שתי כילביות (תחילת העמוד) **שוטטות בו**, זהו ציר שיש בו כילבית.
ומקשה הגמרא: **השתא** אחר שהשמיענו התנא שעל ידי **כילבית אחת**, **אמרת שרי** מותר הציר, אם יש בו **שתי כילביות**, **מבעיא**, וכי צריך התנא לומר זאת!?
ומתרצת הגמרא: **לא קשיא**. **כאן**, שתי כלביות, מדובר **ב**חביות ציר **פתוחות**. ולפי שיש לחשוש שמא דג זה נפל לתוכן מבחוץ, ובאמת ציר זה טמא, צריך שיהיה בו לפחות שתי כלביות.
ואילו **כאן**, כאשר די בכלבית אחת, מדובר **ב**חביות **סתומות**. שבהם אין חשש שמא נפל הדג מבחוץ. [1020]
כל דג שיש לו סנפיר וקשקשת, התירה התורה את אכילתו. שנאמר [ויקרא יא ט - יב]: "את זה תאכלו מכל אשר במים: כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים ובנחלים, אותם תאכלו".
ופירשו חכמים: סנפיר - ששט בו, קשקשת - קליפות הקבועות בגופו, ומתקפלות בקלות מבלי להשאיר תחתיהם סימן בעור.
ועוד, כל שיש לו אפילו קשקשת אחת במים, בידוע שיש לו סנפיר.
ואפילו אם כאשר מעלין אותו מן המים נושרת קשקשתו, מכל מקום טהור הוא.
והוסיפו חכמים והורו סימני כשרות נוספים הקיימים רק בדגים טהורים. והם:
א. ראש רחב ועגול. ב. הבדל בין הראש לזנב. ג. חוט שידרה. ד. יש לו קרביים. ה. בתוכו שלפוחית אויר [על פי רש"י להלן בסוגיא].
איתמר: **רב הונא אמר** אין הטרית כשרה, אלא **עד שתהא ראש ושדרה** - שניהם - **ניכר** בדג. [1021]

[1020] כך פירש רש"י. והקשו התוס': להלן מבואר בגמרא שאם מביא גוי ספינה מלאה חביות ונמצאת כלבית באחת מהן - כולן מותרות. ותולין שהכלביות שהיו בהם הלכו משם. ומשמע שדי בכלבית אחת? ועוד, אם חוששין שהכלבית נפלה מבחוץ, נחשוש כן אף בשניים? לכן פירש רבינו אפרים, להיפך. בחביות פתוחות די בכלבית אחת. לפי שיש לתלות שהשאר הלכו משם. אולם בסתומות, צריך שניים, שהרי אין לתלות בהם שהלכו. ואת פירוש רש"י יישבו התוס', שלהלן בעכו"ם, מדובר שנמצאו בחבית ב' כלביות שהן הכשר גמור. ולכן יש לדמות שאר החביות לחבית זו, ולתלות שכולן כשרות. אולם בפתוחות, אם נמצאה רק אחת, אין זה הכשר גמור. ואי אפשר להכשיר החביות הפתוחות.

[1021] בדעת רב הונא ביאר הרמב"ן שישנם דגים טמאים שאף להם יש שדרה. ומשום כך לא די באחד מן הסימנים, אלא צריך גם ראש וגם שדרה.

רב נחמן אמר: אין צריך ששניהם יהיו ניכרים, אלא **או הראש או השדרה** של הדג הכשר ניכרים, די בכך. [1022]

מתיב הקשה **רב עוקבא בר חמא** ממה ששנינו במשנה [חולין נט א]: **ובדגים**, סימן טהרתן הוא **כל שיש לו סנפיר וקשקשת**. [1023] ואילו סימנים אלו של ראש ושדרה, אינם בכלל סימני טהרה! [1024]

אמר אביי: **כי תניא**, המשנה **ההיא** מדברת, בדגים הנקראים "**בארא**"', ו"**פלמודא**", **דדמו רישייהו**, שראשיהם דומים **לראשים** של דגים **טמאים** בכך שמחודדים הם. ולכן נאמר שם שיש לסמוך על סנפיר וקשקשת ולא על צורת הראש והשדרה. אולם בשאר דגים, אף הראש והשדרה מהוים סימני טהרה.

אמר רב יהודה משמיה בשם **דעולא**: **המחלוקת** בין רב הונא לרב נחמן, היא רק בשאלה האם מותר **לטבל בצירן** של דגים אלו. **אבל** לאכול **בגופן** עצמן - **דברי הכל אסור**, [1025] **עד שיהא** גם **ראש** וגם **שדרה ניכר**.

אמר רבי זירא: **מריש הוה מטבילנא** בתחילה הייתי מטבל **בצירן** אפילו על ידי סימן אחד, או ראש או שדרה. כיון שסבור הייתי שהמחלוקת היא בגופן. אבל בצירן, אף רב הונא מודה מותר.

כיון דשמענא ששמעתי **להא דאמר רב יהודה משמיה** בשם **דעולא**, שה**מחלוקת** היא בשאלה אם מותר **לטבל בצירן**, **אבל** לאכול **בגופן** עצמן, **דברי הכל אסור עד שיהא ראש ושדרה ניכר** - מאז, **בצירן נמי לא מטבילנא**. גם כן איני מטבל. לפי שסבור אני כרב הונא.

אמר רב פפא: **הלכתא**, הלכה היא, שאין להתיר טרית טרופה של גוים, אלא **עד שיהא ראש ושדרה ניכר של כל אחת ואחת** מן הדגים.

[1022] שניהם, גם רב נחמן וגם רב הונא סבורים שדג טהור ניכר בראש וגם בשדרה. ונחלקו היכן שיש רק חצי מן הדג, האם ניתן על פי אחד מן הסימנים הנמצאים בחצי מן הדג לסמוך שיש בו כל סימני טהרה, או שצריך שיהיו שני הסימנים בבירור [עפ"י הרמב"ן] לדעת הראב"ד [הובא לעיל וכן ביאר הרא"ה בדרך זו], סימנים אלו אינם סימני טהרה אלא היכר על מין הדג טהור על פי סימני סנפיר וקשקשת. והמחלוקת היא האם על פי אחד מן הסימנים, אפשר לסמוך שאכן הדג הוא מהמין הטהור.

[1023] אף שיכול היה להקשות מן הפסוק עצמו, מכל מקום, אפשר שבפסוק נכתבו רק חלק מסימני הטהרה, וחלקם שייר. וכמו ששייר סימני בהמה וחיה [רמב"ן]

[1024] כך פירש רש"י. ומשמע, שהקושיא היא הן על רב נחמן והן על רב הונא. וראה בתוס' שפירשו, שמשדרה לבד, לא הקשו על רב נחמן. אף שאין לדג טמא שדרה כלל. משום שאפשר לומר שלא מנה התנא שם, אלא סימנים הנמצאים מחוץ לגופו של הדג כגון סנפיר וקשקשת. אף סימנים שבתוך גופו כגון אלו, לא נמנו שם.

[1025] הקשו התוס': הרי אף צירן אסור מדאורייתא כמבואר בחולין קיב ב. ואם כן מה החילוק בין צירן לגופן? ותירץ: אכן איסור צירן הוא דאורייתא. אך כמו כן, בטל הוא ברוב. ואילו גופן, אינו בטל ברוב, שהרי "בריה" הוא, שאפילו באלף אינה בטלה. אך הרא"ש כאן יישב, שאכן ציר דגים טמאים איסורו הוא רק מדרבנן. וחלוק ציר דגים מציר שרצים. והדרשא שממנה למידים איסור ציר, נאמרה בציר של שרצים בלבד ולא בציר של דגים.

מיתיבי ממה ששנינו בתוספתא: [1026] **חתיכות** דגים של גוים **שיש בהן סימן**, **בין** אם הסימן **בכולן** ו**בין במקצתן**, **ואפילו באחד ממאה שבהן - כולן מותרות!**
וכן היה **מעשה בעובד כוכבים אחד שהביא גרב** כלי גדול **של חתיכות**, **ונמצא סימן באחת מהן**, **והתיר רבן שמעון בן גמליאל את הגרב כולו**, על פי אותה חתיכה!
ואם כן, מוכח דלא כהלכתא, אלא די אפילו בסימן בדג אחד, על מנת להתיר את כולן!?
ומתרצת הגמרא: **תרגמה**, העמיד **רב פפא**, שכאן מדובר במקרה **כשחתיכות שוות**. כלומר, כאשר מחברין אותם יחד, ניכר שמדג אחד נחתכו כולן.
אך מקשה הגמרא: **אי הכי**, אם אכן מדובר שכל חתיכות הדג שוות ודג אחד הן, **מאי למימרא**, מה חידוש יש בכך? והרי ודאי שבאופן זה כשר? ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא**, שמא היית אומר, **ניחוש דלמא אתרמי**, נחשוש שמא נזדמן כך במקרה שנצטרפו כל החתיכות לצורת דג אחד, אך באמת מדגים אחרים הם,
קא משמע לן שאין חוששין לכך, אלא תולין שכל החתיכות, דג אחד הם.
ההוא ארבא דצחנתא, ספינה של דגים קצוצים, **דאתי** שבאה למקום הנקרא **סיכרא**.
נפק יצא **רב הונא בר חיננא**, **וחזא** וראה **ביה קלפי** קשקשים, **ושרייה** והתירה.
אמר ליה רבא לרב הונא בר חיננא: **ומי איכא דשרי כהאי גונא באתרא דשכיחי קלפי**? האם יש מי שמתיר באופן זה שמצויים שם הרבה קשקשים? והרי יתכן שנשארו הקשקשים מדגים טהורים שהיו בספינה זו, ואילו דגים אלו - טמאים הם!?
נפק שיפורי דרבא, **ואסיר**! יצאו הכרוזים, תוקעי השופרות, מטעם רבא, להודיע שרבא אסר.
ומאידך, יצאו **שיפורי**, הכרוזים תוקעי השופרות **דרב הונא בר חיננא**, **ושרי**, והתירו בשמו. [1027]
אמר רבי ירמיה מדפתי: **לדידי**, לי עצמי **אמר לי רב פפי**, **כי שרא**, כאשר התיר **רב הונא בר חיננא** את הדגים הללו על פי הקשקשים שנמצאו בהם, התיר רק **בצירן**. **אבל בגופן לא** התיר.
אמר רב אשי לדידי אמר לי רב פפא, **כי שרא** כאשר התיר **רב הונא בר חיננא** את הדגים הללו על פי הקשקשים, **אפילו בגופן** התיר.
ואנא, **לא מיסר אסרינא**, ואני איני יכול לאוסרם משום **דקאמר לי רב פפא**, שהתיר רב הונא אפילו את אכילת גופם.

[1026] עבודה זרה ד' י"א.
[1027] סדר הדברים בהכרח היה הפוך. שקודם התיר רב הונא בר חיננא, ולאחריו אסר רבא, שהרי דבר שאסר חכם, אין חברו רשאי להתיר [רמב"ן]

ומאידך, **ולא מישרא שרינא**. אין אני מתיר, **דהא**, שהרי אמר (**לי**) [1028] **רב יהודה משמיה דעולא**, כאשר אין הסימנים ברורים ומוחלטין בכל אחד ואחד מן הדגים, יש **מחלוקת** בשאלה האם מותר **לטבל בצירן**. **אבל** לאכול **בגופן** - **דברי הכל** אסור, אלא **עד שיהא ראש ושדרה ניכר של כל אחד ואחד** מן הדגים.

יתיב ישב **רב חיננא בר אידי קמיה** לפני **דרב אדא בר אהבה**, **ויתיב** וישב **וקאמר**: **עובד כוכבים שהביא עריבה** [1030] ספינה קטנה **מלאה חביות** של ציר דגים, [1029] **ונמצאת כילבית** [דג קטן טמא, הגדל בציר דגים טהורים] **באחת מהן** -

אם היו כל החביות **פתוחות** - **כולן מותרות**. כי תולין שבכולן היו כילביות כמו בזו, אלא כיון שהחבית היתה פתוחה, הלכו הכלביות משם.

אבל, אם היו השאר **סתומות** - **היא**, הפתוחה, **מותרת**, **וכולן** כל השאר - **אסורות**. כיון שלא נמצאה בהם הכלבית, ומוכח שמעולם לא היתה בהם.

אמר ליה רב אדא בר אהבה: **מנא לך הא**, מנין לך דין זה?

השיב לו: **מתלתא קראי**, משלשה חכמים גדולים **שמיע לי**, שמעתי דבר זה, וראוי לסמוך עליהם כאילו נכתב הדבר בתורה!

מרב, **ושמואל**, **ורבי יוחנן**.

אמר רב ברונא אמר רב: **קירבי** [מעיים של] **דגים**, **ועוברן**, ביציהם, **אין נקחין אלא מן המומחה**, שיודע להבחין בין מיני הדגים. [1031]

רמי הקשה **ליה עולא לרבי דוסתאי דמן** ממקום הנקרא '**בירי**':

מדקאמר, ממה שאמר **רב**, **קירבי דגים ועוברן אין נקחין אלא מן המומחה**, **מכלל** זה אתה למד, **דדג טמא איתי ליה** יש לו **עובר** [ביצים]. ולשם כך צריך המומחה להבחין בין ביצי דג טמא לטהור.

ורמינהי, וקשה סתירה לכך, שהרי שנינו [1032] - **דג טמא משריץ** את הדג עצמו ממעי אמו, ואינו נבקע מביצה. ואילו **דג טהור**, **מטיל ביצים**.

ומוכח שלדג טמא אין ביצים!?

השיב לו: **סמי** מחוק **מכאן** "**עוברן**", ושנה כך: קרבי דגים אינם ניקחים מן הגוים.

[1028] יש שלא גרסו תיבת "לי", שהרי רב אשי נולד, ביום שמת בו רב יהודה.

[1029] יש להעמיד שמדובר בחביות ציר ולא בחביות דגים. משום שלדעת רש"י כלבית זהו דג המתפתח מעצמו בציר של דגים. ועוד מוכח כן בתוס' לעיל ד"ה כאן בפתוחות, שהקשה מכאן על דברי רש"י שבחביות פתוחות צריך שיהיו לכל הפחות ב' כילביות.

[1030] צריך לגרוס "אריבא" שהיא ספינה [מהר"ג לפישיץ]

[1031] כך למד הרמב"ן מדברי רש"י לקמן מ ב ד"ה אין. והרמב"ן עצמו וכן שאר ראשונים פירשו, שהמומחה היינו כדלעיל לט ב שמוחזק למכור רק דברים כשרים, ואינו קונה אותם מן הגוי.

[1032] בכורות ז ב.

אמר ליה רבי זירא: **לא תיסמי**, אין צורך למחוק ביצים. אלא אכן **תרוייהו**, שניהם, גם דגים טמאים, בכלל **מטילי ביצים נינהו**.

אלא זה, דג טהור, **משריץ מבחוץ**, לאחר שיצאה הביצה ממעי האם בוקע הדג מעצמו, **ואילו זה**, דג טמא, **משריץ** בוקע מן הביצה בעודו **מבפנים** במעי אמו. ולכן צריך את המומחה להבחין בין ביצת דג טמא לטהור.

שואלת הגמרא: **למה לי מומחה**, על מנת לבדוק אם הביצים מדג טמא או טהור, **לבדוק בסימנין** של הביצה? [1033]

שהרי כך שנינו בברייתא, **דתניא - כסימני ביצים** של עוף טהור, **כך סימני דגים**.

וכי סימני ביצים הם כסימני **דגים**, **סלקא דעתך**, עולה על דעתך לומר!? והרי **סימני דגים**, **סנפיר וקשקשת כתיב בהו**. ומה השייכות בין סימני ביצים לסימני דגים? **אלא**, **כסימני ביצים**, **כך הם סימני עוברי** ביצי **דגים**.

ואלו הן סימני ביצים:

א. **כל שכודרת** [1034] - נמשכת. כלומר, צידה האחד רחב, והולך ונהיה צר עד הקצה השני. **ועגולגלת** אינה שטוחה מצידיה, אלא מעוגלת.

וראשה אחד כד רחב, כתחתית הכד שהיא רחבה, ואילו בגובה נעשה הכד צר, **וראשה אחד חד** -

זהו סימן ביצה **טהורה**.

ואם שני ראשיה חדין, ו [או] **שני ראשיה כדין** רחבים - **טמאה**.

ב. אם **החלמון** [הצהוב] **מבחוץ**, **והחלבון** [הלבן] **מבפנים**, בתוך החלמון - **טמאה**. אך אם **החלבון מבחוץ**, **וחלמון מבפנים - טהור**.

ג. אם **החלבון והחלמון מעורבין זה בזה**, **זו היא ביצת השרץ**, כגון צב ולטאה, שמטילי ביצים הם. [1035] וכיון שסימנים אלו כל כך ברורים, מדוע צריך מומחה על מנת שיבחין בין ביצי דג טמא לטהור?

[1033] לענין ביצי עוף, לא סומכים על הסימנים. כמבואר בחולין ג ב, עד שיאמר הגוי שביצים אלו, של עוף פלוני טהור הם. כיון שיש מיני ביצים טהורים הדומים מאוד לטמאים. ולכן אין לסמוך על הסימנים. אך לענין ביצי דגים - סימן מובהק הוא [תוס' רי"ד]

[1034] התוס' בחולין סד א הביאו שגירסת רש"י כאן "כודדת". והיינו, עגול כעין כד.

[1035] מעבר לכך שאסורה הביצה באכילה, נפקא מינה להיכן שהחלה להירקם וניקבה. אזי מטמאה היא במגע טומאת שרץ! [רש"י].

[1036] מתירוצו של רבא, הוכיח ר"ת שסימני ביצי דגים דאורייתא. ומשמע כן לפי שלא תירץ דסימני דגים דרבנן [ולפי זה יש להתיר מיני דגים שאין להם קשקשת, ואין ידוע אם מעולם לא היה להם, או שנשרו כבר]. ודחו זאת התוס', דיתכן שאכן סימנים לאו דאורייתא. והטעם שלא תירצו כן בגמרא, הוא משום שאם כן יקשה על דברי הגמרא להלן שאין ניקחין אלא מן המומחה. שמשמע מכך שאין היתר לקנות שלא מן המומחה. והרי אין זה נכון,

אמר רבא: **כשנימוחו** הביצים במעי אמן, [1036] ושוב אין סימניהם ניכרים. אז צריך הבחנת מומחה.

ודנה הגמרא: **ולדברי רבי דוסתאי דמן בירי, דאמר סמי** מחוק **מכאן עוברן**, ואפשר לקחת ביצי דג מן הגוי, כיון שדג טמא משריץ ואין לו ביצים, תיקשי,

דף מ:

והתניא, **כסימני ביצים** של עוף טהור, **כך סימני עוברי** ביצי **דגים**. ומוכח שאף לדג טמא יש ביצים?

ומתרצת הגמרא: **לאו תרוצי מתרצת לה**, וכי אינך מתרץ את הברייתא? הרי יש לומר כך: כסימני ביצים, **כך סימני קירבי דגים**. ואכן לדג טמא, אין ביצים.

ודנה הגמרא: **והיכי משכחת** היכן מצינו **בסימני קירבי דגים שיהא** בהם סימנים אלו, **כד** מצידו האחד, **וחד** מצידו האחר?

משיבה הגמרא: סימן זה **משכחת לה**, זה נמצא **בשילפוחא** בשלפוחית הדג. וניתן להבחין בה אם של דג טמא או טהור היא.

נתבאר לעיל שכאשר נימוחו הביצים במעי אמן, צריך מומחה להבחין אם של דג טהור הם או של טמא.

שואלת על כך הגמרא: **אם אין שם מומחה**, **מאי**, על פי מה יכשירו הביצים?

אמר רב יהודה: **כיון דאמר אני מלחתים**, וראיתי שדגים טהורים הם ומהם הוצאתי קרביים אלו - **מותרין**. [1037]

רב נחמן אמר: אינו נאמן אלא **עד שיאמר** ויראה **כי אלו דגים** [ויראה הישראל שטהורין הם] - **ואלו קירביהן**. אבל אם רק אומר 'אני מלחתים' - אינו נאמן, שמא אינו בקי בהן.

אורי הורה **ליה רב יהודה לאדא דיילא** שמשו: **כיון דאמר - אני מלחתים** נאמן בכך, **ומותרין**.

שנינו במשנתנו: **ועלה של חילתית** הבא מן הגוים מותר באכילה.

ודנה הגמרא: **פשיטא**, מטעם מה נאסור?

לא נצרכה לא נצרך היתר זה, **אלא לקרטין שבו**. פירורים וחתיכות קטנות שדבקו או נשרו מעליו.

שהרי אילו לא נימוח הדג לגמרי, וניכר בו הסימן, ומעיד על כך המוכר שבאו קרביים אלו מדג פלוני שטהור הוא, אפשר לקנות אף שלא מן המומחה. וראה בתוס' שכך היא המסקנא שסימנים לאו דאוריתא.

[1037] כך פירש רש"י. והדבר תמוה, הרי בשאלת הגמרא כשאין שם מומחה מאי, ביאר שהשאלה היא על ביצים ולא על קרביים? אכן בתוס' רי"ד פירש ששאלת הגמרא היא על קרבי הדגים ולא על הביצים. לפי שאת הקרביים, אי אפשר להכיר על פי סימנים. שלא נאמרו בהם סימנים אלא רק בביצים. וכן מוכח מהמשך דברי הגמרא "אלו דגים ואלו קרביהם".

מהו דתימא, **ניחוש דלמא מייתי ומערב ביה**, יש לחשוש שמא עירב אותם בקרטין אחרים שנחתכו בסכין של איסור, ומחמת כן נאסרם - **קא משמע לן דהא אישתרוקי היא דאישתרוק**, קרטין אלו הינם רק מה שנדבקו בעלין, **ואתא בהדה**, והגיעו עמהם. ואין לחשוש שמא הספיקו כבר להתערב באסורין.

שנינו במשנתנו: **וזיתי גלוסקאות המגולגלין** המכונסין בכלי - מותרין.

שואלת הגמרא: **פשיטא**?

לא נצרכא, היתר זה אינו נצרך אלא לומר, **שאף על גב דרפי טובא**, רפויים הזיתים עד שהגרעין נשמט מהם בקלות.

מהו דתימא, היינו אומרים, שכנראה הגיעו לדרגת רפיון זו כי **חמרא** יין **רמא בהו** נתן בהם - **קא משמע לן**, **הני**, אלו, **מחמת מישחא** השמן **הוא דרפו**, ולא מחמת שנתנו בהם יין.

עוד שנינו שם בענין זה: **ורבי יוסי אומר - שלחין אסורין**.

ודנה הגמרא: **היכי דמי** היאך הם **שלחין** אלו?

אמר רבי יוסי בר חנינא, **כל שאוחזו בידו** ועל ידי אחיזה מועטת, כבר **גרעינתו נשמטת**. וכיון שכל כך רפה הוא, מסתמא ניתן בו יין, ואסור. [1038]

שנינו במשנתנו: **החגבין הבאין** מן הסלולה [סל] - אסורין.

תנו רבנן: **החגבין**, **והקפריסין**, **והקפלוטות** [כרישין כבושין ומבושלים. ואינם אסורין לפי שדרכם לאוכלם חיים. [1039]] **הבאין מן האוצר** מחסן, **ומן ההפתק**, מקום איכסון בחנות, **ומן הספינה - מותרין**.

הנמכרין בקטלוזא בשוק **לפני חנוני - אסורין**, **מפני שמזלף יין עליהן**.

וכן יין תפוחים של עובדי כוכבים, **הבאין מן האוצר ומן ההפתק ומן הסלולה - מותרין**.

הנמכר בקטלוזא - אסור, **מפני שמערבין בו יין** ענבים, ולכן אסור. [1040] **תנו רבנן**: **פעם אחת חש** כאב **רבי במעיו**. **אמר**: **כלום יש אדם שיודע** האם **יין תפוחים של עובדי כוכבים** [ששתייתו של יין זה מועילה לכאב מעיים], **אסור או מותר**?

אמר לפניו רבי ישמעאל בן רבי יוסי: **פעם אחת חש אבא במעיו**, **והביאו לו יין תפוחים של עובדי כוכבים של שבעים שנה**, **ושתה ונתרפא**.

[1038] הראשונים [תוס' רי"ד ועוד] הביאו את דברי הירושלמי שפירשו שהשלחין הם מין של זיתים ונותנים לתוכם חמץ על מנת לחלוץ גרעיניהם.

[1039] ואף אם נתבשלו בכלי הגוים, אינם נאסרים בשל כך. לפי שפליטת האיסור מכלי הגוים, אינה משביחה אותם אלא נותנת בהם טעם לפגם [רש"י]

[1040] יש להבין במה שונה יין תפוחים משכר בעלמא, שלא אוסרין אותו אף אם עמד בשוק? וביאר הר"ן, כיון שיין תפוחים יקר יותר מיין ענבים, יש לחשוש שמא עירבו בו יין. מה שאין שכר, שבו לא קיים חשש זה.

אמר לו רבי: כל כך היה בידך תשובה לדבר זה, **ואתה מצערני** שלא גילית לי עד עתה?! **בדקו ומצאו עובד כוכבים אחד, שהיה לו שלש מאות גרבי** כדי **יין של תפוחים של שבעים שנה, ושתה ונתרפא.**

אמר רבי: **ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים.** כגון גוי זה ששמר היין שבעים שנה, עד שבא רבי ונתרפא ממנו! [1041]

שנינו במשנתנו: **וכן לתרומה.**

ודנה הגמרא: **מאי** מה הפירוש '**וכן לתרומה**' בעניננו?

אמר רב ששת: הכונה היא - **וכן לכהן** המקבל תרומה, ואף ששלו היא ויכול למוכרה, מכל מקום אינה נאכלת אלא לכהנים. ומשום כך נמכרת בזול לפי שלא הרבה קופצין עליה.

וכהן **החשוד למכור תרומה לשם חולין** על מנת שיקנו אותה יותר, הרי שהסחורה **שלפניו הוא דאסור** לקנות ממנו. שיש לחשוש שמא תרומה היא. **אבל** פרי וכדומה **הבא מן האוצר ומן ההפתק ומן הסלולה - מותר** לקנות ממנו. משום ש**אירתותי מירתת,** מפחד הוא לשים פירות תרומה במחסן יחד עם שאר פירות. לפי ש**סבר, שמעי ביה רבנן**, ישמעו מכך חכמים שעירבתי תרומה בחולין, **ומפסדו ליה מינאי**, ויפקירו ממני את כל המחסן.

אבל במה שעומד לפניו, אין הוא חושש כל כך, כיון שסחורה מועטת היא. ולכן במה שלפניו, אסור לקנות ממנו.

הדרן עלך אין מעמידין

פרק שלישי - כל הצלמים

הקדמה

נאמר בתורה [דברים ז] לגבי כיבוש הארץ מידי הכנענים, עובדי האלילים, "פסילי אלהיהם תשרפון באש, לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, פן תוקש בו, כי תועבת ה' אלהיך הוא. ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו, שקץ תשקצנו, ותעב תתעבנו, כי חרם הוא".

[1041] בפירוש התפלות לר"י בן יקר [חלק ב עמוד ע] כתב: ועל בני אדם שהיו קמצנים ושומרים יינם ושכר שלהן כמה שנים, היו רגילין לברך "ברוך שמסר עולמו לשומרין". לפי שלפעמים צריכין לאלו הדברים לרפואה לחולים חכמים וחסידים. כמו שמצינו במסכת עבודה זרה. ובא סגנון הברכה בלשון שמירה על שם היין המשומר בענביו. נמצא שגם הקב"ה שומר דברי עידונים לחכמים" ע"כ. מבואר, שכך היה המנהג לברך, ולא רק רבי בירך כן.

בא ללמדנו, שעבודה זרה כלומר, אלילים ופסלים - אסורים בהנאה. ועוד דרשו חכמים [לקמן נא ב] שלא רק האלילים בעצמם אסורים, אלא אף משמשי עבודה זרה, כגון, המחתה שמקטיר בה לפניה, וכן נוי עבודה זרה, כגון בגדים ששוטחין לפניה, וכן תקרובת עבודה זרה, כגון, בשר יינות ושמנים שהניחו לפניה לשם תקרובת - כולם אסורים בהנאה.

וזה לשון הרמב"ם [פרק ז מהלכות עבודה זרה הלכה ב]: עבודת כוכבים ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה - אסור בהנאה. שנאמר: ולא תביא תועבה אל ביתך. וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתים, אחת משום ולא תביא, ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.

פרק זה ותחילת פרק הבא עוסקים בהלכות אלו.

משנתנו דנה בישראל המוצא צלם [פסל], איך יוכל לזהותו אם נעשה לשם עבודה זרה, או אם נעשה לשם נוי בלבד [כעין אנדרטה לכבוד] ולא לשם אלילים. ובאיזה אופן אסור ובאיזה מותר.

מתניתין:

כל הצלמים שמצאן ישראל, **אסורין** בהנאה, **מפני שהן נעבדין פעם אחת בשנה**, **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **אינו אסור** "כל" הצלמים, **אלא** אלו שניכר עליהם שהם צלמי עבודה זרה. והם: **כל שיש בידו מקל או** שיש בידו **צפור או כדור**, ומבואר בגמרא איך דברים אלו מוכיחים שהם צלמי עבודה זרה. וכן מבואר באיזה סברא נחלקו חכמים עם רבי מאיר.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **אף כל שיש בידו כל דבר**.

גמרא:

הגמרא מבארת טעמם של חכמים, ובמה נחלקו עם רבי מאיר.

מלשון דברי חכמים, שלא אמרו "אינו נעבד אלא מי שיש בידו מקל", משמע שאינם חולקים על עצם זה שנעבדים פעם אחת בשנה, ואף על פי כן מתירים. ולכן מקשינן: **אי דנעבדין פעם אחת בשנה**, **מאי טעמא דרבנן**? הלא ודאי שנאסרין! וכי הם מחלקים בין פעם אחת לכמה פעמים?!

ומתרצינן: **אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן**: במקום שידוע שהגוים עובדים לצלמים אלו אפילו פעם אחת, בלי ספק שחכמים אוסרים -

אלא, **במקומו של רבי מאיר**, **היו עובדין אותה פעם אחת בשנה** -

ורבי מאיר הולך לשיטתו, דבכל איסורי התורה **חייש למיעוטא**. [1042] [כלומר, חושש להחמיר אף במקום שהחשש רחוק], ולכן **גזר שאר מקומות** שאינו ידוע אם הגוים עובדים לצלמים אלו, **אטו אותו מקום** משום מקומות שעובדין אותה [1043] -
ורבנן דלא חיישי למיעוטא אלא הולכים אחר הרוב, וברוב מקומות אין עובדין להם - **לא גזרו שאר מקומות אטו אותו מקום**.

הגמרא מוסיפה לבאר שלא כל הצלמים אסר רבי מאיר, ולא בכל המקומות [1044].

אמר רב יהודה אמר שמואל: **באנדרטי של מלכים** העשויין כצורתו של מלך שמת [1045], ומעמידין אותו בשערי העיר לזכרון המלך, ובהם **שנינו** שרבי מאיר אוסר. כי הם אינם עשויין לנוי בלבד, אלא מרוב חביבות המלך, עובדים אותו פעם אחת בשנה.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ואותם האנדרטאות **בשהן עומדין על פתח מדינה** העיר, **שנינו** שרבי מאיר אוסר. ואילו בשאר צלמים ובשאר מקומות, אינם עובדין אותן, והם עשויין לנוי בלבד, ומותרים [1046].

[1042] רבי מאיר סובר במסכת יבמות [קיט א]: קטן וקטנה לא חולצין ולא מייבמין. קטן שמא ימצא סריס, הפטור ממצות יבום, ונמצא שבא על אשת אחיו שלא במקום קיום המצוה - והיא ערוה עליו, וקטנה שמא תמצא איילונית, שאינה בת יבום, ונמצא שנבעלת לערוה שלא במקום מצוה - ואף שהחשש של סריס ואיילונית הוא חשש רחוק, שהרי רוב האנשים אינם סריסים ורוב הנשים אינן איילונית, בכל זאת חושש רבי מאיר. וכן מצאנו שרבי מאיר גזר על כל ה"כותיים" ונתן להם דין של גוים, מפני שמצאו להם דמות יונה [אלילים] בהר גריזים, אף שתושבי הר גריזים הם מיעוט הכותיים - גזר על כולם.

[1043] נחלקו הראשונים בביאור גזירת רבי מאיר. **הרמב"ן** ו**הריטב"א** מבארים: כיון שרבי מאיר חושש למיעוט, לכן יש לחשוש במקומות שאין מנהג שלהן ידוע, או שמצאו את הצלמים בדרך, שמא המה ממקומות שעובדין אותם. חשש זה הוא "מן הדין", כי רבי מאיר חושש למיעוט. ועתה, כיון שרוב המקומות נאסרו "מן הדין" - באו חכמים ו"גזרו" אף במקומות שידוע לנו שאין עובדין אותן, גזירה אטו רוב העולם האסור מן הדין. ורבנן לא חששו למיעוט, ולכן מותר ברוב המקומות "מן הדין", וכיון שכך - "לא גזרו". ולפי דרך זו מבואר כפילות הלשון בגמרא "חייש למיעוטא", ו"גזר". **הר"ן** חולק על דרך זו, ומבאר שלרבי מאיר אכן כל המקומות, אפילו מקומות שלא ידוע לנו עליהם אם עובדין אם לא, מותרין מן הדין. אלא, היות ורבי מאיר סובר בכל איסורי תורה שחוששין למיעוט, שאי אפשר להתעלם מן המיעוט, אלא הוא "נמצא" בעולם, לכן "גזרו" חכמים בכל המקומות, כדי שלא יבואו להיכשל באיסור באלו המקומות שעובדין אותם, למרות שהם מיעוט. ואילו חכמים סוברים: לא חיישינן למיעוט, והמיעוט אינו ראוי להתחשב בו. וכאילו איננו, לפיכך אין לגזור על כל העולם מפני חשש קלקול במקום שעובדין אותם.

[1044] **רש"י** מפרש, שאף רבי מאיר לא אסר אלא באנדרטי של מלכים, ובעומדין על פתח מדינה. ו**התוס'** מביאים פירוש **רבינו תם**, להיפך: אף חכמים לא התירו אלא באנדרטאות שברור שעשויין לנוי, והם של מלכים ומעמידין אותן בשערי העיר, ואילו בשאר צלמים מודים לרבי מאיר, שיש לחשוש שמא הם צלמי אלילים. ועיין ב**חידושי הריטב"א** בביאור השיטות.

[1045] כן פירש **רש"י**. ו**התוס'** מפרשים בשם **רבינו תם**: האנדרטות עשויין לכבוד מלך חי.

[1046] **הרמב"ן** מבאר שאמוראים אלו רב יהודה אמר שמואל ורבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, באים לתרץ תירוץ נוסף על קושית הגמרא. ולדעתם, אין צריכים לתרץ תירוצו של רב יצחק בר יוסף, שרבי מאיר חושש וגוזר ממקום למקום, אלא, שמשנתנו מדברת בכל המקומות, ובאנדרטאות של מלכים העומדין על פתחי העיר ישנם מקצת גוים העובדים לצלמים אלו, לכן, רבי מאיר החושש למיעוט אוסר אותן, וחכמים שאינם חוששין למיעוט - מתירים.

דף מא.

אמר רבה: **מחלוקת** שנחלקו רבי מאיר וחכמים, היא: **בצלמים של כפרים**, שאין דרכן להעמיד בכפרים צלמים לנוי. **אבל בצלמים של כרכים** עיירות גדולות **דברי הכל מותרים**.

מאי טעמא? - **לנוי עבדי להו**, עושים אותם לנוי, כדרכם של עיירות גדולות.

ותמהה הגמרא: **וצלמים דכפרים**, **מי איכא למאן דאמר**, וכי יש מי שסובר כי **לנוי קעבדי להו**, שהם עושים אותם לנוי, ולכן חכמים מתירים?! והרי צלמים **דכפרים**, **ודאי למיפלחינהו עבדי להו**! ודאי הם עשויין לעבודת אלילים, כי בני כפר אין דרכם להעמיד צלמים לנוי. [1047] ומסקינן: **אלא**, **אי אתמר**, אם אכן מסרו תלמידים שמועה זו בשם רבה, **הכי אתמר**: **אמר רבה**: **מחלוקת** שנחלקו רבי מאיר וחכמים, היא **בשל כרכים**, ורק בהם אמרו חכמים שעשויין לנוי. **אבל בשל כפרים**, **דברי הכל** הם **אסורים**, כי בני הכפרים בודאי אינם עושין צלמים לשם נוי. [1048]

שנינו במשנתנו: **וחכמים אומרים**: **אינו אסור אלא מי שיש בידו מקל או ציפור או כדור**.

הגמרא מבארת מה ה"סמל" בדברים אלו המהווים סימן שהם צלמי עבודה זרה.

מקל: **ש**האליל **רודה את עצמו תחת כל העולם** [הגמרא אומרת כך בלשון גנאי, והכוונה לדעת הגויים, שרודה את העולם תחתיו], **כמו מקל**. כלומר, שכל העולם בידו, כמו שהוא תופס מקל, והוא שולט בעולם, כי המקל מסמל רדייה וממשלה [1049].

[1047] **התוס**' מבארים את סוגית הגמרא: בהוה אמינא סברה הגמרא, שרבי מאיר וחכמים חולקים בכפרים, ומחלוקתם היא האם נעשו לעבודה זרה או לנוי. והתוס' מבארים כך, כי הוקשה להם על קושית הגמרא "ובכפרים מי איכא למאן דאמר לנוי קעבדי להו" - מה קשה, הלא חכמים מודים שיש מקומות שעושין אותם לאלילים, אלא שהם סוברים שבמקומות אחרים לא גזרו אטו המקומות שעובדים אותם? ולפי ביאור זה מדוייקים דברי הגמרא "אבל של כרכים, דברי הכל לנוי עבדי להו" - שמשמע כי בכרכים עשוי לנוי, ואילו בכפרים נחלקו האם עשוין לנוי או לעבודה זרה. אך הקשו המפרשים: איך יתכן לומר כן? הרי בתחילת הסוגיא דייקנו מדברי חכמים ומלשונם, שלא אמרו "אינו נעבד אלא מי שיש בידו מקל", ודייקו שם רש"י ותוס' שחכמים אינם חולקים על העובדה שיש מקומות שהם עשוין לעבודה זרה? **התוס**' **הרא**"**ש** מתרץ, שהגמרא יכלה להקשות כן, אלא שהקשתה קושיא טובה יותר, קושיא מן הסברא: איך יתכן שבני הכפרים עושין לנוי. **המהרש**"**א** מתרץ: היא היא קושית הגמרא: איך יתכן שחכמים סוברים ששל כפרים עשוין לנוי, הלא אם כן היה להם לומר: אינו נעבד אלא מי שיש בידו מקל. [כלומר: לפי המהרש"א אינה קושיא מצד הסברא כדברי תוס' הרא"ש, אלא היא קושיא מדיוק דברי חכמים. ובלשון התוס' משמע כמו המהרש"א]. **המהר**"**ם** מביא פירושו של **המהרש**"**א** [ולא בשם המהרש"א]. ומקשה עליו, שלא משמע כן בלשון הגמרא. ומתרץ, שלפי הוה אמינא זו, לא יכלו חכמים לומר "אינו נעבד אלא מי שיש בידו מקל", כי אם היו אומרים כך היה נשמע מדבריהם ש"אף בכפרים" אינו נעבד אלא מי שיש בידו מקל, ואילו ב"כרכים" אינו נעבד אף מי ש"יש" בידו מקל. וזה אינו, שבודאי מי שיש בידו מקל נעבד אפילו בכרכים.

[1048] **התוס**' מבארים מסקנת הגמרא: מחלוקת בשל כרכים, והם עשוין לנוי, אלא כיון שבמקומו של רבי מאיר עבדו אותן [כדברי רב יצחק בר יוסף] לכן גזר שאר המקומות אטו מקומות דעובדין אותם, וחכמים לא גזרו, אבל של כפרים לדברי הכל אסור. ועיין **במשנה למלך** [פרק ז מהלכות עבודה זרה הלכה ו] המאריך מאוד בדברי התוס', ובכל הסוגיא.

[1049] מפורש על פי **המהר**"**ם**. וכן בהמשך בצפור וכדור.

צפור: **שתופש את עצמו תחת כל העולם כולו**, **כצפור**. כלומר, שהעולם בידו ובשליטתו, וכן שהוא מתנשא על העולם כציפור הפורחת ושטה מעל העולם.
כדור: **שתופש את עצמו תחת כל העולם כולו ככדור**. שהעולם העגול ככדור נמצא בידו ובשליטתו.
תנא בברייתא: **הוסיפו עליהן** עוד סמלים לצלמים שהם של אלילים: **סייף**, **עטרה וטבעת**.
ומבארת הגמרא: **סייף**: **מעיקרא**, בתחילה, אחרי שנשנית המשנה, לפני שנשנית הברייתא, **סבור** סברו חכמים שצלם זה אינו אליל, אלא **ליסטים בעלמא**. **ולבסוף סבור** שהוא אליל, והסייף בא לסמל **שהורג את עצמו תחת כל העולם כולו**. כלומר, שהורג את כל העולם. **עטרה**: **מעיקרא סבור גדיל כלילי בעלמא**, סתם אומן הגודל עטרות, **ולבסוף סבור**: **כמו עטרה למלך** [נוסח אחר בלשון גנאי: **לכלב**].
טבעת: **מעיקרא סבור**: **אישתיימא בעלמא** הוא, סתם שליח הנושא חותם המשלחו, **ולבסוף סבור**: **שחותם את עצמו תחת כל העולם כולו למיתה**.[1050]
שנינו במשנתנו: **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: **אף כל שיש בידו כל דבר**.
תנא שנינו בברייתא: **אפילו** אם יש בידו **צרור או קיסם**, כי ההחזקה של דבר ביד מסמלת שלטון ושררה.
בעי רב אשי: אם **תפש** [גירסת רבינו חננאל: **תופש**] **בידו צואה**, **מהו**? האם אסור לדעת רבן שמעון בן גמליאל, או לא.
וצדדי הספק הם: **מי אמרינן** סמל הוא **שכולי עלמא זילו באפיה**, זולים הם כנגדו **כי כמו צואה**, ואסור.
או דילמא, יתכן שבא לסמל להיפך, **הוא**, **מיהו**, דמות הצלם היא זו **דזיל באפי כולי עלמא כצואה**. כלומר, הדמות שעשו ממנה צלם, היא היתה המבוזה, ועשו את הפסל כדי לגנותה, שהיא כצואה כנגד כל העולם. ואיננו צלם עבודת כוכבים.
ומסקינן: **תיקו**. והאיבעיא לא נפשטה.

מתניתין:

המוצא שברי צלמים, **הרי אלו מותרין**, כי אף כשהיו שלמים, הם ב"ספק" אם עבדום הגויים או לא עבדום, ועתה כשהם שבורים, אף אם תמצא לומר עבדום, יש עליהם

[1050] כתב **הריטב"א**: לדעת מי שסובר שמדובר באנדרטי של מלכים, צריך לפרש שהגוים רצו לסמל את המלך ביופיו עם סייף על רוב גבורתו ועשירותו, או שתפס המלוכה מעצמו בלי היותו מזרע המלוכה. וכן בעטרה וטבעת. - אלא שהגמרא תופסת לשונות אלו לגנאי, שעושה כן באלימות.

"ספק" נוסף, שמא ביטלום הגוים. ולכן הם במצב של "ספק ספיקא" אם הם אסורים, וכל דבר שאיסורו הוא ספק ספיקא, מותר [1051].

["ביטול" עבודה זרה נעשה כאשרה הגוי "מבטל" את אלילו בכך כששוברו או מקלקלו, וכך היא דרכם של גוים כשהם הקוצפים על אלוהיהם. ומשביטלו הגוי, בטל ממנו איסורו בהנאה].

מצא תבנית יד או תבנית רגל, הרי אלו אסורין, מפני שכיוצא בהן, יד ורגל לבד, **נעבד**, עובדין אותן הגוים.

גמרא:

אמר שמואל: אין צריך לומר שהמשנה מדברת דוקא בצלמים סתם, שלא ראינו שעבדום, ולומר שטעם ההיתר הוא משום "ספק" שמא לא עבדום,

אלא **אפילו מצא שברי עבודת כוכבים** שידוע לנו שהם שברי אלילים, וראינו שעבדום הגוים כשהיו שלמים, גם כן מותרים, לפי שהגויים שומרים היטב על אליליהם עד שמגיע היום שהם כועסים עליהם, שאז הם שוברים אותם וזורקים, ולכן, אם מצא אדם את השברים הללו, לא מסתבר שנאבדו ונשברו מאליהם, אלא יותר מסתבר ששיברום בכוונה, וביטלום [1052].

ומקשינן: **והא אנן תנן**, הרי שנינו במשנתנו: **שברי "צלמים"**. ומשמע דוקא צלמים, שאין ידוע שעבדום, מותרין, ולא אלילים ממש!

ומתרצינן: **הוא הדין דאפילו שברי עבודת כוכבים** מותרין, כדעת שמואל.

והא דקתני שברי "צלמים", לא משום שדוקא צלמים מותרין, אלא **משום דקא בעי למיתני סיפא**, כיון שהתנא רצה לשנות בסיפא: **מצא תבנית יד תבנית רגל - הרי אלו אסורין מפני שכיוצא בהן נעבד**. לכן שנה "צלמים", להשמיעך שתבנית יד ותבנית רגל אסורין אפילו בצלמים.

ואם היתה המשנה אומרת ברישא "שברי עבודת כוכבים", היינו מדייקים לומר, שרק באלילים ממש יש לחלק בין סתם שברים, המותרים, לתבנית יד או רגל, האסורים, אך בצלמים מותר תבנית יד ורגל, וזה אינו נכון, כי צורות אלו חשובות הן וחוששין להן

[1051] כן פירש **רש"י** את המשנה. וברור שביאור זה הוא רק בתורת "הוה אמינא", כי למסקנא סובר שמואל שאף המוצא שברי עבודה זרה, שעליהם יש רק ספק אחד אם ביטלום אם לא, גם כן מותר, כמו שיבואר בגמרא. וכן משמע מדברי **המאירי** שרש"י כתב כן בתורת "הוה אמינא".

[1052] כן היא שיטת **רש"י** לדעת **הרמב"ן** והר"ן. וכן כתב רש"י להדא בדף מט ב ד"ה לא. וכן סוברים **הרי"ף** והרמב"ם. והמשך הסוגיא יבואר לפי דרך זו, על פי דברי **הרמב"ן**. ובסוף הסוגיא [הערה 9] יבואר בעז"ה בקיצור דעת **התוס'**.

[ויבואר בגמרא לקמן שעושין להם בסיס בפני עצמם], ולכן אסורים אף כשהן שברי צלמים.

ומדייקת הגמרא מדברי המשנה להקשות על שמואל:

תנן: מצא תבנית יד תבנית רגל, הרי אלו אסורין מפני שכיוצא בו [בהן] נעבד.

דף מא:

וקשה: **אמאי**, למה אסורין? (תחילת העמוד) **והא שברים נינהו**, ואף שנעבדו, מכל מקום, הרי יש לפנינו "הוכחה" שהגוי ביטלן?

תרגמה ביארה **שמואל**: אכן, אם הן סתם שברים, מותרין. ומה שאמרה המשנה שהן אסורין, מדובר **בעומדין על בסיסן**, שהתקינו לשברים הללו "מושב" ו"בסיס", ועצם ישיבתן על בסיס מוכיחה את חשיבותם, אף שהם רק חלק מצלם, ועובדים להם.

ומביאה עתה הגמרא מחלוקת אמוראים בעבודת כוכבים שנשתברה, דהיינו שהגוי עבד לה ולא ביטלה בעצמו, אלא היא נשתברה מאיליה, האם מותרים שבריה היות ונשברה, והם שבורים לפנינו, או לא. וצדדי המחלוקת יבוארו בגמרא.

אתמר: עבודת כוכבים שנשתברה מאיליה - רבי יוחנן אמר אסורה. רבי שמעון בן לקיש אמר מותרת.

ומבארת הגמרא: **רבי יוחנן אמר אסורה, דהא לא ביטלה**, ואינה בטילה מעצמה.

רבי שמעון בן לקיש אמר מותרת, כי **מסתמא, בטולי מבטיל לה**, כי **מימר אמר**, הגוי אומר לנפשו: **איהי נפשה לא אצלה**, היא לא הצילה את עצמה, ואם כן, **להוא גברא מצלה ליה**?! וכי תציל אותי?! [1053] והגמרא מביאה את המשך הוויכוח בין רבי יוחנן וריש לקיש, ותחילה מביאה הוכחות וראיות של רבי יוחנן להוכיח את שיטתו. ובסוף הסוגיא מביא ריש לקיש ראיה לשיטתו.

[1053] **הרמב"ן** [בעמוד הבא] מוכיח מכמה ראיות, שבאם הגוי ודאי מתייאש מדעתו מאלילו, אף שלא שיברה, כגון שהניחה הפקר בשעת שלום ואינו עתיד לחזור - ודאי שהיא בטלה. ומחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא רק בנשתברה מאליה, והגוי אינו יודע מהשבירה, שריש לקיש סובר שהיא בטלה כשם שבטלה כשמשברה בידים, "דעל כרחיה מבטלה", ורבי יוחנן סובר שאינה בטילה כל זמן שלא ביטלה בידים, שמא יחזור ויתיכנה ויעשה אותה מחדש, או יעבוד לשבורה, ואף שנשברה בפניו. ולכן גם מובן, למה תלתה הגמרא לקמן שברה ישראל בנשברה מאליה, שהטעם אחד הוא. ומביא דעת **הראב"ד**, הסובר שגם ריש לקיש לא התיר אלא אם נשברה בידיעת הגוי, ואז הוא כמו ייאוש מדעת. וה**רמב"ן** מקשה עליו, מהמשך הסוגיא, שרבי יוחנן מוכיח לריש לקיש בכמה ראיות שבנשתברה מאליה, או ששברן ישראל, אינה בטילה. כי ממה נפשך - אם הגוי ראה או ידע, הלא גם לרבי יוחנן מתייאש הימנה [דלא גרע מיאוש מדעת, כמו שהוכיח הרמב"ן מכמה ראיות], ואילו אם הגוי לא ראה או ידע, מה הקשה על ריש לקיש, הלא לדעת הראב"ד מודה ריש לקיש שאינה בטילה? [ויש להוסיף על קושית הרמב"ן מקושית ריש לקיש בסוף הסוגיא מקן שבראש אשירה - האם סבר ריש לקיש שהגוי עומד שם ורואה או יודע מכך. ולמה לא תירצה הגמרא שהגוי אינו יודע?].

איתיביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: נאמר בספר שמואל [א ה] בעת שהפלישתים שבו את ארון הקודש ושמוהו בבית דגון אלהי פלישתים, והציגו אותו אצל דגון. ובבוקר הראשון מצאו את דגון נופל לפניו ארצה לפני ארון ה', ויקחו את דגון וישיבו אותו למקומו. ובבוקר שני ראו "**והנה דגון נופל לפניו ארצה לפני ארון ה', וראש דגון ושתי כפות ידיו כרותות אל המפתן**". והרי הוא עבודת כוכבים שנשתברה מאליה.

וכתיב "**על כן, לא ידרכו כוהני דגון וכל הבאים בית דגון על מפתן דגון באשדוד, עד היום הזה**". וסבר רבי יוחנן, שלכן לא דרכו, משום שהשברים היו חשובים להם.

ומוכח שעבודת כוכבים שנשתברה מאליה, נשארה בחשיבותה?

ומתרצינן: **אמר לו** ריש לקיש לרבי יוחנן, וכי **משם ראיה**?! - הלא אדרבה, הפלישתים לא החשיבו את דגון, אלא רק את המפתן, כיון שלא נפל מעבר למפתן. **התם**, שם היה הסיפור **שמניחין את הדגון, ועובדין את המפתן**, לכן לא ידרכו שם עוד. **דאמרי הכי**, כך אמרו הגויים בטעותם: **שבקיה איסריה** עזבתו שררתו **לדגון, ואתא**, ובאה, **איתיב ליה**, והשררה התיישבה לה **על המפתן**.

איתיביה, הקשה רבי יוחנן ממשנתנו כנגד ריש לקיש.

דתנן, **המוצא שברי צלמים, הרי אלו מותרין**. ויש לדייק: **הא** אם מצא **שברי עבודת כוכבים** שודאי עבדו להן, **אסורין**. ומשמע שאף אם הם שבורין לפנינו, הרי הם חשובים, ואסורים. וקשה על שיטת ריש לקיש.

ומתרץ ריש לקיש: **לא תימא** אל תדייק מהמשנה: הא **שברי עבודת כוכבים אסורין. אלא אימא, הא צלמים עצמן, אסורין**.

ובאה המשנה להשמיענו **סתמא כרבי מאיר**, לסתום כדעת רבי מאיר במשנה הקודמת, שכל הצלמים אסורין, ולאו דוקא אלו שיש להם בידן מקל או צפור או כדור. ואף על גב שאוסר רבי מאיר את הצלמים, הוא מודה שיש להתיר את שבריהן.

אך עתה מקשה הגמרא לרבי יוחנן בצורה הפוכה ! **ורבי יוחנן**, מה ראיה הביא מהמשנה כנגד ריש לקיש? והרי אדרבה, **מדברי רבי מאיר, נשמע להו לרבנן**!

שהרי רבי מאיר וחכמים לא נחלקו אלא בשאלה אם עובדים הגוים את הצלמים או לאו. אבל זה ברור, כי כשם שרבי מאיר האוסר את כל הצלמים, הוא מתיר את שבריהם, כן לחכמים, האוסרים רק את אותם הצלמים שודאי עבדום הגויים, על אף שהם עצמם אסורים, שבריהם מותרים. ומוכח ששברי צלמים הנעבדים מותרים?

וכך מקשה הגמרא: **לאו**, וכי לא **אמר רבי מאיר, צלמים** שלמים **אסורין**, אבל **שברי צלמים מותרין**. אם כן, **לרבנן, עבודת כוכבים נמי**, כלומר, גם צלמים שיש בידם מקל

וצפור וכדור, שעובדים אותם, גם נאמר, **היא**, כשהיא שלימה, **אסורה**. ואילו **שבריה מותרין**. הרי שאפשר לדייק ממשנתנו שהשברים אינם חשובים, ואין הגוים עובדים אותם.[1054]

ומתרצינן: **הכי השתא**!? איך אפשר להשוות בין צלמים לעבודת כוכבים?! **התם**, הלא אותן צלמים, אף לרבנן, אין וודאות שאכן עבדו אותם, אלא מצד אחד **אימר**, **עבדום**, אפשר לומר שעבדו אותם, אך מאידך, **אימר לא עבדום**. ואף אם **תמצי לומר עבדום**, **אימר**, עדיין יש לומר, **בטלום**. יתכן שהגוים בטלו אותם. כלומר, יש שם "ספק ספיקא" אם השברים אסורים, ולכן מתירה אותם המשנה.

אבל כאן, בשברי **עבודת כוכבים**, שנחלקו בהם רבי יוחנן וריש לקיש, הרי **ודאי עבדוה**, ועתה שאנו מסופקים אם ביטלוה, **מי יימר** מי יאמר לנו **דבטלה**? ואם כן, **הוי ספק** אם אכן בטלוה, וכנגד זה, מה שהיתה אסורה, הוא **ודאי**. ויש לנו כלל ש**אין ספק מוציא מידי ודאי**. והיינו, כיון שהיא היתה מוחזקת בודאות כאסורה, אין להתיר את שבריה על פי "ספק", שמא ביטלוה[1055].

אך חוזרת ומקשה הגמרא: **וכי אין ספק מוציא מידי ודאי**?![1056]

[1054] וכתב **רש"י**, שבעצם יכלה הגמרא להקשות, מדברי חכמים עצמן מבלי להשוות דבריהם לדברי רבי מאיר, שהרי באותן צלמים שהם אוסרין לפי שיש בידן מקל צפור וכדור, שבריהן מותרין. אלא, מכיון שלא מצינו שאמרו כן במפורש ששבריהן מותרים, לכן לא הקשו כן, אלא הקשו מדברי רבי מאיר האוסר בכל הצלמים, משמע שאין שום היתר בשלמים, ואילו שבריהם הוא מתיר, ונשמע ממנו לחכמים שבצלמים שהם אכן אוסרים, הם מתירים את שבריהם, כמבואר.

[1055] הקשה **הרמב"ן**: לדעת רש"י [הערה 6] הסובר שרבי יוחנן וריש לקיש חולקים באלילים ממש שראינו שנשתברו מאליהם, מה ראיה הביא רבי יוחנן ממשנתנו, הלא במשנתנו לא ראינו שנשתברו, אלא ישראל מצאום, ואנו תולים לומר ש**מסתבר מאוד** שהגוי שברם בכוונה, ואף רבי יוחנן מודה ששבריהם מותרין למוצאן, ומה הקשה לריש לקיש? ומבאר: רבי יוחנן כשמצא דיוק מהמשנה שהשברים אסורים, הוכרח לבאר שהטעם שהם אסורים הוא כי חוששים שמא נשתברו מאליהם ולא הגוי שיברם. אלא לריש לקיש קשה "ממה נפשך", אם שיברם הגוי הרי ביטלם, ואם נשתברו מאליהם, גם כן מותרים, ובכל אופן שיהיה הרי הם מותרים, ולמה אוסרתם המשנה? ומתרץ ריש לקיש: אין לדייק מהמשנה "הא עבודת כוכבים אסורים", אלא "הא צלמים עצמם אסורים". וסתמא כרבי מאיר. עוד הקשה **הרמב"ן** על המשך הסוגיא. הגמרא מקשה על רבי יוחנן שמדברי מאיר נשמע לחכמים, ודייקה שלדעת חכמים שבריהם מותרין, ומכאן סתירה לשיטת רבי יוחנן. ומקשה **הרמב"ן**, מה קשה על רבי יוחנן? הרי הוא בהחלט יכול לתרץ שמשנתנו מדברת ב"מוצא שברים", ולכן הם מותרים, כי מסתבר שהגוי ביטלם, וכדעת שמואל? ומבאר: אכן, רבי יוחנן היה יכול לתרץ כן, ותירוצו היה עולה יפה, אלא שהגמרא ממשיכה "לדעת המקשן", הסובר שהמשנה מדברת בעבודה זרה שנשתברה מאליה, ול"דעת המקשן" קשה על רבי יוחנן, איך התירה המשנה את השברים. ועיין שם **ברמב"ן** ו**הר"ן** שהאריכו. אבל ה**תוס'** חולקים על רש"י, וסוברים שאין חילוק בין "המוצא שברי צלמים" לבין "נשתברה מאליה", והכל עולה בקנה אחד. דהיינו, שמואל המתיר אפילו שברי עבודה זרה עצמה, סובר כריש לקיש! והטעם שמתיר הוא משום שיש עליהם כמה ספיקות, שמא עדיין לא עבדום, ושמא שיברם הגוי בכוונה וביטלם, ואף אם נשברה מאיליה, גם כן מותר - כדעת ריש לקיש. ואינו יכול לסבור כרבי יוחנן, כי אז לא היה מתיר בשברי עבודת כוכבים עצמם. וריש לקיש סובר כשמואל.

[1056] כתב ה**תוס' הרא"ש**: היה ברור לגמרא, שאין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי כל הספיקות אסורים, אם מדאורייתא אם מדרבנן, אלא שכאן, בספק ביטלה, אינו ספק רגיל, כי קרוב לודאי שביטלה. וכן יש לבאר בהמשך

והא תניא שנינו בברייתא: **חבר**, הנאמן על המעשרות, **שמת**,[1057] **והניח מגורה מלאה פירות**, בלי להודיע אם עישרן, **אפילו** הפירות **הן בני יומן**, הניכרין שהיום נתמרחו, **הרי הן בחזקת מתוקנין**.

והמקשן סבר שסומכים על כך שמן הסתם עישרן החבר מיד, לפני מותו. ולכן הקשה: **והא הכא**, כיון שהם כבר היו ממורחין, והיו בבית, **ודאי טבילי**, ודאי שהם טבל, שהרי נגמרה מלאכתן [ושני תנאים יש לחיוב מעשר, האחד, "גמר מלאכה", שהוא פעולת מירוח הכרי, שהוא גמר הפעולות הנעשות בתבואה, והשני, שראו הפירות את פני הבית, דהיינו שנכנסו לבית, וכפי שיבואר להלן], **וספק עשרינהו** החבר, **ספק לא עשרינהו**. **וקאתי** ובא ה**ספק**, **ומוציא מידי ודאי** שהן טבל.

הרי שספק מוציא מידי ודאי, ואיך תירץ רבי יוחנן שאין ספק מוציא מידי ודאי?

ומתרצינן: **התם**, בפירות אלו, **ודאי וודאי הוא**, שאין כאן ספק אם עישרם, **דודאי עשרינהו**, וכשם שהם היו ודאי טבל, כן הם עתה ודאי מתוקנים.

כמו דאמר **רבי חנינא חוזאה**. **דאמר רבי חנינא חוזאה**: **חזקה** ודאית היא **על חבר**, **שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו**. שהואיל והפירות שלו הן, ועליו מוטל החיוב, הוא חושש מלהכשיל בהם בני אדם, וודאי שעישרן. ואין להביא משם ראיה ש"ספק" מוציא מידי ודאי, כיון שאינו ספק אלא "ודאי".

ואיבעית אימא, הטעם שהפירות מותרין אינו מפני שהחבר "ודאי" עישר אותם, אלא אף אם איננו ודאי, מותרין, כי **ספק וספק הוא**. כלומר, כשם שספק אם עישרן אם לאו, כן הם בספק אם היו מעולם פירות של טבל.

כי [**אפשר דעביד**] **כדרבי אושעיא**.

אין תבואה ופירות חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, אלא בשני תנאים: האחד, שנגמרה מלאכתן בשדה, והוא הקרוי "מירוח", כגון, זריית התבואה ברוח לאחר הדישה כדי להפריד ממנה ה"מוץ", או החלקת הערימה ["הכרי"] של התבואה. והשני, "ראיית פני הבית".

אם נגמרה מלאכתם אך לא הוכנסו לבית, אז אסור לאכלן מהם אכילת "קבע", מדרבנן, ומותר לאכול אכילת "עראי" [ומותר גם להאכילם לבהמה, לפי שכל אכילת בהמה היא בגדר אכילת עראי].

הסוגיא בחבר שמת ובשפחתו של מציק. וכן כתבו **הרמב"ן** ו**תלמידי רבינו יונה**. ועיין **קובץ שיעורים** פסחים אות ל"ו.

[1057] **התוס'** מביאים תלמוד ירושלמי שמדובר בחבר שמת מתוך ישוב הדעת, ולא במיתה חטופה. **והמאירי** סובר שתלמוד הבבלי חולק, ואף אם הוא מת מתוך טירוף הדעת - הפירות בחזקת מעושרין, כי חזקה שתיקנן תיכף בהכנסתן לבית כדי שאנשי ביתו לא ייכשלו.

ההכנסה לבית הקובעת את חיוב המעשר, היא רק כאשר הוכנסו הפירות דרך הפתח כשהן ממורחין, שאז הם נעשים טבל מן התורה, וחייבים בתרומות ומעשרות מן התורה. אך אם הכניס את התבואה כשהיא עדיין ב"מוץ שלה", לפני המירוח, ומירחה בבית, או שהכניסה לבית בצורה עקיפה, שלא דרך הפתח, הרי אפילו נתמרחה התבואה, היא אינה טבל מן התורה.

חבר זה שמת והניח תבואה ממורחת בבית, יתכן שהכניס את התבואה לביתו לפני שמירחה, [1058] ואין זה "ודאי" שמירחה בשדה, לכן פירות אלו הם "ספק" אם מעולם נתחייבו במעשר מן התורה. ואף שהם חייבים במעשרות מדרבנן - האמינוהו חכמים מטעם היותו חבר, על סמך הספק, שיתכן שעישרם. [1059]

ועל "ספק" חיובם במעשרות - בא "ספק" תיקונם שעישרם.

דאמר רב אושעיא: **מערים אדם** יכול לעשות בערמה להיפטר ממעשרות **על תבואתו**, ואיך עושה? **מכניסה** לביתו **במוץ שלה**, ואף שהערמה הזו לא תתיר לו לאכול מהם אכילת קבע אלא "עראי", מכל מקום, מרוויח מערמתו זו **כדי שתהא בהמתו אוכלת**, שכל אכילת בהמה היא אכילת עראי, והותרה, **ובאופן זה פטורה** התבואה **מן המעשר**. ומתורץ, שאין להביא ראיה מברייתא זו ש"ספק מוציא מידי ודאי", אם משום שהוא "ודאי וודאי", אם משום שהוא "ספק וספק".

והגמרא ממשיכה להוכיח שספק מוציא מידי ודאי.

והכי **אין ספק מוציא מידי ודאי**?! והא **תניא** הרי שנינו בברייתא:

[1058] כוונת החבר היא לטובה, כדי שבני ביתו לא יכשלו באיסור טבל. **תוס' רי"ד** בפסחים. ועיין שם **במהר"ם חלאווה** ו**בשפת אמת**.

[1059] כן סובר **רש"י**, שהיות שחיובו הוא רק מדרבנן, האמינוהו רבנן בדבר שאיסורו מדרבנן. והטעם שרבנן אסרו לאכול אכילת קבע כתב **הרשב"א** בתשובותיו [סימן שס"א], כדי שלא יעשה כן לפטור את תבואותיו בדרכים אלו. ו**בחידושי רבינו דוד** בפסחים מבאר, מפני שלא יגזול את שבט הלוי. היוצא לנו משיטת **רש"י**, שספק מוציא מידי ודאי איסור דרבנן. והקשו הראשונים, עיין **רמב"ן** ו**תוס' הרא"ש** בשם **רבינו אפרים**, אם כן, למה אמרה הגמרא במסכת פסחים [שם מופיעה הסוגיה כמות שהיא לפנינו] לגבי בדיקת חמץ שאין ספק מוציא מידי ודאי, הלא האיסור ודאי של בית בלתי בדוק הוא רק איסור מדרבנן, כמו שמבואר שם. ויש כאן אריכות גדולה ונביא דבריהם בקיצור: **רבינו אפרים** מסיק מקושיא זו [ומעוד ראיות] שבבית מותר אפילו מדרבנן אפילו לאדם. ומה שאמר רבי אושעיא להאכיל "לבהמתו", הוא לאו דוקא. וכיון שאין כאן אפילו איסור מדרבנן, אם אכן הכניסו במוץ, והיות ויש כאן ספק אם עשה כן, בא הספק ומוציא מידי ספק, בניגוד לבית בלתי בדוק שבודאי יש בו איסור דרבנן. ועוד מבאר, אכן הפירות פטורים אפילו מדרבנן, אלא שאת ה"הערמה" מותר לעשות רק לאכילת בהמה. **הרמב"ן** סובר, שאם לבסוף מירחם בבית, חייב לעשרם מדאורייתא. וכן מדוייק מדברי **הרמב"ם** [מעשרות ג ו]. והקשה **המנחת חינוך** [מצוה שצ"ה] הרי בסוגייתנו מבואר שאינו איסור דאורייתא, כי אם היה איסור דאורייתא, איך יכול ספק להוציאו מאיסורו הודאי. ועיין ב**חזון איש** [מעשרות ג ג, ושביעית א יח], ו**באפיקי ים** [חלק ב סימן כט].

אשה היולדת, טמאה טומאת לידה, שבוע ללידת זכר ושבועיים לנקבה. ואחריהם יש לה "ימי טוהר", שהדם היוצא ממנה מן המקור נחשב דם טהור, במשך שלושים ושלשה ימים לזכר, וששים וששה ימים.

דף מב.

אמר רבי יהודה: מעשה בשפחתו (תחילת העמוד) **של מציק אחד** גבר אלים ישראלי וגר **במקום ששמו רימון שהפילה והטילה** את **הנפל לבור, ובא כהן**, חכם ומורה הוראה, [1060] **והציץ בו** בבור, **לידע אם זכר אם נקבה** לקבוע לה כמה ימי טומאה וטוהר לנהוג [כי גם שפחה יושבת ימי טומאה וטוהר], ולא ראה את הנפל. ולכאורה, כהן זה האהיל על המת, [1061] ולא נזהר על טומאתו, **ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו** מטומאת מאהיל על המת, **מפני שחולדה ובירדלס מצויין שם** וגררהו למקום שאינו מטמא טומאת אהל - ומעתה, **הא הכא** הרי במעשה זה **דודאי הטילה נפל** בבור, **וספק** שהחולדה **גררוהו, ספק לא גררוהו** -

וקאתי ובא ה**ספק ומוציא מידי ודאי**, ולכן טיהרוהו חכמים.

הרי שספק מוציא מידי ודאי, וקשה על רבי יוחנן?

ומתרצינן: **לא תימא** אל תאמר: **הטילה** "**נפל**" ודאי **לבור, אלא אימא** אמור: **הטילה** "**כמין נפל**" **לבור** כמין שפיר, והוא כיס הנמצא ברחם מלא רוח, ועדיין לא התרקם בו ולד, ואינו מטמא -

והוי "ספק" אם בכלל יש טומאה בבור, ובא "ספק" גרירת החולדה ומוציא מידי ספק. ואין מכאן ראיה שספק מוציא מידי "ודאי".

ומקשינן: איך אפשר לתרץ כן, **והא** "**לידע אם זכר אם נקבה הוא**" - **קתני** שנינו, ובשפיר מלא רוח אין היכר בין זכר לנקבה?

ומתרצינן: כל זה בא הכהן לבדוק, **והכי קאמר** כן התכוון רבי יהודה: הכהן הציץ, **לידע אם רוח הפילה** ואינה צריכה לישב עליו כלל לא ימי טומאה ולא ימי טהרה **אם נפל הטילה** וצריכה לישב ימי טומאה וטהרה, ועוד בדק **אם תמצי לומר נפל הטילה**, אז יבדוק **אם זכר אם נקבה**.

ויש כאן ספק מוציא מידי ספק.

[1060] **והתוס**' כתבו כי אותו כהן, שוטה היה, לפי שאסור לו להיטמאות ל"נפלים" אפילו אם היה הנפל משבעת קרוביו. ומבאר **המהר"ם** שהתוס' כתבו כן, משום שיש מבארים [שם] שהנפל היה של הגבירה ולא של השפחה, אלא שהשפחה הטילתו לבור, והכהן היה קרוב, לכן כתבו התוס', שעם כל זה, היה שוטה.

[1061] עיין **בתוס**' ו**בתוס**' **הרא"ש** המבארים את מקום הבור, אם היה ברשות הרבים או ברשות היחיד, ולאיזה מקום גררוהו החולדה ו**במהרש"א** ו**במהר"ם**.

ואיבעית אימא, אף אם ודאי נפל הטילה, טיהרוהו חכמים, **כיון שחולדה וברדלס מצויין שם**, "**ודאי**" **גררוהו**, היות והן מוחזקין בכך.
ובא ודאי ומוציא מידי ודאי.
רבי יוחנן ממשיך להוכיח שיטתו שעבודת כוכבים שנשתברה מאליה אסורה.
איתיביה ממה שנינו, **מצא תבנית יד** או **תבנית רגל - הרי אלו אסורין**, **מפני שכיוצא בהן נעבד** -
וקשה **אמאי** למה אסורין - **הא שברים נינהו**, הרי נשברו? מוכח ששברים הם חשובים, והגוים עובדין אותן.
ומתרצינן: **הא תרגמה** פירשה **שמואל** שהמשנה מדברת **ב**תבנית יד ורגל ה**עומדין על בסיסן** ומשום שתבניות אלו חשובות והן בעצמן אלילים - קבעו אותן על בסיסן. ואין להביא מכאן ראיה לשברי אלילים.
איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש ממה ששנינו בפרק הבא: **עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים** פסלו **שלו** וגם **של חברו**, אף שאינו אלילו. ושנינו שם: כיצד מבטלה? קטע ראש אזנה ראש חטמה ראש אצבעה.
ואילו ישראל, **אינו מבטל עבודת כוכבים של עובד כוכבים** גוי.
ומקשינן מהסיפא: **אמאי**, למה אינה בטילה, אף שלא הגוי שיברה אלא הישראל שיברה? - **תיהוי** תהיה דינה **כעבודת כוכבים שנשתברה מאליה**, מאותה הסברא של ריש לקיש, שאם אינה יכולה להציל עצמה מידי ישראל, אינה יכולה להציל אחרים[1062]. וקשה על ריש לקיש, למה אינה מבוטלת מעצם היותה שבורה?
ומתרצינן: **אמר אביי**: לדעת ריש לקיש, אכן אם הישראל שיברה תהיה מבוטלת ומותרת, והמשנה מדברת כשהישראל לא שיברה, אלא **שפחסה**, מיעכה בפטיש עד שהתקלקלה צורתה, ולא חיסרה כלום, ואין כאן עבודת כוכבים שבורה.
ומקשינן: **כי פחסה**, **מאי הוי**, מדוע אינה בטילה, הלא פחיסה היא אחת מאופני ביטול אלילים, **והא תנן**, שנינו שם במשנה: **פחסה** הגוי **אף על פי שלא חסרה - בטלה**. וחוזרת הקושיא, הרי עתה היא פחוסה ומקולקלת, וכשם שאם הישראל שיברה, לדעת אביי, הרי היא בטלה, למה לא תיבטל אם הישראל פיחסה? ומתרצינן: אכן יש חילוק בין שיברה לפיחסה, בשיברה ישראל הרי היא בטלה, אבל בפיחסה, **הני מילי** הדברים אמורים שהיא בטלה **דפחסה עובד כוכבים** ומגלה דעתו שכועס עליה ומבזה אותה, ועצם מעשה הפחיסה הוא המבטלתה [בצירוף שהיא מקולקלת, ושאר מעשי בזיון וכעס

[1062] **הרמב**"ן לדעתו [המובא לעיל עמוד הקודם הערה 7] מבאר הקושיא: בשלמא לרבי יוחנן, לא התייאש הגוי, כיון שלא ראה ולא ידע, אבל לריש לקיש, קשה, מה בכך שלא ראה, מכל מקום בטילה היא. וכן מבאר **הריטב**"**א**.

אינם נקראים ביטול כמו שמבואר שם]. **אבל כשפחסה ישראל, לא בטלה**, והגוי אומר: האליל אינו מקפיד על פחיסה.

אבל אם הישראל שיברה "ממש", בטלה מאליה, לדעת אביי לדעת ריש לקיש, מסברא הנ"ל, שהגוי אומר: אם לא הצילה על עצמה מידי ישראל, אינה יכולה להציל אחרים.

ורבא אמר: לעולם האמת היא **כי פחסה ישראל נמי בטלה**. כלומר, אין חילוק בין שבירה לפחיסה, ומעשה הפחיסה של הישראל, כמעשה שבירה, הוא ביטול מעולה, **אלא** אם כן, למה אינה בטילה לדעת ריש לקיש, הרי סוף סוף שבורה היא, והגוי מתיאש ממנה?

הטעם הוא, חכמים אסרוה בכל אופן שביטלה ישראל, משום **גזרה דלמא** יתכן שמקודם **מגבה לה** יגביהנה מן ההפקר [1063], ובהגבהה זו קונה אותה והרי היא שלו, **והדר מבטיל לה** -

והוי עבודת כוכבים ביד ישראל -

וכל עבודת כוכבים הבאה **ביד ישראל** והיא קנינו - **אינה בטלה לעולם** וטעונה ביעור, כמו ששנינו בפרק הבא.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: שנינו ברייתא: **עובד כוכבים שהביא אבנים מן** האליל ושמו **מרקוליס** והוא גל של אבנים וכל הבא לעובדו זורק לו אבן, והגוי **חיפה בהן** בהאבנים **דרכים וטרטיאות** [גירסת הרש"ש: **וסרטיאות** והם דרכים מעיר לעיר] - **מותרות** האבנים בהנאה, מפני שהגוי ביטלה, בכך שסתר את הגל.

[1063] האם מדובר שהיתה דוקא של הפקר, וכיון שזוכה בה לכן אינו יכול לבטלה, או אפילו אם יש לה בעלים גם כן אינו יכול לבטלה, כמו שיבואר. ה**מגן אברהם** בהלכות ראש השנה [אורח חיים סימן תקפ"ו סק"ה] סובר, שאף אם יש לעבודת כוכבים בעלים גוי, מכל מקום אין הישראל יכול לבטלה - והטעם, למרות שאינה שלו, מכל מקום כיון שמצאה הישראל, ו"חייב באחריותו" להחזירה להגוי - נקרא "שלו" להלכה זו שאינו יכול לבטלה. וחולק על ה**בית חדש** [שם] הסובר דאם יש לה בעלים גוי לא קנאה הישראל, והוי עבודת כוכבים של גוים. ולכאורה מדברי **רש"י** כאן משמע כשיטת הב"ח, שהרי רש"י כתב: "דכל דבר הפקר כגון מציאה נקנית בהגבהה". ומבאר ה**מחצית השקל**, שהמגן אברהם סובר שרש"י לא התכוון לומר שעסקינן דוקא בהפקר, אלא, רצה לבאר למה אם הגביהה הרי הוא שלו "להתחייב באונסין", כלומר: במה קנה, איזה מעשה קנין עשה? לכן מבאר, שכיון ש**אם** היתה של הפקר היה מעשה ההגבהה מעשה קנין, לכן אף אם יש לה בעלים - פעל מעשה ההגבהה, על כל פנים, שתהיה שלו לענין להתחייב באונסין. ועל פי דברי ה**מגן אברהם** אלו, מתרץ ה**אבני מילואים** קושיא אחרת. והיא: לדעת ה**רשב"א** [שו"ת ח"א סימן תר"ב] שדבר האסור בהנאה אין לו בעלים, קשה, למה אמר רבא שקנה בהגבהה, הרי לא שייך קנין ולא נעשה שלו, כי הרי אין לה בעלים? ולדברי המגן אברהם מבואר, שאף שאין לה בעלים מדיני "קניני בעלות", אבל היות וחייב להחזירה וחייב באחריותה, הוי "בעלות לענין איסור" שלא יוכל לבטלה. והאמת, שקושית האבני מילואים הקשו ה**רשב"א** ה**ריטב"א** וה**ר"ן**. ה**ריטב"א** מתרץ: "דאף על גב דכי מגבה לה איסורי הנאה היתה? ישראל זוכה באיסורי הנאה לחשבם שלו להוסיף בהם איסור. מכאן [- אפשר ללמוד] לישראל הזוכה בחמץ בפסח - שהוא אסור לאחר הפסח, כדין חמץ גמור שהיה לו קודם הפסח שעבר עליו הפסח". ודברים דומים כתבו הרא"ה [מג א] וה**רשב"א** [שו"ת ח"א סימן קע"ח] וה**ר"ן** [מג א]. וכן פסק ה**רמב"ם** בהלכות חמץ ומצה [פרק א הלכה ג'] ונפסק ב**שולחן ערוך** [אורח חיים סימן תמ"ח]. ועיין ב**קצות החושן** [סימן ת"ו סק"ב].

ואילו **ישראל שהביא אבנים מן המרקוליס וחיפה בהן דרכים וטרטיאות - אסורות** בהנאה.

וקשה, **אמאי** אסורות, **תיהוי כעבודת כוכבים שנשתברה מאליה** שהרי סוף סוף סתורה היא, כנ"ל, וקשה על ריש לקיש?

ומתרצינן: **הכא נמי כמו דאמר רבא**: גזירה שמא יגביה הישראל את כל הגל קודם שיסתרנו, ואזי לא תועיל לו ביטול, מפני שהיא עבודת כוכבים ביד ישראל [1064].

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש ממה ששנינו בברייתא: **עובד כוכבים ששיפה עבודת כוכבים**, גירד חתיכות מעבודת כוכבים של עץ, אם עשה כן **לצורכו** של הגוי להשתמש בשפאין להסקה, הרי **היא**, העבודת כוכבים **ושיפוייה**, **מותרין**, שבמעשה השפיה ביטלה. ואם עשה כן **לצרכה**, ליפותה, הרי **היא אסורה**, כי לא ביטלה, **ושיפוייה מותרין**, כי זורק אותן ואינו עובד להן.

ואילו **ישראל ששיפה עבודת כוכבים** של גוי, **בין לצורכו בין לצרכה - היא ושיפוייה אסורין**.

וקשה: **אמאי** אסורות כששיפה ישראל לצורכו? **תיהווי כעבודת כוכבים שנשתברה מאליה**. שאמנם אם שיפה לצורכה, אסורה, כי גם אם שיפה הגוי הרי היא אסורה. אבל אם שיפה הישראל לצורכו, הרי בטלה היא?

ומתרצינן: **הכא נמי כמו דאמר רבא**: גזירה שמא יגביהנה קודם שמבטלה, וזכה בה, ואין ביטול מועיל לה, שאין ביטול לעבודת כוכבים של ישראל.

איתחביה רבי יוחנן לריש לקיש ממה ששנינו: ישראל המוצא עבודת כוכבים של מתכת, מה יעשה בה כדי לאבדה מן העולם שלא יהנה ישראל ממנה? **רבי יוסי אומר**: **שוחק** אותה **וזורה** את שחקיה **לרוח** או **מטיל לים**. **אמרו לו** חכמים לרבי יוסי: אין זו דרך הגונה לאבדה, כי **אף הוא** השחקים **נעשה זבל** לזבל את האדמה כשנזרים לרוח, ונמצא הישראל נהנה מהם כששדהו משתבחת, **וכתיב** [דברים יג]: "**לא ידבק בידך מאומה מן החרם**", אלא יוליכנה לים המלח ושאר מקומות דומים שנאבדין לגמרי.

וקשה: **אמאי** השחקים אסורים בהנאה, **תיהווי כעבודת כוכבים שנשתברה מאליה**?

ומתרצינן: **הכא נמי כמו דאמר רבא**, שהיא אסורה אך ורק מטעם גזרה שמא יגביהנה ואחר כך יבטלה.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: שנינו ברייתא: **רבי יוסי בן יסיאן אומר**: **מצא** הישראל **צורת דרקון** [כמו נחש] והוא מהצורות שהגוים עובדין להן, **וראשו חתוך - ספק** לו אם

[1064] הקשו **התוס**': המקשן שהקשה כל הקושיות האלו, למה הקשה אותן, האם לא ידע שאפשר לתרץ: הכא נמי כדרבא?

עובד כוכבים חתכו ובטלה, **ספק ישראל חתכו** ואסורה, **מותר** הצורה בהנאה, מטעם "ספק ספיקא" שמא לא נעבד מעולם, ואף אם נעבד שמא ביטלו הגוי [1065].
ואילו אם הוא **ודאי שהישראל חתכו - אסור**.
וקשה: **אמאי** אסור, **תיהווי כעבודת כוכבים שנשתברה מאליה** שהרי עתה שבור הוא?
ומתרצינן: **הכא נמי כמו דאמר רבא** שיש לחשוש שמא יגביהנו ואחר כך יבטלנו.
איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: אילן של אשירה, אין זורעין תחתיה ירקות בימות החמה, כי נהנה מן צל האילן, ואשרה אסורה בהנאה, אבל זורעים תחתיה ירקות בימות הגשמים, הואיל והצל מפסיד את הירקות בימות הגשמים, אינו נהנה מן האשרה, אלו הם דברי חכמים.
רבי יוסי אומר: **אף לא** זורעים תחתיה **ירקות בימות הגשמים**, **מפני שהנבייה** עלין הנושרין ממנה בימות הגשמים **נושרת עליהן** ובעל הירקות נהנה ממנה כזבל לקרקע.
וקשה: **אמאי**, הרי העלין נופלות מאליהן מן הרוח - **תיהוי כעבודת כוכבים שנשתברה מאליה** ובטלות ומותרות בהנאה לדעת ריש לקיש - ולמה אסור להנות מן הנבייה?
[ועל קושיא זו אין לתרץ תירוץ הנ"ל כדרבא, כמובן, כי לא הישראל מבטלן אלא מאליהן נושרות מן האילן].
ומתרצינן: **שאני התם** שם באשרה שונה דינו, כיון **דעיקר עבודת כוכבים** האשרה **קיימת**, הלכך אף הנבייה הנושרת ממנה אסורה [כמו שיבואר].

דף מב:

ומקשינן: והרי הברייתא שהובאה לעיל, וקתני בה שאם הגוי שיפה אליל של עץ לצרכה - היא אסורה ושיפוייה מותרין -

[1065] כן פירש **רש"י**. וה**תוס'** מבארים פירושו של רש"י, שצורה זו היא מ"הצלמים" שלדעת חכמים בתחילת הפרק הם ספק אם כבר נעבדו, לכן אפשר להתירו מספק, כמו שמבאר רבי יוחנן "אתי ספק ומוציא מידי ספק". ואין לומר שצורה זו היא "ודאי אליל", כי אם כן קשה ברייתא זו אף לרבי יוחנן, מה טעם ההיתר, הלא אין ספק מוציא מידי ודאי, כמו שאמר רבי יוחנן בתחילת הסוגיא? והקשו **תוס'** [מבואר על פי **תוס' הרא"ש**, וזכה **הרש"ש** לכוון דבריו, ועיין **במהר"ם** המתקשה בדברי התוס']: אם אכן מדובר בצלמים, למה בסיפא כשחתכם הישראל אסור, הלא יש ספק ספיקא, ספק לא עבדו עדיין, ואף אם תמצי לומר עבדו, ודאי יבטלנו הגוי כשיראנו חתוך, ולא יעבדנו עוד. - כשם שהתירו חכמים המוצא "שברי צלמים", ואחת הסיבות שהתרנום היא: כי הגוי לא יעבדנו עוד מפני שהוא שבור? ומתרצים: יש לחלק בין סתם שברי צלמים לבין הדין של דרקון. בסתם צלמים יש כמה צדדים להתירם, האחד, כי מסתבר שהגוי שברם, כי אילו הישראל שיברם היה עושה כדינו לבערם לגמרי מן העולם, ועוד, אף אם נשתברו מאליהם, יתייאש מהם הגוי באומרו: אם לא הציל את עצמו לא יציל אחרים. אבל בצורת דרקון אם ראינו שהישראל חתכו, נשאר רק צד אחד להתיר, שמא יתיאש ממנו הגוי, ובאופן זה סברה הברייתא -לדעת רבי יוחנן - שאינו מספיק להתיר.

ולמה שיפוייה מותרים, **הא שיפויין, דעיקר עבודת כוכבים קיימת** ונשארת באיסורה, ובכל זאת **קתני, לצרכה - היא אסורה ושיפוייה מותרין**. והרי עיקר עבודת כוכבים קיימת? [1066]

ומתרצינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע** שונה הדין בנבייה הנושרת, **לפי שאין עבודת כוכבים בטילה דרך גדילותה** כלומר: אשרה דרכה בכך כל ימות השנה להשיר את עליהן ולגדל אחרים, ואין בנשירה זו ביטול היות ועיקר עבודת כוכבים קיימת, ודרכה בנשירה זו.

בניגוד לאליל של עץ שאינו עומד לגרד ממנו עצים, וכשהגוי עושה כן, דעתו להשליכו ולבטלו, אף לעיקר האליל.

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן.

עתה מביא ריש לקיש משנה במסכת מעילה להוכיח שעבודת כוכבים שנשתברה מאליה - מותרת.

המשנה נשנתה לגבי דיני מעילה, ומבדילה בינו לבין איסור הנאה מעצי אשרה. וכן שנינו:

קן צפור שקינן בראש האילן - לא נהנין ממנו **ולא מועלין**, אם נהנה לא מעל מן התורה ואינו חייב קרבן מעילה, כמו שיבואר, ומכל מקום אסור להנות ממנו מדרבנן.

ואילו קן הנמצא **בראשה של אשרה - יתיז** אותו וישליכו מן העץ **בקנה** במקל, וישתמש בעצים הדקים לצרכו, לשריפה וכדומה, כלומר: עצי הקן מותרים בהנאה. אבל לא יעלה על העץ ליקח את האפרוחים, כי בכך נהנה מן העץ המשמש לו כסולם, ואשרה אסורה בהנאה.

וריש לקיש המביא משנה זו, **קא סלקא דעתיה**, עלה על דעתו לפרש אותה, **כגון שהצפור שברה ממנו** מן ענפי אשרה זו **עצים** דקים **וקינתה בהן** ועשה מהן קן. **ועתה** יש להוכיח, ממה ד**קתני יתיז בקנה** וישתמש בהם, שעבודת כוכבים שנשתברה מאליה

[1066] הקשו **התוס**': לכאורה יש חילוק בין שיפוי הגוי לנשירה הנופלת מאליה, והחילוק פשוט, אם שיפן הגוי לצרכה מותרין השיפויין אף אם העיקר קיימת [כוונתם לומר: שאם שיפן כדי ליפותה, הרי בודאי שכוונתו שהעיקר תשאר ביפיה והשאר הוא סרח העודף, ובודאי מבטל את השיפויין] - בניגוד לאם נשרה מאליה, יש מקום לסברא לומר שעדיין הנבייה אסורה היות ועיקר האשרה קיימת? ותירצו: כוונת קושית הגמרא היא עמוקה יותר, כי בשיפן "ישראל" גם היתה מותרת לדעת ריש לקיש אלמלא הגזרה של רבא - ועל כך הקשתה הגמרא, למה השפאין מותרין הרי עיקר העבודה זרה קיימת? ויש להוסיף ביאור [עיין **מהרש"א** בעמוד א' בד"ה עובד כוכבים] שכוונת תוס' היא, אם שיפן הישראל ל"צרכה" ואז השיפויין מותרין [אלמלא גזירה דרבא] למרות שעיקר עבודת כוכבים קיימת. והסברא פשוטה היא: בשלמא גוי שיש לו כח לבטל, הקשו התוס' שפיר, כמבואר, שביטל את הסרח העודף, בניגוד לישראל, שאינו יכול לבטל ובכל זאת בטלין השיפויין - לכן הקשתה הגמרא הרי בשיפויין עיקרה נשארה כשהיתה.

בטלה ומותרים בהנאה. [ובהתזה לא הגביה אותם ולא קנה אותם]. וקשה על רבי יוחנן, במה הותרו עצי אשרה אלו בהנאה?

ומתרצינן: לא מדובר שהקן עשוי מעצים של עץ זה, אלא **הכא במאי עסקינן** במה המשנה מדברת? **כגון דאייתי עצים מעלמא** הציפור הביאה עצים מאילנות אחרים, שאינם עצי אשרה, **וקינתה בהם**. ואין ממשנה זו קושיא על רבי יוחנן.

וממשיכה הגמרא: אוקימתא זו איננה דוחק, אלא **דיקא נמי** אפשר לדייק כן במשנה, **דקתני גבי הקדש**: **לא נהנין ולא מועלין - אי אמרת בשלמא** אם תפרשנה כמו שפירשנו **דאייתי עצים מעלמא** שהעצים אינם מהעץ עצמו - **היינו דקתני** לכן שנינו **גבי הקדש**: **לא נהנין ולא מועלין**. **לא נהנין** אסור להנות מגזירה **דרבנן**, שחששו שמא אם נתיר לו ליהנות מן עצי הקן יבוא להתיר לעצמו ליהנות אף מעצי העץ עצמו [1067], **ולא מועלין מדאורייתא**, **דהא לא קדישי** מאחר שאינם קדושים, כי העצים הובאו מעצים אחרים.

אלא, **אי אמרת** אם תאמר, כמו שהמקשן רצה לומר **ששיברה עצים ממנו** מהעץ של הקדש עצמו, **וקינתה בהן**, קשה, **אמאי לא מועלין**? למה אין חיוב מעילה מדאורייתא? **הא קדישי** הרי העצים קדושים בקדושת בדק הבית! אלא מוכח שמדובר באופן שהביאה עצים מענפי עצים אחרים.

ועתה, מתהפכת הקושיא על המקשן, אם עלה על דעתו לפרש את המשנה שקיננה מעצי העץ בעצמו, למה אין מועלין?

ומתרץ: **מידי אריא**, האם יש כאן הוכחה?!

האמת היא, שמדובר שקיננה בעצי העץ של הקדש, והטעם שאין מועלין הוא, **הכא** כאן מדובר שקיננה **בגידולין** בעצים **הבאין לאחר מכאן** שצמחו אחרי שהעץ הוקדש, ובכך **עסקינן** -

ולכן אין מועלין מדאורייתא, כי התנא של המשנה **קא סבר**: "**אין מעילה מן התורה בגידולין**", בתוספות שניתווספו וצמחו אחרי שהקדיש.

ולכן סבר המקשן והוכיח, כשם שלגבי הקדש מדובר בעצי העץ עצמו, כן לגבי אשרה. ולמה מותר ליהנות מהם? מוכרח לומר, משום שדינו כ"עבודת כוכבים שנשתברה מאליה" המותרת לדעת המקשן.

ועתה הגמרא מביאה עוד דחייה על הראיה שהביא ריש לקיש ממשנה ההיא.

[1067] וכתב **רש"י**, גזירה זו שייך לומר בהקדש, אבל בעצי אשירה לא גזרו חכמים שמא ישתמש בעץ עצמו, והתירו להשתמש בעצי הקן - מפני שאנשים יודעים להיזהר מעץ אשירה. ביאור: הקדש, שהעץ היה שלו ורגיל להשתמש בו יש לחשוש שישתמש בו, אבל אשירה האסורה משעת נטיעתה - עיין הסוגיא לקמן בדף מח א - אין חשש שישתמש בעץ עצמו.

ורבי אבהו אמר רבי יוחנן, אכן, עצי הקן הובאו מהעץ אשרה עצמו, והם אכן אסורים בהנאה, כיון שעבודת כוכבים שנשתברה מאליה אסורה -
מאי יתיז אם אסור ליהנות מן העצים, לאיזה צורך הנהו מתיז את הקן? -
יתיז בשביל לקחת את ה**אפרוחין**.
והחידוש במשנה הוא שהתירו לו לקחת את האפרוחין עם מקל ולא חששו שמא יעלה על העץ וישתמש כבסולם בעץ אשרה.
ולפי אוקימתא זו, הרישא של המשנה בעץ של הקדש, אכן מדובר בבא ליהנות מן עצי הקן, והטעם שאינו מועיל מדאורייתא, הוא משום שאין מעילה בגידולין.
ועיקר החידוש ברישא בהקדש הוא, שאסרו חכמים ליהנות מן עצי הקן שמא יהנה מהעץ עצמו, ואילו בסיפא בעצי אשירה יש כאן איסור דאורייתא ממש, כי עצי אשרה אסורים אף בגידולין הבאין לאחר מכאן [1068].
ומסקינן: **אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא**: **אסברה לך** אסביר לך את המשנה לדעת רבי יוחנן -
בבא לקחת את ה**אפרוחין** - **כאן וכאן** בין בהקדש ובין באשירה **מותרין** כי אינם שייכים להעץ ולא נאסרו עמו אף מדרבנן. **בבא** לקחת את ה**ביצים** - **כאן וכאן** בין בהקדש ובין באשרה **אסורין** מפני שגזרו בהן חכמים, כיון שהם צריכים להישען על העץ, הרי הם כהעץ עצמו [1069].
אמר רב אשי: **ואפרוחין** קטנים **שצריכין לאמן** לאמותיהם ונשענים על העץ - **כמו ביצים דמו** דינם כדין ביצים, וגזרו בהם חכמים, כשם שהעץ אסור.

מתניתין:

[1068] והקשה **רש"י**, אם כן שגם בהקדש וגם באשרה אסורים העצים עצמם - למה לא "עירב" התנא שני הדינים, לכתוב: עצי הקדש ואשירה אסורים. ומתרץ: כי אין דינם שווים. עצי הקדש אסורים רק מדרבנן, והתנא רצה לחדש את הדין: "אין מועלין", ואילו עצי אשרה אסורים מדאורייתא. ובסיפא באשרה כתב התנא שמותר ליהנות מהאפרוחין, וכל שכן שאפרוחין שקיננו בעץ הקדש - מותרים, כי אם אפילו גידולין מותרין [מן התורה] כל שכן אפרוחים.

[1069] **התוס**' כתבו, מפני גזירה שמא יעלה על העץ עצמו, כי חס הוא על הביצים שלא ישברו.

[1070] צריך לבאר מה הם "צורות" המנויים במשנתנו, האם הם "צלמים" שנשנו במשניות הקודמות, או שהם דברים אחרים. ומבאר **רש"י** [לפי פירוש ה**מהר"ם**]: "צלמים" היינו בדוגמת אנדרטי של מלכים או שלטונות, ו"צורות" היינו מזלות וכיוצא בהן. לכן כתב רש"י, שמשנתנו המגבילה לאסור רק צורות מסויימות, היא לפי דעת חכמים במשנה הראשונה הסוברים שאין נאסרין אלא אלו הנעבדין בכל המקומות או ברוב המקומות. ואילו רבי מאיר אוסר בכל הצורות -לאו דוקא חמה ולבנה ודרקון - כשם שאסר בכל הצלמים, מפני שהמיעוט גוים עובדים אותם. **התוס**' מקשים על רש"י לשיטתו לעיל [דף מ ב ובהערה 3] שאף רבי מאיר אינו אוסר בצלמים, אלא אותם שהם אנדרטי של מלכים ועומדין על פתחי מדינה - אם כן, הרי רש"י לשיטתו יכל לבאר שמשנתנו היא גם לדעת רבי מאיר. אבל **רבינו תם** לשיטתו [עיין שם בהערה] הסובר שאף חכמים לא התירו אלא בשל צלמי מלכים בפתחי

המשנה מוסיפה לבאר צורות של אלילים [1070] שהמוצא אותן צריך לבערם, ואסורין בהנאה.

המוצא כלים, **ועליהם צורת** מזל **חמה**, **צורת** מזל **לבנה צורת דרקון** [1071] כמין נחש - **יוליכם לים המלח** ושם הם נאבדים לגמרי מן העולם. ואילו שאר צלמים מותרים. אלו הם דברי חכמים.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: הצורות **שעל** כלים **המכובדין** - **אסורין**, והצורות **שעל המבוזין** - **מותרין**, ובגמרא יבואר.

גמרא:

ודנה הגמרא: וכי **למימרא**, באה משנתנו לומר **דלהני** שלאלו הצורות דוקא: חמה, לבנה ודרקון **הוא דפלחי להו** עובדים אותם הגוים, ואילו **למידי אחרינא** לצורות **אחרות**, **לא** עובדים הגויים -

ורמינהו, הרי יש ברייתא הסותרת לכך, כפי ששנינו בתוספתא למסכת חולין [פרק ב]: **השוחט** בהמות **לשום ימים**, לשם השר הממונה על הימים, וכן **לשום נהרות**, **לשום מדבר**, **לשום חמה**, **לשום לבנה**, **לשום כוכבים ומזלות**, **לשום מיכאל שר הגדול** הגדול מכל הבריות, או **לשום שלשול קטן** תולעת קטנה מכל הבריות - **הרי אלו** הבהמות נחשבות "**זבחי מתים**", והן אסורות בהנאה כדין תקרובת עבודה זרה, האסורה בהנאה כמת.

הרי שדרכן של הגוים לעבוד לכל מיני צורות, וקשה, אם כן אף אם ימצאו צורות כמו נהרות ומדבר וכדומה, למה אינם נאסרים בהנאה, ולמה מנתה המשנה רק חמה לבנה ודרקון?

ומתרצינן: **אמר אביי**: אכן, **מיפלח** לעבוד **לכל דמשכחי**, מה שרק מזדמן להם, **פלחי** עובדים, ואינם מוגבלים בצורות מסוימות, ולכן לא אסרו חכמים המוצא שאר צורות, לפי שאם כן אין לדבר סוף, ואין לך דבר המותר. אבל **מיצר ומפלחי**, לצייר ולעבוד, רק **הני תלתא** שלש צורות אלו **דחשיבי**, שיש להן חשיבות בעיני הגוים **ציירי להו**, מציירים

העיר, ואילו כל הצלמים אסרו - וצריך לבאר לדעת רבינו תם, שאכן כל הצלמים אסורים לדעת חכמים, וההבדל בין צלמים לצורות הוא: "צלמים" אינם מצויירין על הכלים. ואילו צורות הם על הכלים, ולכן סוברים חכמים וכן רבי מאיר שצורות שעל הכלים עשויין לנוי. חוץ מצורת חמה ולבנה ודרקון שאותן עושים הגוים לשם אלילים. ועיין בחידושי **המאירי** המאריך לבאר את ההבדל בין צלמים לצורות ופרצופות.

[1071] כתב **הרמב"ם** בפירוש המשנה, וכן מבארים **המהר"ם** ו**השפתי כהן** [יורה דעה סימן קמ"א ס"ק ח] שכן סובר **רש"י**, שאין הכוונה לצורה עגולה כדמות חמה ולבנה, אלא לצורות ידועות שהיו ידועים בזמניהם, וציירו אותם עובדי כוכבים ומזלות, כגון: ציירו את החמה בצורת מלך ועטרה בראשו יושב על עגלה, וכדומה בצורות הלבנה ודרקון.

אותן **ופלחו להו** ועובדים אותם, ואילו **למידי אחרינא** לצורות אחרות, אם מציירים אותן - **לנוי בעלמא עבדי להו**, עושים כן לנוי הכלים, ואין דרכם לעשות כן לצורך אלילים. ולכן אסרה המשנה רק בשלש צורות אלו.

מנקיט רב ששת חומרי מתנייתא ותני, רב ששת היה אוסף משניות ובריייתות חמורות וקשות כדי ליישבן ולתרצן, ושנה אותן בבית המדרש, כדי שהתלמידים יתנו לב ללימודן, וינסו לתרץ אותן. [1072] וכך שנה רב ששת בריייתא:

כל המזלות מותרין - חוץ ממזל חמה ולבנה.

וכל הפרצופין מותרין - חוץ מפרצוף אדם.

וכל הצורות מותרות - חוץ מצורת דרקון.

ודן רב ששת, מה היא כוונת הברייתא בהיתר, האם היתר הוא בהנאה למוצאן, כי אן זה וודאי שהם אלילים, וכמו ששנינו במשנתנו ובמשניות הקודמות.

או שהכוונה, מותרות לעשותן ולציירם. כלומר, שדרשו חכמים ממה שנאמר [שמות כ] "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" שאסור לישראל "לעשות" צורות מסויימות, אף לשם נוי, ואף על פי שאינן לצורך עבודה זרה. והוא לאו ממנין הלאווין שבתורה. וטעם האיסור הוא כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהן לעבודה זרה. והיות שיש צורות המותרות ויש האסורות, כמו שיבואר בסוגייתנו, לכן יתכן שזו כוונת הברייתא.

אמר מר: **כל המזלות מותרין, חוץ ממזל חמה ולבנה**.

ודן רב ששת: **הכא**, בברייתא זו, **במאי עסקינן**, באיזה הלכה היא עוסקת?

אילימא, אם תאמר **בעושה**, ובאה ללמדנו שמותר לעשות צורות כל המזלות, וצורת חמה ולבנה בלבד אסור לעשות, הרי קשה: **אי בעושה - כל המזלות מי שרי**, האם מותר לעשותן?! **והא כתיב** הרי כתבה התורה "**לא תעשון אתי**", ודרשינן, "אתי" - **לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום** העומדין אצלי, כביכול, בשמים, והם כל המזלות. ואם כן איך התירה הברייתא לעשות כל המזלות?

אלא פשיטא שהברייתא מדברת **במוצא**. ובאה להתיר בהנאה כלי שנמצא ועליו צורת כל המזלות, כי הגוים אין דרכן לצייר אותן כדי לעבוד אותן, **וכמו דתנן**, **המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון - יוליכם לים המלח**.

ועתה קשה: **אי** אם הברייתא מדברת **במוצא**, **אימא מציעתא** מה נפרש את הדין האמצעי שברייתא, שנאמר שם: **כל הפרצופות מותרין, חוץ מפרצוף אדם**.

[1072] כן פירש **רש"י**. **והרשב"ם** מובא **בתוס'** מבאר: חומר מלשון קשר, כלומר ברייתא הקושרת וכוללת דברים הרבה יחד.

וקשה, **אי** אם מדובר **במוצא - פרצוף אדם מי אסור**? האם אסור בהנאה כלי עם פרצוף אדם?!

והא תנן, **המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון - יוליכם לים המלח**, ואסורין בהנאה.

ויש לנו לדייק כי רק **צורת דרקון - אין**, אכן אסור בהנאה, אך **פרצוף אדם**, **לא** אסור בהנאה, ואיך אסרה הברייתא פרצוף אדם בהנאה?

אלא פשיטא שהברייתא מדברת **בעושה**, וכוונתה להתיר לישראל לצייר פרצופי בהמה וחיה [כל צורה וצורה לעצמה, חוץ מצורת שור אריה נשר ואדם ביחד, כי צורות אלו ארבעתם הם דמות משמשי מעלה] ולאסור לצייר פרצוף אדם, **וכמו דדרש רב הונא בריה דרב יהושע** בסוגיא לקמן שאסור לצייר פרצוף אדם.

וכבר קשה משמעות הברייתא, איך יתכן שברישא מדברת ב"מוצא", ובמציעתא מדברת ב"עושה", והגמרא ממשיכה להקשות עוד:

אי אם הברייתא במציעתא מדברת **בעושה** -

אימא סיפא, כיצד נפרש את הדין השלישי שבברייתא, שנאמר שם: **כל הצורות מותרות - חוץ מצורת דרקון**.

וקשה, **אי** אם מדובר **בעושה - צורת דרקון**, **מי אסיר** האם אסור לצייר צורת דרקון?!

והא כתיב הרי כתבה התורה "**לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב**" ודרשינן לקמן בסוגיא שאסור לצייר דמות משמשי מרום.

דף מג.

משמע, **הני** צורות שמשים במרום, **אין**, אכן אסור לציירם, אבל **צורת דרקון**, **לא**. אינו אסור לציירם לפי שאינו שורה במרום.

אלא מוכרח לומר: **פשיטא** שהברייתא מדברת **במוצא**, ובאה להשמיענו **כמו דתנן** ששנינו במשנתנו: **המוצא כלים ועליהם צורת חמה... צורת דרקון יוליכם לים המלח** ואסורות בהנאה.

ועתה מסיים רב ששת את "חומרי מתנייתא", איך יתכן **שרישא וסיפא** מדובר **במוצא**, **ואילו מציעתא** מדובר **בעושה**?!

ומתרצינן: **אמר אביי**: **אין**! אכן, כך מוכרח לבאר את הברייתא: **רישא וסיפא במוצא ומציעתא בעושה**.

רבא אמר: כן נבאר את הברייתא: **כולה במוצא**, ומה שהקשינו על המציעתא שנאמר בה שפרצוף אדם אסור בהנאה, ואילו ממשנתנו משמע שפרצוף אדם אינה אסורה בהנאה - נתרץ:

מציעתא משנת **רבי יהודה היא**, ואכן חולק על התנא של משנתנו -

דתניא ששנינו בברייתא: **רבי יהודה מוסיף** על הצורות שנמנו במשנה, ואוסר בהנאה **אף דמות** אשה **מניקה** בן, **וצורת סר אפיס**.

מניקה על שם מה עושין אותה הגוים ועובדים אותה?

על שם חוה שמניקה את **כל העולם כולו**.

סר אפיס - **על שם יוסף ששר** נעשה שר **ומפיס** והפיס דעת **את כל העולם כולו** ופירנס אותם בשני רעב.

ומתורץ, שבאלו פרצופין אמרה הברייתא - לדעת רבי יהודה - שהן צורות שהמוצאן אסור ליהנות מהם.

והגמרא מוסיפה: **והוא** יוסף, כלומר, צורה זו אסורה, רק באופן **דנקיט גריוא** שאוחז בידו כלי מדידה, **וקא כייל** ומודד. **והיא** וחוה, כלומר, צורה זו אסורה רק באופן **דנקטא** שהיא מחזיקה בזרועותיה **בן וקא מניקה** ומניקתו.

הגמרא מבארת את מה ששנינו במשנה צורת "דרקון".

תנו רבנן: **איזהו צורת דרקון**? **פירש רבי שמעון בן אלעזר**: **כל שיש לו ציצין** סנפירין.

פירוש אחר: כמין שערות, **בין פרקיו** חוליותיו.

באיזה חוליות? **מחוי** הראה בידיו **רב אסי**: **בין פרקי צואר**.

אמר רבי חמא ברבי חנינא: **הלכה** כמו **רבי שמעון בן אלעזר**, ואסור רק צורת דרקון שיש לו ציצין בין פרקי צוארו [1073].

והגמרא מספרת מעשה בענין דרקון, ולומדת מהמעשה הזה כמה הלכות.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי: **פעם אחת הייתי מהלך אחר רבי אלעזר הקפר בריבי** [כינוי לאדם גדול] **בדרך**, **ומצא שם** בדרך **טבעת ועליה צורת דרקון**, ורצה לזכות בה מן ההפקר, לכן לא הגביהה, כדי שלא יקנה אותה - ואז תהיה עבודת כוכבים של ישראל שאי אפשר לבטלה, ותיאסר בהנאה - ומה עשה?

מצא עובד כוכבים גוי **קטן - ולא אמר לו כלום**.

[1073] כתבו התוס' בשם **רשב"ם**, על אף שאין חולק על רבי שמעון בן אלעזר, מכל מקום, פוסק רבי חמא כמוהו אף אם יימצא תנא בשום מקום החולק עליו.

ואחר כך **מצא עובד כוכבים** גוי **גדול**, **ואמר לו** רבי אלעזר הקפר לגוי "**בטלה**"! ציווה עליו לבטלה. **ולא בטלה**, הגוי לא רצה לבטלו. **סטרו** רבי אלעזר הקפר על לחיו, **ובטלה**, וזכה בה רבי אלעזר הקפר.

רבי יהושע בן לוי התבונן ברבו ללמוד מדרכיו וממעשיו הטובים, ולמד ממעשה זה כמה הלכות, ואף ממניעתו לומר לגוי קטן לבטלה, ואמר:

שמע מינה ממעשה זה אפשר ללמוד **תלת**, שלש הלכות בהלכות ביטול עבודת כוכבים - הראשונה: **שמע מינה** מכך שרבי אלעזר לא חקר את הגוי אם הוא מעובדי אותה צורה, אפשר ללמוד: **עובד כוכבים** גוי **מבטל עבודת כוכבים** אליל **שלו ושל חבירו** הגוי, אף שאינו אלילו.

ועוד **שמע מינה**, מכך שלא ציווה על הגוי הקטן לבטל, אפשר ללמוד: גוי **היודע בטיב של עבודת כוכבים ומשמשיה - מבטל**, וגוי קטן **שאינו יודע בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה - אינו מבטל**.

ועוד **שמע מינה** מכך שסטרו על לחיו כדי שיבטל, אפשר ללמוד: **עובד כוכבים מבטל בעל כרחו**[1074].

[1074] הקשו **התוס**': הרי יש כאן עוד חידוש הלכה, והוא: שאין הישראל יכול לבטל? ותירצו: אין צורך להשמיענו שישראל אינו יכול לבטל, דפשיטא הוא, ואין בכך שום חידוש. ואף כששנתה המשנה הלכה זו [נב ב], גם הקשתה הגמרא: פשיטא, ותירצוה באוקימתא מיוחדת, עיין **בתוס**' [לתוס' היה גירסא אחרת בגמרא שם. **מהרש"א** ו**מהר"ם**]. וה**תוס**' **הרא"ש** הביא תירוץ בשם **רבינו אלחנן**: שם במשנה מדובר בישראל העובד עבודת כוכבים, ויש צורך להשמיענו שאינו יכול לבטלה, ויש בכך חידוש. ואילו כאן - פשיטא שישראל אינו יכול לבטל אלילים. ובשם **רבינו יהודה** מתרץ: מכאן אין כל כך ראיה שאין הישראל מבטל, כי יש לדחות ולומר, שלכן אינו יכול לבטל, כיון שמצאה הרי הוא "כאילו" שלו, למרות שלא הגביה עדיין. ואין מכאן ראיה ללמוד הלכה שישראל אינו יכול לבטל אליל של גוי בעודה ביד הגוי. וה**רמב**"ן וה**ר**"ן בחידושיו מתרצים: לכן לא הביאו חידוש זה, כיון שהוא משנה מפורשת. ואם כן קשה: הלא גם ההלכה שהגוי מבטל אליל של חבירו - נשנתה במשנה מפורשת? לכן מבארים: לא נאמרה שם במשנה הלכה שהגוי מבטל אליל של חבירו בעל כרחו. כלומר: יש כאן שלשה חידושים. האחת, שקטן אינו יכול לבטל, השני, שגדול יכול לבטל בעל כרחו, והשלישי, שגדול יכול לבטל בעל כרחו אליל של חבירו. וזה חידוש שלא נאמר בשום משנה. **הר**"ן **בפירושו על הרי**"**ף** דוחה תירוצו של **הרמב**"ן. ומתרץ: חידוש זה שהישראל אינו יכול לבטל אין צורך להשמיענו, כי משנה מפורשת היא כנ"ל, אבל החידוש שגוי יכול לבטל את של חבירו הוצרך להשמיענו, כי מה שאמרה המשנה לקמן שגוי יכול לבטל את של חבירו - מדובר בששני הגוים עובדים לאליל אחד, כגון שניהם למרקוליס, אלא שאינו שלו, ולכן יכול לבטלו - אבל המשנה לא השמיעה לנו שגוי העובד לפעור יכול לבטל את המרקוליס של חבירו. ויש סברא לומר שאינו יכול, כי אינה חשובה בעיניו כלום, ובא המעשה ללמדנו, שאף על פי כן, יכול הגוי לבטלה. ומנין לומדים זאת? מכך שרבי אלעזר הקפר לא חקר את הגוי אם עובד לדרקון אם לא, והכריחו לבטל, שמע מינה שיכול לבטל. ועיין ב**חידושי הריטב**"**א**.

[1075] כן פירשו **התוס**'. והוצרכו לומר כן, משום שאם לא כן, מה מקשה רבי חנינא, ולמה לא הקשה כן על משנתנו, במי שמצא תבנית יד או תבנית רגל [ועיין **מהר**"**ם**] ששנתה המשנה שהם אסורים, ולמה אסורים, ולמה לא נאמר שהפקר הם ובטלים מעצמם? לכן מבארים, שעל המשנה אי אפשר להקשות כן, כי אפשר לפרשה שמצאה במקום שאין רבים מצויין שם. ואילו כאן במעשה זה מצאוה בדרך והיא מקום שרבים מצויים.

מגדף בה מקשה בשמועה זו **רבי חנינא** איזה צורך היה לרבי אלעזר לבטלה באמצעות גוי, הרי היא בטלה מאליה, כיון שנמצאה בדרך במקום שרבים מצויים [1075], ודאי התייאש ממנה הגוי, ואינו עתיד לעבדה, והרי היא בטלה מאליה.

ולית ליה וכי לא סבור **לרבי אלעזר הקפר בריבי הא דתניא** ברייתא זו:

הברייתא נשנתה במסכת בבא מציעא לגבי דין מציאה, מי שאבד דבר והתייאש ממנו - הרי הוא של המוצאו. ובאה הברייתא לחדש שישנם מקרים שהיאוש נעשה מאיליו.

המציל דבר של חבירו **מן הארי ומן הדוב ומן הנמר** כגון שהתנפלו על בהמה לטורפה, ובא אחר והצילה מידם, **ומן הגייס** אנשי צבא, **ומן הנהר**, **ומזוטו של ים** גל גדול של ים החוזר לאחוריו ושוטף כל מה שמוצא בדרך, **ומשלוליתו של נהר** העולה על גדותיו ושוללת כל מה שבדרכה -

והמוצא מציאה **בסרטיא ופלטיא גדולה** מקום ריכוז של הרבה בני אדם, **ובכל מקום שהרבים מצויין שם** - **הרי אלו** האבידות שנמצאו שם **שלו** ואינו צריך להחזירם לבעליהם, **מפני שהבעלים מתייאשין מהן** ברצונם ושלא ברצונם.

וקשה, הרי רבי אלעזר הקפר מצאה במקום שבעליה הגוי ודאי התייאש ממנה, והיא של הפקר, ובודאי בטלה מדעתו שלא יעבדנה עוד, ולמה הוצרך לבטלה? ומתרצינן: **אמר אביי**: **נהי** אכן **דמינה** מן הכלי בעצמו מן שוויו ה"ממוני" **מייאש** מתייאש, אבל **מאיסורא** מדבקותו באליל הגורמת לה להיות אסורה בהנאה - **מי מייאש** האם הוא מתייאש?!

מימר אמר הגוי בהיוודע לו אבדן אלילו, אומר: **אי עובד כוכבים משכח לה** אם גוי ימצאנה - **מפלח פלחי לה** יעבדנה, **אי ישראל משכח לה** ואם ישראל ימצאנה - **איידי דמיה יקרין** היות ושוויה רב **מזבין לה לעובד כוכבים** ימכרנה לגוי, והגוי הקונה אותה **פלח לה** יעבדנה [1076].

ולכן, מאיסורה אינה בטלה, והוצרך רבי אלעזר הקפר לגוי שיבטלנה טרם שיזכה בה מן ההפקר.

למדנו בסוגיא הקודמת, שציוותה התורה בלאו מיוחד, שאסור לישראל לעשות צורות מסוימות, אף לצורך נוי. והוא מה שאמרה התורה [שמות כ] "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם".

[1076] כתבו **התוס'**: סברא זו שהישראל ימכרנה לגוי, אינה סברא בפני עצמה לומר שלכן הגוי אינה מבטלה - והתוס' מוכיחים מגמרא לקמן [נג א], שאם הגוי מוכר אלילים או ממשכנה, אכן מבטלה, ואינו אומר שהישראל ימכור אותה לגוי לצורך עבודת אלילים - אלא, שאביי התכוון לומר שהיא סברא ה"מצטרפת" אליו לספיקותיו, וסובר: ספק ימצאנה גוי וספק ישראל, ואף אם תמצי לומר שימצאנה ישראל, שמא ימכרנה לגוי.

ועתה הגמרא דנה איזה צורות מותר לעשות ואיזה אסור.
ומקדימה להביא משנה במסכת ראש השנה, שם שנינו שרבן גמליאל נשיא ישראל ראש הסנהדרין המקבל את העדים הבאים להעיד שראו את הלבנה בחידושה, ובהיזדקקו לחקור ולבדוק אותם אם דבריהם מכוונים, וראו את אותה צורת הלבנה, הכין לו צורות שונות של הלבנה שאפשר להלבנה להופיע בצורות אלו בעת חידושה, כדי לבדוק את העדים.
צורות אלו שהיה לו לרבן גמליאל, לכאורה היה אסור לצייר אותם. ובנדון זה עוסקת הגמרא.
תנן התם שנינו שם: **דמות צורות לבנות היה לו לרבן גמליאל בעלייתו** מצויירות **בטבלא** [לוח] **בכותל, שבהן מראה את ההדיוטות, ואומר להן "כזה ראיתם? או כזה ראיתם"**?
ומקשינן: **ומי שרי** וכי מותר לעשות כן?
והא **כתיב "לא תעשון אתי"**, ודרשינן בברייתא: **לא תעשון כדמות שמשי** משרתי עליון **המשמשים לפני**, והלבנה היא אחת מה"שם שים".
ומתרצינן: **אמר אביי: לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן** ממש, כגון, שמשין של הקב"ה למטה, חצר ואולם והיכל דומים לחצר ואולם והיכל של בית המקדש, וכן מנורה -
אבל שמשין של מעלה, כגון שמש וירח, שאי אפשר לעשות כמותן ממש, אלא לצייר ציור דוגמתן - מותר.
כמו דתניא שנינו בברייתא: **לא יעשה אדם בית** כמו **תבנית היכל** בית המקדש בארכו ורחבו וגבהו, ככל מידותיו, וכן לא יעשה אדם **אכסדרה** כמו **תבנית אולם** בית המקדש במידותיו בנוי משלשה צדדיו ופתוח בצד רביעי, **חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן** הטהור שבהיכל, **מנורה תבנית מנורה**.
אבל אם עושה בשינוי, ולא בדוגמת בית המקדש - מותר, ולדוגמא:
אבל הוא עושה מנורה **של חמש** נרות, **ושל שש ושל שמונה**, כי מנורת המקדש היתה של שבע. **ושל שבע נרות - לא יעשה, אפילו של שאר מיני מתכות** -
ואף על פי שאינה דומה למנורת בית המקדש שהיתה של זהב - אסור לעשות. כי מנורת המקדש כשרה אף כשהיא עשויה משאר מיני מתכות. נמצא שכל מנורת שבעה קנים דומה למנורת בית המקדש, ואף של שאר מיני מתכות.
אלו הם דברי חכמים. ולדבריהם מותר לעשות מנורת שבעה קנים העשויה מעץ, כי לדעתם אין לעשות את מנורת בית המקדש מעץ.

רבי יוסי בר יהודה אומר: אף מנורה **של עץ לא יעשה**, כי לדעתו כשרה מנורת בית המקדש כשהיא עשוייה מעץ [1077] - ומביא לכך ראיה:

כדרך שעשו מלכי **בית חשמונאי** כשגברה ידם על היוונים ונצחום, ונכנסו להיכל ולא מצאו כלי המקדש כי היוונים שדדו אותם ולקחום עמם, והחשמונאים היו עניים ולא יכלו לעשותה מזהב, ועשאוה משל עץ. ולדעתו מותר לעשות מנורת בית המקדש של עץ, לכן אסור לעשות מנורת שבעה קנים אף של עץ.

אמרו לו חכמים לרבי יוסי בר יהודה: **משם ראיה**?! בית חשמונאי לא עשו מנורת עץ, אלא **שפודין של ברזל היו וחופין** [גירסת הב"ח: **ומחופין**] **בבעץ** בדיל, והיה נראה כאילו עשויים מעץ [1078], וכאשר **העשירו - עשאום של כסף, חזרו והעשירו - עשאום של זהב.**

הגמרא הביאה ברייתא זו להוכיח כדברי אביי, שהאיסור הנלמד מ"לא תעשון אתי" הוא, לעשות דוגמת שמשי מטה, כדוגמתן ממש, ואילו לצייר ציורים של שמשי מעלה לא אסרה הברייתא. ומתורץ, שרבן גמליאל שפיר עשה צורות לבנות.

ומקשינן: **ושמשין שאי אפשר לעשות כמותן** כגון שמש וירח - **מי שרי** וכי מותר?!

והא תניא שנינו בברייתא אחרת: אמרה התורה "**לא תעשון אתי**" ודרשינן, **לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום**, הרי שאסור לעשות אפילו שמשי מעלה [1079].

וחוזרת הקושיא: איך עשה כן רבן גמליאל?

דף מג:

ומתרצינן: **אמר אביי**: (תחילת העמוד) **לא אסרה תורה** לעשות כל משמשי מרום, **אלא בדמות ארבעה פנים בהדי הדדי**, דהיינו פני שור, אדם, אריה ונשר ביחד, שהיא הדמות המתוארת בספר יחזקאל [א] שהן חיות הקודש הנושאות את כסא הכבוד - כביכול - של הקב"ה. ועל דמות מרובעת זו אמרה התורה "לא תעשון אתי". שהן שוכנות אצל הקב"ה, כביכול [1080].

[1077] ביאור המחלוקת של חכמים ורבי יוסי בר יהודה: נאמר בתורה [שמות כה] "ועשית מנורת זהב טהור מקשה תעשה את המנורה". ודרשו חכמים "ועשית מנורת" - כלל, כלומר: מכל מיני חומרים, "זהב טהור" - פרט, דוקא מזהב "מקשה תעשה את המנורה" חזר וכלל. כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא **כעין** הפרט, והוא מיני מתכות בלבד. ואילו רבי יוסי בר יהודה דורשו: ריבה ומיעוט וריבה, בא לרבות כל דבר, ולמעט דבר אחד, והוא של חרס בלבד.

[1078] כן כתב **התוס' רי"ד**. וכתבו **התוס'** במסכת ראש השנה וכן כתב **הריטב"א**: שפודים, היינו שלא היה להם כפתורים גביעים ופרחים.

[1079] **התוס'** מבארים שהדמיות הנמצאים בשמים אינם דומים לדמות אדם [ואין להם פרצוף אדם - **מהר"ם**] ואף שהנביא קורם "כדמות אדם", אינם דומים לאדם כי אין להם עורף. כי אם היה להם דמות אדם, פשיטא שאסור לעשותן, שהרי אסור לעשות דמות אדם, כמו שיבואר לקמן.

[1080] הקשו **התוס'** פשיטא שאסור לעשות דמות ארבעה פנים, הרי אסור לעשות דמות אדם? ותירצו: אם מצא מצוייר דמות אדם, באה הברייתא לאסור להשלים עליה עוד אריה כרוב ונשר. ועוד תירצו: אם יעשה ארבעה פנים יעבור על שני איסורים, האחד דמות אדם, והשני דמות ארבעה פנים. ו**התוס'** במסכת ראש השנה מתרצים [וכן תירצו **הרמב"ן הריטב"א** ו**הר"ן** ו**המהר"ם**], שדמות ארבעה פנים אינה דמות אדם, והיה סברא לומר שמותר.

ואילו חמה ולבנה אינם אסורים. ומתורצת הקושיא: איך עשה כן רבן גמליאל.
ומקשינן: **אלא מעתה**, **פרצוף אדם לחודיה**, כשאינו בתוך דמות מרובעת של ארבעה פנים, **תשתרי**! יהיה מותר לעשותו לנוי.
אלמה תניא וכי למה שנינו בברייתא: **כל הפרצופות מותרין** לעשותם - **חוץ מפרצוף אדם**. ולמה אסור פרצוף אדם לבדו?
ומתרצינן: אכן, אינו אסור אלא דמות ארבעה פנים ביחד ולא שאר משמשי מרום, ואיסור זה נדרש ממה שנאמר "לא תעשון אתי". ומה שאסור לעשות פרצוף אדם נלמד מדרשה אחרת -
אמר [גירסת הב"ח והמהרש"א:] **רב הונא בריה דרב יהושע**: **מפרקיה** מדרשתו [שהיה דורש לפני העם] **דאביי שמיע לי**, שמעתי דרשה זו: אמרה התורה "**לא תעשון אתי**". ודרשינן, **לא תעשון** "**אותי**", שהיות והקב"ה מתואר, כביכול, בפי נביאיו בדמות אדם, כדי לשבר את האוזן, [1081] לכן אסור לעשות פרצוף "אדם".
אבל שאר שמשין, **שרי**, מותר לעשותן. ולכן הותר לרבן גמליאל לעשות צורות לבנה.
[סיכום ביניים: אסור לעשות, תבניות ממש של שמשי מטה, וכן אסור דמות ארבעה פנים, וכן אסור לעשות פרצוף אדם. ואילו יתר השמשים מותר].
ומקשינן: **ושאר שמשין** חוץ מפרצוף אדם ודמות ארבעה פנים, **מי שרי**, האם מותר?!
והא **תניא** שנינו בברייתא אחרת: אמרה התורה "**לא תעשון אתי**" - ודרשינן, **לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום**. והברייתא מבארת: **כגון**, **אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת** דמיות אדם עם כנפים [1082].
הרי מבואר בברייתא שאסור לעשות דמיות של שאר שמשין. וקשה על דברי אביי המתרץ שרק דמות ארבעה פנים ופרצוף אדם אסור.
ומתרצינן: **אמר אביי**: **לא אסרה התורה**, **אלא שמשין ששרויין במדור העליון** ברקיע השביעי, והם האופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת, ועליהם נאמר "אתי" - אבל חמה ולבנה וכוכבים ומזלות הנמצאים במדור התחתון - ברקיע השני - לא נאסרו, מפני שאינם נכללים בכלל "אתי".
והותר לרבן גמליאל לעשותן.
ומקשינן: **וכי** שמשין **שנמצאים במדור התחתון** - **מי שרי** וכי מותר לעשותן?!

[1081] זה לשון **הריטב"א**: פירוש: כדרך שאמר הכתוב במשליו על האדם "בצלם אלהים עשה אותו". ואף על פי שהוא משל - חש הכתוב לעשייתו מפני כבוד של מעלה. והר"ן כתב: בדמות שאני מתראה לנביאים.
[1082] כן כתב הר"ן.

והא תניא שנינו בברייתא אחרת: אמרה התורה [שמות יט] "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת" [המקשן סבר שמקרא זה בא לאסור עשיית דמיות לנוי בעלמא [1083]] - ודרשינן "**אשר בשמים**" בא **לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות**. ונאמר "**ממעל**", לרבות **מלאכי השרת**.

וקשה: הרי מבואר שאסור לעשות אף צורת חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ואיך עשה כן רבן גמליאל?

ומתרצינן: ברייתא ההיא אינה אוסרת עשייה לנוי, אלא **כי תניא ההיא** במה היא עוסקת? בעושה צורות אלו **לעובדם** לצורך אלילים [1084], ואין ללמוד ממנה איסור בעשייה לנוי.

ומקשינן: **אי** אם אכן הברייתא מדברת באיסור לעשות צורות **לעובדם**, מה היא מחדשת באמרה: חמה ולבנה וכו', הלא **אפילו שלשול קטן** תולעת קטנה שבכל הברואים - **נמי** אסור לעשות כדי לעובדם?!

ומתרצינן: **אין הכי נמי** אסור לעשות אפילו שלשול קטן כדי לעובדם, **ומסיפיה דקרא נפקא** והאיסור נלמד מהמשך המקרא, והתורה מפרטת בתחילה את הצורות הגדולות האדירות ואחר כך את הקטנות והפשוטות -

דתניא כמו שלמדנו בהמשך הברייתא: נאמר שם בתורה "**אשר בארץ**" ובא **לרבות ימים ונהרות הרים וגבעות**. ועוד נאמר "**מתחת**" ובא **לרבות: שילשול קטן**.

אבל עשייה לנוי לא אסרתה התורה במקרא זה.

ומקשינן: **ועשייה גרידתא** לשם נוי **מי שרי**, וכי מותר לעשות צורת חמה ולבנה?!

והא תניא שנינו בברייתא אחרת: אמרה התורה "**לא תעשון אתי**" ודרשינן, **לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום. כגון, חמה ולבנה כוכבים ומזלות**.

ובברייתא זו נאמר במפורש לאסור לעשות דמות חמה ולבנה. וחוזרת הקושיא איך עשה כן רבן גמליאל?

[1083] כן כתבו ה**תוס**' במסכת ראש השנה.

[1084] כן מבאר ה**ריטב**"**א** במסכת ראש השנה, וכן סובר ה**רמב**"**ם** [הלכות עבודת כוכבים פרק שלישי הלכה ט ובספר המצות לא תעשה ב]. אבל ה**רמב**"**ן** [ספר המצות לא תעשה ה] סובר שלשון הגמרא "לעבדם" הוא כפשוטו ממש, שאסור לעבוד לצורות אלו ולקבלן עליו לאלוה.

[1085] הקשו הראשונים הלא "אמירה לגוי - שבות היא", ואיך צוה רבן גמליאל לעשות? ה**ראב**"**ד** מתרץ: איסור אמירה לגוי שייך רק לגבי איסורי שבת, ולא בשאר איסורים. הראשונים חולקים עליו, ומוכיחים שאף בשאר איסורים אסור לומר לגוי לעשות איסור בשביל ישראל [והאריכו בזה האחרונים]. ה**תוס**' מתרצים: לצורך מצוה - כגון לצורך קידוש החודש - מותר. ה**תוס**' ה**רא**"**ש** מתרץ: רבן גמליאל לא צוה לעשות, אלא הגוי עשה מאליו. ה**ריטב**"**א** חולק על תירוץ זה, כי איך ידע הגוי איזה צורות נחוצות לו לרבן גמליאל? והריטב"א סובר שאיסור זה של עשיית צורות הוא חומרא בעלמא, ואין בכך איסור אמירה לגוי.

ומתרצינן: **שאני** שונה המקרה אצל **רבן גמליאל**, שלא ישראל עשה לו כן, אלא **דאחרים** גוים **עשו לו** [1085], ולכן הותר לו להחזיקן בעלייתו. כי האיסור הוא בעצם ה"עשייה" ולא ב"החזקה" [1086].

ומקשינן: וכי מותר להחזיק צורות אלו, אף שגוים עשו אותן?! **והא** והרי **רב יהודה** שהיה לו צורה בטבעתו **דאחרים עשו לו** את הצורה -

ואמר ליה שמואל לתלמידו רב יהודה - שיננא! [כן קרא שמואל לרב יהודה מלשון: חץ שנון] **סמי עיניה דדין** השחת צורתו! כלומר, הזהירו שאסור להחזיקה אצלו כשהיא צורה שלימה.

הרי שאסור אפילו להחזיק הצורות האסורות בעשייה [1087].

ומתרצינן: **התם** במעשה של רב יהודה מדובר **בחותמו** החותם של רב יהודה בטבעתו היה **בולט**, כלומר, צורתה בלטה, ואסור להשהותה **משום חשדא** שלא יחשדוהו

[1086] כתבו **התוס**' ו**הריטב**"**א** [כאן ובמסכת ראש השנה] שאביי ידע היטב שאסור לעשות צורת חמה ולבנה - אלא שמדחה כל ברייתא, לומר, שמברייתא זו אין להביא ראיה לאיסור. אבל **הר**"**ן** מאריך להביא שיטת **המהר**"**ם מרוטנבורג**, והיא שיטת **התוס**' במסכת יומא [נד ב]. הם מדייקים ממה שלא אמרה הגמרא "אלא אמר אביי", שאביי אינו עוסק לתרץ הקושיא על רבן גמליאל איך עשה צורת לבנה. אלא אביי מבאר את "איסור עשיית צורות" המתחלק לכמה פרטי דינים, ואינם שווים בחומרתן, ומסדר הגמרא הוא שהביא את דברי אביי כדי לתרץ את הקושיא על רבן גמליאל. וכדלהלן: תחלה הביאו ברייתא לאסור שמשין שאפשר לעשות כמותן, כגון, בית תבנית היכל וכדומה. ומביאה הגמרא דברי אביי הסובר ששמשין אלו שאפשר לעשות כמותן - אסורין בהחלט אפילו לקיימן אפילו כשאחרים עשו אותם. והטעם, ששמשין אלו אסורין אפילו לקיימן, הוא: כיון שבתים וכלים אלו עשויין להשתמש בהן, לכן אסרה התורה השימוש בהן, אף שאחרים עשו אותם. בניגוד לשמשין שבמדור התחתון והעליון, שאינם עשויין להשתמש בהם, אלא לנוי בעלמא - לכן אסרה התורה רק את עשייתן, ולא את החזקתם. אלא שהמקשן לא הבין דברי התרצן, וחשב שאביי מתיר **לגמרי** כל שאר צורות, וחשב שרבן גמליאל בעצמו עשה את הצורות, לכן מקשה מברייתות אחרות. והקשה מהברייתא האוסרת שמשי מרום. ומביא התרצן את דברי אביי המבאר לברייתא זו, שיש בה חידוש שרק ארבעה פנים ביחד אסור, ואילו פרצוף אחד מהם [חוץ מפרצוף אדם] מותר. ומה שארבעה פנים אסור - הוא רק לעשות, ומותר לקיימן. וכן הברייתא האוסרת פרצוף אדם. והקשה המקשן מהברייתא האוסרת שמשין במדור העליון. והביא התרצן את דברי אביי שבאותן יש חומרא שאסור אפילו לקיימן. אלא שהמקשן עדיין סבר שרבן גמליאל עשה את הצורות בעצמו, לכן הקשה מברייתא אחרת האוסרת **לעשות** אפילו שמשין במדור התחתון - ואז תירץ לו התרצן שאחרים עשו לרבן גמליאל. ולסיכום: בכל ברייתא יש חידוש הלכה בפני עצמה. והטעם לחלק בין מדור התחתון שמותר לקיימן לבין מדור העליון שאסור לקיימן, הוא: כי זה לשון התורה "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם:. לא תעשון אתי כלי כסף וכלי זהב לא תעשו לכם". ודרשינן, הטעם שכפלה התורה וכתבה שני פעמים "לא תעשון" הוא: כי הם שני לאווין. הראשון הוא "לא תעשון אתי כלי כסף וכלי זהב", והוא משויך עם מה שנאמר מקודם "מן השמים דברתי עמכם" והוא מדור התחתון, ואותן הצורות אסרה התורה את העשייה בלבד, כמו שנאמר "לא תעשון". ומה שכתבה התורה אחר כך "לא תעשו לכם" שיש בלשון זה משמעות שלא **יהיה** "**לכם**", הוא: לאסור "לקיים" השמשין במדור העליון, אף אם אחרים עשו אותן.

[1087] לפי דברי **הר**"**ן** [הערה הקודמת] צורת טבעת של רבי יהודה לא היתה צורת אדם, שאותה אסור אפילו לקיים - והמקשה שהקשה שאחרים עשו לו, ידע שצורת אדם אסורה אף אם אחרים עשו אותה - אלא שהיתה צורה ממדור התחתון המותרת לקיימה בשאחרים עשו אותה. ומה שאמר שמואל "סמי עיני דידן" אין הכוונה לעיני אדם, אלא לפחות צורתה ולהשחיתה. אבל עיין **בתוס**' ד"ה לא תעשון הסוברים שהיתה צורת אדם. ו**בתוס**' ד"ה שאני מביאים דעת ספר **הלכות גדולות** שהיתה צורת דרקון.

שמחזיקו לצורך עבודת אלילים כי הגוים החזיקו רק צורות בולטות לצורך עבודת אלילים. [והגמרא תבאר בהמשך, למה אין "חשד" בצורות של רבן גמליאל].

ומנין לנו לומר שחששו חכמים ל"חשד" זה? **דתניא** שנינו בברייתא: **טבעת** ובה צורה האסורה **שחותמה בולט - אסור להניחה** באצבעו משום חשד שמחזיקה לצורך עבודת אלילים, **ומותר לחתום בה** בתוך שעוה, כדרך שחתמו בזמניהם, שכשיחתום שוקע החותם בתוך השעוה ואין צורתה נראית מבחוץ, ואינו עובר במעשה החתימה על איסור עשיית צורות מפני שהגויים לא עבדו לצורות שוקעות. ואם **חותמה שוקע - מותר להניחה** באצבעו ואין בה חשד שמחזיקה לצורך אלילים, **ואסור לחתום בה** כיון שבחתימה עושה צורה בולטת.

לכן אמר לו שמואל להשחית צורתה, מטעם חשד, ולא משום איסור עשיית צורות.

ומקשינן: **ומי חיישינן** וכי חששו חכמים בצורות שאינן עשויות לשם אלילים **לחשדא** שיחשדוהו הרואים שעשאום לשם אלילים?!

והא והרי **בי כנישתא** בית הכנסת **דשף ויתיב בנהרדעא** [שף ויתיב הוא שם מקום בעיר נהרדעא בבבל. ויש מפרשים: יכניה מלך יהודה והגולים שהוגלו עמו לבבל, לקחו אתם מאבני ירושלים ומעפרה, ובנו שם בית הכנסת, לקיים מה שנאמר [תהלים קב] "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו". ונקרא בית כנישתא דשף - נישוף ממקומו, ויתיב - וישב בנהרדעא] **דאוקמי ביה** שהושיבו שם **אנדרטא** צלם דמות המלך -

והוו עיילי ביה ונכנסו בו [בגמרא ראש השנה: **רב ושמואל**] **אבוה דשמואל ולוי**, **ומצלו בגויה** והתפללו בו - **ולא חיישי לחשדא** לא חששו שיחשדו בהם שנכנסו בו לצורך עבודת אלילים.

הרי שלא אסרו חכמים איסורים מטעם "חשד", שיחשדו הרואים בעבודת אלילים?

ומתרצינן: המקום שם, נמצאין בו אנשים רבים, **ורבים שאני** שונה הדין, כי ברבים אין חושדים.

ומקשינן: **והא** והרי **רבן גמליאל - דיחיד הוה**, ואיך החזיק צורות לבנות - ואף שגוים עשו לו, מכל מקום אסור להחזיק צורות משום "חשד" [1088]?

ומתרצינן: רבן גמליאל **כיון דנשיא הוא - שכיחי רבים גביה** נמצאים אצלו הרבה אנשים, ודינו כדין רבים, ואין בו חשד.

[1088] כתבו **התוס**': הגמרא אינה מתרצת שהצורות של רבן גמליאל היו שוקעות - מפני שבחמה ולבנה אין נפקא מינה בין שוקעות לבולטות ולשטוחות. ומבארים **האחרונים**, שההבדל פשוט, האדם נראה לעינים בולט וכן שאר הצורות בעולם התחתון, אבל גרמי השמים נראים לעינינו שטוחים. ועיין **בר**"ן המאריך בענין זה.

ואיבעית אימא ואם תרצה אמור: הצורות לבנות שהיה לו לרבן גמליאל **דפרקים הואי** של חוליות חוליות, ואינם צורות שלימות, אלא כשמחברים אותם.
ורבן גמליאל חיבר אותם אך ורק בשעת חקירת העדים, ובשאר הימים היו מפורקים, ולא ראו אותם - לכן אין בהם איסור משום חשד.
ואיבעית אימא ואם תרצה אמור: איסור עשיית צורות הנלמד ממה שנאמר "לא תעשון אתי" - הוא רק כשעושה אותן לשם נוי, אבל אם עושה אותן כדי **להתלמד**, כמו שעשה רבן גמליאל ללמוד מהן ולחקור את העדים - **שאני** שונה הדין, ומותר.
והגמרא מביאה דוגמא לכך מהלכות העברת הבן למולך מעונן וקוסם ומנחש ותועבות הגוים -
דתניא, שנינו בברייתא: אמרה התורה [דברים יח] "כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך - לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף". ודרשינן, נאמר "**לא תלמד לעשות**" לא אסרה התורה אלא ללמוד דברים אלו כדי לעשות אותם - **אבל אתה למד להבין** כמה מעשיהם מקולקלים, **ולהורות** לבניך איזה מעשים ותועבות הגוים אסורים.
שנינו במשנתנו: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: שעל המכובדין - אסורין, שעל המבוזין - מותרין** [1089].
הגמרא מבארת איזהו מכובדין ואיזהו מבוזין.
איזו הן מכובדין ואיזו הן מבוזין?
אמר רב: **מכובדין** כשהצורות הם **למעלה מן המים** בשפת הכלי, **מבוזין** - כשהצורות הם **למטה מן המים** בשולי הכלי ובדפנותיו.
ושמואל אמר: אלו ואלו מבוזין הן כיון שהם כלי אכילה ושתיה.
אלא, אלו הן מכובדין: צורות שעל תכשיטים, כגון, **שעל השירין** צמידים **ועל הנזמים ועל הטבעות.**

[1089] **הריטב"א** והר"ן מביאים **תלמוד ירושלמי** המקשה: במה הדברים אמורים? אם ברור שהם נעבדין - אפילו מבוזין אסורין, ואם ברור שאינן נעבדין - אפילו מכובדים מותרים? אלא, בשאין ידוע לנו אם נעבדים אם לאו. ומביא הר"ן דעת **הרשב"א** בביאור דעת הירושלמי, שאין ידוע אם **צורה** זו נעבדת אזי מחלקים בין מבוזים למכובדים. אבל אם הצורה נעבדת, אף שהכלים מבוזים - אסורים. ולכן אוסר כל הכלים עם סמלי הנוצרים כי הסמלים האלו נעבדים. והר"ן חולק, וסובר שכוונת הירושלמי היא אם ידוע **שכלי זה** עם הצורות נעבדו ב"פועל" אזי אין מחלקים בין מכובדין למבוזים, אבל כשאין ידוע- המכובדים אסורים, מפני שחוששין שמא נעבדו, והמבוזין מותרים. ולדעתו מותרים כלים מבוזים עם סמלי הנוצרים, כי לא ידוע שכלי זה נעבד. ועוד כותב שהגוים בזמנם אינם עובדים לסמלים אלו, ועושין אותם לזכר בעלמא. **והריטב"א** כתב, שהרי ידוע ודאי שאינם עובדים ל"כלים". ועיין בחידושי **הרמב"ן** הדן על בגדים עם סמלים. **ובשולחן ערוך יורה** דעה [סימן קמ"א סעיף י"ב].

תניא שנינו בברייתא **כוותיה כדברי דשמואל**: **מכובדין**, **שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות**. **מבוזין**, **שעל היורות ועל הקומקומסין** סירים קטנים של מתכת **ועל מחמי חמים ושעל הסדינין ועל המטפחות**. [גירסת רבינו חננאל: **מטבעות**].

מתניתין:

משנתנו היא המשך למשנה הקודמת, שם נאמר שביעור עבודת כוכבים הוא בהולכה לים המלח. ורבי יוסי סובר, שאין צריכים להוליך לים המלח, אלא אפשר לבערה בדרכים אחרות.

רבי יוסי אומר: **שוחק** את האליל העשוי ממתכת **וזורה** את השחקים **לרוח**, **או מטיל לים** [1090] ולא יכשלו בה ישראל ליהנות ממנה.

אמרו לו חכמים: **אף הוא** אם יזרנה לרוח, יש ממנה הנאה כי **נעשה זבל** לזבל את השדות, **שנאמר** [גירסת הב"ח: **ונאמר**] [דברים יג] "**לא ידבק בידך מאומה מן החרם**", אלא יוליכנה לים המלח, או יבערנה בדרכים אחרות שלא תבא ממנה שום הנאה לישראל [1091].

גמרא:

הגמרא מביאה ברייתא ונאמר בה הראיות שהביא רבי יוסי לשיטתו, ודחיית חכמים.

תניא שנינו בברייתא: **אמר להם רבי יוסי** לחכמים: **והלא כבר** נאמר [דברים ט]: משה רבינו מספר לדור הנכנסים לארץ ישראל על מעשה העגל,

[1090] לדעת ה**מהר"ם** [בתוס' ד"ה שוחק] סובר **רש"י** שרבי יוסי מתיר לזרוק לים אפילו בלי שחיקה ["בעיניה"], ורש"י פירש כן משום שלא אסיק אדעתיה מחלוקת רבה ורב יוסף, המבואר בגמרא פסחים וכמו שיבואר. ולדעת רש"י [עיי"ש במהר"ם] מודים חכמים לרבי יוסי, ואינם חולקים אלא על מה שמתיר רבי יוסי זרייה לרוח. וכן משמע לשון רש"י "אף היא אם יזרנה לרוח". אבל ה**תוס**' מביאים גמרא במסכת פסחים [כח א] ושם מבואר מחלוקת רבה ורב יוסף בדעת התנא רבי יוסי. רבה סובר: רק אם מטילה לים המלח אינה צריכה שחיקה, אבל בשאר נהרות צריכה שחיקה טרם הטלתה לנהר. רב יוסף סובר: אף בים המלח צריכה שחיקה. ובמסכת פסחים כתבו ה**תוס**' [וכן כתב כאן ה**תוס**' **הרא"ש**] שרב יוסף מודה לרבה שלים המלח אינה צריכה שחיקה. על כל פנים, התוס' סוברים [עיין **מהרש"א**] שלפי חכמים, גם לדעת רבה וגם לדעת רב יוסף יכול לשוחקה ויזרה במקום שאינו מגדל צמחים.

[1091] כתבו ה**תוס**': דוקא בעבודה זרה סוברים חכמים שדרך ביעורה היא באופן שאין בה שום הנאה, ואפילו מועטת, משום שאמרה התורה "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ולשון זה כולל אפילו הנאות רחוקות. בניגוד לחמץ בפסח ושאר איסורי הנאה שנאמר בהן "לא יאכל" [יו"ד צרויה] שאיסור הנאתם הוא רק בדרך הנאה גמורה. ובכל זאת מודה רבי יוסי שאסור לעשות כן לכתחילה לזבל שדות בשחקי עבודה זרה, כי אסור להנות ממנה, אלא שסובר שאין צריך לחשוש לכך, שאף אם השחקים יגרמו לצמיחת צמחים, מכל מקום אינם הגורם הבלעדי לצמיחתם, ו"זה וזה גורם - מותר".

דף מד.

ואמר להם "**ואת חטאתכם** (תחילת העמוד) **אשר עשיתם - את העגל לקחתי ואשרוף אותו באש, ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק לעפר, ואשליך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר**".

והנה, עגל הזהב אף כשהוא נשרף הוא עדיין גוש אחד, ואף שאינו נעשה זבל, מכל מקום אינו מבוער, ולכן הוצרך לטוחנו היטב -

ומביא מכך רבי יוסי ראיה, שמשה רבינו שחקו לזרות לרוח, ולא חשש שמא ייעשה לזבל.

אמרו לו חכמים לרבי יוסי: **משם ראיה?! הרי הוא אומר** [שמות לב] בפרשת העגל "**ויזר על פני המים וישק את בני ישראל**", לכן לא חשש שייעשה זבל.

ואם תאמר: למה לא השליכו שלם, ולמה הוצרך לטוחנו? - התירוץ:

לא נתכוין אלא להשקות את בני ישראל, אלו שלא עבדו ממש את העגל - כי אותם הרגו בני לוי בסייף - אלא אלו שחיבקו ונישקו ושמחו בלבם, והמים פעלו פעולתן **לבודקן כסוטות** במיתות משונות ובחליים רעים [1092].

וזה הטעם ששחק אותו ועירבו עם המים [1093].

הברייתא מביאה עוד ראיה שהביא רבי יוסי.

אמר להם רבי יוסי לחכמים: **והלא כבר נאמר** [דברי הימים ב טו] במלך אסא שכרת עם בני יהודה ברית לדרוש את ה', ושם נאמר "**וגם מעכה אם אסא המלך הסירה מגבירה** [מלהיות גבירה] **אשר עשתה לאשרה מפלצת, ויכרות אסא את מפלצתה וידק וישרוף בנחל קדרון**".

הרי שלא חשש שישתמשו בהמפלצת לזבל, אף שנידוק ונשרף.

אמרו לו חכמים לרבי יוסי: **משם ראיה?! נחל קדרון אינו מגדל צמחים!**

וטרם שהגמרא ממשיכה להביא את המשך הברייתא -

מקשינן: **ולא**?! האם נחל קדרון אינו מגדל צמחים?!

והא תנן שנינו משנה במסכת יומא: **אלו ואלו** שיירי דם של חטאות הפנימיות ושיירי דם של חטאות החיצוניות, הנשפכין על יסוד המזבח, והדמים יוצאין דרך נקבים ביסוד

[1092] כתב **הראב"ד**: בלי בדיקה זו היו מרננים אחר הקב"ה לומר שמתו בלי עון, או שמתו מעון אחר - לכן השקה אותם כסוטות.

[1093] כן פירש **רש"י** את הסוגיא. וה**תוס'** מקשים כמה קושיות על פירוש רש"י, ומבארים: ראייתו של רבי יוסי היא להוכיח שלאו דוקא לים המלח, שהרי משה זרקו לנהר. ונהר דומה לזרייה ברוח "שכן דרך נהרות שמתנדשים מימיהם רפש וטיט על גדותיהם ושם נעשה זבל - ותירצו חכמים: איך מכך ראיה, מפני שמשה השקה אותם את כל הזהב ולא נשאר כלום מן הזהב, כי כן נאמר "ויזר - וישק", מה שזרה הוא שהשקה אותם.

המזבח אל הרצפה **ומתערבין באמה** צינור ליציאת דמים שהיה בעזרה, ומשם **יוצאין לנחל קדרון, ונמכרין לגננים לזבל** בהם את גנותיהם, **ומועלין בהן** כלומר, אסור להנות מהדמים בלי לקנותם מן הגזבר.

הרי שנחל קדרון מגדל צמחים?

ומתרצינן: **מקומות מקומות יש בו** בנחל קדרון - **יש מקום מגדל צמחין ויש מקום שאין מגדל צמחין** [1094].

הדם יצא לנחל קדרון למקום המגדל צמחין, ואילו אסא זרק את המפלצת למקום שאין מגדל צמחין.

ודנה הגמרא: **מאי** פירוש **מפלצתה**?

אמר רב יהודה: היא מלה מורכבת - **דהוה מפליא ליצנותא** ליצנות מופלאת -

ומה היתה אותה ליצנות? **כמו דתני רב יוסף: כמין זכרות עשתה לו** לאליל הזה, **והיתה נבעלת לו בכל יום**.

הגמרא מביאה המשך הברייתא.

אמר להן רבי יוסי לחכמים: **והלא כבר נאמר** [מלכים ב יח] במלך חזקיהו שעשה הישר בעיני ה' "הוא הסיר את הבמות ושבר את המצבות וכרת את האשרה, **וכתת נחש הנחושת אשר עשה משה**, כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו".

הרי שכתת אותו וממילא נזרה לרוח, ולא השליכו לים המלח [1095].

אמרו לו חכמים לרבי יוסי: **משם ראיה**?! אף שבני ישראל קטרו לו לא נאסר בהנאה. ולמה?

הרי הוא אומר [במדבר כא] "**ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף** ושים אותו על נס... ויעש משה נחש נחשת וישימהו על הנס". ודרשינן ממה שלא אמר לו הקב"ה "עשה שרף", אלא "עשה **לך**", שהקב"ה ציווהו שהנחש יהיה **משלך** מנחשת של משה -

---

[1094] כתב **בשו"ת הרשב"ש** [בן הרשב"ץ] "כלומר: שבנחל עצמו יש מקום שאין עפרו מליחה ומגדל צמחין, והוא גבהו של נחל ששם נשפך הדם. ויש מקום:. שעפרו מלוח, כלומר: בסוף הנהר שמתקבץ שם מי גשמים ונעשה מליח:. ושם השליך אותה המפלצת".

[1095] כתבו **התוס'** שמסתמא לא השליכו לים המלח, שהרי לא נאמר שעשה כן, כמו שנאמר באסא ששרפם בנחל קדרון. ואף שגם לא נאמר שזרה אותו לרוח? ומבארים: אין צורך לומר כן, שממילא אם הוא כתות הרי הוא מתפורר ונזרה לכל הרוחות. התוס' מוסיפים: בחזקיהו המלך רצה המקרא לבאר את פעולותיו בביעור אלילים, וכל הפרטים הכתובים שם באים לומר צדקותו ונאמנותו לפני ה', לכן דייק רבי יוסי שאם אכן השליכם לים המלח - היה צריך לכתוב כן בפירוש. אבל לקמן בגמרא במלחמת דוד עם פלישתים, לא בא המקרא לבאר איך ביער אלילים, אלא את מלחמותיו ונצחונותיו, וביעור האלילים כתוב שם בדרך אגב - לכן אף אם לא נאמר שם שהשליכם לים המלח - אין מכך קושיא על החכמים [עיין **מהר"ם**], כי לא מבוארים שם כל הפרטים בענין ביעור אלילים [כשם שלא נאמר שם שאיתי הגיתי ביטלם].

וכיון ש"**אין אדם אוסר דבר שאינו שלו**", לכן לא יכלו בני ישראל להקצותו לאלילים, כי אינו שייך להם - ולא נאסר בהנאה, אף שקיטרו לו -
והתם בנחש הנחושת - **בדין הוא** האמת היא, **דאף כתותי לא הוה צריך**, חזקיהו לא היה צריך לכותתו, כי לא נאסר בהנאה -
אלא למה אכן כיתתו? **כיון דחזא** ראה חזקיהו **דקא טעו ישראל בתריה** וייחסו לו כוחות על טבעיים - **עמד וכיתתו** לפרסם הדבר, ולהוציא את העם מטעותם שעבדו עבודה זרה בימי אחז אביו.
וזה הטעם שכיתתו, ואין להביא משם ראיה שעבודת כוכבים דייה בכתיתה.
אמר להם רבי יוסי לחכמים: **והלא כבר נאמר** [שמואל ב ה] בנצחון דוד על פלישתים, והם ברחו "**ויעזבו שם את עצביהם** [כינוי גנאי לאלילים] **וישאם דוד ואנשים**". וסבר רבי יוסי שזרו אותם לרוח -
ומאי משמע מה המשמעות **דהאי** "**וישאם דוד**" **לישנא דזרויי הוא**? פירושו זרייה לרוח.
ומבארינן: **כמו דמתרגם** שמבאר **רב יוסף** את הפסוק [ישעיה מא] "**תזרם ורוח תשאם**" -
ומתרגמינן: **תזירונון** תזרה אותם **ורוח תטלטלינון** תטלטל אותם -
הרי שדוד זרה אותם, ולא הוליכם לים המלח.
אמרו לו חכמים לרבי יוסי **משם ראיה**?! **הרי הוא אומר** [דברי הימים א יד] שם מסופר על אותה המלחמה על פלישתים, ונאמר בנוסח אחר "ויעזבו שם את אלוהיהם, ויאמר דוד, **וישרפו באש**".
ודורשים [1096] חכמים שינויי הנוסחאות, שאין הכוונה שמקודם שרפם ואחר כך נשאם, כלומר, זרה אותם לרוח -
ומנין דורשים זאת - **מכך דלא כתיב** שניהם במקרא אחד "**וישרפם וישאם**" -
שמע מינה משמע שכן הוא פירוש המקראות: מתחילה "אמר" לשרפם, והם לא שרפום, לכן: **וישאם ממש** נטלם עמו ונהנה מהם. [והגמרא תבאר למה ציווה לשרפם, ולמה לא שרפום, ואיך הותר לו לקחתם אתו ולהנות מהם].
ודנה הגמרא: **מכל מקום** אף שחכמים לא דרשו "וישאם" שזרה אותם לרוח - **קשו קראי אהדדי** המקראות סותרים זה את זה, במקרא אחד נאמר שדוד ציווה לשרפם, משמע שהיו אסורים בהנאה, ובמקרא השני נאמר שנשא אותם אתו?
ומתרצינן: **כמו** דדרש **רב הונא** - **דרב הונא רמי** הקשה סתירת המקראות: **כתיב** "**ויאמר דוד וישרפו באש**", **וכתיב** " **וישאם**"?

[1096] רבי יוסי לא הביא פסוק זה לראיה, כי אף אם שרפם, כל זמן שלא שחקם הדק היטב, לא נעשה זבל.

ומתרץ: **לא קשיא. כאן** מקרא שנאמר שדוד ציווה לשרפם, היה **קודם שבא איתי הגיתי** גוי פלישתי מידידי דוד, ולא היה לו לדוד מי שיבטלם, לכן ציווה לשרפם. **כאן** מקרא שנאמר שדוד לקחם אתו, היה **לאחר שבא איתי הגיתי** וביטלם, כדין ביטול עבודה זרה על ידי גוי, לכן לקחם דוד אתו.

לכן סוברים חכמים שדוד לא זרה אותם לרוח, ואינם דורשים "וישאם" מלשון זרייה, אלא כמשמעה: לקחם אתו.

הגמרא מביאה דרשת רב נחמן שאיתי הגיתי ביטל אלילים עבור דוד המלך.

דכתיב [שמואל ב יב] במלחמת דוד ברבת בני עמון ולכידתה "**ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו ומשקלה ככר זהב ואבן יקרה ותהי על ראש דוד**".

ומה שנאמר "מלכם" אין פירושו אלא "מילכום" והוא שמו של אליל בני עמון, כמו שנקרא בספר מלכים [א יא] [1097] -

וקשה, **מי שרי** וכי היה מותר ליהנות מאלילים? **איסורי הנאה נינהו** הלא עבודת כוכבים אסורה בהנאה? **אמר רב נחמן: איתי הגיתי בא וביטלה.**

הגמרא דורשת בענין העטרה שנתן דוד על ראשו.

כתיב "**משקלה ככר זהב**" - **היכי מצי מנח לה** איך נשא אותה על ראשו, הרי משקלה ככר שהוא ששים מנה, וכבידה היא מאוד?

ומתרצינן: **אמר רב יהודה אמר רב**: דוד אכן לא הניחה על ראשו, אלא היא היתה **ראויה לנוח על ראש דוד**, שהיתה עשויה למדת ראשו והלמתו כמו שיבואר.

רבי יוסי ברבי חנינא אמר: אבן שואבת ["מגנט"] **היתה בה. דהות דרא לה** הנושאת את העטרה מעל ראשו של דוד ונראית כאילו יושבת על ראשו [1098].

רב אלעזר אמר: אין פירוש המקרא ששקלה ככר זהב, אלא **אבן יקרה היתה בה - ששוה ככר זהב**, ומה שנאמר "משקלה" פירושו שוייה [1099].

הגמרא ממשיכה לדרוש בענין עטרה זו.

אמר דוד המלך עליו השלום [תהלים קיט] "**זאת היתה לי כי פקודיך נצרתי**".

מאי קאמר: מה היא "זאת" שהיתה לו בשכר נצירת פקודי ה'?

ומבארינן: **הכי קאמר** כן אמר דוד: **בשכר שפקודיך נצרתי - זאת** העטרה **היתה לי לעדות** שאני הגון למלכות.

ומבארינן: **מאי עדותה**? מה היא מעידה?

[1097] כתב **המהרש"א**, שדרשו כן, כי אם פירושו מלך שלהם ממש, למה לא נאמר שם מה עשו למלך?

[1098] כן פירש **רש"י**. **והתוס'** מפרשים שהאבן השואבת היתה בכסא מלכותו למעלה מראשו של דוד.

[1099] ולפי תירוץ זה מתבאר הפסוק "ומשקלה ככר זהב ואבן יקרה" - אבן יקרה ששוויה ככר זהב. **מהרש"א**.

אמר רבי יהושע בן לוי שהיה מניחה בחריץ שבראשו **במקום תפילין - והולמתו** ויושבת יפה בראשו, ומכוונת למדת ראשו. פירוש: אף שהעטרה היתה עגולה ממש ובמקום תפילין אין הראש עגול, בכל זאת ישבה על ראשו - על פי נס גדול - כאילו מכוונת למדת ראשו. כלומר, בזכות נצירת פקודי ה', הראו מן השמים שאכן הוא הגון למלכות.

ומקשינן: איך הניח את העטרה במקום תפילין - **והא בעי אנוחי** הרי צריך להניח שם **תפילין**?

ומתרצינן: **אמר רב שמואל בר בר יצחק: מקום יש בראש להניח בו שתי** קציצות [בתים] של **תפילין**[1100].

ומענין לענין **מביאה** הגמרא דרשה אחרת בענין כתר בית דוד.

נאמר במלך יואש בן אמציה, שהיה מוחבא בבית המקדש כשהרגה עתליה אם אביו את כל זרע המלוכה, ובהגיעו לשנתו השביעי, הוציאו יהוידע הכהן ממחבואו, והמליכוהו על יהודה, ומרדו בעתליה שמלכה שש שנים.

ונאמר שם בעת שהופיע פעם ראשונה לפני הלוים וראש האבות "**ויוציאו את בן המלך ויתנו עליו את הנזר ואת העדות**" והעמידוהו על העמוד שהיה מיוחד למלך ומחאו כף והכריזו לפניו "יחי המלך"!

ולפי פשוטו "עדות" היא ספר התורה של המלך.

ודרשינן, **נזר זו כלילא** הכתר של דוד -

עדות - אמר רב יהודה אמר רב: כתר זה **עדות הוא לבית דוד, שכל הראוי למלכות** - הכתר **הולמתו, וכל שאינו ראוי למלכות - אין** הכתר **הולמתו**.

והכתר הלמתו ליואש, והיה עדות שהוא ראוי למלכות.

ובענין זה דרשינן עוד דרשה.

נאמר בתחילת ספר מלכים [א א] בעת שהמלך דוד זקן "**ואדוניה** [בן דוד] **בן חגית מתנשא - לאמר: אני אמלוך**".

ודרשינן, **אמר רב יהודה אמר רב: שמתנשא** [גירסת הב"ח **שביקש**] **להולמו** רצה שהעטרה תתאים לראשו - **ולא הלמתו**, לא התאימה למדת ראשו בהיותה עגולה, מפני שלא היה ראוי והגון למלוך[1101].

[1100] מלשון **רש"י** לכאורה משמע שהכוונה על רוחב הראש, והתפילין היה מונחין בצד אחד והעטרה בצד השני. ו**התורת חיים** מבאר: התפילין שהם כתר של קודש היו מונחין למעלה מן העטרה שהיא כתר של חול, כעין כהן גדול שהתפילין היו למעלה מן הציץ.

[1101] ובמסכת סנהדרין מפרש **רש"י**: לפי שהיה בתוך הכתר שרביט של זהב מדופן לדופן, ואינה מתיישבת אלא למי שיש לו חריץ בראשו. ומי שאינו ראוי למלכות לא ישבה על ראשו, אלא על מי שראוי למלכות. והיא "עדות" למלכות בית דוד. **ורש"י** מבאר עוד, אף שרב יהודה אמר רב בעצמו אמר שאת העטרה הזו לא הניחו על הראש? מכל מקום פעם אחת בדקו אתה אם הגון למלכות.

הגמרא מביאה עוד דרשה בענין אדוניהו.
נאמר שם עוד בעת התנשאותו למלוך "**ויעש לו רכב ופרשים וחמישים איש רצים לפניו**".
ודנה הגמרא: **מאי רבותייהו** מה הגדולה בחמישים איש? [1102]
תנא שנינו: **כולם** היו **נטולי טחול** נטלו להם את הטחול באמצעות סם, שהטחול מכביד שלא יוכלו לרוץ, **וחקוקי כפות הרגלים** - **היו** נטלו להם את בשר כפות רגליהם עד לעצמות כדי שיוכלו לרוץ על קוצים וברקנים, מבלי להרגיש.

דף מד:
המשנה מבארת שיש דברים שהם של עבודת כוכבים, ובכל זאת מותרים בהנאה. [1103]

מתניתין:

מספרת המשנה: **שאל** גוי מין ושמו **פרוקלוס בן פלוספוס את רבן גמליאל בעיר עכו**, **שהיה** רבן גמליאל **רוחץ במרחץ** שהיה בחצר **של** אליל, ושמו **אפרודיטי** -
וכך **אמר לו**: **כתוב בתורתכם** [דברים יג] "**לא ידבק בידך מאומה מן החרם**" - **מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי**? **אמר לו** רבן גמליאל: **אין משיבין** דברי תורה **במרחץ**.
לפי שעומדים שם ערומים.
וכשיצא למקום שמותר לדבר שם דברי תורה, **אמר לו** רבן גמליאל: הטעם שהנני רוחץ הוא: **אני לא באתי בגבולה** בתחומה - **היא באה בגבולי** המרחץ קדם לאליל, והוא עשוי לכל הבא לרחוץ בו, ואין לאליל שום זכות לבוא לתחומי ולגזול את הרבים.
ועוד השיב תשובה אחרת [1104]: **אין אומרים**: **נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי** שהרי מרחץ אינו דבר נוי, **אלא** אדרבה **אומר**: **נעשה אפרודיטי נוי למרחץ**! והאליל משמש ונעשה נוי להמרחץ. והמרחץ הוא העיקר והאליל הטפל.
דבר אחר אמר לו: **אם נותנים לך ממון הרבה אי אתה נכנס לעבודת כוכבים שלך ערום ובעל קרי ומשתין בפניה! זו** אפרודיטי **עומדת על פי הביב** של שופכין, **וכל העם משתינין לפניה!**

[1102] פירש **הגאון יעב"ץ**: הלא לאבשלום היה מאתיים איש?
[1103] כן כתב **בחידושי המאירי**. ויתכן לקשר את משנתנו עם המשנה הקודמת, משום ששם דרשו את המקרא "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". וכן במשנתנו.
[1104] כן פירש **רש"י**. וכתב הריטב"א שכן משמע בגמרא שהן שתי תשובות. אבל **התוס' רי"ד** מפרש שהיא תשובה אחת עם הקודמת, ומדייק כן ממה שהמשנה לא כתבה "דבר אחר".

לא נאמר בתורה **אלא אלוהיהם** שנאמר [דברים יב] "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים... את אלוהיהם", **את שנוהג בו משום אלוה - אסור**, **את שאינו נוהג בו משום אלוה - מותר**.

גמרא:

הגמרא סברה שענה לו בתוך בית המרחץ "אין משיבין במרחץ", ולכן מקשינן:

והיכי עביד הכי איך עשה כן, הרי גם תשובה זו היא דברי תורה? -

והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן [1105]: **בכל מקום מותר להרהר** בדברי תורה, **חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא. וכי תימא** ואם תרצה לומר: **בלשון חול - אמר ליה**, ומה שאסור הוא רק בלשון הקודש -

אינו נכון - **והא אמר אביי**: **דברים של חול - מותר לאומרן** אף **בלשון הקודש. דברים של קודש - אסור לאומרן** אף **בלשון חול**.

וקשה, איך השיב לו?

ומתרצינן: **תנא** שנינו בברייתא בנוסח אחר: במרחץ, אכן, לא השיב לו כלום ורק **כשיצא - אמר לו**: **אין משיבין במרחץ** [1106].

הגמרא מביאה מאמרי אמוראים, האם התשובות שהשיב רבן גמליאל היו תשובות נכונות, או שהשיב תשובות "גנובות" כלומר, דחוהו בקש, ואינן תשובות מעולות [1107].

[1105] לכאורה קשה, למה הביאו דברי רבה בר בר חנה, הלא מדברי רבן גמליאל עצמו אפשר ללמוד שאסור לומר דברי תורה במרחץ? ומתרץ **המהרש"א**: מדברי רבן גמליאל אין ראיה לאסור, כי יתכן שהתכוון לומר שאין פנאי לאדם להשיב במרחץ. וה**מהר"ם** מוסיף עוד קושיא, מה אמרה הגמרא "וכי תימא בלשון חול" - אם היה מותר לומר דברים שבקדושה בלשון חול, היה לו להשיב את כל תשובותיו בלשון חול, ואיך עלה על דעת המקשן לומר שמותר בלשון חול? ומתרץ: מעצם האמירה בקצרה "אין משיבין במרחץ" אין להביא ראיה לאסור, כי אינו בגדר דיבור בדברי תורה. ולכן הביאה הגמרא את דברי רבה בר בר חנה להוכיח שאסור אפילו "להרהר", ובודאי שדיבור בקצרה אינו גרוע מהרהור. ובכל זאת יש מקום לומר, שאם אומר גם בקצרה וגם בלשון חול - מותר. מפני שיש שתי מעלות לאמירה זו - לכן הביאה הגמרא דברי אביי שאין חילוק בין לשון חול ללשון קודש. ואין להביא ראיה ממה שלא השיב את כל תשובתו הארוכה בלשון חול.

[1106] וכתבו הראשונים **הרמב"ן ריטב"א** ו**הר"ן** שהוא כמו גירסא אחרת במשנה. והקשו ה**תוס**' בשם **רבינו אלחנן**, שהלא במשנה לא כתוב כן? וה**תוס**' מביאים פירוש **ר"י** [וכן **ברמב"ן** ו**תוס**' **הרא"ש ריטב"א** ו**ר"ן**]: על פי המבואר במסכת שבת [י א] ששלשה מקומות יש בבית המרחץ: הפנימי - אסור אפילו בשאילת שלום, האמצעי - מותר בשאילת שלום ואסור בדברי תורה, החיצון - מותר אף בדברי תורה. והגוי שאלו בחדר הפנימי, ושם אכן לא השיב לו כלום. וכשיצא לחדר האמצעי, השיב לו "אין משיבין במרחץ" [כמו שיבואר] ובחיצון השיב לו תשובה מלאה הכתובה במשנתנו. והטעם שהשיב באמצעי, אף שהוא דברי תורה - כתבו ה**תוס**': מפני דרכי שלום, מפני איבת אותו הגמון, דהוי כמו שאילת שלום. ו**התוס**' **הרא"ש** כתב: מפני שהוא דבר מועט. ו**הריטב"א** כתב: מפני שהוא פסק הלכה [וכנראה כוונתו כדעת **הר"ן**]. ו**הר"ן** כתב: מפני ששם מותר להרהר בדברי תורה, וכל שאינו אומר טעמו של דבר אינו אלא כהרהור - ומותר. ו**המאירי** חולק על סברת **הר"ן** וכותב "ואין נראה לי. שכשהוא אומר מותר או אסור - הוראה גמורה היא, וגמר דין, וגדולה מעיקר הטעם וממשא ומתן! - אלא, שמותר לו להתנצל ולומר שאסור לו להשיב".

[1107] כן פירש **רש"י**. והקשו ה**תוס**' והראשונים, שפירוש זה אינו מתאים עם דברי אביי ודברי רבה בר עולא לקמן בגמרא, הסוברים שרבן גמליאל השיב לו דברי חומרא יותר מן הדין, ואם כן אין זו תשובת "דחייה בקש",

אמר רבי חמא בר יוסף [גירסת הב"ח:] **אמר רבי אושעיא בריבי: תשובה גנובה - השיבו רבן גמליאל לאותו הגמון!**

כן אמר רב אושעיא בריבי, וממשיך רבי חמא בר יוסף: **ואני** חולק עליו **ואומר: אינה גנובה!**

ומבארינן: **מאי גנובתיה** למה סבר רבי אושעיא שהיא תשובה גנובה?

דקאמר לו: זו עומדת על פי הביב וכל אדם משתין בפניה -

וכי משתין בפניה אם אכן עושין כן - **מאי הוי** מה בכך, וכי אינה אלילים וכי בטלה בכך? ! **והא אמר רבא** [בסוגיא אחרת]: האליל **פעור יוכיח**, שאף **שמפערין לפניו** והוא דבר בזוי מאוד **בכל יום** - ובכל **זאת אינו בטל!**

וממשיך רבי חמא בר יוסף: **ואני אומר: אינה גנובה!** כי חילוק יש בין פעור לאפרודיטי - **זו** פעור **עבודתה בכך** בפעירה, **וזו** אפרודיטי **אין עבודתה בכך** בהשתנה, אלא שעושין כן במרחץ שבחצרה.

אבייי אמר: גנובתה מהכא לכן היא תשובה גנובה: **דקא אמר ליה: אני לא באתי בגבולה והיא באה בגבולי -**

וכי בא בגבולה אף אם אכן באה האפרודיטי קודם שהיה שם מרחץ - **מאי הוי** וכי אסורה?!

והא תנן, עבודת כוכבים שיש לה מרחץ או גינה - נהנין מהן מותר ליהנות ממנה **שלא בטובה** אם אינו מחזיק טובה לכומרים, **ואין נהנין מהן בטובה.**

כלומר, אין איסור בעצם "ההנאה", כי מה שמייעדים אותו לצורך עבודת אלילים אינו סיבה לאסור, כי "אין הקדש לעבודה זרה", ואת המרחץ אין עובדין, וגם אין מקריבין את המרחץ כתקרובת לעבודת כוכבים.

וכל האיסור הוא רק להחזיק טובה לכומרים.

והיות שרבן גמליאל לא החזיק טובה לכומרים, היה מותר לו לרחוץ - אף אם האפרודיטי קדמה.

ולפי דברי אביי יתפרש מאמר רבי חמא בר יוסף "**ואני אומר אינה גנובה**" - אינה תשובה הגונה, כיון ש"**לא בטובת רבן גמליאל כמו בטובת אחרים דמי**, אף שרבן גמליאל לא

אדרבה, הותר בכל אופן? לכן מפרשים "גנובה" מלשון מכוסה ונעלמת [כשם שגניבה עושים בהחבא] - ומבאר **המהר"ם** דברי **התוס'** "גנובה" - שאין אנו מבינים אותה התשובה. וכן כתב **הריטב"א**: שנאמרה שלא בדקדוק. [וצריך להוסיף ביאור: לרבי גמליאל היו לו התירים וסיבות לרחוץ, וגנב ממנו את האמת ואמר לו תשובות שהם שלא בדקדוק]. אבל מדברי **הרמב"ן** משמע, שלפי רבי חמא בר יוסף ורב שימי בר חייא, לקמן בגמרא, פירושו של "תשובה גנובה" הוא כדעת **רש"י**, דחייה בקש. ואילו לפי אביי ורבה בר עולא פירושו של "תשובה גנובה" הוא, שרבן גמליאל לא רצה לגלות לו להגוי את כל מה שהותר לנו, וגנב ממנו הדבר.

אמר להם דברי תודה, הוי כאילו מחזיק להם טובה, כיון שהיה איש חשוב, ועצם הנאתו מהם - טובה היא להם.

ולמה אכן רחץ שם? לכן אמר לו תשובה אמיתית [ולא גנובה]: מפני שהמרחץ קדם לעבודת כוכבים.

רב שימי בר חייא אמר: **גנובתה מהכא** לכן היא תשובה גנובה: **דקא אמר ליה**: **זו עומדת על הביב וכל אדם משתינין בפניה** -

וכי משתינין בפניה אף אם עושין כן - **מאי הוי** מה בכך, וכי בטלה?!

והא תנן שנינו במשנתנו: **רק בפניה**, או **השתין בפניה**, או **גיררה** גרר עליה טיט וצואה **וזרק בה את הצואה** - **הרי זו אינה בטילה** עד שישברנה.

ולפי פירוש זה יתפרשו דברי רבי חמא בר יוסף "**ואני אומר אינה גנובה**" - **התם** אינה בטילה, כי **לפום שעתא** זמנית **הוא רתח עלה**, **והדר מפייס לה** כדרכן של גוים - ואילו **הכא** - **כל שעתא ושעתא בזלזולה קיימא** קיימת בזלזול.

ולכן איננה תשובה גנובה.

רבה בר עולא אמר: **גנובתה מהכא** לכן היא תשובה גנובה - **דקא אמר ליה**: **אין אומרין**: **נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי** - **אלא** אומרים: **נעשה אפרודיטי נוי למרחץ** -

וכי אמר [גירסת הב"ח: **אומרים**] **נעשה מרחץ לאפרודיטי נוי** - **מאי הוי** וכי אכן נאסרת, ומה בכך?!

והא תניא שנינו בברייתא: **האומר**: **בית זה** מוקדש **לעבודת כוכבים**, **כוס** [גירסא אחרת: **כרם**] **זה** מוקדש **לעבודת כוכבים** - **לא אמר כלום** ואינו נאסר בהנאה, שהרי לא עבדו להבית, ולא הקריבו לתקרובת אלילים, אלא שייחדו לכך בפיו, וההלכה היא, **שאין הקדש לעבודת כוכבים**.

וממילא, בכל אופן היה מותר לרבן גמליאל לרחוץ בו, אף אם המרחץ היה נוי לעבודה זרה.

ולפי פירוש זה יתפרשו דברי רבי חמא בר יוסף "**ואני אומר אינה גנובה**" - כי **נהי** אמת היא, **דאיתסורי לא מיתסרא** לא נאסר המרחץ בהנאה, מפני שאין הקדש לעבודת כוכבים, אבל **נוי מיהא איכא** אם היה מייפה את האפרודיטי, יש בכך איסור, שאסור לרחוץ אלילים לייפותם [1108].

[1108] כן פירש **רש"י**. והקשו **התוס'** על פירוש זה, שמשמע שהתשובה הגנובה היא שאף אם המרחץ היה נוי לעבודת כוכבים, היה מותר לרחוץ בה - וקשה הרי נוי ותכשיטי עבודת כוכבים אסורים? ועוד הקשו התוס' על הדחייה, במה אינה תשובה גנובה שאילו היה נוי לעבודת כוכבים, באמת היה אסור - וכי הגוי שאל אותו למה הוא מייפה את האפרודיטי?! הגוי רק שאל אותו איך מותר לו ליהנות ממנה, ועל כך השיב לו תשובה גנובה. **והתוס'** מבארים שהתשובה גנובה היא מפני ש"במציאות" אינו נוי, אלא סתם בית - והדחייה היא, שבכל זאת

לכן השיב לו תשובה אמיתית, שאין המרחץ נוי לעבודת כוכבים.

דף מה.

נאמר בתורה [דברים יב] "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם יורשים אותם, את אלוהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן".
ודרשו חכמים "אלוהיהם על ההרים" - ולא ההרים אלוהיהם, "אלוהיהם על הגבעות" - ולא הגבעות אלוהיהם. ונלמד מכך שההרים והגבעות וכל דבר המחובר לקרקע, הם עצמם אינם נאסרים אם עבדו אותם, ומותר לחצוב מהם אבנים, ולזרוע בהם וכדומה.
ומכל מקום, אסור לעבדם, והעובד אותם הריהו כעובד אלילים לכל דבר, שהרי נתכוון לעבוד אלילים וכפר בעיקר.
ונחלקו בדין זה רבותינו הראשונים [ורש"י כתב שני הפירושים]: יש אומרים: שההרים לא נעשו עבודת כוכבים כלל, ותקרובת שלהם, כגון, השוחט בהמה לשם הרים וגבעות - אינה נאסרת, כי אינה תקרובת עבודת כוכבים, כי ההרים והגבעות אינם נעשים אלילים[1109].
ויש סוברים שאכן נעשו אלילים, והתקרובת שלהם אסורה בהנאה כשאר תקרובת אלילים, אלא שגזירת הכתוב הוא, שההרים עצמם, אף שהם נעשים אלילים, אינם נאסרים בהנאה, ומותר לחצוב מהם ולזרוע בהם.
וכל זה מדובר בהרים עצמם, אבל בציפויין, כגון אם ציפו אותם בכסף וזהב, והשתחוו להם - דהיינו להרים - נאסרים הציפויין.
ושארי ההלכות בדין עבודה זרה במחובר, יבוארו בתוך הסוגיא.

מתניתין:

היו חכמים אוסרים אותו משום "איסור נוי" [כלומר: גזירה אטו נוי] - ולמה אכן אינו אסור? לכן אמר רבן גמליאל תשובה הוגנת: מפני שאין אומרים מרחץ נעשה לשם אפרודיטי.

[1109] במסכת סנהדרין [סא א] דנה הגמרא בשוחט בהמה במחשבה לזרוק דמה או להקטיר חלבה לעבודה זרה, האם השוחט חייב מיתה, אם יש לו על דין זה מקרא לדרוש ממנו חיוב מיתה. ודנה שם הגמרא לדעת ריש לקיש, הסובר שהבהמה עצמה אינה נאסרת בשחיטה זו, האם על כל פנים חייב השוחט מיתה, ואומרת שם הגמרא שאכן יתכן שהבהמה תהיה מותרת והעובד יתחייב מיתה. ומביאה את הדין של סוגייתנו לדוגמא, שהעובד להר חייב מיתה על אף שההר עצמו לא נאסר. והקשה שם **המהר"ם** [ועיין שם **ביד רמ"ה**] מהו הדמיון? הרי בשלמא העובד להר, עתה הוא עובדו וכופר בעיקר, ולכן הוא חייב מיתה אף שגזירת הכתוב היא שההר לא נאסר. אבל בשוחט במחשבה שיזרוק דמה לעבודה זרה, הרי עתה הוא אינו עובד עבודה זרה, אלא כיון שאין זריקה בלי שחיטה, הוא מכין לעצמו עתה את האפשרות לקיים את מחשבתו לזרוק דמה לאחר שחיטה לעבודה זרה, ולמה יתחייב על מעשה השחיטה עתה מיתה. ומתרץ **המהר"ם**, כוונת הגמרא שם איננה להביא השוואה וללמוד מעובד להר לחייב מיתה על המחשבה לזרוק דמה, כי את עצם ההנחה שהשוחט במחשבה לשם זריקה לעבודה זרה נחשב כבר עתה לעובד ממש, ידעו מסברא. אלא, כל כוונת הגמרא שם היא רק להוכיח שתיתכן אפשרות כזו, שהעובד חייב מיתה, והנעבד לא נאסר בהנאה.

הנכרים העובדים את ההרים ואת הגבעות ואת המעיינות וכל דבר שהוא במצבו בטבעו - **הן מותרין**, **ומה שעליהן** כגון ציפויי כסף וזהב **אסורין** בהנאה. ואיסור ההנאה מהציפויין נלמד ממה **שנאמר** [דברים ז] "**לא תחמוד כסף וזהב עליהם**".

רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר בתורה "**אלוהיהם על ההרים**" - ודרשינן, **ולא ההרים** עצמם **אלוהיהם**. "**אלוהיהם על הגבעות**" - **ולא הגבעות אלוהיהם**.

ואם כן, **מפני מה אשירה אסורה**? ולמה לא נדרוש "תחת כל עץ רענן" - ולא עץ רענן אלוהיהם?

ולמה אסרה התורה אשרה באמרה [דברים ז] "ואשריהם תגדעון", והלא העץ מחובר הוא?

ומתרץ רבי יוסי הגלילי: אשרה שונה, **מפני שיש בה תפיסת ידי אדם** שאדם נטעו לעץ, אף שהוא עתה מחובר.

והגמרא תבאר, במה חולק רבי יוסי הגלילי על התנא קמא.

אמר רבי עקיבא: **אני אובין** אפרש **ואדון לפניך**! מה שאמרה התורה "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים... את אלוהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן" - אין כוונתה לדרוש ממנה, תחת כל עץ רענן ולא עץ רענן, אלא, התורה מוסרת לבני ישראל הנכנסים לארץ ישראל - ולא ידעו תועבות הגוים - סימנים על המקומות שעבדו שם האמוריים, ומצווה אותם לחפש שם אלילים כדי לבערם ולאבדם, וזה מאמר התורה:

כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן - דע שיש שם עבודת כוכבים!

וממילא נשמע מכך שצריך לאבד את האלילים ולא את ההרים והגבעות -

ואכן, מפסוק זה גם אינו נשמע שצריך לאבד את כל עץ רענן אלא לחפש שם אלילים, ומפסוק אחר שנאמר "ואשריהם תשרפון באש" נלמד שהאשרה אסורה בהנאה ומצווים לבערה.

גמרא:

הגמרא מבררת במה נחלקו תנא קמא ורבי יוסי הגלילי.

ורבי יוסי הגלילי - היינו תנא קמא הלא שניהם סוברים שהרים וגבעות מותרים?

אמר רמי בר חמא אמר ריש לקיש: **ציפוי הר** מותר **כמו הר** עצמו - הלכה זו **איכא בינייהו** יש חילוק ביניהם -

תנא קמא סבר: **ציפוי הר אינו כהר** - ואף שההר מותר הציפוי **אסור**, והוא מה שאמר "ומה שעליהם אסורים, שנאמר: לא תחמוד כסף וזהב עליהם" כלומר, כל מה שעליהן.

ואילו **רבי יוסי הגלילי סבר: ציפוי הר הרי הוא כהר**, וכשם שההר מותר ואינו עבודת כוכבים, כך גם הציפוי. ולדבריו, מה שאמרה התורה "עליהם" היינו רק אלילים תלושים לגמרי [1110].

רב ששת מבאר שחולקים ב"אילן שנטעו ולבסוף עבדו".

והיינו: יש צד לומר: שהאשרה שהתורה אסרתה, היא רק כשנטעו גרעין [1111] לשם אשירה וצמח ממנו עץ, כי אז ה"תפיסת יד אדם" היתה לשם עבודת כוכבים [1112] -

אבל אילן הנטוע שלא לשם עבודת כוכבים, ורק אחר כך עבדוהו, אין בה "תפיסת ידי אדם" לשם עבודה זרה, אלא דינו כהרים וגבעות.

ומאידך, יש לומר: שאינו דומה להרים וגבעות. כי להרים וגבעות - אין תפיסת ידי אדם, ולא היה להם מעולם תפיסת ידי אדם. אבל אילן שנטעו יש בה "תפיסת ידי אדם" - אף על פי שכשנטעו ותפס בו ידי אדם לא היתה התפיסה לשם עבודה זרה, מכל מקום אינו דומה להרים וגבעות. והתוספת שהתוסף באילן אחרי שעבדוהו - אסורה.

ולדעת רב ששת נחלקו בכך התנאים במשנה.

רב ששת אמר: דכולי עלמא, כל התנאים סוברים, כי **צפוי הר אינו כהר**, והם אסורים בהנאה.

[1110] כתבו **התוס**': ציפוי הר, היינו שעבדו את ההר עם הציפוי - ובאופן זה נחלקו: רבי יוסי הגלילי סובר, שכמו שההר עצמו מותר, כן גם הציפוי, [משום דאין עובדין אותו אלא אגב ההר, ובטל אצל ההר, דלא יהא טפל חמור מן העיקר - **תוס' הרא"ש**]. ותנא קמא סובר, שבכל זאת גזירת הכתוב הוא לאסור הציפוי. או, שמן הסברא סובר שדינו כתלוש, ומביא את הקרא כאסמכתא בעלמא. וזה הטעם, שיש חילוק בין ציפוי האסור לבין תקרובת המותרת [לדעת הסובר שהיא מותרת] כי הציפוי של עבודה זרה, נעבד בפועל עם ההר, וכיון שדינו כתלוש - נאסר. בניגוד לתקרובת הנקרב לפני ההר שאינו עבודת כוכבים כלל.

[1111] **רש"י** פירש נטעו מתחילה לכך שנטעו גרעין, ואין באשירה זו מחלוקת ולכולי עלמא - אסורה. אבל **התוס**' סוברים - ומוכיחים כן מכמה ראיות- שבנטעו גרעין לכולי עלמא מותר, ואינו נקרא תפיסת ידי אדם - כשם שלדעת רש"י אילן העומד מאיליו שצמח ביער משמש ימי בראשית לכולי עלמא מותר - ולדעת התוס', נטעו מתחילה לכך הוא בשנטעו אילן גמור שלא לשם אשירה היינו שהעבירו אילן ממקום למקום ואחר כך עבדוהו. ובאופן זה סוברים התנאים רבי יוסי הגלילי ורבי יוסי בן יהודה שנקרא תפיסת ידי אדם. וחכמים חולקים, וסוברים שכיון שהשריש מחדש בקרקע בטלה ממנו התפיסה של ידי אדם.

[1112] כן כתב **רש"י**. והרמב"ן מביא פירוש זה בשם "ויש אומרים", וכתב על זה "ואיני מוצא בזה טעם". כלומר: נחלקו תנאים לקמן [נא ב] בגוי שהכין אלילים ואחר כך עבדו, מאימת נאסרת בהנאה, האם משעת עשייתו או משעת עבודתו. ויש להקשות - בשלמא למאן דאמר שנאסר מיד בשעת העשייה. לכן נאסרת האשירה תיכף משעת הנטיעה לשם אשירה - אבל למאן דאמר שאינו נאסר אלא משעת עבודה, מאי שנא באשירה שנאסרת מיד, הרי עוד לא עבדוה בשעת הנטיעה, ואין עליה דין איסור אשירה, ולמה נקרא שיש לה תפיסת ידי אדם, ובמה הוא שונה מאילן שנטעו ולבסוף עבדו. וכתב **הרמב**"ן, שאכן לפי מאן דאמר הסובר שלא נאסר עד שתעבד, דינו כנטעו ואחר כך עבדו. וסוגייתינו אינה לפי מאן דאמר זה. והוא סובר שהפסוק "ואשריהם תשרפון" מדובר באילן שעבדוהו ואחר כך נטעוהו. או שעבדוהו עוד לפני ההשרשה. ולדעת מאן דאמר זה אין שום חידוש מיוחד באשרה משאר אלילים, ונאסר רק אחרי שעבדוהו. ומה שהתורה כפלה ואמרה בפסוק אחד תשרפון ובהשני תגדעון, נדרש לדרשה שדרשינן לקמן בגמרא: גידוע קודם כיבוש, ועקירה אחר כיבוש. וה**חזון איש** [סימן ס' ס"ק ג'] מביא דעת **התוס**' [מז ב ד"ה ה"ג] שגם משמשי עבודה זרה אסורים בנטעם ולבסוף עבדם, משמע שהתוס' חולקים על הרמב"ן, שהרי במשמשי עבודת כוכבים לא נחלקו, ולכולי עלמא אינם נאסרים עד שיעבדם.

דף מה:

והכא, במשנתנו, **באילן שנטעו** שלא לשם אשירה **ולבסוף עבדו** הגוי, **קמיפלגי**. -

תנא קמא סבר: **אילן שנטעו ולבסוף עבדו - מותר**, כי מדבריו נשמע רק הרים וגבעות ובדומה להם דברים שלא היה בהם תפיסת ידי אדם כלל, ובכללם אילן זה שעבדוהו בשעה שאין בו תפיסת ידי אדם ומיעטתו התורה באמרה "תחת כל עץ רענן" - ודרשינן, ולא עץ רענן עצמו.

ורבי יוסי הגלילי סבר: **אילן שנטעו ולבסוף עבדו אסור**.

ודנה הגמרא: **ממאי**, מנין נשמע מדברי רבי יוסי הגלילי שהוא אוסר אילן שנטעו ולבסוף עבדו?

ממה דקתני סיפא, שהמשנה ממשיכה דברי רבי יוסי הגלילי: **מפני מה אשירה אסורה**? **מפני שיש בה תפיסת ידי אדם. וכל שיש בו תפיסת ידי אדם - אסור**.

ודברי רבי יוסי הגלילי, שחוזר ואומר "**וכל שיש בו תפיסת ידי אדם**" - **לאתויי מאי**, מה בא להוסיף, הרי הסביר כל צרכו ההבדל בין הרים וגבעות לבין אשירה? - **מאי לאו**, האם לא **לאתויי**, בא לרבות ולאסור **אילן שנטעו ולבסוף עבדו**.

ועתה הגמרא מביאה דברי עוד תנא, רבי יוסי בן רבי יהודה, הסובר כרבי יוסי הגלילי.

ואף רבי יוסי בן רבי יהודה סבר: **אילן שנטעו ולבסוף עבדו - אסור**.

דתניא, שנינו בברייתא: **רבי יוסי בן רבי יהודה אומר**: **מתוך שנאמר "אלוהיהם על ההרים"**, ודרשינן, **ולא ההרים אלוהיהם**, **"אלוהיהם על הגבעות" ולא גבעות אלוהיהם** - האם **שומע אני** לדרוש "**תחת כל עץ רענן" אלוהיהם**, **ולא עץ רענן אלוהיהם**, והאשרה תהיה מותרת בהנאה?!

תלמוד לומר "ואשריהם תשרפון באש", שהיא אסורה בהנאה.

משמע שסובר כי אילן שנטעו ולבסוף עבדו אסור. לפי שאם היה סובר שמותר, היה יכול לדרוש [כמו שאכן דורש התנא קמא לדעת רב ששת] "ולא עץ רענן אלוהיהם", ובא הכתוב להתיר אילן שנטעו ולבסוף עבדו.

ואם כן, היה לו לומר בלשון זה: מתוך שנאמר "תחת כל עץ רענן" ודרשינן, ולא עץ רענן אלוהיהם - שומע אני שכל האשרות מותרות? תלמוד לומר "ואשריהם תשרפון באש". ומתוך שלא אמר כן, דייקה הגמרא, שהוא סובר שאילן שנטעו ולבסוף עבדו - אסור.

ומקשינן: **אלא** אם כן, מה שכתבה התורה "**תחת כל עץ רענן**" - **למה לי**? הלא איסור אשירה נלמד ממה שנאמר "ואשריהם תשרפון באש".

ומתרצינן: מקרא **ההוא** נדרש **לדרשה כמו** דדרשה **רבי עקיבא** במשנתנו **הוא דאתא** [1113] בא המקרא -

דאמר רבי עקיבא: אני אובין ואדון לפניך: כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן - דע שיש שם עבודת כוכבים, והתורה מסמנת את המקומות ששם יחפשו למצוא עבודת כוכבים כדי לבערם.

ודנה הגמרא: **ורבנן** חכמים הדורשים מהפסוק "תחת כל עץ רענן" להתיר אילן שנטעו ולבסוף עבדו - **האי** פסוק זה "**ואשריהם תשרפון באש**" **מאי עבדי ליה**? כלומר, איזה אשירה אסרה התורה וציוותה לשורפה באש?

מיבעי ליה הפסוק בא לאסור - **לאילן שנטעו** את הגרעין **מתחילה לכך** לשם אשירה.

ומקשינן: **ורבי יוסי בן רבי יהודה - נמי מיבעי ליה** הרי גם צריך לדרוש את הפסוק "ואשריהם תשרפון באש" **להכי** לדרוש ממנו לאסור אילן שנטעו מתחילה לשם אשירה, וקשה, מנין לו לדרוש מפסוק זה לאסור גם אילן שנטעו ולבסוף עבדו?

ומתרצינן: **הכי נמי**, מהפסוק "ואשריהם תשרפון באש" אכן דורש לאסור אילן שנטעו מתחילה לכך, **אלא** אם כן **אילן שנטעו ולבסוף עבדו - מנא ליה** מנין לו לדרוש לאסור - **נפקא ליה** הוא דורשו ממקרא אחר, שנאמר [דברים ז] "**ואשריהם תגדעון**", וכן הוא דורש: **איזהו עץ שגידועו** מה שניתוסף על מה שנטעוהו **אסור, ועיקרו מותר** אינו מגדע ומשאירו בקרקע, ומותר ליהנות ממנו? **הוי אומר!** זה **אילן שנטעו ולבסוף עבדו**.

ומקשינן: אף שדרשה זו נכונה, הלא רבי יוסי בן יהודה לא אמר פסוק זה - **והא** הפסוק "**ואשריהם תשרפון באש**" **קא נסיב לה תלמודא** הביא לדרוש דרשתו?

ומתרצינן "**אילו לא נאמר קאמר**" -

כלומר, **אילו לא נאמר** "**ואשריהם תשרפון באש**" לדרוש ממנו איסור לאילן שנטעו מתחילה לשם אשירה, **הייתי אומר** שהפסוק "**ואשריהם תגדעון**" בא לדרוש לאסור **באילן שנטעו מתחילה לכך**, כי ודאי מסתבר שהוא יותר אסור מאילן שנטעו ולבסוף עבדו -

[1113] הקשו **התוס'**, למה הוצרך לרבי עקיבא לומר שהמקרא בא לתת סימנין, למה לא אמר רבי עקיבא שבא הכתוב להתיר אשירה באופן שאין בה תפיסת ידי אדם כלל? לדעת רש"י כשעמד מאיליו, ולדעת התוס' כשנטעו גרעין. ומתרצים: כשאין בו תפיסת ידי אדם כלל, סובר רבי עקיבא, שלא הוצרך שום קרא להתירו, כי כבר הותר במה שהתירה התורה הרים וגבעות - לכן דורש שהפסוק בא לתת סימנים למקומות שעבדו שם הגוים. ומה שהתורה כפלה הרים וגבעות ולא הסתפקה בכתיבת הרים ונלמד גבעות מהרים. משום שכן דרך התורה לכתוב "הרים וגבעות".

ואילו כן, אכן לא היה אסור אילן שנטעו ולבסוף עבדו - אבל, **השתא דכתיב** "**ואשריהם תשרפון באש**" וכבר נדרש ממנו לאסור אילן שנטעו מתחילה לכך - **אייתר ליה** מיותר הפסוק "**ואשריהם תגדעון**" לדרושו **לאילן שנטעו ולבסוף עבדו**[1114].

וזו כוונתו באמרו, שנאמר "ואשריהם תשרפון באש", כיון שפסוק זה משמש לו כ"הקדמה" לדרשתו את הפסוק השני "ואשריהם תגדעון".

ודנה הגמרא: **ורבנן** הסוברים שרק אילן שנטעו מתחילה לכך אסור ונלמד מהפסוק "ואשריהם תשרפון באש", **האי** פסוק זה "**ואשריהם תגדעון**" - **מאי עבדי ליה** לאיזו הלכה כתבתו התורה, הרי אילן שנטעו ולבסוף עבדו אינו צריך גידוע וכולו מותר?

מיבעי ליה מקרא זה נדרש לדרשה **כ**מו דדרשה **רבי יהושע בן לוי** -

דאמר רבי יהושע בן לוי: **גידועי עבודת כוכבים** נעשין תחילה בכניסתן לארץ ישראל, והם **קודמין לכיבוש ארץ ישראל. כיבוש ארץ ישראל קודם לביעור עבודת כוכבים** והעקירה מן השורש ייעשה אחרי כיבוש ארץ ישראל.

לכן כתבה התורה "ואשריהם תגדעון", ללמדך שהגידוע הוא לפני קיום מצות שריפה.

דתני רב יוסף: נאמר בתורה [דברים יב] "**ונתצתם את מזבחותם**" ולא נאמר לשורפם, בא ללמדנו: נתוץ **והנח**! ועוד נאמר "**ושברתם את מצבותם**" - נתוץ **והנח**!

ותמהינן "**והנח**" **סלקא דעתך** וכי התכוונה התורה לומר שישאירנה?! הלא **שריפה בעי** צריכים לבערם לגמרי מן העולם, כדי שלא יבואו להיתקל בהם באיסור הנאה. ועוד, הרי התורה עצמה כותבת [דברים ז] "פסילי אלוהיהם תשרפון באש"?

ומתרצינן: **אמר רב הונא**: דרשה זו באה ללמדנו: [גירסת הב"ח: **הנח**] את השריפה אחרי שקיימת את הנתיצה **ורדוף**! כלה את הגוים יושבי הארץ, **ואחר כך - שרוף**!

ודנה הגמרא: **ורבי יוסי בן רבי יהודה** הדורש את הפסוק "ואשריהם תגדעון" לאילן שנטעו ולבסוף עבדו - **האי סברא** כלומר, ציווי זו של רבי יהושע בן לוי שגידוע קודם לכיבוש ארץ ישראל, **מנא ליה** מנין הוא דורשו?

[1114] לכאורה קשה, אם לא היה נאמר אלא תגדעון לאסור נטוע מתחילה, אם כן למה נאמר תגדעון שמשמעותו את התוספת, הלא הכל גדל באיסור אשירה, ואין כאן עיקר ותוספת? ומבאר **המהר"ם** [עיין **בחידושי הריטב"א**], שאז - אילו לא נאמר- היינו אומרים שגזירת הכתוב הוא שאף אילן שנטעו מתחילה לכך אין צריך לעקור אותו עם השורש, ועיקרו המושרש באדמה מותר בהנאה. ואין זה דבר רחוק מן הסברא - כשם שהרים וגבעות מותרים - לכן באה התורה בפסוק תשרפון באש ללמד על נטוע מתחילה, ומשמעות הפסוק הוא לשורפו כולו עם עיקרו, ורק אחרי שנלמד נטוע מעיקרו להצריכו שריפה כולו עם עיקרו, אפשר לדרוש הפסוק תגדעון לגידוע תוספת של אילן שנטעו ולבסוף עבדו. ומן הסברא נדרש כן, ששני הפסוקים, האחד המצריך שריפת כולו מדובר בנטוע מעיקרו, והשני המצריך גידוע התוספת מדובר בנטעו ולבסוף עבדו.

[ואין לומר שדורשו מדרשת רב יוסף, שהרי עצם דרשת רב יוסף מסתמכת על דרשת רבי יהושע בן לוי. ורק אחרי שדרשינן שאין צריכים לשרש אחרי האשירה עד אחרי כיבוש ארץ ישראל - דרש את יוסף שהוא הדין במזבחות ומצבות. -
שבשלמא באשירה שכתבה התורה שני אופני ביטול, האחד ביטול גמור - עקירה מן השורש, והשני גידוע הגידולין, שייך לדרוש שיש כאן מצוה של לפני כיבוש הארץ ומצוה של אחרי כיבוש הארץ -
אבל במזבחות ומצבות לא נאמר בהם אלא נתיצה ושבירה [ובשאר פסילים נאמר "פסילי אלוהיהם תשרפון באש"] ולא נאמר בהם שני אופני ביטול - שפיר יש לומר שלא ציוותה התורה ביעור גמור ודי בכך אם ינתצם וישברם -
ורק אחרי שמצאנו באשירה שחלק נעשה לפני כיבוש והביעור הסופי נעשה לאחר כיבוש, מסתבר לומר שהוא הדין במזבחות ומצבות].
ומתרצינן: **נפקא ליה** מצוה זו דורשה ממה שאמרה התורה [דברים יב] "**אבד תאבדון**" ודרשינן, **אבד - ואחרי כן תאבדון** הרי כאן שני איבודים, ובא ללמדנו שהאחד לפני כיבוש, והשני לאחריו.
ודנה הגמרא: **ורבנן** מה ידרשו ממקרא זה "אבד תאבדון"?
ומתרצינן: **הא** מקרא זה **מיבעי ליה** הוצרך אותו ללמדנו ש**העוקר עבודת כוכבים צריך לשרש אחריה** לעוקרה מן השורש, כלומר, לאבדה איבוד אחר איבוד.
ודנה הגמרא: **ורבי יוסי בן רבי יהודה**, ההלכה שצריך **לשרש אחריה - מנא ליה**? הלא את המקרא "אבד תאבדון" דורש לדרשה של איבוד לפני כיבוש ואיבוד לאחריה.
ומתרצינן: **נפקא ליה** הוא דורשו ממקא אחר, שנאמר [דברים יב] "**ואבדתם את שמם מן המקום ההוא**", ובא ללמדנו לאבדה היטב עד שלא ייזכר שמו.
ודנה הגמרא: **ורבנן** איזה דרשה ידרשו ממקרא זה?
ומתרצינן: **ההוא** מקרא זה "ואבדתם את שמם" בא ללמדנו שצריך **לכנות לה שם** של גנאי -
כמו **דתניא** שנינו בברייתא: **רבי אליעזר אומר: מנין** אנו למדים להלכה זו: ה**עוקר עבודת כוכבים שצריך לשרש אחריה - תלמוד לומר "ואבדתם את שמם**".

דף מו.

אמר לו רבי עקיבא: והלא כבר נאמר "אבד תאבדון" ללמד שצריך לשרש אחריה, **אם כן מה תלמוד לומר "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא"**?
בא ללמדנו, שצריך **לכנות לה שם**.

יכול יכולנו לומר: **לשבח** -
וטרם שרבי עקיבא מסיים דרשתו תמהינן: **לשבח סלקא דעתך** וכי עלה על דעתך שהתורה מצווה לכנות לה שם לשבח?! ומבארינן: **אלא** כוונת רבי עקיבא היא: **יכול** יכלנו לומר שיכנה לה שם **לא לשבח ולא לגנאי**, והעיקר הוא לאבד שמם -
תלמוד לומר במקרא אחר [דברים ז] "**שקץ תשקצנו! ותעב תתעבנו! כי חרם הוא**" - **הא כיצד**? **היו** הגוים **קורין אותה** "**בית גליא**" בית הגבוה - מכנין לה שם **וקורין אותה** "**בית כריא**" בור כרוי ושפל, היו קוראין אותה "**עין כל**" - מכנין לה שם וקורין אותה "**עין קוץ**".
ומעתה, רבי יוסי בן רבי יהודה סובר כמו רבי אליעזר הדורש מן המקרא "ואבדתם את שמם" שצריך לשרש אחריה, ואילו רבנן סוברים כמו רבי עקיבא הדורש ממקרא זה שצריך לכנות לה שם.
למדנו מחלוקת תנאים באילן שנטעו ולבסוף עבדו, אם אסורה בהנאה. הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בנידון זה.
תני תנא [חכם הבקי במשניות וברייתות שנה ברייתא] **קמיה** לפני **דרב ששת**:
העובדי כוכבים גוים **העובדים את ההרים ואת הגבעות** - **הן** ההרים והגבעות **מותרין** בהנאה, **ועובדיהן** הגוים נידונין **בסייף** והוא מיתת בית דין לגוים על כל העבירות שנצטוו בהם, ובכללם עבודת כוכבים.
ואם עובדים **את הזרעים ואת הירקות** - **הן** הזרעים והירקות **אסורין** בהנאה, כמו שיבואר.
ועובדיהן בסייף.
אמר ליה רב ששת ל"תנא": **דאמר לך מני** מי שנה הברייתא ההיא? **רבי יוסי בן רבי יהודה היא**, **דאמר**: **אילן שנטעו ולבסוף עבדו - אסור**.
והזרעים האלו עבדום אחרי שצמחו בקרקע, ולכן אסורים.
ומקשינן: מנין לו לרב ששת לפרש כן את הברייתא, **ולוקמה** היה יכול להעמידה שהיא מדברת **באילן** [גירסת הב"ח: **בזרעים**] **שנטעו** אותן **מתחילה לכך** לשם אלילים, ובאופן זה סוברת הברייתא גם כמו **רבנן** האוסרים?
ומתרצינן: **לא סלקא דעתך** אינו עולה על הדעת לפרש כן את הברייתא - ומדוע?
דקתני שהברייתא שונה דין זרעים **דומיא דהר**, כלומר, באותו אופן שהר מותר - הזרעים אסורים, כי כוונת התנא להבליט את ההבדל בין הרים וגבעות לבין זרעים וירקות - **מה הר**, מדובר **שלא נטעו מתחילה לכך**, **אף האי** זרעים וירקות מדובר **שלא נטעו מתחילה לכך**. ולמה אסורים בהנאה? מוכרחים לומר שהיא משנת רבי יוסי בן רבי יהודה האוסר נטעו ולבסוף עבדו.

שנינו במשנה שהרים וגבעות שעבדו להם הגוים, אינם נאסרים.
הגמרא דנה באבנים שנעקרו מאליהן מההרים, ועתה אינם מחוברים, ועבדו אותם הגוים. צדדי האיסור וההיתר הם: היות ואינן דומים לגמרי להרים כי הם תלושים, ומאידך, אין בהם תפיסת ידי אדם, כלומר, הם בטבען, דומה להרים [1115].
איתמר שנינו: **אבני הר שנדלדלו** נעקרו ממקומן מאליהן, וגוי השתחווה להם - נחלקו בנדון זה רב יהודה וחזקיה **בני רבי חייא**, **ורבי יוחנן**. **חד** אחד משניהם **אמר**: **אסורות**, **וחד אמר**: **מותרות**.
ומבארינן: **מאי טעמא** מה הטעם **דמאן דאמר**: **מותרות**?
כי הוא משווה אותן האבנים **כהר**, **מה הר שאין בו תפיסת ידי אדם** - **ומותר**, **אף הני שאין בהן תפיסת ידי אדם** - **ומותרין**.
ומקשינן: אינן דומין לגמרי להר, כי **מה להר**, **שכן מחובר**, ואילו אבנים אלו תלושין הן?
ומתרצינן: אין טעם ההיתר בהר, מפני היותו מחובר, **ובהמה תוכיח** שאינה מחוברת, ובכל זאת התירה התורה בהנאה אם השתחווה לה -
ומוכח, שאין טעם ההיתר משום מחובר, אלא, משום שהיא כברייתה ואין בה תפיסת ידי אדם.
[המשתחווה לבהמה לא אסרה בהנאה, ונלמד ממה שכתבה התורה לגבי קרבן [ויקרא א] "מן הבקר" - ודרשינן, מן הבקר - ולא כל בקר כשר לקרבן, להוציא את הנעבד, בהמה שעבדו אותה לאלילים. והיא פסולה לקרבן -
משמע שלצרכי הדיוט - כשרה, כי אם היתה אסורה בהנאה, אין צורך בשום לימוד לפוסלה לקרבן, כי הקרבן כשר רק אם הוא "ממשקה ישראל" [יחזקאל מה], כלומר, ראויה לאכילת הדיוט - חולין].
ומקשינן: מבהמה אין להביא ראיה, כי **מה לבהמה**, לכן התירתה התורה, **שכן בעלת חיים** היא ויש בכך חשיבות, תאמר באבנים אלו להתיר?! הרי הם אינם בעלי חיים?
ומתרצינן: אין טעם ההיתר בבהמה, משום שהיא בעלת חיים, **והר יוכיח** שאינו בעל חי, ובכל זאת התירתו התורה -
וחזר הדין וכשנפרוך מה להר שכן מחובר, נוכיח מבהמה -

[1115] כתב **הריטב"א** בשם **הרשב"א**, אבנים אלו אין להם תפיסת ידי אדם, היינו שאין להם תפיסה הניכרת, כלומר: לא עקרם אדם ממקומן - ואין הפירוש שלא טלטל אותם אדם - כי הגמרא מוכיחה מבהמה, ומחשיבה אותה כאין בה תפיסת ידי אדם - וכי לא טלטל אותה אדם מעולם?! וכתב **הריטב"א** שאף שסברא נכונה היא, מכל מקום אין להביא ראיה גמורה מבהמה, הנושאת את עצמה אף כשהאדם מטלטלה.

לא ראי זה כראי זה אין קולתו של הר כקולתה של בהמה, **ולא ראי זה כראי זה** ואין קולתה של בהמה כקולתו של הר - כלומר, אין ההיתר תלוי לא בסיבת מחובר, ולא בסיבת בעל חי -

הצד השוה שבהן, ובמה שניהן שווים, ומה טעם היתרן, בכך **שאין בהן תפיסת ידי אדם** - ולכן **מותר** התירתם התורה - ונשווה לכך **אף כל** דבר **שאין בהן תפיסת ידי אדם** - **ומותר**. ולכן מותרין אבנים אלו שנתדלדלו מקומן, שגם בהם אין תפיסת ידי אדם.

ומקשינן: עדיין יש לומר: **מה להצד השוה שבהן** למה התירתה התורה את שניהן, הר ובהמה, **שכן לא נשתנו מברייתן**, והם במצבן הטבעי מאז ברייתן ולכן התירתם התורה, תאמר באבנים אלו שכן נשתנו מברייתן ונעקרו ממקומן?

ומתרצינן: **אלא**, **אתיא** דין אבנים אלו נלמד **מבהמה בעלת מום** שנשתנתה מברייתה, ובכל זאת התירתה התורה, ואין לתלות טעם התירה משום שהיא בעלת חי, **ומהר** שהרי הר גם מותר ואינו בעל חי, ואין לתלות טעם התירה משום שלא נשתנתה מברייתה, כי השתנתה במומה.

ואי נמי, או שנלמד דין אבנים **מבהמה תמה** שאינה בעלת מום **ומאילן יבש**, שנשתנה מברייתו.

[אילן מותר - לרבנן, בנטעו ולבסוף עבדו, ולרבי יוסי בן רבי יהודה באילן שעלה מאליו, שנמצא ביער ששת ימי בראשית [1116].

על כל פנים - באילנות אלו, אין נפקא מינה אם הם יבשים או לא, ובכל אופן מותרים, אף אם נשתנו מברייתן ויבשו].

ומעתה, הצד השווה של הר ובהמה, הוא: שכן אין בהם תפיסת ידי אדם, ומותרין, אף אם נשתנו מברייתן, ואין טעם היתירן לא משום מחובר ולא משום בעל חי - אף אני אביא להתיר אבני הר שנתדלדלו.

זהו טעמו של מאן דאמר: מותר, **ומאן דאסר** סובר: **להכי כתיב** לכן כתבה התורה "**שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו**" - **דאף על גב דאתיא מדינא להיתרא** שאפשר ללומדו מ"צד השוה" להתיר, בכל זאת ציוותה התורה: **לא תתיא** אל תלמדנו להתיר, כי חרם הוא, והתורה משקצו ומתעבו, ואין לך להתיר בו אלא מה שהתיר לך הכתוב בפירוש.

במחלוקת זו לא נתפרש מי הוא האוסר ומי הוא המתיר. הגמרא באה להוכיח ממימרא אחרת מי האוסר ומי המתיר.

תסתיים - דבני רבי חייא - דשרו הם המתירים.

[1116] כן כתב **רש"י**. וכתב **הריטב"א** שאין צורך לומר כן, כי יתכן שמדובר באילן שנטעו ויבש, ועבדוהו אחרי שיבש, ולא ניתוסף עליו כלום, ואז גם רבי יוסי בן רבי יהודה מודה שהוא מותר.

דבעי חזקיה בן רבי חייא הסתפק: אם **זקף** העמיד בזקיפה **ביצה להשתחוות לה - מהו** האם מותרת או אסורה -

קא סלקא דעתך בעל המימרא שרצה להוכיח את ה"סיום" עלה על דעתו לומר, שהאיבעיא היא שזקף את הביצה כדי **להשתחוות לה**, ואכן **השתחווה לה** -

וקא מיבעיא ליה וצדדי האיבעיא הם: **האי זקיפתה** זקיפה זו - **מי הוי מעשה** חשוב של תפיסת ידי אדם, **אי לא הוי מעשה**, ואינה בגדר תפיסת ידי אדם -

משמע מכך, **אבל** אם **לא זקף**, והשתחווה לה כמות שהיא - **לא מיתסרא** משום שאין בה תפיסת ידי אדם, אף שתלושה היא - **שמע מינה**: **בני רבי חייא** הם המאן דאמר **דשרו**, המתירים באבני הר התלושין, מפני שאין בהם תפיסת ידי אדם.

ודחינן: **לא**! אין מכאן הכרח לסיים דברי בני רבי חייא -

כי **לעולם אימא לך** יתכן לומר: **בני רבי חייא דאסרי** הם הסוברים שאסור, אף בלי תפיסת ידי אדם, אם הוא תלוש ואינו בעל חי, ואם כבר **השתחווה לה**, **אף על גב דלא זקפה** ואין בה תפיסת ידי אדם - **אסורה**.

ואיבעית חזקיה היא בנידון אחר, והוא:

הכא במאי עסקינן, **כגון**, **שזקף ביצה להשתחוות לה**, ולבסוף **לא** השתחווה לה, והגמרא תבאר צדדי האיבעיא -

ומקודם מבררינן: **למאן** לפי איזה תנא מסופק חזקיה?

אי למאן דאמר בפרק הבא: **עבודת כוכבים של ישראל** שהקים אותה ישראל במטרה לעובדה **אסורה מיד** - אף לפני שיעבדנה, מה הספק, הרי אם זקף ביצה לעובדה **אסורה** מיד, והרי ייעד אותה לעבודת כוכבים. אף בלי תפיסת ידי אדם [כי עתה לפי דחיה זו אין צורך בתפיסת ידי אדם] ואף בלי מעשה, משעה שייעד אותה לעבודת כוכבים?

אי למאן דאמר, עבודת כוכבים של ישראל אינה אסורה מיד, אלא **עד שתיעבד** - מה הספק **הא לא פלחה** הרי עדיין לא עבד לה, ופשיטא שהיא מותרת?

ומסקינן: **לא** [כהבנת המקשן, אלא] **צריכא** - האיבעיא היא: **כגון**, **שזקף ביצה להשתחוות לה**, **ולא השתחווה לה**, ואכן למאן דאמר הסובר שאינה אסורה עד שתיעבד, אינה אסורה עדיין.

ואחר כך בא עובד כוכבים גוי והשתחווה לה -

והאיבעיא היא אם נאסרה בהשתחוויה של הגוי -

ולכאורה, מה כאן האיבעיא, וכי איך יכול הגוי לאסור ביצת ישראל, הרי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו"?

התירוץ: אכן "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" - אבל, כיון שהישראל "גילה דעתו" שניחא ליה לעשות ממנה אלילים, ובאופן זה אפשר בהחלט לאסור דבר שאינו שלו -
כי הא וכמו **דאמר רב יהודה אמר שמואל: ישראל שזקף לבינה להשתחוות לה** ולא השתחווה, **ובא עובד כוכבים** גוי **והשתחווה לה - אסורה.**
עתה, **קא מיבעיא ליה** לחזקיה: הלכה זו של שמואל, שבגילוי דעת בלבד אוסרו אדם אחר אף אם אינו שלו, האם נאמר כן גם בביצה, או רק בלבינה ודוגמתה.
ומה הטעם לחלק בין לבינה לביצה - **לבינה הוא - דמינכרא זקיפתה** בתחילה היתה מושכבת על רחבה, ועתה כשזוקפה נראית גבוה, **אבל ביצה** שזקיפתה אינה ניכרת ואין בכך "גילוי דעת" - **לא** נאמרה הלכה זו של שמואל -
או דלמא יתכן לומר: **לא שנא** וגם ביצה נאסרת בזקיפה זו.
[ומעשה ה"זקיפה" שהוצרך חזקיה לומר בהאיבעיא, הוא, כדי שהזקיפה תהיה "גילוי דעת" שרצונו שהביצה תהיה אליל, ובכך אוסרה הגוי בהשתחוויתו -
ואינה מעשה של "תפיסת ידי אדם" שבלעדיה נקראת "מחובר", כי - לפי דחייה זו - סובר חזקיה שנקראת תלושה מפני שאינה מחוברת, וכיוון שאינה מחוברת ואינה בעל חי [1117] אסורה.]
תיקו האיבעיא לא נפשטה.
שנינו במשנתנו שמחובר שנעבד לאלילים אינו נאסר בהנאה,
ועוד למדנו בסוגיא לעיל שבעל חי שנעבד לאלילים אינו נאסר בהנאה, ולמדנוהו ממה שהתורה אסרה נעבד לגבוה, דהיינו להביאה קרבן, מוכח שלהדיוט מותר.
רמי בר חמא מסופק, אם מחובר שנעבד לאלילים נאסר לגבוה, כגון להשתמש באבנים שנחצבו מהר שעבדו לו לאלילים - לצורך בניית מזבח -
כשם שבעל חי נאסר לגבוה, למרות שלא נאסר להדיוט.
וצדדי הספק הם: האם חל שם "נעבד" על המחובר, אלא שהתורה התירתו, ואם נאמר כן - אסור לגבוה. או שלא חל עליו שם "נעבד" כלל, ואינו אסור לגבוה.
בעי רמי בר חמא: המשתחווה להר לשם **אבניו** שנחצבו ממנו **מהו** האם מותר **לבנות** מהן **מזבח**?

דף מו:

האם **יש** שם **נעבד במחובר אצל גבוה, או אין נעבד במחובר אצל גבוה**?

[1117] ומכל מקום, אין מכאן הוכחה שבני רבי חייא אוסרים, כי עדיין אפשר לבאר איבעית חזקיה כדעת המקשן, שמסופק אם הזקיפה היא מעשה כדי לקבוע לה דין של "תפיסת ידי אדם", וחזקיה אכן מצריך תפיסת ידי אדם.

עתה מיבעיא ליה איבעיא אחרת, **אם תמצי לומר** אם נוכיח ממשנה או ברייתא או סברא: **יש נעבד במחובר אצל גבוה**, עדיין יש כאן איבעיא אחרת -
כי יתכן שדין זה נאמר רק בקרבן עצמו, כגון, בהמה שהשתחוו לה, אבל אבנים לבניית מזבח - יש להסתפק ולומר שלא נאסר, וצדדי הספק הם:
האם **מכשירי קרבן** כגון בניית המזבח - **כקרבן דמו** וכשם שנעבד אסור לקרבן, כן גם ל"מכשירי קרבן", **או לא** כקרבן דמו?
רבא פושט את האיבעיות מדין "אתנן". והוא מה שאמרה התורה [דברים כג] "לא תביא אתנן זונה [המתנה שקיבלה זונה עבור הזנות]... בית ה' אלהיך".
ולא חילקה התורה באתנן בין אתנן תלוש לאתנן מחובר, ובכל אופן אסורה בהבאה לבית ה'.
אמר רבא: **קל וחומר! ומה "אתנן"** הקל, ומה היא קולתו? **שמותר בתלוש להדיוט** שאם נתנו לה דבר תלוש באתננה מותר בהנאה להדיוט, בכל זאת חמור הוא, ומה היא חומרתו? **שאסור במחובר לגבוה** אם נתנו לה מחובר כגון, בית - אסור להקדישו לצורך בנין בית המקדש, דכתיב "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך", והאיסור הוא בכל דבר לא שנא תלוש ולא שנא מחובר -
"**נעבד**" החמור, ומה היא חומרתו? **שאסור בתלוש להדיוט** כדין עבודת כוכבים האסורה בהנאה, האם **אינו דין** שהוא חמור בכך **שאסור במחובר לגבוה**?!
ונפשטו שתי האיבעיות. הראשונה, שיש נעבד במחובר אצל גבוה, והשניה, שאף למכשירי קרבן אסורים, שהרי אתנן שממנו למדים - אסור אף להביאו לצורך בנין בית המקדש והוא מכשירי קרבן, שהרי כך נאמר "לא תביא בית ה' אלהיך", שיש בכך משמעות שלא יביא אתנן לצורך בנין ה"בית".
אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא:
מנין לך לדרוש כן? הלא לא נאמר במפורש בתורה לאסור אתנן כשהוא מחובר, אלא שדייקת כן ממה שהתורה לא חילקה במפורש בין תלוש למחובר, וכתבה "סתם" אתנן - ומתוך הנחה "סתמית" למדת דין קל וחומר לאסור - **או חילוף** הרי יתכן ללמוד קל וחומר בהיפך להתיר:
ומה "**נעבד**" החמור, ומה היא חומרתו? **שאסור בתלוש אצל הדיוט**, בכל זאת הוא, ומה היא קולתו? **שמותר במחובר לגבוה**, ומנין אנו למדים שמותר במחובר אף לגבוה? **שנאמר** "**אלוהיהם על ההרים**" ודרשינן, **ולא ההרים אלוהיהם**, ולא חילקה התורה בין הדיוט לגבוה, וההיתר הוא בכל אופן **לא שנא להדיוט ולא שנא לגבוה** -

"**אתנן**" הקל, ומה היא קולתו? **שמותר בתלוש להדיוט**, האם **אינו דין** שהוא קל בכך **שמותר במחובר לגבוה**?!

ואי משום שנאמר "**בית ה' אלהיך**", ומה שאמרת ודרשת שאתנן אסור אפילו כשהאתנן הוא "בית", [1118] ודייקת כן ממה שנאמר "בית", ולא נאמר "לה' אלהיך", ורצית להסיק מכך שאתנן אסור אפילו במחובר, דהיינו שאם נתן לה בית באתננה אסור להקדישו לצורך בנין הבית, אומר לך ש"בית" זה אינו מיותר לדרשה, אלא **מיבעי ליה לדרשה** אחרת, **כדתניא** - שנינו בברייתא: נאמר בתורה "**בית**" ה' אלהיך, ונלמד מכך שאתנן אסור להקדיש רק דבר המובא ל"בית" המקדש, **פרט לפרה** אדומה, **שאינה באה לבית**, ושחיטתה היא חוץ לבית המקדש, בהר הזיתים, ואותה מותר להביא מאתנן, **דברי רבי אלייעזר**.

וחכמים דורשים דרשה אחרת מ"בית", **ואומרים** שבא **לרבות את הריקועים**, טסי זהב שעושין אותם ציפוי לכותל היכל ל"בית" קדשי הקדשים, שאותם הטסים אסרה התורה להביא מאתנן, ודרשינן "בית" לאסור כל הנעשה ל"בית" אפילו מה שנעשה לנוי בעלמא.

ומקשה רב הונא בריה דרב יהושע: איך דרשת קל וחומר לאסור?

אמר ליה רבא לרבי הונא בריה דרבי יהושע: **אנא קאמינא**, אני אמרתי דין קל וחומר **לחומרא**, לאסור מחובר אצל גבוה, **ואת אמרת**, ואילו אתה אמרת דין קל וחומר **לקולא**, להתיר אתנן מחובר. ומידה היא בדרשות התורה, **קולא וחומרא**, כל מקום שאפשר לדרוש, או לקולא או לחומרא - **לחומרא פרכינן**, כלומר, דייקינן ודורשים.

ודרשתי עדיפה מדרשתך. [1119]

[1118] כן פירש **רש"י**. ולכאורה קשה, הלא לא כן דרש רבא - רבא דרש מ"בית שאסור להביא אתנן "לצורך בנין בית" - ואילו רב הונא בריה דרב יהושע דורשו "אתנן שהוא עצמו בית". וכתבו **התוס'** שרש"י כתב כן בדיוק יפה. וכוונתם: מפני שרבא, אינו זקוק לדרשה לאסור "אתנן שהוא בית", כיון שהוא דורשו ממה שהתורה כתבה "סתם" ולא חילקה בין תלוש למחובר, לכן, לפי דרשתו באה ה"בית" לאסור אתנן לצורך מכשירי קרבן, והוא לצורך בנין הבית - אבל רב הונא בריה דרב יהושע, עתה בקושייתו סובר, שסתם אתנן שבתורה הוא בתלוש, לכן הוזקק לומר שאם ה"בית" היה מיותר לדרשה, שייך לדרוש ממלה זו רק לאסור "מחובר" ולדרוש "אתנן שהוא עצמו בית" - אלא שרב הונא מקשה שגם דרשה זו אינה, כי "בית" הוצרך לדרוש: או למעט את הפרה, או לרבות את הריקועים.

[1119] **הרמב"ן** מביא **תלמוד ירושלמי** [והובא בקיצור **בתוס'** במשנתנו] שהקשו: אם כן איך בנו את בית המקדש על הר המוריה, הרי הגויים עבדו את ההרים, ויש נעבד במחובר אצל גבוה, ומכשירי קרבן כקרבן דמו? ותירצו: על פי נביא בדבר גד שאמר כן לדוד [דברי הימים א כא] וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבמקום זה לא עבדו הגויים, והוא מקום ראוי לבנין בית המקדש. ובשאלות **ותשובות חתם סופר** [יורה דעה רל"ג] מבאר בשם רבו **הגאון רבי נתן אדלר**, על פי דברי **המדרש** על הפסוק "וירא את המקום מרחוק" שראה אותו מקום שהוא עמק ולא הר, והקב"ה אמר לו "על אחד ההרים אשר אומר אליך", והתפלל ואמר אין כבודו של מלך לשכון בעמק, ונעשה באותו יום הר. ולכן אמר "אשר יאמר **היום** בהר ה' יראה", כי היום נעשה הר. ולכן מבואר היטב, הגוים שעבדו את ההרים טרם שניתנה הארץ לאברהם אבינו, אכן אסרו את ההרים לגבוה, ואילו ההרים שנעבדו אחרי כן אינם יכולים לאסור, כי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", ובכל ההרים יש ספק אולי נעבדו לפני מתנת הארץ לאברהם, ואילו הר המוריה לא נאסר כי לא היה אלא עמק. ודוד ידע שכל ההרים אסורים לגבוה ולכן אמר "עד

רב פפא תלמידם של רבא ושל רב הונא בריה דרב יהושע, מקשה על רבא.
אמר ליה רב פפא לרבא: **וכי כל היכא** מקום **דאיכא** שישנה אפשרות לדרוש **קולא** וישנה אפשרות לדרוש **לחומרא - לקולא לא פרכינן**?!
והא בדין **הזאה דפסח - דפליגי רבי אליעזר ורבי עקיבא**.
ערב פסח שחל להיות בשבת, מקריבין את קרבן הפסח כשאר יום חול. כמו שאמרה התורה [במדבר ט] "בין הערבים במועדו" ודרשינן "במועדו" ואפילו בשבת. ונחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא, במי שהיה טמא מת, והגיע יום השביעי שלו, שהוא יום הזאתו באפר הפרה לטהרו מטומאת מת, בשבת שחל בערב פסח - האם מותר להזות עליו ולעבור על איסור שבות שאסרו חכמים להזות בשבת, ובכך יטהר ויוכל להביא קרבן פסח.
דרבי עקיבא סבר לחומרא, **וקא מחייב ליה לגברא** להביא קרבן פסח [ואם לא יביא יתחייב כרת].
ורבי עקיבא סבר **לקולא**, **ופטר** אותו מלהביא קרבן פסח, מפני היותו טמא, ואסור לו להיטהר בהזאת אפר הפרה.
ושנינו שם שרבי אליעזר לומד דרשת קל וחומר: ומה "שחיטה" החמורה, שהוא איסור מלאכה מדאורייתא דוחה את השבת - "הזאה" הקלה, שאינה אלא איסור שבות, האם אינו דין שתדחה את השבת?!
וקא פריך רבי עקיבא, מהפך את דרשת הקל - וחומר, ללמוד ממנה **לקולא**, ולאסור להזות, ולפוטרו מקרבן פסח [ומכרת באי הקרבתו] - **דתנן**, כמו ששנינו שם, **השיב רבי עקיבא**: **או חילוף!** אפשר לדרוש את הדרשה להיפך: **ומה "הזאה"** הקלה **שהיא משום שבות**, חמורה היא בכך ש**אינה דוחה את השבת**. - **שחיטה** החמורה, **שהיא** איסור **דאורייתא**, האם לא **כל שכן** שלא תדחה את השבת?!
וממשנה זו מוכיח רב פפא, שרבי עקיבא דרש קל וחומר לקולא, אף שאותה הדרשה אפשר לדרוש לחומרא. וקשה על רבא!
ומתרצינן: אין הדבר כן. רבי עקיבא מעולם לא עלה על דעתו לאסור שחיטת קרבן פסח בשבת, אלא -

אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב", כלומר: וכי אמצא סתם מקום שאינו הר היות שההרים אסורים, הלא צריך שיהיה ראוי למשכנות לאביר יעקב, ואין כבודו של שכינה לשכון ב"מקום". וגילה לו הנביא שההר הזה לא נאסר מעולם.

התם, **רבי אליעזר** רבו של רבי עקיבא **גמריה**, לימדו שהזאה אינה דוחה את השבת [שיש כח ביד החכמים למונעו מלהביא קרבן פסח, ולהעמיד דבריהם שאסרו להזות בשבת], **ואייקר ליה תלמודא** ונשתכח ממנו הלכה זו, ודרש קל - וחומר להתיר - ורבי עקיבא לא רצה לומר לו במפורש "כך מקובלני ממך: הזאה אינה דוחה את השבת", כדי שלא לביישו ששכח תלמודו -

לכן אמר לו "או חילוף" כדי שרבי אליעזר ייזכר מעצמו, שהרי ברור לו ששחיטה דוחה את השבת -

ועם כל זה, לא הצליח הדבר, ואמר לו: עקיבא! עקרת מה שכתוב בתורה "במועדו", ודרשינן, אפילו בשבת.

וענה לו רבי עקיבא: אם כן, הבא לי דרשת "במועדו" להתיר גם את ה"הזאה".

וכעס רבי אליעזר, ואמר לו, עקיבא! בשחיטה השבתני - בשחיטה תהא מיתתך.

והיינו דאמר לו, ולכן השיב לו רבי עקיבא: **רבי! אל תכפירני**, אל תכחד דבריך הראשונים שלמדתני שהזאה אינה דוחה את השבת, **בשעת הדין** כשאנו מתווכחים ודנים זה עם זה. **כך מקובל אני ממך "הזאה" שבות, ואינה דוחה את השבת.**

הרי שרבי עקיבא מעולם לא עלה על דעתו דרשת קל - וחומר זו, ואין מכך ראיה שחומרא וקולא פרכינן לקולא.

בעי רמי בר חמא: **המשתחוה לקמת חטין** [1120] מחוברים, ואחר כך קצרם ועיבדם בשאר מלאכות ועשה מהן חטים - **מהו** [גירסת הב"ח: **מה הן**] **למנחות** האם מותרים להביאן לקרבן מנחה -

להדיוט ודאי מותרין, מפני שאין מחובר נאסר להדיוט, והאיבעיא היא לגבוה.

והנה, אם נפשוט בעיא הקודמת, ונתיר מחובר הנעבד אצל גבוה, אין כאן ספק, ובודאי מותרים החטים למנחה. אבל, אם תמצי לומר לאסור מחובר אצל גבוה, עדיין יש להסתפק.

וצדדי הספק הם: האם נאמר **יש** דין "**שינוי**" **בנעבד**, דהיינו כיון שהחטין נשתנו לקמח, ואינם "בעין", השנוי מועיל להם להתירם [1121], **או אין שינוי בנעבד**, לא מועיל להם

[1120] **רש"י** מביא גירסא אחרת [והיא גירסת **רבינו חננאל**] המשתחווה לחטין אם הקמח מותר למנחות. ורש"י שולל גירסא זו מכל וכל. דודאי שאסור שהרי אסור אף להדיוט, ויש בה תפיסת ידי אדם, קצירה עימור ודישה. וכיון שנאסרת ודאי שלא מהני שינוי אף בכל איסורי הנאה, שהרי הוא אחת מההנאות, וכל שכן בעבודה זרה שנאמר בה "והיים חרם כמוהו", ודרשינן, כל שאתה מהייה ממנו הרי הוא כמוהו.

[1121] **הריטב"א** מבאר, מחובר אינו נאסר להדיוט, כלומר אינו נעשה עבודה זרה, וכל חסרונו לגבי גבוה הוא: משום שמאיס לגבוה כשנעבד. לכן, יש מקום לומר שאם נשתנה לדבר אחר אינו מאיס - ומותר.

העובדה שהשתנו.[1122]

ופשיטנן: **אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן**: **תא שמע** מהמשנה במסכת תמורה: **כל** הבהמות **האסורין לגבי מזבח** כגון, מוקצה [שיעדו אותה לעבודת אלילים] ונעבד לאלילים - **ולדותיהן מותרין**.

ותני עלה, שנינו בברייתא תוספת על המשנה: **רבי אליעזר אוסר**.

מר זוטרא סבר, שהמשנה והברייתא מדברים כגון שהשתחווה לבהמה מעוברת, ונאסרה לגבוה היא וגם ולדה, וילדה, והטעם שחכמים מתירים, הוא מפני שהולד נשתנה מעובר לבהמה, והם סוברים יש שינוי בנעבד אצל גבוה. ואילו רבי אליעזר אוסר, מפני שסובר אין שינוי.

ונפשטה האיבעיא, שמחלוקת היא בין התנאים.

ודחינן: לא בדין זה נחלקו רבי אליעזר וחכמים.

ולאו אתמר עלה, האם לא שנינו ביאור על מחלוקת זו?! והרי **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה**: **מחלוקת** רבי אליעזר וחכמים היא: **כשנרבעו ולבסוף עיברו**.

וטעם מחלוקתם הוא: היות ש"זה וזה גורם", שהזכר הבא על בהמה זו, וגם הנקבה שנעבדה, שניהם גרמו לולד שיבא לעולם, נמצא שגרמוהו והביאוהו לעולם איסור והיתר, שאביו מותר ואמו אסורה -

חכמים סוברים "זה וזה גורם - מותר", ורבי אליעזר אוסר.

דף מז.

אבל עיברו ולבסוף נרבעו - **דברי הכל** הוולדות **אסורין** לגבי מזבח, כי הוולדות, שהן חלק מגופה, נרבעו כמוה, ונעבדו כמוה. ולמרות שהשתנו מעובר לולד, אסורים, כי השנוי אינו מוציאם מאיסורם.

ונפשטה האיבעיא, ש"אין שינוי בנעבד אצל גבוה", בין לחכמים ובין לרבי אליעזר.

[1122] הקשו הראשונים: מה האיבעיא, הלא אם תמצי לומר שיש מחובר לגבוה, הרי הוא רק מטעם שנלמד מ"אתנן", כמבואר לעיל, ובאתנן אמרה הגמרא [בבא קמא סה ב] ששינויהן מותרים. כגון, אם נתנו לה אתנן חטים ועשו מהן קמח מותרין למנחות, ונדרש שם מדרשה, אם כן, איך יתכן שמחובר לגבוה הנלמד מאתנן, יהיה חמור מאתנן? ["דיו לבא מן הדין להיות כנדון"]. והתוס' מתרצים שפשיטא לרמי בר חמא שמן התורה מותר, ויש שינוי בנעבד כמו באתנן, אלא שמיבעיא ליה שיתכן לאסור מדרבנן משום חומר איסור עבודה זרה, למרות שנשתנה. **הרמב"ן** מבאר: מ"אתנן" רק לומדים שמחובר הוא כתלוש, לגבי גבוה, ומאליו למדנו שכשם שבתלוש אסור כשנשתנו כן במחובר, ולא למדנו מחובר מ"אתנן". ועיין שם **ברמב"ן** תירוץ אחר בשם **הראב" ד**. ועוד מתרץ **הרמב"ן**, רמי בר חמא לא שמע ולא קבל פשיטתו של רבא ללמוד קל- וחומר מאתנן - והאיבעיא היא אם תמצי לומר ממשנה אחרת או מברייתא, שמחובר אסור לגבוה.

איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועה זו בנוסח אחר. ולפי נוסח זה מר זוטרא עצמו פשט לאיסור מדברי רב נחמן אמר רבה בר אבוה [ולא כמו בלישנא קמא שה"גמרא" פושטת את האיבעיא] ואילו ה"גמרא" דוחה את דבריו.

[גירסת הב"ח: **ואתמר עלה: אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:**] **מחלוקת** של רבי אליעזר וחכמים היא: **כשנרבעו ולבסוף עיברו**, וחולקים ב"זה וזה גורם" - **אבל עיברו ולבסוף נרבעו**, **דברי הכל**, אף חכמים מודים ש**אסור** -

ופשטינן: **והני** ואלו החטים **נמי** - **כי עיברו ולבסוף נרבעו דמי**, וכשם שעיברו ולבסוף נרבעו אסורין, למרות שנשתנו מעובר לבהמה, כן החטים שנשתנו לקמח אסורים.

ודחינן: **הכי השתא** האם אפשר להשוות ביניהם? ! **התם** בבהמה לא נשתנה, כי **מעיקרא** במעי אמו נקראה **בהמה והשתא** נקראה **בהמה**, אלא **שדשא הוא דאחיזא** [גירסת הב"ח: **אחידא**] **באנפא** דלתי הרחם היו סגורים בפניה - ואילו **הכא** נשתנו ונשתנו, כי **מעיקרא חיטי** בתחילה היו חטים **והשתא קמחא** קמח הוא. ויתכן לומר שהשינוי מועיל להם להיות מותר.

ולא נפשטה האיבעיא.

ריש לקיש מסופק בדין מחובר הנעבד אצל "מצוות".

דהיינו, אם תמצי לומר ולפשוט בעית רמי בר חמא שיש נעבד במחובר אצל גבוה, לצורך קרבן או מכשירי קרבן - האם נרחיב את האיסור גם "למצוות", כמו שיבואר.

בעי ריש לקיש: **המשתחווה לעץ** דקל מחובר - **לולבו מהו למצוה** ליטול אותו לקיום מצות לולב?

באילן שנטעו מתחלה לכך, לצורך עבודה זרה, **לא תיבעי לך**, **דאפילו להדיוט נמי אסור** לכל הדעות, ובודאי שאסור בהנאה, וכל שכן למצווה.

כי תיבעי לך באיזה אילן האיבעיא, **באילן שנטעו ולבסוף עבדו**. **ואליבא** ולדעתו **דרבי יוסי בר יהודה לא תיבעי לך**, דלדעתו **אפילו להדיוט נמי אסור**.[1123] **כי תיבעי לך אליבא דרבנן**, הסוברים שהוא מותר בהנאה להדיוט, ולפיהם מסופק ריש לקיש **לענין מצוה**, **מאי**? מהי ההלכה, האם מותר ליטול אותו.

וצדדי הספק הם: **מי מאיס כלפי גבוה**, האם הוא מאוס למצוה כשם שהוא מאוס לקרבן, כי גם קיום מצוה הוא צורך גבוה. **או לא**, לפי שיש הבדל בין "קרבן" לבין "מצוה".

[1123] כתבו **התוס'**: אף לרבי יוסי בן רבי יהודה יש אפשרות לאיבעיא זו, כגון באילן שעמד מאיליו - לדעת רש"י [בתחילת הסוגיא], או בנטעו גרעין - לדעת תוס'. או בלולב שגדל באילן לפני שעבדו את הדקל, שאותו הלולב לא נאסר בהנאה. אלא, שהגמרא רצתה לומר את האיבעיא אליבא דרבנן. או, שהגמרא רצתה לומר באילנות השכיחים. [מבואר על פי ה**מהר"ם**].

רב דימי מבאר האיבעיא של ריש לקיש באופן אחר, והספק הוא בדין "דיחוי".
יסוד דין "דיחוי" נאמר בקרבן, שקרבן אשר נפסל ו"נדחה" מכשרותו - נדחה לעולם, שהוא פסול לעולם לקרבן, אף אחרי שירד ממנו פסולו.
ועתה, מסופק ריש לקיש, האם דין זה נאמר גם לגבי "מצות", וכמו שיבואר.
כי אתא כשהגיע מארץ ישראל **רב דימי**, **אמר**: **באשירה** שנאסרה אף להדיוט, **וביטלה** גוי, כדת וכדין שהגוי מבטל עבודת כוכבים **קא מיבעיא ליה** הסתפק ריש לקיש.
ומהו הספק? האם **יש** דין "**דחוי**" **אצל מצות**, וכיון שהיתה אסורה בהנאה נפסל ונדחה למצות לולב, אף שעתה אינה אסורה בהנאה שהרי נתבטלה -
או שנאמר: **אין** דין "**דחוי**" **אצל מצות**, ורק בקרבן נאמר דין "דחוי". ויש הבדל בין "קרבן" לבין "מצות".
ומקשינן: מה האיבעיא? **תפשוט ליה** הרי אפשר לפשוט את האיבעיא ממשנה מפורשת לגבי דין כיסוי הדם, שציוותה התורה לכסות דם שחיטת חיה ועוף.
דתנן, **כיסהו** לדם **ונתגלה**, **פטור** שוב **מלכסות**, הואיל וכבר קיים את מצות כיסוי הדם.
כיסהו הרוח ולא כיסהו הוא, **חייב לכסות**.
ולמה, הרי עתה מכוסה הוא?
אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: **לא שנו** שכיסהו הרוח חייב לכסות, **אלא שחזר ונתגלה** לאחר שכיסתו הרוח, וכיון שהשוחט עדיין לא קיים את המצווה, ועתה הוא מגולה, חייב לכסותו. **אבל לא חזר ונתגלה**, ועתה הוא מכוסה, **פטור מלכסות**.
והוינן בה, כשלמדנו ענין זה שאלנו: **כי חזר ונתגלה - מאי הוי**, למה חייב לכסות? ולמה לא נאמר **הואיל ואידחי**, כיון שבעת שהיה מכוסה נדחה הדם ממצות כיסוי הדם, **אידחי** לגמרי ממצות כיסוי, אף שעתה מגולה הוא?
ואמר רב פפא: **זאת אומרת**, ממשנה זו אפשר ללמוד כי "**אין** דין **דיחוי אצל מצות**", ואין אומרים כיון שנדחה - נדחה. אלא, אם נתגלה הדם, חייב לכסותו, הואיל ועדיין לא קיים את המצוה.
הרי לנו משנה מפורשת לפשוט את איבעית ריש לקיש, ולמה לא פשטה ריש לקיש משם?
ומתרצינן: אכן, רב פפא הוכיח משם ש"אין דיחוי אצל מצות" וממסקנתו זו יוצא "חומרא" שעדיין מחויב לכסות, אך כאן, אם נאמר "אין דיחוי אצל מצות", תצא מכך "קולא", שהלולב מותר, ובאופן הזה לא היה ברור לו לריש לקיש, ולכן לא פשט מהמשנה ההיא.

דרב פפא גופיה, מה שהיה ברור לרב פפא עצמו, **איבעיא ליה**, הסתפק ריש לקיש, האם **מיפשט פשיטא ליה לרב פפא** [כלומר, לתנא של המשנה ההיא, שרב פפא מפרשו [1124]] **דאין דיחוי אצל מצות** כלל, **לא שנא לקולא ולא שנא לחומרא** -

או דלמא, יתכן לומר, כי **ספוקי מספקא ליה**, שהתנא מסופק בדין זה, **ולחומרא** אם יצא מכך חומרא, כגון בכיסוי הדם, שדין "אין דיחוי" מביאו לחיוב לכסות **אמרינן** אין דיחוי. אבל **לקולא**, אם תצא מכך קולא, כגון שהלולב יהיה מותר, **לא אמרינן**.

תיקו האיבעיא לא נפשטה [1125].

רב פפא הסתפק בעוד הלכה בנדון זה.

בעי רב פפא: **המשתחווה לבהמה - צמרה מהו לתכלת** האם מותר לעשות ממנה חוטי תכלת? וכמו שיבואר.

ודנה הגמרא: **תכלת דמאי**? לאיזה צורך רוצה להשתמש בתכלת?

אי אם כוונת רב פפא היא: **תכלת לכהנים** של בגדי כהונה לצורך העבודה בבית המקדש, ואם נפרש כן, הספק הוא: אם תמצי לומר מכשירי קרבן - והתכלת בכלל - כקרבן דמו, עדיין יש להסתפק, הואיל והשתנה מצמר לתכלת כשצובעין אותו - האם השינוי מוציאו מידי איסורו, ו"יש שינוי בנעבד אצל גבוה", או, "אין שינוי" -

קשה: מה מחדש רב פפא, הלא **היינו בעיא**, הלא ספיקות אלו כבר כלולים באיבעי **דרמי בר חמא**?! **ואי** ואם כוונת רב פפא היא ל**תכלת למצות ציצית**, ומסופק הואיל והיא דבר מצוה, האם מאיס ופסול כשם שפסול לגבוה -

קשה: **היינו בעיא** ספק זה כבר כלול בהאיבעיא **דריש לקיש**, ומה שונה דקל למצות לולב מצמר למצות ציצית?!

[1124] מבואר על פי **רש"י** במסכת סוכה [לג א]. ובודאי שריש לקיש אינו מסתפק אליבא דרב פפא, כי היה כמה דורות לפניו. ועיין בהגהות **מהר"ב רנשבורג**.

[1125] הקשו הראשונים מדברי רבא במסכת סוכה [לא ב] הסובר שלולב של עבודה זרה לא יטול לכתחילה, ובדיעבד אם נטל - יצא ידי חובתו [כי "מצות לאו ליהנות ניתנו"]. ואילו כאן מסופק ריש לקיש בדין זה. התוס' מתרצים: איבעית ריש לריש הוא על דין לכתחילה, כלומר [לפי פירוש ה**מהרש"א** וכן משמע ב**תוס' הרא"ש**]: רבא אוסר לכתחילה באשירה האסורה עתה, וריש לקיש מודה בזה, אלא שמסתפק באשירה שעתה מותרת, אי משום שביטלה הגוי [לפי רב דימי] אי משום שהיתה מחוברת בשעת שנעבדה ולא נאסרה להדיוט. ה**מהר"ם** סובר בדעת התוס' שאף אם האשירה היתה מחוברת בשעה שעבדוה, ולא נאסרה להדיוט כלל, גם כן מודה ריש לקיש לרבא שאסורה לכתחילה למצוה, וספיקו הוא רק באופן שביטלה, אם מאוסה לגבוה או לא. והיוצא מדברי המהר"ם שעבודה זרה במחובר - שלא נאסרה להדיוט - ולא ביטלה, גרועה יותר מעבודה זרה שנאסרה לגמרי אפילו להדיוט וביטלה. כל זה לפי שיטת התוס', וכן היא שיטת ה**ראב"ד**. אבל ה**רמב"ן** חולק, וסובר שריש לקיש הסתפק על בדיעבד, ואינו סובר כרבא המתיר בדיעבד, וטענתו היא, שהיכן מצאנו ביטול לאיסור עבודה זרה לגבי גבוה? והרי לא מצאנו שמוקצה ונעבד יוכשרו לקרבן על ידי ביטול [עיין שם ראייתו מכלים שהשתמשו בהם בבית חניו [נב ב], ועוד, הרי נלמד מ"אתנן" - וכי באתנן שייך ביטול? ורב דימי היה ברור לו שלענין מצוה אינה כלענין גבוה, שאילו כן לא יועיל לו ביטול, וכל ספיקו היה בדין "דיחוי".

ומתרצינן: **אין הכי נמי**, אכן **דלא הוה למיבעי ליה**, אין באיבעיא זו שום חידוש - **והאי דקא בעי ליה הא**, והטעם שאמר את האיבעיא במשתחוה לבהמה, הוא **משום דאיכא מילי אחרנייתא**, יש בבהמה דברים אחרים שאפשר להסתפק בהם, והם: **צמרה מהו לתכלת** כנ"ל, **קרניה מהו לחצוצרות**, האם מותר להשתמש בהן לכלי שיר של קרבן שהיו הלוים שרים על הדוכן בבית המקדש, וכן **שוקיה מהו לחלילין**, וכן **בני מעיה מהו לפארות** [מיתרי כלי נגינה] -

והאיבעיא היא: **אליבא דמאן דאמר עיקר שירה** של הלוים הוא **בכלי** - **לא תיבעי לך**, **דודאי אסור**. דהיינו, אם תמצי לומר שמכשירי קרבן כקרבן דמו, ואם תמצי לומר "אין שינוי".

כי תיבעי לך, **אליבא דמאן דאמר עיקר שירה** הוא **בפה** של הלוים -

וצדדי האיבעיא הם: **בסומי קלא בעלמא הוא**, האם כלי הנגינה רק משפרים את הקול, כלומר את השיר, ולכן **מייתינן**, מותר לעשותן מאיברי בהמה שהשתחוו לה, היות ואינם שייכים כל כך לצורך הקרבן.

או, **דלמא** יתכן לומר, **אפילו הכי אסור**, כי בכל זאת הם מאוסים לגבוה.

ואף אם תמצי לומר שהמשתחוה לדקל לולבו מותר למצוה, יתכן שכאן, שיש בהם צורך "גבוה", אסורים.

תיקו. האיבעיא לא נפשטה.

בעי רבה: **המשתחוה למעין** מים, שדינו כמחובר ואינו נאסר להדיוט - **מימיו** המים של המעין **מהו לנסכים**? האם מותר להשתמש בהם לצורך ניסוך המים בבית המקדש?

ודנה הגמרא: **מאי קא מיבעיא ליה**?

אילימא אם נאמר, שמיבעיא ליה [גירסת הב"ח: **אי**] **לבבואה קא סגיד**, אם המשתחוה מתכוין להשתחוות לפרצופו הנראה במים, ואינו משתחווה להמים עצמם, ולכן מותרים לנסכים, **או דילמא** יתכן לומר: **למיא קא סגיד** הוא משתחוה למים, ואי לכך ייאסרו המים לנסכים שהם צורך גבוה -

ומקשינן: לא משמע שזו היא האיבעיא, שאם כן **תיבעי ליה**: למים תלושין ב**ספל** ונאסר אפילו **להדיוט**, והאיבעיא היא האם השתחווה למים עצמם או לפרצופו?

ומתוך שלא הסתפק במים תלושין בספל, משמע, שפשוט לו שאסור להביא את המים לנסכים, כי ודאי שכוונתו למים -

ומסקינן: **לעולם** אכן פשוט לו לרבה כי **למיא קא סגיד**, שהשתחויתו היא למים עצמם - **והכי קא מבעיא** וכן היא האיבעיא: לאיזה מים הוא משתחווה, האם **למיא דקמיה המים** שהם עתה לפניו, ולפי צד זה מותרים המים לנסכים, כיון ש**קמאי קמאי אזדו** המים

כבר הלכו להם שהמעין מזרים מים כל הזמן, והמים שהוא שואב עתה אינם המים שהשתחווה להם -

או דלמא יתכן לומר: **לדבורנא דמיא** [גירסת הב"ח: **דנהר**] **קא סגיד**, הוא משתחווה לכל זרם המים, ועבד את כל הנהר ומימיו. ואם תמצי לומר "יש נעבד במחובר אצל גבוה" - אסורים המים לנסכים.

והגמרא אינה פושטת.

ומקשינן: ואף אם אכן השתחווה למים עצמם, לזרם הנהר - **מי מיתסרי** וכי נאסרים?! הרי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו"?

והא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: **מים של רבים - אין נאסרין** כשנעבדו.

ומתרצינן: אכן, אם המים הם של רבים אינם נאסרים כלל, **לא צריכא** ואיבעית רבה היא: **דקא נבעי מארעא** [גירסת המהר"ם: **מארעיה**] כשהמים נובעים מאדמתו של המשתחווה, והם שלו.

מתניתין:

המשנה הזאת עוסקת בדיני בית עבודת כוכבים.

א. **מי שהיה כותלו סמוך לעבודת כוכבים**, שמצד אחד שימש הכותל ככותל ביתו, ומצדו השני הוא שימש ככותל עבודת כוכבים, הרי, אם היה הבית עצמו נעבד כעבודת כוכבים, [1126] **ונפל** הכותל, **אסור לבנותו** לכותל ביתו מחדש במקום שעמד בו, מפני שבכך הוא גם בונה בית לעבודת כוכבים. אלא הוא יכול לבנותו רק במקום המרוחק מהשטח של בית עבודת הכוכבים: **כיצד יעשה**? - **כונס בתוך שלו**, נכנס לתוך רשותו **ארבע אמות**, ובונה שם את כותל ביתו החדש, בריחוק ארבע אמות מהמקום שעמד בו הכותל תחילה.

ב. ואם היה מקום עובי הכותל מחולק בצורה מוגדרת, שחצי המקום היה **שלו**, **ואילו** חצי המקום השני היה **של עבודת כוכבים**,

דף מז:

אזי מקום עובי הכותל **נידון מחצה על מחצה**.

[1126] כן כתב **רש"י**. וכתב **המהר"ם**, שטעמו הוא משום שבמשנה נאמר שהאבנים והעפר מטמאים, לכן משמע שהבית עצמו נעבד, כי בית המשמש לעבודת כוכבים אך הוא עצמו אינו נעבד, אינו מטמא בטומאת עבודת כוכבים. וכן כתב **הריטב"א**. ומשמע מדבריהם, שמצד הדין של "כונס בתוך שלו", אין נפקא מינה בין בית הנעבד בעצמו לבין בית שרק משמש לעבודת כוכבים בתוכו, ובשניהם נאמר הדין שאם נפל, אסור לבנותו שם, אלא כונס בתוך שלו. אבל **הבית חדש** [יורה דעה סימן קמג] מבאר, שלכן כתב רש"י שהבית עצמו היה נעבד, משום שאם רק שימש עבור עבודה זרה ולא היה נעבד בעצמו היה מותר לבנות כותלו סמוך אליו. אך **הש"ך** [שם ס"ק א] חולק על הבית חדש, ומוכיח מכמה ראיות, כדברי המהר"ם והריטב"א.

דהיינו, אם היה עובי הכותל שתי אמות, יש לחשב מהן את מקום חצי הכותל שלו, שהוא אמה אחת, וצריך להרחיק עוד שלש אמות לתוך שלו [אך אינו מונה את מקום חצי עובי הכותל השייך לעבודת כוכבים בתוך הארבע אמות].

ג. **אבניו עציו ועפרו** [1128] של הכותל, [1127] **מטמאין** בטומאת מגע, **כמו** טומאת **שרץ**, המטמא במגע ולא במשא -

שנאמר לגבי טומאת עבודה זרה [דברים ז] "**שקץ תשקצנו**". "שקץ" הוא מלשון "שרץ", ומלמד בכך הכתוב שעבודה זרה מטמאה במגע כדין טומאת שרץ. אלו הם דברי חכמים.

רבי עקיבא מחמיר **ואומר**: אף מטמאים אבני הבית בטומאת משא, **כנדה**, המטמאה את הנושא אותה, גם אם אינו נוגע בה.

שנאמר בדברי ישעיהו הנביא על האלילים [ישעיה ל], "**תזרם** [תרחקם] **כמו דוה** [נדה]. **צא**, **תאמר לו**". השוה הכתוב את טומאת האלילים לטומאת הנדה, **מה נדה מטמאה במשא**, [1129] **אף עבודת כוכבים מטמאה במשא**.

גמרא:

שנינו במשנה: כונס בתוך שלו ארבע אמות.

ומקשה הגמרא: איך חייבוהו לכנוס בתוך שלו ארבע אמות? **והא קא מרווח לעבודת כוכבים**, הרי בכך הוא עושה מקום פנוי ומרווח לעבודת כוכבים, שתוכל להשתמש במקום הפנוי לצורכה?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי חנינא מסורא**: יכול הוא לעשות באופן שאינו מרוויח לעבודת כוכבים, **דעביד ליה בית הכסא**, שמייעד את המקום הפנוי לעשיית צרכיו.

[1127] **רש"י** מבאר שגם אם יחלקו את אבני הכותל ביניהם, יהיו מטמאים אפילו האבנים שקיבל הישראל בחלקו, משום ש"אין ברירה". ולפי זה, מה שאמרה המשנה "נידון מחצה על מחצה", הוא רק לגבי מקום ההרחקה של בניית הכותל החדש, ולא על האבנים העצים והעפר מהכותל שנפל, שהם נאסרים כולם. אבל **הרמב"ן** ו**הריטב"א** מביאים את דברי **הירושלמי**, הסובר שגם העצים והאבנים של הכותל שנפל נידונים מחצה על מחצה. ועל שיטת רש"י הקשה **הגרע"א**, מה בכך שאינם מבוררים עתה, מכל מקום, כיון שהם היו מבוררים תחילה בשעה שעמד הכותל, הרי באופן כזה כולי עלמא סוברים ש"יש ברירה". ומביא רע"א את ספר **תרומת הדשן** [סימן של"ז] שהקשה כן. ותירץ, כיון שהכותל עצמו היה שייך לשניהם, ולפני שנפל הוא לא היה מחולק ביניהם, שייך לומר בו "אין ברירה".

[1128] הקשו **התוס'**, כיון שהבית עצמו נעבד, כמבואר, אם כן, כשנפל הכותל, נתבטלה העבודה זרה. וקושייתם היא לדעת ריש לקיש [מא ב], הסובר שעבודה זרה שנשתברה מאליה, נתבטלה. ומתרצים שכאן מדובר בעבודה זרה של ישראל, שהיא אינה בטלה לעולם. ובתלמוד הירושלמי מתרץ, שמדובר שהגוי עבד לכל אבן ואבן, ולא נתבטל האבן בנפילת הכותל.

[1129] **רש"י** ביאר כאן, כגון אם ישבה על עשרה כלים זה על גבי זה, הרי אפילו אם לא נגעה הנידה בכלים שמתחת לכלי העליון, בכל זאת כולם טמאים הואיל וכולם "נשאו" אותה, שנאמר [ויקרא טו] "וכל הנוגע בכל כלי אשר תשב עליו [הנידה], יטמא". ולא נאמר "הנוגע בכלי", אלא "בכל כלי". וטומאה זאת היא טומאת מדרס! ועיין **בהגהות הב"ח** [ועיין **בתוס' הרא"ש**] שרש"י במסכת שבת [שם] מפרש "מטמא במשא" כשאדם נושא את העבודה זרה. וכשם שנדה מטמאה את מי שנושא אותה [ומביא שם דרשת הכתובים], כן העבודה זרה מטמאת את הנושא אותה.

ומקשה הגמרא: **והא בעי צניעותא**, אם עושה שם צרכיו, הרי מטעמי צניעות הוא צריך גם לבנות כותל מקביל נוסף, קרוב לכותל של העבודת כוכבים, ואילו משנתנו אוסרת עליו לבנות כותל בשטח שבינו לבין עבודת הכוכבים?

ומתרצת הגמרא: אינו צריך לבנות כותל נוסף מטעם צניעות, משום **דעבד ליה בית הכסא דלילה**, שאז אין רואים אותו.

ומקשה הגמרא: **והא אמר מר**, הרי שנינו בברייתא: **איזהו צנוע**? זה **הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום!**

ואף על גב דאוקימנא, שהעמדנו שם שכוונת הברייתא היא לומר **בכדרך** שנפנה ביום נפנה בלילה [דהיינו, שאין כוונת הברייתא לומר ש"במקום" אשר הוא נפנה ביום הוא נפנה גם בלילה, כי בלילה לא צריכים להתרחק מחוץ ליישוב בני אדם. אלא כוונת הברייתא היא לומר, ש"כדרך" שהוא נפנה ביום כך הוא גם נפנה בלילה בצורת הפריעה של טפח וטפחיים], **מיהו**, מכל מקום, אף בלילה **צניעותא בעי למעבד**, ואם נפנה קרוב לבית עבודת כוכבים, רואים אותו הגוים, ובהכרח שצריך לעשות כותל בסמוך לבית העבודה זרה!?

ולכן, מעמידה הגמרא באופן אחר: **דעבד לה** בית הכסא **לתינוקות**, שאין להם צניעות. [1130]

אי נמי, דגדיר ליה, עושה שם גדר **בהיזמי והיגי**, קוצים וברקנים. [1131]

מתניתין:

עבודת כוכבים של גוי, יש לה בטלה. אבל עבודת כוכבים של ישראל אינה בטילה עולמית, ואינה בטילה אפילו כאשר גוי מבטלה.

שלשה בתים הם, החלוקים בדיניהם לגבי דין ביטול עבודת כוכבים.

בית שבנאו מתחלה לעבודת כוכבים [1132] - **הרי זה** הבית כולו **אסור**.

אם בנאו גוי, הוא אסור עד שיבטלנו הגוי מהיותו עבודה זרה, על ידי ניתוץ מקצתו. ואם בנאו ישראל, הוא [1133] אינו בטל לעולם. אלא יוליך אבניו, עפרו ועציו לים המלח.

ב. אבל אם לא בנאו מתחילה לשם עבודת כוכבים, אלא היה הבית בנוי בתחילה להשתמש בו לדירה, ורק אחר כך הקצהו לעבודת כוכבים [אך עדיין לא עבדו!], וכדי

[1130] כך כתב **רבינו חננאל**.

[1131] ניתן לפרשו בשני פירושים. האחד, שאת בית הכסא מגדר בגדר העשוי מקוצים וברקנים, ואז מותר לעשותו לכולם, ולאו דוקא לתינוקות. ופירוש שני, שאינו עושה בית הכסא, אלא כדי שלא ירוויח לאלילים, ממלא את המקום הפנוי בקוצים. **הגהות הטור** [יורה דעה סימן קמ"ג], **וברש"** **ש**.

[1132] שתחילת בניינו לעבוד את הבית עצמו, ועבדוהו. **רש"י**

[1133] כן כתב **רש"י**. ומפרשו **הבית יוסף** [סימן קמ"ג] שהישראל קנה מגוי בית שבנה הגוי לשם עבודת כוכבים. ואין לפרש שהישראל בנה את הבית, שאם כן, עדיין לא נאסר עד שיעבדנו, מפני ש"אין מוקצה לעבודת כוכבים".

שישמש הבית לעבודה זרה הוא **סיידו וכיידו** [גירסא אחרת: **כיירו**], טחו בסיד ועשה בו ציורין **לעבודת כוכבים**, **וחידש** דבר בבית לצורך עבודת כוכבים, הרי כיון שלא נבנה הבית כולו מתחילה לעבודה זרה, ועדיין לא עבדו את הבית, אלא רק חידשו בו דבר לעבודה זרה, אז אפילו אם בא ישראל לבטלו, אינו צריך לנתוץ כולו ולבערו, אלא דיו שיהיה **נוטל מה שחידש**. והבית כולו מותר, מפני שהוא לא נבנה לעבודה זרה, והוא לא נעבד. [1134]

אבל אם הוא נעבד, כגון שהשתחוה לבית עצמו, נאסר כל הבית. ומועיל לו ביטול רק אם עבדו גוי, על ידי שהגוי ינתוץ מקצתו. אך אם עבדוהו ישראל, אין לו ביטול עולמית.

ג. ואם אף לא סיידו וכיידו לעבודה זרה, אלא היה בית בנוי לדירה **והכניס לתוכו עבודת כוכבים**, לפי שעה, ולא הקצהו לתשמיש עבודת כוכבים, **והוציאה - הרי זה מותר**, ואין צורך בשום תיקון לבית. [1135]

גמרא:

אמר רב: **המשתחוה לבית - אסרו** בהנאה משום עבודת כוכבים.

ומוכיחה מכאן הגמרא: **אלמא**, **קסבר** רב, דבר שהיה **תלוש**, **ולבסוף חברו**, כגון בית, שתחילה היו אבניו תלושות ועתה הן מחוברות לקרקע, **כתלוש דמי**, ולכן הוא נאסר אף על גב שעתה הוא מחובר. כי אם היה דינו כמחובר, הוא לא היה נאסר, וכמו ששנינו לעיל "אלהיהם על ההרים" - ולא ההרים אלהיהם. מלמד הכתוב על דבר המחובר לקרקע שעבדוהו, שאינו נאסר.

ומקשה הגמרא: **והא אנן** "בית **שבנאו** מתחילה לשם עבודת כוכבים", **תנן**, ומשמע, שאילו היה הבית בנוי ועומד, ואחר כך עבדו, אינו נאסר אף אם היה משתחוה לו, הואיל והיה הבית מחובר לקרקע כשעבדוהו, וזאת, אף על פי שבתחילה היו אבני הבית תלושות. [1136] וקשה על רב?

[1134] ודין זה הוא אפילו בא ישראל לבטל את החידוש הנעשה בבית ישראל מומר, שאין לו בטלה עולמית, כי משעה שנוטל מה שחידש, לא נשאר כל איסור בבית, אך דבר החידוש עצמו אסור לעולם. **רש"י**

[1135] כך מבאר **רש"י**. והר**מב"ן** מפרשו, שאם הכניס עבודה זרה לשם כדי שתהיה קבועה בו, אין די בהוצאתה מהבית אלא צריך לבטל את הבית, מפני שכולו נאסר משום משמשי עבודה זרה [וצריך להוסיף על דברי הרמב"ן: דוקא אם עבדו, שהרי משמשי עבודה זרה אינם נאסרים עד שיעבדו. עיין ב**תוס**'. ומקשה הרמב"ן, למה לו להוציאה, הרי די לו שיבטל את הבית? ומתרץ, כל זמן שהעבודת כוכבים בתוכו אסור הבית מדרבנן, גזירה משום בית של עבודה זרה [נוסח אחר: גזירה משום קבוע]. ועיין שם עוד שהאריך. ועיין בחידושי ה**ריטב"א**.

[1136] כתבו ה**תוס**': התרצן היה יכול להוכיח למקשן שלא כדבריו, כי אם רצה לדייק מ"בנאו" שדוקא בנאו מתחילה לעבודה זרה, ובא למעט השתחווה לו, מה יענה במשנה הבאה ששנינו בה: אבן "שחצבה" לשם בימוס, וכי נדייק כן שדוקא חצבה, ואילו אם השתחווה לה היא מותרת!? הרי אבן בודאי תלושה היא, ובודאי נאסרת על יד השתחוויה לה! ומוכרח גם המקשן להודות כי מה ששנתה המשנה "חצבה" אינה באה למעט השתחווה. וכמו כן מה שנאמר במשנתנו "בנה", אין כאן שום דיוק למעט "השתחוה". ועיין בחידושי ה**רמב"ן**.

ומתרצת הגמרא: כונת המשנה היא לחדש ולומר כי אם **בנאו** לעבודה זרה הוא נאסר מיד, **אף על פי שלא השתחוה לו!** [1137]

אבל אם **השתחוה** לו, הרי הוא נאסר **אף על פי שלא בנאו**, וכדברי רב.

אך מקשה הגמרא: **אי הכי**, שגם בית שהשתחוה לו נאסר, מדוע לא שנתה אותו המשנה? ולמה אמרה המשנה "**שלשה** בתים הן"? והרי לפי זה, **ארבעה** בתים **הוו**!

ומתרצת הגמרא: **כיון דלענין "ביטול" תנן**, שהרי משנתנו עוסקת בדין ביטול, לכן, לגבי דין ביטול, רק שלשה בתים הן, כי דין **בנה** בית מתחילה לעבודת כוכבים, ודין **השתחוה** לבית הבנוי מכבר, כמו דין של **חד** בית **קא חשיב ליה**, לפי שדין שניהם שוה לגבי ביטול, שאם של גוי הוא, צריך לבטלו על ידי ניתוץ מקצתו, ואם של ישראל הוא, אין לבית ביטול עולמית.

מתניתין:

משנתנו מבארת את דין אבן שהעמידוה לעבודת כוכבים, ועובדין אותה עצמה. ודינה כדין בית.

שלש אבנים הן לגבי דין ביטול עבודה זרה.

א. **אבן שחצבה מתחילה** מן ההר **לבימוס**, לעשותה מקום מושב לעבודת כוכבים, והיו עובדים את אבן הבימוס עצמה כעבודת כוכבים - **הרי זו אסורה**, אפילו אם עדיין לא העמיד על האבן את עבודת הכוכבים.

ואם גוי חצבה, צריך הגוי לבטלה על ידי שיחסרנה עד שתפגם. ואם ישראל חצבה לצורך עבודת כוכבים, אינה בטילה עולמית.

ב. אבן חצובה מכבר שלא לצורך עבודת כוכבים, **וסיידה וכיידה לשם עבודת כוכבים**, שתהיה ראויה להעמיד עליה עבודת כוכבים, ולהשתחוות לאבן, אך עדיין לא עבד את האבן - **נוטל** הישראל את **מה שסייד וכייד** הגוי, ומבערם, והאבן עצמה **מותרת**, לפי שהאבן עצמה עדיין אינה עבודת כוכבים, אלא רק החידוש שחידש עליה, ולכן הרי הוא נוטל את החידוש, ודיו בכך.

ג. ואם אפילו לא סייד וכייד, אלא רק **העמיד עליה עבודת כוכבים** לפי שעה, ולא הקצה את האבן לשם כך, **וסילקה** את עבודת הכוכבים משם, **הרי זו** האבן **מותרת**, ואינה צריכה ביטול.

גמרא:

[1137] **רש"י** מוסיף: וקסבר תנא דידן, עבודת כוכבים אסורה מיד, ואף על פי שלא נעבדה. וסתמה המשנה כן כדעת רבי עקיבא ולא כדעת רבי ישמעאל, הסובר שעבודת כוכבים של גוי אינה אסורה עד שתיעבד. ועיין **בתוס'** ד"ה אבן ובגליוני **הש"ס להגרע"א**.

שנינו במשנתנו: סייד וכייד לשם עבודת כוכבים נוטל מה שסייד וכייד, ומותרת.
אמר רבי אמי: **והוא**, המשנה מדברת **כשסייד וכייד בגופה של אבן**, שחקק בה צורה בברזל. אבל סייד וכייד מעל גבה - לא.
והבינה הגמרא שדעת רבי אמי היא, שאם לא סייד וכייד בגופה של אבן, היא אינה נאסרת כלל, ומותרת בלא ביטול, כאבן שהעמיד עליה עבודת כוכבים. ולכן מקשה הגמרא איך יתכן לומר כן?
והא דומיא דבית תנן, המשנה משווה את שלשת דיני האבן לשלשת דיני הבית, **ובית לאו בגופיה הוא**, אינו מסייד בגוף אבני הבית, ובכל זאת **מיתסר**, וצריך ליטול את מה שסייד וכייד, ואין דינו כבית שהכניס לתוכו עבודת כוכבים?
ומתרצת הגמרא: **בית נמי** הוי הסיוד והכיוד בגופו, כי **איכא ביני אורבי**, יש חריץ בין לבינה ללבינה, ובו הוא מכניס את הסיד.
ותמהה הגמרא: זאת מנין לך שהמשנה עוסקת רק בבית חדש שעדיין לא סיידו אותו, ויכול להכניס את הסיד בגופו, בין הלבנים - **מי לא עסקינן**, וכי לא עוסקת המשנה גם באופן **דשייע**, שכבר הטיח והחליק את קיר הבית שלא לשם עבודת כוכבים, **והדר שייעיה**, ואחר כן סד סיד לשם עבודת כוכבים, שלא בין הלבנים?!
וחוזרת הקושיא, כשם שהסיד אוסר את הבית עד שיקלפנו ויסירנו, אף שלא סד בגוף הבית, כן גם אבן. ולמה מצריך רבי אמי שיסייד בגופה של אבן?
ומסקינן: **אלא**, אכן, האבן נאסרת אף שלא סייד בגופה של אבן.
וכי אתמר כשמסרו את השמועה **דרבי אמי**
- **לענין ביטול אתמר**. לא נאמרו דבריו של רבי אמי ביחס לאסור את האבן, אלא להיפך, לגבי מה ששנינו במשנתנו שהביטול של אבן שסיידוה לשם עבודת כוכבים הוא באופן ש"נוטל מה שסייד וכייד" - על כך אמר רבי אמי: **ואף על גב דסייד וכייד בגופה של אבן**, בכל זאת, **כי נטל**, כשיטול את **מה שחידש**, **שפיר דמי**. דיו בכך, כי אינה נאסרת האבן כולה עקב החידוש שהוסיף בה לשם עבודה זרה. ולכן, דיו בכך שיטול ממנה את חידושה שנעשה בה לעבודה זרה.
ובא רבי אמי להשמיענו, **דמהו דתימא**, שמא תאמר, **כיון שסייד וכייד בגופה של אבן - כאבן שחצבה מתחלה לעבודת כוכבים דמיא**, היא דומה, **ותיתסר כולה** [אם היא של ישראל, וצריכה חיסור אם היא של גוי], היות ועושה מעשה בגופה של אבן, לכן **קמשמע לן** רבי אמי, שאין הדין כן, אלא די בכך שנוטל את מה שסייד וכייד.

דף מח.

בהמשך למשניות הקודמות, המבארות שלשה אופנים חלוקים בדין ביטול עבודה זרה, באה המשנה עתה לבאר, שגם באשרה יש שלשה אופנים של ביטול.

מתניתין:

שלש אשרות הן לגבי דין ביטול:

א. **אילן שנטעו מתחלה לשם עבודת כוכבים** לעבוד אותו עצמו, אף שעדיין לא עבדו - **הרי זו** אשירה **אסורה**, ואין לה היתר עד שיבטל אותה הגוי. או אם של ישראל היא, עד שיעקרנה מן השורש, וישרפנה. וזו היא האשרה האמורה בתורה.

ב. אילן שהיה נטוע מכבר, **וגידעו** **ופיסלו** [כרת את ענפיו] [והוריד מהם את הפסולת], בין אם עשה כן גוי ובין ישראל, **לשם עבודת כוכבים**, לעבוד את הענפים שיגדלו בו אחרי הגידוע והפיסול, **והחליף**, וגדלו בו ענפים חדשים במקום הענפים שכרת - הרי כשבא ישראל להנות מהאילן, אינו צריך לכרות את כל האילן, אלא דיו שיהיה **נוטל מה שהחליף**, ושורפו, ועיקרו של האילן מותר בהנאה.

ג. **העמיד תחתיה עבודת כוכבים, ונטלה** [1138] את העבודת כוכבים משם - **הרי זו מותרת.** כן סוברים חכמים במשנה הבאה. אבל רבי שמעון חולק וסובר שאינו אשירה אלא אם עובדים את האילן עצמו. [1139]

גמרא:

שנינו במשנתנו: גידעו ופיסלו לשם עבודת כוכבים, והחליף - נוטל מה שהחליף, מפני שהוא אסור בהנאה.

[1138] במשנתנו הגירסה "ונטלה". ועיין **מהר"ם** המביא שה**תוס'** והר"ן גרסו "וביטלה". ביאור: לדעת רש"י [בעמוד הקודם ועיי"ש הערה 8] מדובר שהעמיד שם עבודה זרה לפי שעה, לא על מנת לעשות האילן משמשי עבודה זרה. ומבאר הריטב"א ששורת הדין היא, שאפילו בעודה תחתיו לא נאסר, אלא שאסרוהו חכמים מפני "מראית העין", ולכן אין צריך שום ביטול, אלא ליטול משם את העבודה זרה, ודי בכך. ואפילו ישראל [שאינו יכול לבטל] נוטלה, ודי בכך. עוד מביא הריטב"א בשם ראשונים [והם תלמידי רבינו יונה], שגם אם הגוי העמיד שם העבודה זרה, דרך קבע, והאילן משמש את העבודה זרה, די בכך אם הגוי יסלקנו על מנת שלא להחזירו עוד, שנתיאש ממנו ומאיסורו, וזהו ביטולו. וזו הגירסא "ונטלה", כשם שבבית נאמר במשנה "והוציאה". ואילו התוס' והר"ן גרסו "ובטלה", דהיינו שגוי מבטלה. ועל גירסא זו הקשו התוס' [בעמוד הקודם ד"ה ה"ג] למה צריך הגוי לבטלה? איזה איסור יש באילן? הרי האילן לא נעבד, אלא שהעמידו תחתיו עבודה זרה, ואף אם האילן נעשה משמש לעבודה זרה אינו גרוע מעבודה זרה עצמה, שאינה נאסרת במחובר, והרי האילן מחובר הוא, ולדעת חכמים החולקים על רבי יוסי בן רבי יהודה, אילן שנטעו ולבסוף עבדו אינו נאסר כלל - ומי אסרו? ולמה צריך ביטול? ולא מסתבר לתוס' להעמיד את המשנה באילן שנטעו מתחילה לכך [כפי שאכן מבאר הר"ן] שהרי לא נאמר כן במשנה. ולכן מבארים התוס' שחכמים אסרו את האילן מטעם "מראית עין", כי כאשר העבודה זרה נמצאת תחתיו נראה הדבר "כאילו" האילן נטוע מתחילה לכך, ולכן אין די בסילוק אלא צריך "ביטול" של גוי. והר"ן אכן מבאר, שמהטעם הזה מוכרחים לפרש משנתנו שמדובר באילן שנטעו אותו מתחילה לכך במטרה להעמיד תחתיו עבודה זרה, ושיהיה משמש לעבודת כוכבים, לכן צריך "ביטול". וכתב הריטב"א ששתי הגירסאות אמת, ואין נפקא מינה ביניהם לדינא. וכן כתב בביאור הגר"א [סימן קמ"ה ס"ק יג].

[1139] ועיין לקמן [הערה 6] ביאור מחלוקת רבי שמעון וחכמים.

אמרי דבי בני ישיבתו של **רבי ינאי**: מה שאמרה המשנה "גידעו" - **והוא שהבריך**, שכופף ענף מן העץ וטמן אותו בקרקע, והוציא את ראשו מן הקרקע מצד אחר, שבאופן הזה יניקתו של הענף היא בין מן הקרקע ובין האילן. ומה שאמרה המשנה "ופיסלו" - **והוא שהרכיב**, שהכניס "יחור" [ענף תלוש מעץ אחר] **בגופו של אילן**. וכתוצאה מכך האילן "החליף", הוסיף גידולין.

והניחה הגמרא, שכוונת רבי ינאי היא לומר, שרק אם הבריך או הרכיב לשם עבודת כוכבים נאסרו הגידולין, אבל אם לא הבריך והרכיב בגופו של אילן, אלא רק קיצץ ממנו ענפים יבשים או הוריד ממנו פסולת, אין במעשה קטן שכזה כדי לאסור הגידולין. ולכן מקשה הגמרא:

והא אנן - גידעו ופיסלו, תנן! ומשמע, שאפילו אם עשה מעשה קטן ושינוי קטן באילן לשם היכר כדי לעשותו אשירה, נאסרים הגידולים!

ומתרצת הגמרא: אכן, הגידולין נאסרין אף במעשה קטן של גידוע ופיסול.

אלא, כי איתמר דרבי ינאי, לא לגבי האופן בו נאסרים הגידולים, אלא להיפך, **לענין ביטול איתמר**, לומר, **דאף על גב** דבתחילה עשה מעשה גדול **והבריך והרכיב בגופו של אילן** לשם עבודת כוכבים, בכל זאת, כשבא לבטלה, **כי** כאשר **נטל** את כל **מה שהחליף** - **שפיר דמי**, די בכך כדי לבטלה.

והשמיענו זאת, כיון **דמהו דתימא**, שמא היית אומר, **כיון דהבריך והרכיב בגופו של אילן, כאילן שנטעו מתחילה** לעבודה זרה **דמי**, ולכן אין די בנטילת הגידולין בלבד, אלא **ליתסר כולה**, ייאסר האילן כולו כדין אשירה [עד שיבערנה הישראל לגמרי אם היא של ישראל, או עד שיבטלנה הגוי אם היא של גוי], **קמשמע לן** דבי רבי ינאי, כי די בכך שיטול את הגידולין.

הסוגיא הבאה היא מן הסוגיות המתחלפות בש"ס.

שנינו למעלה [מה ב מו א] מחלוקת בין רבי יוסי בר יהודה וחכמים לגבי איסור אשירה, כאשר רבי יוסי בר יהודה סובר, בין אילן שנטעו מתחלה לשם אשרה, ובין אילן שנטעו סתם ואחר כך עבדו אותו - שניהם נאסרים מדין אשרה היות וגם באילן שנטעו ולבסוף עבדו יש בו "תפיסת ידי אדם", ודינו כתלוש. אך אילן שעלה מאליו, שאין בו תפיסת ידי אדם כלל - דינו כמחובר, ומותר.

ואילו חכמים סוברים שאילן אשר נטעו ולבסוף עבדו, דינו כמחובר, ומותר, כי אין בו תפיסת ידי אדם לשם עבודת כוכבים.

ואף רבי יוסי בר יהודה אינו אוסר באילן שנטעו ולבסוף עבדו אלא את מה שנוסף בו אחרי שעבדוהו, אך עיקר האילן מותר בהנאה.

ודורש רבי יוסי בר יהודה את שיטתו משני מקראות. האחד, מדברי הכתוב "ואשריהם תשרפון באש", שמשמעו עקירה מן השורש, והוא דורשו לאילן שנטעו מתחילה לכך. והשני מדברי הכתוב "ואשריהם תגדעון", שמשמעו גידוע התוספת, והוא דורשו לאילן שנוספו בו גידולין אחרי שעבדוהו.

ואילו חכמים, המתירים אילן שנטעו ולבסוף עבדו, דורשים את דברי הכתוב"ואשריהם תגדעון" לדרשה אחרת.

אמר שמואל: המשתחוה לאילן - תוספותיה אסורה.

ושני דברים אמר שמואל: האחד, שהתוספת אסורה. והשני, שעיקרו לא נאסר.

מתיב מקשה על כך **רבי אלעזר**, ממה ששנינו במשנתנו: עץ שהיה נטוע, **וגידעו ופיסלו לעבודת כוכבים, והחליף, נוטל מה שהח ליף.**

ומדייק רבי אלעזר: דוקא **גידעו ופיסלו - אין**, אז נאסרין הגידולין המתחלפין מחמת הגידוע והפיסול, כי הגידולין נחשבים כאילן שנטעו מתחילה לשם עבודת כוכבים. אבל **לא גידעו ופיסלו**, שלא עשה מעשה הנחשב לגבי הגידולין כמעשה נטיעה לשם עבודה זרה אלא רק עשה מעשה עבודה גרידא, כמו השתחואה לאילן, **לא** נאסרים הגידולים.

[1140] הקשו **הראשונים**: למה לא תירצה הגמרא כך: גידעו ופיסלו אסור אף על פי שלא השתחווה, אבל אם השתחווה, אף על פי שלא גידעו ופיסלו, אסור. וכשם שתירצה הגמרא לעיל [בעמוד הקודם] על דברי רב: המשתחווה לבית אסרו, ודייקה הגמרא מדברי המשנה "בנאו" להקשות על רב, שמשמעות המשנה היא דוקא בנה מתחילה לכך. ותירצה "בנה אף על פי שלא השתחוה, השתחווה אף על פי שלא בנה", בשניהם אסורים. והיות שדין ביטול שוה בשניהם נקטה המשנה "בנה", והוא הדין להשתחוה. ולמה לא תירצה הגמרא כן בסוגיתנו אליבא דשמואל? וכמה תירוצים תירצו רבותינו המפרשים, ונביא מקצתם [ועיין לקמן הערה 4 בכוונת רש"י]. א. **הרשב"ם** [מובא **ברמב"ן** ו**בריטב"א**] וכן **הראב"ד** מתרצים: אכן הגמרא יכלה לתרץ כן. אלא ניחא לה להעמיד את דברי שמואל כרבי יוסי בן רבי יהודה, ואת דברי סתם משנה כדברי חכמים. ב. **הריב"ם** [מובא ב**תוס' הרא"ש**] מתרץ: שמואל אינו סובר כרב, אלא סובר לגבי בית שדינו כמחובר, ולכן אינו נאסר בהשתחויה בלבד, ואינו סובר את התירוץ הזה גם בבית. כלומר, לפי התירוץ הזה, "בנה אף על פי שלא השתחוה, השתחוה אף על פי שלא בנה", לא ניתן לדייק מהמשנה ש"דוקא" בנה. ושמואל סובר, שאכן, המשנה נכתבה בדיוק גמור, וכשכתבה "בנה" באה למעט "השתחוה" - ולכן גם במשנתנו שנאמר בה "גידעו ופיסלו" מוכרחים לדייק שדוקא גידעו ופיסלו, ולא השתחוה - ולא יכלה הגמרא לתרץ "גידעו ופיסלו אף על פי שלא השתחוה, השתחוה אף על פי שלא גידעו ופיסלו". ה**תוס'** חולקים על תירוץ זה, ושוללים אותו מכל וכל, ומוכיחים מסוגיא במסכת סנהדרין ששמואל סובר בבירור, לגבי בית, כדעת רב שתלוש ולבסוף חיברו דינו כתלוש- וממילא לדברי שמואל: המשתחוה לבית אסרו, ומשנתנו היא לאו דוקא. **הגאון רבי עקיבא איגר** [בגליון הש"ס] מוכיח מסוגייתנו עצמה שלא כתירוץ זה. והוכחתו מהמשנה הקודמת לגבי אבן. ששנתה המשנה: אבן "שחצבה". וכי באה המשנה לדייק דוקא "חצבה" ואילו השתחוה לא נאסר?! האם יש מי שחולק על כך שהאבן נאסרת בהשתחויה בלבד בלי שחצבה לשם עבודה זרה?! הרי האבן בודאי תלושה היא? ג. ה**תוס'** מתרצים: הגמרא לא יכלה לתרץ ולומר "גידוע ופיסול אף על פי שלא השתחוה", משום שאינו תירוץ אמיתי, משום שגידוע ופיסול אינו אוסר התוספת בלי השתחויה [וכמו שיבואר]. ומה שאמרה המשנה שאם גידעו ופיסלו נאסרת התוספת, היינו דוקא אם השתחוה להם. ומה הטעם לחלק בין בית שנאסר אפילו בלי השתחויה, לבין אילן שלא נאסר בלי השתחויה? מפני שהבית היה תלוש, ואף שעתה

[1140] וקשה על שמואל, על מה שאמר שהתוספת אסורה אף בלי שנטעו מתחילה לשם עבודה זרה, אלא די בכך שהשתחוה לאילן.

ומתרצת הגמרא: **אמר לך שמואל**, [1141] לא קשה על דברי ממשנתנו, כי **הא מני**, משנתנו בשיטת מי היא? - בשיטת **רבנן היא**, הסוברים אילן שנטעו ולבסוף עבדו לא נאסרת התוספת, ולכן אוסרת המשנה רק את התוספת שגדלה מחמת גדיעה ופיסול, שבכך נחשבת התוספת כנטיעה חדשה לשם עבודה זרה. **ואילו שמואל**, הסובר שהתוספת נאסרת בהשתחויה גרידא, **דאמר כדברי רבי יוסי בר יהודה - דאמר, אילן שנטעו ולבסוף עבדו, אסור**.

ומביאה הגמרא עתה את דברי רב אשי, המחליף את הסוגיא, ולדבריו, נחלקו רבי יוסי בן רבי יהודה וחכמים באופן אחר:

מחובר הוא "לא בטלה תלישותו" ולא נתחבר לקרקע, [וזו הרי הסברא לומר: תלוש ולבסוף חיברו דינו כתלוש], אבל אילן, אף שיש בו תפיסת ידי אדם - "בטלה תפיסתו" בכך שנשרש בקרקע - ולכן הגידוע ופיסול אינם מעשה להחשיבו לאשירה. [וביתר ביאור: אם רוצה במעשה הגידוע והפיסול לקובעו להאילן עצמו לעשותו אשירה, אכן נעשה אשירה, והאילן אסור. אבל, אם במעשה הפיסול רוצה לקבוע אשירה רק את התוספת, מה עשה בתוספת? הרי עדיין לא גדלה התוספת]. ואף למאן דאמר שעבודת כוכבים של גוי אסורה מיד בעשייתה, היינו דוקא בתלוש, ונלמד ממה שנאמר "פסילי אלוהיהם" ודרשינן: כיון שפסלו נעשה לו אלוה, אבל במחובר - לא. ורק אם השתחוה לו - נאסר. התוס' מוכיחים חילוק זה בין בית לאילן מדין מכשירין, ואכמ"ל, ואף שהתוס' דוחים ראיה זו, מכל מקום סוברים כן. וכתב **הגאון רבי עקיבא איגר**, סברת התוס' לחלק בין בית לאילן מוכרחת היא בפשיטות מתוך סוגייתנו. דהרי המשתחוה לבית אסרו, ולא מצאנו חולק על הלכה זו. ואילו במשתחוה לאילן נטוע נחלקו תנאים, לדברי חכמים לא נאסר אף התוספת, ולדברי רבי יוסי בן רבי יהודה לא נאסר העיקר - ולמה הוא כן? מוכרחים לומר שאילן "יותר מחובר" מבית. וק"ל. זו דעת התוס'. אבל **הרא"ש** [**בתוס' הרא"ש**] וכן מביא **הטור** בשמו] חולק וסובר, שגידוע ופיסול מועילים לאסור אף בלי השתחויה. וסברתו היא: שהגידוע ופיסול "ביחס להתוספת" הם כנטיעה חדשה, ואילו שנטעו מתחילה לכך - אסור לכל הדעות, והיא האשרה האמורה בתורה, אף שעדיין לא השתחוה לה. ואדרבה! אם גידע ופיסל לשם לעבוד את העיקר - אינו נאסר בלי השתחויה. מפני שעיקר האילן היה נטוע כבר, והגידוע ופיסול אינם עושים שום מעשה בעיקר האילן. ד. **הרמב"ן והרא"ש והר"ן** מתרצים: בבית תירצה הגמרא שפיר: בנה אף על פי שלא השתחוה וכו', משום שהתנא של המשנה רצה לחדש חידוש גדול, והוא, שעבודה זרה של גוי אסור מיד אף בלי השתחויה, לכן נקט "בנה", ולא כדי למעט ולשלול "השתחוה". אבל כאן, באשירה, ניחזי אנן! מה רצה התנא של המשנה להשמיענו? האם רצה להשמיענו שהתוספת אסורה, מה שגדלה אחרי גידוע ופיסול? ברור שלא! כי אין בכך שום חידוש, שהרי -לשיטה זו- מה שגדל אחרי הגידוע ופיסול, הרי הוא ממש כאילן שנטעו מתחילה לכך. וברור שרצה להשמיענו את השלילה, כלומר: שעיקר האילן לא נאסר בגידוע ופיסול בלי השתחויה. וגם בכך אין חידוש גדול. עתה, אם התנא של משנתנו היה סובר כדברי שמואל שבהשתחויה בלבד - נאסר התוספת [כדעת רבי יוסי בן רבי יהודה] היה צריך לשנות במשנה "השתחוה" שיש בכך חידוש גדול, שהתוספת נאסרת אף שהאילן מחובר, לאפוקי מדעת חכמים המתירים. ומתוך שלא אמר התנא "השתחוה" מוכח לדייק "גידעו ופיסלו - אין, לא גידעו ופיסלו - לא". ואין לתרץ שמשנתנו היא "לאו דוקא" והוא הדין "השתחוה" כנ"ל בבית, שאם כן למה לא שנה במפורש "השתחוה" שיש בהלכה זו חידוש גדול יותר מ"גידוע ופיסול".

[1141] **רש"י** מפרש "תלמודא מהדר: הכי מצי שמואל לתרוצי". וכוונתו, כנראה, לתרץ קושית התוס' [עיין הערה 3]. כלומר: שמואל עצמו יכול לתרץ כמו שתירצה הגמרא לעיל: השתחוה אף על פי שלא נטעו, נטעו אף שלא השתחווה, ויכול לסבור שמשנתנו היא אף אליבא דרבי יוסי בן רבי יהודה - אלא ש"הגמרא" תירצה תירוץ אחר אליבא דשמואל.

לא נחלקו לגבי התוספת, אלא לדברי הכל אילן שנטעו ולבסוף עבדו, התוספת אסורה, ונחלקו רק לגבי דינו של עיקר האילן הנעבד.

רבי יוסי בן רבי יהודה סובר שאף האילן עצמו נאסר, לפי שנאמר "ואשריהם תשרפון באש", ודורש "אשריהם" בלשון רבים, שבא הכתוב לאסור את כולו ולחייב שריפה, לבערו כולו עם השורש, בין אילן שנטעו מתחילה לכך, ובין אילן שנטעו ואחר כך עבדו. ואילו דברי הכתוב השני, "ואשריהם תגדעון", נדרש לפיו לדרשה אחרת, כמבואר שם, לגידוע אשרה קודם לכיבוש ארץ ישראל וכולי.

ואילו חכמים אינם דורשים "לשון רבים" [ומה שכתבה התורה כך, היינו לשון "כללי", כל האשרות שבארצכם]. ולדבריהם מה שאמרה התורה "ואשריהם תשרפון באש", שמשמעו עקירה מן השורש - הוא באילן שנטעו מתחילה לכך. ומה שאמרה התורה "ואשריהם תגדעון", שמשמעו גידוע תוספת, היינו באילן שנטעו ולבסוף עבדו, וציוותה התורה לגדע את התוספת.

ולפי דרך זו של רב אשי, שמואל האוסר את התוספת, יכול לסבור בין כחכמים ובין כרבי יוסי בן רבי יהודה.

מתקיף לה רב אשי: ממאי, מנין לך **דרבי יוסי בר יהודה ורבנן, בתוספת פליגי**, שלרבנן מותרת התוספת ולרבי יוסי בן רבי יהודה אסורה, ושמואל אינו סובר כחכמים?

דלמא, הרי יתכן [1142] לבאר, שגידול **תוספת - לדברי הכל אסור**, ואף חכמים מודים בכך, ודברי שמואל האוסר את התוספת, הם גם לדעת חכמים, **ובעיקרו פליגי**, ומחלוקתם היא רק בעיקר האילן, **דרבי יוסי בר יהודה סבר עיקרו נמי אסור**, אף שלא נטעו מתחילה לעבודה זרה, משום דכתיב "**ואשריהם תשרפון באש**", בלשון רבים, **ורבנן סברי, עיקר אילן שרי**, הרי הוא מותר הואיל ולא נטעו מתחילה לשם אשירה, והם דורשים מה **דכתיב** "**ואשריהם תגדעון**" לומר, **איזהו אילן שגידועו אסור ועיקרו, שרי**? **הוי אומר: אילן שנטעו ולבסוף עבדו**.

[1142] זה לשון הגמרא לעיל [מה ב]: ואף רבי יוסי בן רבי יהודה סובר: אילן שנטעו ולבסוף עבדו - אסור. דתניא: רבי יוסי בן רבי יהודה אומר: מתוך שנאמר "אלוהיהם על ההרים" - ולא ההרים אלוהיהם "אלוהיהם על הגבעות" - ולא הגבעות אלוהיהם. שומע אני "תחת כל עץ רענן" אלוהיהם - ולא עץ רענן אלוהיהם? תלמוד לומר "ואשריהם תשרפון באש". אלא "תחת כל עץ רענן" למה לי? ההוא לכדרבי עקיבא הוא דאתא:. " ומבאר **רש"י**, שמתוך שאינו דורש "תחת כל עץ רענן" - ולא עץ רענן אלוהיהם, משמע דלא מצא היתר באשירה. [ומבארים שם **התוס'**, שודאי מדובר באילן שהיה לו בו תפיסת יד, על כל פנים תפיסה מועטת של נטיעה - אף שלא לשם אשירה. כי אם אין לו בו שום תפיסה, כגון: אילן שגדל מאיליו, פשיטא שמותר, כי אינו שונה מהרים וגבעות]. ומברייתא זו נשמע, שרבי יוסי בן רבי יהודה - אוסר אילן שנטעו ולבסוף עבדו. ועוד נשמע מהלשון "רבי יוסי בן רבי יהודה אומר", שחכמים חולקים עליו, ומתירים את מה שאסר רבי יוסי בן רבי יהודה. אבל אין שום הכרח לבאר שנחלקו בתוספת דוקא, ובהחלט יתכן לבאר שחולקים בעיקר האילן. ומה שאמרה שם הגמרא שנחלקו בתוספת, אינו מוכרח, אלא שהאמוראים "בעלי הסוגיא" שם ביארו כן - ועל "הנחה" זו בא רב אשי לערער.

וכי תימא אם תרצה לומר: **הא** [גירסת רש"ש: **לא**] **מתרצינן הכי**? הרי שם בסוגיא לא תירצנו כך את דרשותיהם במקראות, אלא אמרנו שם שרבי יוסי בר יהודה הוא הדורש את דברי הכתוב"ואשריהם תגדעון" לאסור רק התוספת, ואילו חכמים דורשים מקרא זה לדרוש ממנו גידוע אשרה קודם לכיבוש ארץ ישראל וכולי.

מה בכך? **איפוך רבנן לדרבי יוסי בר יהודה, ודרבי יוסי בר יהודה לרבנן!** נהפוך את דרשותיהם, ונאמר שחכמים דורשים את דברי הכתוב"תגדעון" לאילן שנטעו ולבסוף עבדו, ואת דברי הכתוב"תשרפון" לאילן שנטעו מתחילה. ורבי יוסי בן רבי יהודה דורש את שניהם ממה שנאמר לשון רבים "ואשריהם תשרפון באש", ואילו את דברי הכתוב "תגדעון" הוא דורש לגידוע אשרה קודם לכיבוש ארץ ישראל -

ואם כן, מקשה רב אשי, מנין לך לומר ששמואל אינו סובר כדברי חכמים?

ודוחה הגמרא: אין לומר כן, מפני ש**אם כן**, משנתנו האומרת **גידעו ופיסלו** לשם עבודת כוכבים והחליף, נוטל מה שהחליף, ודייקנו ממנה כי דוקא כשעשה מעשה באילן עצמו נאסר התוספת, ואילו אם לא יעשה מעשה באילן, אלא רק ישתחוה לו, לא יאסר אפילו עיקרו של אילן, **מאן קתני לה**? מי שנה אותה?

והרי נמצא כי היא **לא** בשיטת **רבנן**, **ולא** בשיטת **רבי יוסי בן רבי יהודה**!

כי **אי**, אם תרצה לומר שהיא בשיטת **רבנן**, לא יתכן, כי חכמים סוברים שאף **בלא גידעו ופיסלו נמי**, לכל הפחות ה**תוספת אסורה**.

אי, ואם תרצה לומר בשיטת **רבי יוסי בן רבי יהודה** היא, ודאי שלא יתכן, כי לדבריו **עיקר אילן נמי אסור!**

ובשלמא אם נאמר שחכמים מתירים אפילו את עיקר האילן, הרי משנתנו נשנית כדבריהם. אבל אם נאמר שחכמים אוסרים את התוספת, משנתנו כדברי מי נשנית?

ומסקינן: אין קושיא מהמשנה על דרכו זו של רב אשי, אלא **אי בעית אימא** משנתנו נשנית בשיטת **רבנן**, **ואי בעית אימא** - בשיטת **רבי יוסי בן רבי יהודה** היא.

ומבארת הגמרא: **אי בעית אימא רבי יוסי בן רבי יהודה** - ומה שהקשית הרי הוא סובר שאף עיקר האילן נאסר, לא קשה, היות **וכי קאמר רבי יוסי בר יהודה שבלא גידעו ופיסלו עיקר אילן אסור**, הוא אמר כן **בסתמא**, כשרק השתחוה לו. **אבל** במשנתנו שמדובר שעשה מעשה בגופו של אילן, לכן כיון ש**גידעו ופיסלו - גלי אדעתיה** מעשיו מוכיחים על רצונו דרק **בתוספת ניחא ליה**, אותה בלבד הוא רוצה לעבוד, **ובעיקר אילן לא ניחא ליה**, אין רצונו לעבדו. ולכן אסרה המשנה רק את התוספת.

איבעית אימא רבנן -

ומה שהקשית, למה הוצרכה המשנה לומר שעשה מעשה באילן עצמו, הרי כדי שהתוספת תהיה אסורה, אין צורך בשום מעשה, ואף אם השתחוה לו אסורה התוספת, יש לומר כי **גידעו ופיסלו איצטריכא ליה**, הוצרך התנא במשנה להשמיענו, ויש בכך חידוש, כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר, שרק אם השתחוה לו לא נאסר עיקר האילן, אבל טם גידעו ופיסלו, **כיון דעבד ליה מעשה בגופיה**, שעשה מעשה בגוף האילן, לכן **עיקר אילן נמי ליתסר**,

קמשמע לן משנתנו, שבכל זאת לא נאסר העיקר.

ולסיכום, דברי שמואל "המשתחוה לאילן, תוספותיה אסורה", לדברי הסוגיא בדף מ"ה הם כדעת רבנן, ולא כדעת רבי יוסי בן רבי יהודה. ואילו לדברי רב אשי הם כדעת שניהם. ודברי משנתנו "גידעו ופיסלו אסורה התוספת", הם גם לדעת רבי יוסי בר יהודה. ומעשה הגידוע והפיסול מוכיחים שאינו רוצה לאסור את העיקר. וגם לדעת חכמים, אף שעשה מעשה בגוף האילן, לא נאסר העיקר.

מתניתין:

איזו היא **האשירה** האמורה בתורה? -

כל שיש תחתיה עבודת כוכבים, והעץ עצמו אינו נעבד. וכל שכן כשהעץ עצמו נעבד, אלו הם דברי חכמים.

רבי שמעון אומר: כל שעובדין אותה, היא האשרה האמורה בתורה, אבל עץ שהעמידו תחתיה עבודת כוכבים, אין זו אשירה. [1143]

ומעשה בעיר צידן, באילן שהיו הגוים **עובדין אותו, ומצאו תחתיו גל** של אבנים.

אמר להן רבי שמעון: בדקו את הגל הזה! ובדקוהו - ומצאו בו צורה של עבודת כוכבים.

אמר להן רבי שמעון: **הואיל ולצורה הן עובדין, נתיר לכם את האילן**. [1144]

גמרא:

ותמהה הגמרא על מה שאומרת המשנה, **איזו אשרה**?!

והא אנן שלש אשרות תנן, הרי כבר שנינו במשנה הקודמת דיני אשרה והגדרותיה, ולמה לי לחזור ולשאול: איזהו אשרה?

[1143] כתבו **הרמב"ן** והר**יטב"א**: חכמים האוסרים כשהעמידו תחתיו עבודה זרה, הוא, אף על פי שידוע שלא עבדו את האילן, והאילן נאסר מטעם משמשי עבודת כוכבים. ורבי שמעון סובר, שאין אשירה נאסרת מדין משמשי עבודת כוכבים, ואשרה של תורה היא דוקא כשעובדים אותה עצמה. והטעם שרבי שמעון סובר שאין האילן נאסר מדין משמשי עבודה זרה, כתב **הרמב"ן**: משום שהוא מחובר, ואין דין משמשין במחובר, לא בעיקר האילן ולא בתוספת. ועיין ב**ריטב"א** ובחידושי **המאירי** המבארים בדרך אחרת על פי דברי תלמוד הירושלמי.

[1144] **הריטב"א** מבאר: ראו לגוים שהיו משתחוים **כנגד** האילן, וסבורין לאסרו מפני שחשבו כי לאילן עצמו היו עובדים ומשתחוים, וכיון שמצאו תחתיו עבודה זרה, הכירו שלא היו משתחוים אלא לעבודת זרה. ולפיכך התירו את האילן כי בודאי משמשין היה - ואינו נאסר. כלומר: שעתה מתברר שאינם עובדים את האילן. וכן כתב **המאירי**.

ועוד, שם נשנו שלש אשרות, ואילו כאן נשנתה אחת?

ומבארת הגמרא: משנתנו היא המשך למשנה ההיא, **והכי קאמר** התנא במשנה הקודמת: שלש אשרות הן, **שתים** מהן, שעובדין את האילן עצמו, בהן אין מחלוקת אלא הן נחשבות אשירה **לדברי הכל**. **ואחת**, השלישית, שנאמר בה "העמיד תחתיה עבודת כוכבים", אינה דברי הכל, אלא יש בה **מחלוקת דרבי שמעון ורבנן**.

ועל כך באה משנתנו לבאר: **איזו היא אשרה שנחלקו בה רבי שמעון וחכמים? כל שיש תחתיה עבודת כוכבים. רבי שמעון אומר: כל שעובדים אותה.**

ועתה מבארת הגמרא מה הן סימני היכר של אשרה. דהיינו: סתם אילן שלא הוברר לנו אם הוא אשרה או לא, האיך נוכל להכיר שהוא אשרה.

איזו היא אשרה סתם? -

אמר רב: כל אילן **שכומרים יושבין תחתיה**, **ואין** הם **טועמין מפירותיה**, ודאי שעובדין אותו והוא האשרה [1145].

ושמואל אמר: **אפילו** אם טועמין פירותיה, אלא ששומרים אותם לעבודת כוכבים, והכומרים **אמרי**: **הני תמרי** תמרים אלו ראויים **לבי נצרפי** [שם עבודה זרה] **אסור**, [1146] **דרמי בי שיכרא**, שעושין משקה שכר מתמרים אלו **ושתי ליה** ושותים אותו **ביום אידם**.

אמר אמימר: אמרו לי סבי דפומבדיתא רב יהודה ורב עינא: **הלכתא כשמואל**.

מתניתין:

המשנה ממשיכה בביאור דין אשירה: אשרה, מלבד האיסור להנות ממנה, שהוא איסור דאורייתא, היא גם מטמאה טומאת אהל את העובר תחת נופה, כמו שנטמא מי שעובר תחת הנוף המאהיל על המת. ומבואר בגמרא, שמשנתנו זאת, בשיטת רבי יהודה בן בתירה היא, הדורש: מנין לתקרובת עבודת כוכבים שמטמאה באהל? שנאמר [תהלים קו] "ויצמדו לבעל פעור, ויאכלו זבחי מתים" - מה מת מטמא באהל, אף תקרובת עבודת כוכבים מטמאה באהל.

טומאה זו היא רק מדרבנן, והמקרא שדרש ממנו רבי יהודה בן בתירא הוא "אסמכתא בעלמא".

נמצא, שיש באשרה שני דברים: איסור הנאה, וטומאה.

[1145] יושבין תחתיה, היינו, ששומרים עליה שלא יטעמו פירותיה. **רבינו חננאל וחידושי המאירי**.

[1146] מלשון הראשונים משמע שלא גרסו "אסור". ראה **רבינו חננאל** והטור [סימן קמב].

איסור הנאה, הוא להנות מצילה של האשירה, אפילו מהצל המרוחק מן תחת הנוף, כגון שהשמש במזרח או במערב והצל נוטה למרחוק. האיסור הוא רק "לישב" בצלה, אך "לעבור" בצלה, מותר.[1147]

לעומת זאת, טומאת האהל של האשרה היא רק במי שעובר תחת נופה ממש, ולא העובר תחת צלה הנוטה הצידה.

דף מח:

לא ישב בצילה[1148] של האשירה מפני שהיא אסורה בהנאה, **ואם ישב** בצילה שאינו תחת נופה, הרי הוא **טהור**, מפני שלא ישב תחת נופה, ולכן לא נטמא.

ולא יעבור תחתיה תחת נופה, **ואם עבר** הרי הוא **טמא**, מפני שהאילן האהיל עליו.

היתה "גוזלת" את הרבים, שהיה נופה נוטה לרשות הרבים, **ועבר תחתיה**, הרי הוא **טהור**, כיון שטומאה זו היא מדרבנן, לכן לא גזרו רבנן טומאה זאת במקום שהיא גוזלת את הרבים.[1149]

גמרא:

שנינו במשנתנו: **לא ישב בצילה** -

ומקשה הגמרא: מה החידוש בדבר **פשיטא**? הרי הוא נהנה מעבודת כוכבים?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא נצרכה** להשמיענו שאסור לישב בצילה, **אלא ל**השמיענו שאסור לישב ב**צל צילה**, והוא מקום המרוחק מן האילן. דהיינו, "צלה" הוא כל שלא עברה מדת אורך הצל את מדת גובה קומת האילן, שאילו

[1147] כן מדייק **הר"ן** [על **הרי"ף**] מלשון המשנה. ומבאר הטעם, מפני שמעיקר הדין היה מותר אפילו לישב אם אינו מתכוין ליהנות מן הצל, שהרי נפסקה ההלכה במסכת פסחים [כה ב] "אפשר ולא קא מכוין שרי". אלא, שבישיבה חוששין שמא ישהה זמן רב ויהנה עם רצון בההנאה, מה שאין כן כשעובר לא שייך לחשוש לכך, ולא גזרו חכמים. ועיין שם שהסתפק בדבר, ויתכן שאם רוצה להנות - אסור אפילו לעבור. בחידושי **הרמב"ן** וה**ריטב"א** וה**ר"ן** מאריכים בדבר.

[1148] כתב **הרמב"ן** בשם **הראב"ד** וכן כתבו עוד ראשונים, שאיסור הנאה מצל הוא רק באילן העשוי לכך ליהנות מהצל, אבל צל בית עבודת כוכבים אינו אסור בהנאה, מפני שכותלי הבית אינם עשוים לשם צל. ומביא ראיה מצלו של - להבדיל- היכל בית המקדש שאמרה הגמרא במסכת פסחים [כו א] שאין בו איסור מעילה. וכן כתבו **התוס'**. והתוס' מוסיפים עוד, שהחמירו לגבי עבודת כוכבים, משום חומרא דעבודה זרה. היינו שהתוס' רוצים לחלק בין צל היכל שאין בו מעילה לבין צל אשרה שאסור לישב בצלה, ומחלקים בין עבודה זרה לשאר איסורי הנאה - משמע, שהם סוברים שאף צל בית של עבודת כוכבים - אסור. וזה שלא כדעת הראב"ד. ראה ב**חידושי המאירי**, וב**שולחן ערוך** [סימן קמב סעיף י] וב**הגהות הגר"א** שם.

[1149] לדעת **הריטב"א** [הערה 14] טעם ההיתר הוא, מפני שתלינן לקולא ש התקרובת עבודת כוכבים שמתחתיה נדרסה ברגלי אדם וברגלי בהמה, או שלא היה שם טומאה מעולם, מפני שאין דרך הגוים לשים תקרובת במקום דריסת אדם. ומה שאמרה הגמרא שודאי יש תחתיה תקרובת היינו רק במקום מופנה מן הרבים, - ודינו כדין ספק טומאה ברשות הרבים. זו היא דעת **הראב"ד**. אבל **רש"י** מפרש - והיא דעת תלמוד הירושלמי - מפני שעצם דין הטומאה הוא מדרבנן, ובמקום היזק של רבים לא גזרו חכמים.

יפול האילן יגיע למקום זה, ועד שם הוא "צלה", והצל שם הוא עב וחשוך. וממקום זה ואילך, הוא "צל צלה", ושם הצל הוא דק וקלוש.[1150]

והוצרכה המשנה להשמיענו שאף באותו מקום שהצל דק וקלוש לא ישב בו.

ותמהה הגמרא: הרי **מכלל** זה אתה למד, **דבצל קומתה** ממש - **אם ישב** הרי הוא **טמא**?! והרי הוא אינו עובר תחת הנוף, ולא האהילה האשירה עליו.

ועונה הגמרא: **לא** תדייק כך ממשנתנו, היות **דאפילו לצל** [בצל] **קומתה נמי**, **אם ישב טהור**, ובלבד שלא ישב תחת נופה. **והא קמשמע לן** משנתנו, **דאפילו לצל צילה** לכתחילה **לא ישב**, אף על פי שלא נהנה כל כך מהצל, אך אם ישב שם, אינו טמא.

איכא דמתני לה יש מי שמסר שמועה זו **אסיפא**, על ההמשך של המשנה, ששנינו בה: **ואם ישב**, הרי הוא **טהור**.

ועל דין זה מקשינן: **פשיטא**? מה הוצרכה להשמיענו, הרי לא ישב תחת הנוף?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא נצרכה** להשמיענו שאם ישב תחת הצל הרי הוא טהור, **אלא לצל קומתה**, שהיה עולה על הדעת לומר שנחשב לתחת האילן, הואיל והוא קרוב לאילן, לכן באה המשנה להשמיענו, שאינו כן, וכל זמן שלא ישב תחת הנוף ממש, הרי הוא טהור.

ותמהה הגמרא: אם כן, שעוסקת המשנה בצל קומתה, ועל מקום זה אמרה "אם ישב טהור", ועל מקום זה אמרה שאסור לישב שם לכתחילה, הרי **מכלל** זה אתה למד **דלצל צילה**, **אפילו לכתחילה ישב**. ואיך יתכן לומר כן, והרי הוא נהנה מעבודת כוכבים? [ואף שההנאה שם היא מועטת, מה בכך, וכי יש לחלק בין הנאה מרובה למועטת?!].

ומסקינן: **לא** תדייק כך, אלא ודאי לכתחילה אסור לישב אפילו בצל צילה, **והא קמשמע לן**, דין זה בא התנא להשמיענו, **דאפילו לצל קומתה**, **אם ישב** הרי הוא **טהור**, ולא אמרה המשנה כך לדייק ולמעט להתיר לישב בצל צילה.

שנינו במשנתנו: **ולא יעבור תחתיה**, **ואם עבר - טמא**.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**, מה הטעם שהוא טמא? - כי **אי אפשר דליכא** שאין תחת האילן **תקרובת עבודת כוכבים**, נמצא שנוף האילן מאהיל על התקרובת ועליו.[1151]

ומבארת הגמרא: **מני**, משנתנו בשיטת מי היא? - בשיטת **רבי יהודה בן בתירא היא**.

[1150] כן מפרש **רש"י**. וה**רמב"ם** מפרש, ש"צלה" הוא כנגד האילן עצמו, ו"צל צלה" הוא כנגד השריגים והעלים, ששם הצל קלוש.

[1151] ה**ריטב"א** מפרש, מה שאמרה הגמרא "אי אפשר" הוא לאו דוקא, אלא שעל פי רוב הוא כן, ויותר מן הרוב. אי נמי, אי אפשר שלא היה תקרובת עבודת כוכבים קודם לכן, ועתה ספק הוא אם עדיין נמצאת שם, אם נטלוה או נדרסה, ואין ספק נטילה או דריסה מוציא מידי ודאי שהיה שם.

דתניא שנינו בברייתא: **רבי יהודה בן בתירא אומר: מנין** אנו למדים **לתקרובת** שמקריבים לפני **עבודת כוכבים**, **שהיא מטמאה בטומאת אהל**? **שנאמר** [תהלים קו] "**ויצמדו לבעל פעור**, **ויאכלו זבחי מתים**", ודרשינן ממה שהכתוב קורא לזבחים שזבחו לפני בעל פעור "זבחי מתים" - **מה מת מטמא באהל**, **אף תקרובת עבודת כוכבים מטמאה באהל**.

שנינו במשנתנו: **היתה גוזלת את הרבים ועבר תחתיה - טהור**. הגמרא מבררת, האם מה ששנתה המשנה שלא גזרו חכמים כשהאשרה גוזלת את הרבים, האם היתר זה הוא בדיעבד אם עבר, או אפילו לכתחילה מותר לעבור.

איבעיא להו: עבר בדיעבד, **או עובר** אף לכתחילה?

רבי יצחק בן אלעזר משמיה משמו **דחזקיה אמר: עובר** לכתחילה.

ורבי יוחנן אמר: אם עבר דיעבד, הריהו טהור.

ומסקינן: **ולא פליגי** אין מחלוקת בין האמוראים, אלא -

הא, דברי רבי יוחנן האוסר לכתחילה, מדובר **דאיכא דירכא אחרינא**, שיש לו דרך אחרת לעבור דרכה, ולכן אסור לעבור תחת האשרה, ומכל מקום, בדיעבד אם עבר, טהור.

והא דברי חזקיה המתיר לכתחילה, מדובר **דליכא דירכא אחרינא**, לכן התירו לו לעבור.

ומספרת הגמרא: **אמר ליה רב ששת** שהיה סגי נהור [עוור] **לשמעיה** לשמשו: כשאתה מוליכני, **כי מטית להתם** כשתגיע לשם, למקום שהיה שם אשרה נוטה לדרך וגוזלת את הרבים, **ארהיטני**, הוליכני במהירות.

ודנה הגמרא: **היכי דמי**, במה הדברים אמורים? **אי** מדובר **דליכא דירכא אחרינא** - **למה ליה ארהיטני**, לשם מה זירז את משמשו למהרו, הרי **מישרא שרי**, מותר אפילו לכתחילה לעבור שם!?

ואי ואם מדובר **דאיכא דירכא אחרינא**, **כי אמר ארהיטני**, אף אם זירזו למהרו, **מי שרי**, וכי מותר הדבר?!

ומסקינן: **לעולם**, מדובר **דליכא דירכא אחרינא**, והיה מותר לעבור אפילו לכתחילה, ומה שזירזו למהרו, הוא משום שרב ששת היה אדם חשוב, **ואדם חשוב שאני**. שונה דינו, וצריך להיזהר ככל יכלתו, כדי שלא יבואו אחרים ללמוד ממנו להקל אף במקום שיש דרך אחרת.

מתניתין:

משנתנו ממשיכה לעסוק באיסור הנאה של אשרה.

זורעין מותר לזרוע **תחתיה**, **ירקות בימות הגשמים**, שצלה אינו מועיל אז לירקות, ואף מזיק להן בכך שהצל מעכב את קרני השמש. **אבל לא** זורעין **בימות החמה**, שאז צלה מביא להן תועלת.

והחזירין [חסה], אין זורעין תחתיה **לא בימות החמה ולא בימות הגשמים**, לפי שהצל יפה לחזירין תמיד. אלו הם דברי חכמים.

רבי יוסי אומר: **אף לא** זורעין **ירקות בימות הגשמים**, **מפני שהנבייה**, עלי האילן הנושרין בימות הגשמים, **נושרת עליהן**, **והוה להן לזבל**, ומזבלת את הקרקע ומצמחת את הירקות, ונמצא נהנה מן נביית האשרה.

גמרא:

חכמים המתירים בימות החמה, אינם חולקים על עצם ה"מציאות" שהנבייה מועילה לצמיחת הירקות. והם מתירים כי הם סוברים "זה וזה גורם - מותר". שהואיל והנבייה איננה הגורם הבלעדי לצמיחת הירקות, אלא היא רק שותפה לקרקע שמתחת לאשרה [שהיא "קרקע עולם", שלא נאסרה בהנאה], שגם היא מצמיחה את הירקות, לכן מותר.[1152]

ואילו רבי יוסי סובר "זה וזה גורם - אסור".

הלכה זו של שיתוף גורם איסור עם גורם היתר הגורמים ל"הווית" דבר, האם הוא אסור או מותר נוגעת להרבה דיני התורה, וכמו שיבואר בסוגייה להלן:

ודנה הגמרא: **למימרא**, האם אומרת לנו **דרבי יוסי סבר "זה וזה גורם אסור"**, **ורבנן אמרי "זה וזה גורם מותר"**?[1153]

[1152] כתבו **התוס**' בשם **הרשב"ם**: אף שחכמים סוברים "זה וזה גורם - מותר", מכל מקום אוסרים לזרוע בימות החמה, על אף שצמיחת הירקות היא גם מהקרקע, ויש גם גורם של היתר, כי שונה השותפות של "זה וזה גורם" של צל וקרקע, מנבייה וקרקע: נבייה וקרקע, שני הגורמים, האיסור וההיתר, הם גורמי צמיחה, ושניהם מסייעים זה לזה, וגורמים מעורבים הם. אבל צל וקרקע אינם גורמים אותו הדבר, אלא הקרקע גורמת לצמיחה, והצל גורם להגן מן השמש. ואילו היה צל איסור וצל היתר מעורבים בגידול היו חכמים מתירים, אבל צל וקרקע, אין ענין משותף בין ההגנה מפני השמש, לקרקע הצמיחה, אלא שני גורמים נפרדים הם, והיות ואחד מהם הוא גורם של איסור בפני עצמו, הריהו נהנה מהאשירה, ואסור. וכתב **הריטב"א**: סברא זו נאמרה רק בהוה אמינא, אבל בהמשך הסוגיא מפרש **רש"י** [עמוד הבא ד"ה אלא] שחכמים סוברים שגם צל וקרקע הוא "זה וזה גורם", ולכן באמת אסור לזרוע. ראה שם.

[1153] הקשה **הרמב"ן**, מנין ההוכחה שרבי יוסי סובר "זה וזה גורם - אסור", הרי יתכן שסובר מותר, ובכל זאת אוסר לזרוע מפני הנבייה, מפני שבא להנות לכתחילה מן הנבייה, ודבר פשוט הוא שלכתחילה אסור להנות מעבודת כוכבים - וה**התוס**' **הרא"ש** בהקשותו קושיה זו, מוסיף: וכי מותר לערב מאכל בהמה של עבודת כוכבים ושל היתר ולתת לפני בהמתו?! **הרמב"ן** מתרץ [מובא **בריטב"א** ובר"ן]: מה שאמרו שאסור לכתחילה, נאמר דוקא כשהוא עושה מעשה בהדבר הגורם איסור, אבל כאן כשהוא זורע - עושה כן בהיתר מפני שהנבייה והצל אינם בעולם, אלא שאחרי כן יבואו ויגרמו היתר - דבר זה אינו נקרא "לכתחילה" כי אינו עושה פעולה חיובית בהבאת הנבייה והצל, אלא שבדיעבד אחרי שצמחו הזרעים יש בהם תועלת הבאה מהנבייה, ובדיעבד "זה וזה גורם - מותר". ודברים דומים כתב ה**תוס**' **הרא"ש**.

הא איפכא שמעינן להו! הרי בסוגיא אחרת שמענו דעתם להיפך, שרבי יוסי הוא המתיר וחכמים הם האוסרים?

דתנן [לעיל מג ב]: המוצא צלם עבודת כוכבים של מתכת מה יעשה בה לבערה? - **רבי יוסי אומר**: **שוחק** אותה **וזורה** אותה **לרוח**, **או מטיל לים**. **אמרו לו** חכמים: אין זו דרך ביעור, מפני **שאף היא נעשה זבל**, ויהנו בעלי שדות ישראלים ממנו, **ונאמר** [דברים יג] "**לא ידבק בידך מאומה מן החרם**". אלא יבערנו לגמרי מן העולם, ולא יזרה לרוח.

ורבי יוסי המתיר, סובר: אף אם השחקים יהפכו לזבל ויגרמו להצמיח את תבואות השדה אין בכך איסור, כיון שהצמיחה תבוא גם מקרקע עולם, "וזה וזה גורם - מותר". וחכמים האוסרים לזרות לרוח, סוברים "זה וזה גורם - אסור".

קשיא דברי **רבנן אדרבנן** הסותרים את דבריהם בסוגיא אחרת, וכן **קשיא דרבי יוסי אדרבי יוסי!**

בשלמא דברי **רבי יוסי אדברי** הסותרים את דברי **רבי יוסי - לא קשיא**, כי אפשר לתרצם: **התם**, שם בשחיקת האליל של מתכת, **דקאזיל לאיבוד**, שהישראל מתכוין לאבדה, וכבר נתבטלה ונשחקה, [1154] לכן **מתיר** רבי יוסי.

ואילו **הכא**, בנבייית האשרה, **דלא קאזיל לאיבוד**, ודרכה בכך, והואיל ונהנה ממנה, לכן **אסור**, כי הנבייה גורמת לצמיחה, ואף שיש עמה גורם אחר שאינו אסור, סובר רבי יוסי ש"זה וזה גורם אסור".

אלא דרבנן אדרבנן הסותרים את דבריהם - **קשיא!**

ומתרצת הגמרא: **איפוך**. הפוך את גירסת משנתנו, ואמור שחכמים הם האוסרים מפני הנבייה, לשיטתם ש"זה וזה גורם אסור", ואילו רבי יוסי לשיטתו מתיר לזרוע ירקות בימות הגשמים, ואינו אוסר מפני הנבייה, שאף אם הנבייה גורמת לזיבול הקרקע, מכל מקום "זה וזה גורם מותר".

[1154] **רש"י** מוסיף: הרי עבודת כוכבים זו [שכבר נשחקה] אינה גרועה מעבודת כוכבים שנשתברה מאליה, הלכך אין כאן גורם איסור, שאינה אסורה כל כך - ואף חכמים אינם אוסרים אלא משום גזירה שמא יגביהנה ויקננה, והיות כן לא תיבטל מפני שעבודת כוכבים של ישראל אינה בטילה עולמית, כמבואר בסוגיא בתחילת הפרק [מה א]. **התוס'** מקשים על פירוש רש"י: א. איך יתכן לבאר דברי רבי יוסי רק לפי ריש לקיש הסובר עבודת כוכבים שנשתברה מאיליה - מותרת, ומה יענה רבי יוחנן הסובר שהיא אסורה? ב. לכל הדעות אין ישראל מבטל עבודת כוכבים, וכאן עושהו הישראל ושוחקה? ג. הרי רבי יוסי מתיר לזרות לרוח אפילו אליל של ישראל, כמבואר שם שלדעת רבי יוסי עשו כן לעגל של ישראל ולנחש הנחושת ולמפלצת של אם המלך אסא. והרי עבודת כוכבים של ישראל בודאי שאינה בטלה עולמית. לכן מפרשים **התוס'**: דקאזיל לאיבוד - אינו מצוי כל כך שהשחקים יפלו ביחד ויזבלו את הקרקע. לכן מתיר רבי יוסי. ועם כל זאת אוסרים חכמים, כי הם חוששים לכך, אף שהוא חשש רחוק. וכן כתבו **הרמב"ן** ו**הריטב"א**. **והריטב"א** מוסיף: הרי עצם המטרה של הזרייה הוא לבערה ולאבדה ברוח, ונוח לו שיתפזרו השחקים.

ואיבעית אימא, **לא תיפוך**, אין צורך להפוך את גירסת משנתנו, כי הסתירה בדבריו **דרבי יוסי** לא קשה **כדשנין**, כמו שתירצנו. ואת הסתירה בדבריהם **דרבנן** נתרץ **כדאמר רב מרי בריה דרב כהנא** -

במסכת תמורה [כד א] שנינו "אין מרגילים בפסולי המוקדשים". דהיינו, בהמת קדשים שנפסלה, והותר לפדותה [ודמיה להקדש], ומותר לאכלה כבשר חולין, בכל זאת אסור לקלקל את הבשר מפני "בזיון קדשים".

אחד מדרכי הביזוי היא "להרגיל", דהיינו, להפשיט את עור הבהמה כשהוא שלם, בלי לחתוך אותו לכל ארכו, אלא להפשיטו בצורה מסוימת דרך רגלי הבהמה. וכיון שהמפשיט באופן כזה חס על העור שישאר שלם, הוא חותך בבשר באופן שמתקלקל הבשר.

ואף שבצורה זו נמכר העור ביוקר, ונמצא שהקדש ירויח מכך, כי הפודה את הבהמה ישלם סכום גבוה יותר להקדש מתוך שהוא יודע את המחיר הגבוה שהוא יקבל עבור העור השלם המופשט דרך רגלי הבהמה, מכל מקום -

מה שמשביח בעור, **פוגם בבשר**! ואף שיש אנשים סוחרי עורות שעושים כן, מכל מקום ההקדש אינו מרויח בכך, כי הבשר ייפסד.

ובדומה לזה, **הכא**, בנביית אשרה, **נמי**, **מה שמשביח בנבייה**, **פוגם בצל**. ונמצא שבסך הכל אינו נהנה מזריעת ירקות תחת האשרה בימות הגשמים, כי הפסד הצל גדול יותר מריווח נביית העלים.

ולפי מסקנא זו סובר רבי יוסי "זה וזה גורם - אסור".

ומקשה הגמרא מדברי רבי יוסי במסכת ערלה, הסותרים למסקנא זו.

פירות הצומחים בשלש השנים הראשונות לנטיעת האילן, הם "ערלה", ואסורים באכילה ובהנאה. ולא רק הפירות אסורים, אלא אף הקליפות והגרעינים וכדומה שהם חלק מן הפרי, אבל העצים אינם אסורים בהנאה. ולכן, הלוקח יחור [ענף קצוץ] מעץ ערלה, ונטע אותו באדמה, וצמחו פירות מהיחור הזה, לא נאסרו הפירות לעולם באיסור ערלה מחמת היותם פירות של יחור ערלה. כי, כאמור, היחור אינו נאסר בהנאה, ורק הפירות שיצמחו ממנו בשלש השנים הראשונות אחר נטיעת היחור באדמה הם פרי ערלה ואסורים, הואיל ועתה ניטע היחור נטיעה חדשה. ואף לכתחילה מותר לעשות כן, כי העץ עצמו אינו אסור בהנאה.

וכן מותר להרכיב יחור של ערלה בתוך עץ זקן, שכבר עברו עליו שנות הערלה, מאותו הטעם, שהיחור אינו אסור בהנאה.

אבל אסור לנטוע פרי, כגון אגוז של ערלה, והפרי יכה שורשים ויצמח עץ, כי עתה נהנה מן פרי הערלה. ואף שאסור לנטוע פרי לכתחילה, הרי בדיעבד, אם נטע פרי ערלה והצמיח ממנו עץ עם פירות - מותרים הפירות, הואיל ולא רק הפרי הצמיח את העץ והפירות, אלא גם הקרקע, ו"זה וזה גורם - מותר".

במה דברים אמורים שהפירות מותרים, בפירות הצומחים מהפרי הזה אחר שלש שנות ערלה, אבל הפירות הצומחים ממנו בשלוש שנות ערלה - ברור שהם אסורים.

וכן אם נטע יחור של ערלה בתוך עץ זקן, הפירות הצומחים ממנו מותרים מטעם "זה וזה גורם - מותר", כי אף שהיחור, שהוא בתוך שנות ערלה, גורם להצמיח פירותיו, מכל מקום גם העץ גורם להצמיח. [1155]

ומקשה הגמרא: **וכי סבר רבי יוסי "זה וזה גורם - אסור"**?

והא **תנן** שנינו במסכת ערלה [א ט]: **רבי יוסי אומר: נוטעין**, מותר לנטוע **יחור של ערלה** באדמה, **ואין נוטעין אגוז של ערלה, מפני שהוא פרי** האסור בהנאה.

ואמר על כך **רב יהודה אמר רב: מודה רבי יוסי שאם נטע** בדיעבד אגוז של ערלה, **והבריך**, או אם כפף ענף מעץ של עדלה והכניס אותו באדמה, **והרכיב**, או אם הכניס יחור בתוך עץ אחר, וצמחו פירות, **מותר** לאכול אותם ולהנות מהם [לאחר שנות הערלה], כי "זה וזה גורם - מותר".

ותניא נמי הכי כדברי רב יהודה אמר רב,

דף מט.

דתניא: **מודה רבי יוסי** (תחילת העמוד) **שאם נטע והבריך והרכיב - מותר**.

וקשה: הרי מוכח שרבי יוסי סובר "זה וזה גורם - מותר"?

וכי תימא, שמא תרצה לתרץ, כי **שני ליה לרבי יוסי בין שאר איסורין** כגון ערלה, ששם הוא מתיר, **לבין עבודת כוכבים**, ששם הוא אוסר, הואיל ואיסור הנאה מעבודת כוכבים חמור יותר משאר איסורי תורה, כי על ההנאה מעבודה זרה אמרה התורה "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

אי אפשר לומר כך, כי -

ומי, וכי **שני ליה**?!

והתניא שנינו בברייתא: **שדה שנזדבלה בזבל עבודת כוכבים, וכן פרה שנתפטמה בכרשיני** [מאכל בהמה] שהקריבו אותם לפני **עבודת כוכבים** או שעבדו להם -

[1155] ביאור זה הוא פירושו הראשון של **רש"י**, כמי שמבארו **המהר"ם**. ועיין ברש"י פירוש אחר, ורש"י דחהו. ואילו **התוס'** דוחים את פירושו הראשון של רש"י, ונוקטים את הפירוש השני. וראה **בראשונים** המאריכים. ויבואר בעמוד הבא [הערה 1].

וסיום הברייתא נאמר בשני נוסחאות, שהם שתי ברייתות -
תני חדא באחת מהם שנינו: **שדה תזרע**, למרות שנזדבלה בזבל עבודת כוכבים. **פרה תשחט**, למרות שנתפטמה בכרשיני עבודת כוכבים.
ותניא אידך, ובברייתא השניה שנינו: **שדה תבור**, ישאירנה בורה, ולא יזרענה עד שיכלה ממנה כל השבח שהשביחה הזבל.
ופרה תרזה, הואיל ועבודת כוכבים גרמה להם להשביח.
ולכאורה הברייתות סותרות זו את זו -
מאי לאו, האם לא נתרץ אותן כך: **הא**, הברייתא המתירה לזרוע את השדה ולשחוט את הבהמה, נשנית כדעת **רבי יוסי**, הסובר לגבי ערלה "זה וזה גורם - מותר", הילכך מותר לזרוע את השדה, ואף שהזבל גורם איסור, מכל מקום אינו הגורם היחיד להצמיח הפירות, כי גם קרקע עולם של היתר גורמת צמיחת הפירות. וכן פיטום הפרה לא נעשה בכרשיני עבודת כוכבים בלבד, שהרי אכלה לפני כן כמה וכמה אכילות של היתר.
ואם נבאר כן, מוכח שלא חילק רבי יוסי בין עבודת כוכבים לשאר איסורים, ובשניהם הוא סובר ש"זה וזה גורם - מותר".
והא, ברייתא האוסרת לזרוע את השדה ולשחוט את הבהמה, נשנית כדעת **רבנן**, הסוברים לגבי שחיקת עבודת כוכבים שאין לבערם על ידי זרייה לרוח משום שנעשים זבל, מוכח שהם סוברים "זה וזה גורם אסור" [ומה שהתירו במשנתנו לזרוע תחת אשירה בימות הגשמים, כבר תירצנו כי מה שהוא מרויח בנבייה הוא מפסיד בצל], לכן אמרה הברייתא שאסור לזרוע את השדה ולשחוט את הבהמה עד שיכלה השבח. [1156]

[1156] ונביא דעת **התוס'** בקיצור: ממה שאמרה הברייתא וכן רב יהודה אמר רב "מודה רבי יוסי", משמע שחכמים חולקים עליו. ויש לדון: מה סוברים אותם החכמים, ועל איזה דין של רבי יוסי חולקים. ולא מסתבר לומר שהם חולקים ומתירים לנטוע לכתחילה אגוז של ערלה, מטעם "זה וזה גורם מותר", כי אם כן, למה חייבה התורה לשרוף ערלה, והרי אפשר לנטוע אותם הפירות? אלא, מבארים התוס', שרבי יוסי סובר, שאם נטע אגוז עצמו וצמח ממנו פירות, הפירות אסורים [וכמו שיבואר בהמשך], ואין לכך שום שייכות לדין של "זה וזה גורם", היות והאגוז והקרקע אינם שני גורמים השותפים בצמיחת הפירות, אלא האגוז נשרש בקרקע, והקרקע מצמיחה את העץ [עיין בעמוד הקודם הערה 15]. ומה שרבי יוסי מתיר, הוא בנטע אגוז של ערלה, וצמח ממנו עץ, ולקח יחור מאותו העץ, והרכיב אותו בעץ זקן [ולפי פירוש זה, מה שאמרה הברייתא "נטע, והבריך, והרכיב", מדובר באותו עץ עצמו שנטע. ולא כפירוש רש"י: או נטע, או הרכיב], והצמיח פירות, וצמיחת אותן הפירות באה משני גורמים שוים, מהיחור האסור, שגדל מאגוז הערלה, ומהעץ המותר, שהרכיבו בו את היחור, ששניהם גרמו את צמיחת הפירות עתה. ולכן סובר רבי יוסי ש"זה וזה גורם מותר". וחכמים חולקים על רבי יוסי, וסוברים "זה וזה גורם אסור", כשם שחלקו עליו בזרייה לרוח, ולדעתם פירות יחור זה לא הותרו מטעם הגורם הנוסף של היתר [העץ הזקן], ועם כל זה מתירים חכמים מפני שסוברים שאיסור ערלה הוא רק בפרי הערלה עצמו ולא בעץ שגדל מחמת הפרי. ומבואר, שה**תוס'** סוברים שאם נטע אגוז וצמחו ממנו פירות, הגידולין אסורין. וכתבו ה**תוס'** [מבואר לפי ה**מהר"ם**] הטעם שרבי יוסי אוסר בנטע אגוז, ואילו בשאר איסורים כגון טבל ומעשר שני אין הגידולין נאסרין, מפני שערלה איסורה איסור הנאה, ונמצא שנהנה ממנה, אבל שאר איסורים שאינם איסור הנאה אלא איסורי אכילה - אין לאסור את הגידולין שאינו אוכל את האיסור בעצמו. [ועיין ב**קהלות יעקב** סימן יח - כ, המאריך בנדון זה]. דברי התוס' אלו יש לפרשם בשני אופנים. א. שבדבר הנגרם יש בו חלק מהגורם, כגון: בנטיעה יש חלק מהאגוז האסור, אלא

הרי שרבי יוסי מתיר אף בעבודת כוכבים.

וחוזרת הקושיא, מה הטעם שרבי יוסי במשנתנו אוסר לזרוע תחתיה מפני הנבייה.

ודחינן: **לא**! אין הכרח להעמיד את שתי הברייתות במחלוקת רבי יוסי וחכמים, ולומר שרבי יוסי מתיר זה וזה גורם אפילו בעבודה זרה, אלא לעולם רבי יוסי סובר "זה וזה גורם אסור" בעבודת כוכבים, משום חומרא דעבודת כוכבים [ומה שהתיר לשחוק לרוח, היינו משום דקאזיל לאיבוד, כמו שתירצה הגמרא לעיל]. אך לגבי ערלה הוא סובר ש"זה וזה גורם - מותר".

והברייתא המתירה לזרוע בשדה שנזדבלה בזבל עבודת כוכבים ולשחוט את הפרה שנתפטמה בכרשיני עבודת כוכבים אינה כרבי יוסי, שהרי הוא מודה לחכמים בעבודת כוכבים ש"זה וזה גורם אסור", אלא שנחלקו בדבר תנאים אחרים:

הא, הברייתא הסוברת "זה וזה גורם אסור", נשנתה כדברי **רבי אליעזר**. **והא** הברייתא הסוברת "מותר" היא כדברי **רבנן**.

ודנה הגמרא: **הי**, היכן מצינו שנחלקו **רבי אליעזר ורבנן** בדין "זה וזה גורם"?

אילימא אם נאמר **רבי אליעזר ורבנן ד"שאור"** -

שאיסור זה נאמר רק באיסורי הנאה. ב. עצם ההנאה מדבר הנגרם, הוא הנאה מהגורם, כגון: כאשר יהנה מפירות הגידולין, נמצא שנהנה מהאגוז. ומוכיח **הגאון רבי שמעון שקאפ** [בספרו **שערי יושר** שער ג פרק כה] שאין לומר שנמצא חלק מהאיסור בדבר הנגרם, שאם כן, לא שייך לומר "זה וזה גורם מותר". שהרי אמרה הגמרא במסכת פסחים [כו ב] שאם נסבור "יש שבח עצים בפת", אסורה פת שנאפתה בתנור שהסיקוהו בקליפי ערלה, אפילו למאן דאמר "זה וזה גורם מותר", מפני שבכל אופן "נבלע" בהיתר חלק מהאיסור. וכן מוכיח מסוגייתנו שאסרו לזרוע בימות החמה מפני ה"צל". וברור שהצל הוא דבר שאין בו ממש ואינו "נותן" חלק בירקות. וכן קשה לו לומר כפירוש השני שעתה נהנה מן גורם האיסור, דאם כן, למי שסובר "זה וזה גורם - מותר", למה התיר כשיש עוד גורם המתיר, ומה בכך, הרי סוף סוף נהנה עתה מן האיסור. וראה שם שמוכיח מהרבה ראיות שאין לומר שעתה נהנה מן הגורם. לכן מבאר על פי דברי ה**קצות החושן** הידועים [סימן רמ"ו סעיף ב] - שהקצות מחלק בין "נהנה", לבין "משתרשי" והוא מה שנשאר בידו ריווח. שב"נהנה" לא שייך לומר "לא נהניתי מאיסור הנאה כיון שהייתי מתענה", שאף שהאמת היא כדבריו והיה מתענה, מכל מקום נהנה בהנאת גרונו ובהנאת מעיו, ואם היה מתענה - לא היה נהנה, וחיובו הוא על עצם ההנאה. מה שאין כן ב"משתרשי", שאנו דנים אם הרוויח מממון חבירו, אז שייך לומר "הייתי מתענה" [היא סברת התוס' במסכת חולין באכל מתנות כהונה, ואין כאן מקום להאריך] ולא הייתי מוציא את מעותי לדבר זה. והסכים עמו **הנתיבות המשפט**. חילוק זה הוא בדיני ממונות. ומאריך השערי יושר לבאר סברא זו, ומוסיף שחיוב על "משתרשי" הוא רק כשהדבר ברור שעתה מרוויח מהשני. ועוד מבאר שגם באיסורי הנאה יש שתי הגדרות אלו "נהנה" ו"מרוויח". "נהנה" הוא עצם ההנאה ונחת רוח, ו"משתרשי" הוא רווח שבלעדי האיסור ברור שלא היה מגיע לריווח זה. ולכן הנוטע אגוז של ערלה "מרוויח" מכך שאילולי האגוז היה צריך להביא אגוז אחר. וזה הטעם לומר "זה וזה גורם - מותר", כיון שאינו "ברור" שהרווחתו היא מהאיסור שהרי יש לו גם רווח מהיתר, אין כאן איסור מדין "משתרשי". ומה שהתוס' סוברים שלדעת רבי יוסי אסורים הפירות שצמחו מהאגוז, הוא משום דהם סוברים כדעת **הרמב"ן** [מובא ב**ר"ן על הרי"ף**] דבמבטל בידים ונוטע ממש, דינו כמבטל איסור לכתחילה, וההלכה היא שהמבטל איסור לכתחילה - אסור אפילו בדיעבד. ולדבריו, בהא גופא נחלקו התנאים אם "זה וזה גורם" מותר או אסור, דיש לומר כיון שאין באחד מהם לבדו כח ל"ייצר" את הדבר הנגרם, לכן נקרא שלא זה ולא זה גרמוהו, ויש לומר בהיפך **שגם זה וגם זה** גרמוהו.

תרומה בטלה באחד ומאה. והיינו סאה תרומה, האסורה לזרים, שנתערבה במאה סאים של חולין, הרי היא בטלה והתערובת מותרת לזרים. אבל אם נתערבה בפחות ממאה, הכל אסור לזרים.

ובדבר ה"מחמץ" - מתפיח את העיסה, אינה בטלה אף במאה ויותר מפני חשיבותו. לפיכך, המחמץ עיסת חולין בשאור של תרומה, אף שיש בעיסת החולין יותר ממאה כנגד שאור התרומה - אסורה כל העיסה לזרים.

דתנן שנינו משנה בדיני תרומה: **שאור** המחמיץ עיסה - **של חולין ושאור של תרומה שנפלו לתוך העיסה** של חולין, **לא בשאור זה** שיעור **כדי לחמץ** עיסה זו **ולא בזה כדי לחמץ**, והיות **ונצטרפו וחימצו** - **רבי אליעזר אומר**: **אחר האחרון** אותו שנפל אחרון **אני בא**, אם של חולין נפל אחרון ביטל את הראשון, והעיסה מותרת לזרים, ואם של תרומה נפל אחרון - אסורה לזרים מפני שהאחרון גרם את החימוץ. **וחכמים אומרים**: **בין שנפל איסור לכתחלה** [גירסא אחרת: **בתחילה**] **ובין שנפל איסור לבסוף - אינו אסור**, **עד שיהא בו** באיסור בלבד **כדי לחמץ**.

ואמר אביי: **לא שנו** את דברי רבי אליעזר שאחר אחרון אני בא, וכשהאחרון הוא של חולין מותר - **אלא שקדם וסילק את האיסור** קודם נפילתו של ההיתר, וכיון שכאשר נפל ההיתר אינו מצטרף לאיסור להיותם יחד שיעור לאסור, אין באיסור עצמו שיעור לאסור. ואף שכבר נתן האיסור כח חימוץ של איסור בעיסה, ובלעדיו לא היתה נחמצת, מכל מקום, כיון שהוא לבדו אין בו כח להחמיץ - אין לומר "זה וזה גורם", והאחרון ביטל את הראשון, **אבל** אם **לא קדם וסילק את האיסור**, ושניהם עושים את פעולת החימוץ - **אסור** כי "זה וזה גורם, אסור".

וחכמים חולקים וסוברים "זה וזה גורם, מותר".

ושתי הברייתות, הראשונה המתירה נשנתה כדברי חכמים, והשניה כדברי רבי אליעזר.

ומקשה הגמרא: **וממאי** ומנין לך **דטעמא דרבי אליעזר** הוא **כמו** דביארו **אביי**? **דילמא** הרי יתכן לומר: **טעמא דרבי אליעזר הוא**: **משום** דסובר **אחר אחרון אני בא** והוא פועל גמר המעשה, **אי גמיר באיסורא - אסורה**, **ואי גמיר בהיתרא - מותרין**, ונלך אחר אחרון **בין סילקיה ובין לא סילקיה**?

ואין הכי נמי, אם יפלו שניהם בבת אחת, ואין גורם אחרון, סובר רבי אליעזר שהעיסה מותרת, מפני ש"זה וזה גורם - מותר".

ומתרצת הגמרא: **אלא** מצאנו במקום אחר שרבי אליעזר סובר "זה וזה גורם - אסור".

והוא: **רבי אליעזר ורבנן** שנחלקו עליו במשנה **דעצים** [1157] - **דתנן**, שנינו במשנה הבאה: **נטל ממנה** מן האשרה **עצים** - העצים **אסורה** [במשנה הגירסא: **אסורין**] **בהנאה**. **הסיק בה** [**בהן**] **את התנור**, אם התנור **חדש** - **יותץ**, מפני שעצי איסורי הנאה עשאוהו וחיזקוהו ונבנה מאיסורי הנאה. ואם התנור **ישן** - **יוצן** ולא יאפה בהיסק זה, ולא יהנה מן עצי אשרה.

אפה בו את הפת בתנור חדש, ולא נתץ אותו, אלא ציננו והסיק אותו בעצי היתר - **אסורה** הפת **בהנאה** ואף שהתנור אינו הגורם היחיד לאפיית הפת, וישנם גם עצי היתר הגורמים את האפייה -

וכן בתנור ישן ועצי איסור, אף שהעצים אינם הגורם היחיד לאפיית הפת, ותנור של היתר גם גורם לאפייה - אסורה הפת, מפני ש"זה וזה גורם - אסור".

ואם הפת **נתערבה באחרים** [**באחרות**] בפת אחר של היתר - **כולן אסורות בהנאה**. אלו הם דברי חכמים.

רבי אליעזר אומר: **יוליך הנאה** דמי העצים **לים המלח** ויבער את דמיהם שם, ונמצא שלא נהנה מהם, ואזי תותר הפת בהנאה [1158].

[1157] לפי גירסתנו "אלא רבי אליעזר ורבנן דעצים" אין הפירוש שברייתא אחת היא כדעת רבי אליעזר, והשניה כדעת רבנן בעלי פלוגתא החולקים עמו, אלא פירושו: הא רבי אליעזר ואתו עמו חכמים בעלי פלוגתא, שהם כמוהו סוברים: "זה וזה גורם - אסור" [אלא שנחלקו בדבר אחר - כמו שיבואר]. ובהמשך תבאר הגמרא, כדברי מי נשנתה הברייתא המתירה. ובגמרא מסכת פסחים [כז א] גרסינן "אלא רבי אליעזר דעצי אשירה". והקשו **התוס**' [לפי ביאור **המהר"ם** והמפרשים]: למה לנו לחפש אחרי מאן דאמר הסובר "אסור", הרי לפי דעת הגמרא עתה סובר רבי יוסי עם החכמים שנחלקו עמו "זה וזה גורם אסור", אדרבה, אנו מחפשים מאן דאמר הסובר "מותר" כדי ליישב ברייתא הראשונה? ורבי אליעזר הרי סובר "מותר", כשנפלו בבת אחת לפי דעת המקשן? ואם כן למה אמרה הגמרא "אלא הא רב אליעזר ורבנן דעצים", למה מהדרין לחפש תנאים ליישוב הברייתות - הרי לפי מסקנת ביניים זו מיושבות כל הברייתות? ותירצו התוס': אכן, אלא כיון שהתרצן הביא המשנה של "שאור" עם ביאורו של אביי להוכיח שרבי אליעזר סובר "אסור" - לכן מחפש מקור אחר להוכיח שדברי אביי בהבנתו את דעת רבי אליעזר היא אמיתית.

[1158] **רש"י** מפרש יוליך דמי עצים. וטעמו הוא, כי דמי העצים הוא השיעור שנהנה מעבודת כוכבים, כי הקמח והמים ושאר הגורמים הם של היתר. וכתב **בעל המאור** [במסכת פסחים] שלפי סברא זו, אין מדובר דוקא בנתערבה הפת באחרות, אלא אף לפת מועיל פדיון, וכן לתנור. ולפי מה שמבאר **השערי יושר** [הערה 1] מבואר היטיב. שהרי אין שום "ממשות" של איסור בפת, אלא הרווחה וריבוי ממון [מישתרשי] של איסור הנאה, והואיל והוליך את ריווח הממון לים המלח, הרי שוב לא נתרבה ממונו. ולפי זה מבואר ההבדל בין פת לחבית [ראה עמוד ב] כיון שהחבית האסורה היא לפנינו בעין. והבעל המאור עצמו חולק על רש"י, וסובר, שכיון שיש שבח עצים בפת, כמבואר שם בסוגיא במסכת פסחים, הרי הוא כאילו האיסור הוא "בעין", ולא מועיל על כך פדיון. **התוס**' **והרי"ף ומלחמות ה**' ו**השגות הראב"ד** [שם במסכת פסחים] חולקים, וסוברים שדברי רבי אליעזר: יוליך הנאה לים המלח, מדובר דוקא בנתערבה הפת באחרות, ויוליך הנאת דמי הפת. ואין די בהולכת דמי העצים, מפני שאנו רואים את כל הפת כאיסור. והקשה **בחידושי הר"ן**: מנין להם להפריז על המדה, ולהוליך דמי כל הפת, ולמה לא נחשיב לפי חשבון דמי העצים בפת. **הר"ן** ו**הרא"ש**, מסכימים לדעת התוס' שדוקא בנתערבה יש היתר בהולכת לים המלח, אלא שסוברים שמוליכים חשבון דמי העצים שבפת. ועיין בתשובות **אבני מילואים** [סימן ו].

אמרו לו חכמים לרבי אליעזר: לא תועיל הולכת הנאה לים המלח, כי **אין פדיון לעבודת כוכבים**, והפת נשארת באיסורה.
ולפי רבי אליעזר, כל זמן שאינו מוליך הנאה לים המלח - אסורה הפת, מוכח שסובר "זה וזה גורם - אסור".
והברייתא שאמרה: שדה תבור ופרה תרזה נשנתה כדברי רבי אליעזר.
ודנה הגמרא: מעתה, **רבנן דפליגי עליה דרבי אליעזר מאן נינהו**, מי הם החכמים המתירים "זה וזה גורם", והם שנו את הברייתא "שדה תזרע ופרה תשחט"?
אילימא אם תאמר, **רבנן** דנחלקו על רבי אליעזר ב**עצים** -
ותמהה הגמרא: אדרבה, **אחמורי מחמרי** הרי הם גם הם אוסרים את הפת כדברי רבי אליעזר, וסוברים "זה וזה גורם - אסור", אלא שמחמירים ואינם מתירים בהולכה לים המלח?!
אלא רבנן דשאור הסוברים שאפילו אם נפל האיסור בסוף, וכל שכן אם נפלו בבת אחת - מותרת העיסה, מטעם "זה וזה גורם".
ותמהה הגמרא: **אימר דשמעת להו לרבנן דמקילי**, מתי שמענו אותם מקילים - **בשאור**, כלומר באיסור תרומה ובשאר איסורים -
אבל **בעבודת כוכבים** - **מי מקילי** האם יש לנו ראיה ברורה שהם מקילים. ומנין ההוכחה להעמיד את הברייתא המקילה גם בעבודת כוכבים - לשיטתם?
ומסקינן: **אלא** נתרץ כמו שתירצנו **הא רבי יוסי והא רבנן** - ורבי יוסי הוא התנא הסובר "זה וזה גורם - מותר" אף בעבודת כוכבים, ולכן סובר "שוחק וזורה לרוח", וכל שכן בשאר איסורים, ולכן סובר בערלה "אם נטע והבריך והרכיב מותר" והוא התנא של הברייתא שנאמר בה "שדה תזרע ופרה תשחט".
ואילו חכמים חולקים עליו וסוברים "זה וזה גורם - אסור", ולכן סוברים שאסור לזרות לרוח -
ומה שקשה לך: אם כן למה אוסר רבי יוסי לזרוע ירקות בימות הגשמים מפני הנבייה? נתרץ: אכן, רבי יוסי אינו אוסר, אלא -
רבי יוסי לדבריהם דרבנן קאמר להו אומר כן [לצורך הוויכוח] לדעת חכמים:
כששמע רבי יוסי שחכמים אוסרים בימות הקיץ מפני הצל, אמר להם: **לדידי** מותר אף בימות הקיץ, ואף שנהנה מן הצל, מכל מקום "**זה וזה גורם - מותר**" והיות שגם הקרקע מצמיחה את הירקות - מותר -

אבל - אומר רבי יוסי - **לדידכו**, לדבריכם שאסרתם בימות החמה [1159] **דאמריתו** שאתם סוברים "**זה וזה גורם - אסור**", מה טעם התרתם בימות הגשמים? **אודי לי מיהת** לסברתי שהנבייה גורמת איסור, ותאסרו **אף ירקות בימות הגשמים**!

ורבנן סוברים: אכן הנבייה גורמת צמיחה, אבל אינה גורמת איסור הנאה, **כמו דאמר רב מרי בריה דרב כהנא**: מה שמשביח בנבייה פוגם בצל.

ומסקינן: **אמר רב יהודה אמר שמואל**: **הלכה כרבי יוסי** הסובר "זה וזה גורם - מותר".

ומספרת הגמרא עובדא: **ההוא גינתא** הגינה ההיא **דאיזדבל** שזיבלו אותה **בזבלא דעבודת כוכבים** הבא מדם פרים ועגלים הנשחטים לעבודת כוכבים, והדם אסור בהנאה מדין תקרובת עבודת כוכבים -

שלח רב עמרם לברר את דינם של הירקות שצמחו בה האם מותרין - **קמיה** לפני דהאמורא **רב יוסף**.

אמר ליה רב יוסף: **הכי אמר רב יהודה אמר שמואל**: **הלכה כרבי יוסי**, והירקות מותרין.

דף מט:

המשנה ממשיכה בדין איסור הנאה מעצי אשרה.

מתניתין:

נטל ממנה מן האשרה **עצים** - העצים **אסורין בהנאה**.

הסיק בהן בעצי אשרה **את התנור** - **אם** היה תנור **חדש** - **יותץ** מפני שהתנור נעשה והתחזק בעצי איסור, וכח היסק זה מסייע בכל ההיסקים מכאן ואילך.

ואם התנור היה **ישן** והתחזק מכבר, ועתה מסיקו לאפייה - **יוצן**, ולא יאפה בהסקה זו, כדי שלא יהנה מהאיסור.

אפה בו בתנור, - **אסורה** הפת **בהנאה**.

בתנור חדש שחיזקו באיסור, אף שציננו והסיק אותו בעצי היתר הגורמים לאפיית הפת, מכל מקום גם תנור האסור גרם אותה. וכן בתנור ישן, אף שתנור המותר גורם את האפייה, מכל מקום גם עצי איסור גורמים אותה.

ומשנתנו סוברת "זה וזה גורם - אסור".

נתערבה הפת **באחרות - כולן אסורות בהנאה**.

[1159] עיין לעיל [עמוד הקודם הערה 15] שהבאנו בשם **הריטב"א**, שלדעת **התוס'** מוכרחים לומר, שהגמרא חזרה בה מסברתם שם שצל וקרקע הם שני גורמים נפרדים, ואינו בכלל "זה וזה גורם". אבל **הרמב"ן** מובא בר"ן סובר, שהגמרא לא חזרה בה, ומה שאמרה "אלא לדידכו" אינו מטעם שהחכמים אוסרים צל וקרקע, אלא: אתם החכמים שאסרתם לזרות לרוח. וכן כתב **המהרש"א**.

רבי אליעזר אומר: אסורות עד **שיוליך הנאה** השווי של עצי האיסור **לים המלח** ויבערם שם, ואז תותר הפת בהנאה.
אמרו לו חכמים לרבי אליעזר: אין היתר בהולכה לים המלח, מפני **שאין פדיון לעבודת כוכבים**, והפדיון אינו מוריד ממנה את איסורה בהנאה.
וכן, אם **נטל הימנה** מן האשרה, עץ, ועשוהו **כרכור** לאריגת בגד - **אסור** הכרכור **בהנאה**.
ארג בו בכרכור **את הבגד** - הבגד **אסור בהנאה**.
נתערב הבגד **באחרים**, **ואחרים** נתערבו **באחרים** - **כולן אסורין בהנאה**.
רבי אליעזר אומר: **יוליך הנאה לים המלח**.
אמרו לו: **אין פדיון לעבודת כוכבים**.

גמרא:

שנינו במשנתנו מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בפת ובכרכור. ולכאורה למה הוצרכה המשנה לכפול עצמה?
ומבארת הגמרא: **וצריכא** להשמיענו גם בפת וגם בכרכור -
דאי אשמעינן קמייתא אם היה משמיענו דין הראשון של פת, היה אפשר לומר: **בהא קאמר** בדין זה דוקא אמר **רבי אליעזר** לפדותה ולהוליך הנאתה לים המלח, משום שאין ממשות האיסור ניכר בפת, **משום דבעידנא דקא גמרה פת** כשנגמרה אפיית הפת **קלי לה איסורא** כבר נשרפו עצי האיסור -
אבל כרכור, **דאיתיה לאיסורא בעיניה** שהאיסור נמצא בעין - **אימא** אפשר לומר, שרבי אליעזר **מודי לרבנן** ואוסר אף אם יוליך הנאה לים המלח -
ובאה המשנה להשמיענו, שאינו כן, אלא אף בכרכור חולק על החכמים, ומתיר אחרי שיוליך ההנאה לים המלח.
ומאידך, **אי אשמעינן** אם היתה משמיענו **כרכור**, אפשר לומר: **בהא קאמרי רבנן** רק בכרכור אוסרים חכמים, הואיל והוא נמצא בעין - **אבל פת** שבשעה שנגמרה אפייתה כבר האיסור מבוער, **אימא** אפשר לומר, שחכמים **מודו ליה לרבי אליעזר** ומתירים בהולכת הנאה לים המלח -
לכן **צריכא** המשנה להשמיענו שאף בפת חולקים, וסוברים שאין פדיון לעבודת כוכבים.
אמר רב חייא בריה דרבה בר נחמני אמר רב חסדא אמר זעירי: **הלכה** כדברי **רבי אליעזר** המתיר בהולכת הנאה לים המלח.
איכא דאמרי יש מי שמסר שמועה זו בנוסח אחר: **אמר רב חסדא**: **אמר לי אבא בר רב חסדא**: **הכי אמר זעירי**: **הלכה** כדברי **רבי אליעזר**.

אמר רב אדא בר אהבה: **לא שנו** שהלכה כדברי רבי אליעזר, **אלא בפת** הואיל ולא ניכר האיסור בפת עצמה, **אבל חבית** של יין נסך האסור בהנאה שנתערבה בחביות אחרות של יין היתר - **לא** הותרו כולן בהולכת הנאה לים המלח. הואיל והאיסור הוא בעין.

הילכך, כיון שעל כל חבית וחבית יש ספק שמא היא החבית של יין נסך, והיות ואינה בטילה [1160] - אסור למוכרה, ולהשקות מהן לפועליו גוים ושאר הנאות - אבל, מותר למכור לגוי כל החביות יחד חוץ מדמי עבודה זרה שבהן, כגון: אם נתערבה חבית בתשעים ותשע חביות ועתה הן מאה חביות, מוכר אותן בדמי תשעים ותשע, ונמצא שלא נהנה מן יין נסך.

ורב חסדא אמר: **אפילו חבית** שנתערבה - **מותרת** בהולכת הנאה לים המלח, ואז מותרות כל החביות בהנאה, ומותר למכור אף חבית חבית לעצמה, או ליהנות מן היין עצמו, כגון: להשקות ממנו לפועליו הגוים וכדומה שאר הנאות.

בענין זה מספרת הגמרא עובדא:

ההוא גברא איש פלוני **דאיתערב ליה חביתא דיין נסך בחמריה** בין חביותיו. **אתא לקמיה** ובא לפני **דרב חסדא** לשאול מה דינם. **אמר** לו רב חסדא: **שקול ארבע זוזי** קח מעות דמי החבית של איסור, **ושדי בנהרא** וזרוק אותם בנהר, **ונשתרי לך** ונתיר לך להנות מכל חבית וחבית, כדברי רבי אליעזר המתיר בהולכת הנאה לים המלח.

מתניתין:

המשנה מבארת דיני ביטול האשרה, כשבא הגוי לבטלה.

כיצד מבטלה? אם **קירסם** נטל ממנה קיסמין יבשין להשתמש בהן, **וזירד** או אם נטל ממנה זרדין לחין, או אם **נטל ממנה** עץ לעשותו **מקל או שרביט**, **אפילו** אם נטל רק **עלה - הרי זו בטלה**.

במה דברים אמורים? - אם הגוי נטל לצורכו להשתמש בהם, אבל אם קירסם וזירד לצורך האשירה להצמיחה וליפותה - אינה בטילה בכך.

וכן אם **שיפה** הקציעה אותה, אם **לצרכה** לייפותה - **אסורה**, ואם **שלא לצרכה** אלא לצרכו של הגוי [1161], בטילה **ומותרת**.

[1160] הטעם שאינה בטילה, כתב **הראב"ד** מפני שהוא איסור עבודת כוכבים, והוא איסור הנאה, לכן אינה בטילה. ו**בחידושי הר"ן** מביא דעת יש מפרשים, משום שהוא "דבר שבמנין", כלומר: דבר שחשיבותו היא מפני שמוכרין אותו על פי שלימותו, ולא במדה ומשקל, וההלכה היא "דבר שבמנין אין לו ביטול". ולדבריהם, אם תתבטל חשיבותה, או שאינה חשובה מלכתחילה, הרי היא בטילה. והאריך בכך **הר"ן בחידושיו על הרי"ף** לקמן דף עד.

[1161] כן כתב **הריטב"א**. ובשם רבו כתב שדוקא אם שיפה לצורכו בלבד - מותרת, אבל אם שיפה גם לצרכה וגם לצרכו, הרי היא אסורה. **רש"י** מפרש שמשנתנו עוסקת באשירה. וכתב המאירי שאין הלשון משמע כן. אלא שהסיפא של המשנה עוסקת בצלמי עץ, ולא באשירה.

גמרא:

שנינו במשנה: שיפה לצרכה אינה בטילה.

הגמרא דנה מה דינם של השפאים והם הנסורת, האם הותרו, למרות שהעץ אינו בטל.

אותן שפאין מה תהא עליהן?

פליגי בה נחלקו בהלכה זו **רב הונא וחייא בר רב**. **חד** אחד משניהם **אמר**: השפאים **אסורין**. **וחד** ואחד משניהם **אמר**: **מותרין**.

תניא שנינו ברייתא **כדברי מאן דאמר**: **מותרין**.

דתניא: **עובד כוכבים** גוי **ששיפה עבודת כוכבים** צלם אליל, אם **לצרכו** של הגוי - **היא ושפאיה מותרין**. ואם **לצרכה** - **היא אסורה ושפאיה מותרין**.

וישראל ששיפה עבודת כוכבים, **בין לצרכה בין לצרכו** - **היא ושפאיה אסורין**, מפני שישראל אינו מבטל עבודת כוכבים.

איתמר: **עבודת כוכבים** של עץ **שנשתברה** [גירסת הב"ח: **מאליה**] - **רב אמר**: **צריך לבטל כל קיסם וקיסם**, מפני שכל קיסם וקיסם נעשה עבודת כוכבים בפני עצמה, הלכך, אין די שיבטל לאחד מהם, אלא צריך לבטל את כולם.

ושמואל אמר: **עבודת כוכבים אינה בטלה אלא דרך גדילתה**. כמו שיבואר.

הגמרא הבינה את דברי שמואל, שכוונתו לומר שאינה בטלה אלא כשהיא בשלימותה. ולכן מתמהינן:

אדרבה! דרך גדילתה כשהיא בשלימותה **מי מבטלא**?! הרי כל משמעות הביטול היא לפוגמה משלימותה?! ומבארת הגמרא: אין זו כוונת שמואל, **אלא**, **הכי קאמר**: **אין עבודת כוכבים צריכה לבטל אלא דרך גדילתה** והיא בשלימותה, אבל כשנשתברה מאיליה - בטלה מעצמה, בלי שיפגמה הגוי. מפני שהגוי אומר: אם אין בכחה להציל את עצמה, אין בכחה להציל את עובדיה.

הגמרא מבארת במה נחלקו רב ושמואל.

לימא האם נאמר: **בהא קמיפלגי** נחלקו בסברא זו: **דמר** רב **סבר**: הגוים **עובדין לשברין** לכן צריך לבטל כל שבר ושבר, **ואילו מר** שמואל **סבר**: **אין עובדין לשברין** לכן בטלה היא מאליה משעה שנשברה?

ומסקינן: **לא!** אין זו סברת מחלוקתם, אלא **דכולי עלמא** רב ושמואל שניהם סוברים: **עובדין לשברין** שנשתברו מאליהן.

ובמה נחלקו? **הכא** שאמר רב "כל קיסם וקיסם", מדובר **בשברי בשברים** שכל השברין נשברו לשברים, ובהם **קמיפלגי** -

מר רב סבר: אף שנשתברו **לשברי שברים - אסורין**. **ומר** שמואל **סבר**: מכיון שנשתברו **לשברי שברים - מותרין** ואינם דומים לשברים עצמם האסורין [1162].

הגמרא מביאה עוד דרך בביאור מחלוקתם.

ואיבעית אימא ואם תרצה אומר: [גירסת רש"י:] **דכולי עלמא** רב ושמואל סוברים: **אין** הגוים **עובדין** אותה כשנשברה **לשברי שברים**.

והכא וכאן מדובר **בעבודת כוכבים** שהיתה **של חוליות** חלקים דקין כשברי שברים, ונפלה ונתפרקה לחוליותיה.

ומדובר **באופן שהדיוט יכול להחזירה** ואין צריך למעשה אומן, ובכך **קמיפלגי**:

מר רב סבר: **כיון דהדיוט יכול להחזירה - לא בטלה**, וצריך לבטל כל פרק ופרק.

ומר שמואל **סבר**: **אין עבודת כוכבים בטלה** כלומר: אינה צריכה ביטול **אלא** אם נשתברה **דרך גדילתה** כשהיא קיימת **דהיינו אורחה** ודרכה בכך, כגון: נבייה הנושרת מן האילנות, אף שנופלת עלה אחר עלה ושברי שברים הן, או שהעלה עצמה נשברת לשברי שברים.

ואף שנשתברה לשברי שברים, מכל מקום כיון שדרכה בכך כל השנה, לפיכך צריך לבטלה. אבל **הא**, עבודת כוכבים **לאו גדילתה היא** אין דרכה בכך ליפול ולהתפרק, ולפיכך **אין צריכה לבטל** אותה, ובטלה מאליה.

[1162] הקשה **רש"י**: הרי שמואל עצמו סובר בתחילת הפרק [מא ב] ששברי עבודת כוכבים מותרים? ומתרץ: שם מדובר במוצא שברי עבודה זרה, ולכן סובר שמואל, שמסתבר לומר שהגוי כעס על אלוהו ושברה וביטלה, היות ואינו שכיח שנשתברה מאליה. ואילו כאן ראינו שלא הגוי שיברה, אלא שנשתברה מאליה, ולכן אוסר. ורש"י לשיטתו [ושם מבואר] לחלק בין המוצא עבודת כוכבים לבין עבודת כוכבים שנשתברה מאליה. אבל **התוס**' לשיטתם [עיין שם] שדברי שמואל המתיר שברי עבודת כוכבים הם כדעת ריש לקיש המתיר עבודת כוכבים שנשתברה מאליה - אינם מקבלים את תירוצו של רש"י. ולשיטתם, חוזרת הקושיא, איך אמרה הגמרא ששמואל אוסר את השברים הרי שמואל סובר שעבודת כוכבים שנשתברה מאליה מותרת? ו**התוס**' **הרא**"**ש** מוסיף עוד קושיא: במה ההסתברות לומר שהגוי שברה, וכי למה לא נאמר ששברה ישראל, או שנאמר שנשתברה מאליה? **התוס**' מתרצים: בסוגיתנו מדובר בעבודת כוכבים שדרכה להשיר ענפים וקסמים ועלים, אשרה וכדומה, וכיון שהגוים ממשיכים לעובדה ודרכה בכך, לכן סובר שמואל שהשברים נשארים באיסורם עד שישברו לשברי שברים. ואילו שם מדובר בצלם אליל שנשתבר, ואותם השברים מתיר שמואל, מפני שאם לא הצילה על עצמה אינה מצילה על עובדיה. והיא סברת ריש לקיש [לדעת התוס' ששמואל סובר כמותו]. עוד מתרצים: כאן מדובר בעבודת כוכבים שנשתברה, וכל השברים הם ביחד, ובהם אוסר שמואל. ואילו שם מדובר שמצא חלקי עבודה זרה בלי עיקר העבודה זרה, וניכר עליהם שהעיקר קיים, לכן מתיר שמואל את השברים שמצא. תירוץ זה מתרץ גם **הריטב**"**א** על קושיה אחרת [והיא בעצם קושית רש"י ותוס', ואין כאן מקום להאריך], ומתרץ בנוסח זה: שם מדובר בנשתברה מאליה ונשתברה לגמרי, ונחלקו בה רבי יוחנן וריש לקיש, מה דינה, האם בטלה היות והיא שבורה לפנינו והגוי מתיאש ממנה, או שאינה בטלה כל זמן שלא ביטלה הגוי בעצמו - אבל כאן מדובר שעדיין עיקר עבודת כוכבים קיים. ויתכן שריש לקיש הסובר שעבודת כוכבים שנשתברה מאליה בטלה - מודה כאן שאינה בטלה, כיון שהצילה, לדעת הגוי, את עצמה. ומאידך - יתכן שרבי יוחנן מודה כאן שבטלה, מפני שכיון שהעיקר נשארה אצל הגוי להשתחוות לה אין לו חפץ בשבריה שנפלו ממנה, מה שאין כן שם שכולה שבורה, ואינו רוצה להישאר בלי אלוהו רוצה לחזור ולתקנה.

הדרן עלך פרק כל הצלמים

פרק רביעי - רבי ישמעאל

החלק הראשון של פרק זה הוא המשך לפרק הקודם בדיני עבודת כוכבים, תקרובתה, נויה ותשמישיה.

המשנה הראשונה עוסקת באליל מרקוליס [1163].

אומות העולם, מאמיני עבודת כוכבים, עבדו גם לאליל מרקוליס, [1164] בכך ששמו אבן מכאן ואבן מכאן ואבן שלישית על גביהן. וכל העובר שם היה זורק עליהן אבנים נוספות, לעובדו בכך, ולהוסיף עליו עצמו.

שלושת האבנים הראשונות הן גוף המרקוליס, והן אסורות בהנאה כשאר עבודת כוכבים עד שיבטלנה הגוי. ואף אם יפרדו האבנים זו מזו, הן אינן בטלות בכך כדין עבודת כוכבים שנשתברה, לפי שדרך האבנים הללו להיות פרודות, שהרי הן אינן מחוברות.

ושאר האבנים שניתווספו עליהן, דינן כפול: מצד אחד, כל אבן ואבן היא תקרובת לשלושת האבנים הראשונות. ומצד שני, הן מצטרפות להיות עבודת כוכבים. ונמצא, שבתחילתן הן תקרובת עבודת כוכבים, וסופן הוא להיות עבודת כוכבים עצמה. ודינן אם נאסרו מטעם תקרובת, יבואר בגמרא.

משנתנו עוסקת באבנים הנמצאות בצד מרקוליס, ויש ספק אלו הן האבנים שנפלו ונתפרקו מגל אבני המרקוליס, שהן אסורות בהנאה, ואלו הן האבנים שאינן מן הגל הזה, ומותרות בהנאה. אך זה ברור שכל שלש אבנים בצורת מרקוליס, אחת על גבי שתים - אסורות, כי זהו עיקר מרקוליס, ותחלתו.

מתניתין:

[1163] כתבו **התוס'** בשם **רבינו תם**: מרקוליס אינו שמו, דהרי אסור להזכיר שם עבודה זרה [כשלא הוזכר בתורה] כמו שאמרה הגמרא במסכת סנהדרין [סג ב] - אלא ששמו בפי הגוים "קילוס" לשון שבח, וחכמים כינוהו בלשון גנאי "מר" מלשון "חילוף", ו"קילוס" שהוא לשון "לעג וקלס". והקשה **המהר"ם**, דאם כן היה להם לחכמים לכנותו "מרקילוס" שפירושה "חילוף השבח", ואילו עתה משמעותו "חילוף הגנאי" - חס וחלילה? ובמסכת סנהדרין [סד א] מתרץ **המהר"ם**, שהיה אסור לקרותו כן, מפני דסוף סוף מזכירין שמו "קילוס", ומה בכך שהוסיפו "מר". ומקשה: אם כן, היה להם לכנותו "קוליס" בלבד? ומתרץ: בכך אין די, שהיה אפשר לפרש ששינו שמו רק מטעם כדי לא להזכיר שמו האמיתי, אבל עדיין לא היה ניכר דמצוה לכנותו שם גנאי [וכמבואר לעיל מו א] - לכן כינוה "מר" כלומר: חילוף שהוא "קילוס" - לעג וקלס. אבל **בשיטה מקובצת** במסכת בבא מציעא [כה ב] מביא בשם **תוס'** ו**תוס' הרא"ש**, הסוברים שאין איסור להזכיר שם עבודת כוכבים בשעת הצורך, כדי לידע דינם. ובספר **הערוך** כתב שהגוים קראוהו "מרקוריס" והוא שם של אחד מכוכבי השמים.

[1164] עיין ב**חידושי המאירי** המבאר באריכות.

רבי ישמעאל אומר: **שלש אבנים זו בצד זו**, והן נמצאות **בצד מרקוליס**, גל גדול של אבנים, שכבר עבדוהו וזרקו עליו אבנים הרבה, **אסורות**. ואם הן **שתים**, **מותרות**. וטעמו יבואר בגמרא.

וחכמים אומרים: האבנים **שנראות עמו**, שנראה הדבר שהן נפלו מן המרקוליס, **אסורות** ואפילו הן שתים. **ושאין נראות** עמו, כיון שהן מרוחקות ממנו, הרי הן **מותרות**, ואפילו הן שלש.

גמרא:

הגמרא מבארת טעמם של חכמים ושל רבי ישמעאל, ובמה נחלקו.

בשלמא מובן טעמם של רבנן, **קסברי**, לפי שהם סוברים כי הגוים **עובדין לשברים**, וכל האבנים הנזרקות על המרקוליס, כשהן נושרות הן שברי עבודת כוכבים, הלכך אותן אבנים ה**נראות עמו**, **דאיכא למימר שיש** לומר **מיניה נפל**, שנפלו ממנו, **אסורות**. ואותן **שאין נראות עמו**, שאינן ממנו, אלא הן סתם אבני דרכים, **מותרות**.

אלא רבי ישמעאל - מאי קסבר? **אי** סבר שעובדי כוכבים **עובדין לשברין**, קשה, אם כן, הרי אבנים הללו שהתפרקו מהגל, הרי הן כבר נעשו עבודת כוכבים בעצמן, ובפירוקן מהגל הן לא התבטלו, כי עובדי הכוכבים ממשיכים לעבוד להם, ואם כן, **אפילו** אם מצא **תרתי**, שתי אבנים, **נמי ליתסר**, גם יאסרו!

אי ואם סובר: **אין עובדין לשברים**, הרי נתפרקו שתי האבנים מהגל, ונתבטלו, ואם כן קשה, **אפילו** אם מצאן כשהן **תלת**, שלש, **נמי לא** תהיינה אסורות![1165]

ומבארת הגמרא: **אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן**: **בידוע** כאשר ידוע **שנשרו** אבנים הללו **ממנו**, **דברי הכל אסורות**.

ואפילו למאן דאמר אין הגוים **עובדין לשברים**, בכל זאת הן אסורות, כי **הני מילי**, במה דברים אמורים שאין עובדין לשברים, **בעבודת כוכבים דלאו היינו אורחיה**, שאין דרכה להתפרק, ולכן עובדין אותה רק כשהיא בשלימותה, ולא לשבריה.

אבל הכא, באבני מרקוליס, **דמעיקרא תבורי מיתבר**, מתחילה הן בגדר "שבורין", שהרי הן אבן אבן לעצמה ואינן מחוברות, **היינו אורחיה**, כך הוא דרכן ליפול ממנה לפי שאינן מחוברות, ולכן אין בנפילה זו משום ביטול העבודה זרה. הילכך, אין כאן ספק

[1165] בהמשך הסוגיא אמרינן שהאבנים הנזרקות בנוסף על השלש הראשונות דינם גם כתקרובת עבודת כוכבים שאינה בטילה עולמית [והטעם יבואר שם בדף נא]. ולכאורה קשה, איך אמר המקשן שאם אין עובדין אותן הרי הן בטילות? וכתב **רש"י**, שהגמרא עוד לא ידעה שהאבנים נחשבים לתקרובת שאינה בטלה, אלא כעבודת כוכבים עצמה שהיא בטילה.

האם עובדין אותו אם לא, ואם ידוע שנפלו ממנו בודאי שאסורות, כי הם חלק מחלקי עבודת כוכבים.
כי פליגי, במה אכן נחלקו חכמים ורבי ישמעאל - **בסתמא** ואין ידוע אם נפלו ממנו.

דף נ.

ועתה, **במקורבות נמי** כשהן קרובות מאוד למרקוליס עצמו, גם כן לא נחלקו, כיון **דאיכא למימר**, יש לומר מתוך קירבתם, כי **מיניה נפל**, שהן נפלו ממנו, [1166] ולכן **דברי הכל** הן **אסורות** -
כי פליגי, **ב**אבנים סתמיות, שהן **מרוחקות** בתוך ארבע אמות של המרקוליס, וברור שלא נפלו ממנו [1167] -
וטרם שהגמרא מבארת את מחלוקתם, מקשינן:
איך יתכן לומר שהן מרוחקות? **והא** "**בצד מרקוליס**" **קתני** במשנה! הרי שנינו שהן "בצד", ומשמע שהן קרובות?
ומתרצת הגמרא: **מאי** פירוש "**בצד**"? - **בצד ארבע אמות דידיה**, בתוך ארבע אמותיו.
ובמה נחלקו? **רבי ישמעאל סבר**: דרכן של הגוים עובדי מרקוליס שהן **עושין מרקוליס קטן בצד מרקוליס גדול**, הילכך כשהן **שלש דמיין למרקוליס** שצורתן כצורת מרקוליס - **אסורות**, ולא מפני שנפלו מן המרקוליס הגדול, שהרי מרוחקות הן, אלא מפני שהן עצמן מרקוליס קטן, ואם הן **שתים** אבנים - **מותרות** שאינן לא מרקוליס קטן ולא נפולת מן המרקוליס הגדול -
רבנן סברי: **אין** הגוים **עושין מרקוליס קטן בצד מרקוליס גדול**, הילכך, **לא שנא שלש ולא שנא שתים** אינן מרקוליס לעצמו, אלא שאם **נראות עמו** מקורבות מאוד - **אסורות**, כי נשרו מן המרקוליס, **ושאין נראות עמו** - **מותרות** שלא נפלו ממנו.
סיכום: אבנים אלו אינם שברי עבודת כוכבים, אלא או שנפלו מן המרקוליס, או שהן מרקוליס קטן לצד מרקוליס גדול לדברי רבי ישמעאל, או שהן סתם אבני דרכים.
אם ידוע שנפלו מן האשירה, בודאי שאסורות. ואף אם לא ידוע אלא שהן קרובות מאוד - אסורות, שמסתבר שנפלו ממנו. וכשהן רחוקות - ובתוך ארבע אמות - נחלקו חכמים עם רבי ישמעאל: חכמים מתירים אפילו שלש, ורבי ישמעאל אוסר כשהן שלש, כיון שהוא מרקוליס קטן, ומתיר בשתים.

[1166] משמע שאם הן קרובות תלינן שהן מן המרקוליס, אף שרוב אבני המקום אינם ממנו. והקשה **הקצות החושן** [סימן רסב ס"ק ב] הרי מבואר ונפסקה ההלכה [בבא בתרא כד א] "רוב וקרוב, הולכין אחר הרוב", ולמה לא נלך כאן אחר הרוב? עיין שם, ו**בנתיבות המשפט** [ס"ק ו].
[1167] ובמרוחקות יותר מארבע אמות, דברי הכל - מותרות, שאם יאסרו, אם כן אין לדבר סוף. **מ אירי**.

אמר מר רבי יוחנן: **בידוע שנשרו ממנו דברי הכל - אסורות.**

ורמינהו, הגמרא מביאה ברייתא שמשמע ממנה שמחלוקת רבי ישמעאל וחכמים היא בידוע שנשרו ממנו.

שנינו ברייתא: **אבנים שנשרו מן המרקוליס**, אם **נראות עמו - אסורות**, **שאין נראות עמו - מותרות.**

ורבי ישמעאל אומר: שלש אסורות, שתים מותרות.

ובברייתא זו נאמר "אבנים שנשרו". משמע שידוע שנשרו, וטעם חכמים המתירים כשאין נראות עמו הוא משום שהם שברים[1168]. וקשה על דברי רבי יוחנן האומר שלא נחלקו כאשר ידוע שנפלו ממנו?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא: לא תימא** אל תאמר "**שנשרו**", **אלא אימא** [גירסת רש"י: **תני**] צריך לשנות "**שנמצאו**" בצד המרקוליס, ואין ידוע שנשרו ממנו.

ומקשה הגמרא: **וכי סבר רבי ישמעאל שתים** בתוך ארבע אמות **מותרות**?

והא תניא שנינו ברייתא אחרת: **רבי ישמעאל אומר: שתים בתפיסה לו** בתוך ארבע אמות - **אסורות, שלש אפילו מרוחקות - אסורות.**

הרי, ששתים מקורבות אסורות לדברי רבי ישמעאל?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא: לא קשיא**. אין סתירה בין אוקימתת רבי יוחנן את דברי המשנה לבין הברייתא. כי **כאן**, הברייתא הזו האוסרת בשתים, מדובר בה **בתפיסה אחת**, שאין הפסק של תל גבוה בין המרקוליס לבין האבנים שנמצאו בתוך ארבע אמותיו -

ובאופן זה אסורות אפילו שתים בין לרבי ישמעאל ובין לחכמים. מפני שהן נראות עמו הואיל והן בתוך ארבע אמותיו. ולפי מסקנא זו נחלקו כשהן מרוחקות.[1169] חכמים מתירים, מפני שהן רחוקות, ורבי ישמעאל אוסר כשהן שלש מפני שעושין מרקוליס קטן בצד גדול.

[1168] כן כתב **רש"י**. **והריטב"א** מבאר, מפני שכל שנתרחקו ואין נראות עמו, נראה שהמרקוליס מסלק קלונו [בלשון סגי נהור] מהם. ואילו כשהן קרובות והן שלוש ונראה עמו - אינו מסלק איסורו וקלונו מהם.

[1169] **רש"י** כתב "מרוחקות", ולא ביאר האם כוונתו ליותר מארבע אמות. וצריך ביאור, אם מדובר ביותר מארבע אמות, אם כן אין לדבר סוף, ואם כוונתו בתוך ארבע אמות, הרי לפי אוקימתא זו אסורות לדברי הכל? **והרא"ש** בתוספותיו בהביאו שיטת רש"י כתב "ולאו מרוחקות חוץ לארבע אמות קאמר, דאם כן מה גבול תתן לרבי ישמעאל, עד היכן עושין מרקוליס קטן בצד מרקוליס גדול? אלא, היכא דאיכא גובהה [גובה] ביני ובין תוך ארבע אמות קרי מרוחקות לפי שאין נראות עמו". וצריך ביאור כוונתו, הרי הברייתא מדברת בלי שיש גובה ביני ובין? **והריטב"א** כתב "בצד ארבע אמות".

כאן משנתנו, ששנינו בה רבי ישמעאל מתיר שתים בתוך ארבע אמות, מדובר בה **בשתי תפיסות**, שיש עליהן היכר שלא נפלו ממנו. **והיכי דמי** ואיך יוכר עליהן? **דאיכא גובהה**, תל מפסיק **ביני** האבנים **וביני** המרקוליס.

הילכך, לחכמים מותרות אפילו שלש, שלדעת חכמים הנידון הוא רק אם נפלו ממנו אם לא, והיות ותל מפסיק ביניהם - מותרות. ולדעת רבי ישמעאל - אסורות אם הן שלש, אפילו שלא נפלו ממנו, מפני שהוא מרקוליס קטן בצד מרקוליס גדול.

לסיכום: חכמים מתירים בכל אופן שיש היכר שלא נפלו ממנו, וזה יצוייר בשתי צורות: א. מרוחקות ב. תל מפסיק ביניהם.

רבי ישמעאל אוסר באלו שתי הצורות כשהן שלש.

וכשהן בתוך ארבע אמות ואין תל מפסיק ביניהם - אסורות בין לרבי ישמעאל ובין לחכמים אף שתים, וכל שכן שלש [1170].

ולפי סיכום זה לא חזרה בה הגמרא מאוקימתת רבי יוחנן את משנתנו, אלא הוסיפה אוקימתא שמדובר שתל מפסיק ביניהם.

ומקשה הגמרא: על דברי רבא שבנראות עמו, אסורות אפילו שתים:

וכי מרקוליס כהאי גונא בצורה זו **מי הוי**, האם הגוים עושין כן?

והא תניא שנינו ברייתא: **אלו הן אבני בית קוליס** [מרקוליס]: אבן **אחת מכאן ואחת מכאן ואחת על גביהן** חציה על זו וחציה על זו.

הרי שרק שלש אסורות?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא**: **כי תניא** ברייתא **ההיא** ונשנתה **בתיאור עיקר מרקוליס** תחילתו, ואחר כך כשם שמוסיפין עליו אבנים, כן עושין לו בצדו מרקוליס קטן, ועובדין אותו אף שאינו של שלש.

הגמרא דנה אם מרקוליס יש לו ביטול ככל עבודת כוכבים, אם לא. והטעם לחלק בינו לבין עבודת כוכבים יבואר בגמרא.

והגמרא מקדימה עובדא: **בי ינאי מלכא** בית המלך ינאי ממלכי החשמונאים בימי בית המקדש השני - **חרוב** ביתם נחרב. **אתו עובדי כוכבים** באו הגוים **אוקימו ביה** הקימו שם **מרקוליס**. **אתו עובדי כוכבים אחריני** באו גוים אחרים **דלא פלחי** שאינם עובדים **למרקוליס**, **שקלינהו** לקחוהו לאבניו **וחיפו בהן דרכים וסטרטאות**.

[1170] עיין **במהר"ם בתוס'** ד"ה במקורבות [בקטע השני], ועיין **בתוס'** עוד דרך בביאור שיטת **רש"י**. וה**תוס'** מפרשים פירוש אחר, אחרי שהקשו כמה קושיות על שיטת **רש"י**.

איכא רבנן היו חכמים **דפרשי** שפרשו מדרכים אלו המחופים באבני מרקוליס, ולא דרכו עליהן כדי לא ליהנות מעבודה זרה. **ואיכא רבנן דלא פרשי** והיו חכמים שלא פרשו, ודרכו עליהן.

אמר רבי יוחנן: אם אפילו [חכם אחד המכונה:] "**בנן של קדושים**" **מהלך עליהן - ואנן** ואנחנו, **נפרוש מהן**?!

ומבארת הגמרא: **מאן ניהו** מי הוא החכם המכונה "**בנן של קדושים**"? **רבי מנחם בן סימאי**, **ואמאי** ולמה **קרו ליה** כינהו "**בנן של קדושים**" - **דאפילו בצורתא דזוזא** בצורות החקוקות על המטבעות **לא מיסתכל** מפני שמחמיר היה [1171].

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** מה הטעם **דמאן דפריש** של חכמים שפרשו? הרי בטלוהו גוים כשחיפו בהן דרכים וסטרטאות?

סבר לה שהיות ואינן אלא תקרובת לעבודת כוכבים - אינן בטלות בביטול הגוי, אף שאלילים עצמם בטלים [1172] -

כי הא דאמר כמו שאמר **רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב**: **מנין לתקרובת עבודת כוכבים שאין לה בטילה עולמית**? **שנאמר**: [תהלים קו] "**ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים**", ודרשינן: **מה מת אין לו בטילה לעולם**, ואיסור הנאתו הוא לעולם, **אף תקרובת עבודת כוכבים אין לה בטילה לעולם**.

לכן פרשו מהן החכמים הואיל ואסורות בהנאה.

ומאן דלא פריש אמר: אבנים אלו אינם אסורות מטעם תקרובת עבודת כוכבים, כי **בעינא כעין פנים**. תקרובת הוי רק כשמקריבין לפני עבודת כוכבים הקרבה הדומה לקרבנות

[1171] **התוס'** מבארים, שדיוקנות על המטבעות אינם אסורים בהסתכלות מטעם "אל תפנו אל האלילים", כי הואיל ורגילים בהם לא שייך בהם הפנאה, אלא שרבי מנחם החמיר, והוא מדת חסידות. והוא רבי מנחם שעליו מסופר בגמרא מסכת מועד קטן [כה ב] שביום פטירתו נימוחו כל הצלמים ונהיו מחצלאות, משום שלא הסתכל בצורתא דזוזא. ועיין **רבינו חננאל** בשם **תלמוד הירושלמי**.

[1172] דברים אלו צריכים ביאור. שלכאורה, איך יתכן שתקרובת עבודה זרה שאינם עבודה זרה עצמה חמורה מהעבודה זרה? ונביא מקצת מדברי הראשונים והאחרונים. א. כתב **המאירי** "וטעם הדבר, מפני שתקרובת אינו אסור אלא כשהוא כעין ארבע עבודות הנעשות בפנים, ומעתה - כשם שקרבן אין לו היתר עולמית, כך תקרובת עבודת כוכבים אין לו ביטול". ב. **הפרישה** [יורה דעה סימן קלט ס"ק ד] מביא בשם **המהרש"ל** "דתקרובת הוא מקריב לאלוהות עצמו, לאפוקי אלילים כגון פסילין אינן אלא דמיונות ואין ממשות בהן". [ונראה לומר בביאור דברי המהרש"ל, דכוונתו, האלילים עצמן הן דמיונותיו, ואף בשעה שעושהו ומקבלו לאלוה, מקבלו בצורה מוגבלת עד שיקצוף עליו ויקללו ויבטלו בראותו אפסיותו וחדלון כוחו, ולכן יכול לבטלו. אבל תקרובת - בשעה שמקריב לפניו הרי הוא שעת הכושר שעתה מאמין בו, ואין הקרבה על תנאי, לכן אין לו ביטול]. ג. עוד כתב **הפרישה** [בשם המהרש"ל?] "ואפשר על דרך קבלה: שהתקרובת קולטת מיד רוח טומאה". ד. **והטורי זהב** [שם] כתב, שאין שייך שבירה בתקרובת שאין לו ענין להקריב דבר שלם בלבד, לכן לא שייך לבטל.

[1173] כן כתבו **התוס'**, ומבואר בהמשך הסוגיא.

המובאים בפנים בית המקדש, כגון: זביחה ושאר עבודות שבמקדש [1173] - **וליכא** ואילו זריקת אבנים, אף שהזריקה אסורה, וחייב מיתה עליה -
מכל מקום, הואיל ואין עבודה זרה כמוה בבית המקדש, לא חל על האבנים איסור הנאה מדין תקרובת.
כי כל דין תקרובת נלמד מהכתוב [שמות כב] "זובח לאלוהים [אלילים] יחרם, בלתי לה' לבדו", כלומר: כל הזביחות הם בלתי לה' לבדו, וכאשר זובח לאלילים - יחרם, ויאסר בהנאה. הילכך, מכתוב זה אפשר ללמוד רק זביחה ושאר עבודות המיוחדים לעבודת ה' בבית המקדש [1174].
ואבנים אלו אסורות, מטעם שהן עצמם נהיים עבודת כוכבים, וכמו שיבואר. ולא מפני שהן תקרובת.
והואיל ונאסרו מדין עבודת כוכבים - הרי הן בטילות, כשיבטלנה הגוי, כשאר אלילים שיש להם ביטול. ולכן לא פרשו מהן החכמים ובתוכם רבי מנחם בן סימאי.
ובענין זה מביאה הגמרא ברייתא:
אמר רב יוסף בר אבא: **איקלע** נקלע **רבה בר ירמיה לאתרין** למקומנו, **ואתא ואייתי מתניתא בידיה** והביא עמו ברייתא, ושנינו בה:
עובד כוכבים שהביא אבנים מן המרקוליס, וחיפה בהן דרכים וטרטיאות [גירסא אחרת: **וסרטיאות**] (תחילת העמוד) הרי הן **מותרות** בהנאה, מפני שהגוי ביטלם.

דף נ:

ישראל שהביא אבנים מן המרקוליס וחיפה בהן דרכים וסרטיאות - אסורות.
ולית נגר ובר נגר, ואין חכם ובן חכם, **דיפרקיניה**, שיתרצנה לברייתא זו.
שהרי האבנים הן תקרובת לעבודת כוכבים, ואין להם ביטול, ואיך מותרות בביטול הגוי?
אמר רב ששת: **אנא** אני **לא נגר אנא** אינני חכם **ולא בר נגר אנא** ולא בן חכם **ופרייקנא ליה** ואתרצנה!
מאי קושיא ליה במה התקשה רבה בר ירמיה? [1175] היה קשה לו ממאמר **דרב גידל** שאמר בשם רב שאין ביטול לתקרובת עבודת כוכבים! ומה קשה, הרי תירצנו: **בעינא כעין פנים**, **וליכא** והאבנים האלו לא נאסרו מדין תקרובת, כי אינם כעין פנים, ונאסרים מדין עבודת כוכבים ממש, ולכן יש להם ביטול.

[1174] כן כתבו **התוס'** ד"ה בעינן, **והרמב"ן והריטב"א**, דהוא הדין לשאר עבודות שבמקדש. ועיין **בחידושי הריטב"א** בשם **הראב"ד**. **ובחידושי המאירי**.
[1175] מהגמרא בהמשך משמע שרבה בר ירמיה עצמו שהביא הברייתא, הוא האומר "לית נגר ובר נגר דיפרקינה".

הגמרא מביאה עוד ברייתא שאמרו עליה "לית נגר ובר נגר דפרקינה", שנשנתה בעניני שביעית וחול המועד.
עבודת הקרקע והאילנות אסורות בשביעית. יש מהן האסורות מדאורייתא, והן זריעה וזמירה [קציצת זמורות דקים יבשים מן הגפנים, כדי להצמיח הענפים הלחים, והיא כעין זריעה], וקצירה ובצירת ענבים. ושאר המלאכות אסורות רק מדרבנן.
במלאכות האסורות מדרבנן, חילקו חכמים בין מלאכות שמטרתן "לאוקמי אילנא", דהיינו להעמיד האילנות שלא יתקלקלו מכמות שהן, ומלאכות אלו מותרות, ובין מלאכות שהן "לאברויי אילנא", להשביח את האילן ולחזקו, שהן אסורות.
מלאכות הקרקע והאילנות בחול המועד, איסוריהן והיתריהן, דומים הרבה לאיסורי שביעית.
אמר רב יוסף בר אבא: **איקלע** נקלע **רבה בר ירמיה לאתרין** למקומנו, **ואתא ואייתי מתניתא בידיה** והביא עמו ברייתא, וכן שנינו:
מתליעין נוטלין תולעת שבאילנות, **ומזהמין** כשיש מכה באילן ונשרה קצת מקליפתו, מדביקין שם זבל שלא ימות האילן - **בשביעית**. **ואין מתליעין ומזהמין במועד** בחול המועד.
כאן וכאן בשביעית ובמועד - **אין מגזמין** אין קוטעים את הענפים כדי שיוציא ענפים הרבה סביבות הגיזום.
וסכין שמן לאילן **גזום** שגזמוהו לפני המועד או לפני שביעית, וסכין כדי שלא ימות האילן. סיכה זו מותרת **בין במועד בין בשביעית**.
ובריייתא זו **לית נגר ובר נגר** אין חכם ובן חכם **דיפרקינה** שיתרצנה. והיא מוקשית, כמו שיבואר.
אמר רבינא: **אנא** אני **לא נגר אנא** אינני חכם, **ולא בר נגר אנא** ואינני בן חכם, **ומפרקינא ליה** ואתרצנה!
רבינא מנסה כל האפשרויות שיש להקשות על הברייתא, ואינו מוצא מקום לקושיא.
וכך אמר רבינא: **מאי קא קשיא ליה** במה התקשה רבה בר ירמיה?
אילימא אם תאמר: **מועד אשביעית קא קשיא ליה**, טעם ההבדל בין חול המועד לשביעית קשה לו: **מאי שנא** במה שונה **שביעית דשרי** שהתירו להתליע ולזהם את האילנות, **ומאי שנא מועד דאסור** ומה שונה מועד שאסרו?
ועל קושיא זו משיב רבינא: מה קשה, **מי דמי** וכי דומין [לחלוטין] איסורי שביעית לאיסורי מועד? ! **שביעית - מלאכה אסר רחמנא**, ואילו **טירחא - שרי** התירה התורה,

ולכן התירו חכמים מלאכות אלו: התלעה וזיהום שאינם בגדר מלאכה, שהרי נעשים "לאוקמי אילנא" ואף שיש בהם טירחא גדולה, מכל מקום לא אסרו חכמים מלאכות שאין בהם אלא טירחא -

ואילו **מועד - אפילו** מלאכות שיש לאסור אותם מטעם **טירחא** בלבד, **נמי אסור**.

ולא קשה מה שחילקה הברייתא בין שביעית למועד.

וממשיך רבינא: **אלא** אם נאמר **שזיהום אגיזום קא קשיא ליה**, לרבה בר ירמיה היה קשה ההבדל בין זיהום לגיזום, וקושיתו היא: **מאי שנא** במה שונה **זיהום דשרי** שהתירו אף בשביעית **ומאי שנא** ומה שונה **גיזום דאסור** בשביעית? ועל קושיא זו משיב רבינא: מה קשה, **מי דמי** וכי דומין זה לזה? ! **זיהום** מטרתה היא **אוקומי אילנא**, **ושרי** והותר, ואילו **גיזום** מטרתה **אברויי אילנא** לחזקו ולהשביחו, **ואסור**.

אלא אם קשה לו, **זיהום אזיהום קא קשיא ליה** סתירה בין ברייתא זו למשנה ששנינו בדין זיהום -

דקתני ששנינו בברייתא זו: **מתליעין ומזהמין בשביעית** -

ורמינהו שנינו משנה במסכת שביעית: **מזהמין את הנטיעות** אילנות שנטעו אותן לאחרונה, **וכורכין אותן וקוטמין אותן ועושין להם בתים** והם מיני מלאכות להחזקת האילן שלא ימות [1176] **ומשקין אותן עד ראש השנה** של ערב שביעית. [שאר עבודת האילנות אסורה שלושים יום לפני שביעית מדרבנן, ועבודות אלו שמטרתן שלא ימותו האילנות התירו חכמים אף באלו שלושים יום].

ונדייק: **עד ראש השנה - אין**, אכן מותר לזהם, ואילו **בשביעית - לא**. ואסור לזהם.

וזו הסתירה שהתקשה בה רבה בר ירמיה.

ועל קושיא זו משיב רבינא: **ומה** הסתירה? ! **דלמא** הרי יתכן לתרץ **כמו** דחילק **רב עוקבא בר חמא** לגבי איסור קשקוש בשביעית, והוא חפירה תחת הזיתים - **דאמר רב עוקבא בר חמא**: **תרי קשקושי הוו** יש שני סוגי קשקוש, **חד**, האחד נעשה **לאברויי אילנא - ואסור**, **וחד** והשני נעשה **לסתומי פילי** אם נתגלו שורשי האילן מכסה אותם בעפר, וקשקוש זה **שרי** כי נעשה לאוקמי אילנא שלא יתקלקל וימות -

וכשם שחילקנו בין שני סוגי קשקוש, כן **הכי נמי** אפשר לומר: **תרי זיהמומי הוי** ישנם שני סוגי זיהום, **חד** האחד נעשה **לאוקומי אילני**, ואותו **שרי** התירה הברייתא, **וחד**, והשני נעשה **לאברויי אילני**, **ואסור** ואותו זיהום אסרה המשנה בשביעית עצמה.

[1176] כן פירש **רש"י**. והקשו **המהרש"א** ו**המהר"ם**, הרי אינו כן, שהרי הגמרא מתרצת שמלאכות אלו הן "לאברויי אילנא"? ומתרץ **המהר"ם**, דמלאכות אלו אפילו שהן לאברויי אילנא, נקראים שלא ימותו **ביחס** לשאר מלאכות שעיקרן להוסיף תיקון, דבלעדיהם יתקלקלו האילנות.

ומה קשה לו לרבה בר ירמיה?
ואלא מה קשה לו? **סיכה אסיכה קא קשיא ליה**, סתירה בין הברייתא שהתירה סיכת אילנות לבין המשנה שאסרה -
דקתני שנינו בברייתא זו: **סכין שמן לגזום בין במועד ובין בשביעית**.
ורמינהו ושנינו סתירה לכך במשנה במסכת שביעית: **סכין את הפגין** פגי תאנה, והן פרי התאנה שחנטו ולא התבשלו - סכין אותן בשמן כדי שיהיו שמינות, **ומנקבין ומפטמין אותן** בשמן, מלאכה זו מותרת **עד ראש השנה** של ערב שביעית.
ונדייק: **עד ראש השנה - אין** אכן מותר לסוך אותן, ואילו **בשביעית - לא** ואסור לסוך.
וקשה, שהברייתא מתירה אף בשביעית עצמה?
ומשיב רבינא: מה הסתירה, **מי דמי**? ! **הכא** מה שהתירה הברייתא לסוך, היינו את האילנות עצמן, ומטרתה **לאוקומי אילנא** שלא ימות, ולכן **שרי** התירה הברייתא, ואילו התם מה שאסרה המשנה, הוא **פטומי פירא** להשמין את הפירות ולהשביחן - **ואסור**.
ואין כאן סתירה.
וזו מסקנת דברי רבינא שלא מצא קושיא בברייתא זו.
אמר ליה רב סמא בריה דרב אשי לרבינא: [רבה] **בר ירמיה - סיכה דמועד** שהתירה הברייתא, **אזיהום** על זיהום **דמועד קא קשיא ליה** קשה לו -
מכדי, הרי **האי אוקומי והאי אוקומי**, כשם שסיכה מותר מפני שנעשה להחזיק האילן שלא ימות, כן זיהום נעשה לצורך החזקת האילן, ולא להשביחו, והא ראיה: שהתירו זיהום בשביעית, וברור שהתירו אך ורק משום לאוקמי אילנא -
מאי שנא האי דשרי למה התירו סיכה, **ומאי שנא האי דאסור** ולמה אסרו זיהום? [1177]
ומסקינן: **היינו דקאמר ליה**: **לית נגר ובר נגר דיפרקינה** כי הברייתא מוקשית מינה ובה.
הגמרא חוזרת לבאר דיני עבודת כוכבים.
מסקנת הגמרא במסכת סנהדרין, וכן נפסקה ההלכה, היא:
א. כל העובד לעבודת כוכבים כדרך שעובדים אותה הגוים, חייב עליה. ואפילו היתה דרך העבודה לאותה עבודת כוכבים בצורה משונה, כגון הזורק אבן למרקוליס, חייב עליה, כי כך היא דרך עבודתו. וכן אם היה דרך עבודתה בעבודה בזויה, כגון הפוער עצמו לפעור, חייב סקילה, היות וזו היא דרך עבודתו. לאו זה נלמד ממה שנאמר [דברים יב] "איכה יעבדו הגוים האלה".

[1177] ואין לתרץ משום טירחא יתירא שיש בזיהום, וכי יש בזיהום יותר טירחא מסיכת כל פג ופג?!

ב. אבל אם עבד לעבודה זרה שלא כדרך עבודתה, כגון: הפוער עצמו למרקוליס, או הזורק אבן לפעור - אינו חייב מיתה.
ג. במה דברים אמורים, בשאר עבודות שנהגו בהם הגוים. אבל העבודות המיוחדות שהיו נעשות לאל יתברך בפנים בית המקדש, והן: השתחויה, זיבוח, קיטור, ניסוך וזריקה - חייבים על עבודתן לעבודת כוכבים אף כשאין דרך העבודה של אותה עבודת כוכבים בכך.
ולכן, המשתחווה או הזובח או המקטיר או הזורק לפעור, אף שהגוים אינם עושים כן, חייב מיתה.
לאו זה נלמד ממה שנאמר [שמות יב] "זובח לאלהים [אלילים] יחרם, בלתי לה' לבדו". כלומר, עבודה זו של זביחה, "נתרוקנה" כולה לאל יתברך לבדו, ואין לזר אתו, ואף שנאמר "זובח", דרשו חכמים שבכלל זביחה הן כל העבודות המיוחדות לאל יתברך.
לאו זה נקרא בלשון חכמים "עבודות שבפנים".
בסוגייתנו מבוארים פרטים נוספים בכללים אלו, ובנוסף על חיוב מיתה על עבודות אלו דנה הגמרא בהמשך גם על דיני איסור הנאה שבעבודות אלו, בכדרכה ושלא כדרכה, מתי חל איסור הנאה על החפץ הנעבד - מדין תקרובת.
אמר רב יהודה אמר רב: **עבודת כוכבים** שהגוים **עובדין אותה במקל**, כגון: שמקשקשין לפניה במקל, אם הישראל **שבר מקל בפניה - חייב** מיתה.
ואם **זרק מקל בפניה - פטור** ממיתה.
ביאור: עבודת כוכבים זו עובדין אותה במקל, בקשקוש לפניה. ולכן, אם קשקש ישראל בפניה - חייב מיתה. ואין בדין זה חידוש, כי הוא כמו הפוער עצמו לפעור.
ומאידך, אם עבודת כוכבים זו אין עובדין אותה במקל כלל, ועבד אותה במקל - פטור. בין אם קשקש בין אם זרק או שבר, בכל אופן פטור. וגם בדין זה אין שום חידוש, שהוא דומה לפוער עצמו למרקוליס.
אבל, היות ואליל זה עובדין אותו במקל, על כל פנים בקישקוש בפניה, באה הגמרא לחדש שני דינים מחודשים, והם: א. אם שבר מקל בפניה - חייב. והחיוב הוא מדין זביחה. כיון ששבירת מקל דומה במקצת לזביחה, כשם שזביחה שוברת מפרקת הבהמה, כן שבירה של המקל. והחידוש הוא, למרות שאין עובדין אותה בשבירה, בכל זאת
חייב, הואיל ועובדים עבודת כוכבים זו במקל, נמצא שעשה מעשה "כעין זביחה" בדבר שרגילה בו.

[וביתר ביאור: שבירת מקל אינה זביחה, וגם הדמיון לזביחה רחוק הוא מאוד, ולכן, אם לא היה דרכה של עבודת כוכבים זו בעבודת מקל כלל לא היינו מחייבים אותו מדין זביחה, ואין זה דומה לשוחט בהמה למרקוליס שחייב עליה, כי שחיטת בהמה היא הזביחה המיוחדת לאל יתברך, האסורה לכל האלילים, אבל שבירת מקל אינה עבודת זביחה, אלא, מפני שעבודתה של עבודה זרה זו היא במקל, [1178] - לכן חייב אף בשבירה, הדומה במקצת לזביחה].

ב. אם זרק מקל בפניה - פטור. וכמו שיבואר.

ומקשה הגמרא: **אמר ליה אביי לרבא**: **מאי שנא** במה שונה "**שבר**" בפניה מקל שהוא חייב, משום **דהוה ליה כעין זביחה**, ואילו זרק לפניה מקל פטור, והרי **זרק נמי - הוה ליה כעין זריקה** של דם קרבנות, והיא אחת מעבודות פנים שנתייחדה לעבודת האל יתברך? ומתרצת הגמרא: **אמר ליה** רבא לאביי: **בעינא**, כדי לחייבו משום זריקה אנו צריכים שיזרוק **זריקה ה"משתברת**", כעין זריקת דם קרבנות שאינה מחוברת, אלא "משתברת", שנופל הדם כשהוא מחולק לטיפים טיפים.

כלומר, מעשה זריקת מקל אין לו דמיון בעצם ה"מעשה" למעשה זריקת דם קרבנות, הילכך פטור, כי לא עבדה ב"עבודת פנים", ולא בעבודה כדרכה, כי אין דרכה אלא בקשקוש. אך שבירה, מעשה השבירה דומה למעשה של זביחה, לפיכך חייב.

הגמרא דנה בחידוש זה שביאר רבא בדעת רב יהודה אמר רב "בעינא זריקה המשתברת". **איתיביה** אביי מברייתא האומרת שכל מעשה הדומה במקצת ל"עבודת פנים" מחייב מיתה, אף שעשה כן בצורה בזויה ביותר.

דתניא, **ספת לה**, האכילה לעבודה זרה **צואה**, **או שנסך לפניה עביט** כלי חרס **של מימי רגלים**, (תחילת העמוד) **חייב** אף בעבודה זרה שאין דרכה בכך, הואיל וזה דומה לזריקה, שחייבין עליה בכל העבודות הזרות. [1179]

[1178] מקל זה דומה לבהמה ביחס לאליל זה והשבירה היא "תולדה" של זביחה. חידושי **הריטב"א** והר"ן **על הרי"ף**.

[1179] והתוס' והראשונים מוסיפים בשיטת **רש"י**, שבודאי מדובר שעבודתה בצואה [ולא בזריקת צואה], ואז רגילה בכך, הילכך שייך לומר שחייב אף על זריקתה - דהרי לדעת רש"י, אם אין לחפץ הנעבד שום שייכות לאליל זה - אין חייבים עליו אפילו בעבודה הדומה לעבודת פנים, כמבואר לעיל. וכן בהמשך הגמרא, שרצו לומר שהשוחט חגב חייב מטעם שבירתו שהיא דומה לשחיטה, צריך להוסיף שמדובר שאליל זה עובדים אותו בחגב [ולא בשחיטת חגב], מטעם הנ"ל. אבל **הריטב"א** חולק על התוס', וכתב, שאף לדברי רש"י [ומדייק כן מדברי רש"י] חייב בעביט של מי רגלים אף שאין עבודתה כלל במימי רגלים, וכן בשחיטת חגב אף שאין עובדין לה כלל בחגב. והטעם, כיון שעל כל פנים יש עליהם "שם" של זריקה ו"שם" של שחיטה, שהם מארבע העבודות בבית המקדש, לכן נחשבות כתולדותיהן - וחייב עליהם. בניגוד לשבירת מקל שהיא רק "דומה" לזביחה, ואינה "תולדה" של זביחה - הילכך הצריך רש"י שעבודתה תהיה לפחות בקשקוש מקל. המשך דברי התוס' ראה לקמן [הערה 4].

דף נא.

בשלמא ניסך לפניה **עביט של מימי רגלים**, שפיר חייב, כי **איכא** יש כאן **זריקה משתברת**.

אלא, **צואה** - **מאי זריקה משתברת איכא**!? הרי היא אינה משתברת, ובמה היא שונה מזריקת מקל?

ומתרצת הגמרא: הברייתא האת מדברת **בצואה לחה**, המשתברת בזריקה.

ועתה דנה הגמרא לגבי הדין הראשון שחידש רב, שעל שבירת מקל חייב כעל זביחה, אף שאינה דומה לה אלא רק במקצת.

לימא, האם נאמר שחידושו של רב הוא **כתנאי**, תלוי הוא במחלוקת של תנאים, ואינו מוסכם על דעת כל התנאים?!

שנינו ברייתא: **שחט לה חגב** לכל עבודת כוכבים, בין שדרכה בשחיטה בין שאין דרכה בשחיטה - **רבי יהודה מחייב**, **וחכמים פוטרים**.

המקשן סובר שטעמם של החכמים הפוטרים הוא: משום שאין שחיטה נוהגת בחגב - **מאי לאו** האם לא נבאר **שבהא קמיפלגי** שנחלקו בדין זה: **דמר** רבי יהודה **סבר**: **אמרינן** "**כעין זביחה**", אף שאינו דומה ממש לזביחת קרבנות, מכל מקום חייב, מפני שיש לו דמיון לזביחה בכך ששוברה -

כשם שאמר רב ששבירת מקל דומה לזביחה [1180] [ונמצא שרב אמר דינו רק אליבא דרבי יהודה] -

ומר סבר וחכמים סוברים: **לא אמרינן** "**כעין זביחה**" ולא כל דבר הדומה במקצת לזביחה מחייבת מיתה - **אלא** אמרינן "**כעין פנים**"

זביחה ממש של חיה בהמה ועוף ששייך בהם שחיטה, אף שאינם ראויין לקרבן - היא המחייבת מיתה בכל האלילים, ולא חגב שאינו בר זביחה כלל.

ולדבריהם גם אם שבר מקל - פטור. האם אמר רב דינו כתנאי? ומסקינן: **לא** במחלוקת זו נחלקו רבי יהודה וחכמים, אלא -

דכולי עלמא כל התנאים של ברייתא זו [1181] סוברים: **לא אמרינן** "**כעין זביחה**", ולדעתם השובר מקל בפניה - פטור -

---

[1180] וכתב **רש"י**: שחיטת חגב דומה לשבירת מקל, בכך שבשניהם לא שייך שחיטה אלא שבירה [לפי ההוה אמינא של הגמרא], ורצה המקשן להוכיח מכך שרבי יהודה מחייב בכל שבירה שהיא - שאם רצה רבי יהודה לחדש דין בשחיטה, ולומר שחייב עליה אף כשאינה דומה ממש ל"עבודת פנים" - לא היה צריך להרחיק ולחייב בשחיטת חגב, הרי גם שחיטת תרנגולין ואווזים אינם עבודות שבפנים, ולמה לא נקט דינו בתרנגולין ואווזין - משמע שרבי יהודה מחייב אפילו בדבר שדומה במקצת לזביחה.

[1181] מכל מקום אין מברייתא זו קושיא על רב, כי רב יכול להסתייע מהברייתא הקודמת "ספת לה צואה וכו'" - ששם מבואר שחייבים על זריקה אף שאינה כעין פנים. כן משמע מתוך דברי ה **ראשונים**.

אלא, כדי לחייב **כעין פנים בעינן** דבר הדומה לזביחה כגון: חיה ועוף, אף שאינן ראויים להקרבה ממש, מכל מקום הם ראויים לשחיטה, ודמיונם קרובה מאוד לעבודת פנים - ובשאר כל השבירות פטורים, לפיכך פטרו חכמים בחגב -

והטעם שרבי יהודה מחייב הוא, משום ד**שאני חגב**, **הואיל וצוארו דומה לצואר בהמה** הוי שחיטתו כעין שחיטת פנים [1182].

הגמרא מביאה מאמר דומה שאמר רב.

אבל - לדעת רש"י - שונה אליל זה בכך שעבודתה ב"זריקת" מקל, ולא בקשקוש גרידא. ובמאמר זה מתייחס רב גם לדינו של המקל, האם נאסר בהנאה כדין תקרובת עבודת כוכבים.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: עבודת כוכבים שעובדין אותה במקל - אם **שבר מקל בפניה** - **חייב** מיתה, וכמבואר לעיל דשבירה הוי כעין זביחה, הילכך חייב בין אם עבודתה בשבירה ובין אם אין עבודתה בשבירה, הואיל ועל כל פנים עבודתה במקל - **ונאסרת** המקל, מדין תקרובת עבודת כוכבים, מאותו הטעם ואותה הסיבה, מפני שעשה בה מעשה כעין זביחה.

אבל אם **זרק מקל לפניה** - **חייב** מיתה, הואיל ועבודתה בכך בזריקה - והמקל **אינה נאסרת** מפני שאין תקרובת עבודת כוכבים אסורה בהנאה אלא אם הוי כעין פנים, וכמו שמבואר לעיל [נ א]. ונלמד ממה שנאמר "זובח לאלהים [אלילים] יחרם בלתי לה' לבדו" ודרשינן: החרם יוחרם וייאסר בהנאה רק בעושה עבודה המיוחדת לעבודת האל יתברך, ואילו מקל זו - אין עבודתה עבודת פנים, וכמו שיבואר.

והחידוש [1183] בדברי רב הוא: אותה עבודה, והיא: זריקת מקל, לגבי האיש העובד - הוי עבודה להתחייב עליה, ואילו החפץ הנעבד אינו נאסר מדין תקרובת עבודת כוכבים.

ומקשינן על דברי רב: **אמר ליה רבא לרב נחמן**: **מאי שנא שבר** מקל שהמקל אסורה בהנאה משום **דהויא ליה** שהשבירה היא **כעין זביחה** -

זרק נמי תיאסר המקל, הרי **הויא ליה כעין זריקה**?

[1182] ומכאן גם הוכיחו **התוס'** [עיין הערה ו] שמדובר באליל שעובדין אותו בחגב [ולא בשחיטת חגב] - דאי אין עובדים אותו בחגב כלל - מה בכך שצוארו דומה לשל בהמה, וכי בכך יתחייב? ולמה שונה מהדין המבואר לקמן שהשוחט בהמה [!] בעלת מום שהוא פטור? וכי יתכן שהשוחט חגב חייב יותר מהשוחט בהמה בעלת מום?! אבל, אם אליל זה יש לו שייכות עם חגב - מבואר היטיב: השוחט בעלת מום לאליל שאין דרכה בבהמה כלל, כגון פעור או מרקוליס, ואתה בא לחייבו אך ורק משום עבודת פנים - לכן צריך להיות שחיטה ראויה ממש כעבודת פנים - מה שאין כן, באליל שדרכו בחגב, סגי שיעשה בחגב מעשה "הדומה" לעבודת פנים. ועיין עוד בתוס'.

[1183] מבואר על פי דברי **הריטב"א**. ויש שם טעות סופר.

כלומר: הרי אין חסרון בעצם המקל מפני שאינה נכנסת לעבודת פנים, והא ראיה, שהרי אם שבר בפניה נאסרת. וגם אין חסרון מצד העובד, שהרי הוא אכן חייב מיתה. ואם כן, איפא, למה אינה אסורה בהנאה?

ומתרצת הגמרא: **אמר ליה** רב נחמן לרבא: כדי לאוסרה בהנאה **בעינן** שתהיה **זריקה משתברת** כעין עבודת פנים - **וליכא** וזריקה זו אינה זריקה המשתברת.

כלומר: האדם העובד אכן חייב על הזריקה משום שעבודתה בכך, ולא משום מעשה עבודת פנים. ואילו המקל לא נאסרת משום עבודת פנים, מפני שאינו מעשה זריקה הדומה לזריקת פנים [1184].

מה שאין כן כששבר מקל - מעשה השבירה הדומה לזביחת פנים הוא מעשה האוסר את המקל.

ומקשה רבא לרב נחמן: **אלא** לדבריך שהמקל לא נאסרת מפני שבעינן זריקה המשתברת, אף שעבודתה בזריקת מקל [1185] -

מעתה, קשה, **אבני בית מרקוליס - במה יאסרו**, הרי אבנים אלו לא נזרקו בזריקה המשתברת?

אמר ליה רב נחמן לרבא: **אף לדידי קשיא לי** גם אני התקשיתי בקושיא זו, **ושאלתיה** והקשיתי אותה **לרבה בר אבוה**, **ורבה בר אבוה** הקשה כן **לחייא בר רב**, **וחייא בר רב** הקשה **לרב** -

ואמר ליה רב לבנו חייא: האבן שניתוסף על המרקוליס - **נעשה כמגדל עבודת כוכבים**, דהיינו כמרקוליס גדול המצטרף מכל אבן ואבן, ואינם אסורים מטעם תקרובת - אבל מקל לא נעשה חלק מהאלילים, היות ואינו, עשוי ממקלות מקלות.

ומקשה רבא לרב נחמן [1186]: **הניחא** סברא זו אתי שפיר **למאן דאמר**: **עבודת כוכבים** אליל **של עובד כוכבים** גוי - **אסורה מיד** כשעושה בה מעשה לשם אלילים - לפיכך אבנים אלו אסורות שבכולן נעשה מעשה ההשלכה למקום המרקוליס לשם עבודת כוכבים - **אלא**, **למאן דאמר** הסובר שאינה נאסרת **עד שתעבד**, קשה: **תשתרי** תהיינה אבנים האלו מותרות, **דהא לא פלחה**, הרי לא עבדו להן, אלא כל אבן ואבן הושלכה למקום המרקוליס לשם ההגדלה וההוספה -

ולמה אסורות, הרי עדיין לא נעבדו?

[1184] מבואר לפי **המהרש"א**. וביתר ביאור: החסרון במקל זה אינו מעצם ה"חפצא" מצד היותה מקל, ואין מקריבים מקל בבית המקדש. אלא, מפני ש"איכות" העבודה איננה עבודת פנים, מצד שאינה זריקה המשתברת.

[1185] עיין **מהרש"א**.

[1186] מדברי **הריטב"א** משמע שהוא המשך הוויכוח בין רבא לרב נחמן, ולא בין רב לבנו חייא.

אמר ליה רב נחמן לרבא: אכן, **כל אחת ואחת נעשית עבודת כוכבים**, וגם נעשית **תקרובת לחברתה** להאבנים שקדמו לה, וכל האבנים שקדמו לה נעבדו על ידי זריקת האבן שלאחריה.

והקשה לו רבא: **אי הכי - בתרייתא מיהא תשתרי** תהיה מותרת, שהרי אותה לא עבדו?

אמר ליה רב נחמן לרבא: אכן אינה אסורה, **אי ידעת ליה** אם אתה מכירה - **זיל שקלה** קחנה! כלומר: כיון שאין מכירים אותה, לכן כולן אסורות.

סיכום: כשאנו דנים על "האבנים" איזה דין יש להן, אם כתקרובת אם כעבודת כוכבים עצמה -

ודאי שיש להם דין של עבודת כוכבים אחת גדולה.

הילכך, יש להם דין ביטול, כשם שיש ביטול לעבודת כוכבים. ולכן דרכו עליהן החכמים ובראשם רבי מנחם בן סימאי.

ואי אפשר לתת להם דין של תקרובת שאינה בטלה, מפני שאינה זריקה המשתברת.

אבל, כשאנו דנים על "מעשה הזריקה", הוי הזריקה מעשה של עבודה - שהרי דרכה בכך, והיא היא העבודה האוסרתה למאן דאמר "עד שתעבד".

רב אשי אמר: אף זו האחרונה נאסרת, מפני שכיון שאין למרקוליס עבודה אחרת, וזריקתה היא עבודתה, לכן **כל אחת ואחת נעשית תקרובת לעצמה** והיא היא העבודה האוסרתה [אף למאן דאמר "עד שתעבד"] **ונעשית תקרובת לחברתה** [1187].

הגמרא מביאה משנה, להקשות על מסקנת הגמרא שרק דבר שנזרק בזריקה המשתברת אסור בהנאה.

תנן שנינו במשנה הבאה: **מצא בראשו** של המרקוליס, **כסות ומעות או כלים - הרי אלו מותרין** בהנאה, והטעם יבואר שם.

ואם מצא **פרכילי ענבים ועטרות של שבלים ויינות שמנים וסלתות וכל דבר שכיוצא בו קרב לגבי מזבח - אסור** בהנאה, משום תקרובת עבודת כוכבים.

[1187] הקשה **הריטב"א**: למה לו לרב אשי לומר שגם נעשה תקרובת לחברתה, הרי די בכך שכל אחת נעשית תקרובת לעצמה, ונאסרת מטעם עצמה? ועיין שם מה שתירץ.

[1188] **הריטב"א** [ועיין עוד ב**חידושי הר"ן**] מבאר, דכוונת הגמרא היא, שכיון שנמצאו על המרקוליס, יש לחשוש ולתלות לחומרא, שמא מי שהביאם ניסך מקצתם או הקטיר מקצתם - מקצת היין והשמן - והשאיר השאר, שגם ב"פנים" - להבדיל - קורה כן לפעמים שמביא כמות גדולה ומקטיר או מנסך מקצתם ומשייר מקצתם. עוד כתב **הריטב"א**, מה שאמרה הגמרא "איכא כעין פנים ואיכא כעין זריקה המשתברת" הוא דבר אחד, דגם זריקה היא אחת מעבודות פנים. אי נמי, משום שרוצה לסיים הקושיא "אלא פרכילי ענבים:. לא פנים איכא ולא זריקה המשתברת איכא".

וקשה, **בשלמא יינות שמנים וסלתות - איכא כעין פנים** [1188] יש עבודה כזו בפנים **ואיכא כעין זריקה משתברת** שדברים אלו נזרקין טיפים טיפים -
אלא, **פרכילי ענבים ועטרות של שבלים** למה נאסרים, הרי **לא כעין פנים איכא** כי אין דרכן להביאן בפנים, **ולא כעין זריקה משתברת איכא** כי אינם משתברין?
ומתרצת הגמרא: **אמר רבא אמר עולא**: **כגון שבצרן מתחילה לכך** [1189] לצורך המרקוליס, והבצירה דומה לזביחה, כשם ששבירת מקל דומה לזביחה.
וכיון שבמעשה הבצירה עשה מעשה הדומה לזביחה - נאסרו בהנאה [1190].
אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: **מנין** אנו למדים לדין זה: **הזובח בהמה בעלת מום לעבודת כוכבים** שאין דרכה בשום עבודה בבהמות [1191] - **שהוא פטור**?
שנאמר [שמות כב] "**זובח לאלהים** [אלילים] **יחרם בלתי לה' לבדו**". ודרשינן: דבר הראוי לה' יתברך לבדו אסור לזבוח לאלילים, לפיכך **לא אסרה תורה אלא כעין פנים** דבר הראוי לפנים בית המקדש. והיות והיא בעלת מום - אינה ראויה לעבודת פנים.
ומקשה הגמרא: **הוי** התקשה **בה רבא**: **במאי** באיזה מום אמר רבי יוחנן שהוא פטור?
אילימא אם נאמר: **בדוקין** [כתם] **שבעין** הבהמה, וכן שאר מומין הפוסלין בהמות להביאן קרבן לה' -
קשה, איך יתכן לומר כן ! **השתא** אם אפילו **לבני נח** [גוים, ואף בני ישראל לפני מתן תורה] **חזיא** ראויה בהמה זו - **לגבוה** להקריבה קרבן לה' **בבמה דידהו** בבמות שהותרו להקריב עליהן קרבנות. וגוים המביאים קרבנות בבמות - מותר להם להביא בהמות בעלי מום -
אותה בהמה כאשר הביאה **לעבודת כוכבים** [גירסא אחרת: **לארורה זו**] - **מיבעיא**?! ודאי שחייב, שהרי בהמה זו ראויה להקריבה קרבן לה'?
ומסקינן: **אלא**, רבי יוחנן הפוטר - פטר **במחוסר אבר** שלם, שאינה ראויה לקרבן בבמה אף לבני נח.
וכדברי רבי אלעזר -

[1189] כלומר: כשאנו מוצאים אותן כן אנו "חוששין" שמא נבצרו מתחילה לכך. **ריטב"א**.
[1190] כתבו **הריטב"א** והר"ן, שלדעת רש"י הסובר, ששבר מקל לפניה חייב ונאסר בהנאה רק אם עובדים אותה במקל, ואם לאו הוי כפוער עצמו למרקוליס, קשה - הרי מרקוליס אין דרכה כלל בהבאת ובבצירת פירות ושמנים וסלתות, ולמה נאסרו בהנאה? ומתרצים: שונה ענבים ממקל, כי ענבים, לכל הפחות, באים בפנים בהבאת ביכורים, לכן שייך לומר שבצירתן היא תולדה של זביחה - מה שאין כן מקל, שאין שום עבודה כזו בפנים ולא דוגמתה - אי אפשר לחייב ולאסור בהנאה אם אין עובדים לה בעבודה כל דהו של מקל בקשקוש וכדומה. והנה כל זה הוא לשיטת רש"י ותוס', והריטב"א מכריע דעתו כמותם.
[1191] כן מבאר **הר"ן** לדעת **רש"י**, וכן מבואר **בתוס'**. דאילו דרכה בשחיטת בהמות, או אפילו בשאר עבודות בבהמה, היה צריך להיות חייב, שאם אפילו שבר מקל לאליל שדרכו בקשקוש מקל - חייב, כל שכן בשחיטת בהמה ממש. ועיין **ברמב"ן ור"ן** שיטה אחרת בכל הסוגיא.

דאמר רבי אלעזר: מנין אנו למדים, **למחוסר אבר דאסור לבני נח**[1192]? **שנאמר** [בראשית ו]: אמר הקב"ה לנח "**ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התיבה להחיות אתך**" - ודרשינן "מכל החי", **אמרה תורה** "**הבא בהמה שחיין ראשי אברין שלה**", שהרי עתיד נח להקריב קרבנות מן הבהמות שהכניס לתיבה, כמו שנאמר [שם ח] אחרי יציאתו מן התיבה "ויקח מכל הבהמה הטהורה... ויעל עולות במזבח".

ומקשה הגמרא: איך אפשר ללמוד ממקרא זה? הרי **האי** "ומכל החי" **מיבעי ליה** ללימוד אחר. והוא: **למעוטי טריפה** שציווה הקב"ה לנח לא להכניס לתיבה בהמות שנטרפו כגון: שניקב קרום של מח [ואינה בעלת מום בכך].

ומתרצת הגמרא: מה שהיה אסור לו להכניס בהמות טריפה נדרש מדרשה אחרת, והיא: מה שנאמר שם "**לחיות זרע**", **נפקא** נלמד, כלומר: הכנס בהמות שמהם יוולדו זרע, ואילו טריפה אינה יולדת.

ומקשה הגמרא: **הניחא** לימוד זה מתיישב, **לדברי מאן דאמר: טריפה אינה יולדת**, ואפשר למעטה מ"לחיות זרע" -

אלא לדברי מאן דאמר: טריפה יולדת - מאי איכא למימר? שלדעתו אי אפשר למעט טריפה מ"לחיות זרע" שהרי היא "מחיה זרע" ויולדת, אם כן טריפה ממועטת מהפסוק "ומכל החי" -

וחוזרת השאלה, מנין למחוסר אבר דאסור לבני נח?

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** "להחיות **אתך**", ודרשינן "**אתך**" - **בדומין לך**, וכמו שנח לא היה טריפה [ויבואר בהמשך] כן לא יכניס בהמה טריפה -

ומכאן דרשינן טריפה, ו"מכל החי" נדרש למעוטי "מחוסר אבר".

ומקשה הגמרא: **ודילמא** הרי יתכן לומר **שנח גופיה** בעצמו **טריפה הוה**?

ומתרצת הגמרא "**תמים**" **כתיב ביה**, התורה העידה עליו שהיה "איש צדיק תמים", הרי שלא היה טריפה.

ומקשה הגמרא: למה נאמר ש"תמים" כוונתו תמים בגופו, **דילמא** הרי יתכן לומר "**תמים**" **בדרכיו**, עניו ושפל רוח?

ומתרצת הגמרא: גם "**צדיק**" **כתיב ביה**, וממנו נלמד שהיה צדיק בדרכיו, ומ"תמים" נלמד שהיה תמים בגופו - ולא טריפה.

ומקשה הגמרא: עדיין לא נלמד שהיה תמים בגופו, כי **דלמא** יתכן לומר "**תמים**" היינו **בדרכיו**, ו"**צדיק**" היינו **במעשיו**, ולא עשה מעשי חמס כאנשי דורו?

[1192] סוגיא זו הובאה לעיל [ה ב ו א], ועיין שם בהערות.

אלא, לא נלמד כן ממה שנאמר "תמים", ונלמד ממה שנאמר "אתך" - ולא קשה "דילמא נח גופיה טריפה הוה", כי - **לא מצית אמרת**, לא מסתבר **דנח גופיה טריפה הוה. דאי סלקא דעתך נח טריפה הוה** - האם יתכן **שאמר ליה רחמנא**: **כוותך** בדומין לך "טריפה" - **עייל** הכנס לתיבה, **שלמין לא תעייל** אל תכניס?! ומכאן הראיה שלא הכניס טריפה לתיבה.

ודנה הגמרא: **השתא** אחרי שהסקנו, **דנפקא** שנדרש שלא הכניס טריפה **ממה** שנאמר "**אתך**" - קשה, "**לחיות זרע**" **למה לי**, למה אמר לו כן הקב"ה, הרי כבר התמעטה טריפה מ"אתך"?!

ומתרצת הגמרא: אף אם לא יכניס טריפות, עדיין יתכן שיכניס בהמות שאינן ראויות להוליד, והקב"ה הרי רצה שיהיה קיום לכל החי, לכן אמר לו "לחיות זרע", שיכניס בהמות הראויות להוליד.

אי מ"אתך", אם היה מצווהו רק "אתך", **הוה אמינא** היינו אומרים, שיכניס בהמות שלמות **לצוותא בעלמא** לעמוד אתו בתיבה שתים עשרה חדשים, ולכן לא יכניס אתו טריפות שאינן חיות שתים עשרה חדשים, ותבטל ה"צוותא" -

ואכן יכול להכניס **אפילו זקן ואפילו סריס** שאינן ראויות להוליד -

לכן **קמשמע לן** "**לחיות זרע**", ללמדו שלא יכניס אתו אלא בהמות הראויות להוליד.

הגמרא ממשיכה בדין מרקוליס.

אמר רבי אלעזר: **מנין** אנו למדים לדין זה: **השוחט בהמה למרקוליס - שהוא חייב**[1193], למרות שאין עבודתה בזביחת בהמות?

שנאמר [ויקרא יז] בפרשת שחוטי חוץ "**ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים**". [שעירים הם שדים, והגוים זבחו להם, כמו לאלילים].

אם מקרא זה **אינו ענין** להעובד עבודת כוכבים **כדרכה**, דהיינו עבודת כוכבים שהגוים זובחים לה, ד"כדרכה" נלמד ממקרא אחר, **דכתיב** [דברים יב] "**איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם**" - **תנהו ענין לשלא כדרכה**.

[1193] כתב **המהר"ם** [ומדייק כן מדברי **רש"י** בעמוד ב] דברי רבי אלעזר "שהוא חייב" אין הכוונה לחיוב עונש מיתה - שהרי כבר נלמד מהפסוק "זובח לאלהים יחרם" שעל כל עבודת פנים חייבין עליהם לכל האלילים אף שאינה כדרכה, ולמה לו לדרוש דרשה אחרת? אלא רבי אלעזר בא ללמוד מפסוק זה ל"אזהרה", לחייבו מלקות. ודבריו "לחייבו מלקות" מדויקים מאוד - כי האמת שהגמרא במסכת סנהדרין [סא א] הקשתה על רבי אלעזר למה לו ללמוד שהוא חייב ממקרא זה, הרי אפשר לחייבו מטעם עבודת פנים? [והיא קושית המהר"ם]. ותירצה, שרבי אלעזר מדבר ב"זובח להכעיס", ופירש שם רש"י, שאינו מקבלו עליו לאלוה, ובא הכתוב להשמיענו שחייב מלקות. כלומר: מהפסוק "זובח לאלהים יחרם" למדים חיוב מיתה להעובד עבודת פנים דרך כבוד, ואילו כאן מדובר שזובח דרך בזיון, והעונש על עבודה זו הוא מלקות גרידא. וזו, כנראה, כוונת המהר"ם. וכן כתב **בחידושי הריטב"א** בשם **הרשב"א**. ועין שם עוד שיטת **הרמ"ה**.

מדה היא בתורה: מקרא שאינו ענין לה, כלומר: דכבר נאמר במקום אחר, הריהו מיותר לדרשה אחרת הדומה לה.
ומקשה הגמרא: **וכי הא** מקרא זה **להכי הוא דאתא** האם הוא מיותר לדרשה זו?
האי מיבעי ליה הרי הוא נדרש לדרשה אחרת, **כמו דתניא** שנינו ברייתא בענין "שחוטי חוץ".

דף נא:
איסור שחוטי חוץ הוא: קרבן שהוקדש לה', והקריבו מחוץ למשכן. המקריב ענוש כרת.
בתחילת פרשת שחוטי חוץ נאמר [פסוק ג ד] "איש איש מבית ישראל אשר ישחט... מחוץ למחנה. ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן... לה' לפני משכן ה'... ונכרת האיש ההוא מקרב עמו". למדנו מכאן עונש כרת על שחוטי חוץ.
אחרי כן [פסוק ה - ז] נאמר "למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים על פני השדה, והביאום לה' אל פתח אוהל מועד. ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים".
הברייתא עוסקת בכפילות הפסוקים, הרי כבר נאמר [בפסוק ג - ד] כל דיני שחוטי חוץ, ומה מוסיפה התורה בהמשך [פסוק ה ז]?
הברייתא דורשת את הפרשה, שחלקה הראשון נאמר על שעת איסור הבמות, וחלקה השני על שעת היתר הבמות.
במות שנעשו להקריב עליהן לה' - הותרו לבני ישראל עד להקמת המשכן [וכן בשעת פירוקו בתנאים מסויימים] ומשהוקם בית המקדש נאסרו הבמות עולמית.
וכן שנינו: **עד כאן** [פסוק ג - ד] **הוא מדבר בקדשים שהקדישן בשעת איסור הבמות, והקריבן** בחוץ **בשעת איסור הבמות, שהרי עונשן אמור** ועל כך מגלה התורה את עונשן - כרת, כמו **שנאמר** [שם] "**ואל פתח אוהל מועד לא הביאו... ונכרת האיש ההוא מקרב עמ ו**". **עונש** כרת **שמענו** בפרשה זו - **אזהרה מנין**, מנין שהוזהרו על כך?
תלמוד לומר [דברים יב] "**השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה. כי אם במקום אשר יבחר ה**'".
ומקרא זה נדרש לאזהרה, **כדברי רבי אבין אמר רבי אילא** [אילעא] -
דאמר רבי אבין אמר רבי אילא: כל מקום בתורה **שנאמר** "**השמר**" **ו**"**פן**" **ו**"**אל**" - **אינו אלא באזהרת** "**לא תעשה**".
הרי שמענו עונש וגם אזהרה למקריב בחוץ קדשים שהקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות -

וממשיכה הברייתא: **מכאן ואילך**, הכתוב בפסוקים הבאים [ה - ז], **הוא מדבר בקדשים שהקדישן בשעת היתר הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות**.
ובא הכתוב להזהיר ולאסור להקריבן בחוץ, למרות שהקדישן היה הקדש לשם הקרבת במה, **שנאמר** [שם] "**למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים**", כלומר, אותם הזבחים **שהתרתי לך כבר** דהיינו, שכבר עמדו להיקרב בבמות, אותם יביאו למשכן.
המשך הכתוב הוא "**על פני השדה**", ודרשינן: **מלמד** אותנו, **שכל הזובח בבמה בשעת איסור הבמות, מעלה עליו הכתוב כאילו הוא זובח על פני השדה**, דהיינו לעבודת כוכבים!
המשך הכתוב הוא "**והביאום לה'**" - **זו מצות עשה** להביאם לה' במשכן.
עד כאן שמענו מצות עשה להביאם למשכן -
ומצות לא תעשה - מנין, אם הקריבן בחוץ מנין שעבר ב"לא תעשה"?
תלמוד לומר [שם] "**ולא יזבחו עוד את זבחיהם**". ודרשינן: לא יזבחו אותן בחוץ.
וממשיכה הברייתא: **יכול יהא ענוש כרת** עליהן, כשם שהמקריב בחוץ קדשים שהקדישן בשעת איסור במות?
תלמוד לומר [שם] "**חקת עולם תהיה זאת להם**". ודרשינן, **זאת** עבירה על מצות עשה ולא תעשה יש **להם - ולא אחרת** והוא עונש כרת **להם**.
ועתה, קשה על רבי אלעזר, מנין לו לדרוש ממקרא זה לדין השוחט בהמה למרקוליס, הרי ממקרא זה דרשינן לקדשים שהקדישן בשעת היתר הבמות והקריבן בחוץ בשעת איסור הבמות?
ומסקינן: **אמר רבא**: שתי הדרשות נדרשות, שהרי יכלה התורה לכתוב "ולא יזבחו את זבחיהם", למה נאמר "עוד"? ודרשינן: **קרי ביה** "**ולא יזבחו**" ללמד על איסור שחוטי חוץ, כמבואר. **וקרי ביה** "**ולא עוד**" לדרשת רבי אלעזר שהשוחט בהמה למרקוליס, אף על פי שהוא שלא כדרכה - חייב.

מתניתין:

המשנה ממשיכה בדיני מרקוליס - והוא הדין לשאר אלילים - ואיסור הנאתו. וכבר מבואר בסוגיא הקודמת, שתקרובת עבודת כוכבים אסורה, אם הוי כעין "עבודת פנים", דהיינו שכיוצא בהן מקריבין לאל יתברך על גבי המזבח.
מצא בראשו מעות, כסות או כלים - הרי אלו מותרין בהנאה. מפני שאין כיוצא בו קרב על גבי המזבח. ובגמרא יבואר הטעם מדוע אינן נאסרין מטעם "נוי עבודת כוכבים".

אבל אם מצא **פרכילי ענבים ועטרות של שבלים ויינות ושמנים וסלתות, וכל דבר שכיוצא בהן** [דומה להן] **קרב על גבי המזבח** [1194] - **אסור**.

גמרא:

שנינו במשנה שאם מצא בראשו מעות כסות או כלים, אינם נאסרים בהנאה. משמע שאילו מצא בראשו זהב וכסף וכל דבר שהוא של "נוי" הבא לייפות את האלילים, הרי אלו אסורים בהנאה.

ודנה הגמרא: **מנהני מילי** מהיכן למדנו דברים אלו, שדבר שהוא של נוי נאסר בהנאה, ושאינו של נוי לא נאסר?

אמר רבי חייא בר יוסף אמר רבי אושעיא: כתוב אחד [דברים כט] **אומר "ותראו את שקוציהם ואת גלוליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם"** -

משמע שני דברים. א. שהיו הגוים מקריבין לפני האלילים עץ ואבן בנוסף על כסף וזהב. ב. שהם "שקוצים", דהיינו שהתורה אוסרתם.

ואילו כתוב אחד [דברים ז] **אומר "לא תחמוד כסף וזהב עליהם"**, ולא נאמר, "עץ ואבן".

הא כיצד הרי המקראות סותרים זה את זה שמקרא אחד אוסר גם עץ ואבן, והמקרא השני אינו אוסר?

יש לתרץ "**עמהם**", כלומר, מקרא שנאמר "עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם" **דומיא ד"עליהם**", כלומר, בדומה לדברי הכתובשנאמר "כסף וזהב אשר עליהם" -

ודרשינן: **מה "עליהם" - דבר של נוי אסור**, שהרי נאמר בו במפורש "כסף וזהב" שהם דברים של נוי, ואילו **דבר שאינו של נוי מותר** שהרי לא נאמר בו עץ ואבן -

אף "עמהם" - דבר של נוי אסור, ושאינו של נוי מותר. ומה שנאמר בו "עץ ואבן", היינו עץ ואבן של נוי, והם אכן אסורים.

ומקשינן על דרשה זו: למה נדרוש כן - **ואימא** הרי יתכן לומר ההיפך "**עליהם" דומיא ד"עמהם" - מה "עמהם"** נאמר בו עץ ואבן לדרוש: **כל מה שעמהם** אף דברים שאינם של נוי, כי סתם עץ ואבן אינם של נוי, **אף "עליהם" - כל** [מה] **שעליהם** ויאסר כל דבר שעל האלילים?

ומתרצת הגמרא: **אם כן**, שהתורה באה לאסור כל מה שעל האלילים - **לא יאמר "עליהם"**, כל מקרא הזה מיותר. כי אם אפילו מה שעמהן, דהיינו בצדם אסור, והתורה

[1194] בעמוד הקודם ביארה הגמרא, שיינות שמנים וסלתות אסורים מטעם שדברים אלו הם זריקה המשתברת ודומים לעבודת פנים. ואילו פרכילי ענבים ועטרות של שבלים אסורים מפני שמדובר שבצרן מתחילה לכך, והבצירה היא תולדה דזביחה. וראה שם.

קוראתם "שקוצים", כל שכן מה שעליהן ממש, ולאיזה צורך כתבה התורה למקרא זה. ומשמע, שהתורה כתבה מקרא זה כדי להקיש אליה ולאסור רק דבר שהוא של נוי [1195].
ותמהה הגמרא: **מעות?! דבר של נוי הוא**, ולמה אמרה המשנה שהם מותרין?
ומתרצת הגמרא: **אמרי דבי** בישיבה של **רבי ינאי**: מעות הן אכן דבר של נוי, אלא שמשנתנו מדברת שמצאו אותן בצורה שאינה של נוי, וכגון: **בכיס** של מעות **קשור**, **ותלוי לו בצוארו** של האליל [1196].
ועוד תמהינן: **כסות?! דבר של נוי הוא** ולמה אמרה המשנה שמותרת?
ומתרצת הגמרא: **אמרי דבי רבי ינאי**: משנתנו מדברת **בכסות מקופלת ומונחת לו על ראשו** בצורה שאינה של נוי.
ועוד תמהינן: **כלי?! דבר של נוי הוא** ולמה אמרה המשנה שהוא מותר?
ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא**: **דסחיפא ליה משכילתא** [כעין ג'ינית] **ארישיה** כפוייה לו על ראשו, בצורה שאינה של נוי.
האלילים שהיו בזמניהם היה להם מחיצות פרוסות לפניהם, והיא קרויה "קלקלין" בפי הגמרא, והוא כינוי גנאי ל"קלעים".
אמר רב אסי בר חייא: **כל** דבר **שנמצא והוא לפנים מן הקלקלין** בכל האלילים, **אפילו מים ומלח** שאינם דברים של נוי - **אסור** מטעם תקרובת עבודת כוכבים, הואיל ונמצא לפניה ממש.
ואם נמצא **חוץ לקלקלין** - אם הוא **דבר של נוי** - **אסור** כמבואר שנויי עבודת כוכבים אסורין.
ואם נמצא דבר **שאינו של נוי** - **מותר** ואפילו פרכילי ענבים וכדומה "כעין פנים", מפני שאין מניחין תקרובת חוץ לקלקלין.
אמר רב יוסי בר חנינא: **נקטינן** בידינו מסורת מאבותינו: **אין** תורת **קלקלין לא לפעור ולא למרקוליס**.
ודנה הגמרא: **למאי** לאיזה הלכה אין להם תורת קלקלין?
אילימא אם נאמר: **דאפילו פנים** מן הקלקלין **כחוץ** של שאר אלילים **דמי**, **ואם** מצאו בפנים דבר שאינו של נוי **שרי** -

[1195] לשון אחר פירש **רש"י**: ממה שנאמר "אשר" עמהם, ובא לרבות עץ ואבן שהם של נוי. ועיין **רש"ש** המביא אסמכתא מכמה מקומות בש"ס ש"אשר" בא לרבויי. [ולכאורה צריך ביאור, וכי באנו לרבות דבר של נוי, אדרבה באנו למעט עץ ואבן שאינם של נוי? ויתכן שדברים אלו של רש"י שייכים לקושית הגמרא. עיין היטב בלשון רש"י. אבל ראה ב**מהר"ם** שהבין שדברי רש"י אלו הם על התירוץ. וצ"ב]
[1196] ומבאר **הריטב"א** "ואולי להצניעם נתנו אותם שם. או שנותנין לשכר שומריה בלבד".

איך יתכן לומר כן? **השתא** אם אפילו **פעורי מפערין** קמיה והוא ודאי אינו דבר של נוי, וכן זורקין אבנים למרקוליס, האם **מים ומלח לא מקרבין ליה**?!

ומסקינן: **אלא** בהיפך, **אפילו** מצאו **בחוץ** דבר שאינו של נוי **כפנים** של שאר אלילים **דמי**, **ומיתסר ואסור** מטעם תקרובת. הואיל ולא שייך בהם הפסק קלקלין העשויין לצניעות ולכבוד, מפני שכל עבודתן היא דרך בזיון.

וכל ההבדל בין חוץ לקלקלין ופנים להם - נאמר רק בשאר אלילים שעושין להם מחיצה לצניעות ולכבוד [1197].

מתניתין:

משנתנו באה לבאר שיש דברים שהם של עבודת כוכבים ומותרים בהנאה.

עבודת כוכבים שהיה לה גינה או מרחץ -

והנה, הגינה או המרחץ אינם עבודת כוכבים, ואף אינם תקרובת עבודת כוכבים, לכן אינם אסורים בהנאה.

אלא שהם "שייכים" אליה, דהיינו שהוקדשו [1198] לצורך עבודת כוכבים. ואין בכך כדי לאסור בהנאתם, מפני שאין הקדש לעבודת כוכבים. לכן -

נהנין מותר להנות **מהן**, כגון לקחת מפירות הגינה או לרחוץ במרחץ - **שלא בטובה** ובלבד שלא יתנו שכר לכומרי העבודת כוכבים, **ואין נהנין מהן בטובה**, ואסור לתת להם שכר [1199].

היה המרחץ או הגינה, **שלה ושל אחרים** שייך לעבודת כוכבים וגם לאחרים - **נהנין מהן בטובה ושלא בטובה** [1200].

[1197] מבואר על פי **המהר"ם** בדעת **רש"י**. ובזה סרה קושית **התוס'**. שהקשו, איך נאסר מים ומלח חוץ לקלקלין מטעם תקרובת, הרי אין מביאין תקרובת חוץ לקלקלין? דהיינו, שהתוס' בדעת רש"י [ויתכן שהיה להם גירסא אחרת] הבינו שאף בפעור ומרקוליס הקלקלין מפסיקין בין חוץ לפנים, ותקרובת מביאים רק בפנים, אלא שאין מקפידין בעניני כבוד, היות וכל עבודתם היא דרך בזיון. אבל רש"י סובר שכיון שעבודתם היא דרך בזיון אין חילוק בין פנים לחוץ גם בתקרובת ומקריבין לפניה אפילו בחוץ. וה**תוס'** כשלעצמם סוברים, שבשאר האלילים בין בחוץ ובין בפנים מקריבין לפניהם, אלא שבפנים מקריבים דוקא דבר של נוי, ובחוץ מקריבין אפילו דבר שאינו של נוי. [לרש"י - בשאר האלילים בחוץ אסור משום נוי בלבד, ולדעת התוס' -בחוץ אסור מטעם תקרובת, ובלבד שתהיה של נוי]. ולדעת התוס' בפעור ומרקוליס מקריבין בחוץ אפילו דברים שאינן של נוי, ואסורין מדין תקרובת.

[1198] כדי שיהנו הכומרים משכרה, והיא פרנסתם. **הריטב"א**. וכתבו **הרשב"א** וה**ריטב"א** בשם **הראב"ד** שגם אינם "נוי" עבודת כוכבים.

[1199] כן פירש **רש"י** כאן בסוגיתנו. ועיין **ברש"י** בדף מד ב. אבל **רבינו תם** [שם] חולק, וסובר שאסור להחזיק להם טובה, כלומר: להודות להם על ההנאה. ולדברי רבינו תם אסור לתת שכר אף לעובדיה, עיין בגמרא. ראה **בחידושי הריטב"א** המיישב שיטת רש"י מקושיות רבינו תם.

[1200] המשנה מתפרשת בגמרא בשני דרכים: לפי הלשון הראשון של אביי: בין בטובת הכומרים - ומותר לתת להם שכר, וכל שכן שלא בטובה. ולפי הלשון השני: בטובת בעליה האחרים שאינם כומריה - ולהם מותר לתת שכר, ושלא בטובת כומריה - ולהם אסור לתת שכר. וזה טעמו של **המהרש"א** שגרס "בטובה ושלא בטובה". דאילו לגירסת "בין בטובה ובין שלא בטובה" - אין פירוש להלשון השני. ודו"ק.

המשנה מבארת שיש הבדל בין עבודת כוכבים של גוי לשל ישראל.
עבודת כוכבים אליל **של עובד כוכבים** גוי
- **אסורה מיד** כשיעשנה ויפסלנה לצורך אלילים. ואילו **של ישראל** שעשאה לצורכו למוכרה לגוי - **אין אסורה** כשיעשנה **עד שתיעבד**. ובגמרא יבואר טעם ההבדל מדרשות הכתובים.

גמרא:
שנינו במשנתנו: עבודת כוכבים שהיה לה גינה או מרחץ - נהנין מהן שלא בטובה ואין נהנין ממנה בטובה.
אמר אביי: מה שאסור "**בטובה**" היינו **בטובת כומרין**, וכן מה שמותר "**שלא בטובה**" היינו **שלא בטובת כומרין**.
לאפוקי למעט **טובת עובדיה** שאינם כומרים - **דשרי** שמותר לתת להם מקצת שכר טובת הנאת המרחץ או הגינה.
איכא דמתני לה יש מי ששנה לדברי אביי **אסיפא** על הסיפא - שנינו בסיפא:
היה שלה ושל אחרים - נהנין מהן בטובה ושלא בטובה.
ועל הסיפא **אמר אביי**: מה ששנינו "**בטובה**" היינו **בטובת אחרים** שאינם כומרין, ומה ששנינו: **שלא בטובה** היינו **שלא בטובת כומרין**.
ולפי לשון זו אסור לתת שכר לכומרין בשום פנים, אף שהגינה או המרחץ אינם של הכומרין בלבד. ולכן מבררינן:
מאן דמתני אסיפא - כל שכן ארישא שכיון שהם של הכומרין בלבד, אסור לתת שכר לכומרין, [ואף לא לאחרים שאינם הכומרין [1201]].
ואילו מאן דמתני ארישא מקיל וסובר: **אבל אסיפא - כיון דאיכא אחרים בהדה** שיש אחרים הנהנין מהשכר, לכן **אפילו בטובת כומרין, נמי שפיר דמי** - מותר לתת שכר אף לכומרין.
שנינו במשנתנו: **עבודת כוכבים של עובד כוכבים - אסורה מיד, ושל ישראל אין אסורה עד שתעבד**.
ודנה הגמרא: **מתניתין מני** משנתו של מי היא?
רבי עקיבא היא, ולא כדברי רבי ישמעאל.

[1201] כן כתב **המהר"ם**. וטעמו, בפשיטות, שאם נאמר שמותר לתת לאחרים, מה החילוק בין הרישא להסיפא, ובמה חמור הרישא מהסיפא. אבל מדברי **הרמב"ן** ו**הריטב"א** ו**הר"ן** לכאורה לא משמע כן. עיין שם.

דתניא שנינו ברייתא: [הברייתא שונה קודם את דברי רבי ישמעאל] נאמר בתורה [דברים יב] "**אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים**". ודרשינן: **בכלים שנשתמשו בהן** הגוים בעת כניסת בני ישראל לארץ ישראל - **לעבודת כוכבים - הכתוב מדבר**.

[והגמרא תבאר: הרי נאמר בתורה "מקומות" ואיך נדרש ל"כלים"]. כלים אלו הם "משמשי עבודת כוכבים".

יכול הייתי לומר: **עשאום** את הכלים **ולא גמרום, גמרום ולא הביאום** להאלילים, **הביאום ולא נשתמשו בהן** לצורך אלילים - **יכול יהו אסורים**?

תלמוד לומר "**אשר עבדו שם הגוים**" ללמדך **שאין אסורין עד שיעבדו**.

מכאן אמרו חכמים: **עבודת כוכבים של עובד כוכבים אינה אסורה עד שתיעבד**

[והגמרא תבאר: הרי דרשנו את דברי הכתובב"כלים" - ומנין לנו שגם האלילים עצמם אינם אסורים עד שתעבד?] ועבודת כוכבים **של ישראל אסורה מיד**.

אלו הן **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: חילוף הדברים! עבודת כוכבים של עובד כוכבים אסורה מיד, ושל ישראל עד שתיעבד. [והגמרא תבאר טעמו].

ומשנתנו נשנתה כדברי רבי עקיבא.

הגמרא מבארת את הברייתא.

אמר מר שנתה הברייתא: **בכלים שנשתמשו בהן לעבודת כוכבים הכתוב מדבר**.

ומקשה הגמרא: **הא** "**מקומות**" **כתיב**, ואיך דרשו רבי ישמעאל על כלים?

ומתרצת הגמרא: **אם אינו ענין ל**"**מקומות**", דהרי המקומות **לא מיתסרי** לא נאסרו, ואין התורה מצווה לאבדם -

ומנין שלא נאסרו? **דכתיב** בהמשך הפסוק "**אלוהיהם על ההרים**" ודרשינן: **ולא ההרים אלוהיהם**.

דף נב.

לכן, **תנהו ענין לכלים**, והתורה מצווה לאבד את הכלים, ועל אותם הכלים דרש רבי ישמעאל שלא נאסרו עד "אשר עבדו שם הגוים ".

שנינו בהמשך הברייתא: **מכאן אמרו: עבודת כוכבים של עובד כוכבים - אינה אסורה אלא עד שתעבד ושל ישראל** אסורה **מיד**.

ומקשה הגמרא: **והא ב**"**כלים**" **אוקימנא לה**? הרי רבי ישמעאל דרש ש"מקומות" הם כלים שנשתמשו בהם לצורך אלילים, ולא באלילים עצמם?

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם יורשים אותם את אלוהיהם"**, ודרשינן: **מקיש**, התורה משווה את **אלוהיהם** הנאמר בהמשך הפסוק - **לכלים** הנאמר בתחילת הפסוק ["מקומות"] -
ללמדך: **מה כלים** אינם אסורים **עד שיעבדו - אף אלוהיהם** [שאינם ההרים עצמם, אלא אלילים מעשי ידי אדם] **נמי** אינם אסורים **עד שיעבדו**.
ודנה הגמרא: **ורבי עקיבא דלא מקיש** כלים לאלוהיהם, וסובר שאלוהיהם נאסרו מיד כשעשאום, ואילו כלים לא נאסרו מיד! - מה ישיב על ההיקש שדרש רבי ישמעאל, הרי התורה השוותה ביניהם?
ומתרצת הגמרא: **אמר לך** רבי עקיבא: נאמר בתורה "**את** אלוהיהם" - **הפסיק הענין**, המלה "את" באה להפסיק בין כלים לאלילים, וללמדך שאין להשוות ביניהם כמו שהשווה רבי ישמעאל [1202].
ודנה הגמרא: ולדברי **רבי ישמעאל**, **אשכחן**, נמצאנו למדים ממקרא זה ש**עבודת כוכבים של עובד כוכבים דאין אסורה עד שתעבד** -
ואילו, עבודת כוכבים **דישראל דאסורה מיד - מנא ליה** מנין לו?
ומתרצת הגמרא: לא נלמד מדרשת הכתובים, אלא **סברא הוא**: ממה שמצאנו **דעובד כוכבים עד שתעבד** - מסתבר דשל **ישראל אסורה מיד** [1203].
ומקשה הגמרא: מנין לומר כן, **אימא** הרי יתכן לומר, דשל **ישראל כלל וכלל לא** אסורה בהנאה [1204]?
ותמהה הגמרא: איך יתכן לומר כן שלא תיאסר בהנאה? **השתא** אם אפילו **גניזה בעיא** התורה מחייבת לגונזה, כמו שיבואר בהמשך, **איתסורי לא מיתסרא** וכי לא תהיה אסורה בהנאה?! ומקשה הגמרא: מה הסתבר לו שאם של גוי אסורה עד שתעבד - של ישראל אסורה מיד -
ואימא הרי יתכן לומר ששל ישראל דינה **כשל דעובד כוכבים** [1205]?

[1202] כן פירשו התוס' שהדרשה "את" בא לאפוקי מדברי רבי ישמעאל. וזו אינה דרשת רבי עקיבא אלא דורש מקרא אחר, כמו שיבואר בהמשך הסוגיא.

[1203] **בחידושי הר"ן** מרחיב בביאור הדברים, ומבאר שכיון שלמדנו מהיקש אלוה לכלים, משמע שלולא ההיקש, היינו אומרים שאלוה אסורה מיד - ואם כן, רק באליל של גוים הקישם הכתוב, ובעל כרחך בא להקל שאינה אסורה עד שתעבד, משמע שבישראל שאין היקש - אסורה מיד. ואין לומר, נלמדנו משל עבודת כוכבים של גוים שאינה אסורה מיד, מפני שודאי עבודת כוכבים של ישראל חמורה משל גוים. והא ראיה, שאין לה ביטול, ואילו של גוים יש לה ביטול.

[1204] הטעם להוה אמינא זו - כתב **הריטב"א** "פירוש: לפי שישראל אינו בוטח בה לעולם".

[1205] לדעת **הר"ן** [בהערה 2] סבר המקשן, שאפשר להשוות בין של ישראל לשל גוי, ואין ראיה ממה שאין ביטול לעבודת כובים של ישראל, מפני שהוא חידוש שחדשה התורה, ואין למידים מחידוש. ועוד, שאפשר להקישן ולומר שמאמר התורה "את אלוהיהם", כולל גם של נכרי כפשטות הכתוב, וגם של ישראל, שהרי מכך למדה

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** [דברים יט] "**ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל**", ודרשינן "אשר עשיתם" - ללמדך: **משעת עשייה קם ליה בחטא** הרי היא במצב של חטא, כלומר: אסורה.

ומקשה הגמרא: מנין לדרוש שאסורה בהנאה - **ואימא** הרי יתכן לומר: **הני מילי** דברים אלו אמורים רק **למיקם גברא בחטא** שהישראל העושה אותה עשה מעשה "חטא", ומכל מקום - **איתסורי לא מיתסרא** העבודת כוכבים עצמה עדיין אינה אסורה בהנאה עד שתיעבד. וממקרא זה לא הוכח שהיא אסורה בהנאה משעת עשייה? ומתרצת הגמרא: אכן, לא ממקרא זה נלמד, אלא, **אמר קרא** [דברים כז] "**ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה**", ודרשינן "אשר יעשה" ללמדנו: **משעת עשייה קם ליה בארור** עבר על הברית שכרתו ישראל עם הקב"ה, וענשו מפורש "ארור האיש".

ומקשה הגמרא: עדיין אין ממקרא זה הוכחה שהוא אסור בהנאה, כי **אימא** הרי יתכן לומר: **הני מילי** דברים אלו אמורים רק **למיקם גברא** שהישראל העושה פסל ומסכה יהיה **ב"ארור"**, ומכל מקום - **איתסורי לא מיתסרא** הפסל עצמו עדיין אינו אסור בהנאה עד שיעבדוהו?

ומסקינן "**תועבת ה'**" **כתיב** במקרא זה, ובא ללמדנו שהוא תועבה ואסור בהנאה.

אחרי שהוכיח רבי ישמעאל ממקרא זה שעבודת כוכבים של ישראל אסורה מיד, מקשינן: **ורבי עקיבא** הסובר שאינה אסורה מיד, אלא עד שתיעבד, מה ישיב על דרשה זו?

ומתרצת הגמרא: רבי עקיבא סובר, שאין כוונת התורה שהפסל הוא עתה תועבה משעת עשייתו, אלא, עתה העושהו הוא ב"ארור" מפני שעשה **דבר המביא** אותו **לידי תועבה** שיעבוד אותו.

ולדעת רבי עקיבא, אין הוכחה ממקרא זה שעבודת כוכבים של ישראל אסורה בהנאה משעת עשייתה.

שנינו בברייתא: רבי עקיבא אומר: חילוף הדברים, עבודת כוכבים של עובד כוכבים - אסורה מיד, ושל ישראל עד שתיעבד.

ודנה הגמרא: **ורבי עקיבא**, **עבודת כוכבים של עובד כוכבים דאסורה מיד** משעת עשייתה - **מנא ליה** מנין לו?

הגמרא שלעבודת כוכבים של גוי אין ביטול, כיון שהגויים עשו שליחות ישראל [עיין הערה 6] וכיון ששניהם הוקשו בכתוב אחד - יש להקישם גם לדין שלא תיאסר עד שתיעבד. והרי**טב"א** מבאר: אף שהסברא נותנת ששל ישראל חמורה משל נכרי, וכן מצינו שהיא חמורה שאין לה ביטול - היינו דוקא אם אכן עבדה, הילכך אחרי שעבדה הרי היא חמורה מאד - אבל כל זמן שעדיין לא עבדה - אינה חמורה משל נכרי, כי מי יודע אם בסוף יעבדנה.

אמר עולא: **אמר קרא** [דברים ז] על אלילי הגוים "**פסילי אלוהיהם תשרפון באש**", ודרשינן: **משפסלו** ועשה בו צורתו **נעשה אלוה**, עוד טרם שעבדו. ולכן נאסר בהנאה.
ודנה הגמרא: **ואידך**, מה ישיב רבי ישמעאל על דרשה זו?
המקרא **ההוא מיבעי ליה** נדרש לדרשה אחרת, **כמו דתני רב יוסף** -
דתני רב יוסף: **מנין** אנו למדים להלכה זו: **עובד כוכבים שפוסל אלוהו** שיכול לבטלו וכשמבטלו הריהו בטל? -
שנאמר "**פסילי אלוהיהם תשרפון באש**" ודרשינן "פסילי" מלשון "פסול" דהיינו ביטול.
ודנה הגמרא: **ואידך** ומנין לרבי עקיבא שגוי מבטל את אלוהו, אחרי שלדעתו המקרא "פסילי אלוהיהם" נדרש לדרשה אחרת?
נפקא ליה רבי עקיבא לומדו מהדרשה דדרש **שמואל** -
דשמואל רמי הקשה סתירת הכתובים: **כתיב** "פסילי אלוהיהם תשרפון באש **לא תחמוד כסף וזהב עליהם**", ובהמשך **כתיב** "**ולקחת לך**", **הא כיצד** אם אסור לחמוד, למה יקחנו לעצמו [1206]?
לכן דרשינן: **פסלו** הגוי **לעשותו אלוה** - על כך מצווה התורה "**לא תחמוד**"! ואם **פסלו מלהיות אלוה**, דהיינו שעשאו פסולת - על כך מתירה התורה "**ולקחת לך**" היות ובטלו.
ומדרשה זו של שמואל לומד רבי עקיבא שהגוי מבטל אלילים, ולא מהלשון "פסילי" שנדרש שהגוי "פוסל", דהיינו מבטל. ו"פסילי" נדרש גם ל"פסלו לאלוה" דהיינו שעשה צורתו, ועל כך אמרה התורה שהוא כבר אלוהיו ואסור בהנאה.
ודנה הגמרא: ולדברי **רבי עקיבא** - **אשכחן** מצאנו דרשה ש**עבודת כוכבים של עובד כוכבים** דהיא **אסורה מיד** -
עבודת כוכבים **דישראל** דאינה אסורה **עד שתיעבד** - **מנלן** מנין לו?
אמר רב יהודה: **אמר קרא** [דברים כז] "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה **ושם בסתר**", ודרשינן: **עד שיעשה לה דברים שבסתר**, דהיינו שיעבדנה, שעושה כן בסתר, מפחדו שמא יישמע לבית דין ויסקלוהו.
ודנה הגמרא: **ואידך** ומה ישיב רב ישמעאל על דרשה זו, שמשמעה שאינה אסורה מיד, אלא עד שיעבדנה?
מקרא **ההוא מיבעיא ליה** נדרש לדרשה אחרת, **כמו** דדרש **רבי יצחק** -
דאמר רבי יצחק: **מנין** אנו למדים להלכה זו: **עבודת כוכבים של ישראל שטעונה גניזה**

[1206] פשט הכתוב הוא: לא תחמוד כדי לקחת. והדרשה תידרש.

כשהיא שלימה גונזה בקרקע [1207] - **שנאמר "ושם בסתר"**, ודרשינן: וישימו בסתר.
ודנה הגמרא: **ואידך** רבי עקיבא הדורש ממקרא זה: עד שיעשה לה דברים שבסתר, מנין לו ההלכה שטעונה גניזה?
רבי עקיבא **נפקא ליה**, מהדרשה דדרש **רב חסדא אמר רב** -
דאמר רב חסדא אמר רב: **מנין** אנו למדים להלכה זו: **עבודת כוכבים של ישראל שטעונה גניזה**?
שנאמר [דברים טז] "**לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך**", ולכאורה קשה, מה ענין אשרה אצל מזבח, הרי איסור נטיעת אשרה הוא בכל מקום? אלא בא ללמדנו: להקיש אשרה למזבח, **מה מזבח טעון גניזה** שהרי אסור בהנאה [1208] - **אף אשרה** ושאר עבודת כוכבים **טעונה גניזה**.
ודנה הגמרא: **ואידך** רבי ישמעאל הדורש שעבודת כוכבים טעונה גניזה ממה שכתוב "ושם בסתר" - לאיזה דרשה השוותה התורה אשרה למזבח?
ההיקש **ההוא**, **מיבעי ליה** נדרש לדרשה אחרת, **כמו** דדרשה **ריש לקיש** [והוספת רב אשי] -
דאמר ריש לקיש: **כל המעמיד** בישראל **דיין שאינו הגון - כאילו נוטע אשרה בישראל!**

[1207] **רש"י** מפרש "גונזה בקרקע". והנראה **מדברי התוס' והראשונים** שאין הכוונה ל"גניזה" דוקא, אלא איבוד וביעור. וזה לשון **המאירי** "ועבודה זרה של ישראל משנעבדה - מיהא אסורה בהנאה ואין לה בטול. והילכך: טעונה גניזה, וגניזה זו במקום שלא תימצא לעולם, כגון: ים המלח, או שחיקה וזרייה לרוח, או שריפה ופזור האפר". [כנראה, מה שכתב רש"י "כשהיא שלימה גונזה בקרקע", כוונתו לומר, שכשאינו יכול לבערו - יטמננו בקרקע]. והקשה **הראב"ד**: הרי אמרה הגמרא לקמן [נג ב] דהלכה זו שעבודת כוכבים של ישראל אינה בטילה נלמד ממה שנאמר "ואשריהם תשרפון באש", כלומר: כיון שארץ ישראל ירושה היא לבני ישראל מאבותיהם, וכל נכסיה שייכים לישראל, הילכך חייבה התורה שריפה דוקא, ואין די בביטול. [ואף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואיך יכלו הגוים לאסור נכסי ישראל? תירצה הגמרא, שמפני שבשעת עשיית העגל רצו ישראל הרבה אלוהות, וגילו דעתם שניחא להם בעשיית אלוהות] - ואם כן, מקשה, למה הוצרך ללמדו ממה שנאמר "ושם בסתר"? ותירץ **הראב"ד**: משם אין ראיה, דיש לומר היא הוראה לצורך שעה בעת כניסת בני ישראל לארץ ישראל שהיתה מלאה גלולים, וציווה הקב"ה לעקור עבודה זרה מן הארץ - ועדיין יש לומר שעבודת כוכבים של ישראל יש לה ביטול - לכן דרשנו מהפסוק "ושם בסתר" שאין לה ביטול, אף לדורות. **והרמב"ן** מתרץ: מדרשה ההיא של "ואשריהם תשרפון באש", יש ללמוד רק שגוי העובד אליל של ישראל - אינו יכול לבטל. והטעם, מפני שאין מי שיבטלנו. הגוי - אינו שלו, והישראל - לא עבד לו - ועלה על הדעת לומר, שעבודת כוכבים של ישראל שהוא אכן עבדה - יכול לבטלה, כשם שאסרה כן יתירה - לכן צריך ללמוד מ"ושם בסתר" - שבכל זאת אינו יכול לבטל. **הריטב"א והר"ן** מביאים דברי הרמב"ן בתוספת ביאור, והוא: הכנענים שעבדו עבודה זרה של ישראל ברצון ישראל ובשליחותם, כמו שאמרה שם הגמרא, עשו שליחותם לאסור, ולא להתירם [כלומר: לא היו מתרצים לבטלם]. והקשה **החזון איש** [יורה דעה סימן ס' סק"כ]: ומה בכך, והרי אפשר להכריח גוי לבטל, והיא בטלה? הקשו **התוס'**: למה לא נלמד שצריך לבערה מן העולם, ממש שעשה משה רבינו לעגל הזהב ששחקו וטחנו לעפר. ומתרצים: אין משם ראיה, כי לרבנן [עיין לעיל מד א] עשה כן כדי להשקותם ולבדקן כסוטות. ולרבי יוסי, יתכן שעשה כן בשביל כבודן של ישראל, שאירעה להם תקלה וקלון על ידו - ולא משום שמצותה בביעור.

[1208] כן כתב **רש"י**. **והתוס'** כתבו [לפי ביאור המהר"ם] שמצאנו בסוגיא אחרת שגנזו כלי שרת. וכתב **המהר"ם** שלא מצא מקורו. ועיין **רש"** ש. ומכל מקום צריך ביאור למה אמרו התוס "כלי שרת", הרי המזבח עצמו מצאנו שגנזו, עיין שם ברש"ש.

שנאמר שם "**שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך**", **וסמיך ליה** ובסמוך נאמר "**לא תטע לך אשרה כל עץ**", ו"עץ" רומז על האדם, כמו שנאמר "כי האדם עץ השדה", והכוונה על תלמיד שאינו הגון.

ועל דרשה זו **אמר רב אשי**: **ובמקום** שישנם **תלמידי חכמים** אחרים הגונים, אז - המעמיד דיין שאינו הגון, **כאילו נטעו** לאשרה **אצל מזבח** ה' -

שנאמר: לא תטע לך אשרה הרומז לדיין שאינו הגון - **אצל מזבח** הרומז לתלמידי חכמים[1209].

למדנו שרבי ישמעאל דורש דברי הכתובשנאמר בו "מקומות" לכלים שנשתמשו בהן הגוים לעבודת כוכבים, וסובר שמשמשי עבודת כוכבים אינם אסורים עד שיעבדום, ואף רבי עקיבא אינו חולק עליו במשמשים, אלא בעבודת כוכבים עצמם.

הגמרא דנה בדין משמשין.

בעי רב המנונא: **ריתך כלי**, כלי שנשבר, והקיש עליו בקורנס [כלי מלאכת ברזל] עד שנתיישר וחזר לצורת כלי, ועשה כן לצורך שהכלי ישמש **לעבודת כוכבים** - **מהו** האם נאסר הכלי בהנאה?

הגמרא הבינה שהאיבעיא היא, בכלי שהכינוהו לתשמיש עבודת כוכבים, ועדיין לא השתמשו בו לעבודת כוכבים והאיבעיא אם נאסרו בריתוך בלבד. ולכן מקשינן:

עבודת כוכבים דמאן, כלומר: כלי זה שעליו נסובה האיבעיא - למי הוא שייך? **אילימא** אם תאמר: **עבודת כוכבים דעובד כוכבים** הכלי שייך לגוי -

קשה, מהי האיבעיא?

הרי, **בין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא** לא נחלקו אלא בעבודת כוכבים עצמה, ואילו כלי זה אינו אלילים, **אלא משמשי עבודת כוכבים הן**, ובין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא **משמשי עבודת כוכבים אין אסורין** בעשייתן גרידא **עד שיעבדו**. ומהי האיבעיא?

ואלא, בעית רב המנונא היא: במשמשי **עבודת כוכבים** דשל **ישראל** -

אליבא דמאן לדעת מי מסופק רב המנונא? **אילימא** אם תאמר: **אליבא דרבי עקיבא** הסובר שעבודת כוכבים של ישראל אינה אסורה עד שתעבד -

קשה, מה האיבעיא? **השתא** אם אפילו **היא גופה** עבודת כוכבים עצמה [האליל] **לא מיתסרא** אינה אסורה **עד שתעבד** - **משמשיה מיבעיא**?! וכי יש לו ספק על המשמשין, איך עלה על הדעת שהמשמשין שהם טפל יהיו חמורים מן עיקר האיסור עצמו?!

[1209] ומבאר **הריטב"א**: כשם שאין השכינה שורה במקום עבודה זרה, כך אין אלקים נצב בעדת דיין שאינו הגון. וכשם שהמזבח מכפר על ישראל ומחבב את ישראל לאביהם שבשמים - כן תלמידי חכמים.

ואלא, האיבעיא היא **אליבא דרבי ישמעאל**, **דאמר** עבודת כוכבים של ישראל **אסורה מיד**

ועתה מסתפק רב המנונא: **מאי** מה דינם של המשמשין - וצדדי הספק הם: האם **משמשין** של ישראל **ממשמשין** של גוים **גמרינן** - **מה התם** כשם שמשמשין של גוים אינם אסורין עד **שיעבדו**, **אף הכא** אינם אסורים **עד שיעבדו**, ואף שהעבודת כוכבים עצמה אסורה מיד, מכל מקום משמשיה קלים ממנה -

או דלמא יתכן לומר: **מינה גמר** שמשמשין נלמדים ממנה, ודינם שוה לעבודת כוכבים עצמה - **מה היא** כשם שהיא **אסורה מיד**, **אף משמשיה אסורין מיד**.

וזו איבעית רב המנונא.

ומקשה הגמרא: אם זו האיבעיא, **מאי איריא דקא מיבעיא ליה** מה הטעם שרב המנונא הסתפק ב"**ריתך**" **כלי** - הרי **תיבעי ליה** "**עשה**" כלי מתחלתו, כדי להשתמש בו לעבודת כוכבים -

אותה האיבעיא, ואותם צדדי הספק, היה יכול להסתפק גם ב"עשה" כלי?

ומבארת הגמרא: אלא, **רב המנונא משום** "**טומאה ישנה**" **קמיבעיא ליה**, ספיקו היה בדין אחר, והוא בדין "טומאה ישנה".

והיינו: כבר מבואר שכלי שנשתמשו בו לעבודת כוכבים, נטמא טומאה מדרבנן, נוסף על איסור הנאתו.

ושנינו בדין טומאת כלים:

א. כלים שנטמאו, טעונין טבילה, וטהרתן הן בהערב שמש, כלומר: אחרי עבור יום טבילתן, [ויש הטעונין הזאת אפר הפרה ביום השלישי וביום השביעי לטומאתן].

ב. כלי שנטמא, ונשבר - מן התורה פקעה טומאתו, שהרי אינו כלי.

ג. גזרו חכמים, שכלי שנטמא ונשבר וחזר ותיקנו - חזר ל"טומאתו הישנה". כלומר: עדיין טמא עד שיטהרוהו בטבילה בכל דיני טבילה וטהרה, כלי כלי וטהרתו, וטומאה טומאה ודינה, אף שמן התורה פקעה טומאתו.

והטעם: מפני "מראית עין" של עמי הארץ הרואים שלא טבלוהו ולא טהרוהו, ומשתמשים בו ביומו לפני הערב שמש, - ויאמרו: די לו לכלי טבילה בת יומו. ולא ידעו שנשבר וחזר ותיקנו.

איבעית רב המנונא היא, בכלי שנשתמשו בו לעבודת כוכבים, ונטמא בטומאת "עבודת כוכבים", ונשבר וריכתו לשם עבודת כוכבים [ומבואר, למה לא הסתפק ב"עשה" כלי]

- האם גזרו דין "טומאה ישנה" על טומאה זו [1210].
והגמרא תבאר את צדדי הספק.
דתנן שנינו משנה במסכת כלים: **כלי מתכות - פשוטיהן ומקבליהן** בין אם הם כלים עם "בית קיבול", ואף אם אין להם בית קיבול, הרי הם **טמאין** כלומר: מקבלין טומאה. [בניגוד לכלי עץ, שאין פשוטיהן מקבלין טומאה].
נשתברו הכלים - **טהרו** פקעה מהן טומאתן, ואף שכבר נטמאו.
חזר ועשאן כלים - יחזרו [גירסת הב"ח: **חזרו**] **לטומאה ישנה** שנטמאו בה.
ועתה, **הכי קמיבעיא ליה** כן הוא ספיקו של רב המנונא:
כי הדרה טומאה כשהטומאה חוזרת, האם אומרים: **הני מילי** גזירה זו שחכמים גזרו, דבר זה אמור **לטומאה דאורייתא**, כאשר הכלי נטמא בטומאה דאורייתא.
אבל, כלי שנשתמשו בו לעבודת כוכבים שטומאתה היא **טומאה דרבנן - לא** גזרו עליה חכמים שתחזור לטומאתה הישנה, והואיל ופקעה טומאתה, הכלי טהור -
או דילמא יתכן לומר: **לא שנא** חכמים לא חילקו בין טומאה דאורייתא לבין דרבנן, ובכל אופן חזרה טומאתן הישנה, והכלי טמא בטומאת עבודת כוכבים?
וזו איבעית רב המנונא.
ומקשה הגמרא: אם כן, למה הסתפק דוקא בטומאת עבודת כוכבים - **ותיבעי ליה** היה לו להסתפק **בשאר טומאות** שטומאתן הן **מדרבנן**, כגון: כלים שנטמאו במשקה [1211] וכדומה.
ומסקינן: אכן, ספיקו היה גם על שאר טומאות דרבנן -
וחדא מנו חדא אחד מתוך השני, כלומר: איבעיא מתוך איבעיא **קמיבעיא ליה**. והוא: איבעיא הראשונה היא: **טומאה** שהיא רק **דרבנן - מי הדרא** האם חכמים גזרו שטומאתה

[1210] כן כתב **רש"י**. ועיין **בריטב"א** המבארו היטב. וכתב רש"י [ד"ה חזרו], שעתה כשריתכו לשם עבודת כוכבים, עדיין לא השתמש בו לעבודת כוכבים. שאם עתה נשתמשו בו לעבודת כוכבים, פשוט שהוא טמא. והקשה **המהר"ם**, למה כתב רש"י שריתכן לשם עבודת כוכבים, הרי טומאה ישנה חוזרת גם בסתם רתיכה? ומבאר: שונה דין טומאה ישנה של שאר טומאות מדין טומאה ישנה של טומאת עבודת כוכבים. דבשאר טומאות בשבירת הכלי פקעה טומאתן, ובתיקונן חוזרת טומאתן, אבל בטומאת עבודת כוכבים, הטומאה ירדה מן הכלי משום שהאיסור גם ירד ממנו, שהרי ביטלה, אם כן במה תחזור הטומאה? הרי כבר נתבטל איסור עבודת כוכבים מן הכלי? - לכן כתב רש"י, שמפני שריתכו לצורך עבודת כוכבים, לכן יש סברא לומר שחזרה הטומאה הישנה. ומשמע מדברי המהר"ם שסובר שבעיית רק המנונא היא בכלי של גוי שהשתמשו בו לעבודת כוכבים - ולכן כתב שכשנשבר ירד ממנו האיסור. והיא דעת **הריטב"א**, שעתה עוסקת הגמרא בעבודה זרה של גוי. ועיין **בהגהות הב"ח** [אות א] **וברש"ש**. וכל זה הוא לשיטת **הראב"ד והרמב"ן** הסוברים שאין ביטול למשמשי עבודת כוכבים של ישראל, ויש בדין זה אריכות גדולה **בראשונים**.

[1211] גזרו חכמים שכלים שנגעו במשקה, כלומר: אחד משבעה משקים המכשירים, נטמאו. וטומאה זו היא גזירה משום שמא ייטמאו במשקה זב והזבה, רוקן ומימי רגליהם המטמאים מו התורה. ופרטי דינים אלו מבוארים במסכת שבת [יג ב] ובכמה מקומות בש"ס, ואין כאן מקום להאריך.

הישנה תחזור, כשם שגזרו על טומאה דאורייתא, **או - לא הדרא** לא גזרו חכמים על כלי שנטמא בטומאה שהיא רק מדרבנן שהטומאה תחזור.
והאיבעיא השניה היא: **אם תרצה לומר** אם נפשוט ממשנה או מברייתא ששאר טומאה דרבנן **לא הדרה** -
עדיין יש להסתפק: **טומאה דעבודת כוכבים** האם חוזרת.
וצדדי הספק הם: **משום חומרא דעבודת כוכבים** היות והוא איסור חמור, **מי שויוה רבנן כטומאה דאורייתא** האם נתנו לה חכמים את חומרת טומאה דאורייתא, שכשם שטומאה דאורייתא חוזרת, כן גם טומאת עבודת כוכבים החמורה -
או לא החמירו, ודין טומאתה כשאר טומאות דרבנן, ואינה חוזרת.
תיקו האיבעיא לא נפשטה.
הגמרא מביאה בעיא נוספת בענין טומאת עבודת כוכבים.
בעי מיניה רבי יוחנן מרבי ינאי: **תקרובת עבודת כוכבים של אוכלים** מאכלים שהקריבו לפניה ונאסרו בהנאה ונטמאו - **מהו** מה דינם? -
מי מהניא להו ביטול האם יועיל להם ביטול כשיבטלם הגוי, כדי **לטהרינהו מטומאה, או לא** יועיל להם הביטול.
וצדדי הספק יבוארו בהמשך, וכן יבואר למה הסתפק דוקא באוכלים ודוקא בתקרובת.
ודנה הגמרא: **תיבעי ליה כלים** אותה האיבעיא יכול היה רבי יוחנן למיבעי בכלים שנשתמשו בהן לעבודת כוכבים [1212], וביטלם הגוי, האם מסתלקת מהם טומאתם כשם שאיסורם בהנאה מסתלק?
ומתרצת הגמרא: **כלים - לא קמיבעיא ליה**, כי הדין ברור לו. **כיון שאית להו טהרה במקוה**, כלומר: כשם שכלים שנטמאו בשאר טומאות, נטהרים בטבילה במקוה, כן כלים אלו תשמישי עבודת כוכבים, כשנתבטל מהם איסורם בהנאה על ידי ביטול גוי - **טומאה** שבהם **נמי בטלה**, וביטולם הוא טהרתם. כשמסתלק מהם איסורם, ודאי שמסתלקת מהם טומאתם -

[1212] כן פירש **רש"י**. והרמב"ן מוכיח כן, מפני שאין תקרובת בכלים. ועוד, הרי הסקנו [נ א] שתקרובת אסורה רק אם הם "כעין פנים", מארבע עבודות ותולדותיהן, ובכלים לא שייך זביחה ושאר עבודת פנים. קושיא זו האחרונה מתרץ הראב"ד, שישנה אפשרות לכלים שייעשו תקרובת, כגון: שהתיכן מתחילה לכך, [כשם שאמרה הגמרא - נא א "שבצרם מתחלה לכך"]. אבל התוס' [ע"ב ד"ה כיון] סוברים שאין לומר שמדובר בכלים של משמשי עבודת כוכבים, דאם כן, למה לא תירצה הגמרא תיכף התירוץ שהגמרא מתרצת בהמשך "כיון דאיסורא בטיל טומאה נמי בטיל" - הרי משמשים בטלים כעבודת כוכבים - ובשלמא אם מדובר בתקרובת שאין להם ביטול - לא יכלה הגמרא לתרץ שבעית רבי יוחנן אינה בכלים מפני שהיה ברור לו שהטומאה יורדת מהם מחמת שהאיסור יורד - מפני שלתקרובת, אכן, אין ביטול. הרמב"ן דוחה את דברי תוס' מפני שכן היא דרך הגמרא לפרש הדברים קימעא קימעא להגדיל תורה ולהאדירה. כלומר: בתחילה מבארים שבכלים אין איבעיא מחמת שיש להם טהרה במקוה, ואחרי כן מבארים שבדבר שיש לו ביטול, גם כן אין איבעיא.

כי קמיבעיא ליה במה אכן הסתפק רבי יוחנן - **באוכלין** שאין להם טהרה כלל, ומאכלים שנטמאו בשאר טומאות אין להם טהרה במקוה, ואין שום אופן להוריד מהן טומאתם - לכן הסתפק לומר, שכמו כן לא תסתלק מהם טומאת עבודת כוכבים. [וצדדי הספק יבוארו בהמשך].

ודנה הגמרא: מדוע הסתפק באוכלין באופן שהם תקרובת עבודת כוכבים - **תיבעי ליה** אותה האיבעיא היה יכול למיבעי **בעבודת כוכבים גופה** כגון: שהגוי השתחווה למאכלים, וקיבל אותם לאלוה, והספק הוא האם נסתלק מהם טומאתם בביטולם היות ואין להם טהרה?

דף נב:

ומתרצת הגמרא: **עבודת כוכבים גופה** - [גירסא אחרת: **נמי**] **לא מיבעיא ליה**, לא הסתפק רבי יוחנן, כי דינה ברור לו (תחילת העמוד) **כיון דאיסורה בטיל** כשמבטלה הגוי - **טומאה** שבהן **נמי בטלה**, הואיל ועיקר טומאתה הוא מחמת איסורה בהנאה -

כי קא מיבעיא ליה, במה הסתפק רבי יוחנן - **בתקרובת לעבודת כוכבים של אוכלין** [1213].

מאי דינם, האם נטהרו מטומאתן על ידי ביטול הגוי. וצדדי הספק הם:

כיון דאיסורה לא בטיל אף כאשר יבטלם גוי, **כמו** דאמר **רב גידל** בסוגיא הקודמת שאין ביטול לתקרובת עבודת כוכבים, כשם שאין ביטול לאיסור הנאה של מת - ולכן יש לצדד לומר ש**טומאה נמי לא בטלה**, והיות שהם אוכלין שאין להם טהרה במקוה, אין טהרתם קלה לירד מהן [1214] -

או דילמא יתכן לומר, **איסור** הנאה שהוא **דאוריתא** - **לא בטיל**, אבל **טומאה** שהיא **דרבנן** - **בטיל** ויורדת מהן על ידי ביטול הגוי.

תיקו לא נפשטה האיבעיא.

הגמרא מביאה בעיה נוספת בדין כלים.

[1213] הקשה **הראב"ד**: למה לא תירצו שאיבעית רבי יוחנן היא בעבודת כוכבים של ישראל שאין לה ביטול - והאיבעיא היא [בדומה לתקרובת] האם לכל הפחות ירדה ממנה טומאתה? ומתרץ: עבודת כוכבים של ישראל, פשיטא ליה, שאם ביטלה - לא ירדה טומאתה, מפני שביטולה כאילו אינו, ואין כאן ביטול כלל - אבל במשמשי עבודת כוכבים - מדובר שמבטל את האליל עצמו, ואז מתבטלים משמשיו מאליהן [כמבואר במשנה הבאה], ואילו תקרובתה אינה בטילה, הואיל ואין ביטול לתקרובת - אבל, על כל פנים, הביטול הועיל לעבודת כוכבים ומשמשיה, לכן הסתפק רבי יוחנן לומר שיועיל גם לטומאתה, כיון שהביטול הוא ביטול. אבל **הריטב"א** מתרץ בפשיטות, שהגמרא העדיפה להסתפק בשל גוים, ולא בשל ישראל. ובסוגיא זו ראה: **שער המלך** [פרק ה' מהלכות עבודה זרה הלכה א], **דרוש וחדוש להגרע"א** [חולין אות ס"ה] **וחזון איש** [סימן ס' אות כב].

[1214] כן כתב **רש"י** [על פי **הגהות הב"ח**]. וראה **בריטב"א**.

שנינו ברייתא בסוף מסכת מנחות [קט ב]: שבשעת פטירתו של שמעון הצדיק שהיה כהן גדול בתחילת בית שני, אמר "חוניו בני ישמש תחתי". ונתקנא בו שמעי אחיו שהיה גדול ממנו שתי שנים ומחצה, ועשה לו מה שעשה, עד שחניו ברח לעיר אלכסנדריא של מצרים, ובנה שם מזבח והעלה שם עולות.

ונחלקו שם רבי מאיר ורבי יהודה, רבי מאיר סובר שבנה את המזבח לשם עבודת כוכבים, ורבי יהודה סובר שבנה אותו לשם שמים.

והנה, לדברי רבי יהודה, אף שאינה עבודת כוכבים עבר על איסור להקריב בבמות [1215].

בעא מיניה רבי יוסי בן שאול מרבי: כלים ששימשו בהן בבית חוניו - מהו האם מותרין **שישתמשו בהן בבית המקדש**.

ומבארת הגמרא: לדעת רבי מאיר הסובר שהוא בית עבודת כוכבים, פשיטא שכליו אסורים לגבוה לבית המקדש, שהרי אסורין אף להדיוט, מדין תשמישי עבודת כוכבים. כמו ששנינו לעיל [נא ב] בברייתא בדברי רבי ישמעאל. ואם הם של ישראל אין להם ביטול.

ומאי קא מיבעיא ליה? אליבא דמאן רבי יהודה **דאמר: בית חוניו לאו בית עבודת כוכבים הוא** -

דתנן שנינו סתם משנה כדברי רבי יהודה:

כהנים ששימשו בבית חוניו - לא ישמשו בבית ה**מקדש שבירושלים** מפני הקנס שקנסו אותם חכמים, הואיל ושימשו שם.

וממשיכה המשנה: **ואינו צריך לומר**, שכהנים ששימשו **לדבר אחר** לעבודת כוכבים, שהם פסולים לעבוד בבית המקדש. ונלמד ממה שכתוב בספר יחזקאל [מד] "יען אשר ישרתו אותם לפני גלוליהם, והיו לבית ישראל למכשול עון, על כן נשאתי ידי עליהם - נאום ה' אלהים ונשאו עונם. ולא יגשו אלי לכהן לי".

משמע שמשנתנו סוברת שבית חוניו אינו עבודת כוכבים, כי הרי מסיימת "ואין צריך לומר לדבר אחר".

ועתה, הכהנים ששימשו בבית חוניו אסורים. אלא, שרבי יוסי בן שאול מסתפק על הכלים. וטעם הספק הוא, מפני שיש סברא לחלק בין כהנים לכלים -

ויש לומר: **כהנים** דוקא - **הוא דקנסינהו רבנן** אותם אכן קנסו, **משום דבני דעה נינהו** וידעו שאסור להקריב בבמות, ולמרות זאת עבדו בבית חוניו, לכן קנסו אותם -

אבל כלים שלא שייך לומר כן - **לא** קנסו חכמים, ומותר להשתמש בהם בבית המקדש -

[1215] איסור הקרבה בבמות מבואר בפרק האחרון של מסכת זבחים.

או דלמא יתכן לומר: **לא שנא** - אין חילוק בין כהנים לכלים, וכשם שאסרו את הכהנים כן אסרו את הכלים.

אמר ליה רבי לרבי יוסי בן שאול: **אסורים הן. ומקרא היה בידינו** היה לנו ראיה מהמקרא, **ושכחנוהו** ושכחנו אותו. כמו שיבואר.

איתביה השיב רבי יוסי בן שאול, על מה שפסק לו רבי שהם אסורים, ממקרא מפורש - כתיב בספר דברי הימים [ב כט] בשנה הראשונה למלוך חזקיהו המלך, בחודש הראשון פתח את דלתות בית המקדש, אחרי שהיה עזוב בימי אחז אביו שעשה הרע בעיני ה', וסגר את דלתות האולם וכיבה את הנרות, ובימיו לא הקריבו קרבנות.

והמלך חזקיהו בחר לו כהנים, וטיהרו את בית ה', והוציאו משם את כל הטומאה. וכשגמרו לטהר את הבית, נאמר שם "ויבואו... אל חזקיהו המלך, ויאמרו: טהרנו את כל בית ה'... ואת **כל הכלים אשר הזניח המלך אחז במלכותו במעלו - הכנו** [אנו הכנו אותם] **והקדשנו** [והקדשנו אותם] והנם לפני מזבח ה'".

במה הכינו אותם: ואיך הקדישו?

פירש רבי יוסף בן שאול: **מאי לאו** האם אין פירושו: **הכנו - דאטבלינהו** טבלנו אותם מטומאת עבודת כוכבים, **הקדשנו - דאקדישננהו** שחזרנו ומשחנו אותם בשמן המשחה: [כלים חדשים טעונים משיחה בשמן המשחה].

והנה, כלים אלו בודאי לא נאסרו באיסור עבודת כוכבים. דאם כן לא תועיל להם שום טבילה ושום קידוש, כנ"ל, דאם אסורים אפילו להדיוט - כל שכן שאסורים להדיוט.

ולמה אכן לא נאסרו?

מפני שכלים אלו אף אם שימשו בהם בימי אחז לעבודת כוכבים במעלו אשר מעל בה'

[1216] אמרה הגמרא לקמן [נד א -ב] שמה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, היינו דוקא בהשתחווה לחפץ של חבירו, וכדומה, שלא עשה בו מעשה. אבל אם "עשה בו מעשה" - אסרו אף שאינו שלו. והגמרא מביאה מקרא זה לראיה שלכן נאסרו הכלים, וחכמי הדור בדורו של חזקיהו ציוו לגונזם, מפני שעשו בהם מעשה. וסוגיא ההיא לכאורה סותרת לסוגיתנו. **הראשונים** האריכו הרבה ליישב סתירת שתי הסוגיות, ויש מרבותינו הסוברים שהן אכן סותרות. עיין **תוס'** [**והגהות הב"ח**] **ובעל המאור וראב"ד והרמב"ן בספרו מלחמות ה' ובחידושיו**, ועוד. **ובחידושי הגר"ח** כתב: יש להבדיל בין שתי הסוגיות, שם מדובר ב"תקרובת", שאמר שם רב הונא: היתה בהמת חבירו רבוצה בפני עבודת כוכבים, כיון ששחט בה סימן אחד - אסרה. היינו שהקריבה לפני עבודת כוכבים. ואילו סוגיתנו עוסקת ב"משמשי" עבודת כוכבים. וחלוק יש בין תקרובת למשמשים בעצם איסורם. תקרובת - "מעשה" ההקרבה לעבודת כוכבים הוא האוסר אותם. ואילו משמשים, אף שאינם נאסרים עד שיעבדו [כמו שמבואר לעיל], מכל מקום אין ה"מעשה" האוסר אותם, אלא המעשה עושה שיחול עליהם "שם" משמשים. והיות שחל עליהם "שם" משמשים - לכן נאסרו בהנאה. וממילא מבואר: בשלמא תקרובת, כיון שישראל עשה "מעשה" של שחיטת סימן, הרי נעשה בו מעשה האוסרתה, והוא מציאות ועובדה קיימת - לכן נאסר אף שאינו שלו [למה הדבר דומה: המטמא חפץ חבירו והכניסו לאוהל המת, וכי נאמר שכיון שאינו שלו אינו יכול לטמאותו?!]. מה שאין כן משמשים, אנו צריכים שיחול עליהם חלות "שם" משמשים, וכיון שאינו שלו אינו יכול להחיל עליהם "שם משמשים". ואף אם יעשה מעשה, שהרי לא המעשה אוסרתו אלא החלת ה"שם". [למה הדבר דומה: למקדיש דבר שאינו שלו, שאינו

- אינם אסורים, הואיל והם שייכים לרשות "הקדש", ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו [1216]. ומדאורייתא אינם אסורים בהנאה אף להדיוט.

אלא שהיה מן הראוי שלא להשתמש בהן להקדש מפני קנס חכמים, בכל זאת לא קנסו חכמים, והשתמשו בהם [לדעת רבי יוסי בן שאול] הואיל ואינן בני דעה -

ומכאן יש להוכיח לכלים של בית חוניו, שגם הם כיון שאינם אסורים מן התורה [שהרי בית חוניו אינו עבודת כוכבים] - לא קנסום חכמים הואיל ואינן בני דעה.

וקשה על דברי רבי שהם אסורים?

כאשר שמע רבי מקרא זה, נזכר שהוא המקרא שממנו דרש שהם אסורים, **ואמר ליה** לרבי יוסי בן שאול "**ברוך אתה לשמים! שהחזרת לי אבדתי**" - [1217] שאנו דרשנוהו "**הכנו** - **שגנזנום** אותם הכלים, "**והקדשנו**" - **שהקדשנו** כלים **אחרים תחתיהם**. דהיינו, שחכמי אותו הדור אכן אסרו אותם וגנזום, ובמקומם הביאו כלים אחרים.

ודנה הגמרא: האם **לימא** נאמר שמשנה הבאה **מסייע ליה** לרבי?

המשנה במסכת מדות מפרטת את כל הלשכות שהיו בעזרה בבית המקדש השני, ובאחת מן הלשכות - בית המוקד - היו בארבע פינותיו לשכות קטנות, ושם שנינו מה היו משמשות: **מזרחית צפונית - בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח**, **ששקצו אנשי יון** -

ומה פירוש "שקצו"? **אמר רב ששת**: **ששקצו** אותם והקטירו עליו **לעבודת כוכבים**.

ואף שלא נאסרו בכך להדיוט, מטעם הנ"ל, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מכל מקום גזרו עליהם חכמי בית חשמונאי, שלא להשתמש בהם לגבוה, למרות שהאבנים אינם בני דעה.

ומשנה זו היא סיוע לדברי רבי האומר שאבני בית חוניו אסורים מדרבנן, אף על גב שאינם בני דעה.

ודחינן: אין משם ראיה, כי אותם האבנים נאסרו מדאורייתא אפילו להדיוט! ומדוע?

אמר רב פפא: **התם קרא אשכח** מצאו מקרא **ודרשו** אותו לאסור את המזבח -

---

יכול להחיל עליו שם הקדש. ואף אם כבר יעשה מעשה, כגון שיביאו לגזבר, וכי יוקדש?! האם מעשה ההבאה לגזבר הוא מעשה של החלת שם הקדש?!]. ומבואר היטיב ההבדל בין שתי הסוגיות.

[1217] הקשה **הבית חדש** בהגהותיו, אכן יש לפרש כן כמו שמפרש רבי: הכנו שגנזנום והקדשנו אחרים תחתיהם, מכל מקום, כמו כן אפשר לפרש פירושו של רבי יוסי בן שאול - ואף שרבי תירץ שאין מפסוק זה קושיא עליו, מכל מקום גם ראיה אין לו? **וכן הקשו הר**"ן [**בחידושיו**] **והמהר**"**ם**. הר"ן מתרץ: פשט הפסוק נוטה יותר כדברי רבי. דלפי פירושו של רבי יוסי בן שאול, אם כבר טבלום למה היו צריכים לקדשם? [אבל **רש**"**י** כתב שמשחום בשמן המשחה.] גם **המהר**"**ם** מתרץ שפשט הפסוק נוטה יותר כדברי רבי, משום דלשון "הכנו" לא משמע לשון טבילה, אלא לשון גניזה.

דכתיב בספר יחזקאל [כ] בנבואתו על חורבן בית המקדש: אמר הקב"ה "והסיבותי פני מהם, וחללו את צפוני [את מקום שהייתי צפון שם בינהם - רש"י] **ובאו בה פריצים וחללוה**".

ודרשינן "חיללוה" מלשון חול, שבעת כניסת הגוים להיכל יצאו כליו - והמזבח בכללם - לחולין. וממילא נהיים הפקר, וקנאום הגויים ושלהם הן, וכשהשתמשו בהם לעבודת כוכבים - נאסרו.

ולמה גנזום? **אמרי** חכמי בית חשמונאי: **היכי נעביד** איך נעשה עתה? **ניתברינהו** נשברם על ידי גוי במטרה לבטלם? לא תהיה לנו אפשרות להשתמש בהם למזבח ה', כי "**אבנים שלמות**" - **אמר רחמנא** [דברים כז], אבני המזבח צריכות להיות שלמות, בלי שבירה ובלי פגימה, אפילו קלה מאוד - [1218]

ואם נשברם, ואחר כך **ננסרינהו** נשווה פגימתן בכלי ברזל? אסור לעשות כן, כי "**לא תניף עליהם ברזל**" **אמר רחמנא** [שם].

והיות ולמזבח אינן ראויות - גנזום.

ומקשה הגמרא: **ואמאי** למה גנזום? **ליתברינהו** נשברם על ידי גוים, כדי לבטלם, **וליזקלינהו לנפשייהו** ואז היו יכולים לקחתם לעצמם לצורך הדיוט, כאמור, שהם הפקר וחולין, מדרשת הכתוב "ובאו בה פריצים וחיללוהו".

והגמרא מביאה ראיה שממקרא זה דרשינן שנתחללו ונעשים חולין, ומותרים לשימוש הדיוט:

מי וכי לא אמר רב אושעיא: חכמי הדור של אחר חורבן בית המקדש השני בקשו לגנוז כל כסף וזהב שבעולם, משום ספק שמא הם כספא ודהבא כסף וזהב של ירושלים והרומאים בזזום מהם בעת כבשם את העיר והעזרות ומוקדשין הן, ואסורות בהנאה - **והוינן בה** וטרם שהגמרא מסיימת דברי רב אושעיא - תמהינן: וכי **ירושלים הויא רובא דעלמא**?! האם כל הכסף והזהב שבעולם בא מירושלים?!

אלא אמר אביי: כך הם דברי רבי אושעיא: **ביקשו לגנוז דיננרא הדריינא טוריינא** מטבעות שחקוק עליהם צורות של אנדריינוס וטוריינוס מלכי רומי, וכן מטבעות **שיפא** שנישופו מחמת יושנן, ואין ניכרת עליהם צורתן, **מפני טבעה של ירושלים** שבמטבעות

[1218] כתב **הריטב"א**: הגמרא אמרה כן "לרווחא דמילתא", משום שלאו זה לבנות אבנים פגומות מפורש הוא, וידוע לכל. והאמת היא, שבלי סיבה זו, גם כן אסורות לגבוה, הואיל ונדחו מעבודת גבוה, כמו שלמדנו לעיל [מז א] "יש דיחוי אצל גבוה". וכוונתו, ששם דנה הגמרא אם יש דיחוי אצל מצוות כשם שיש דיחוי אצל גבוה, משמע שפשיטא להגמרא שיש דיחוי אצל גבוה.

אלו השתמשו בירושלים בימי בית המקדש, ורובם בירושלים היו של הקדש ורובם בעולם היו של ירושלים, ואסור להשתמש בהן -
וממשיך רב אושעיא: **עד שמצאו לה [להם] מקרא מן התורה שהוא מותר [שהם מותרין]** - שנאמר "**ובאו בה פריצים וחללוה**" - ודרשינן: כיון שפרצום נעשו חול, ופקעה מהן קדושתן, קדושת בדק הבית.
מוכח מדברי רב אושעיא, שממקרא זה דרשינן היתר לשימוש חול, וקשה למה גנזו את אבני המזבח?
ומתרצת הגמרא: **התם** במטבעות אלו - **לא אשתמשו בהו לגבוה**, לכן התירום לשימוש חול, אבל **הכא** באבני מזבח **כיון דאשתמש בהו לגבוה** מימים ימימה עד כניסת היוונים להיכל, לכן **לאו אורח ארעא** אינו דרך ארץ **לאשתמושי בהו הדיוטא** שישתמשו בהן הדיוטות.
ולכן גנזום, ולא לקחום לשימוש הדיוטות.

מתניתין:

המשנה מבארת ענין ביטול עבודת כוכבים.
ביטול עבודת כוכבים הוא כאשר הגוי עושה מעשה המורה שהפסיק לעבדו, ויותר אינו נוהג בה מנהג של קבלה באלוה.
ובסוגיא לעיל [נב א] דורת הגמרא את דין ביטול מדרשות הכתובים.
עובד כוכבים גוי **מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חבירו** הגוי. בין אם עובד לאותו האליל ובין אם עובד לאליל אחר. [1219]
וישראל אין מבטל עבודת כוכבים של עובד כוכבים, הואיל והדרשה שנלמד ממנה דין ביטול נאמרה רק לגבי הגוים. וכל שכן שאין ישראל אחד מבטל עבודת כוכבים של ישראל אחר, לפי שעבודה זרה של ישראל אין לה בטילה עולמית, וטעונה ביעור, כמבואר לעיל [שם].
גוי **המבטל עבודת כוכבים - מבטל משמשיה**. כלומר, בכך נתבטלו משמשיה מאליהן, [1220] מפני שהן נגררים אחרי העבודת כוכבים. [1221] אבל אם רק **ביטל משמשיה** - רק **משמשין מותרין, והיא** עצמה **אסורה**.

גמרא:

שנינו במשנתנו: עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חבירו.

[1219] גוי שאינו עובד עבודה זרה כלל אינו יכול לבטל. ראה גמרא סד ב.
[1220] כן כתב **המאירי**.
[1221] כן מבאר **הר"ן על הרי"ף**.

ומשמע שרק את העבודה זרה של חבירו הגוי יכול הגוי לבטל, אבל את העבודה זרה של ישראל אינו מבטל.
נוסח זה של המשנה הוא נוסח מתוקן שתיקן רבי לעת זקנותו, והנוסח הקודם היה: שלו ושל ישראל, וכמו שיבואר.
ומספרת הגמרא: **מתני ליה** שנה **רבי** לבנו, **רבי שמעון ברבי** [גירסא אחרת: **בריה** בנו]: **עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חבירו**.
אמר ליה רבי שמעון: **רבי**! הרי **שנית לנו בילדותך**: **עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל ישראל**! ועתה אתה שונה שאינו יכול לבטל את של ישראל.
וטרם שהגמרא מבררת למה חזר בו רבי היא תמהה: **דישראל**?! וכי שנה רבי בילדותו שגוי מבטל עבודה זרה של ישראל? ! **מי קא בטלה**? וכי יש לה ביטול כלל? ! **והא "ושם בסתר" כתיב** [דברים כז], ודרשנו מהכתוב הזה שאין לה שום היתר, אלא היא טעונה גניזה וביעור!
אמר רבי הלל בריה דרבי וולס: **לא נצרכה** המשנה להשמיענו אלא **כשיש לו** לגוי **שותפות** בעבודת כוכבים של ישראל.
ובילדותו סבר רבי שיכול הגוי לבטלה כיון שהוא שותף בה, ובזקנותו חזר בו.
ודנה הגמרא: **בילדותו מאי קסבר**, מה היתה סברתו של רבי בצעירותו שיכול לבטלה, **ובזקנותו מאי קסבר**?
בילדותו סבר, **ישראל** השותף בעבודה זרה עם גוי, **אדעתא דעובד כוכבים פלח**, עובדה על דעת שותפו הגוי. [1222] ולכן, **כיון דעובד כוכבים מבטל דנפשיה**, את חלקו, לכן **דישראל נמי מבטלה**, בטל גם חלקו של ישראל, שהרי הוא עבדה על דעתו של הגוי.
ובזקנותו חזר בו ו**סבר**, **ישראל אדעתא דנפשיה פלח**, עובדה לדעת עצמו, לכן **כי** כאשר **מבטל עובד כוכבים**, רק את החלק **דנפשיה**, את חלקו שלו בלבד הוא יכול לבטל, אך חלקו **דישראל לא בטיל**.
ולכן בזקנותו שינה רבי את נוסח המשנה.
איכא יש חכמים **דמתני לה** לדברי רבי הלל בריה דרבי וולס **אסיפא** על הסיפא של משנתנו, ששנינו בה: **ישראל אינו מבטל עבודת כוכבים של עובד כוכבים**.
והוינן בה: **פשיטא**?! וכי עלה על הדעת שישראל יכול לבטל?! הרי כל דין ביטול נאמר בגויים בלבד?!

[1222] המאירי מפרש: אינו עובדה אלא משום שהגוי עובדה, ואינו מתכוון לעבודה ממש.

דף נג.

ועל כך מביאה הגמרא: **אמר רבי הילל בריה** (תחילת העמוד) **דרבי וולס**: **לא נצרכה** משנתנו להשמיענו שישראל אינו מבטל עבודת כוכבים של גוי, **אלא** שהמשנה עוסקת בכגון **שיש לו** לישראל **בה** בעבודת כוכבים **שותפות** עם גוי. וגם בכך אין חידוש שישראל אינו יכול לבטל את חלקו של הגוי, שהרי אפילו את החלק של עצמו הוא אינו יכול לבטל. אלא שלשון המשנה בא לדייק, ולומר כי רק הישראל אינו יכול לבטל, אך הגוי יכול לבטל את חלקו, **וקא משמע לן**, שרק **ישראל הוא דלא מבטל** את חלקו **דעובד כוכבים**. **אבל עובד כוכבים** את חלק **דנפשיה** של עצמו **מבטל**.[1223] והחידוש הוא, שלא נאמר הואיל ואינו יכול לבטל את חלקו של הישראל השותף עמו בעבודה זרה, אינו יכול לבטל אף את החלק של עצמו.

איכא יש כאלה **דמתני לה**, ששונים את דברי רבי הילל בריה דרבי וולס **אברייתא**, על דברי ברייתא ששנינו בה: **רבי שמעון בן מנסיא אומר**: **עבודת כוכבים של ישראל**, **אין לה בטילה עולמית**.

והוינן בה: **מאי** פירוש **עולמית**?

[1223] כן פירש **רש"י**, לפי גירסתו. וה**רמב"ן** מביא גירסא: קמ"ל דישראל אינו מבטל חלקו של הגוי אבל הגוי מבטל חלקו של ישראל. ומבאר ה**רמב"ן**, שלפי גירסא זו נחלקו ה"איכא דאמרי", ושאר הלשונות סוברים לאידך גיסא, שהגוי אינו יכול לבטל אף חלקו של עצמו, הואיל ואינו יכול לבטל חלקו של הישראל. כלומר: גירסא זו סוברת שאין ביטול למחצה, או שהוא בטל או שאינו בטל. ומרהיטות לשונות של ה**רמב"ן** משמע דגירסא זו סברה, שכיון שההלכה היא ש"אין ברירה", כלומר: אין לומר הוברר הדבר למפרע שזה חלקו שלו וזה חלקו של הישראל, וכיון שכן, כל האליל שייך לשניהם - לכן אין להפריד ביניהם, או שכולו אסור או שכולו מותר. אבל לגירסתנו יש לברר דינו של הכלי, האם מותר לפחות חלקו של הגוי או לא? א. ה**אור זרוע** [הלכות עבודה זרה סימן ר"י] מביא בשם **רשב"ם** בשם **רש"י**, הסובר שכל איסורי עבודה זרה הם מדרבנן, והדרשות המובאים [לעיל נב א] הם אסמכתא בעלמא, וכיון שהם אסורים רק מדרבנן - קיימא לן שבאיסורי דרבנן "יש ברירה", לכן הותר חלקו של הגוי. אבל ה**רמב"ן** סובר, שאיסורי עבודת כוכבים הם דאורייתא, וחמורים משאר איסורים, ולכן שואל: מה יועיל הביטול להגוי, הרי אסור הוא מפני חלקו של הישראל, דהרי קיימא לן בדאורייתא "אין ברירה"? כלומר: הגוי עצמו עושה מה שלבו חפץ, ואילו לדידן מה הועיל ביטול הגוי, הואיל, ובין כך הוא אסור? ב. **הראשונים** מביאים תירוץ, שאם מכרו הגוי אחרי שביטלו - מותר ליהנות מהדמים שקיבל הגוי עבור חלקו. ה**רמב"ן** הקשה על תירוץ זה, שבכל אופן אין הדמים אסורים, כמבואר [סד א] שדמי עבודת כוכבים הנמצאים ביד גוי - מותרים. [וכמבואר לעיל יב א באריכות. ועיין שם בהערות בשם ספר **עבודת עבודה** וקה**לות יעקב** הסוברים בדעת ה**תוס**' שאם הגוי מוכר אלילו כדי לקנות אליל אחר, אז הדמים אסורים. ולפי דעה זו, אפשר לתרץ קושית הרמב"ן]. ג. ה**רמב"ן** מביא עוד תירוץ, שאחר שביטל הגוי חלקו, נתנו לישראל אחר - ואז יכול הישראל למכור חלקו שהיה של הגוי שהרי כבר נתבטל. ואם הגוי לא היה מבטלו, ונתנו לישראל חלקו, היה אסור למכרו, נמצא שהביטול הועיל. וכן כתבו ה**רשב"א** וה**מאירי** וה**ריטב"א**. אבל הרמב"ן אינו מקבל תירוץ זה, ולא ביאר מדוע. ד. ה**רמב"ן** מתרץ, שמדובר שהיה ידוע חלקו של הגוי וחלקו של הישראל, כגון שהיה של זהב ושל כסף והזהב שייך להגוי והכסף של ישראל, ואין צריכים לדין "ברירה". והקשה עליו ה**רשב"א**: אם כן, פשיטא שהגוי יכול לבטל חלקו, הרי אין להם בו שותפות גמורה. ה. **תוס**' **הרי"ד** מתרץ: כגון שהיה להם משמשים נפרדים, של הישראל ושל הגוי. ובא להשמיענו שמשמשי הגוי בטלים בביטולו, ואילו משמשים של הישראל אינם בטלים - ולדבריו, אכן לאליל עצמו אין שום תועלת בביטולו, מפני ש"אין ברירה".

אמר רבי הילל בריה דרבי וולס: **לא נצרכה** להשמיענו שאין לה ביטול, **אלא** כגון **שיש לו לעובד כוכבים בה** בעבודת כוכבים של הישראל **שותפות**, וביטל הגוי את חלקו, והריהו בטל, אבל חלקו של הישראל לא בטל.

וקא משמע לן דישראל אדעתיה דנפשיה פלח, עובדה על דעת עצמו, ולא על דעת הגוי.

הלכה למעשה: אין חילוק בין שלושת הלשונות של רבי הילל בריה דרבי וולס, ואין הגוי יכול לבטל חלקו של הישראל, אלא רק של עצמו. [1224]

מתניתין:

כיצד מבטלה הגוי לעבודת כוכבים?

קטע ראש אזנה או **ראש חוטמה** או **ראש אצבעה**.

וכן אם **פחסה**, הכה עליה בפטיש עד שנתמעכה צורתה, **אף על פי שלא חיסרה**, **ביטלה**.

אבל אם **רקק** ירק **בפניה**, או **השתין בפניה**, או **גררה**, סחב אותה והשליכה בטיט, או **זרק בה את הצואה** - **הרי זו אינה בטילה**, לפי שאין במעשים אלו משום ביטול, אלא רק ביטוי של כעס זמני, וכשיחזור בו, יעבדנה. [1225]

מכרה הגוי או **משכנה** עבור חובו - **רבי אומר**: **ביטל**, **וחכמים אומרים**: **לא ביטל** ויבואר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנתנו: פחסה אף על פי שלא חיסרה - ביטלה.

ודנה הגמרא: **כי לא חסרה** והיא שלימה - **במאי ביטלה**?

אמר רבי זירא: כגון **שפחסה בפניה** וקלקל צורתה.

שנינו במשנתנו: **רקק בפניה והשתין בפניה** גררה זרק בה את הצואה - הרי זו אינה בטילה.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**. מנין שחוזר ועובדה אחרי שמבזה אותה ולכן אינה בטילה?

אמר חזקיה: **דאמר קרא** [ישעיה ח] "ועבר בה נקשה ורעב [בא עליו מאורע קשה וסבל הרעבון כי נחסר לחמו - מצודות דוד] **והיה כי ירעב והתקצף - וקלל במלכו ובאלוהו**

[1224] ועיין בהערה הקודמת. ובחידושי המאירי משמע שגריס גירסא ההיא.

[1225] כתב **הריטב"א**: היינו דוקא אם עושה כן לפי שעה, כמו שמדוייק לשון המשנה "רקק" "השתין". ולא אמרה "רוקק" "משתין", ואם עושה כן תדיר - ודאי בטלה. וראיתו מהמשנה ששנינו לעיל [מד ב] גבי אפרודיטי, שאמר כן רבן גמליאל לאותו הגמון: זו עומדת על פי הביב וכל העם משתינים לפניה, לא נאמר אלא אלוהיהם - את שנוהג בו משום אלוה אסור, את שאינו נוהג בו משום אלוה מותר. **המאירי** דוחה ראיה זו, משום ששם המרחץ עשוי מתחלה לכך ומעולם לא חל עליו שם עבודה של כבוד, ועוד, שכל ההמון עושים כן, ואין להביא מהדין ההוא ראיה לדידן שהיה אלילו, והוא לבדו מבזהו.

[מקלל את אלילו ומבזהו] **ופנה למעלה** [לבו פונה לשמים] ". **וכתיב בתריה** וכתוב במקרא שלאחריו "**ואל ארץ יביט והנה צרה וחשכה מעוף צוקה ואפלה מנדה**".
מבואר, **דאף על גב דקלל מלכו ואלוהיו ופנה למעלה** -, כשנרגע מכעסו, אז: **אל ארץ יביט** מתפייס עמו וחוזר ועובד אותו.
שנינו במשנתנו: **מכרה או משכנה - רבי אומר: ביטל, וחכמים אומרים: לא ביטל.**
במשנה לא נאמר למי מכרה בעליו הגוי, האם לצורף [סתם לוקחי מתכות הם צורפים [1226] גוי או לישראל. הגמרא דנה בכך.
בצורף גוי הדעת נוטה לומר שאין המכירה מעשה ביטול, מפני שהגוי המוכרה סובר שהגוי הקונה יעבדנה ולא ישברנה ולא יצרפנה.
ומאידך, כשמוכרה לצורף ישראל ישנה נטייה לומר שהמכירה הוא מעשה של ביטול, מפני שהגוי יודע שהישראל יתיכנה ויצרפנה, ולא יעבדנה.
ואף שהדעת נוטה כן - איננה סברא מוחלטת, ואין הכרח לומר כן, ויתכן דאף אם מכרה לגוי - ביטלה. וכמו כן יתכן שאף אם מכרה לישראל - לא ביטלה. וכמו שיבואר בגמרא.
זעירי אמר רבי יוחנן, ורב ירמיה בר אבא אמר רב נחלקו בביאור משנתנו.
חד אחד משניהם **אמר: מחלוקת** שנחלקו רבי וחכמים היא: **בצורף עובד כוכבים - אבל בצורף ישראל - דברי הכל: ביטל.**
וחד אחד משניהם **אמר: בצורף ישראל מחלוקת,** וכמו שיבואר.
איבעיא להו: אמורא זה השני, מהי דעתו, האם רצונו לומר: **בצורף ישראל** היא **המחלוקת** רבי אומר ביטל וחכמים אומרים לא ביטל, **אבל צורף עובד כוכבים - דברי הכל: לא ביטל -**
או דלמא יתכן שרצונו לומר: **בין בזה** בצורף עובד כוכבים **ובין בזה** בצורף ישראל **- מחלוקת.**
והנפקא מינה, הוא: מה סובר רבי במכרה לצורף גוי, האם סובר לא ביטל או ביטל.
ופשטינן: **תא שמע** מדברי רבי בברייתא. דשנינו ברייתא: **אמר רבי: נראין** מסתברים **דברי** דברים שלי, **כשמכרה לחבלה** [וכמו שיבואר], **ודברי חבריי** חכמים החולקים עמי - [נראין] **בשמכרה לעובדה.**

[1226] נחלקו **רבותינו הראשונים** בסוגיתנו. **רש"י ותוס'** סוברין דלאו דוקא "צורף" והוא הדין לשאר לוקח ישראל, אלא שסתם לוקחי מתכות צורפים הם. אבל **הראב"ד והרמב"ן** סוברים שדוקא במכרם לצורף, ואז מבטלה הגוי ביודעו שהצורף יצרפנה ויתיכנה - אבל במכר לישראל שאינו צורף, אין הגוי מבטלה אפילו לדעת רבי. וראיתם של **רש"י ותוס'** היא, מקושית הגמרא בסוף הסוגיא, בישראל הלוקח גרוטאות מן הגוי [עיין שם], ואם נאמר שדוקא בצורף מבטלה הגוי ביודעו שהישראל יצרפנה ויתיכנה - מה מקשה שם הגמרא, הרי יתכן שברייתא זו מדברת בסתם לוקח שאינו צורף. **הרמב"ן** דוחה ראיה זו, כי סתם לוקחי גרוטאות הם צורפים, או שקונה אותם כדי לתתם לצורף להתיכן ולצרפם. ועיין עוד **בריטב"א** ובר"ן.

וטרם שמסקינן הפשיטות - מבררינן: **מאי** פירוש: **לחבלה**, **ומאי** פירוש **לעובדה**?
אילימא אם נאמר: **לחבלה - לחבלה ממש** שמכרה על מנת שישחיתנה, **ולעובדה - לעובדה ממש** שמכרה על מנת שיעבדנה -
אם נאמר כן קשה, בלעובדה **מאי טעמא דמאן דאמר** רבי האומר: **ביטל**, הרי בפירוש התנה עמו שיעבדנה, [ואף אם בסוף לא יעבדנה - מכל מקום] הרי המוכר לא ביטלה מלהיות עבודת כוכבים - וכן קשה: בלחבלה **מאי טעמא דמאן דאמר** חכמים האומרים: **לא ביטל**, הרי המוכר ודאי ביטלה ביודעו [או בחושבו] שהקונה ישחיתנה?
אלא, האם **לאו** פירוש **לחבלה - למי שעתיד לחבלה**, **ומנו** ומי הוא? **צורף ישראל**, ובכל זאת סוברים חכמים: לא ביטל, משום שהמוכר אומר בלבו: כיון ששוויה מרובה - לא יצרפנה צורף ישראל, וימכרנה לגוי אחר והוא יעבדנה. ורבי חולק וסובר שהגוי יודע שהישראל יצרפנה בכור הצורפים.
ופירוש **לעובדה - למי שעתיד לעובדה**, **ומנו** ומי הוא? **צורף עובד כוכבים**, לכן סוברים חכמים: לא ביטל, ורבי חולק וסובר: ביטל.
והנה, הלשון דברי רבי "נראין דבריי", משמעותם: אכן, אנו חלוקים בהלכה זו גם במכרה לישראל, אבל דבריי יותר מתקבלים על הדעת. וכן מה שאמר "ודברי חבריי", משמעותם: נחלקנו גם במכרה לגוי, ובהלכה זו מתקבלת על הדעת דברי חבריי החכמים -
ושמע מינה: **בין בזה** במכרה לצורף ישראל **ובין בזה** בצורף גוי - **מחלוקת**.
ונפשטה האיבעיא.
והנה [1227] עתה קשה על האמורא הראשון שאמר שבצורף ישראל דברי הכל ביטל, ואילו מהברייתא משמע שנחלקו גם בצורף ישראל?
ודחינן: **לא** אין זה פירוש הברייתא, אלא **הכי קאמר** כן הם הדברים: **אמר רבי**: **נראין דבריי לחבריי** ואף לא נחלקו עמי **כשמכרה לחבלה**, **ומנו** ומי הוא? **צורף ישראל** - **שאף חבריי לא נחלקו עלי** לומר שאינה בטילה - **אלא כשמכרה לעובדה** גוי, **אבל** כשמכרה **לחבלה מודו לי**.
ועתה מפרשים "נראין דבריי": מתחילה, דהיינו, שמעולם לא נחלקו עלי. ולא כמו שפירש המקשן "נראין דבריי": אחרי מחלוקתנו מסתברים דבריי יותר.
ודברי רבי באים לברר ב"מה" נחלקו, ולא כמו שסבר המקשן שרבי בא לומר: דברי מי מסתברים יותר.

[1227] מבואר על פי דברי ה**תוס**' בביאור שיטת **רש"י**.

והלשון בברייתא מדוייק כן: כי ברישא נאמר "ונראין", ובסיפא נאמר "ודברי חבריי", ולא נאמר "ונראין" - משמע שברישא אומר "ונראין דבריי לחבריי" שמעולם לא נחלקו עמי, ובסיפא "ודברי חבריי", כלומר: במה אכן נחלקנו? בלעובדה.

לסיכום: ישנם שתי דעות.

האמורא הראשון סובר: המחלוקת היא בצורף גוי, ואילו בצורף ישראל דברי הכל ביטל.

והאמורא השני סובר: בין בזה ובין בזה מחלוקת.

מיתיבי הגמרא מביאה ברייתא להקשות על האמורא הראשון הסובר שבלוקח ישראל דברי הכל ביטל. וכן שנינו:

ישראל **הלוקח גרוטאות** חתיכות כסף **מן העובדי כוכבים ומצא בהן עבודת כוכבים** אליל -

אם עד שלא נתן הישראל **מעות** להגוי המוכר - **משך** אותה [עשה קנין "משיכה", והוא מעשה קנין אף בין ישראל לגוי] - **יחזיר** אותה להמוכר, ואם ירצה יבטלנה הגוי ויחזור הישראל ויקחנה ממנו בקנין חדש.

ומה שהישראל "משך" ממנו הוי קנין בטעות ובטל הקנין, כיון שלא ידע שיש בהן עבודת כוכבים, הילכך אין עליה דין של עבודת כוכבים של ישראל שאינה בטילה.

אבל **אם משנתן** [אחרי שנתן] **מעות משך** - **יוליך** הנאה, כלומר שווי העבודת כוכבים **לים המלח** והדמים אסורים בהנאה. ואינו יכול להחזירה להגוי ולחזור ולקחת ממנו את דמי המכירה.

ולמרות שהמשיכה היתה "קנין בטעות", בכל זאת, כיון שכבר שילם עליה, ועתה מחזירה ולוקח מעותיו - נראה כאילו מוכר אותה להגוי.

ולכאורה, גוי זה המוכר גרוטאותיו לישראל, ידע שיש שם עבודת כוכבים, ולא ביטלה לפני המכירה -

משמע שברייתא זו סוברת שכאשר מכר לישראל אינה בטילה.

אי אמרת בשלמא: **בצורף ישראל מחלוקת**, והחכמים סוברים שאינה בטילה - **הא** ברייתא זו, **מני** משנתו של מי היא? **רבנן היא** -

אלא, **אי אמרת בצורף עובד כוכבים מחלוקת אבל בצורף ישראל דברי הכל ביטל**, **קשה**: **הא** ברייתא זו **מני** מי שנה אותה? הרי חכמים כמו רבי סוברים שהיא בטילה - ולמה יוליך הנאה לים המלח, [ולאיזה צורך יחזיר אם לא נתן מעות]?

ומתרצת הגמרא: **שאני** שונה המקרה **התם**, **דאדעתא דגרוטאות** - **זבין** הגוי מכרה יחד עם גרוטאות בחושבו שהיא גרוטאות, **אדעתא דעובד כוכבים לא זבין** לא ידע שיש שם עבודת כוכבים, ולכן לא ביטלה.

אבל במוכר עבודת כוכבים בלבד לצורף ישראל, סובר האמורא הראשון שלדברי הכל מבטלה מרצונו.

שנינו במשנתנו שרבי סובר שאם הגוי מכר את העבודת כוכבים בין לישראל ובין לגוי [או לדעת חכמים - לפי דעת האמורא הראשון - אם מכר לישראל] - הרי היא בטלה [1228]. ברייתא הבאה באה ללמדנו שדין זה אמור דוקא אם מכרה, אבל כשלא מכרה ממש - אינה בטילה.

תנו רבנן: **לוה** הגוי **עליה** כלומר, שמשכנה ודעתו לשלם את הלואתו ולקחתה מיד המלוה [1229], **או שנפלה עליה מפולת** ואינו חש לפנותה, **או שגנבוה ליסטין** ואינו מחזר אחריה, **או שהניחוה הבעלים והלכו להם למדינת הים** לארץ רחוקה -

דף נג:

אם עתידין לחזור כמלחמת יהושע [יבואר לקמן] -

בכל אלו **אינה בטילה** [גירסת הב"ח: **עולמית** [1230]] מפני שאין במעשים אלו משום ביטול. הגמרא מבארת למה הוצרכה הברייתא לשנות את כל אלו הדוגמאות ללמדנו שאם לא מכרה ממש - אינה בטילה.

וצריכא להשמיענו, **דאי תנא לוה עליה**, היינו אומרים: **מכך דלא זבנה** שלא מכרה לשלם חובותיו, מראה בכך שאינו מתייאש ממנה, הילכך **לא בטלה** -

אבל נפלה עליה מפולת, מכך **דלא קא מפני לה** אינו מפנה אותה, **אימא** היה עולה על הדעת לומר: **בטולי בטלה** ומזניחה ומבטלה - **צריכא** הברייתא להשמיענו, שאינן כן, ואינה בטילה.

ואי תנא נפלה עליה מפולת, היינו אומרים, שלכן לא בטלה, **משום דסבר** הגוי: **הא מנחת** הרי היא מונחת בתוך המפולת, **כל אימת דבעינא לה** מתי שאצטרכנה **שקילנא לה** אקחנה -

אבל גנבוה ליסטים היה עולה על הדעת לומר: **מכך דלא מהדר אבתרה** שאינו מחפש אחריה - **בטולי בטלה** -

צריכא הברייתא להשמיענו שאינו כן, ואינה בטילה.

[1228] מבואר לפי **רש"י** ד"ה לוה, וכפי שביארוהו **בחידושי הר"ן** ו**במהרש"א** [בתוס' ע"ב ד"ה דאי]. וכן סוברים **התוס'** [שם].

[1229] כן כתבו **התוס'** הנ"ל. וכן כתב **הריטב"א** במתניתין בשם **הרמב"ן**.

[1230] גירסא זו, מבארים **התוס'**, היא לפי מסקנת הגמרא שהאשרות בימי מלחמת יהושע היה להם דין של עבודת כוכבים של ישראל, ואין להם בטילה עולמית. ומה שאמרה הברייתא "עולמית" לא נאמר על שאר דיני הברייתא בגוי שהניח עבודת כוכבים שלו או בלוה עליה, בנפלה עליה מפולת, שבאופנים אלו יש לה ביטול "עולמית", כשיבטלנה הגוי או הוא או אחר שהרי היא של גוי. אלא שעצם מעשה ההזנחה אינו מעשה של ביטול.

ואי תנא גנבוה ליסטים, היינו אומרים שלכן אינה בטילה, **משום דסבר** הגוי: **אי עובד כוכבים שקיל לה** אם גוי כמוהו גנבוה - **מפלח פלח לה** יעבדנה, **אי ישראל שקלה** לקחה - **איידי** בגלל **דדמיה יקרין** לא יתיכנה ויקלקלנה, אלא **מזבין לה** ימכרנה **לעובד כוכבים** והגוי הקונה אותה **פלח לה**, לפיכך אינה בטילה -

אבל הניחוה הבעלים והלכו למדינת הים, היה עולה על הדעת לומר: **מכך דלא שקלו בהדייהו** שלא לקחו אותה אתם - **בטולי בטלוה** -

צריכא הברייתא להשמיענו שאינה בטילה.

שנינו בברייתא: הניחוה הבעלים והלכו למדינת הים **אם עתידין לחזור כמלחמת יהושע** - **אינה בטילה**.

דברים אלו מוקשים. אכן הברייתא אמרה שאם עתידין לחזור - אינה בטלה, ואם אין עתידין לחזור - בטלה [כמו ששנינו במשנה הבאה] -

אבל, מה הביאה הברייתא את מלחמת יהושע כדוגמא ל"עתידין לחזור", אדרבה! כשיהושע כבש את האמוריים לא חזרו לארץ ישראל.

ותמהה הגמרא: **מידי** וכי **מלחמת יהושע מיהדר הדור** חזרו האמוריים?

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר** כן אמרה הברייתא: **אם עתידין לחזור - הרי הוא כמלחמת יהושע ואין לה בטילה**, כלומר: כשם שהתורה אסרה את כל האלילים שהיו בארץ ישראל בימי כיבוש הארץ, כמו שנאמר [דברים יג] "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", כן אסורים האלילים שהגוים הניחום ועתידים לחזור.

ולמה אכן נאסרו האלילים ההם שהיו בזמן כיבוש הארץ?

מפני שהאמוריים חשבו שהם עוד יחזרו לארץ ישראל, וביציאתם לא בטלו אותם מרצונם [1231].

ומקשה הגמרא: **ובכל זאת למה לי** [**ליה**] להתנא של הברייתא **למיתלייה** לקשור דינו **במלחמת יהושע**, היה לו לשנות: אינה בטילה, למה נתן את מלחמת יהושע לסימן ולהשוואה לעצם הדין שבא להשמיענו שאם אינו מתייאש ממנה - אינה בטילה.

ומתרצת הגמרא: אכן, אין קשר, אלא **מילתא אגב אורחא קא משמע לן**, לפי דרכו שהיה צריך להשמיענו שאינה בטילה, בא להשמיענו עוד דין שלמדנו ממלחמת יהושע - לפיכך הזכיר את מלחמת יהושע.

[1231] כן כתב **רש"י**. ומציינים **התוס**': זה אינו הטעם האמיתי למה נאסרו. והטעם הוא, כמו שאמרה הגמרא בהמשך שבני ישראל גילו דעתם בעשיית העגל שניחא להו וכו'. אלא שרש"י כתב כן כדי לבאר את ההשוואה בין דין הברייתא שהגוי הניחה ועתיד לחזור - למלחמת יהושע. וה**תוס**' מפרשים, שהוא כמו "הוה אמינא ומסקנא", שבתחילה סברה הגמרא שהטעם שנאסרו הוא משום שחשבו לחזור, ומסקינן, שהטעם הוא מפני שהאמוריים עבדום בשליחות ישראל.

ובדברים אלו בא התנא של הברייתא לסייע לדין של רב יהודה אמר רב. **כי הא** כמו **שאמר רב יהודה אמר רב: ישראל שזקף לבינה** כדי **להשתחוות לה**, ולא השתחווה, **ובא עובד כוכבים והשתחווה לה** ללבינה - **אסרה**.

והחידוש הוא: אף שהלבינה עדיין לא נאסרה בזקיפת הישראל עד שיעבדנה [לדעת רבי עקיבא לעיל נא ב] והגוי אינו יכול לאסור אותה, הואיל ואינה שלו - בכל זאת אסרה. והטעם יבואר בהמשך.

ולפני שהגמרא מבארת את טעם האיסור, מבררינן:

מנלן מנין לנו **דאסרה** הגוי בהשתחוויתו, הרי אינה שלו, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו?

אמר רבי אלעזר: דבר זה נלמד **כתחלתה של** כניסת בני ישראל **לארץ ישראל**. **דאמר רחמנא** [דברים יב]: "**ואשריהם** [של האמוריים] **תשרפון באש**". והתורה אסרה אף האילנות המחוברים לקרקע.

מכדי, הרי ארץ ישראל והמחובר לה **ירושה היא להם** לבני ישראל **מאבותיהם** שזו הארץ הנתונה לאברהם אבינו, שנאמר [בראשית יג] "כי לך אתננה" -

ואיך יכלו האמוריים לאסור את האילנות בעבודתן להם, הרי **אין אדם אוסר דבר שאינו שלו**?

ואי ואם תאמר: אכן, האשרות שלאחר נתינת הארץ לאברהם לא נאסרו, אלא שהתורה אסרה את כל האשרות **משום** ספק, שמא הנה מ**הנך דמעיקרא** מאותן שנעבדו לפני נתינת הארץ לאברהם?

בביטולא בעלמא סגי להו, אותן האשרות שנעבדו לפני נתינת הארץ הן עבודת כוכבים של גוים, שעליהן נאמרה ההלכה [מג א] שאפשר לכפות את הגוי שיבטלנה בעל כרחו. ולמה, איפוא חייבתה התורה לשורפם ולגדעם, הרי אפשר לכפות את הגויים לבטלם?[1232]

אלא, **מעת דפלחו** עבדו **ישראל לעגל** הזהב במדבר - **גלו אדעתייהו** גילו דעתם **דניחא להו** שנוח להם **בעבודת כוכבים**, והילכך: **כי אתו עובדי כוכבים** כשבאו האמוריים

[1232] הקשה **הרמב"ן** [מובא **בריטב"א**]: האשרות הללו שהיו מעיקרא לפני נתינת הארץ לאברהם, באו עתה לידי ישראל, ואיך סברה הגמרא לומר שאפשר לבטלם - הרי שנינו לעיל [מג א] שעבודת כוכבים שבא לידי ישראל אין לה ביטול? ומתרץ: מה ששנינו שאין לה ביטול, הוא רק איסור דרבנן, ומן התורה אינו נקרא עבודת כוכבים של ישראל שיאמר עליהן הדין שאין לה ביטול, אלא על הנעבד על ידו או על ידי שליחותו - וסונגייתנו הרי דורשת את המקראות ואת דיני התורה - והואיל ומדאורייתא יש להם ביטול, שפיר מקשינן: למה ציוותה "התורה" לשרוף את האשירה, הרי "מן התורה" יש אפשרות לכפות גוי ויבטלם. ובחידושי **הר"ן** מתרץ: אשרות אלו מעולם לא באו לרשות ישראל, דמסתמא לא ניתן להם מה שאסור בהנאה.

ונטעו אשירות - **שליחותא דידהו עבדי** עשו עבודתם בשליחות [בהסכמת [1233]] בני ישראל - והאשרות האלו הן עבודת כוכבים של ישראל שאין להם ביטול.

הכי נמי, ומכאן למד רב יהודה אמר רב: **ישראל שזקף לבינה** להשתחוות לה, **גליא דעתיה** מגלה דעתו **דניחא ליה בעבודת כוכבים**, ואחרי כן **כי אתא עובד כוכבים** כשבא הגוי **ופלח לה** ועבדה - **שליחותא דידיה קעביד** עובדה בשליחות הישראל, ואוסרה.

וזה ה"סימן" שנקט התנא "כמלחמת יהושע" היות וממלחמה זו נלמד דין "גילוי דעת דניחא ליה".

ומקשה הגמרא: **דלמא** הרי יתכן לומר, שרק **בעגל הוא דניחא** להו להיות להם לאלוה, ואילו **במידי אחרינא** בדברים אחרים מתועבות הגוים, כגון: אשרה - **לא** ניחא להו. ואין ברצונם לעובדם. ולמה נאסרו האשרות?

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** נאמר בתורה בפרשת העגל [שמות לב] שבני ישראל אמרו "**אלה אלהיך** - ישראל"! ולא נאמר "זה" אלוהיך ישראל, **מלמד**, **שאיוו** התאוו **לאלוהות הרבה**, כולל האשרות.

ומקשה הגמרא: **אימא** אפשר לומר: אכן, **כל** אותן האשרות **דבהדי עגל** שהיו באותו הזמן - **ניתסרו** נאסרו, מטעם שהגוים עבדום בשליחות ישראל, אבל אותן האשרות שנעבדו **מכאן ואילך** אחרי שבני ישראל חזרו בתשובה - **נישתרי** תהיינה מותרות, שהרי אותן לא עבדו האמוריים בשליחות ישראל?

ומתרצת הגמרא: **מאן מוכח**? מי יוכיח לנו, ומי יודע איזה מהן היתה בשעת עשיית העגל, ואיזו מהן נעבדה אחרי כן?

לכן נאסרו כולן, וציוותה התורה לשורפן ולגדען.

מתניתין:

עבודת כוכבים שהניחוה עובדיה, ואין דעתם לחזור -

אם הניחוה **בשעת שלום**, **מותרת**, כי הואיל ויצאו לדעת ולא נטלוה עמהם, מוכח שהתייאשו ממנה, וביטלוה.

ואם הניחוה כשיצאו **בשעת מלחמה**, **אסורה**, כי הואיל ויצאו מתוך עירבוב הדעת, אין בעזיבתה משום ייאוש.

[1233] **המחנה אפרים** [הלכות שלוחין ושותפין סוף סימן יד] מביא מכאן ראיה שיש דין שליחות מגוי לגוי, האמוריים עשו שליחותם של עובדי העגל שדינם כמומרים. וכותב שהוא "קצת" ראיה. וכנראה כוונתו, שאף שאמרה הגמרא "שליחות" אין הכוונה ל"שליחות" בהגדרותיה - אלא ל"הסכמה". **ובנודע ביהודה** [מהדורא תנינא יורה דעה סימן קמ"ח] **ובשו"ת רבי עקיבא איגר** [ח"ב סימן קל"ד] כתבו בפשיטות שאינו מדין שליחות, אלא "הסכמה". הגאון רבי עקיבא איגר מוכיח שאינו מדין שליחות, שהרי "אין שליח לדבר עבירה". אבל **המחנה אפרים** מביא בשם **מדרש** [ואינו מביא מקורו] שבגוים לא נאמר "אין שליח לדבר עבירה".

בימוסיאות של מלכים, אבני גזית המתוקנין בדרך שעובר בה המלך, ובעת עוברו מושיבין אלילים על הבימוסיאות והמלך משתחווה להם, **הרי אלו מותרות**, **מפני שמעמידין אותה**, את אבן הבימוס, רק **בשעה שהמלכים עוברים**. ולכן, על אף שהבימסאות הן משמשי עבודת כוכבים, בכל זאת הן מותרות, כיון שאינן מוכנות למושב עבודת כוכבים כל שעה, אלא רק לשעה שהמלכים עוברים.

גמרא:

שנינו במשנתנו: עבודת כוכבים שהניחוה עובדיה בשעת שלום - מותרת, בשעת מלחמה - אסורה.

ומבארת הגמרא כי מה שנאמר במשנה שבשעת מלחמה אסורה, היינו דוקא כשאין להם אפשרות לחזור, אבל כשיש להם אפשרות לחזור, ואינם חוזרים - הרי היא בטלה.

אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב: בית נמרוד [1234] מגדל שבנו דור הפלגה בימי נמרוד שהיה מלך עליהם, ומגדל זה בנוהו לעבודת כוכבים, **הרי הוא כעבודת כוכבים שהניחוה עובדיה בשעת שלום, ומותר** בהנאה. כי **אף על גב דכי בדרינהו רחמנא**, כשהפיצם הקב"ה, **כשעת מלחמה דמי**, שהרי נפוצו מתוך בלבול דעתם בעל כרחם, מכל מקום, **אי בעו למיהדר**, אם רצו לחזור אליו, **הדור** יכלו לחזור. **ומדלא הדור**, שלא חזרו אלא הזניחוהו - **בטולי בטלה**.

שנינו במשנתנו: **בימוסיאות של מלכים, הרי אלו מותרות מפני שמעמידין אותה בשעה שהמלכים עוברים**.

ותמהה הגמרא: **וכי מפני שמעמידין אותה בשעה שהמלכים עוברין - מותרין**?! ומה בכך, הרי הן משמשי עבודת כוכבים לפי שעה?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הכי קאמר**, כך אמר התנא במשנה: **מפני שמעמידין אותן בשעה שהמלכים עוברין**, ולפעמים **המלכים מניחין** עוזבים **דרך זו והולכין בדרך אחרת**, ואין המלכים חוששין לכבדם, הילכך לא נחשבו כמשמשי עבודת כוכבים. [1235]

[1234] כתב **הריטב"א**: ונפקא מינה, למה שנשאר קיים מן המגדל ההוא. אי נמי, בא ללמדנו שבכל עבודת כוכבים - בדומה למגדל - שהניחוה עובדיה אף בשעת מלחמה, אם בעליה יכולים לחזור ואינם חוזרים - מותרת.

[1235] וביתר ביאור מבאר **הריטב"א**, דהם כמו משמשים עראיים, שאינם אסורים כמו ששנינו [מז ב] באבן שהניחו עליה עבודת כוכבים לפי שעה שלא נאסרה אלא כל זמן שהעבודת כוכבים עליה. והר"ן **על הרי"ף** מבאר, דהוי כמו עבודת כוכבים שהניחוה בעליה בשעת שלום. וכתבו **הריטב"א** והר"ן: הילכך: מותרין אפילו קודם שהמלכים עזבוהו, כיון שכל העמדתם אינה חשובה, ואינם נעשים משמשי עבודת כוכבים. ביאורים אלו הם לשיטת **רש"י**. אבל **התוס'** כתבו, שאחרי שהגוים רואים שהמלכים עזבום ואינם חוששין להם - לכן הם מבטלים אותם. ולדעה זו, מותרים רק אחרי שהמלכים עזבום.

הגמרא דנה בבימה שנפגמה. יש סוברים שהיא אסורה אף על פי שנפגמה, מפני שעדיין ראויה להושיב עליה עבודת כוכבים. ויש סוברים, שהיא מותרת, מפני שאם נפגמה מחליפין אותה באחרת.

ומספרת הגמרא: **כי אתא** כשהגיע **עולא** [שהיה מתלמידי רבי יוחנן וריש לקיש בארץ ישראל, ובא לבבל] - **יתיב** ישב **אבימסא פגימא**, על בימה שהיתה משמשת לעבודת כוכבים, ונפגמה.

אמר ליה רב יהודה לעולא: **והא רב ושמואל** [רבותיו של רב יהודה בבבל] **דאמרי תרווייהו** שניהם: **בימוס שנפגם אסור** להנות ממנה.

ואפילו למאן דאמר אין הגוים **עובדים לשברים**, והם מותרים, **הני מילי** דברים אלו אמורים ב**עבודת כוכבים** עצמה, ששבריה מותרים, משום **דזילא ביה מילתא**, דבר בזוי הוא להם **למפלח** לעבוד **לשברים**. **אבל האי**, בימה זו, שאינה אלא מושב לעבודה זרה, **לא איכפת ליה** לגוי, ואף אם נפגמה מושיב עליה את אלילו. וקשה מדברי רב ושמואל על עולא, שישב על בימה פגומה.

אמר ליה עולא לרב יהודה: אינני מזלזל חס וחלילה בכבוד רבותיך רב ושמואל! אלא אדרבה, **מאן יהיב לן** מי יתן לנו **מעפרא** מעפר קברם **דרב ושמואל**, **ומלאינן עיינין** ונמלא את עינינו! אלא, עשיתי כן כהוראת רבותי רבי יוחנן וריש לקיש.

הא רבי יוחנן וריש לקיש, **דאמרי תרווייהו**: **בימוס שנפגם**, **מותר**.

ואפילו למאן דאמר שהגוים כן **עובדין לשברים**, **הני מילי**, דברים אלו אמורים, בשברי **עבודת כוכבים**, **דכיון דפלחה**, שכשהיתה שלימה היה עובדה והיתה אלוהיו, **זילא ביה מילתא**, זילזול הוא בעיניו **לבטולה**, ולכן אינו מבטלה. **אבל הני** בימוסיאות, **שקלי להאי**, מוציאין את הבימה הפגומה, וזורקין אותה, **ומייתו בימוס אחרינא**, ומביאים אחרת.

תניא שנינו ברייתא **כוותיה** כדברי **דרבי יוחנן וריש לקיש**:

דתניא, **בימוס שנפגם מותר**.

מזבח שמקריבין עליו זבח לעבודה זרה **שנפגם - אסור עד שינתץ רובו**, ואז מותר.

ודנה הגמרא: **היכי דמי בימוס**? **היכי דמי מזבח**? מנין נדע להבחין בין בימה למזבח?

אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יוחנן: **בימוס - אבן אחת. מזבח - אבנים הרבה.**

ואם תימצא אבן אחת פגומה, הרי היא מותרת. ואם הן הרבה אבנים - הן אסורות עד שינתץ רובן.

דף נד.

אמר חזקיה: מאי קרא, מנין נדרש שמזבח הוא של אבנים הרבה, וביטולו הוא בניתוץ רובו?

אמר הנביא ישעיה [כז] "לכן בזאת יכופר עון יעקב... **בשומו כל אבני מזבח** [העשוי לעבודת כוכבים] **כאבני גיר מנופצות, לא יקומו אשרים וחמנים** [למען לא יקימו להם אשרות ואלילי שמש] ".

ודרשינן: **אי איכא כאבני גיר מנופצות**, אם אכן ינפצום כאבן גיר, **לא יקומון אשרים וחמנים**, לא יקריבו עליו. **ואי לא** ינפצום - **יקומו**.

ומוכח, שהמזבח בנוי מהרבה אבנים, וביטולו הוא בניפוצן.

שנינו לעיל [בפרק כל הצלמים] שכל דבר אשר עבדו לו והשתחוו לו, כמו בהמה, וכמו קמח ויין, אסור להביאו קרבן לה'. ואף אם ביטל הגוי את הדבר הזה מלהיות לו לעבודה זרה, ובכך הותר הדבר להדיוט, בכל זאת הוא ממשיך להיות אסור לגבוה. וכמו כן שנינו לעיל, כיון שאין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו, ולכן המשתחווה לבהמת חבירו, היא אינה נאסרת בהנאה מדין "נעבד".

ועתה הגמרא מביאה ברייתא, ששנינו בה שלא נאסר הדבר אף לגבוה. [1236]

תנא, נעבד, אם הוא **שלו - אסור** לגבוה. **ואם הוא של חבירו, מותר**, מפני שאדם אינו יכול לאסור דבר שאינו שלו.

ורמינהו סתירה לכך מברייתא אחרת.

דתניא, **איזהו נעבד**? - **כל שעובדים אותו, בין בשוגג ובין במזיד, בין באונס ובין ברצון**, ואסור להביאו לקרבן.

ויש לדון: **האי "אונס"** האמור בברייתא - **היכי דמי**, איך היתה העבודה באונס? **לאו**, האם לא, **בכגון דאנס בהמת חבירו, והשתחוה לה**?! ומשמע, שברייתא זו סוברת שלגבי דיני גבוה, נאסר אף דבר שנעבד על ידי אדם שעבד לדבר שאינו שלו?

ומתרצינן: **אמר רמי בר חמא: לא!** אין זה פירוש הברייתא. אלא, פירושו של ה"אונס" האמור בברייתא הוא, **כגון שאנסוהו עובדי כוכבים**, והוא הישראל **השתחוה לבהמתו דידיה**, [1237] של עצמו, ורק אז נאסרת הבהמה.

[1236] בהמשך הסוגיא מביאה הגמרא ברייתא בענין בימוסיאות, וזו השייכות של סוגיא זו לכאן.

[1237] פירשו **התוס'**: אנסוהו, שאם לא יעבדוהו - יהרגוהו, והוא השתחווה מאיליו. ואין לפרש, שכופפו קומתו בעל כרחו, משום שאין זה נקרא מעשה, אלא שהמכופפים עשו "אתו" מעשה, והם ה"עושים" אינם יכולים לאסור את בהמתו.

והחידוש בברייתא הוא, כי למרות שהיה אנוס בעבודתו [וכמו שיבואר], בכל זאת נאסרת הבהמה מדין "נעבד". וזאת, בתנאי שתהיה הבהמה שייכת לו, אבל את בהמת חבירו הוא אינו יכול לאסור, אפילו כשמשתחווה לה ברצונו.

מתקיף לה רבי זירא: איך יתכן להעמיד את הברייתא במי ש"אנוס" לעבוד את הבהמה?! והרי "**אונס**", [אנוס] **רחמנא פטריה**! התורה פטרתו מכל מיתה ומכל עונש, כיון שלא עבר את העבירה מרצונו ומדעתו, **דכתיב** [דברים כב] בפרשת נערה מאורסה שנאנסה "**ולנערה לא תעשה דבר**, אין לנערה חטא מות. כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש, כן הדבר הזה".

ומכך [1238] שפטרה התורה אותה מעונש, סובר רבי זירא שבכך גילתה התורה שכל מעשה הנעשה באונס, נחשב הדבר כאילו הוא לא נעשה. ולכן גם המשתחוה לבהמה באונס, נחשב הדבר כאילו לא עבד עבודת כוכבים כלל, ולפיכך לא נאסרת הבהמה, ולא חלים עליה דיני "נעבד".

ומתרצינן: כיון שישנם אופנים שמחויב למסור את נפשו כדי לא לעבוד עבודת כוכבים, וכמו שיבואר, והיות והוא לא מסר את נפשו על כך, הרי למרות שהוא לא ייענש, ובלי כל ספק הוא פטור, מכל מקום, כיון שלא מסר את נפשו כמצווה עליו, לכן הריהו בגדר "עובד עבודת כוכבים", ואסר בהשתחואתו את הבהמה.

אלא, אמר רבא: **הכל**, בין העובד באונס ובין העובד ברצון, **היו בכלל** מה שאסרה תורה "**לא תעבדם**". שכל מצוות התורה בענין עבודה זרה נאמרו בלשון סתמי, ולא חילקה התורה בהן בין העובד מרצון לבין מי שנמצא במצב שכופין אותו לעבוד, ואם לא יעשה כן, יהרגוהו, **וכשפרט לך הכתוב** [ויקרא יח] "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר

[1238] כן פירשו **התוס' והראשונים**. ובביאור זה מתורץ מה שהקשו על מה שרבי זירא מקשה שהוא פטור מטעם "אונס". ומה הקושיא, אכן הוא פטור ולא ייענש, אך מכל מקום, כיון שלכתחילה חייב למסור עצמו ולא לעבוד [שהרי מדובר כאן באופן שמחויב למסור עצמו, כמו שמבואר בהמשך הסוגיא], לכן נאסרה הבהמה? והתוס' מוכיחים, שרבי זירא עצמו סובר שלכתחילה חייב למסור נפשו, שהרי רבי זירא הביא את הכתוב "ולנערה לא תעשה דבר" לראיה שאונס פטור, ומנערה המאורסה גופא אפשר ללמוד שלכתחילה חייבים למסור את הנפש [מבואר לפי **המהרש"א**], כמו שאמרה הגמרא במסכת סנהדרין [עד א] שעל שלש עבירות החמורות, שהן עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, חייבים למסור את הנפש כדי לא לעבור עליהן. לכן, מבארים התוס', שרבי זירא סבר, שאינו נחשב כעובד עבודת כוכבים, הואיל ואנסוהו. הילכך, גם הבהמה שעבד לה אינה בגדר "נעבד". [ראה **ריטב"א**]. ועיין עוד בתוס'. ובקו**בץ שיעורים** [כתובות אות ה'] מביא בשם שו"ת **חמדת שלמה** שמהפסוק "ולנערה לא תעשה דבר" למדים שמעשה הנעשה באונס, אינו מתייחס לעושה, אלא נחשב הדבר כאילו נעשה מאליו, ועיי"ש שהארוך. ובח**ידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם** [פרק ח מהלכות עבודה זרה הלכה א] מבאר שאיסורו של "נעבד" להקרבה לגבוה אינו מצד שחל עליו שם "נעבד" לעבודת כוכבים, כמו ש"נוגח" ו"נרבע" אינם חלות שם של נוגח ורובע, אלא שאסרתם התורה לגבוה מפני שמאוסים הם לגבוה מטעם שנעשה בהם מעשה איסור, ונמצא ש"מעשה" האיסור הוא הפוסל אותו לגבוה. לכן, סבר רבי זירא, שהיות והיה אנוס על מעשה העבודה, אין מעשה שכזה אוסר את הבהמה לגבוה.

יעשה אותם האדם **וחי, בהם**", ודרשינן, ששמירת מצוות התורה נועדה כדי לחיות בהן **ולא שימות בהן - יצא אונס** מכלל חיוב שמירת המצוות, כדי שלא "ימות בהן", ואם כן, לכאורה מותר לו לעבוד עבודת כוכבים באונס, כדי שלא ייהרג.

ואולם, מצד שני, **הדר כתב רחמנא** [שם כב] "**ולא תחללו את שם קדשי**, ונקדשתי בתוך בני ישראל", מלמד הכתוב **דאפילו באונס** אינו רשאי לעבור בדבר שיש בו חילול שם ה', כמו לעבוד עבודת כוכבים.

הא כיצד, איך נתרץ סתירת שני הכתובים, שכתוב אחד אומר שאינו חייב למסור את נפשו, והשני אומר שחייב למסור נפשו? -

הא, הכתוב שממנו דורשים שאינו חייב, מדבר על עבירה הנעשית **בצנעה**, שאין בכך חילול ה'. **והא**, הכתוב האומר שחייב, מדבר בעבירה הנעשית **בפרהסיא**, בפני עשרה מישראל. שאם עושה כן, אף אם הוא אנוס, הריהו מחלל שם ה' [1239] [ולכן נאמר שם "ונקדשתי בתוך בני ישראל"].

מכל מקום, אף שחייב למסור עצמו בפרהסיה ולא לעבוד, אם הוא כן עבד, אין עליו עונש כלל, ועל מקרה זה אמרה הברייתא שהבהמה נאסרת, כי היות ועבד לה, יש לבהמה שם "נעבד", ומחמתו היא אסורה לגבוה.

אמרו ליה רבנן לרבא: **תניא**, שנינו ברייתא **דמסייעא לך** לדבריך, שעל עבודה כזו חל שם "נעבד", למרות שהיה אנוס.

דתניא, **בימוסיאות של עובדי כוכבים** [שמעמידין עליהן אלילים תמיד, ולאו דוקא כשעובר המלך, והם אסורים משום משמשי עבודת כוכבים] **בשעת הגזירה**, גזירת שמד שגזרו הגוים על ישראל לעבוד עבודת כוכבים, **אף על פי שהגזרה בטלה, אותן בימוסיאות לא בטלו**, ונשארו באיסורן בהנאה.

ושעת הגזרה היא שעת השמד, שדינה כפרהסיא, וחייבין אז למסור את הנפש. ומוכח מהברייתא, כדעת רבא, שהבימוסיאות נשארות באיסורן על אף שהאלילים נעבדו באונס.

[1239] במסכת סנהדרין [עד א] נחלקו תנאים בהלכה זו. רבי שמעון בן יהוצדק סובר: בפרהסיה, ובשעת השמד, חייבים למסור את הנפש אפילו על עבירה קלה. ואילו על שלש העבירות החמורות חייבים למסור את הנפש אפילו בצינעה. ורבי ישמעאל סובר, שגם על שלש החמורות אין חייבים למסור את הנפש בצינעה. ההלכה נפסקה כרבי שמעון בן יהוצדק. וכתבו התוס': חס ושלום לומר שרבא פוסק שמותר לעבור על שלש החמורות בצינעה. והתוס' מוכיחים שרבא עצמו במקום אחר [כתובות יט ב] פוסק כרבי שמעון בן יהוצדק. - אלא, שרבא רוצה לתרץ אפילו כדעה המקילה הסוברת שמותר לעבור בצינעה. כלומר [מבואר על פי **הריטב"א** ועיין **מהרש"א**]: אף לרבי ישמעאל המקיל, בכל זאת מודה שבפרהסיא נקרא "נעבד" והבהמה אסורה. בניגוד לדעת רבי זירא הסובר שאינו נקרא נעבד. ועיין **ברמב"ן** וב**ר"ן**.

אמר להו רבא לרבנן: **אי משום הא**, אם מברייתא זו - **לא תסייען**, אל תביאו לי סיוע, כי אין ממנה ראיה, כי יתכן שלכן הבימוסיאות אסורות, **אימר**, שאנו חוששין שמא בין כל היהודים שנגזרה עליהם הגזירה, **ישראל מומר** [גירסא אחרת: **משומד**] **הוה** ביניהם, והוא אכן **פלח לה**, עבד אותה **ברצון**. ובגללו נאסרו אותן הבימוסיאות.

רב אשי אמר: לא תימא, אינך צריך לומר: "**אימר**", שהוא חשש גרידא, שמא יש ביניהם מומר, **אלא** "**ודאי**" **ישראל מומר הוה** ביניהם, **ופלח לה ברצון**. כי אחרי שרואה שמטה יד ישראל, והם בשפלות ונמיכות רוח, נוטה לבו לעבודת כוכבים.

עד הנה פירשה הגמרא את הברייתא לפי פירושו של רמי בר חמא, שמדובר באנוס שאנסוהו להשתחוות לבהמה שלו.

ועתה הגמרא מביאה עוד תירוץ, שהברייתא אכן מדברת במי שלא אנסוהו גוים, אלא שאנס בהמת חבירו, ומכל מקום אינה סתירה לברייתא האחרת, ששנינו בה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. כי במה דברים אמורים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כשהשתחוה לה בלבד, ולא עשה מעשה בגוף בהמת חבירו. אך אם עשה מעשה בבהמת חבירו, אסרה למרות שאינה שלו, ובאופן זה אמרה הברייתא "בין באונס".

חזקיה אמר: כגון, שניסך לעבודת כוכבים יין על [גירסת הב"ח: **בין**] **קרניה**.

ומקשינן: **מתקיף לה רב אדא בר אהבה**: אף שאמת היא שאדם אוסר דבר שאינו שלו על יד מעשה, מכל מקום, תירוצו של חזקיה אינו עולה יפה, שהרי, וכי **האי, נעבד הוא**?! האם המנסך יין לעבודת כוכבים בין קרני הבהמה, והבהמה עצמה איננה עבודה זרה, האם בכך נעשית הבהמה "נעבד"?! הלא הבהמה לא נעבדה? והרי **האי**, אופן זה - **בימוס בעלמא הוא**, **ושרייה** [גירסת הב"ח: **דשויוה**] הבהמה משמשת כ"בימה" לעבודת כוכבים, ובעלי חיים לא נאסרו משום "משמשי עבודת כוכבים" [1240].

[1240] כן פירש **רש"י**. מפני שהיה קשה לו, מהי קושית הגמרא? בכל זאת, היא אסורה מטעם משמשי עבודת כוכבים. וה**רמב"ן** והר"ן מבארים כוונת רש"י: כיון שהתורה אסרה לגבוה רק "נעבד" ו"מוקצה", משמע, שרק הם אסורין משום שהם עבודת כוכבים ממש - ועל משמשין אין לנו גזירת הכתוב לאסור. והקשה עליו ה**רמב"ן**: הלא לא רצינו לפוסלן דוקא לגבוה, ומטעם גזירת הכתוב שנעבד אסור לגבוה. אלא, אף להדיוט אסור, למרות שבעלי חיים לא נאסרו, מכל מקום, כיון שנעשה בהן מעשה, כמו שאמר עולא לקמן בשם רבי יוחנן: אף על פי שאמרו המשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה - עשה בה מעשה אסרה. וכן אמר רב הונא: כיון ששחט בה סימן אחד אסרה. ועולא ורב הונא אינם עוסקים בגבוה כלל, ואוסרים אף להדיוט - ואם כן, למה לא תיאסר הבהמה מטעם משמשין גרידא? אף אם אין גזירת הכתוב שנאסר לגבוה, מכל מקום הבהמה היא משמשי עבודת כוכבים, ואסורה אף להדיוט, וכל שכן לגבוה. ולכן, מפרשים הראשונים פירושים אחרים בקושית הגמרא. **רבינו חננאל** מפרש: האי בימוס בעלמא היא, וכיון שכן "הא אמר רבי יוחנן: בימוס שנפגם מותר, ואפילו בהמתו שלו לא נאסרה דהא אי בעיא פגים לה". כלומר, למה אסרה הברייתא, הרי אפשר לפוגמה, ולבטלה. אך ה**ריטב"א** מקשה על פירושו של רבינו חננאל, כי לשיטת הריטב"א [בדף נב] אין ביטול כלל למשמשי עבודת כוכבים של ישראל. ועוד, דמכל מקום, אסורים לגבוה אף שביטלום. דהרי אפילו בדיחוי ל"מצות" איבעיא להו להגמרא [בדף מז], כל שכן בדיחוי לגבוה? ועוד, מהי קושית הגמרא, אכן שיכול לפוגמה ולבטלה, מכל מקום, כל זמן שאינה עושה כן - לא

ומתרצינן: **אלא, אמר רב אדא בר אהבה**: אכן, מדובר שעבד לבהמה עצמה, **כגון שניסך לה יין בין קרניה**, ועשאה עבודה זרה, והיות **דעבד בה מעשה**, נאסרה, למרות שהיא של חבירו.

ובאופן זה אסרה הברייתא השניה. ואילו כשלא עשה בה מעשה, כגון שהשתחווה לה או עשה לה עבודה אחרת שאינה בגופה - לא נאסרה, מפני שאינה שלו.

עתה עוברת הגמרא לבאר את מה שאמרה שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה.

וכי הא וכמו המאמר **דאתא עולא** שאמר כשהגיע מארץ ישראל: **אמר** בשם **רבי יוחנן**: **אף על פי שאמרו** חכמים: **המשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה**, מכל מקום, אם **עבד בה מעשה - אסרה**.

אמר להו רב נחמן לחביריו: **פוקו צאו ! ואמרו ליה לעולא**: **כבר תרגמה רב הונא לשמעתיך**, כאן **בבבל**.

דאמר רב הונא: **היתה בהמת חבירו רבוצה** מעצמה [1241] **בפני עבודת כוכבים, כיון ששחט בה סימן אחד**, הקנה או הוושט, לעבודת כוכבים - **אסרה**, אף שאינה שלו.

ומבארינן: **מנא לן**, מנין לנו **דאסרה** על ידי עשיית מעשה?

אילימא אם נאמר: נלמד **ממה** שנאסרו **הכהנים** שאנסום מלכי ישראל להיעשות כומרים לעבודת כוכבים, ונאסרו הכהנים על ידי כך. כמו שאמר הנביא יחזקאל [מד] "ולא יגשו אלי לכהן לי", כיון שעשו מעשה, למרות שהכהנים אינם נקראים "משלהם" של המלכים [1242].

ומקשינן: מה הראיה, **ודלמא**, הרי יתכן לומר: **שאני כהנים**, לכן נאסרו מפני **דבני דעה נינהו**, והיה להם למסור נפשם ולא לעבוד עבודת כוכבים, ולפיכך קנסו אותם חכמים.

ביטלה? ועיין בראשונים המביאים עוד פירוש בשם **הראב**"ד. **הרמב**"ן מפרש, שקושיית הגמרא היא רק על הלשון, איך אפשר להעמיד את הברייתא בנסך לה יין לעבודת כוכבים, שאם כן, למה קראתה הברייתא "נעבד", בשעה שאינה אלא בימוס בלבד.

[1241] **רש**"י במסכת חולין [מ א] מפרש: לא מיבעיא אם הוא הרביצה, שקנאה בהגבהה להתחייב אם נאנסה מדין שומר, ונעשית שלו - בודאי שאסרה, אלא אפילו אם היתה רבוצה מעצמה, גם כן אסרה. **התוס**' חולקים על רש"י, ומפרשים, שאין הגבהתו מועילה שתהיה שלו. ומה שאמר רב הונא "רבוצה" בא לחדש, שאף שלא עשה בה מעשה גדול, ולא הרביצה ולא שחט בה אלא סימן אחד. מכל מקום אסרה.

[1242] כן פירש **רש**"י [על פי **המהר**"**ם**]. כלומר, על אף שלא נעשה מעשה "בכהנים", מכל מקום כיון שהכהנים "עשו" מעשה - נקרא מעשה כדי ליאסר. אבל התוס' לא הבינו כן, [וכנראה, שלא הסכימו להשוות בין "עשו מעשה" ל"נעשה בהם מעשה"], והם מבארים, שהכהנים הקריבו בהמות לעבודת כוכבים, והם עשו מעשה בבהמות שאינם שלהם, ולכן נאסרו הבהמות, וכיון שהכהנים אסרו את הבהמות, לכן נאסרו הכהנים. ועל כך כותבים התוס', שאין זו ראיה גמורה, דשמא עשו מעשה בשלהם. עיין שם בתוס'. אבל **התוס**' קיצרו ולא ביארו כל הצורך. שאם הראיה היא מהבהמות שנאסרו, מה דחתה הגמרא "ודילמא דאני כהנים דבני דעה נינהו" - אלא, שהראיה היא מהכהנים עצמם - וכי ספק יש בדבר שהם עבדו עבודת כוכבים?! ומה בכך אם עבדו בהמות שאינם שלהם או שלהם, הרי עבדו עבודת כוכבים? ועיין ב**חידושי מלא הרועים**.

ומנין ללמוד מכך איסור אפילו לבהמה שנעבדה על ידי מי שאינו בעליה? **ואלא**, אם תרצה ללמוד שנאסר על ידי מעשה **מאבני מזבח**, שאינם בני דעה, וגנזום מלכי בית חשמונאי, משום ששיקצום מלכי יון לעבודת כוכבים כמו שלמדנו לעיל [נב ב], למרות שמלכי יון לא יכלו לאוסרם, מפני שאינם שלהם, בכל זאת כיון שנעשה בהן מעשה, אסרום חכמי אותו הדור, וגנזום.

ומקשינן: מה הראיה? **ודלמא כדאמר רב פפא** [שם]: קרא אשכחו, מצאו ראיה מהכתוב שנאמר [יחזקאל ז] "ובאו בה פריצים ויחללוה", שכיון שבאו פריצים וטימאו את ההיכל, הוציאו את כליו לחולין, וקנאום הגוים מפני שהופקרו, ואינם "דבר שאינו שלו"?

דף נד:

ומסקינן: **אלא** נלמד **מכלים** של בית המקדש שהזניחם אחז המלך, שסגר את דלתות ההיכל, וכשמלך חזקיהו בנו טיהר את ההיכל [כמבואר לעיל שם], **דכתיב** [דברי הימים ב כט] שאמרו הכהנים לחזקיהו "**ואת כל הכלים אשר הזניח המלך אחז במלכותו במעלו - הכנו והקדשנו**", **ואמר מר**, שם דרשינן: מה שאמרו לו "**הכנו**", היינו **שגנזנום**, ומה שאמרו "**והקדשנו**", היינו **שהקדשנו אחרים תחתיהן**. כי חזקיהו וחכמי הדור גזרו עליהם איסור עולמית אף להדיוט, ולכן גנזום ולא פדו אותם לחולין -

ולכאורה קשה, **והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו**, והלא הכלים לא היו של כהנים ההם שעבדום לעבודת כוכבים, ולמה נאסרו?

אלא, מוכח, **כיון דעבד בהו מעשה - איתסרו להו**, לפיכך אסרום חזקיהו וחכמי דורו. **הכא נמי**, בבהמת חבירו שהיתה רבוצה לפני עבודת כוכבים, ושחט בה סימן אחד, **כיון שעשה בה מעשה - אסרה** [1243].

הגמרא מביאה עוד מאמר בשם רבי יוחנן, הדומה למאמר הקודם.

כי אתא רב דימי, כשהגיע מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן**: **אף על פי שאמרו**: [לעיל מה א, "אלוהיהם על ההרים, ולא ההרים אלוהיהם"] **המשתחוה לקרקע עולם**, לשם עבודת כוכבים, [1244] **לא אסרה**, הואיל והוא מחובר אינו נאסר -

[1243] הקשה **הרמב**"ן: ולמה לא נאמר כמו כן בכלים אלו של אחז, שנתחללו על ידי שבאו בה פריצים, כשם שאמר רב פפא לגבי אבני המזבח? ותירץ: אינה קושיא, כי דרשה זו ש"באו בה פריצים ויחללוה", נאמר רק בפריצי גוים, ובעת כבוש הארץ כגון מלכי יון, אבל לא במלכי ישראל. וראייתו היא, שהרי "ויחללוה" נאמר על בית המקדש, וכי נתחלל בית המקדש? וכי בטלה קדושתו? אלא בחרבנו בטלה קדושתו, ולא כשהעמיד אחז צלם בהיכל.

[1244] כן כתב **רש**"י. והקשה **הריטב**"א, אם כל מטרת החפירה היא כדי להוציא את קרקע העולם מהיותה מחובר, ושתהיה לה תפיסת ידי אדם - אם כן, למה הצריך רש"י שהחפירה תהיה לצורך עבודת כוכבים? ומתרץ: אם היה מדובר באבן שנתלש מן ההר, אכן, אין צורך שיתלשנה לשם עבודת כוכבים, מה שאין כן כשחפר בור, הרי לא עשה בקרקע מסביבות הבור כלום, אלא שהוציא עפר סמוך להקרקע שעתה עובדה, ואין זה נקרא מעשה של

היינו דוקא כשלא עשה מעשה, אבל אם **חפר בה** בקרקע **בורות שיחין ומערות - אסרה**, אף להדיוט [1245].

הגמרא מביאה מאמר שלישי בשם רבי יוחנן בענין דומה.

כי אתא רב שמואל בר יהודה, כשהגיע מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן**: **אף על פי שאמרו**: **המשתחוה לבעלי חיים לא אסרן**, היינו דוקא במשתחוה, אבל אם **עשאן חליפין לעבודת כוכבים**, היה לו עבודת כוכבים והחליפן בבהמה, דהיינו, שנתנה לגוי והגוי נתן לו בהמה תמורתה - **אסרן**. וכמו שיבואר.

כן אמר רב שמואל בר יהודה בשם רבי יוחנן, ואילו **כי אתא רבין**, כשהגיע מארץ ישראל, **אמר**: **פליגו בה**, נחלקו בהלכה זו **רבי ישמעאל בן רבי יוסי ורבנן**.

חד, אחד מהם **אמר**: **חליפין אסורין**, ואילו **חליפי חליפין**, כגון שהחליפו את העבודת כוכבים בפירות, והפירות החליפו בבהמה, **מותרין**, הבהמה מותרת.

וחד אמר: **אפילו חליפי חליפין נמי אסורין**, עד סוף כל העולם.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא**, מה הטעם **דמאן דאמר חליפי חליפין אסורין**?

אמר קרא [דברים ז] "פסילי אלוהיהם תשרפון באש... כי תועבת ה' אלהיך הוא. ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו, שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא".

ודרשינן: "**והיית חרם כמוהו**" - **כל שאתה מהיה ממנו**, **הרי הוא כמוהו**. לפיכך, גם חליפי חליפין נכללים ב"כל" שאתה מהיה ממנו והם אסורין.

ומבארת הגמרא: **ואידך**, ומה ישיב המאן דאמר הסובר שחליפי חליפין מותרין? **אמר קרא**, אמרה התורה באותו הפסוק "כי חרם **הוא**", ודרשינן, **הוא** חרם - **ולא חליפי חליפין**.

ומבארת הגמרא: **ואידך**, למאן דאמר הסובר שחליפי חליפין אסורין, לאיזה דרשה כתבה התורה "הוא"?

ההוא מיבעי ליה, הוצרך לדרוש ממנו דרשה אחרת, והיא: "הוא", עבודה זרה תופסת את דמיה, דהיינו שחליפיה אסורין, **למעוטי ערלה וכלאי הכרם**, שאינם תופסים את דמיהם, שאם היו לו ערלה וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה, ומכרם, הרי דמיהם מותרין

תלישה מן המחובר. ולמה נאסרה הקרקע עולם? מוכרחים לומר, מפני שחפר לשם עבודת כוכבים. וראה שם, שדן אם מדובר דוקא שאחר כך השתחוה לה.

[1245] במאמר הקודם של רבי יוחנן ביררה הגמרא מנין נלמד דינו של רבי יוחנן, וכאן לא הביאה הגמרא מקור לדבריו. וכתב הר**יטב**"**א**: גמרא גמירא לה [היה לו מסורת מרבותיו] בענין עבודה זרה, דכשעשה מעשה כזה במקצתו - נאסר כולו. ומה שדרשינן: "ולא ההרים אלוהיהם", הוא דוקא כשלא עשו מעשה לשם עבודה זרה. ועוד כתב: הלכה זו נאמרה רק לגבי עבודת כוכבים, אבל לא לדבר אחר. כגון: קבר האסור בהנאה, לא נאסר בקרקע שאינו שלו, אף כשעשה מעשה וחפר את הקבר.

מן התורה. מיהו, מדרבנן אסור ליהנות מממונם. ואף שאסרו חכמים ליהנות מממונם, אמרה המשנה במסכת קידושין [נו ב], **שאם מכרן**, לערלה וכלאי הכרם **וקדש** את האשה **בדמיהן**, הרי היא **מקודשת**.

והחידוש הוא, למרות שלמקדש אינו נקרא "ממונו", שהרי הממון אסור בהנאתו, בכל זאת מקודשת.

והטעם, מפני שעל אף שלמקדש אינו נקרא "ממונו", מכל מקום, האשה המתקדשת קיבלה ממנו "הנאה", היות והממון אינו אסור לה, והיא מותרת ליהנות ממנו [1246].

ומקשינן: **ואידך**, מה ישיב התנא השני הממעט חליפי חליפין מהפסוק "כי חרם הוא", הרי צריכין את הפסוק בשביל למעט ערלה וכלאי הכרם?

ומתרצינן: **ערלה וכלאי הכרם לא צריכי מיעוטא**, בשביל למעטם -

כי, מדוע עלה על הדעת לאסור חילופיהן, הלא החליפין אינם איסורי הנאה?

אלא, הואיל והתורה אסרה חילופי עבודת כוכבים, היינו למדים ממנה לשאר איסורי הנאה שחליפיהן אסורין [ולכן הוצרך קרא למעטם] -

על זה יש להשיב: אינך יכול ללמוד איסור חליפין מעבודת כוכבים, מפני **דהויא להו עבודת כוכבים ושביעית**, שגם תופסת דמיה [וכמו שיבואר], **שני כתובין הבאין כאחד**, הבאים ללמד דבר אחד -

וקיימא לן: **כל שני כתובין הבאין כאחד - אין מלמדין**, אין למדים מהם להלכה אחרת, כי אם ניתן ללמוד מאחד מהם, למה כתבה התורה את השני? אלא משמע, שאין למדים משניהם.

ומבארינן: **עבודת כוכבים** שתופסת דמיה - **הא דאמרן**. הוא דין האמור, שנלמד ממה שאמרה התורה "והיית חרם כמוהו".

ואילו **שביעית**, תופסת דמיה **דכתיב** [ויקרא כה] בפרשת יובל [דיני יובל הם כדיני שביעית לכל הלכות שמיטת הארץ והפקרת תבואותיה]: "**כי יובל היא קדש תהיה לכם**", ודרשינן: התורה משווה את יובל ל"קדש" שהוקדש לבדק הבית, ללמדנו: **מה קדש תופס את דמיו**, שאם פדה את הקדש בדמים, הדמים נתפסים בקדושת בדק הבית, כמו שנאמר [ויקרא כז] "ופדה בערכך", **ואסור** ליהנות מן הדמים, **אף שביעית** [ויובל] **תופסת את דמיה**, **ואסורה** בהנאה כפירות שביעית עצמן.

[1246] כן פירש **רש"י** [על פי **המהרש"א** וה**מהר"ם**]. כלומר, חכמים התירו בהיתר מיוחד להאשה ליהנות מן הממון, למרות שגזרו שהממון יהיה אסור בהנאה. וכתבו ה**תוס**': הטעם שחכמים התירו בהיתר מיוחד בקידושי אשה, הוא: מפני "שאין האשה דומה כל כך לחליפי הדמים". כלומר, האשה המקנה "עצמה" תמורת הדמים, אינה דומה כל כך לחליפין. ועוד כתבו ה**תוס**': משום מצות פריה ורביה לא גזרו חכמים. אבל ה**ריטב"א** סובר, שלא דוקא אם קידש את האשה, אלא שמותר לעשות בהן כל צרכיו, ואפילו לכתחילה.

אי אם נשווה את שביעית לקודש, יכול הייתי לומר: **מה קודש תופס את דמיו**, והדבר שנקדש ונפדה **יוצא לחולין**, כן נאמר **אף שביעית תופסת את דמיה** והתבואה עצמה **יוצאה לחולין**? **תלמוד לומר** "קדש תהיה לכם", ודרשינן: **תהיה - בהווייתה תהא**, התבואה עצמה של שביעית נשארה בהוויתה ובקדושתה, ואינה יוצאת לחולין.

הא כיצד? איך יתקיימו שני הכתובים?

אם **לקח בפירות שביעית בשר**, **אלו ואלו**, הבשר והפירות, **מתבערין בשביעית** [ביעור הוא: לבערם על ידי אכילתם קודם שיגיע זמן שכלה אותו מין הפירות, שאפילו חיה לא תמצאם בשדה. ואם, למשל, הגיע זמן ביעור פירות אלו בחודש סיון של השנה השביעית, צריך לגמור לאכול את הפירות, ואת הבשר שלקחם בפירות שביעית, עד חודש סיון].

אם **לקח בבשר - דגים**, **יצא בשר**, מקדושת שביעית **ונכנסו דגים** תחתיהם. מפני שאין קדושת שביעית נתפסת כל כך.

אם לקח **בדגים - יין**, **יצאו דגים ונכנס יין**. אם לקח **ביין - שמן**, **יצא יין ונכנס שמן** - **הא כיצד** מתקיימים שני הכתובים? מה שנאמר "קדש", שממנו דרשינן ששביעית תופסת את דמיה, מתקיים על ידי ש**אחרון אחרון נתפס ב**קדושת **שביעית**, **ופרי עצמו** של שביעית **אסור**, ומתקיים מה שנאמר "תהיה", ודרשינן "בהווייתה תהא".

והדרשה של "בהוויתה תהא" עולה על הפרי של שביעית בלבד, ולא על חילופיהם, והם יוצאין מקדושתן כשהחליפום באחרים [1247].

נמצאנו למדים ששביעית תופסת דמיה -

[1247] מבואר על פי **רש"י** [קידושין נח א סוכה מ ב].

[1248] הקשו **התוס'** ו**הראשונים**: הלא עבודת כוכבים ושביעית אינם שווים, שעבודת כוכבים אסורה חליפיו וחליפי חליפיו עד סוף כל העולם, וכל שאתה מהייה ממנו. [כלומר: מאן דאמר זה, הדורש "הוא" למעט חליפי חליפין, סובר שאין צריך "הוא" למעט ערלה וכלאי הכרם משום דהוה שני כתובים וכולי, ואם היה דורש "הוא" למעט ערלה וכלאי הכרם, היה סובר שחליפי חליפין אסורין עד סוף כל העולם - **מהר"ם**]. - ואילו שביעית לא נתפס אלא האחרון, וזה נכנס וזה יוצא - ואיך קורא להם התנא: שני כתובים הבאים כאחד? דהרי הטעם ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, הוא: אם ניתן ללמוד מהם לדינים אחרים למה אמרה התורה את שניהם, תכתוב אחד מהם ונלמד השני ממנו - זה שייך לומר כששניהם שווים, אבל כשאינם שווים - לא. וביתר ביאור: אם כתבה התורה עבודת כוכבים, ואכן היינו למדים שביעית ממנה, היינו מגיעים למסקנא ששביעית תופסת דמיה לכל חילופיהם [למאן דאמר: חליפי חליפין אסורים, או חילופיהם בלבד, למאן דאמר: חליפי חליפין מותרים - על פי תוס' קידושין נח א] - ולכן כתבה התורה שביעית, ללמדנו שרק האחרון נתפס בקדושתה - וכן, אם כתבה התורה שביעית והיינו למדים עבודת כוכבים ממנה, היינו מגיעים למסקנא שבעבודת כוכבים נתפס רק האחרון באיסורה - ולכן כתבה התורה עבודת כוכבים ללמדנו שהראשון [או כל חלופיה] נתפס באיסורה. ואיך קורא להם התנא: שני כתובים הבאים כאחד? ו**התוס**' ו**הרמב**"ן ו**הריטב**"א ו**הר**"ן אינם מתרצים. [ראה **בתוס**' קידושין שם מה שתירצו]. וכתב **הריטב**"א: אפשר לומר שלכן סובר התנא השני במסקנת הגמרא: שני כתובים הבאין כאחד - מלמדין, כי סובר שאין זה נחשב לשני כתובים הבאין כאחד, כנ"ל. ו**הקהלות יעקב** [סימן כא] מתרץ, ומבאר

וכיון שעבודת כוכבים ושביעית הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים [1248], לכן אין צריכים המיעוט "הוא" למעט ערלה וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה.

ואידך, והתנא השני, **קסבר**: **שני כתובין הבאין כאחד - מלמדין**, ואכן, היינו למדים מעבודת כוכבים ושביעית, שכשם שהם תופסים דמיהם, כך ערלה וכלאי הכרם תופסים דמיהם -

ואיצטריך "**הוא**", והוצרך הדרשה "הוא" **למעוטינהו**, למעטם, וללמדנו שאין דמיהם נתפסים באיסורם בהנאה.

מתניתין:

אחרי שהמשנה ביארה את הלכות עבודת כוכבים וביטולה, [מהמשנה הבאה עד סוף המסכת דנה המשנה בהלכות יין נסך וסתם יינם של גוים], מביאה המשנה ויכוח בין חכמי ישראל לחכמי הגוים, בענין עבודת כוכבים.

שאלו פלוסופין **את הזקנים** חכמי ישראל, **בעיר רומי**: **אם אין רצונו**, של הקדוש ברוך הוא, **בעבודת כוכבים - למה אינו מבטלה** ומאבדה? [1249]

אמרו להן חכמי ישראל: **אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו**. אך **הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות**, שיש צורך לעולם בהם. וכי **יאבד עולמו מפני השוטים**?!

אמרו להן פלוסופין לזקנים: **אם כן, יאבד דבר שאין צורך לעולם בו, ויניח דבר שצורך העולם בו**?

ביאור חדש: מה שכתבה הגמרא בסוגייתינו: שני כתובים וכולי, אין פירושו כשאר מקומות בש"ס, כמבואר, שאין למדים מהם דין שלישי, היות ורצון התורה היה לא ללמוד מהם - אלא, פירושו: היות ועבודת כוכבים ושביעית דיניהם שונים זו מזו, כמבואר, אין ללמוד מהם לשאר איסורי הנאה, מפני שאין לנו הכרעה מאיזה מהן ללמוד. האם מעבודת כוכבים לאסור כל חליפיהם, או משביעית ולאסור רק האחרון - ועל מי הסתמכה התורה שיכריע בין הלימודים, ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש - לפיכך - אין מלמדים. והמאן דאמר השני סובר: מלמדים, וטעמו הוא, שבכל זאת היינו למדים מהחמור שבשניהם, משום הכלל שבידינו: כל היכא דאיכא לאקושי לחומרא ולקולא - לחומרא מקשינן ולא לקולא. או, שהיינו למדים מהקל שבשניהם, לפי הכלל: תפסת מרובה לא תפסת - תפסת מועט תפסת. ועיין שם שמיישב את פסקו של **הרמב"ם**.

[1249] ומבאר **הר"ן**: אלא, משמע שרצונו של הקב"ה שיהו עובדין למשמשיו. **התורת חיים** מבאר: שאלת הפלסופים היתה, על אותם כוחות הטומאה אשר היו בימים הקדמונים, שנעשו על ידי כשפים ומעוננים ומנחשים, והיו נשאלין ומדברים, כגון: תרפים של לבן ופסל מיכה, וכיוצא בהן. וידוע, שכל עושי אלה מושכין כוחות הטומאה ממקום הטומאה, על פי טבע הבריאה אשר נתן ה' כח לכל הנבראים, כפי ענינם [ועיין לקמן בגמרא: שמחליקן בדברים]. ולכך שאלו: כיון שהוא יתברך אין רצונו בזה, למה אינו מבטל את אותן כוחות הטומאה שלא יעשו פעולתן. השיבו הזקנים: הרי הן עובדים גם לחמה ולבנה, שגם מן החמה ולבנה וכל צבא השמים הם מושכין כוחות על אותן עבודות שלהן, ואותן אי אפשר לבטל כיון שהם צורך לעולם. עיין שם עוד. כלומר: התורת חיים מבאר סוגיתינו, שהיא מדברת בכוחות טומאה אמיתיים. וראה **בפירוש המשנה להרמב"ם**.

אמרו להם הזקנים: אם הקדוש ברוך הוא היה עושה כן, והיה נראה שחמה ולבנה אינם מתבטלים, בעוד ששאר דברים מתבטלים מאיליהם, **אף אנו מחזיקין ידי עובדיהן של אלו** עובדי חמה ולבנה, מפני **שאומרים** "**תדעו שהן אלוהות - שהרי הן לא בטלו**"!

גמרא:

הגמרא מביאה בריייתא, המרחיבה את התשובה שהשיבו חכמי ישראל.

תנו רבנן: **שאלו פלוסופין** חכמי הגוים **את הזקנים** חכמי ישראל **ברומי**: **אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים - מפני מה אינו מבטלה**?

אמרו להם חכמי ישראל: **אילו לדבר שאין העולם צורך לו, היו עובדין, הרי הוא מבטלה** -

הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות. וכי **יאבד עולם מפני השוטים**?!

אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו, ועבדו להם - **עתידין ליתן את הדין! דבר אחר**: **הרי** מי **שגזל סאה של חטים** [והלך] **וזרעה בקרקע - דין הוא שלא תצמח**! וכי אינה צומחת?!

אלא, עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו - עתידין ליתן את הדין!

דבר אחר: **הרי** מי **שבא על אשת חבירו - דין הוא שלא תתעבר!**

אלא, עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין! [1250]

והיינו, וכמו ש**דאמר ריש לקיש** [1251]:

אמר הקדוש ברוך הוא: וכי **לא דיין**, די להם, **לרשעים שעושין סלע שלי פומבי**, משל הוא: החרט שטובעין בו מטבעות בצורתו של המלך, מי שמשתמש בו שלא ברשות ועושהו הפקר לכל הרוצה לחתום בו, הריהו מזלזל במלך. כן הבא על הערוה, משתמש בצלם דמות תבניתו, שיצר הקב"ה את האדם בדמותו ובצלמו. ולא די להם לרשעים שעושין הפקר לחותם הקב"ה -

אלא שמטריחין אותי, כביכול, **ומחתימין אותי**, שאני יוצר את הולד **בעל כרחי**, ומולידין.

מפני שעולם כמנהגו נוהג והולך, וגזירה היא מלפני!

ובענין עבודת כוכבים, מביאה הגמרא עוד ויכוח.

[1250] ראה **מהרש"א** המבאר למה הוסיף להשיב ולהביא ראיה מגזל ועריות. ובספר **ענף יוסף על העין יעקב** מביא בשם ספר **באר מים חיים**, שרבן גמליאל רצה להוכיח להם מדבר שהם בעצמם מודים. שגם הגוים מודים שאסור לגזול ולבוא על אשת חבירו.

[1251] ריש לקיש, אמר את מאמרו על הפסוק [דברים לב] "צור ילדך תשי". וכתוב "תשי" ביו"ד זעירא הבאה למעט. כלומר: העושין כן, כביכול, מתישין כחו של מעלה ומכריחין אותו ליצור צורת אדם, למרות שהוא זיוף חותם המלך.

שאל פלוספוס אחד את רבן גמליאל: כתוב בתורתכם [דברים ד] "השמרו לכם! פן תשכחו את ברית ה' אלהיכם אשר כרת עמכם, ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צוך ה' אלהיך. **כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא אל קנא**".

פירוש "אל קנא": שמתקנא בעובדיה.

ושאל הגוי: **מפני מה מתקנא בעובדיה ואין מתקנא בה**, בעבודת כוכבים עצמה, להנקם בה?

אמר לו רבן גמליאל: **אמשול לך משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם, שהיה לו בן אחד, ואותו הבן היה מגדל לו את הכלב, והעלה לו שם על שם אביו** המלך, קוראהו לכלב בשמו של אביו ! וכן **כשהוא נשבע - אומר "בחיי כלב אבא"**!

כאשר שמע המלך, שבנו מזלזל כל כך בכבודו - **על מי הוא כועס**? האם **על הבן הוא כועס, או על הכלב הוא כועס**? ! **הוי אומר: על הבן הוא כועס!** והנמשל: הקב"ה נוקם בעובדי עבודת כוכבים, הקוראים לאלילים בשמו של האל יתברך ונשבעים בשמו, ואינו נוקם באלילים עצמם.

אמר לו הפלוספוס לרבן גמליאל: **כלב אתה קורא אותה?! והלא יש בה ממש! אמר לו** רבן גמליאל: **ומה ראית** בה, לחשוב שיש בה ממש?

אמר לו הפלוספוס: **פעם אחת נפלה דליקה בעירנו, ונשרפה כל העיר כולה, ואותו בית עבודת כוכבים לא נשרף!**

אמר לו רבן גמליאל: **אמשול לך משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שסרחה** [מרדה] **עליו מדינה. כשהוא עושה מלחמה**, לנקום את נקמתו - האם **עם החיים הוא עושה, או עם המתים הוא עושה?! הוי אומר: עם החיים הוא עושה!**

והנמשל: הקב"ה נוקם באנשי העיר עובדי אלילים ובממונם, והדליקה מכלה אותה, ואינו נוקם באלילים עצמם, שהם מתים, לא יראו ולא ישמעו, לא שיח ולא שיג להם!

אמר לו הפלוספוס: **כלב אתה קורא אותה! מת אתה קורא אותה! אם כן, יאבדנה מן העולם!**

אמר לו רבן גמליאל: **אילו לדבר שאין העולם צריך לו, היו עובדין - הרי הוא מבטלה - הרי הן עובדין לחמה וללבנה לכוכבים ולמזלות לאפיקים** [אפיקי מוצאי מים] **ולגאיות. וכי יאבד עולם מפני שוטים**?!

דף נה.

וכן הוא אומר [צפניה א] (תחילת העמוד) "**אסוף אסף כל מעל פני האדמה נאם ה'**", הקב"ה אומר לנביא צפניה, וכי אכלה את הכל?! ונאמר שם עוד "**אסף אדם ובהמה,**

אסף עוף השמים ודגי הים, והמכשלות את הרשעים [- כל דבר שהרשעים נכשלים בו] ",
ודרשינן, **וכי מפני שהרשעים נכשלים בהן - יאבדם מן העולם**?! וכי אכלה את האדם והבהמה, עוף השמים ודגי הים, וכל דבר שהרשעים נכשלים בהם?!
והלא אף **לאדם הן עובדין**, [לשון המשך הכתוב:] "**והכרתי את האדם מעל פני האדמה? נאם ה**'".
ושם, בהמשך הכתוב נאמר, שהקב"ה, אכן, יטה ידו ויכרית את עובדי האלילים, וכומריו וכהניו.
ובענין זה מביאה הגמרא ויכוח נוסף.
שאל אגריפס שר צבא [גוי רומאי בימי אגריפס המלך] **את רבן גמליאל**: **כתיב בתורתכם** [דברים ד] "**כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא! אל קנא!**".
ושאל אותו: **כלום** אדם **מתקנא - אלא חכם בחכם וגבור בגבור ועשיר בעשיר!** אם כן, מהי קנאתו באלילים?! וכי ידמו לו?! וכי ישוו לו?!
אמר לו רבן גמליאל: **אמשול לך משל: למה הדבר דומה? לאדם שנשא אשה** שניה, בנוסף **על אשתו**. כאשר השנייה **חשובה ממנה - אין** הראשונה **מתקנאה בה**, ואין מקפדת על בעלה, ואילו כאשר השנייה **פחותה ממנה - מתקנאה בה**, ומקפדת עליו לשנאותו.
והנמשל: אין הקב"ה מקנא על האלילים חדלי הערך עצבי מעשי ידי אדם, אלא, על עובדיהם העוזבים א-להים ומלך עולם, לעבוד אלילים [1252].
הגמרא מביאה משלו של רבי עקיבא בענין האלילים.
אמר לו אדם מישראל [1253] ושמו **זונין לרבי עקיבא: לבי ולבך ידע** [גירסת עין יעקב: **ידעין**] **דעבודת כוכבים לית בה מששא**, אין בה ממש! שאלתי היא: **והא קחזינן**, אנו רואים, **גברי דאזלי כי מתברי**, אנשים חגרים שאבריהם מפורקים מחמת מחלה, ההולכים לעבודת כוכבים, **ואתו**, והם חוזרים **כי מצמדי**, באיברים מצומדים, כלומר: שמתרפאים שם. -
מאי טעמא? למה הוא כן, הלא אין בה שום כח?

[1252] מבואר על פי **המהרש"א**.

[1253] כן כתב **רש"י**. וכתב **המהרש"א**: אם קבלה היא בידי רש"י - נקבלה. אבל אם רש"י אומר כן משום שזונין אמר: לבי ולבך יודעין שאין בה ממש, אין זה מוכרח - אדרבה! מה שמגלה את מה שבלבו, משמע שבסתר לבו אינו מודה בעבודת כוכבים, ואילו בפרהסיה עובד עבודת כוכבים, משמע שהיה גוי. ועיין **בהגהות היעב"ץ**.

אמר לו רבי עקיבא: **אמשול לך משל: למה הדבר דומה? לאדם נאמן שהיה בעיר, וכל בני עירו היו מפקידים אצלו** פקדונות, **שלא בעדים. ובא אדם אחד**, ולא סמך על נאמנותו **והפקיד לו בעדים.**

פעם אחת, שכח, והפקיד אצלו שלא בעדים. אמרה לו אשתו של הנאמן: **בוא ונכפרנו!** ולא נאבד את נאמנותינו, מפני שתמיד מפקיד אצלינו בעדים, יאמינו לנו שעתה הפעם לא הפקיד אצלינו! **אמר לה: וכי מפני ששוטה זה עשה שלא כהוגן - אנו נאבד את אמונתינו?!** ואף אם לא נחשד בעיני אחרים - לא נמעול באמונתינו.

והנמשל: **אף**, באלילים - **כך** הוא: **יסורין** אלו, כגון מי שנתפרקו איבריו מחמת מחלה, **בשעה שמשגרין אותן על האדם, משביעין אותן**, מן השמים, ואומרים להן: **שלא תלכו אלא ביום פלוני! ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית, ועל ידי** רופא **פלוני, ועל ידי סם פלוני! כיון שהגיע זמנן לצאת - הלך זה לבית עבודת כוכבים** [1254]!

אמרו יסורין: דין הוא - שלא נצא! שלא ייראה כאילו יצאנו באמצעות האלילים.

וחוזרין ואומרים: וכי מפני ששוטה זה עושה שלא כהוגן - אנו נאבד שבועתינו, שהשביעו אותנו לצאת?!

ומבארת הגמרא: מה שאמר רבי עקיבא שמשביעין את היסורין והם מקיימים את שבועתן - **והיינו דאמר רבי יוחנן:**

מאי פירוש **דכתיב** [דברים כח] "**וחלים רעים ונאמנים**", מהי רעותם? ומהי נאמנותם? - **רעים בשליחותן**, שמייסרים את הגוף, **ונאמנים בשבועתן**, מקיימים את שבועתן.

ובענין זה מביאה הגמרא עוד מאמר אמוראים.

אמר ליה רבא בר רב יצחק לרב יהודה: האיכא, הרי ישנו, **בית עבודת כוכבים באתרין**, במקומנו, **דכי מצטריך עלמא למטרא**, כשהעולם צריך לגשם, **מתחזי להו בחלמא** מתראה לפני עובדיה בחלום, **ואמר להו: שחטו לי גברא ואייתי מטרא**, שחטו לי איש ואביא לכם גשם! ואכן עשו כן, **שחטו לה גברא, ואתי מטרא**, ובא גשם!

אמר ליה רב יהודה: טוב ששאלת אותי שאלה זו בעודי בין החיים, **השתא** עתה, **אי הוי שכיבנא**, אם כבר הייתי מת, **לא אמרי לכו הא מילתא**, לא הייתי אומר לכם דבר זה:

דאמר רב: מאי פירוש **דכתיב** [דברים ד] "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם... ופן תשא עיניך השמימה, וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחוית להם ועבדתם, **אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים** תחת כל השמים".

מה הפירוש: חלק אותם ה' לכל העמים?

[1254] כתב **המהרש"א**: הטעם למה היסורים יוצאים כשהלך לבית עבודת כוכבים, הוא: כמו שאמרה הגמרא לקמן: הבא לטמא פותחין לו. עיין שם **במהרש"א** באריכות.

מלמד: **שהחליקן בדברים**, הקב"ה מניח אותם לטעות באלילים [1255], **כדי לטורדן מן העולם**, ולהענישם על עובדם את האלילים.

ודרשה זו **היינו דאמר ריש לקיש**:

מאי דכתיב [משלי ג] "**אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן**" - "אם ללצים", דהיינו, מי **שבא לטמא**, את עצמו ולהיות רשע - "הוא יליץ" **פותחין לו** את פתח הטומאה ליכנס בו ונותנין לו את האפשרות, ואין מונעין אותו מן השמים ואין מעכבין עליו, וגם לא יסייעו לו.

"ולענוים" מי **שבא לטהר** את עצמו - "יתן חן" **מסייעין אותו**, ומכינים לו פתח, והקב"ה נותן לו חן וסיוע [1256].

וכן הגוים הבאים ליטמא ולעבוד לכל צבא השמים, מחליקן הקב"ה בדברים, ופותח להם פתח -

ולפיכך הצליח האליל להביא גשם כששחטו איש לפניו.

מכאן עד סוף המסכת דנה המשנה בהלכות "יין נסך", והלכות "סתם יינם" [1257].

שנינו במשנה בפרק שני [כט ב]: ואלו דברים של גוים אסורים ואיסורן איסור הנאה: היין. אסרה התורה לשתות "יין נסך", והוא יין שנתנסך לפני עבודה זרה. ולא רק בשתיה אלא אף בהנאה, וגם איסור הנאה הוא איסור דאורייתא כמבואר שם.

גזרו חכמים על "סתם יינם" של גוים, שאין ידוע שנתנסך לעבודה זרה, משום "בנותיהם", והוא: כדי להתרחק ממשתאות הגוים, שקירבתם מביאה לידי זנות עם בנותיהם.

וכן גזרו על פתם ושמנם, וכיוצא בהם מדברים המביאים לידי קירוב הדעת. וביין החמירו ביותר, ואסרוהו אף באיסור הנאה.

וכמה טעמים נאמרו בדבר: יש מרבותינו [1258] הסוברים: משום דכיון דיין נסך אסור בהנאה מן התורה, לכן, כשבאו חכמים לגזור על סתם יינם משום בנותיהם - גזרו שאיסורו יהיה חמור כיין נסך, כאילו נתנסך ודאי. ולכן הוא אסור בהנאה.

ויש מרבותינו המבארים: אם היו אוסרים רק בשתיה, יש לחשוש מפני עמי הארץ הרואים שנהנים ממנו, ויבאו להתיר בהנאה אף יין נסך ממש, לפיכך השוו דינו ליין נסך.

[1255] כן כתב **רש"י**. וביתר ביאור ב**פירוש רבינו חננאל**: שהחליקם בדברים שמראין כי יש ממש בעבודת כוכבים, כדי לטורדן מן העולם אם יטעו אחריהם.

[1256] מבואר על פי **רש"י** במסכת יומא [לח ב].

[1257] וכתב בספר פירוש המשנה **תפארת ישראל**, שהתנא לא רצה לפתוח בפרק חדש, אף על פי שהוא ענין אחר - מפני שלא רצה לסיים בויכוח של הגוים עם חכמי ישראל.

[1258] ראשי פרקים אלו, מקורם ב**בית יוסף** [יורה דעה תחילת סימן קכג].

כלומר: משום חשש יין נסך בלבד - לא היו גוזרים. אם משום שאינו שכיח כל כך, אם משום שהגוי אינו מוכר את יינו, אחרי שניסך אותו לעבודה זרה. אלא, שעיקר סיבת הגזירה היתה משום בנותיהם, ונתנו לו חומר ככל חומרת יין נסך.

ויש מרבותינו הסוברים שבתחילה אכן גזרו רק בשתיה, משום בנותיהם. ובית דין בדורות הבאים ראו שהורגלו הרבה לנסך, לפיכך הוסיפו על הגזירה, ואסרו אף בהנאה. והחמירו עוד, לאסור אפילו יין של ישראל שנגע בו הגוי. ואיסור זה הוא אף בהנאה. והטעם שאסרו חכמים מגע הגוי ביין. יש מרבותינו הראשונים הסוברים, שהוא גם משום הרחקה מהם ומבנותיהם, שמתוך שמגע הגוי אסור לא יבאו לשתות עם הגוי, ואפילו אם ישתו עמו - לא יבואו לידי קירוב הדעת, כיון שצריכים להישמר ממגעו.

ויש מרבותינו הסוברים, שמגע גוי ביין של ישראל אין בו משום בנותיהם, ולא אסרוהו אלא משום חשש ניסוך, שמא ניסכו הגוי במגעו[1259].

משנתינו עוסקת בדין נגיעת הגוי ביין. והיא דנה בענבים שנדרכו ומשקה זב מהם, מאימתי נקרא "יין", כדי ליאסר במגע הגוי.

בבית הגת שבו דורכים ענבים לעשותם יין, יש "בור", ובו מתאסף היין אחרי דריכת הענבים. וגג הבור סביבותיו עשוי בשיפוע מעט, כדי שיזוב היין לתוכו. בבור זה יש כלי לקבל את היין, או שסדין אותו בסיד והיין משתמר בתוכו, ואינו מאבד טיפה.

תחילת דריכת הענבים נעשה בידים, והיין מתחיל לזוב ולירד לבור, ואחר כך נוטלים את הענבים וצוברם ב"תפוח", והוא גל אסיפת ענבים דרוכים, ואותם ענבים סוחטם בקורה עבה של עץ, ומשם יורד היין, דרך צינור, לבור.

מקום דריכת הענבים והתפוח, נקרא "גת העליונה", ובקיצור "גת".

התנא של משנתינו ["משנה ראשונה"] סובר, שכל היין הנמצא בגת - לא נאסר במגע הגוי, משום שעדיין לא נקרא יין, אלא אחרי ירידתו לבור.

משנתינו עוסקת בגוי שדרך [בעט] ענבים בגת, והישראל קונה ממנו את הגת.

מתניתין:

לוקחין, מותר לקנות, **גת בעוטה**, עם הענבים והיין, **מן העובד כוכבים**. ולא נאסר היין במגע הגוי.

אף על פי, **שהוא**, הגוי **נוטל בידו**, את הענבים אחרי דריכתם והיין כבר התחיל לירד מהם, **ונותן**, את הענבים **לתפוח**, ונמצא שהגוי נגע ביין בתחילת ירידתו - בכל זאת **ואינו**

[1259] והאחרונים מביאים בשם הגאון **רבי עקיבא איגר**, שגזירה זו מקורה בגזירת סתם יינם. כלומר: כשגזרו על סתם יינם לאסרו בהנאה כאילו נתנסך - החמירו אף במגעם מחשש ניסוך. ויש הרבה נפקא מינה להלכה בין השיטות, וראה בשו"ת **אבני נזר** יורה דעה סימן קיג-קכ.

[גירסת הב"ח: **אינו**[1260] **עושה יין נסך עד שירד לבור**, ולא בתהליכים הקודמים, לפני ירידתו לבור.

כאשר **ירד לבור**, אם נגע בהם הגוי[1261], **מה שבבור - אסור**, **והשאר מותר**, אפילו לשתותו.

בעקבות סברתו של התנא של משנתינו שאינו נעשה יין נסך עד שירד לבור, מתחדשת עוד הלכה:

דורכין, מותר לישראל להשכיר עצמו בדריכת ענבים **עם העובד כוכבים בגת**, כיון שעדיין אינו יין נסך האסור בהנאה, ועדיין מותר אפילו בשתיה.

ואילו אם היינו סוברים שהיין אסור במגע הגוי עוד בעודו בגת טרם ירידתו לבור, היה אסור לדרוך עם הגוי, מפני שנמצא שהישראל לוקח שכר על איסורי הנאה, ונהנה מן יין האסור בהנאה.

וכן אין לאסור לדרוך עם הגוי, מטעם שהישראל "מסייע ידי עוברי עבירה", שיש איסור לטמאות פירות ארץ ישראל, כמו שיבואר.

מפני שאין הגוי עובר עבירה כשיטמאם, כי הגוים לא נצטוו לשמור על פירות ארץ ישראל בטהרתם, והגוי המטמאם אינו עובר עבירה.

ולכאורה, היה לנו עוד טעם לאסור:

מפני שהגת של הגוי טמאה היא, ונמצא שהענבים נטמאים מהגת, אחרי תחילת דריכתם [והיא המכשרתם לקבלת טומאה, שהיין היוצא בתחילת הדריכה "מכשיר" את הענבים לקבל טומאה. כידוע, שאין שום מאכל מקבל טומאה עד שיבלל תחילה באחד משבעה משקים, ואחד מהם הוא יין, המכשיר את המאכלים לקבל טומאה] - ונמצא שהישראל המסייעו - הוא עצמו גורם לטמאות פירות ארץ ישראל.

בכל זאת, מתיר התנא של משנתינו, הואיל והפירות כבר נטמאו בתחילת דריכת הגוי, נמצא שהישראל אינו מוסיף כלום בטומאתם.

[1260] גירסת **הב"ח** מובאת ב**תוס'**, והם מוסיפים עוד גירסא "שאינו". ולגירסאות אלו מתפרשת המשנה כפשוטה: למרות שהגוי נוגע ביין שבגת, מכל מקום, "אינו" עושה יין נסך עד שירד לבור. או, מכל מקום, מותר, מפני "שאינו" יין עד ירידתו לבור. את הגירסא "ואינו" מפרשים התוס': "לוקחים גת בעוטה מן העובד כוכבים - אף על פי שהוא נוטל בידו ונותן לתפוח". והטעם, מפני שבהיותו בתפוח עדיין אינו יין. וממשיכה המשנה: ולא רק שבתפוח אינו יין, אלא אף אחרי שזב מן התפוח בדרכו לבור, גם כן אינו יין, אלא "ואינו" עושה יין נסך עד שירד לבור, ולא בדרכו לבור.

[1261] כן פירש **רש"י**. ועיין ב**תוס'** המוכיחים את דברי רש"י מהסוגיא. אבל ה**רשב"ם** סובר, שאף אם הגוי לא נגע, מכל מקום, נאסר היין שבבור, מחמת "כחו" של הגוי, מעת שדרכם. ובכל זאת נאסר רק היין שבבור, ולא שבגת - למרות שגם הוא נמשך מ"כחו" של הגוי - הואיל ואינו קרוי יין.

דף נה:

אבל לא בוצרין עמו, אסור לישראל להשכיר עצמו להגוי לבצור [כריתת ענבים] עמו. לפי שהגוי יתנם בגתו הטמאה, לצורך דריכתן, וכאשר ידרכם ייטמאו, ונמצא שהישראל גורם טומאה לפירות ארץ ישראל.

כלומר: אם כבר דרכם הגוי במקצת, כבר נטמאו, ואין הישראל מוסיף כלום על טומאתם, ואילו כל זמן שלא הודרכו, ואינם טמאים כיון שעדיין לא הוכשרו לקבל טומאה, ועתה ייטמאם הגוי בגרמתו של פועלו הישראל, נמצא שהישראל גרם טומאה לפירות ארץ ישראל.

במה דברים אמורים? לדרוך עם גוי, שלא נצטווה על איסור גרימת טומאה לפירות ארץ ישראל, אבל **ישראל שהוא עושה** פירותיו **בטומאה**, ועובר עבירה הוא, היות ונצטווה על כך, הילכך: **לא דורכין ולא בוצרין עמו**, אסור להשכיר עצמו לסייעו בדריכת ענבים, וכל שכן בבצירתם.

מפני שגתו טמאה היא, ונמצא, שהפועל - מסייע את ידי עוברי עבירה, כי הענבים ייטמאו בדריכתם כשיורטבו מהיין המכשירים לקבל טומאה.

אלא, פורשין מהן, כדי שלא ירגיל לעשות כן [1262].

אבל, **מוליכין עמו**, מותר לסייעו, לישראל העושה פירותיו בטומאה, בהולכת **חביות**, ריקניות, **לגת**, **ומביאין עמו** חביות מלאות **מן הגת**, הואיל וכבר נטמאו בגת, מותר לתת את היין בחביות טמאות.

וכן, **נחתום שהוא עושה** עיסותיו **בטומאה**, ומטמאה בכליו הטמאים - **לא לשין ולא עורכין** [גלגול בצק] **עמו**, מפני שאסור לסייע ידי עוברי עבירה, וכל מעשה עריכה זו בעבירה, **אבל מוליכין עמו פת לפלטר**, האופה את הפת [1263].

גמרא:

אמר רב הונא: **יין**, **כיון שהתחיל להמשך**, במדרון הגת, מצד העליון לצד התחתון, **עושה יין נסך**, לפני כניסתו לבור.

[1262] כן מפרש **רש"י**. וביתר ביאור: אף שהישראל כבר טימאם בתחילת הדריכה, ונמצא שהמסייעו אינו מוסיף בטומאה כלום - מכל מקום, אסור לסייעו באותו מעשה, הואיל ורואה שיש מסייעים בידו, ירגיל עצמו לעשות כן לעתיד. **ר"ן** על **הרי"ף** **ומהרש"א** [עמוד א ד"ה דורכין].

[1263] כן פירש **רש"י**. וה**תוס'** חולקים על פירושו, וסוברים, שאסור לסייעו להוליכה לתנור, מפני שהוא סוף מעשה הלישה והעריכה - אלא, מפרשים התוס', שמותר להוליך עמו אחרי אפייתה ל"פלטר", והוא נחתום קטן הקונה פתות מהרבה נחתומים.

ומקשינן: **תנן** שנינו במשנתינו: **לוקחים גת בעוטה מן העובד כוכבים, ואף על פי שנטל בידו ונתן** [גירסת הב"ח: **שנוטל בידו ונותן**] **לתפוח**, מפני שאינו נקרא יין עד כניסתו לבור.

וקשה על רב הונא, האומר, שהוא נקרא יין במשיכתו בהיותו בגת?

ומתרצינן: **אמר רב הונא**: משנתינו מדברת **בגת פקוקה**, שפקקו הצינור שדרכו יורד היין לבור, **והגת מלאה** בענבים, ולא התחיל היין להימשך מן הגת לבור ולא זז ממקומו, ובמקום שנסחט שם נשאר [1264].

לפיכך, סוברת משנתינו שאינו נקרא יין, כיון שאינו נמשך. ואילו כשהצינור אינו פקוק והיין זב מן הגת לבור - נקרא יין עוד טרם כניסתו לבור, כדעת רב הונא.

ומקשינן: **תא שמע**, המשך דברי המשנה: **ואינו עושה יין נסך עד שירד לבור**, משמע, שהיין אכן נמשך מן הגת והוא בדרכו אל הבור, ובכל זאת אינו נקרא יין מה שנמשך בהיותו בגת, אלא מה שירד לבור.

וקשה על רב הונא?

ומתרצינן: **הכא נמי**, גם דברי המשנה אלו, מדובר **בגת פקוקה ומלאה**, ולכן אינו עושה יין נסך, כיון שלא נמשך -

ולפי אוקימתא זו, פירוש המשנה כך הוא: ואינו עושה יין נסך, כיון שהיא פקוקה, עד שיטול את הפקק ויתחיל היין לירד, ומתחילת ירידתו והמשכתו - נקרא יין, ואז נעשה יין נסך אפילו מה שבגת, כדברי רב הונא.

וכל זמן שלא נטל את הפקק מותר לקנות את הגת מן הגוי.

ומקשינן: **תא שמע**, המשך דברי המשנה: **ירד לבור - מה שבבור אסור, והשאר מותר**.

וסיפא זו, ודאי מדברת ביין הנמשך מהגת לבור, שהרי נאמר בה "ירד לבור", ובכל זאת אסרה המשנה רק את מה שבבור, ולא הנמשך בגת. וקשה על רב הונא?

ומתרצינן: **אמר רב הונא**: **לא קשיא, כאן במשנה ראשונה, כאן במשנה אחרונה**.

אכן, המשנה סוברת שהיין הנמשך בגת אינו נעשה יין נסך אף כשאינה פקוקה, ולא כדברי רב הונא -

ומכל מקום, אין מן המשנה קושיא על רב הונא -

[1264] כן כתב **רש"י**. ולשיטתו, אף אם הגת פקוקה, אלא שהתחיל היין לימשך בתוך הגת, כנון שפינה את הענבים הדרוכים לצדדים - היין שבגת אסור, לדעת רב הונא. **ורבינו תם** [מובא בתוס'] חולק, וסובר שהיין בגת מותר בכל אופן, כיון שהצינור שבו יוצא היין מן הגת - פקוק. ולפירושו. משיכת היין היא: יציאתו מן הגת. וה**ראשונים** מאריכים מאוד בפירוש שיטות רש"י ותוס', ויש במחלוקת זו נפקא מינה הילכתית בבתי הגת שהשתמשו בהם בימיהם.

כיון שמשנה זו "משנה ראשונה" היא, היינו, שבתחילה סבר כן התנא. ושוב חזר בו, והיא הנקראת "משנה אחרונה" [1265] -
ומשנה אחרונה סוברת שהיין הנמשך בגת נעשה יין נסך.
ורב הונא אמר דבריו כדעת "משנה אחרונה".
דתניא הגמרא מביאה ברייתא, ונאמר בה שהתנא חזר בו: **בראשונה היו** חכמים **אומרים**: **בד"ד** [הוא ראשי תיבות של הלכות: **ב**וצרין, **ד**ורכין ו**ד**ורכין] והם שלושת ההלכות של משנתינו:
א. **אין בוצרין עם העובד כוכבים בגת**, כמבואר במשנתינו. וכן עם ישראל העושה פירותיו בטומאה, מפני **שאסור לגרום טומאה** לפירות **חולין שבארץ ישראל**, והבצירה היא גרם טומאה, מפני שייטמאו בגת הטמאה.
ב. **ואין דורכין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה**, ואף שכבר נטמאו בדריכת הישראל העבריין, ונמצא שאינו גורם טומאה [1266], מכל מקום, אסור, מפני **שאסור לסייע ידי עוברי עבירה**, כדי שלא ירגיל בכך.
ג. **אבל דורכים עם העובד כוכבים בגת**, מפני שאין כאן גרימת טומאה, היות וכבר נטמאו בדריכת הגוי. ואין כאן איסור "מסייע ידי עוברי עבירה", מפני שהגוי אינו עבריין בטמאותו פירות ארץ ישראל, שהרי לא נצטווה על כך -
ומבארת הגמרא: אלא מאי, נאסור משום שאסור להשתכר [שין שמאלית] מאיסורי הנאה -
אין כאן איסור. **ולא חיישינן לדברי רב הונא** הסובר שהוא נעשה יין נסך בעודו בגת - אלא, אינו נעשה יין עד שירד לבור, כמבואר.
ממשיכה הברייתא: **וחזרו**, בהם חכמים **לומר**: **דב"ד** [גירסת הב"ח: **דב"ב**, והם סימני הלכות: **ד**ורכין **ב**וצרין ו**ב**וצרין] -
ומקצת שלושת ההלכות המשנה אחרונה הם בהיפוך ממשנה ראשונה.
ביאור: במשנה אחרונה סובר התנא: היין נעשה נסך בגת, לפני ירידתו לבור כדברי רב הונא.
ועוד סובר: מותר לגרום טומאה לפירות חולין של ארץ ישראל.
במה דברים אמורים? בפירות גוים שאינו עתיד להפריש מהן תרומה, אבל לפירות של ישראל שהם טבולים לתרומה, כלומר: שהם "טבל" האסור באכילה עד הפרשת תרומותיהם - לפירות אלו אסור לגרום טומאה.

[1265] מדברי **המהרש"א** [נו ב] משמע שהוא תנא אחד, אלא שחזר בו ממשנתו.
[1266] מבואר על פי **התוס'**.

ונלמד ממה שנאמר [במדבר יח] "ואני הנה נתתי לכם משמרת תרומותי", ודרשינן: התרומה צריכה שמירה מפני הטומאה. וממה שנאמר בלשון רבים "תרומותי" דרשינן: לרבות שמירה אף לפירות שהם עדיין טבל, ועתיד להפריש מהם תרומה - לכן אסור לטמאותן [1267].

לפיכך:

א. **אין דורכין עם העובד כוכבים בגת**.

משום שהישראל משתכר מאיסורי הנאה, שהיין נעשה נסך בעת היותו בגת, לפני ירידתו לבור.

ומבארת הגמרא: **משום דברי רב הונא**, הסובר כן.

דף נו.

וממשיכה הברייתא:

ב. **ואין בוצרין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה**, מפני שגורם טומאה לפירות הטבולין לתרומה, כמבואר.

וכל שכן שאין דורכין עמו, הואיל ודריכתן בגת טמאה - מטמאתן, נמצא שאינו "גורם" בלבד, אלא "מסייע" ממש בידי עובר עבירה.

ג. **אבל בוצרין עם העובד כוכבים בגת**, כיון שעדיין אינו יין להיקרא נסך, וכן אינו אסור מטעם "גורם טומאה", מפני **שמותר לגרום טומאה לפירות חולין שבארץ ישראל**, כיון שהגוי פטור מלהפריש תרומה מפירותיו, ופירותיו אינם טבולים לתרומה.

שנינו במשנתנו: **ואינו עושה יין נסך עד שירד לבור**.

הגמרא מביאה משנה במסכת מעשרות, ונאמר בה שאף כשהיין נמצא בבור, עדיין אינו נקרא יין עד ש"יקפה". והוא, שהחרצנים והם חלקי הענבים שלא נסתננו היטב במסננת [הנקרא "גרגתוני"] לפני כניסתם לבור - צפים למעלה על היין [1268]. כלומר, כל זמן המשכת היין לבור מתערבים החרצנים והיין שבבור, מחמת זרימת היין. וכשהוא נח מזרימתו, עולים החרצנים על פני הבור.

[1267] כן כתב **רש"י**. אבל **בתוס'** מובא פירוש אחר בשם רש"י: לדעת משנה אחרונה, מותר לגרום טומאה לחולין, ולכן מותר לבצור עם הגוי - ואף עם ישראל מותר לבצור, בתנאי שהוא "חבר" היודע להזהר ויאכלם בימי טומאתו. ומה שאסרה הברייתא לבצור עם ישראל, מדובר, בישראל רשע עובר עבירה, וישתה את היין שנטמא בימי טהרתו ויעבור על איסור חמור, הלכך: אסור לסייעו.

[1268] כן פירש **רש"י**. **ורבינו חננאל** מפרש: הסרת הקצף מעל היין. **והראב"ד** מפרש: כשהשמרים יורדים למטה והיין עולה למעלה.

[מותר לאכול מפירות טבל אכילת עראי, כל זמן שלא נגמרו מלאכתן. ולכל פרי ופרי יש לו גמר מלאכה בפני עצמו, לפי ענינו. המשנה במסכת מעשרות דנה, מהו גמר מלאכת היין].

ומקשינן: **והתניא** [גירסא אחרת: **והתנן**] הלא שנינו: מאימתי הוי גמר מלאכה לענין הלכות מעשרות? **יין משיקפה**, אחרי כניסתו לבור.

ומתרצינן: **אמר רבא**: **לא קשיא**, איננה סתירת משניות, אלא מחלוקת תנאים - **הא**, המשנה במסכת מעשרות, משנת **רבי עקיבא** היא, **והא** משנתנו, משנת **רבנן** היא - **דתנן** [גירסא אחרת: **דתניא**] שנינו בברייתא: **יין** הוי גמרו למעשר **משירד לבור**, אלו הן דברי חכמים, ואילו **רבי עקיבא אומר**: **משיקפה**. הרי שנחלקו בכך רבי עקיבא וחכמים.

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: קיפוי זה שאמר רבי עקיבא - **קיפוי דבור** הוא, כמבואר, **או קיפוי דחבית**, אחרי שמכניס היין לחביות, עדיין נשאר בו מקצת חרצנים והן צפין על פני החבית -

והגמרא מסתפקת, שיתכן ורבי עקיבא סובר שרק בקיפוי זה המאוחר מאוד בתהליך ייצור היין - נקרא עליו שם יין.

ופשטינן: **תא שמע**: **דתניא** [גירסא אחרת: **דתנן**] שנינו במשנה המובאת לעיל והיא משנת רבי עקיבא: **יין**, הוי גמר מלאכתו, **משיקפה**.

וממשיכה המשנה: **אף על פי שקפה** בתוך הבור, ואסור לשתות מן היין שבבור שתיית עראי עד שיתקן מעשרותיו - מכל מקום, מותר לשתות עראי מיין הנשאר בגת, הילכך: **קולט**, שואב יין **מן הגת העליונה**, **ומן הצינור**, שממנו יורד היין לבור, **ושותה**, שתיית עראי, מפני שאותו היין עדיין לא נגמר מלאכתו [1269].

וממה שהמשנה מדברת ביין שקפה בבור - **שמע מינה**: **קיפוי דבור קאמרינן**, והוא הקיפוי שדיבר עליו רבי עקיבא. שאם תאמר, קיפוי של חביות, מה ענינם אצל הגת והצינור -

[1269] אין הטבל מתחייב במעשרות עד שיראה פני הבית, וכל זמן שלא הכניסו לבית, מותר מן התורה לאכול את הטבל אפילו אכילת קבע, וחכמים אסרו אכילת קבע והתירו אכילת ארעי. הכניסה לבית, היא אחרי גמר מלאכתו. ואם נגמר מלאכתו בבית - מותרים באכילת ארעי אף מדרבנן. והקשו התוס', גת זו שאסור לשתות ממנה ארעי מן הבור, ומותר מן הגת - היכן עומדת? אם עומדת בשדה, למה אסור לשתות מן הבור, הרי עדיין לא ראה פני הבית? ואם עומדת בבית, והכניס שם ענבים ודרכם שם - קשה, איך מתחייב במעשר? הרי מבואר שאם הכניסו תבואה לבית ובבית דשו אותה - פטורה ממעשרות? ותירצו: אם עומדת שבשדה, מדובר, שהכניס את היין הביתה לשתות. הילכך: אם שאב היין מן הבור, חייב במעשרות מן התורה, מפני שנגמרה מלאכתו. ואילו אם קלט יין מן הגת, ולא נגמרה מלאכתו, לא התחייב במעשרות מן התורה, ומותר לשתות שתיית עראי. ואם מדובר בגת שבבית - יש לחלק בין הכנסת תבואה במוץ שאין דרכה בכך, ופטורה מן המעשרות, לבין הכנסת ענבים לגת שבבית, הואיל ודרכו בכך - נקבע לחיוב מעשרות בגמר מלאכתו בבית. הילכך, אסור לשתות מן היין שבבור וקולט מן הגת ושותה ארעי.

שמע מינה, ונפשטה האיבעיא.

ומקשינן: **והתני**, הרי שנה **רב זביד**, **בדבי** בברייתות של **רבי אושעיא**: **יין - משירד לבור ויקפה**, הוא גמר מלאכתו למעשרות. אלו הם דברי חכמים. **רבי עקיבא אומר**: **מעת שישלה**, יעלה את היין מהבור להנתן **בחביות**.

ובריתא זו סותרת את המבואר לעיל, בין לדברי חכמים ובין לדברי רבי עקיבא, כי בברייתא הקודמת שנינו שחכמים סוברים משירד לבור, ואילו בברייתא של רבי אושעיא שנינו, שהם סוברים שאינו נקרא יין עד שיקפה בבור.

וכן, בברייתא הקודמת שנינו שרבי עקיבא סובר עד שיקפה בבור, ואילו בברייתא של רבי אושעיא שנינו שאינו נקרא יין עד העלאתם מהבור להנתן בחביות?

ומתרצינן: ברייתא זו של רבי אושעיא מקובלת יותר, ונתרץ את הברייתא הקודמת בהתאם לנוסחתו של רבי אושעיא - **תרצה נמי**, תרץ גם **להך קמייתא**, לברייתא זו הקודמת - **הכי**, בנוסח זה: **יין - משירד לבור ויקפה**. אלו הם דברי חכמים. ואילו **רבי עקיבא אומר**: **משישלה בחביות**.

ודנה הגמרא: **ואלא**, אם כן, **מתניתין**, משנתנו, והיא משנה ראשונה, **דקתני**, ששנינו בה: **אינו עושה יין נסך עד שירד לבור**, עוד טרם שקפה בבור [1270] -

לימא תלתא תנאי היא? האם נאמר ששלש דעות הן: האחת, משנתנו הסוברת לגבי יין נסך, [ומסתבר שכמו כן לענין מעשרות] שמעת יריד‌תו לבור נקרא יין, טרם שקפה [1271]. השניה, חכמים הסוברים משיקפה בבור. והשלישית, רבי עקיבא הסובר משישלה בחביות.

ומסקינן: **לא**, אין צורך לומר כן. והתנא של משנתנו אמר דינו רק לגבי יין נסך, כי **שאני יין נסך**, שונה דינו, משום **דאחמירו ביה רבנן**, החמירו חכמים בדינו, ואמרו, שעוד לפני שקפה בבור נקרא יין, ונאסר במגע הגוי.

והוא מודה לגבי מעשר, שאינו נעשה יין עד שיקפה, כדעת חכמים, או עד שישלה בחביות, כדעת רבי עקיבא.

[1270] כתבו **התוס**': משנתנו בודאי אינה מתפרשת "עד שירד לבור ויקפה". כיון שמשמע שרצתה לחלק בין הגת להבור, ולתחום תחום ברור מתי נעשה יין - ואם נאמר שגם בבור עדיין אינו יין עד שיקפה, למה כתבה שבגת עדיין אינו יין, הלא אף בבור אינו יין עד שיקפה? בשלמא המשנה במסכת מעשרות, שכתבה בפירוש "משיקפה", באה לחדש חידוש גדול, שאף שכבר קפה היין בבור, לא נאסר היין הנשאר בגת. והוא חידוש, מפני שהיה עולה על הדעת לומר, שכיון שהיין שבבור כבר התחייב, ואיסור גמור לפניו, יש לגזור על כל היין אף במה שנשאר בגת ובצנור, כי קל לטעות בין היין שלמעלה ליין שלמטה - אבל במשנתנו לגבי יין נסך, אין בכך חידוש לומר שלא גזרו על היין שבגת מפני היין שבבור, כיון שהגרגתוני מפסיק ביניהם, לא יבואו לטעות ביניהם. ואם היתה משנתנו סוברת שיש לחלק ביין שבבור בין אחר קיפוי ללפניו - היה לה לומר חידוש זה, שהוא חידוש גדול יותר.

[1271] כן כתב **רש**"י. ומסתבר שכתב כן לפי "משנה ראשונה", ואילו ל"משנה אחרונה" נעשה יין עוד בעודו בגת. [ועיין בהערה 6].

ואין בדין זה שלש דעות.

דף נו:

והגמרא דנה: ולדעת **רבא**, **דלא שאני ליה**, שלא חילק בין יין נסך למעשרות - שהרי הקשה לעיל סתירה בין משנתנו למשנה במסכת מעשרות, ותירץ: לא קשיא הא רבי עקיבא הא רבנן. ולכאורה, למה לא תירץ את הסתירה כך: ביין נסך החמירה משנתנו, לפיכך נאסר היין עוד לפני שקפה בבור, ואילו לגבי מעשרות אינו נקרא יין עד שקפה בבור? משמע, שרבא לא חילק בין יין נסך למעשרות, והשווה את דיניהם [1272].

ולרבא, אכן, **מוקים ליה**, מיישב את המשניות והברייתא, **כתלתא תנאי**, וסובר שיש בדין זה שלש דעות מתי נקרא יין, כמבואר [1273].

שנינו במשנתנו, **מה שבבור אסור והשאר מותר**.

אחרי שהיין עובר ב"צינור" שבין הגת לבור, וטרם שיורד לבור, עובר היין דרך כלי הנקרא "גרגותני", והוא סל גדול, המסנן את היין מזגין וחרצנים. וכאשר הוא מתמלא בזגין וחרצנים - מחזירים אותו לגת, כלומר, מרוקנים אותו לתוך הגת.

אמר רב הונא: **לא שנו**, במשנתנו [1274], שהיין שבגת מותר, **אלא**, **שלא החזיר גרגותני לגת - אבל** אם **החזיר גרגותני לגת - אסור**, אף היין שבגת. כי היין שבגרגותני אסור, כמו שיבואר, ואוסר את היין והענבים שבגת [1275].

[1272] כתב **הריטב"א**: לא ניחא לגמרא לומר שרבא חזר בו מסברתו, ועתה מחלק בין יין נסך למעשרות - כיון שבמפורש השווה אותם, מוכח, שרבא ידע כן מסברא או שקיבל כן מרבותיו.

[1273] הקשו **התוס'** [מבואר על פי **הגהות הב"ח** ו**מהרש"א** ו**מהר"ם**]: לכאורה יש כאן דעה רביעית, והיא ה"משנה אחרונה" הסוברת שכיון שהתחיל לימשך, בעודו בגת נעשה יין. ומסתבר שהמאן דאמר של משנה אחרונה סובר דינו גם למעשרות - ולמה אמרה הגמרא שישנן שלש דעות? ומתרצים: משנה ראשונה ואחרונה - תנא אחד הוא, אלא שחזר בו. [כנראה כוונתם, שאחרי שחזר בו - בטלה משנתו הראשונה].

[1274] כלומר, למשנה ראשונה. **חידושי הרשב"א** ו**הריטב"א** ו**הר"ן**. ומוסיף **הריטב"א**, שאף למשנה אחרונה, יש נפקא מינה לדברי רב הונא. כי רב הונא מודה [לדעת כמה **ראשונים**] שאף למשנה אחרונה - אם פקקו את הגת לא נאסר היין שבגת - ועתה אם החזיר הגרגותני - אוסר על ידי תערובת היין.

[1275] הקשו **התוס'**: אף כשיתערב היין שבגרגותני לתוך הענבים שבגת, מכל מקום, למה לא יבוטל? הלא בודאי יש פי ששים ענבים בגת על היין שבגרגותני? ויש לדון: האם אכן בטל סתם יינם של גוים בששים ענבים? ונחלקו בדין זה אביי ורבא. רבא סובר "בנותן טעם", והוא: ששים. ואביי סובר: "במשהו", כלומר, אינו בטל כלל. ואם כן, קושית התוס' היא לשיטתו של רבא. ותירצו התוס' [מבואר על פי **מהרש"א** ו**מהר"ם**]: רב הונא סובר כשיטת אביי. הילכך סובר, שאם החזיר הגרגותני לגת - נאסרו הענבים שבגת. ועוד כתבו: אף אם יסבור כרבא, גם כן אסור. מפני שבגת ישנו גם כן טיפות יין, ורבא סובר, שיין המתערב ביין, והוא מין במינו, אוסר במשהו, ולא בטל כלל - לכן אסר היין שבגרגותני את היין שבגת. ועד כאן לא אמר רבא: בנותן טעם, אלא ביין המתערב בענבים, והוא מין בשאינו מינו. ותירוץ זה השני, תלוי בדיון הלכתי אחר: רבא עצמו סובר במסכת חולין [ק ב] שבאופן זה בטל! מפני שהיין בטל בענבים, שיש בהם שיעור כדי לבטל את היין שבגרתוני. ואף שיש בנת גם יין שאין בהם כדי ביטול - לא נאסר, ואמרינן: סלק את מינו כאילו אינו, לענייננו: סלק את היין שבגת, ומקודם יבוטל היין בענבים, וכשהוא בטל - אין כאן איסור. ואם כן, איך תירצו התוס' בתירוצם השני שרב הונא על אף שסובר כרבא, מכל מקום, אסור מפני תערובת יין ביין - הלא רבא עצמו סובר שהיין מתבטל בענבים, ולא ביין, כי היין "מסולק"? ומתרצים התוס': בהלכה זו: סלק את מינו וכולי - אינו סובר כרבא. עוד מתרצים, שמדובר שהחזיר את הגרגותני

עתה מבארת הגמרא מדוע היין שבתוך הגרגתוני אסור, מי אוסרו, הלא לא היה בתוך הבור:

גרגותני גופה, עצמה **במאי קא מיתסרא**?

בנצוק, קילוח היין [עמוד הזרימה קרוי "נצוק"] היורד מן הגרגותני לבור, הוא המחבר בין היין שבבור האסור במגע הגוי, לבין היין בגרגותני.

שנינו משנה לגבי הלכות טומאה וטהרה, שהנצוק אינו חיבור, ומבואר בפרק הבא [עב א]. ושם נחלקו אמוראים לגבי הלכות יין נסך, יש הסוברים שניצוק אינו חיבור, כשם שאינו חיבור לגבי הלכות טומאה וטהרה. ויש אמוראים הסוברים, שלגבי הלכות יין נסך - ניצוק הוי חיבור.

ועתה דנה הגמרא: האם **שמע מינה**, נשמע מדברי רב הונא שהוא סובר "**ניצוק חיבור**"?[1276]

הגמרא דוחה, אין מכאן ראיה שרב הונא סובר "ניצוק חיבור", אלא שאסר, כשהחזיר את הגרגותני לבור, רק באופן "שפחסתו בורו", כלומר, הבור התמלא, והיין הגיע עד לשולי הגרגותני, והיות והוא כלי מנוקב - התערב יין האסור שבתוך הבור עם היין שבגרגותני, הילכך נאסר היין שבגרגותני, וכשמחזירו ושופכו לגת - נאסר היין שבגת.

כדתני רבי חייא, בסוגיא שם [עב ב] והעמיד את המשנה שם: **שפחסתו צלוחיתו**, ויבואר שם -

הכא נמי, מדובר, כגון: **שפחסתו בורו**, כמבואר.

לגת במקום שיש שם הרבה יין ביחד [כלומר, אין שם תערובת יין וענבים], ושם אוסר היין את היין ב"משהו". כל זה הוא לשיטת הסוברים שגם סתם יין אוסר "במשהו", כשם ש"יין נסך" שניסכו אותו בפועל לאלילים - אוסר במשהו. אבל, **רבינו תם** סובר, ש"סתם יינם" הוא איסור ככל איסורי תורה המתבטלים בששים, ולא גזרו חכמים על סתם יינם כל החומרות שישנן ביין נסך. ולדבריו קשה, אם כן, למה לא יתבטל היין שבגרגתוני בענבים וחרצנים [והיין - ראה **מהרש"א**] שבגת? הרי בודאי יש ששים כנגד היין? ומתרצים התוס' לדעת רבינו תם: רב הונא סובר כדעת תנאים הסוברים בכל האיסורים שמין במינו "במשהו" - הילכך, אף אם נשווה את הלכות סתם יינם לשאר איסורי התורה, גם כן אוסר "במשהו". הקשו רבותינו ה**ראשונים**, מה חידש רב הונא? אם מדובר כגון שפחסתו בורו, כמבואר לקמן - פשיטא שהיין שבגת אסור? ומתרץ ה**ראב"ד** [מובא בר"ן]: החידוש בדברי רב הונא הוא: היין שבגת, למרות שאינו נקרא יין לגבי אם נגע בו הגוי, מכל מקום, יין הוא, ונאסר אם נתערב בו יין נסך. ה**רשב"א** בספרו **תורת הבית** [בית ה שער ג] מקשה על כך: איך דבר זה יתכן, שאם נגע בו הגוי ממש בידיו לא נאסר! ואילו כשהגוי נגע בגרגתוני והחזירו לכת נאסר?! וכי יפה כח הבן מכח האב?!

[1276] הקשו ה**תוס**': איך אמרו שרב הונא אוסר מטעם ניצוק חיבור, דאם כן, אף בלא החזיר גרגתוני לגת היה לו לאסור את מה שבגת, מטעם ניצוק חיבור? ומתרצים: דבר זה הוא: "ניצוק בר ניצוק", כלומר, מהגת לגרגתוני, ומהגרגתוני לבור, ו"ניצוק בר ניצוק" לא הוי חיבור. ו**הריב"ם** [בתוס'] וה**רמב"ן** ו**תלמידי הרמב"ן** דוחים סברת תוס' - וה**ריטב"א** מבאר דעתם, כי מה הסברא לומר כן? למה לא הוי חיבור, אם היין שבגרגתוני נאסר על ידי חיבורו בניצוק להבור, נעשה היין חתיכא דאיסורא, ועתה, למה לא יאסור את היין שבגת עלי ידי חיבורו להגרגתוני. ולדעה זו, הטעם למה לא נאסר היין שבגת על ידי ניצוק, הוא: משום שאינו יין, אלא מים בעלמא, דהרי לא נאסר אפילו במגע הגוי. [לדעת משנה ראשונה, שדברי רב הונא עתה הם לדעת משנה ראשונה].

ומספרת הגמרא: **ההוא ינוקא**, היה ילד **דתנא**, ששנה מסכת **עבודת כוכבים בשית שני**, בהיותו בן שש שנים!

בעו מיניה, שאלוהו: **מהו** הדין, האם מותר **לדרוך עם העובד כוכבים בגת**?

אמר להו, הילד לשואליו: **דורכין עם העובד כוכבים בגת**.

ומקשינן: **והא קא מנסך**, הגוי הרי נוגע ביין **בידיה**, בידיו, ואוסרו. ושנינו במשנה אחרונה שאין דורכין עם העובד כוכבים בגת, מפני שהגוי נוגע ביין, והיין שבגת נקרא יין ונאסר? ומתרצינן: כגון: **דציירנא ליה לידיה**, הגוי קשר את ידיו, כדי שלא יגע ביין. ודרך את הענבים ברגליו.

ומקשינן: **והא קא מנסך ברגל**, הגוי נגע ביין ברגליו?

ומסקינן: **ניסוך דרגל - לא שמיה ניסוך**, אין עליו "שם" של "ניסוך". הילכך: מותר [1277].

הגמרא ממשיכה לדון בדין "ניסוך דרגל". ומספרת עובדא:

ההוא עובדא דהוה בנהרדעא, היה מעשה בעיר נהרדעא [עירו של שמואל], **דדשו**, ברגליהם, **ישראל ועובד כוכבים להההוא חמרא**, ליין.

שאלה זו הובאה לפני שמואל, **ושהייה שמואל תלתא ריגלא**, השהה את תשובתו שלש רגלים [1278].

ודנה הגמרא: **מאי טעמא**, למה השתהה להשיב? מה היה ספיקו?

דף נז.

אילימא, אם תאמר, **משום דקסבר**, (תחילת העמוד) **דאי משכחנא**, אם אמצא בין כל באי הרגל, **תנא**, **דאסר**, יין בהנאה אף כשנגע בו הגוי שלא כדרך המנסכים **כרבי נתן - אוסריניה**, אאסור את היין, **אפילו בהנאה** -

כלומר: הגמרא סברה לומר, ששמואל השתהה לפסוק על היין משום שחיפש מקור לאסור את היין, והמתין שלשה רגלים, אולי יימצא מי שיורה לו איסור.

המקור שהגמרא מצאה, הוא: רבי נתן הסובר שאם הגוי רק נגע ביין, ולא נסכו לעבודת כוכבים - גם כן אסור בהנאה.

[1277] כתבו **התוס'** [על פי ביאור **המהר"ם**]: אין לפרש ששאלוהו כדי לבחון את ידיעותיו [לחדודי בעלמא] - דאם כן, למה השיב להם שמותר לדרוך, וכששאלוהו למה התיר נגד משנה אחרונה, השיב: דציירנא ליה לידיה - אם ידע את המשנה אחרונה, היה לו להשיב תיכף ומיד שאסור לדרוך, ולא היה לו להשיב שמותר באופן משונה שקשר את ידיו. אלא מפרשים התוס': שאלוהו על מעשה שהיה, שישראל אחד דרך עם גוי את ענביו, וידי הגוי היו קשורות - ושאלוהו הלכה למעשה, אם יש לאסור מטעם ניסוך ברגל, או לא. והינוקא פסק להיתר. אלא, שבעל הגמרא מספר את העובדא בדרך שאלה ותשובה.

[1278] **רש"י** מבאר, שאז היו מתקבצים לשמוע דרשה בהלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, והלכות חג בחג. ובמסכת חולין [עז א] מבאר: לשאול הלכה מאת החכמים הנאספים ברגל. ובמסכת יבמות [קכב א] מביא מתשובות הגאונים: יום שמת בו אדם גדול, קובעים אותו לכבודו, ומדי שנה בשנה כשמגיע אותו יום - מתקבצים תלמידי חכמים מכל הסביבה, ובאים על קברו עם שאר העם להושיב שם ישיבה.

דתניא, שנינו בברייתא: חכמים אומרים: **מדדו**, הגוי ליין של ישראל, **בין ביד בין ברגל**, הכניס את ידו או רגלו למדוד את כמות היין - **ימכר**, היין לגוי, כלומר, בנגיעה זו לא אסר הגוי את היין בהנאה, הואיל ולא נתכוין לנסך אלא למדוד, וגם לא שכשך ביין. [שכשוך הוא נענוע ביין, כך הוא דרכם של מנסכי יין לעבודת כוכבים].

רבי נתן אומר: אם מדדו **ביד** - **אסור**, בהנאה, מפני שנגע ביין, למרות שלא נתכוין לנסך ולא שכשך, ואם **ברגל** - **מותר**.

ותמהינן: אף אם יימצא תנא הסובר כרבי נתן, גם כן אין לו מקור לאסור, כי **אימר דאמר**, במה אמר **רבי נתן**, ואסר בנגיעה בלבד - **ביד**, כשנגע בידו, ואילו כשנגע **ברגל** - **מי אמר**, האם אסר בהנאה [1279]?!

ובעובדה זו דנהרדעא הלא דרך הגוי ברגליו?

ומסקינן: **אלא**, לכן השתהה שמואל, סבר: **דאי משכחנא**, אם יימצא **תנא דשרי**, המתיר **כרבי שמעון**, המתיר אפילו בשתייה כשנגע הגוי בלי כוונת ניסוך - **אישרייה**, אתיר את היין **אפילו בשתייה**.

דברי רבי שמעון הם לקמן [ס ב] במשנה, ושם מביאה המשנה כמה אופנים של נגיעת גוי ביין בלי כוונת ניסוך [1280], ורבי שמעון מתירם.

למדנו ששמואל הסתפק, כשנגע הגוי ביין בלא כוונת ניסוך, האם יפסוק כתנאים האוסרים בשתייתו, או כרבי שמעון המתיר.

הגמרא מביאה עובדא דומה, ופסקו של רב.

[1279] הקשו **רבותינו הראשונים**: קושיא זו תמוהה היא, כי משמע ממנה שלא היה ברור מהי דעתו של רבי נתן בנסך ברגל, ויש בכך ויכוח בגמרא, והלא בברייתא נאמר מפורשות שרבי נתן מתיר ברגל?! לכן, יש הגורסים גירסא אחרת. ו**רבינו יצחק בעל התוס'** מיישב את הגירסא. שהמקשן סבר, שרבי נתן אוסר אם הגוי מדד בידו, מטעם גזירה שמא יבואו להתיר אם שכשך ונסך, ואילו ברגל לא גזר במדידה בלבד, דאינה דומה לשכשוך ביד, ורחוקה היא ממנה בשתי דרגות. אבל, רבי נתן עצמו אוסר בשכשוך דרגל, הואיל ואפשר להחליף בינו לבין שכשוך דיד. וסבר המקשן שמעשה הדריכה ברגל דומה לשכשוך דרגל - האוסר בהנאה. ודחתה הגמרא, שאינו נכון, ורבי נתן לא אסר ברגל כלל, אפילו אם שכשך ממש, כי אין דרך המנסכים לנסך ברגל. ועין ב**חידושי הריטב"א**, המיישב לפי דרכו.

[1280] עיין שם במשנה, והמקרים שנשנו שם הם: כשלא נגע בגופו, לא בידו ולא ברגלו, אלא באמצעות קנה מדידה, וכדומה. לכן, הקשה **רבינו אלחנן בתוס'**: ומה הראיה מדברי רבי שמעון, הלא בעובדא זו, נגע בגופו ממש, ובהחלט יתכן שרבי שמעון מודה ואוסר? ומתרצים ה**תוס'**: שמואל סבר שאין חילוק בין מדידה בקנה כשמחזיקו בידו ממש - לשכשוך ברגל. וראה ב**תוס'** תירוץ נוסף.

[1281] נח ב. אבל **רבינו תם** חולק על רש"י, ובאופן זה, סובר, שמותר אפילו בשתיה, כיון שלא נגע בו בגופו. ומאריך להביא הרבה ראיות לשיטתו. וגרס בגמרא כגירסת **רבינו חננאל** ו**ספר הלכות גדולות** וכן כתוב ב**תשובות הגאונים**. ולפי גירסא ההיא - נגע בו הגוי בידיו ממש. והראשונים מאריכים הרבה בביאור שיטות רש"י ורבינו תם.

ולפי דעת רש"י [1281], היה במעשה ההוא שתי סיבות להקל, האחת, שהיתה הנגיעה שלא בכוונת ניסוך, ואף שלא בכוונת נגיעה כלל, ועוד, שהגוי נגע ביין באמצעות דבר אחר, ולא בגופו.

ומספרת הגמרא: **ההוא עובדא**, מעשה ההוא, **דהוה בעיר בירם. דההוא עובד כוכבים, דהוה קא סליק בדיקלא**, שעלה על עץ דקל, **ואייתי לוליבא**, והוריד משם לולב. **בהדי דקא נחית**, בירידתו **נגע בראשה** [גירסת הב"ח: **ברישא**] **דלוליבא בחמרא**, נגע ביין בראש הלולב, **שלא בכוונה**.

שאלה זו הובאה לפני רב - **שרייה רב לזבוניה לעובדי כוכבים**, התיר רב למוכרו לגוי, כלומר: התירו בהנאה, ואסרו בשתייה.

אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: **והא, מר הוא דאמר**, והלא רבינו עצמו הוא האומר: **תינוק בן יומו**, שאין לו כוונה, (**הוא**) **עושה יין נסך**, כשנגע ביין. ואיך התיר רבינו את היין בהנאה?

אמר להו רב: **אימור דאמרי אנא**, במה אמרתי שהתינוק עושה יין נסך - לאסרו **בשתייה**, ואילו לאסרו **בהנאה - מי אמרי**, וכי אסרתי בהנאה?!

גופא, למדנו, **אמר רב**: **תינוק בן יומו עושה יין נסך**.

איתביה רב שימי בר חייא לרב: שנינו ברייתא שלא כדברי רב:

הברייתא דנה במי שקנה עבדים, והעבדים נימולו כבר, אלא שעדיין לא טבלו, וקיימא לן, שכל זמן שלא מלו וטבלו - אין דינם כגרים.

וכן דנה הברייתא, בשפחות של ישראל, שהולידו בבית ישראל, ואותם הבנים נימולו ולא נטבלו - ואין דינם כגרים, למרות שגדלו בבית ישראל. [הואיל והשפחות עדיין לא טבלו, לכן צריכים בניהם לטבול, ואילו אם השפחות טבלו - אין בניהם צריכים טבילה, ודינם כגרים].

הדיון בברייתא נוגע לשתי הלכות:

א. דיני טומאה - חכמים גזרו על הגוים שדינן כ"זבים" לכל דיני טומאות הזב והזבה. כגון: הרוק היוצא מפיהם, וכן שאר מעיינות הגוי [- הפרשות הגוף], וכן "מדרס" הגוי - טמא, כשם שרוק ומדרס הזב טמא, על אף שלא ראו זיבה.

כשגזרו חכמים על הגוים שהם טמאים כזבים, גזרו כן בתורת ודאי, ולא בתורת ספק, לכן מטמאים אף ב"שוק", כלומר: ברשות הרבים -

ואילו היה טומאתם בתורת ספק, לא היו מטמאים ברשות הרבים. כידוע, שכל ספק טומאה ברשות הרבים - הריהו טהור.

ובאה הברייתא לחדש, שעבדים ובני שפחות אלו, חלה עליהם גזירה זו, כל זמן שלא מלו וטבלו.

והחידוש בהלכה זו הוא: למרות שמציאות זו של גר שמל ולא טבל - אינו שכיח, וכלל הוא בידינו: מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן - מכל מקום, מטמאים ברוקן ומדרסן.

ב. דיני יין נסך - עבדים ובני שפחות אלו, אין דינם כגרים, היות ועדיין לא טבלו, הילכך: מגעם ביין ישראל [1282] אוסר את היין.

וכך שנינו: **הלוקח**, מי שקנה **עבדים מן העובדי כוכבים** [1283], **שהם מלו ולא טבלו**, **וכן בני השפחות שמלו ולא טבלו** -

רוקן, הרוק שלהם, **ומדרסן** אפילו **בשוק**, והוא רשות הרבים - **טמא**.

ואמרי לה, ויש מי שסיים: **טהור**, מפני שהוא מילתא דלא שכיחא, ולא גזרו חכמים בדבר שאינו שכיח.

יינן, אם נגעו ביין, אם הם **גדולים** - **עושים יין נסך**, ואם הם **קטנים** - **אין עושים יין נסך**.

ואלו הן גדולים ואלו הן קטנים?

גדולים: כאשר **יודעין בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה**. **קטנים**: כאשר **אינם יודעים בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה**.

עד כאן הברייתא. ומקשה רב שימי בר חייא לרב:

קתני מיהת, שנינו בברייתא זו: **גדולים** - **אין**, עושים יין נסך, **קטנים** - **לא** עושים יין נסך - וקשה על רב הסובר שתינוק בן יומו עושה יין נסך [1284]?

ומתרצינן: **תרגמה**: נפרש את מה שהברייתא לא אסרה בקטנים, **אבני השפחות**, על בני השפחות בלבד, ובהם התירה הברייתא כשהם קטנים, כיון שנולדו וגדלו בבית ישראל - לא גזרו עליהם חכמים כל זמן שהם קטנים.

[1282] כן כתב **הריטב"א**. דאילו יינם שלהם, פשיטא שאסור. וראה בהקדמה למשנתינו.

[1283] נחלקו **הראשונים**. **הראב"ד** בפירושו, סובר, שדוקא אם קנו אותם מן הגוים, אבל אם קנו אותם מישראל, יש להסתפק עליהם - אולי עבד זה הוא בן שפחתו, וכפי המבואר בגמרא אין דין עבד שוה לבני השפחות. ואילו **הר"א אב"ד** [מובא **ברשב"א** ו**ריטב"א**] חולק, וסובר שהוא הדין אם קנו אותם מישראל.

[1284] הקשו **התוס'**: מה הקושיא על רב, הלא יתכן שהברייתא התירה רק בהנאה, ורב מודה בכך, ולא אסר אלא בשתיה? ומתרצים: מפשטות הברייתא שאינה מחלקת בין שתיה להנאה, משמע, שהיא מתירה אפילו בשתיה. ועוד מתרצים: הלשון "אין עושים", משמעותה, שאין עושין כלל, אפילו לא לאסור בשתיה, כשם שבדברי רב "עושה", פירש רב עצמו שכוונתו לאסור שתיה. **והרמב"ן** ו**הריטב"א** **הרשב"א** ו**הר"ן** כתבו, התנא של הברייתא מחליט מידותיו, בגדולים אוסר אפילו בהנאה, ובקטנים מתיר אפילו בשתיה. ועוד הקשה **רבינו אלחנן**: מה הקושיא מדברי הברייתא, הלא הברייתא מדברת מעבד שכבר מל עצמו, ובהחלט יתכן לומר, שכיון שנתקרב יותר להיות ישראל, לכן אינו עושה יין נסך. וסברא זו מוכרחת מהברייתא עצמה, מדברי מאן דאמר: "טהור", ובודאי טעמו הוא: משום שכבר מל עצמו? ומתרץ **ר"י בעל התוס'**: אין הוכחה מדיני טומאה, כי חכמים לא רצו לגזור טומאה, מפני שחששו להפסיד טהרות - אבל לכל שאר דיני התורה, קיימא לן, שכל זמן שלא מל וטבל - אינו גר כלל.

אבל גוים גמורים, או עבדים הנקנים מגוים - גזרו עליהם חכמים, אף בהיותם בני יומם.
על תירגום זה בפירוש הברייתא, מקשינן, איך חילקנו בין עבדים לבין בני השפחות, **הא** "**וכן**" **קאמר**? הברייתא משווה את דיניהם באמרה: "וכן" בני השפחות! [1285] ולפי דבריך, היה צריך להיות אסור בבני השפחות, כשם שעבדים קטנים עושים יין נסך?
ומתרצינן: **ארוקן ומדרסן**, מה שהברייתא משווה אותם, אינו לכל דיני הברייתא, אלא על מה ששנתה שהם מטמאים ברוקן ומדרסן -
ובדינים אלו, אכן, שווים בני השפחות לעבדים הנקחין מן הגוים.
מה שאין כן, בדיני יין נסך - אינם שווים, כמבואר.
ומקשינן: **הניחא**, תירוץ זה בברייתא, ניחא, **למאן דאמר**: רוקן ומדרסן בשוק - **טמא**.
ולדבריו, אפשר לפרש את הברייתא: כשם שעבדים מטמאים - "כן" בני השפחות. ויש בכך חידוש, שלמרות שגדלו בבית ישראל, בכל זאת - מטמאים כגוים -
אלא, **למאן דאמר**: רוקן ומדרסן - **טהור**, קשה: **מאי איכא למימר**, איך מתורצת הברייתא?
על איזה דין שנתה: "וכן"? אם נאמר, כשם שרוק ומדרס העבדים טהור, כן של בני השפחות -
פשיטא! הלא בני השפחות יותר רחוקים מלהיות גוים, כיון שגדלו בבית ישראל? [הרי מטעם זה חילק רב ביניהם לגבי דין יין נסך [1286]].
אלא, מוכרח לומר, שההשוואה שהשוותה הברייתא בין בני השפחות לעבדים, היא, לגבי דין יין נסך! ובשניהם סוברת הברייתא שגדולים עושים יין נסך, ואילו קטנים אין עושים.
וקשה על דברי רב? ומתרצינן: ההשוואה אינה של בני השפחות לעבדים, אלא, אדרבה! עבדים הושוו לבני השפחות לגבי דין יין נסך -

[1285] כתבו **התוס**': מה שאמרה הברייתא "וכן", משמע להמקשן, שבאה להשוות גם גדולים וגם קטנים, ולא דוקא גדולים. ועוד, דהמקשן סובר, שההשוואה היא רק בקטנים, מפני שאין צורך להברייתא לאסור יין שנגעו בו גדולים, כי הרי יודעים בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה. על כן, סבר המקשן, שהברייתא באמרה "וכן", באה לומר, שכשם שקטני עבדים אין עושים יין נסך, כן בני השפחות.

[1286] הקשו **התוס**': הלא יתכן שהמאן דאמר "טהור", התיר רק בשוק, משום דמסופק הוא אם מטמאין כזבים וספק טומאה ברשות הרבים - טהור, ועוד, כיון דמילתא דלא שכיחא הוא, לכן סובר "טהור" - אבל ברשות היחיד, סובר "טמא" - ועל דין רשות היחיד בא להשוות לחומרא בני השפחות לעבדים? ומתרצים: לא מסתבר לומר, שמה שכתבה הברייתא "וכן" בא להשוותם לדין רשות היחיד שהוא "נעלם" ולא נאמר בברייתא במפורש, אלא "מדוייק" מדברי הברייתא, ויותר משמע שהמשך דברי הברייתא הם על דין הנאמר במפורש. ודין רשות היחד - לא רק שלא נאמר במפורש, אלא אף לא הוזכר כלל בברייתא.

הא קמשמע לן, הברייתא באה להשמיענו: **עבדים דומיא**, דומה דינם **דבני שפחות**. **מה בני שפחות** כאשר **מלו ולא טבלו - הוא דעושין יין נסך**, ואילו כאשר **מלו וטבלו - לא** עושים יין נסך, והם כישראלים לגמרי -

אף עבדים כן, ותיכף שמלו וטבלו, הם כישראלים, ואינם עושים יין נסך [1287]!

ומה החידוש בדבר? הרי עשו את כל המוטל עליהם?

לאפוקי, באה להוציא, מדברי **רב נחמן אמר שמואל** -

דאמר רב נחמן אמר שמואל: **הלוקח עבדים מן העובדי כוכבים**, **אף על פי שמלו וטבלו - עושין יין נסך**, **עד שתשקע** שם **עבודת כוכבים מפיהם** -

קמשמע לן, משמיעה לנו הברייתא, **דלא** כדברי שמואל, אלא, כשם שבני השפחות, תיכף אחרי שמלו וטבלו - אינם עושים יין נסך, כן עבדים שנקחו מן הגוים.

ובאמרה "וכן", התכוונה הברייתא להשוואה זו.

גופא, למדנו: **אמר רב נחמן אמר שמואל**: **הלוקח עבדים מן העובדי כוכבים**, **אף על פי שמלו וטבלו - עושין יין נסך עד שתשקע** שם **עבודת כוכבים מפיהם**.

ודנה הגמרא: **וכמה**, זמן הוא "עד שתשקע שם עבודת כוכבים מפיהם"?

אמר רבי יהושע בן לוי: **עד שנים עשר חדש**.

איתביה רבה [גירסא אחרת: **רבא**] **לרב נחמן**: משיב מדברי ברייתא זו:

הלוקח עבדים מן העובדי כוכבים, **שמלו ולא טבלו - וכן בני השפחות שמלו ולא טבלו - רוקן ומדרסן בשוק** - (תחילת העמוד) **טמא**.

[1287] הקשו **התוס**': הרי מבואר [בהערה הקודמת] שלא מסתבר לומר ש"וכן" בא להשוות את מה שלא נאמר מפורשות בברייתא - ואם כן, איך תירצה הגמרא שבאה להשוות לדין "מלו וטבלו", הלא "מלו וטבלו" - גם כן לא נאמר בברייתא. ומתרצים, אכן "מלו וטבלו" לא נאמר בברייתא במפורש, אבל הברייתא, לפחות, מדברת מעניני מילה וטבילה - מה שאין כן, טומאה ברשות היחיד, לא הוזכרה כלל בברייתא. [ביאור דבריהם: ברייתא זו, כל עיקרה באה לומר שכל מי שחסרה לו טבילה - אינו כישראל גמור. וממילא מבואר שאם "מלו וטבלו" הרי הוא ישראל. ודין "מלו וטבלו" אינו "דיוק" בברייתא אלא הוא עצם דברי הברייתא - אבל הבדל דין ספק טומאה בין רשות היחיד ורשות הרבים, לא התחדש בברייתא זו, ואין זו מגמתה - אלא שאפשר "לדייק" ממנה דין טומאה בבית - ועל "דיוק" שאינו מפורש בברייתא לא מתאים לומר "וכן"]. ומקשים התוס': אם כבר תירצנו ש"וכן" בא להשוות עבדים לשפחות [שהוא דוחק כשלעצמו - כמו שכתבו **המהר"ם** ו**המהרש"א**], למה לא תירץ שההשוואה היא לגבי רוקן ומדרסן - כשם ששפחות אינם מטמאין - למאן דאמר "טהור" [שעתה אנו מתרצים את הברייתא לפי מאן דאמר "טהור"], כן עבדים אינם מטמאים - והחידוש הוא: למרות שעבדים יותר רחוקים מלהיות ישראל, מכל מקום, אינם מטמאים - ולמה לא תירצה כן הגמרא? ותירצו התוס': עתה, אנו דנים בשיטתו של רב הסובר שאין שום חידוש בברייתא בדין עבדים - לגבי דיני יין נסך, והברייתא לא חילקה בעבדים בין גדולים לקטנים, ובכל אופן עושים יין נסך - שלא כבני השפחות - ולמה כתבה הברייתא "עבדים" כלל, הלא לגבי יין נסך אין שום חידוש לגבי עבדים - ומוכרחים לומר, שמה שכתבה הברייתא והזכירה בדבריה "עבדים", בא לומר, למאן דאמר "טהור", שעבדים גם כן אינם מטמאים - כי, אם לא כן, אינו מובן, למה כתבה "עבדים" כלל - ולפיכך, כבר שמענו חידוש זה שעבדים אינם מטמאים, למרות היותם רחוקים מבני ישראל - בעצם הזכרת "עבדים" בברייתא - ועתה, נשארה הקושיא: למה כתבה "וכן"? ותירצה הגמרא: כדי להשמיענו שאין צריכין להמתין עד שתשקע שם עבודת כוכבים מפיהם, כמבואר בגמרא.

דף נז:

ואמרי לה, יש מי שסיים: **טהור**.

יינן, כאשר הם **גדולים - עושין יין נסך**, וכאשר הם **קטנים - אין עושין יין נסך**.

אלו הן גדולים ואלו הן קטנים?

גדולים - שיודעין בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה, **קטנים - שאין יודעין בטיב עבודת כוכבים ומשמשיה**.

ועתה מקשה רבה: **קתני מיהת**, שנינו בברייתא זו: **מלו ולא טבלו**, ונדייק: **מלו ולא טבלו - אין**, אכן, עושה יין נסך, ואילו אם **מלו וטבלו - לא** אין עושין יין נסך.

וקשה על דברי שמואל הסובר שעד שנים עשרה חדש - עדיין עושה יין נסך?

ומתרצינן: **תרגמה**, נפרש את הברייתא, שמה שמדוייק ממנה, שבמלו וטבלו דינם כישראלים - **אבני שפחות**, נאמר רק בבני השפחות, הואיל וגדלו בבית ישראל, אין צורך להמתין עד שתשקע שם עבודת כוכבים מפיהם, כיון שאינם רגילים לנסך - אבל, עבדים הנקחין מן הגוים, ורגילים בעבודת כוכבים, אין די במה שמלו וטבלו, עד עבור שנים עשרה חדש [1288].

ומקשינן: **והא** "**וכן**" **קתני** בברייתא: "וכן בני השפחות", משמע שדין בני השפחות שוה לדין עבדים, ואין לחלק ביניהם? ולדבריך, אין בני השפחות שווים לעבדים?

ומתרצינן: מה שהברייתא משווה אותם - **ארוקן ומדרסן**, השוואה זו נאמרה רק לגבי הדין שרוקן ומדרסן בשוק טמא -

ולגבי דין זה שווים בני השפחות שמלו ולא טבלו לעבדים שמלו ולא טבלו - אבל, לגבי דין יין נסך - שונים הם, בכך שעבדים צריכים להמתין שנים עשרה חדש, אחרי שמלו וטבלו, ואילו בני השפחות אינם צריכים להמתין.

ומקשינן: **הניחא**, תירוץ זה ניחא, **למאן דאמר**: **טמא**, ולדבריו, חידשה הברייתא, שאף בני השפחות, למרות שהם קרובים יותר להיות ישראלים, מטמאים כ"זבים", כל זמן שלא טבלו -

[1288] הקשו **התוס'** [על פי **המהר"ם**]: למה לא תירצה הגמרא, שמה שאמרה הברייתא, "וכן", לא באה להשוות בני שפחות לעבדים לענין יין נסך, כי הרי אינם שווים לדעת שמואל שעתה אנו דנים בשיטתו, דאילו עבדים אינם כישראלים אף במלו וטבלו עד שתשקע שם עבודת כוכבים מפיהם, ובני השפחות אינם עושים יין נסך תיכף כשמלו ולטבלו - אלא, ההשוואה היא רק לענין רוקן ומדרסן. ובדיני טומאה, אכן שווים בני השפחות לעבדים - ולמה לא תירצה הגמרא כן? ומתרצים התוס': ניחא לו לתרצן לנקוט תירוצו באותו הנוסח שתירצו לעיל כשדנו בשיטתו של רב.

אלא למאן דאמר: טהור: קשה, **מאי איכא למימר**, לאיזה דין השוותה אותם הברייתא? אם באה להשמיענו, שכשם שעבדים אינם מטמאים כ"זבים", ורוקן ומדרסן טהור, כן בני השפחות - קשה, פשיטא! האם עלה על הדעת לומר שבני השפחות חמורים מעבדים? האם לא באה הברייתא להשוות ביניהם לגבי הדין של יין נסך, ולומר, שדינם שווים, ושכשם שבני השפחות - אינם עושים יין נסך תיכף אחרי שמלו וטבלו, כן עבדים?

ומתרצינן: אכן, הברייתא משווה ביניהם לגבי דין יין נסך -

אבל, ההשוואה היא לדין אחר:

הא קמשמע לן, דין זה באה להשמיענו:

עבדים דומיא דבני שפחות. מה בני שפחות - גדולים הוא דעושין יין נסך, ואילו **קטנים אין עושין יין נסך**, שהרי גדלו בבית ישראל, ואין שם עבודת כוכבים שגורה בפיהם, **אף עבדים נמי - גדולים עושין יין נסך, קטנים אין עושין יין נסך**[1289].

ומה באה להשמיענו?

לאפוקי, להוציא **מדברי רב, דאמר רב: תינוק בן יומו עושה יין נסך** -

קמשמע לן, משמיעה לנו הברייתא, באמרה "וכן", **דלא**, ואין עבדים קטנים עושים יין נסך, כשם שבני השפחות אינם עושים יין נסך בקטנותן.

הגמרא מביאה עובדא, בגוי שנגע ביין, ואף שכשך בו, שלא בכוונת ניסוך.

ההוא עובדא דהוה בעיר מחוזא, מקומו של רבא.

אתא, בא **עובד כוכבים, עייל**, נכנס **לחנותא**, לחנות **דישראל. אמר להו** הגוי: **אית לכו חמרא לזבוני**, יש לכם יין למכור? **אמרו ליה** בעלי החנות: **לא**, אין לנו. **הוה יתיב חמרא בדוולא**, היה שם יין בדלי, **שדי ביה ידיה**, הכניס בו הגוי את ידיו **שיכשך ביה**, ביין, **אמר להו** הגוי: **האי לאו חמרא הוא**, האם זה אינו יין? ! **שקליה האיך בריתחיה**, לקח הישראל את היין בכעסו על שהגוי נגע בו שלא ברשות, **שדייה לדנא**, ושפכו לחבית.

שאלה זו על היין בא לפני רבא -

[1289] כתבו **התוס'** [על פי **המהר"ם** - וראה **מהרש"א**]: ללישנא קמא, דהיינו, כשהגמרא דנה על דברי רב, ותירצה שהברייתא באה לומר קולא, שאין צריכין להמתין עד שתשקע שם עבודת כוכבים מפיהם - מתאים להשוות עבדים לבני השפחות שהם קלים יותר. ועל אף שדוחק הוא לומר ש"וכן" בא להשוות הרישא להסיפא - מה שאין כן, בשיטה זו, והיא תירוצו של שמואל, היה התרצן יכול לתרץ בפשיטות, שהברייתא באה לחדש, ולהשוות בני השפחות לעבדים, ולומר שגדולים עושים יין נסך - וחידוש יש בדבר, שהיה עולה על הדעת לומר, שהואיל וגדלו בבית ישראל, אינם מנסכים. ולתרץ כן ניחא יותר, כי ודאי ש"וכן" בא להשוות את הסיפא לרישא, כמבואר. ולמה באמת לא תירצה הגמרא כן? מבארים התוס', כנ"ל, שהתרצן רצה לתרץ באותו הנוסח של התרצן הקודם לשיטתו של רב.

שרייה רבא לזבוני לעובדי כוכבים, התיר רבא למכור את כל החבית שמעורב בה יין שנגע בו הגוי, ולא ציווה לנכות את דמי היין שבדלי. דהיינו: רבא התיר את היין שבדלי בהנאה.

איפליג עליה, חלקו עליו **רב הונא בר חיננא ורב הונא בריה דרב נחמן**. [חלקו "עליו", שלא בנוכחותו, מפני שהם לא היו שם בעיר, ולא נחלקו "עמו"].

ומספרת הגמרא: **נפקי שיפורי**, יצא השמועה **דרבא**, **ושרו**, והתירו את היין. **ונפקי שיפורי דרב הונא בר חיננא ורב הונא בר רב נחמן**, **ואסרי**.

דף נח.

מסופר לקמן בגמרא, שאביי הוכיח לרבא מכמה עובדות של אמוראים הקדמונים ומברייתא, הסותרות את פסקו של רבא. ורבא חזר בו, ואסר.

ובכל זאת, אף אחרי חזרתו, יכול לסבור שאין החבית כולה אסורה בהנאה מחמת היין המעורב בו, ואכן דמי היין המעורב בה - בלבד אסור, והחבית תימכר חוץ מדמי יין נסך שבה, כדברי רבן שמעון בן גמליאל, הסובר כן [עד ב].

ומספרת הגמרא: **איקלע רב הונא בריה דרב נחמן למחוזא**. אחרי שרבא חזר בו, מחמת קושיות אביי. **אמר ליה רבא לרב אליקים שמעיה**, שמשו: **טרוק טרוק גלי**, סגור הדלת, **דלא ליתי אינשי וליטרדן**, שלא יכנסו אנשים להטרידני! וכוונתו היתה לרב הונא, שלא יקפחנו בהלכה זו. ובכל זאת, **על לגביה**, נכנס רב הונא אליו.

אמר ליה רב הונא לרבא: **כי האי גוונא**, באופן זה, כאשר שיכשך הגוי ביינו של ישראל בלי כוונת ניסוך לעבודת כוכבים, **מאי**, מהי ההלכה?

אמר ליה רבא לרב הונא: **אסור אפילו בהנאה**, כי רבא הרי חזר בו, כמבואר.

שאל אותו רב הונא: **והא מר הוא דאמר**, הלא רבינו אמר: **שיכשך**, בלי כוונת ניסוך - **אין עושה יין נסך** [גירסא אחרת: **וכי שיכשוך עושה יין נסך**?!], והתרת את כל היין בהנאה?

ענה לו רבא: **אימר דאמרי אנא**, במה אמרתי להתיר, **לבר מדמיה דההוא חמרא**, התרתי למכור את החבית חוץ מדמי היין שבדלי. אבל, **דמי דההוא חמרא**, למכור עם דמי היין שבדלי - **מי אמרי**, וכי אמרתי להתיר?!

ורבא אמר כן מחמת בושה, אבל האמת היא, שרבא, לפני שהחזירוהו אביי, התיר למכור אף את היין שבדלי.

ועתה מספרת הגמרא, את הסיפור שאביי החזירו [1290].

[1290] כן מבאר רש"י. [מבואר על פי **התוס'** **והרא שונים**]. וטעמו, כי אם נפרש את הגמרא כפשוטה, שמתחילה לא התיר רבא את היין שבדלי, אלא את שאר היין שבחבית, וימכר כולה חוץ מדמי יין נסך שבה, ורב הונא התווכח עמו, מפני שרב הונא סבר שכל היין שבחבית אסור, קשה, מה הוכיח לו אביי בהמשך הגמרא, משמואל ורבי

אמר רבא: **כי אתאי לעיר פומבדיתא - אקפן נחמני שמעתתא ומתניתא דאסיר**, הקיפני, כלומר, הקשה עלי אביי [כינויו "נחמני"] משמועות של אמוראים ובברייתא, להוכיח לי שכל היין שבחבית אסור.

ומספר רבא: **שמעתתא** מה הן השמועות?

דההוא עובדא, מאורע כזה **דהוה בנהרדעא - ואסר שמואל**.

ומאורע כזה היה גם **בטבריא - ואסר רבי יוחנן**.

ואמרי ליה, השבתי לו לאביי: אין משמועות אלו קושיא עלי, כי הטעם שאסרו שמואל ורבי יוחנן, הוא: משום שהחמירו על בני מקומם, **לפי שאינן בני תורה**, ולא משום שהוא אסור מעיקר הדין.

ואמר לי אביי: וכי **טבריא ונהרדעא אינן בני תורה**, ואילו **דמחוזא בני תורה**?!

וממשיך רבא לספר: **מתניתא**, מה היא הברייתא שממנה הקשה עלי אביי?

היא הברייתא **דאגרדמים**. וכך שנינו: אגרדמים, אדם הממונה מטעם המלכות על המדות והמשקולות, שלא ישקרו הסוחרים בהם. והוא גם טועם את היין[1291], והוא **עובד כוכבים**, **שקדח במינקת**, מין שפופרת שבה מנקבים חביות סתומות, ובה שואבים בפה את היין כדי לטעום את היין, **והעלה** יין לפיו, **או ש**האגרדמים **טעם מן הכוס**, **והחזירו**, ושפך את השיריים **לחבית - זה היה מעשה**, **ואסרוהו** חכמים ליין שבחבית.

יוחנן שאסרו בנהרדעא ובטבריה, הלא גם שמואל וגם רבי יוחנן לא אסרו את כל החבית? והם סוברים [לקמן עד א] כרבן שמעון בן גמליאל, הסובר, שבאופן זה כאשר התערב סתם יינם ביין אחר תימכר כל החבית חוץ מדמי יין נסך שבה. ונאמר שם במפורש ששמואל ורבי יוחנן סוברים שההלכה היא כרבן שמעון בן גמליאל, אפילו כאשר התערב יין ביין - ומה מקשה אביי מדבריהם על דברי רבא, הלא רבא סובר כמותם? ומחמת קושיא זו, הוכרח רש"י לפרש, שרבא לפני חזרתו התיר הכל, אף היין שבדלי, מפני שהוא מגע עבודת כוכבים בלי כוונה, ולא משום שנתערב. לפיכך, כתב רש"י, שרבא חזר בו אחרי שהקיפו אביי משמועות ובברייתא, ואחרי חזרתו אסר את היין שבדלי, והתיר את החבית לימכר חוץ מדמי יין נסך, וויכוחו עם רב הונא היה אחרי חזרתו, אלא, שהתבייש לומר לו שהחזירו אביי. ה**תוס**' וה**ראשונים** מקשים כמה קושיות על פירוש רש"י. א. כמה מן הדוחק יש בפירוש זה שהגמרא מביאה את העובדות שלא כסדרן? ב. דבר תמוה הוא שרבא יאמר למשמשו לסגור הדלת שלא יכנס רב הונא להתווכח אתו. ועל אף שחזר בו, למה לא ישמע את דעת מי שאינו סובר כמותו? ג. איך נכנס רב הונא, הרי סגרו את הדלת? ואם נאמר, שמצא לו דרך ליכנס - היתה הגמרא צריכה לפרש זאת, ולומר "אפילו הכי דחק ונכנס"? ד. מהלשון "דלא ליתי אינשי ולטירדן", משמע, על אנשים אחרים, והיה לו לומר "שלא יכנס רב הונא". [על קושיות אלו מתרץ הרש"ש: רבא לא רצה לומר לשמשו במפורש לטרוק הדלת לפני רב הונא, כי אינו דרך ארץ לסגור הדלת בפני אורח תלמיד חכם הבא לקבל פניו, לכן, השכיל לומר לו בלשון סתמי, שלא יכנסו אליו אנשים, מפני שיש לו איזה צורך בעיון דבר הלכה. וסבר, שרב הונא, במצאו דלת סגורה יחזור לאחוריו, או שהשמש לא יכניסו בקבלו הוראה סתמית. אך, השמש לא הבין, ובראותו אדם חשוב - הכניסו]. ה. מה הבושה בדבר להודות שחזר בו, ובכמה מקומות בתלמוד מצאנו שרבא הודה בפה מלא ואמר שטעה? המשך דברי התוס' בהערות הבאות.

[1291] מדברי רש"י על הרי"ף משמע, שטעימתו את היין, הוא, כדי לדעת חוזקו, ולפי החוזק כן ימכרוהו. ומה שרש"י מוסיף "ונעשה סרסור ביניהם", כוונתו כנראה, שדמי היין נקבעים על פי האגרדמים. וביתר ביאור כתוב בפירוש הר"י מלוניל: גוי הממונה על שער מכירת היין, לידע אם הוא חשוב, וימכר לפי חשיבותו, ואם הוא רע ימכר לפי גריעותו.

ומקשה אביי: **מאי לאו**, שאסרו אף **בהנאה**, למרות שגוי זה לא התכוון לנסך כלל, אלא לטעום לצורך עסקיו. וקשה על רבא, הסובר שבאופן זה לא נאסר היין שבדלי בהנאה.[1292]

ותירץ לו רבא: **לא**, אין זה פירוש הברייתא, אלא אסרוהו **בשתייה**, ואילו למכרו לגוי מותר, ולא אסרוהו בהנאה, כיון שהגוי לא התכוון לנסך.

ומקשה לו אביי: **אי הכי**, למה כתבה הברייתא "ואסרוהו"? **ליתני**, היתה צריכה לשנות "**ימכר**", שמשמע איסור שתייה בלבד.

[1292] רש"י מפרש: האגרדמים החזיר את היין לחבית. וכיון שכך, סבר אביי, שהיין שבחבית אסור, מפני מגע הגוי, כלומר: עצם השאיפה בפה והשפיכה בכוס מנענע את היין. לפיכך אסרתה הברייתא לכל החבית, וזה נקרא מגע. ורבא, אכן, חזר בו, מחמת ברייתא זו. ומוסיף רש"י: לכאורה היה אפשר לבאר שהדיון הוא על היין שבחבית, כיון שמעורב בו יין שנגע בו הגוי שלא בכוונה. ואם נפרש כן, נפרש שבהלכה זו, והוא דין "תערובת", התווכחו אביי ורבא, ולא התווכחו על היין שנגע בו הגוי, אם נתירו, כיון שנגע "שלא בכוונה". ורש"י שולל פירוש זה מכל וכל. מפני שאם נפרש כן, מה התווכח אביי עם רבא, ולמה חזר בו רבא? היה יכול לתרץ בפשיטות: הברייתא נשנתה לשיטת חכמים האוסרים "תערובת" יין ביין, ואילו רבא פסק כרבן שמעון בן גמליאל? ומן ההכרח לפרש שוויכוחם היה בדין "מגע גוי שלא בכוונה". התוס' מוסיפים [עיין הערה 1] להקשות על שיטת רש"י: ו. וכי היה רבא יכול לתרץ שהוא סובר כדעת רבן שמעון בן גמליאל?! הלא אינו סובר כמוהו? דאילו רבן שמעון בן גמליאל לא התיר את הנאת היין שבדלי, ואמר דברים ברורים "ימכר כולו חוץ מדמי יין נסך שבו", ואילו רבא התיר הכל? ז. מה הקשה אביי כלל מהברייתא דאגרדמים, ולמה חזר בו רבא מחמת ברייתא זו - רבא היה יכול לתרץ בפשיטות, שהברייתא מדברת בהחזירו האגרדמים הגוי, ונמצא שהוא נענע את כל היין שבחבית, ואילו בעובדא דמחוזא שפך הישראל את הדלי לתוך החבית, והגוי לא נגע כלל בחבית? ח. בתוספתא מובאת ברייתא זו דאגרדמים, ונאמר שם "מפני שטיפת יין אסורה ואוסרת בכל שהוא", מוכח, שהאיסור הוא מפני "תערובת" יין ביין, בין אם החזירו ישראל בין אם החזירו הגוי? **ר"י בעל התוס'**, מבאר פירוש אחר, בכל הסוגיא, וגם גורס גירסא אחרת. [מבואר על פי **המהרש"א**]. רבא שהתיר את היין, התיר רק את היין שבחבית. והטעם, מפני שיש במעשה זה שתי סיבות להקל. האחת. מפני ששכשוך גרוע הוא, כיון שהגוי לא התכוון לניסוך כלל, אלא לשאול אם יש שם יין. והשניה, מפני שנתערב. ואם משום הסיבה הראשונה בלבד, לא היה מתיר, כיון שבכל זאת ששכך את היין, ואילו אם מפני השניה בלבד, לא היה מתיר את כל החבית, כי אף רבן שמעון בן גמליאל לא התיר את כל החבית. אלא, רבא התיר הכל, בהצטרף שתי הסיבות. [ומתורצת קושיא הששית]. ולפי דרך זו, טעם ההיתר, אחת מסיבותיו, הוא: מפני ה"תערובת". ואכן, אין חילוק בין אם הגוי החזירו לבין אם הישראל החזירו [ומתורצת קושיא השביעית], אלא שהברייתא מתירה את החבית בהנאה מטעם "תערובת" [ומתורצת קושיא השמינית], חוץ מדמי יין הנסך, ואילו רבא נחית עוד דרגה ומתיר את כל החבית בהנאה, אפילו לדמי הדלי, מפני שהיה שכשוך גרוע. ועל סברא זו של רבא - חולקים רב הונא בר חיננא ורב הונא בר רב נחמן, וסוברים, שאין להתיר מפני שהוא שכשוך גרוע, ודין יין זה כדין יין נסך, וכאשר נתערב - תלוי דינו במחלוקת רבן שמעון בן גמליאל וחכמים. [ועיין **בריטב"א** המבאר סברת מחלוקתם בדרך אחרת]. והתוס' גורסים "איקלע רב נחמן למחוזא", רב נחמן [שהיה מרבותיו של רבא] הגיע למחוזא, ורבא הלך להתייעץ עמו בהלכה זו. ומעשה זה היה לפני וויכוחו עם אביי [ומתורצת קושיא הראשונה והחמישית]. ורבא אמר למשמשו שיסגור הדלת בעת כניסתו לרב נחמן, כי דרכם היה ליחד בית לאדם גדול המתאכסן עמהם, כדי שלא יטרדו אותם אנשים [ומתורצת קושיא השניה, השלישית והרביעית], ורצה להתייעץ בנחת. ורבא שאל את רב נחמן והזכיר לו שבעת למדו אצלו קרה מאורע כזה והתיר רב נחמן את היין. ואמר לו רב נחמן: אמת, התרתי, אבל לא את כל החבית, אלא, חוץ מדמי יין הנסך. ורבא ממשיך לספר, שרב נחמן רבו לא החזירו מפסקו, אלא, אביי הוא שהקיפו בשמועות ובריייתא, עד שחזר בו. **והריטב"א** מבאר, שאף שרב נחמן החזירו, רצה לשמוע מה בפי אביי. וגם אביי מודה שרב יוחנן ושמואל התירו בהנאה את שאר היין שבחבית, כמבואר, שהם סוברים כרבן שמעון בן גמליאל. עד שהביא לו הברייתא דאגרדמים, ונגיעה זו של האגרדמים הוא גם שכשוך גרוע. ומה שהברייתא אוסרת את כל החבית מפני היין המעורב בו, כמו ששנינו בתוספתא, הוא מפני שהברייתא סוברת כחכמים - ודייק ממנה אביי, שאף רבן שמעון בן גמליאל המתיר, יתיר רק את שאר היין, אבל מודה הוא שצריך לנכות את דמי יין הנסך המעורב בה. ומחמת קושיא זו חזר בו רבא.

ואם תרצה לתרץ, שהתנא של ברייתא זו, לא היה רגיל להשתמש בלשון "ימכר", זה אינו נכון, **כדקתני סיפא**, בסיפא אכן שונה לשון "ימכר", שכך שנינו בסיפא: **חרם**, משוגע ובעל מריבות, העושה דברים בחפזון בלא כוונה, **עובד כוכבים**, **שהושיט ידו לחבית**, **וכסבור** חבית **של שמן היא**, **ונמצאת של יין - זה היה מעשה**, **ואמרו** חכמים: **ימכר**, הואיל וסבר שהוא של שמן, לכן אינו אסור בהנאה, ואין לגזור שמא התכוון לנסך.

אבל, ברישא, באגרדמים שקדח במינקת או טעם מן הכוס, בידיעה שהוא יין, יש לחשוש שמא ניסך לעבודת כוכבים.

על כל פנים, מוכח, שהתנא דייק בלשונו, ורק בסיפא אמר "ימכר", משמע שבאמרו ברישא "ואסרוהו", דייק התנא בלשונו ואסרו אף בהנאה.

תיובתא דרבא, וזו הקושיא שבגללה חזר בו רבא.

ומסקינן: **תיובתא**[1293].

הגמרא מספרת עובדא אחרת.

רבי יוחנן בן ארזא ורבי יוסי בן נהוראי, **הוו יתבו וקא שתו חמרא**, ישבו ושתו יין. **אתא ההוא גברא**, **אמרו ליה** רבי יוחנן ורבי יוסי לאיש: **תא אשקינן**, בא והשקה אותנו, מלא את כוסנו!

לבתר דרמא לכסא, אחרי שמילא את כוסם - **אינלאי מילתא**, התגלה הדבר, **דעובד כוכבים הוא**!

חד, אחר מאמוראים אלו **אסר** את היין, **אפילו בהנאה**. ואילו **חד**, האמורא השני, **שרי**, התירו **אפילו בשתייה**.

ומבארת הגמרא את דעתם: **אמר רבי יהושע בן לוי**: **מאן דאסר**, **שפיר אסר**, **ומאן דשרי**, **שפיר שרי**.

דף נח:

מאן דאסר, סבר: (תחילת העמוד) **מימר אמר**, הגוי אומר בלבו: **סלקא דעתיה**, וכי עולה על הדעת **דרבנן**, **כי הני** אנשים מכובדים כמוהם, **שיכרא קא שתו**, שותים שכר תמרים? ! **אלא**, חושב הגוי, **ודאי**, **האי חמרא הוא**, יין הוא, **ונסכיה** לעבודת כוכבים. ואף שלא נגע

[1293] מדבריהם של **רש"י ור"י**, מבואר שנחלקו גם בפירוש הברייתא של אגרדמים. לדעת רש"י, האגרדמים נגע ביין בפיו, וזה מעשה נגיעה האוסר את היין, ואת כל היין. וכן אם טעם מן הכוס והחזיר את הכוס, ה"שפיכה" מנענעת את כל היין. התוס' חולקים, ומבארים שאין זו דרך נגיעה. אלא, הגוי אסר רק את היין שנגע בפיו, או את היין שבכוס, וכשהוא מתערב עם כל היין שבחבית, אסרתו הברייתא, כדעת חכמים האוסרים תערובת יין ביין. ויוצא לנו נפקא מינא להלכה בין רש"י לתוס'. לדעת רש"י שאיבה בפה או נענוע באמצעות זריקת שיירי הכוס - הוי נגיעה האוסרת את כל החבית, לרבא אחרי חזרתו בין לדעת חכמים ובין לדעת רבן שמעון בן גמליאל. ואילו לדעת תוס' אין זו נגיעה בחבית, ואינה אוסרת אלא במה שנגע, וכיון שנתערב - לדידן שאנו פסקינן כרבן שמעון בן גמליאל מותר למכור את החבית חוץ מדמי התערובת.

ביין, אלא שפך מקנקן, כמו שמבואר בהמשך, מכל מקום, יש לחשוש שמא נגע ביין, וניסך, ואנו לא שמנו לבנו, ולא ראינו, כיון שהחזקנו אותו לישראל.

מאן דשרי, המתיר - **שפיר שרי**. וטעמו הוא: **מימר אמר**, הגוי אמר בלבו: **סלקא דעתיה**, וכי עולה על הדעת, **דרבנן כי הני**, אנשים כשרים כמוהם, **חמרא קא שתו**, כאשר שותים יין, **ואמרי ליה לדידי**, ואומרים לי "**תא אשקינן**", בא והשקה לנו?! הלא גם הגוים יודעים שבני ישראל נזהרים ביין שנגע בו גוי. אלא, חושב הגוי, **ודאי שיכרא הוא קא שתו**, שכר הם שותים, **ולא נסכיה**, ולא ניסך אותו.

ומקשינן: **והא קא חזי**, הרי רואה אותו, וניכר אם הוא יין או שכר? ומתרצינן: **בלילא**, המעשה היה בלילה, באפילה, ולא ראה.

ומקשינן: **והא קא מרח ליה**, הרי מריחו, ולפי הריח יכול לקבוע אם הוא יין או שכר? ומתרצינן: **בחדתא**, זה היה יין חדש, ואין לו ריח.

ומקשינן: **והא קא נגע ביה בנטלא**, הרי מנענע את יין החבית, בשואבו עם הכלי ששואבים בו [1294], אף אם נאמר שלא ידע שהוא יין, בחושבו שהוא שכר. **והוה ליה**, והרי על כל היין שבחבית יש דין של **מגע עובד כוכבים שלא בכוונה** לנסך - **ואסור**?

ומסקינן: לא שאב על ידי נטלא, אלא, **לא צריכא**, המעשה היה, **דקא מוריק אורוקי**, הטה את החבית ושפך ממנה, **והטייה זו הוו ליה כחו** [ה"כח" שלו גרם ליין להתנועע, ולא "מעשיו בידים"] **שלא בכוונה** לנסך. וקיימא לן, **כל כחו שלא בכוונה - לא גזרו ביה רבנן**, ומותר אפילו בשתייה.

הילכך, שפיר התיר מי שהתיר. ומי שאסר סבר, הואיל ולא שמו לב בתחילה שהוא גוי, ולא נזהרו ממנו, יש לחשוש שמא בכל זאת נגע ביין בידיו, ונסך [1295].

היין בזמנם היה חזק, ולכן היה דרכם למזוג אותו במים כשהוא בתוך הכוס, לתקנו לשתייה. והגמרא מסתפקת, כשגוי מזג את היין, אם יש לאסרו בשתיה. וצדדי הספק יבוארו בגמרא.

בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן: יין שמסכו עובד כוכבים - מהו? האם מותר לשתותו, אף שהגוי מזגו, ונענע את היין ב"כחו".

[1294] כן פירש **רש"י**. והוא לשיטתו [הערה הקודמת] שבאופן זה נקרא נגיעה. ולדעת ה**תוס'**, יש לבאר, שנוגע ממש ביין בידיו. וכן כתב ה**ריטב"א**.

[1295] הקשה **הר"ן** [בחידושיו על **הרי"ף** וכדבריו כתבו עוד **ראשונים** בקיצור]: אם החזיקוהו לישראל, ולכן לא בדקו אחריו וכן משום שהיה בלילה, אם כן, למה התיר מי שהתיר, הלא עדיין יש לחוש שמא נגע בו בלי שיראוהו? ומתרץ: אין דרכם של גוים לנגוע בשכר ובשאר משקין. אדרבה, המוזגין דרכם ליזהר שלא לנגוע במה ששותין. ולכן אין חוששים שמא נגע - מה שאין כן, למי שאסר מפני שהגוי סבר שהוא יין, יש לחשוש שבכוונה נגע במטרת ניסוך, ולכן אסרוהו. ה**תוס'** וה**ראשונים** דנים עוד, בדין כחו בכוונה - אם אסור בהנאה, ועיין בדבריהם.

אמר ליה רבי יוחנן לרב אסי: למה אתה משתמש בלשון "מסכו"? **ואימא**, יכלת לומר "**מזגו**"?

אמר ליה רב אסי: **אנא כדכתיב קאמינא**, הנני משתמש בלשון הכתוב, שנאמר [משלי ט] "**טבחה טבחה, מסכה יינה**", והוא לשון מזיגה.

אמר ליה רבי יוחנן: **לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמו!**

ושאל אותו רב אסי: **מאי**, מהי ההלכה? **אמר ליה**: **אסור**,[1296] אף על פי שלא נגע בו, הואיל ונענע אותו ב"כחו", גזרו חכמים. ולא מעיקר הדין, אלא משום הרחקה מעבירה, **משום**, "**לך לך**", לך והתרחק מן היין **אמרין נזירא**, אומרים לנזיר האסור בשתיית יין, "**סחור סחור**" לך סביב לכרם, "**לכרמא לא תקרב**".

רבי ירמיה איקלע, הגיע למקום ושמו **סבתא**. **חזא**, ראה **חמרא דמזגי עובד כוכבים**, יין שמזגו הגוי, **ואישתי ישראל מיניה**, וישראלים שותים אותו.

ואסר להו, רבי ירמיה אסר להם לשתותו, **משום** "**לך לך**" **אמרין נזירא** "**סחור סחור - לכרמא לא תקרב**".

אתמר נמי, וכן שנינו: **אמר רבי יוחנן, ואמרי לה**, ויש מי שמסר שמועה זו: **אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: יין שמזגו עובד כוכבים, אסור, משום** "**לך לך**" **אמרין נזירא** "**סחור סחור - לכרמא לא תקרב**".

הגמרא מספרת סיפור דומה, בענין מעשרות ועבודת כוכבים.

ריש לקיש איקלע, הגיע **לבצרה**. **חזא**, ראה **ישראל דקאכלי פירי דלא מעשרי**, האוכלים פירות טבל בלי להפריש מהם מעשרות. **ואסר להו**, ואסר להם לאכול בלי לעשר, לפי שסבר שהעיר בצרה היא העיר בצר, המוזכרת בתורה [דברים ד]. וכיון שהיא מארץ ישראל, חייבים פירותיה במעשרות.

חזא, ועוד ראה, **מיא**, מים **דסגדי להו עובדי כוכבים**, שהגוים משתחוים להם, **ושתו ישראל**, וישראלים שותים מים אלו. **ואסר להו**, לשתות מים אלו.

אתא, בא ריש לקיש, **לקמיה**, לפני, **דרבי יוחנן**, וסיפר לו שאסר להם אלו שני הדברים.

אמר ליה, רבי יוחנן לריש לקיש: **אדמקטורך עלך**, בעוד שבגדיך עליך, **זיל הדר**, חזור אצלם, והתר להם! ולא תשהה אפילו בשביל לנוח מטורח הדרך, כי **העיר בצר** האמורה בתורה, **לאו היינו בצרה**. ו"בצרה" חוץ לארץ היא, ופירותיה אינם חייבים במעשרות. **ומים** שהם **של רבים אין נאסרין**.

והגמרא מבארת דין מים של רבים.

[1296] נחלקו **הראשונים**, האם רבי יוחנן אסר בשתייה בלבד או אף בהנאה. **רש"י** לפי גירסתנו מבאר שאסר רק בשתייה. ובגירסא אחרת מובאת **בתוס'** כתב רש"י שאסור אפילו בהנאה, וכן כתב בדף ס א. וראה **בתוס' ו'ראשונים**.

רבי יוחנן, אמר הוראה זו **לטעמיה**, על פי סברתו -

דף נט.

דאמר רבי יוחנן משום, בשם **רבי שמעון בן יהוצדק**: **מים של רבים**, השייכים לרבים, **אין נאסרין**, כשעבדום לעבודת כוכבים, מפני שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

והגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן: מדבריו משמע שרק מפני שהם של רבים לכן אינם אסורים. ונדייק: **הא דיחיד**, אם הם מים של יחיד הנובעים מאדמתו, [1297] **נאסרין**, אם השתחווה להם בעל המים.

ולמה נאסרין? - **תיפוק ליה**, הלא גם באופן זה מותרים, **דהא מחוברין נינהו**, שהם מחוברים בטבעם לקרקע, ושנינו לעיל [מה א] שדבר מחובר אינו נאסר?

ומתרצינן: **לא צריכא**, החידוש בדברי רבי יוחנן הוא: באופן **דתלשינהו גלא**, גל מים שנתלש ממקום חיבורו, ועתה המים אינם מחוברים. על כן, כשהם של יחיד נאסרים, ואילו כשהם של רבים אינם נאסרים. וזהו חידושו של רבי יוחנן.

ומקשינן: **סוף סוף**, אף אם נתלשו, **אבני הר שנדלדלו נינהו**, דינם צריך להיות כמו אבנים שנתלשו ממקום חיבורם, והרי בדין אבני הר שנתלשו, האם דינם כמחוברים, הואיל והיו מחוברים ועתה מאיליהם נתלשו בלי תפיסת ידי אדם, או שדינם כתלושים, כיון שסוף סוף אינם מחוברים, נחלקו [מו א] בני רבי חייא ורבי יוחנן. ושם בסוגיא ההיא לא הוכרע הדבר, מי מהם הוא המתיר, ומי הוא האוסר, ואם כן, וכי **תסתיים**, האם יוכרע הדבר מכאן, **דרבי יוחנן**, הוא **דאמר**: **אסורות**, כיון שתירצנו דבריו, שבמים של יחיד אסורים מפני שהם עתה תלושים, למרות שנתלשו מאיליהם?!

ומתרצינן: אלא, **לא צריכא**, דברי רבי יוחנן אמורים, באופן **דטפחינהו בידיה**, שתלשם בידיו, ולא נתלשו מאיליהם, והשתחוה למים אלו. ואילו היו של יחיד היו אסורים, ובא רבי יוחנן להשמיענו, שאותם המים, על אף שנתלשו בידי אדם, כיון שהם של רבים, הרי הם מותרים.

רבי חייא בר אבא, **איקלע**, למקום ושמו **גבלא**. וראה שם שלשה דברים, שלא נראו בעיניו.

חזא, ראה, **בנות ישראל דמיעברן**, המתעברות **מעובדי כוכבים שמלו ולא טבלו**.

חזא, ועוד ראה, **חמרא**, יין **דמזגו עובדי כוכבים**, **ושתו ישראל**.

[1297] ראה תוס'.

חזא, ועוד ראה, **תורמוסא**, מין ירק שהכנתו היא על ידי בישול הרבה - **דשלקי להו**, בישלום **עובדי כוכבים**, **ואכלי ישראל**. [ובהמשך יבואר אם יש בהם איסור "בישולי עובדי כוכבים"].

ולא אמר להו ולא מידי, לא אמר להם כלום, לאסור עליהם שלשת דברים אלו.

אתא, בא רבי חייא בר אבא, **לקמיה דרבי יוחנן**, וסיפר לו את מה שראה.

אמר ליה רבי יוחנן: **צא והכרז על בניהם שהן ממזרים**, **ועל יינן**, שהוא אסור **משום יין נסך**, **ועל תורמוסן**, שהוא אסור **משום בישולי עובדי כוכבים**. ואיסור התורמסין הוא **משום שאינן בני תורה**, ושלא יזלזלו באיסור בשולי עובדי כוכבים [1298].

והגמרא מבארת: **על בניהם שהם ממזרים**, פסק כן **רבי יוחנן** - **לטעמיה**, כפי סברתו בהלכות גירות והלכות אישות -

דאמר רבי יוחנן: מי שבא להתגייר, **לעולם אינו גר** - **עד שימול ויטבול**.

וכיון דלא טביל, **עובד כוכבים הוא**.

ועוד **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: **עובד כוכבים ועבד** כנעני **הבא על בת ישראל**, **הולד**, הנולד מביאה זו, **ממזר** הוא.

(**וגזור**) **על יינם**, אסר רבי יוחנן **משום יין נסך**, **משום** "**לך לך**" **אמרין נזירא** "**סחור סחור**, **לכרמא לא תקרב**". כנ"ל.

ועל תורמוסן משום בישולי עובדי כוכבים, **לפי שאינן בני תורה**.

מלשון זה משמע, שמעיקר הדין אינם אסורים, אלא שהחמיר עליהן. ולכן מקשינן:

טעמא, הטעם שאסר הוא: משום **דאינן בני תורה**, ומזלזלים באיסור בישול עובדי כוכבים, ונדייק: **הא בני תורה**, דהיינו מעיקר הדין, **שרי**, מותרים באכילה, וקשה, **והאמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב**: **כל** מאכל **שנאכל כמות שהוא חי**, ואינו צריך בישול **אין בו משום בישולי עובדי כוכבים**, ורק מאכל שתיקונו הוא על ידי בישול, ובשלו הגוי, הרי הוא אסור.

וקשה, הרי תורמוסין אינם ראויים לאכילה אלא על ידי בישול, נמצא שהם אסורים מעיקר הדין, ולא רק מפני שאינם בני תורה?

ומתרצת הגמרא: רבי יוחנן נתן כלל אחר בהגדרת איסור בישולי עובדי כוכבים:

רבי יוחנן כי הך לישנא, **סבירא ליה**, סובר כמו לשון זו:

דאמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב: **כל** מאכל **שמחמת** פחיתותו **אינו עולה לשולחן מלכים ללפת בו את הפת** - **אין בו משום בישולי עובדי כוכבים**. ותורמוסין אינם עולים

[1298] **רש"י** [יבמות מו א].

על שולחן מלכים. הילכך, כשבישלם הגוי אינם אסורים. ולכן, **טעמא**, הטעם שאסר על בני גבלא, משום **דאינן בני תורה. הא בני תורה, שרי**, מותר לאכלם כשבישלם הגוי. ועתה הגמרא דנה בהלכות מגע גוי ביין.

בעו מיניה, שאלו הלכה **מרב כהנא: עובד כוכבים - מהו שיוליך ענבים לגת**[1299]?

אמר להו, רב כהנא לשואליו: **אסור. משום "לך לך" אמרין נזירא "סחור סחור - לכרמא לא תקרב"**.

איתיביה רב יימר לרב כהנא ממה ששנינו בברייתא: **עובד כוכבים שהביא ענבים לגת בסליז**,

דף נט:

ובדודורין, גיגיות קטנות, **אף על פי שהיין מזלף עליהן - מותר**.

וקשה על רב כהנא האוסר.

אמר ליה רב כהנא לרב יימר: **הביא קאמרת**?! הברייתא שהקשית ממנה מדברת בדיעבד אם הביא -

אף אני לא אסרתי בדיעבד, **אנא לכתחילה קאמינא**, אני אמרתי להחמיר לכתחילה, משום הרחקה מאיסור יין נסך.

ההוא אתרוגא, היה מעשה באתרוג **דנפל לחביתא דחמרא**, שנפל לתוך חבית יין. **אידרי**, הזדרז **עובד כוכבים, ושקליה** ותפסו שלא ישקע בתחתית החבית.

[1299] **רש"י** אינו מפרש את השאלה, וצדדי האיסור וההיתר. ונביא מקצת דברי **הראשונים** בפירוש הגמרא. א. **הרמב"ן ועוד ראשונים** מפרשים: כאן עסקינן בגת שיש בו יין, ויש לחשוש שמא יגע הגוי ביין שבגת. ולפי פירוש זה, מה שכתבה הברייתא [בהמשך הגמרא] "היין מזלף עליהן", היינו שיש בגת העליונה כל כך הרבה יין, עד שהוא מזלף על הענבים הנמצאים בגת. וכתב **הר"ן** שלפי דעה זו - בגתות שלנו שלעולם אין היין מזלף מעל הענבים, או בהולכה ראשונה לגת - אין לחשוש, ומותר אפילו לכתחילה. ב. **הר"י בתוס'** מפרש כדברי הרמב"ן שמדובר שהיין שבגת התחיל להימשך, אלא שהחשש הוא שמא יזרוק הגוי את הענבים לגת - וצדדי הספק הם: אם אסור, כמו שנאסר מזיגת הגוי מחשש שמא יגע. ומאידך, יש לומר, שאינו דומה למזיגה, כיון שבמזיגה מדקדק הגוי למזגו כראוי כדי שיהא ראוי לשתיה, לכן יש לחשוש שמא יגע, בניגוד להולכת ענבים שזורקם לגת בלי דקדוק כראוי. ולפי פירוש זה - אם לא יזרקם לגת, אלא יוליכם עד לגת - מותר. ג. **הר"ן** בשם **הראב"ד** מפרש: אין המדובר בחשש היין שבגת, אלא החשש הוא על היין הזב מן הענבים בתוך סלים וגיגיות שאינם מנוקבים. והטעם לחשוש הוא: שמא יגע הגוי באותו היין בעת ששופך מן הסלים אל הגת. ועל אף שלמדנו [בתחילת הסוגיא] שאינו נקרא יין אף למשנה האחרונה עד שיתחיל להימשך בגת אחרי תחילת דריכתם, ולא בעת הכנסת ענבים לגת, וכל שכן שאינו נקרא יין בעת היותם בסלים לפני שפיכתם לגת - מכל מקום, יתכן שיש להחמיר משום: לך לך אמרין נזירא וכולי. ועיין בראשונים המבארים שלא תהיה סתירה מסוגיא זו על הסוגיא בפרק השוכר [עב ב]. ד. **הרשב"ם** בתוס', גם כן מפרש שמזלף יין על הענבים בתוך הסלים, והחשש הוא שמא יגע בו הגוי - אלא שהספק הוא אם נקרא יין ליאסר בנגיעה או לא. ולדבריו, לא דנה הגמרא על השכיפה לתוך הגת. ראה בתוס'. וכן עיין בתוס' מה שמבאר הרשב"ם ההבדל בין הלכה זו להמבואר לקמן [ס ב סא א]. וראה עוד קושיות התוס' על שיטתו. ולכל השיטות, אין כאן איסור גמור, אלא חומרא והרחקה מפני חומר איסור יין נסך, כמו שמבואר בגמרא.

ורב אשי היה שם בשעת מעשה. **אמר להו רב אשי** לאנשים שהיו שם: **נקטוה לידיה**, תפסו את ידו, **כי היכי דלא לשכשיך ביה**, באופן שלא ינענע את היין בהוציאו את האתרוג, כי אז ייאסר היין בהנאה.

ואל תתנו לו להוציא את ידו מתוך החבית, כי הגוי ישכשך [1300] בהוציאו, על אף שאנו מחזיקין בידו.

אלא, ציווה אותם לשפוך לתוך כלי את היין מהחבית, עד מקום שידו שם. **וברצוה**, הטו את החבית על צידה, בעוד שאתם מחזיקין את ידו, **עד דשייפא**, שיורק היין לכלי אחר. ורק כאשר יעשו כן, לא ייאסר היין בהנאה.

ועתה הגמרא דנה בגוי שאסר יין של ישראל בהנאה, אם מותר לקחת מהגוי דמי הנזק שהזיק את היין.

אמר רב אשי: האי עובד כוכבים, דנסכיה לחמרא דישראל, שניסך יין ישראל **בכוונה** [1301], ואסרו באיסור הנאה - **אף על גב דלזבוניה לעובד כוכבים אחרינא**, למכרו לגוי אחר, **אסור**, מכל מקום, **שרי ליה**, מותר לו לישראל, **למישקל דמיה**, לקחת דמי היין **מההוא עובד כוכבים**, מגוי זה שאסרו.

[1300] **רש"י** מפרש: כדי שלא ישכשך ויאסר בהנאה. וכתבו **הראשונים**, **שרש"י** סובר, שכל נגיעה על ידי שכשוך, אפילו שלא בכוונת ניסוך, ואפילו נגיעה באמצעות מקל וכדומה - אוסרת אפילו בהנאה. ואם לא שכשך - היין אסור בשתיה ומותר בהנאה. הילכך, אמר רב אשי שיתפסו בידו כדי שלא ישכשך. ועין בחידושי **רמב"ן** ובעוד **ראשונים** החולקים על שיטת רש"י, וסוברים, שאינו תלוי בשכשוך, ותלוי רק באם כיוון לנסך או לא. וכיון שהגוי לא התכוון לנסך, אלא לתפוס את האתרוג, הוי מגעו שלא בכוונה. על כן, ציווה רב אשי להחזיק בידו כדי שלא יעשה מעשה המוכיח שהוא מתכוין לנסך. וכתב הרמב"ן, שזה הטעם שהשמיט הרי"ף הלכה זו, הואיל והרי"ף פסק כמו המעשה דמחוזא [נז ב] שמגע בלא כוונה אוסר בהנאה. ועוד כתב הרמב"ן, שלא היה לו להרי"ף להשמיט הלכה זו אף לפי שיטתו, מפני שיתכן שהגוי שלח ידו בחושבו שיתפוס את האתרוג קודם שיפול לתוך היין, ונמצא שאין לו כוונה אפילו לנגוע. ונחזור לשיטת רש"י. לכאורה קשה: ומה בכך אם יחזיקו את ידו בתוך היין, הרי שיכשך בהם ידו בהכניסו את ידו. ומבארים התוס': בהכנסת ידו, על אף ידיעתו שהוא יין, אין ההכנסה חשובה שיכשוך לאסרו בהנאה, מפני שהיה טרוד ליקח אתרוגו שלא ייטנף ביין. וכדעת חכמים [נז א] במדד את היין ביד, שאינו אסור בהנאה. ואילו במדד את היין התירו חכמים אף בהוצאת היד, כי הוא עדיין טרוד במדידה, שאף בסוף המדידה נותן לבו על מדידתו אם מדד יפה. אבל בהוצאת אתרוג אינו טרוד כל כך. לפיכך הוצרכו לתופסו בידו כדי שלא ישכשך.

[1301] בכמה גירסאות לא גרסינן "בכוונה". **הראב"ד** בפירושו, וכן משמע ב**תוס'** וכן מדייק **המאירי** בדברי **הרמב"ם** [פרק י"ג מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ח] ועוד **ראשונים** כתבו: דוקא במזיק במזיד בכוונה - מותר ליקח ממנו דמי הזיקו, מפני שבישראל המנסך יין של ישראל במזיד חייב לשלם נזקו, כמו ששנינו במסכת גיטין [נב ב] לכן מותר ליקח גם מגוי - אבל אם ניסך בשוגג, שבישראל פטור מעיקר הדין מפני שההיזק אינו ניכר, למאן דאמר הסובר כן - כשייפרע מן הגוי לא יירא כדמי נזקו, אלא כדמי מכירה. ויש **ראשונים**, ודעתם מובאת בספר **תורת הבית להרשב"א** [בית ה שער ב] ו**בחידושי הריטב"א**, הסוברים, שאין ראיה ממה שאמרה הגמרא "בכוונה", כי רב אשי בא לאפוקי אם נגע שלא בכוונה, שאז אינו אסור בהנאה, משום שמגע גוי שלא בכוונה אינו אסור בהנאה. ועיין בהערה הבאה, דעת **הראשונים** הסוברים שרב אשי מדבר בנסך ממש לעבודת כוכבים.

מאי טעמא? הואיל ואין זה בגדר מכר, ואינו נהנה מדמי יין נסך, אלא, **מיקלא קלייה**, הגוי שרפו, כלומר, אומר לו לגוי: שפכת את ייני, ואבדת אותו ממני, והנני לוקח ממך את שוויו לפני שקלקלת אותו, ואז לא היה אסור בהנאה.

אמר רב אשי: **מנא אמינא לה**, מנין ההוכחה לדין שאמרתי?

דתניא, שנינו בברייתא: **עובד כוכבים שנסך יינו של ישראל** אף **שלא בפני עבודת כוכבים**, וכל שכן אם נסך לפני אליל, היין **אסור**. אלו הם דברי חכמים.

ורבי יהודה בן בבא ורבי יהודה בן בתירא - **מתירין** בהנאה.

משום שני דברים. **אחד**, מפני **שאין מנסכין יין אלא בפני עבודת כוכבים**. **ואחד**, מפני **שאומר לו**, הישראל להגוי: **לאו כל הימנך**, אין לך זכות, **שתאסור ייני לאונסי**, על כרחי. ועל אף שלא נפסקה ההלכה כמוהם, ואנו פוסקים כחכמים שהיין אסור בהנאה, ואסור למכרו לגוי אחר, מכל מקום, נקבל דבריהם לכל הפחות שמותר להיפרע מאותו הגוי, משום שהישראל אומר לגוי "לאו כל הימנך שתאסור ייני לאונסי", ושלם לי את תשלומי ההיזק [1302].

[1302] כן פירש **רש"י**. וה**ראשונים** מאריכים לבאר את הסוגיא, וחולקים על רש"י, ונביא מקצת דבריהם: נראה מדברי רש"י, שרבי יהודה בן בבא ורבי יהודה בן בתירה מתירין לגמרי בהנאה יין שנסכו הגוי בעל כרחך של ישראל, ומתירים למכרו לגוי. וקשה לומר כן. איך לא הוזכר דעתם בכל מסכת עבודת כוכבים? ועוד קשה: מנא ליה לרב אשי לומר שחכמים מודים שמותר ליקח דמים מהגוי שנסך, הלא בהחלט יתכן שחכמים אוסרים, כשם שאוסרים למכור לגוי אחר. ואם רב אשי אמר כן מסברתו, מכל מקום, למה אמר "מנא אמינא לה", הלא מהברייתא אין שום הוכחה? **הרא"ה** מבאר: רבי יהודה בן בבא ורבי יהודה בן בתירה לא התירו אלא מן התורה, ומודים שמדרבנן אסור, ולכן לא מוזכרת דעתם בכל המסכתא, משום דפשוט הוא שיין של גוים אסור מדרבנן. והואיל ואינו אסור אלא מדרבנן, לכן סבר רב אשי, שלגבי ליקח דמי הנזק מן הגוי, העמידו חכמים דבריהם על דין תורה, ומתירים ליקח ממנו הדמים. כי אפילו שחכמים אסרו ליהנות מיין של גוים - עדיין יש לתלות שאינו לוקח דמי הנאתו אלא דמי נזקו. ולפי דרך זו, אין חילוק בין אם עשה כן הגוי בשוגג או במזיד. וה**רמב**"ן בחידושיו מבאר: כל התנאים, בלי חולק, סוברים, שיין שנגע בו הגוי אסור בהנאה, אף שלא נסכו בפני עבודת כוכבים, ואף שאינו שלו - שהרי איסור יינם של הגוים גזרו חכמים משום בנותיהם שלא יבואו להתחתן עמהם, ומה הנפקא מינה אם אדם אוסר דבר שאינו שלו [על ידי מעשה - עיין גמרא חולין מא א] או שאין אדם אוסר, מכל מקום, על יין זה יש איסור דרבנן משום בנותיהם. ואכן, באופן זה לא התיר רב אשי כלל ליקח ממנו דמי הזיקו, כי אינו היזק. כי הגוי יכול לומר להישראל: מה הזקתיך? אם אתם גזרתם על עצמכם שלא לאכול ממגע שלי - אני לא עשיתי דבר של היזק כלל. וכיון שאין הגוי מתחייב כלל בתשלומי הזיקו, אם אכן יקח ממנו דמי היזקו ותמורתן יתן לו את היין, אינם תשלומי היזק, אלא, נהנה ממש ממכירת יין נסך. אלא, רב אשי מדבר בגוי שנסך יין ממש לפני עבודת כוכבים, במפורש, למען לעבדה בכך, וזה היזק ממש, מפני שהישראל אומר לו: מה היה לך בייני שנסכת אותו לאלילים שלך, והגוי גם מוזהר לא לעבוד עבודת כוכבים [**חידושי הר**"ן], ויודע שאסור לישראל לשתותו. וכשהישראל לוקח ממנו הדמים, לוקח ממנו דמי תשלומי היין מן הדין, והם דמי נזק. ואף שהגוי יקח את היין לעצמו, יקח, ויעשה בו ככל רצונו. ובאופן זה [ולא בנגע ביין] נחלקו תנאי הברייתא. חכמים סוברים שהיין אסור מן התורה, לכן, לדעתם מותר ליקח דמי הזיקו. ורבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא סוברים, שאינו אסור מן התורה, ולדעתם אסור ליקח הדמים - וברור שהם מודים שהיין אסור בהנאה מדרבנן, מפני גזירת בנותיהם. ומכל מקום, על דבר שנאסר מדרבנן יכול הגוי ליפטר מתשלומים, כמבואר. ומוסיף הרמב"ן: ואף לדעתם אסור רק באופן שהגוי לוקח לעצמו את היין, שאז אינו תשלומי נזק, אלא מכירת יין. ואילו אם הגוי לא יקח את היין, ואפשר לחייב אותו לשלם מדין מזיק - מותר לקחת ממנו הדמים. ולפי דרך זו, הוכיח כן רב אשי מדברי חכמים, הסוברים: אדם אוסר דבר שאינו שלו, נמצא שמקליה קלייה, ולכן מותר ליקח דמי הזיקו. אלו הם דברי הרמב"ן,

עוד עובדא בענין גוי שנגע ביין בחבית.
ההיא חביתא דחמרא, היתה חבית יין, **דאישתקיל לברזא**, שנפל ממנה הברז שבו יוצא היין, וכיון שכך, נעשה נקב בחבית והיין התחיל לישפך לאיבוד. **אתא עובד כוכבים**, הגיע גוי, **אידרי אנח ידיה עילויה**, הזדרז וסתם את החור בידיו, ומנע את שפיכת היין. והשאלה באה לפני רב פפא, מה דינו של היין הנשאר בחבית, והגמרא מביאה שתי לשונות בפסקו של רב פפא.
אמר רב פפא: **כל דלהדי ברזא חמרא**, הקילוח הסמוך לנקב, **אסיר** בשתיה, ואינו אסור בהנאה, כיון שלא שיכשך, שהרי לא הכניס ידו לנקב הצר.

דף ס.
ואידך, שאר היין שבחבית, **שרי**, מותר אף בשתיה, כי רב פפא סובר שהיין הנמצא בצדדים, אינו נחשב כמחובר ליין הנמצא סמוך לנקב לגבי דיני יין נסך.
ואיכא דאמרי, יש מוסרים שמועה זו כך: **אמר רב פפא**, **דעד הברזא חמרא אסיר**, כל היין שמלעלה מן נקב הברז, אסור, כיון שכולו נמשך אחר הנקב לצאת ממנו, והוא מחובר ליין הסמוך לנקב, **ואידך**, שאר היין, **שרי**, מותר.
אמר רב יימר: דברי רב פפא אינם לפי כל התנאים, אלא **כתנאי**, מחלוקת תנאים הם, לפי ששנינו במסכת טבול יום:
[טבול יום הוא מי שטבל לטומאתו, ועדיין לא העריב שמשו, שהוא מטמא תרומה וקדשים בנגיעתו בהם].
חבית שנקבה, **בין מפיה**, למעלה במקום כניסת היין, **בין**, שנקבה **משוליה**, בקרקעית החבית, **ובין מצידיה**, [1303] **ונגע בו**, ביין, **טבול יום - טמאה**. אלו הם דברי חכמים.
רבי יהודה אומר: אם ניקבה החבית **מפיה ומשוליה**, ונגע טבול יום ביין שבמקום הנקב, **טמאה**, נטמא כל היין שבחבית. ואם ניקבה החבית **מצידיה**, **טהורה מכאן ומכאן**.
כלומר, אם ניקבה החבית מצידיה, מכאן ומכאן, טהורה. וטעמו של רבי יהודה, שכאשר ניקבה מפיה טמא, הואיל וכל היין שלמטה הוא בסיס לעליון. כי כל טיפה וטיפה נושאת את הטיפה שמעל לה. וכן כאשר נקבה משוליה, הואיל וכל היין נמשך אחר הנקב. אבל

בתוספת ביאור הר"ן בחידושיו. אבל בפירושו על **הרי"ף** חוזר בו הר"ן. ואף שמבאר את הסוגיא כשיטת הרמב"ן - מפרש אחרת את הראיה שהביא רב אשי מברייתא זו. עיין **אור שמח** פרק י מהלכות שכירות הלכה ה', **בשו"ת אחיעזר** ח"ג סימן ל"ז, בספר **שערי יושר** שער א' פרק ט' **וקהלות יעקב** סימן כב.

[1303] כתבו **התוס'** [לפי גירסת **המהר"ם**]: גם אם נקבה מצידיה, טמא, מפני שמה שלמעלה נמשך אחרי הנקב, ומה שלמטה הוא בסיס ליין הקרוב לנקב. ורבי יהודה מטהר אם הנקב הוא בצידיה, מפני "דלא הוי כפיה ושוליה". ועיין **בתוס' יום טוב** במשנה מסכת טבול יום. [פרק ב משנה ז] ובמפרשי המשנה.

אם ניקבה החבית מצידיה, שהיין שם אינו לא בסיס ולא נמשך, טהורה.[1304]
ורב יימר מדמה את דיני נגיעת גוי ביין לדיני נגיעת טבול יום בתרומה. ויוצא מכך, שרב פפא אמר את דינו לדעת רבי יהודה בלבד[1305], ואילו לדעת חכמים - כל היין מחובר הוא למקום הנקב, כשם שהוא מחובר לענין טומאה, וכולו אסור בשתיה, ומותר בהנאה.
ומביאה הגמרא עוד הלכה בשם רב פפא.
אמר רב פפא: **עובד כוכבים אדנא**, המחזיק בחבית, **וישראל אכובא**, מחזיק בגיגית, והגוי שופך מהחבית לתוך הגיגית - **חמרא אסיר**, היין נאסר בהנאה.
מאי טעמא? הרי לא נגע ביין?
כי קאתי, היין בביאתו לגיגית, **מכח עובד כוכבים קאתי**, כיון שהוא בא מכחו, החמיר רבי יוחנן [נח ב] אף בהנאה[1306], משום "לך לך", וכולי.
אבל, **ישראל אדנא**, המחזיק בחבית, **ועובד כוכבים אכובא**, מחזיק בגיגית, והישראל שופך מהחבית לגיגית - **חמרא שרי**, היין מותר, מפני שהגוי לא עשה כלום. במה דברים אמורים? כשהגוי מחזיק, **ואי מצדד צדודי**, הגוי מקרב את הגיגית נגד קילוח היין - **אסיר** היין. מפני שאז יש לחשוש שמא נגע ביין. ומדובר באופן שהגיגית מלאה, והיין מגיע לשפת הכלי.
[עוד לשון כתב רש"י: אפילו בגיגית שאינה מלאה אסור בשתיה, למרות שאין לחשוש שהגוי נגע. והטעם: מפני שהגוי "מקרקש" את היין. פירוש מנענע את היין באמצעות

[1304]וכתבו **התוס**': יין זה שנטמא אינו מטמא את שאר היין, כי טבול יום הפוסל בנגיעתו, הדבר שנפסל אינו פוסל אחרים בנגיעתו. וכתב **רבינו עובדיה**: ואילו מקום שנגע הוי מיעוט ובטל באחד ומאה, כשם שתרומה בטלה בחולין באחד ומאה.

[1305]כתבו **התוס**': לפי לשון הראשון, אומר רב פפא לגמרי כדעת רבי יהודה, שכל היין מותר כיון שלא הכניס ידו לתוך החבית, ורק כנגד הנקב אסור, והנקב הוא כמו מצידיה. ולפי לשון השני, שאסר כל היין שלמעלה מן החבית, צריך לומר, שחומרא היא, מפני חומר איסור יין נסך. והקשו **התוס**' על פירוש **רש**"י: בשלמא לפי לשון ראשון, מבואר היטיב שלא אסר אלא נגד הנקב [וכמו שיבואר] - אבל ללשון השני, קשה, איך יתכן שחלק התחתון יהיה מותר בשתיה, וחלק העליון אסור, והלא כל היין מעורב? בשלמא, אם היה איסורו רק איסור הנאה, אפשר למכרו חוץ מדמי יין נסך שבו, ולשער שווי היין עד לנקב, ושוויו למעלה מן הנקב, אבל באיסור שתיה, איך אפשר להבדיל את היין, בין האסור למותר, הלא הכל מעורב? ומדוע לא הקשו התוס' לפי לשון ראשון? כתב **הב**"**ח** בהגהותיו: לפי שהיין שכנגד הנקב הוא "משהו", ובטל בשישים. **והמהר**"**ם** מבאר: כיון שהיין שכנגד הנקב נשפך תיכף בהסירו את ידיו. **והרא**"**ש** מקשה קושית התוס' גם לפי לשון ראשון. על כן כתבו התוס': רק פפא לא התיר בשתיה, ובשתיה ודאי אסור מפני היין האסור השוכב עליו, אלא, התיר בהנאה - ומה שכנגד הנקב - ללשון ראשון, או שמעל הנקב - ללשון שני, נחשב כאילו נגע בו, ונגיעת גוי אוסרת בהנאה.

[1306]כן כתב **רש**"**י**. וכתבו **התוס**': אף לפי גירסתם שם [נח ב ד"ה שמסכו] ברש"י, שרבי יוחנן על אף שהחמיר, לא אסר בהנאה אלא בשתיה - מכל מקום, כאן יש לאסור אף בהנאה, שיש לתלות שהגוי שופך את היין בכוונת ניסוך. [כוונתם, כנראה, להחמיר יותר בשפיכת יין מאשר בשפיכת מים לתוך יין]. והקשה **הרא**"**ש**: איך אפשר לומר שאינו נאסר בהנאה, הרי עיקר ניסוך לעבודת כוכבים הוא בהגבהת הכלי ושפיכה מתוכו? [וראה ברא"ש שמוכיח כן]. ומתרץ: ושמא יש לומר, דהיינו דוקא בפני עבודת כוכבים. אבל שלא בפניה - אין דרך לשפוך אלא לשכשך.

נענוע הכלי][1307].

והגמרא מביאה עוד הלכה שאמר רב פפא.

אמר רב פפא: **האי עובד כוכבים**, **דדרי זיקא**, הנושא נוד העשוי מעור ופתח הנוד קשור, **וקאזיל ישראל אחוריה**, ישראל הולך מאחוריו ומשגיח עליו שאינו פותח ליגע ביין[1308] - אם היה הנוד **מליא**, מלא, **שרי** מותר היין, משום **דלא מקרקש** אינו מנענע את היין בנושאו אותו, ואם היה **חסירא**, **אסיר**, דיש לחשוש **דלמא מקרקש**.

ואם הוא נושא **כובא**, גיגית, **מליא**, אם היא מלאה, **אסיר**, כי יש לחשוש **דלמא נגע** בידיו, היות והיין מגיע עד שפתה. ואם היתה **חסירא**, **שרי**, משום **דלא נגע**.

ובגיגית אין לאסור מטעם קרקוש, מפני שלא ניחא ליה בקרקוש בכלי פתוח, שמא יישפך היין[1309]. ומה שמתקרקש מאיליו בנושאו את הגיגית, אינו אוסר, כי דינו ככחו שלא בכוונה, המותר. זאת בניגוד לנוד שפיו קשור, שיש לחשוש שמא יקרקש בכוונה.

רב אשי אמר: **זיקא**, נוד, **בין מליא ובין חסירא**, **שרי**.

מאי טעמא? - **אין דרך ניסוך בכך**[1310].

ורק בגיגית מלאה - אסור, מפני החשש שמא נגע.

ועתה הגמרא דנה בגת שאין דורכים שם ענבים בידים או ברגלים, אלא עם קורה. ויש בהלכה זו הבדל בין "כחו" של הגוי, שהגוי עולה על הקורה מעל הענבים, וכובשם בכובד גופו, לבין "כח כחו", שהגוי מגלגל את הגלגל, והגלגל מוריד את הקורה.

מעצרא זיירא, גת שכובשין את הענבים בקורה,

רב פפי שרי מתיר את היין כשכבשם גוי.

רב אשי, **ואיתימא** או שאמר כן **רב שימי בר אשי**, **אסר**.

והגמרא מבארת במה נחלקו:

בכחו - כולי עלמא לא פליגי, לא נחלקו, וכל האמוראים סוברים **דאסיר**. **כי פליגי**, במה נחלקו, **בכח כחו**.

איכא דאמרי, יש מי שמסר שמועה זו באופן אחר:

[1307] מבואר על פי גירסת **הב"ח**. וכן הבינו **הרא"ש** והר"ן. ועייו ב**מהרש"א**. הריב"ם [מובא ב**תוס'** וב**רא"ש**] מסכים לדרך זו, ומבאר, שכיון שהגוי מקרקש לגיגית בכוונה, אינו גרוע מנוגע בקנה שאסור [כמו שמבואר לקמן עמוד ב' בסופו]. ונחלקו התוס' והרא"ש בדברי הריב"ם, לדעת התוס' אסור רק בשתיה, ולדעת הרא"ש אסור אפילו בהנאה. ועיין בהגהות הב"ח.

[1308] כן פירש **רש"י**. ומוסיף **הרמב"ן**: אם כן, מה שאסור בכובא מלאה, הוא רק בשתיה, דיש לחשוש שמא יגע שלא בכוונה. ואין טעם לחשוש שמא יגע בכוונה לאוסרו אפילו בהנאה, כיון שעוסק במלאכתו, והישראל משגיח עליו - מפחד הגוי שמא יתפס כגנב. ועיין ברמב"ן פירוש אחר בשם **הראב"ד**.

[1309] מלשון חידושי הר"ן, משמע, שירא שמא יישפך עליו.

[1310] ומבאר **הרמב"ן**: משום שאינו רואה את היין. ולפיכך, אפילו אם מקרקש הרבה - מותר.

בכח כחו, כולי עלמא לא פליגי דשרי. כי פליגי - בכחו.
ומספרת הגמרא: **הוה עובדא**, היה מעשה כזה בגוי שדרך את הענבים **בכח כחו, ואסר רב יעקב מנהר פקוד** [1311].
ומביאה הגמרא עוד הלכה בענין נגיעת גוי ביין באמצעות דבר אחר, ולא בידיו.

דף ס:
ומספרת הגמרא: **ההוא חביתא**, היה מעשה בחבית (תחילת העמוד) **דאיפקעה**, שנסדקה **לאורכה**, מלמעלה למטה, ועמדה להתפרק וליפול חציה לצד זה וחציה לצד השני. **אידרי ההוא עובד כוכבים**, הזדרז גוי ההוא, **חבקה**, בין זרועותיו כדי שלא ישפך היין לאיבוד, והחזיקה עד שהביאו כלי לרוקן בתוכו את היין -
שרייה, התירה **רפרם בר פפא**, **ואי תימא** או שהתירה **רב הונא בריה דרב יהושע**, **לזבוני לעובדי כוכבים**, למכרה לגוי, מפני שהגוי לא שיכשך ביין. ועל אף שקירב חצאי החבית זו לזו, ונמצא שהוא נוגע ביין באמצעות החבית, בכל זאת מותר. ואינו דומה לנוגע בקנה [עיין משנה הבאה], כי נוגע בקנה משכשך ביין עם הקנה, אבל כאן לא שיכשך כלל.
ומוסיפה הגמרא: **והני מילי**, דברים אלו אמורים, כגון **דפקעה לאורכה**, מלמעלה למטה, **אבל**, אם פקעה **לפותייה**, לרוחב החבית, **אפילו בשתיה שרי. מאי טעמא**? - הואיל ושני חלקי החבית אינם מתפרקים זה מזה, וחציה העליון יושב על התחתון, אף שנוזל ממנה מעט יין. נמצא, שהגוי אינו "מחזיק" את היין ואינו נוגע באמצעות דבר אחר, אלא הוא רק מכביד את חלקה העליון, ובדחיקתו "**מעשה לבינה**" **קעביד**, כאילו הכבידו את החבית בלבינה. והגוי לא עשה כלום יותר מאשר לבינה.
ומספרת הגמרא עוד עובדא.
ההוא עובד כוכבים, גוי ההוא **דאישתכח**, מצאוהו, **דהוה קאי במעצרתא**, שהיה בגת של ישראל ריקה מענבים ויין.
וכיון שהיתה רטובה מדריכת ענבים ["משקה טופח"] יש לחשוש שמא נגע בה הגוי, ואסר את היין, והיין יבלע בגת ויאסור את הדריכה הבאה [1312].
וכשאלה זו הובאה לפני רב אשי הוא לימד את השואלים כיצד להכשיר את הגת.

[1311] הקשה **הרמב"ן**: למה אסרוהו אפילו בכחו, הרי בשעה שכובשין אותם הם ענבים, ואפילו אם יש בהם יין - אינו נאסר. שהרי הסקנו [נה ב] שאינו עושה יין נסך עד שימשך, וכשנמשך - אין הגוי נוגע בהם לא בכחו ולא בכח כחו - ואם תאמר, שטעם האיסור הוא, משום שנמשך על ידי כחו. אין זה טעם מספיק לאסור, משום דהגוי אינו אלא סוחט ענבים, והיין נמשך מאליו מפני שהגת הוא בשיפוע. עם כל זה, כותב הרמב"ן, אסרוהו, כיון שהוא נמשך מחמת כחו.
[1312] מפורש על פי **המאירי** ו**הבית יוסף** [סימן קכט]. ועיין בחידושי **הריטב"א**.

אמר רב אשי: אי איכא טופח להטפיח, אם היין הנשאר בגת היה רטוב בכמות כזו שאפשר להרטיב בו דבר אחר, **בעי הדחה**, במים, **ובעי ניגוב** באפר מים ואפר [מבואר בפרק הבא עב ב עה א]. **ואי לא**, אם אין ביין שיעור טופח להטפיח, אלא טופח גרידא, **בהדחה בעלמא סגי ליה**, דייה בהדחה [1313].

מתניתין:

משנתנו דנה בגוי שנתייחד עם היין, בגת של ישראל - האם יש לחשוש שמא נגע ביין, ונסכו.

עובד כוכבים שנמצא, שמצאוהו, **עומד בצד הבור של יין** -

אם יש לו, לגוי, **מלוה עליו**, על הישראל, דהיינו שהישראל חייב לו מעות, **אסור** היין [1314], לפי שאין הגוי ירא לנגוע בו, מפני שסבר שאם הישראל יתפוס אותו כגנב, ויאשימו על נגיעתו ביין, יאמר לו שיתנהו לו תמורת חובו. [1315]

ואם **אין לו מלוה עליו - מותר**, מפני שהגוי ירא לנגוע שמא יתפס כגנב.

המשנה חוזרת לדין נגיעת הגוי ביין [1316]. והמשנה מבארת דין יין שנגע בו הגוי, שלא בכוונת ניסוך, או שלא בדרך ניסוך.

נפל הגוי **לבור** של יין **ועלה** משם, ולא נתכוין כלל ליגע בירידתו, [והגמרא תבאר למה אינו אוסר בעלייתו], או אם **מדדו**, הגוי **בקנה**, שהכניס קנה ליין לדעת את כמותו. אף על פי שמתכוין ליין, מכל מקום, אינו מתכוין לנסכו אלא למודדו, ואינו נוגע ממש בידיו [1317].

וכן אם **התיז את הצרעה בקנה**, צרעה שנפלה ליין והגוי הוציאה עם הקנה -

---

[1313] וכתבו **התוס**': אף אם יש יין טופח גרידא - נקרא עליו שם יין, ולפיכך צריך הדחה - מכל מקום, אין צריך ניגוב. כי בשלמא בטופח להטפיח, מתחבר יין זה האסור לאותו יין הבלוע בדפנות הגת. הילכך צריכה גם ניגוב - אבל כאשר הוא טופח גרידא - לא יתחבר עם הבלוע אלא עם הדריכה הבאה, ודי בהדחה בלבד. והקשה **הריטב"א**, למה יש לחשוש שהגוי נסך, הרי שנינו בתחילת משנה הבאה, שגוי אינו מנסך בבית הגת כשאין לו מלוה עליו? ומתרץ: יש לחלק בין המשנה, שמצאוהו עומד בצד הגת, לכאן שמצאוהו בתוך הגת. [וראה **בחידושי המאירי**]. ועוד מתרץ: כאן אין הגוי מפחד, מפני שאינו סובר שמשום נגיעה זו תפסד הגת ותהא צריכה הכשר.

[1314] כתב **הריטב"א** בשם **רש"י** [כנראה שהיה כתוב כן בגירסתו] שאסור אפילו בהנאה. ובסיפא באין עליו מלוה, כתב רש"י בגמרא שמותר אפילו בשתיה. ועוד כתב **הריטב"א**: אפשר: שמה שהתירו באין עליו מלוה, הוא דוקא בנמצא עומד בצד הגת, שכדי לנסכו צריך להתכופף, אבל בחבית, יש לחשוש שמא נגע ביין אם החבית מגולה - ואסור בשתיה.

[1315] כן מבאר **רש"י**. אבל **הרמב"ם** [בפירוש המשנה] מבאר: מפני שחושב אותו לממונו, אפשר שימשמש לחפש ולראות את היין ולבדוק את טיבו.

[1316] כתב **המאירי**: משנה זו היא שלא במקומה. ביאור: הדין הקודם: עובד כוכבים שנמצא וכולי, שייך למשנה הבאה [סא א]. ודין מדדו בקנה וכולי שייך למשנה הקודמת [נה א] הדנה בצורת הנגיעה.

[1317] כן כתב **רש"י**. **והתוס'** [נז א ד"ה דאי] סוברים, שהוא הדין אם מדדו בידו. אלא מפני שרבי שמעון המתיר אפילו בשתיה, מתיר רק בקנה, לפיכך כתבה המשנה "בקנה".

או שהיה מטפיח על פני חבית מרותחת, יין שהחמיץ והעלה קצף, והגוי הכה בידו להוריד את הקצף. אף על פי שנגע בידיו ממש, מכל מקום, אין דרך ניסוך בכך - **בכל אלו היה מעשה**, **ואמרו**, חכמים: **ימכר**, ואינו אסור בהנאה.

ורבי שמעון מתיר, אף בשתיה.

נטל את החבית, **וזרקה בחמתו** [1318] **לבור**. **זה היה מעשה** [גירסא אחרת: **בבית שאן**] **והכשירו**, את היין אפילו בשתיה.

גמרא:

שנינו במשנתנו: עובד כוכבים שנמצא עומד בצד הבור של יין - אם יש לו מלוה עליו אסור.

אמר שמואל: **והוא**, במה דברים אמורים? **כגון שיש לו מלוה על אותו יין**, שעשה לו הישראל את היין אפותיקי, שאם לא יפרענו את חובו יגבה את היין עצמו. הילכך: אסור, כי הגוי סומך דעתו על היין, ואינו ירא ממנו, ונוגע. אבל, אם אין לו מלוה על אותו היין, אף על פי שיש לו מלוה על הישראל, מותר היין בשתיה, כיון שהגוי לא נוגע מיראתו שמא יתפס כגנב.

אמר רב אשי: **מתניתין**, המשנה הבאה, **נמי דיקא**, מדוייקת כדברי שמואל.

דתנן, ישראל **המטהר יינו של עובד כוכבים**, עושה יינו של גוי בגתו של הגוי בהכשר, כדי למכרו לישראל, ואינו נותן מעות לגוי עד אחר מכירתו את היין, **ונותנו ברשותו**, ומשאיר את היין אצל הגוי [1319] - **והלה**, הגוי, **כותב לו "התקבלתי ממך מעות"**, כלומר, הריני כאילו קיבלתי ממך מעות, ואינו מעכב את היין עבור חוב המעות, ואתה יכול להוציא את היין בכל עת שתרצה - **מותר**.

אבל, כשאינו כותב לו כן, **ואם ירצה ישראל להוציאו ואין** הגוי **מניחו עד שיתן לו מעותיו - זה היה מעשה בבית שאן**, **ואסרו** חכמים. הואיל ויש לו מלוה על אותו היין, עושה בו הגוי מה שירצה.

ומדייק רב אשי: **טעמא**, הטעם שאסרו, משום **דאין מניחו**, **הא מניחו**, ואילו אם מניחו להוציא את היין - **שרי**, היין מותר, אף על פי שהישראל חייב לו מעות על הגת ועל היין, מכל מקום, כיון שלא שיעבד את היין בחובו - מותר [1320].

שמע מינה, משמע כדברי שמואל, האומר: **מלוה על אותו יין בעינן**, כדי לאסור.

[1318] יש גירסאות שאינם גורסים "בחמתו". ראה **בתוס' יום טוב**.

[1319] עיין **ברש"י והגהות הב"ח ותוס'**, אם צריך שהמפתח או החותם יהיה ביד ישראל, ויבואר בעזה"י בדף הבא.

[1320] כתב **הריטב"א**: ראיית רב אשי היא מדיוק הסיפא, כמבואר - דאילו מהרישא אין ללמוד דינו של שמואל, כי היה אפשר לפרש שהגוי כותב לו שאין לו עליו תביעה כלל, לא על היין ולא תביעה אחרת. **והרש"ש** כיון לדברי הריטב"א.

ומסקינן: **שמע מינה**.

שנינו במשנתנו: **נפל לבור ועלה... ימכר**.

הגמרא מבארת, למה אין חוששין שנסך בעלייתו.

אמר רב פפא: **לא שנו** במשנה, שהיין מותר, **אלא שעלה מת**[1321], **אבל** אם **עלה חי - אסור**.

מאי טעמא?

אמר רב פפא: **מפני דדמי עליה**, נדמה לו לגוי, **כיום אידם**, והולך ומודה לעבודה זרה על נס הצלתו, ומן הסתם מנסך בעלייתו - ואסור בהנאה.

שנינו במשנתנו: **מדדו בקנה... כל אלו היה מעשה ואמרו ימכר. ורבי שמעון מתיר**.

אמר רב אדא בר אהבה: **ינוחו לו לרבי שמעון ברכות על ראשו! כשהוא מתיר - מתיר אפילו בשתיה, וכשהוא אוסר - אוסר אפילו בהנאה**. והגמרא פוסקת הלכה:

אמר רב חייא בריה דאבא בר נחמני, **אמר רב חסדא אמר רב**, **ואמרי לה**, יש מי שמסר שמועה זו: **אמר רב חסדא אמר זעירי**: **הלכה כרבי שמעון**, המתיר נגיעת גוי ביין שלא בכוונה, או שלא כדרך ניסוך.

איכא דאמרי: **אמר רב חסדא**: **אמר לי אבא בר חנן**: **הכי אמר זעירי**: **הלכה כרבי שמעון**.

ומסיקה הגמרא: **ואין הלכה כרבי שמעון**.

שנינו במשנתנו: **נטל חבית וזרקה [בחמתו] לבור - זה היה מעשה והכשירו**.

רב אשי בא להגדיר מגע הגוי ביין, מה נקרא מגע ישיר האוסר את היין, ומה אינו נקרא מגע, ומגדיר זאת לפי מה שנקרא מגע לגבי "זב", וכמו שיבואר.

ואין רצונו של רב אשי לדמות לגמרי הלכות נגיעת גוי ביין להלכות זב. ולכן, גוי המסיט יין, כגון שנושאו על כתיפיו, אינו אוסרו, על אף שזב המסיט אדם או כלים מטמאו [וכן מושב הזב מטמא, ואילו גוי שישב על חבית יין אינו אוסר את היין[1322]. אלא, עיקר חידושו הוא כאשר "זרק", והיינו, כשם שזב הזורק חפץ על אדם או כלים אינו מטמא אותם, כך גוי הזורק אבן או כל דבר ליין אינו אוסרו.

אמר רב אשי: **כל** מגע, **שבזב טמא**, כגון אם נגע בידו או בקנה, הרי **בעובד כוכבים** הוא **עושה יין נסך**.

כל שבזב טהור, כגון אם זרק דבר על האדם והכלים, **בעובד כוכבים אינו עושה יין נסך**.

[1321] או קרוב להיות מת, כיון שהוא מטורף בדעתו - אינו מנסך. **חידושי הריטב"א**.

[1322] **תוס'**. וכן זב הנוגע באדם וכלים באמצעות קנה, ולא הסיטו - אינו מטמא, ואילו ביין נסך אוסר. [מבואר לפי הר"ן בפירושו על הרי"ף, ועיין **רש"ש** שצריך להתאים כן הגירסא **ברש"י**].

ומקשינן: **איתיביה רב הונא** [גירסא אחרת: **רבינא**] **לרב אשי**, ממשנתנו. ששנינו בה: **נטל את החבית וזרקה בחמתו לבור, זה היה מעשה בבית שאן והכשירו**.
ומדייק רב הונא: אם זרקו **בחמתו**, בלא כוונת ניסוך, אלא לשכך חמתו, **אין**, אכן הכשירו את היין. אך אילו אם זרקו **שלא בחמתו**, **לא** הכשירו את היין, אלא למרות שלא נגע ביין שבבור, אסרו. וקשה על רב אשי, שהרי זב שזרק חפץ בכלי, אינו מטמאו!

דף סא.

ומתרצינן: לא קשה על דברי רב אשי, כי **התם**, משנתנו מדברת, **דקאזיל מיניה ומיניה**, החבית מתגלגלת ממנו וממנו, כלומר, הגוי עצמו מגלגלה ומורידה לבור. הילכך, אם אינו עושה בחמתו - היין שבבור אסור, משום דיש לחשוש שמא נגע.
ואילו אם גילגלה בחמתו, הריהי בלא כוונת נגיעה - ומותר [1323].
שנינו במשנה הקודמת: עובד כוכבים שנמצא עומד בצד הבור של יין, אם יש לו מלוה עליו - אסור. דהיינו, בגת של ישראל ויין של ישראל, והחשש הוא שמא נגע בו הגוי.
ואילו משנתנו דנה בגת של גוי וענבים של גוי, וישראל שכר אותם לעשותם יין בכשרות, לצורך מכירת היין לישראל, ועל יין זה יש חשש גדול שמא הגוי, ביודעו שהוא שלו, יגע ביין וינסכו.
משנתנו מתירה את היין בתנאים מסויימים, של שמירה והשגחה המונעים מהגוי, והמרתתים [מיראים] אותו מליגע ביין.
ברישא של משנתנו, דנה המשנה, באופן השמירה וההשגחה, ובסיפא היא מחייבת תנאי, שהגוי צריך לכתוב לישראל התחייבות מפורשת בכתב שאין היין משועבד עבור דמי שכירות הגת והענבים. התחייבות זו מסלקת מהגוי תחושת "שותפות" ביין. ויתירה מכך, היא מרתיעה אותו מליגע ביין, ביודעו שהישראל לא יקח ממנו את היין, והוא ישאר עם היין, ויפסיד את רווחיו ודמי שכירותו.
רש"י, לפי גירסתנו, והיא מהדורא בתרא שלו, סובר שהרישא והסיפא של משנתנו חופפים. כלומר, מלבד השמירה וההשגחה המחוייב בהם, האמורים ברישא, גם חייב לקבל את כתב ההתחייבות האמור בסיפא. ומלבד כתב ההתחייבות צריך גם שמירה. ולא מספיק אחד מהם [אלא, שמשנתנו חילקה את ההלכות בנוסח של רישא וסיפא].
ואילו בברייתא בגמרא, מובא עוד תנאי של שמירה, שאינו מוזכר במשנה. והוא שהמפתח והחותם של הגת והחביות יישארו ביד ישראל.

[1323] כן מבארים התוס' את דברי רש"י.

רש"י סובר, שמשנתנו אשר לא התייחסה לתנאי זה, אינה מחייבת שהמפתח והחותם יישאר ביד ישראל, היות והפתח פתוח לרשות הרבים - אין צורך בהשארת מפתח וחותם בידו.

והיינו, שחיוב השארת המפתח והחותם הוא תחליף לשמירה האמורה במשנה [1324].

מתניתין:

ישראל **המטהר יינו של עובד כוכבים**, לעשותו בהכשר למוכרו לישראלים, ושכר את בית הגת ועדיין לא פרע להגוי דמי שכירותו, **ונותנו ברשותו** ומשאיר את היין ברשותו של הגוי -

אם היין נמצא **בבית הפתוח לרשות הרבים**, שאם יכנס שם הגוי יראוהו בני רשות הרבים, והוא **בעיר שיש בה**, גם **עובדי כוכבים** וגם **ישראלים**, **מותר** היין אף בשתיה, מפני שהגוי מפחד לנגוע, שמא יראוהו ישראלים העוברים ברשות הרבים, ויספרו לישראל בעל היין, ויפסידוהו משכרו ומרווחיו.

[1324] כתב הר"ן [**בחידושיו ובפירושו על הרי"ף**], שהטעם של **רש"י** הוא: כי אם נאמר שהרישא והסיפא הם שני דינים נפרדים, והרישא התירה בשמירה בלבד, והסיפא התירה בכתב התקבלתי בלבד בלי מפתח וחותם, קשה - איך יתכן לומר כן, הלא בברייתא בגמרא [בדין הראשון] נאמר, שאינו מותר אלא במפתח וחותם - והלא הדברים קל וחומר, אם אפילו ביינו של ישראל חייבו חכמים שיהיו מפתח וחותם בידו, כל שכן ביינו של נכרי. ואם נפרש משנתנו בסיפא, שמדובר במפתח וחותם, יותר קשה, אם כן, עיקר חסר מן הספר, למה לא הוזכר תנאי זה במשנתנו כלל? לכן, מפרש רש"י, שגם בסיפא חייבו חכמים שמירה, אותה השמירה האמורה ברישא, ושמירה זו היא במקום מפתח וחותם. אבל רבותינו **הראשונים** [**התוס' רמב"ן רשב"א ריטב"א** והר"ן ועוד], מקשים על רש"י, מפני שקשה להם לפרש את משנתנו המחולקת בצורה ברורה לשני דינים, והיא פותחת במאמר חדש "המטהר יינו וכולי" גם ברישא וגם בסיפא - ולבאר שבעצם הוא דין אחד. על כן פירשו פירושים אחרים, ונוגעים להלכה למעשה, ונביא מקצת דברי **רבינו תם**. [ובראשונים מובאים שיטות **הראב"ד** וה**רמב"ן**]. **רבינו תם**, והיא שיטת רש"י במהדורא קמא, סובר: ברישא של המשנה מדובר בשאינו כותב לו "התקבלתי", אלא, שמפתח וחותם בידו. אלא, שאף שמפתח וחותם בידו, עדיין יש לחשוש שמא במשך הזמן "יזייף" את המפתח וחותם, על כן, חייבה המשנה שמירה בצורה של בית פתוח לרשות הרבים בעיר שיש בה ישראל. ובעיר שכולה נכרים - אסור אף במפתח וחותם, כי יכול לזייף במשך הזמן ולא יראוהו, עד שיושיב שומר היוצא ונכנס בעיר של גוים. ושמירה זו תמנעהו מלזייף. ודין זה מקביל לדין הרביעי בברייתא בגמרא, שלא התירו אף במפתח וחותם בידו, כיון שהיין הוא של הגוי. ודין ישראל הדר בחצר אחרת מקביל לדין עיר שכולה גוים. ובסיפא גם מדובר שמפתח וחותם ביד ישראל, וכיון שהגוי כותב לו "התקבלתי", הוי יינו של ישראל, והגוי מפחד לזייף. ובאופן זה מותר אפילו בעיר שכולה גוים. וביתר ביאור: בברייתא בגמרא שנינו שיש להקל יותר ביינו של ישראל המופקד אצל גוי, ממטהר יינו של גוים. וגם הסברא נותנת כן. ובאיזה דין הקילו? בישראל דר בחצר אחרת: ביינו של ישראל מותר בתנאי שמפתח וחותם בידו. ואילו ביינו של גוי וישראל טיהרו - אסור, על אף שמפתח וחותם בידו. ועתה, בכך שהגוי כותב לו "התקבלתי", מסתלק מן היין, ויש עליו דין של יין ישראל, ומותר, בתנאי שמפתח וחותם בידו. כלומר: במסירת כתב ההתחייבות ירדה ממנו רמת חיוב השמירה. ונמצא, שלדעת רבינו תם, כל המשנה מדברת במפתח וחותם בידו. ולכאורה קשה, כנ"ל, הלא אין שום רמז במשנתנו שמפתח וחותם בידו, ואיך יתכן שתנאי עיקרי זה חסר מהמשנה. ומתרץ הר"ן: משנתנו באה לחדש את החומרות שיש במטהר יינו של גוים, ורוב הזהירות שצריכים להיזהר בו, יותר מיינו של ישראל בביתו של גוי האמור בברייתא. לכן, לא כתבה המשנה דין מפתח וחותם, שפשוט הוא, שהרי אפילו ביינו של ישראל חייבו חכמים מפתח וחותם. ובהערות הבאות יובאו עוד מדברי רבינו תם והראשונים.

ואם הוא **בעיר שכולה עובדי כוכבים - אסור**[1325] **עד שישב ומשמר**. שאם אכן רוצה הוא להכשיר את היין, יישב וישמור, שהגוי לא יגע בו [גירסת הב"ח: **עד שיושיב שומר**, לשמור במקומו].

והמשנה מבארת את איכות השמירה:

ואין השומר צריך להיות יושב ומשמר, כל היום וכל הלילה, אלא, **אף על פי שהוא**, השומר, **יוצא ונכנס**, בזמנים בלתי קבועים, **מותר** היין בשתיה. מפני שהגוי מפחד שמא יתפסו השומר כאילו הוא גנב. אלו הם דברי חכמים[1326].

רבי שמעון בן אלעזר אומר: **רשות עובדי כוכבים אחת היא**. ויבואר בגמרא.

ישראל **המטהר יינו של עובד כוכבים**, **ונותנו ברשותו**, כנ"ל -

והלה, הגוי **כותב לו** "**התקבלתי ממך מעות**", הריני כאילו קיבלתי ממך דמי היין והשכירות, ואתה יכול להוציא היין מתי שתרצה, ואינו מעכב על ידך - **מותר**.

אבל, אם אינו כותב לו כך, **ואם ירצה ישראל להוציא** את היין, **ואינו** [גירסת הב"ח: **אינו**] **מניחו**, **עד שיתן לו מעותיו - זה היה מעשה בעיר בית שאן**, **ואסרו** חכמים את היין מפני שהגוי אינו מפחד לנגוע, בסוברו שהיין הוא שלו.

גמרא:

שנינו במשנתנו: בעיר שכולה עובדי כוכבים אסור, עד שישב ומשמר.

ומקשינן: **בעיר שכולה עובדי כוכבים**, **נמי**, למה החמירו חכמים כל כך - **והאיכא רוכלין**, ישראלים, **המחזירין בעיירות**, למכור מרכולתן, והגוי מפחד מהם, שמא יראוהו נוגע ביין, כי בית הגת הרי פתוח לרשות הרבים[1327]?

ומתרצינן: **אמר שמואל**, אכן, אם רוכלים מצויים שם - מותר. ואילו משנתנו האוסרת מדברת **בעיר שיש לה דלתים ובריח**, ואין נכנסים לתוכה אלא ברשות, ובני העיר יודעים

[1325] ולפי הבנת תוס' בשיטת רש"י [או שהיה כתוב כן בגירסתם], מדובר באין מפתח וחותם בידו. ופשוט, לשיטת רש"י שאם מפתח וחותם בידו - מותר. אבל לשיטת רבינו תם [עיין בהערה הקודמת], אין היתר אפילו במפתח וחותם.

[1326] לשיטת **רבינו תם** [מבואר על פי ה**מהרש"א** וה**מהר"ם**], באה המשנה לחדש חידוש גדול, והוא, שאם הושיב שומר, על אף שאינו אלא יוצא ונכנס - אין צריך מפתח וחותם. ולשיטת **רש"י**, כתבו ה**תוס'**, שבאה המשנה לחדש, שעל אף שאין הרבה ישראלים בעיר, די בכך אם יעמיד שומר היוצא ונכנס. כלומר: רמת השמירה של שומר שוה להרבה ישראלים הדרים בעי ר.

[1327] הקשה **רבינו תם** על פירוש רש"י: בשלמא בעיר שיש בה ישראלים, מפחד הגוי בחושבו שמא ביקש הישראל מישראלים בני העיר להשגיח על יינו - אבל בעיר שכולה גוים, ורוכלין באים לעיר, איזו ידיעה יש לרוכלין למי שייך היין? ולמה יפחד הגוי מהם? ומהי קושית הגמרא? אבל לפי פירוש רבינו תם מבואר: כיון שהרוכלין יראו אותו טורח ומזייף את המפתח והחותם, יבינו שהוא יין של ישראל.

בכניסת אנשים זרים. ויכול הגוי להיזהר מן רוכל ישראל בזמן שהותו בעיר [1328].
שנינו במשנתנו: בבית הפתוח לרשות הרבים וכולי.
הגמרא מביאה מאמרי אמוראים, הסוברים שאם הבית פתוח לחצר, וישנם אופני השגחה אחרים - דינו כדין בית פתוח לרשות הרבים, ודי בכך.
אמר רב יוסף: **וחלון**, של ישראל הפתוח כנגד פתח הבית, וישראל בעל החלון יכול לראות את הגוי בכניסתו לבית - **כרשות הרבים דמי**, ומותר.
[פירוש אחר מפרש רש"י: אם הבית פתוח לחצר, אלא שחלון של הבית פתוח לרשות הרבים, גם מותר, כאילו הבית פתוח לרשות הרבים].
וכן, אם הבית פתוח לחצר, **ואשפה** מוגבהת נמצאת נגד הפתח - **כרשות הרבים דמי**, ומותר, כיון שהגוי מפחד שמא ישראל יעמוד על האשפה, ויראהו נוגע.
וכן דיקלא, עץ דקל של ישראל העומד נגד פתח הבית - **כרשות הרבים דמי**, מפני שהגוי מפחד לנגוע, שמא יראהו ישראל בעלותו לקטוף פרי הדקל [1329].
ועתה דנה הגמרא, בהיה עץ דקל מול בית הגת בחצר, אלא שאין עליו פירות.
וצדדי הספק יבוארו בגמרא.
אם **פסיק רישיה**, נכרת ראשו של הדקל -
פליגי בה, בהלכה זו, **רב אחא ורבינא**. **חד**, אחד משניהם **אסר**, **וחד**, והשני **שרי**, התיר גם באופן זה.
והגמרא מבארת את מחלוקתם:
מאן דאסר טעמו הוא, כי הגוי חושב: **למה ליה דסליק התם**, איזה צורך יש לו לעלות על העץ, הלא אין עליו פירות? ולכן, אין זו שמירה מעולה.
ומאן דשרי סבר שהגוי חושב: **זימנא**, יכול לקרות **דאבדה ליה בהמה**, שלישראל בעל הדקל נאבדה בהמתו, **וסליק**, ומטפס על הדקל **לעיוני בתרה**, לחפש אותה למרחוק. לפיכך, מפחד ליכנס לבית היין, שמא יראוהו וייתפס עליו כגנב.
ועתה הגמרא מביאה ברייתא הדנה ביין של ישראל הנמצא בבית הגוי, וכן במטהר יינו של עובדי כוכבים.
תנו רבנן:

[1328] כן פירש **רש"י**. והקשה **הריטב"א**: לא מסתבר לומר שכל בני העיר יודעים בהיכנס אליה רוכלים, אלא מודיעים לאנשים ידועים? לכן מביא פירוש **הראב"ד**: משנתנו מדברת בעיר חשובה שרוכליה מבני העיר, ואינה צריכה לרוכלים מחוצה לה.

[1329] גם כאן הקשה **רבינו תם** על פירוש **רש"י**: מה סברא היא זו, לומר, שהגוי מפחד ליגע, שמא במקרה יעמוד ישראל על האשפה או על דקל? ולפירוש רבינו תם, ניחא, כיון שיש בכך טירחא מרובה ואורך זמן לזייף מפתח וחותם, חושש הגוי לעשות כן, שמא במשך הזמן יעמוד ישראל על האשפה והדקל ויראהו טורח.

א. **אחד הלוקח ואחד השוכר**, בין אם הישראל קנה ובין אם שכר, **בית בחצר של עובד כוכבים**, **ומילאהו**, את הבית ביין -
וישראל, אם ישראל **דר באותה חצר** - **מותר**. **ואף על פי שאין מפתח** של הבית, **וחותם** של החבית, **בידו** של הישראל.

דף סא:
ב. ואם הישראל דר **בחצר אחרת** - **מותר**, **והוא**, רק בתנאי, **שמפתח וחותם בידו**.
עד כאן עסקה הברייתא ביין של ישראל הנמצא בחצרו של הגוי.
עתה עוסקת הברייתא ביינו של הגוי וישראל טיהרו ומניחו בביתו של הגוי. ודין יין זה חמור מיינו של ישראל בחצרו של הגוי, הואיל והיין שלו, אינו מפחד כל כך.
ג. **המטהר יינו של עובד כוכבים ברשותו**, של הגוי -
וישראל דר באותה חצר - **מותר**, **והוא**, רק בתנאי **שמפתח וחותם בידו**.
וטרם שמביאה הגמרא את כל הברייתא, מפסיקה הגמרא ואומרת:
אמר ליה רבי יוחנן לתנא, למי ששנה לפניו את הברייתא הזאת: **תני** שנה את הברייתא כך: **אף על פי שאין מפתח וחותם בידו** - **מותר**. כיון שהישראל דר באותה חצר, הרי הוא שומרו, וכשם שהמשנה התירה בשומר, כן בישראל זה הדר שם.
ד. המטהר יינו של גוי, וישראל דר **בחצר אחרת** - **אסור**, **אף על פי שמפתח וחותם בידו**.
אלו הם **דברי רבי מאיר**.
וחכמים אוסרין עד שיהא שומר יושב ומשמר, **או עד שיבא ממונה הבא לקיצין**.
ומשמעות דברי חכמים היא שהשומר והממונה באים לעתים קבועות. ובהמשך מקשה הגמרא: אדרבה! אם יש לו שעה קבועה, אין הגוי מפחד בשאר השעות, ויגע ביין.
ומקודם מבארת הגמרא את דברי חכמים, על איזה מארבעת דיני הברייתא חולקים חכמים על רבי מאיר.
חכמים - **אהייא**, על איזה דין דבריהם מוסבים?
אילימא, אם נאמר **אסיפא**, על הדין הרביעי שאמר רבי מאיר, שכאשר הגת והיין הם של הגוי והישראל דר בחצר אחרת אסור אפילו כשהמפתח וחותם בידו -
קשה, מה חידשו חכמים ואסרו? הלא **תנא קמא נמי**, **מיסר קא אסר**? [ואין לומר שבאו לחדש היתר ביושב ומשמר, דפשיטא, דלכל הדעות ולכל האופנים - מותר כאשר מעמיד שמירה].
ואלא, אם תאמר, שחכמים באים לחלוק **ארישא דסיפא**, על הדין השלישי, כשהיין והגת הם של גוי, וישראל דר באותה חצר, שרבי מאיר התיר בתנאי שמפתח וחותם ביד ישראל. ועל היתר זה באים חכמים לחלוק, ולאסור -

לא משמע כן, **והא קאמר ליה רבי יוחנן לתנא: תני! אף על פי שאין מפתח וחותם בידו**, משמע, שבאופן זה פשוט לו לרבי יוחנן להקל, הואיל וישראל דר אתו בחצר - ולא מסתבר לומר שחכמים חולקים מן הקצה אל הקצה ויאסרו על אף שמפתח וחותם בידו, כל זמן שאינו מעמיד שמירה.

ומסקינן: **ואלא**, חכמים חולקים **אסיפא דרישא**, על הדין השני, ביינו של ישראל הנמצא בחצר של גוי והישראל אינו דר באותה חצר -

דקאמר תנא קמא, שהתנא קמא סובר: **בחצר אחרת מותר**, **והוא**, בתנאי **שמפתח וחותם בידו**, משום שהגוי מפחד לזייף את המפתח או את החותם, שמא ירגיש בו הישראל, אף שדר בחצר אחרת -

על דין זה שנתה הברייתא: **וחכמים אומרים: לעולם אסור**, **ואף שמפתח או חותם בידו - עד שיהא שומר יושב ומשמר**, **או עד שיבא ממונה הבא לקיצין**.

ותמהינן: **ממונה הבא לקיצין**, לעתים קבועות? ! **אדרבה**, **גריעותא הוא**, דבר זה רק מגרע את השמירה, שהגוי יודע גם את העתים שהשומר אינו משגיח עליו, ואז יגע ביין?

ומתרצינן: **אלא**, צריך לתקן את לשון הברייתא, [1330] ולומר כך: **עד שיבא ממונה שאינו בא לקיצין**, אלא לעתים מזדמנות בלתי קבועות, ומפחד ממנו הגוי בכל שעה ושעה.

שנינו במשנתנו: **רבי שמעון בן אלעזר אומר: רשות עובדי כוכבים אחת היא**.

משנתנו עוסקת באופן שגם הבית וגם היין שייכים לגוי אחד. ועליו חייבה המשנה שמירה מעולה, כיון שהוא מרגיש את עצמו לבעל היין, יש לחשוש שינסך.

עתה דנה הגמרא, באופן שהישראל עשה את היין בענביו של גוי אחד, והפקיד את היין בביתו של גוי אחר. והנה, על הגוי שהפקידו אצלו אין כל כך חשש שינסך, הואיל ואינו בעל היין, ומפחד ליכנס שם למקום היין, מפני שאם יתפסוהו שם ייראה כגנב [1331].

אלא, נשאר חשש שמא הגוי בעל הבית ירשה לבעל היין ליכנס ולנסך, בכוונה של "גומלין", כלומר, שבפעם הבאה, אם יקנו ממנו את היין ויפקידו אותו בביתו של גוי השני, ירשהו לנסך כשם שהוא מרשה לו, ו"יגמול" עמו טובה עבור טובה.

והגמרא מבארת דעתו של רבי שמעון בן אלעזר, ובמה חולק על התנא קמא.

[1330] מדברי **הרי"ף** משמע שהגמרא בתירוצה שינתה את נוסח הברייתא. אבל **הריטב"א** מפרש: מה שאמרה הברייתא "הבא לקיצין", מתפרש, שאינו בא בשעה ידועה, אלא לקיצין הרבה שאינם קבועים.

[1331] על שיטת **רש"י**, שהמפתח והחותם אינו ביד הישראל, מקשה **רבינו תם**, כנ"ל, למה לא נחשוש שהנפקד ינסך את היין? וכי הוא מפחד מבעל היין?! וכי בעל היין יקפיד עליו אם ינסך?! ועוד קשה, הרי לשיטת רש"י כתב לו הגוי "התקבלתי", וסילק עצמו לגמרי מן היין, במה יש פחות חשש אם הופקד בבית גוי אחר, הלא בכל מקרה הגוי בעל היין הסתלק לו מן היין. אבל לשיטת רבינו תם ניחא, כיון שהמפתח והחותם ביד ישראל, אין לחשוש שיטרח וזייף, כיון שאינו בעל היין, כנ"ל. וכן מתורצת קושיא השניה, שאכן לא מדובר שכתב לו "התקבלתי".

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: **רבי שמעון בן אלעזר**, האם חולק הוא **להקל** על דברי תנא קמא, **או להחמיר**. וכמו שיבואר.
ופשטינן: **רב יהודה אמר** בשם **זעירי**: **להקל**.
ואילו **רב נחמן אמר** בשם **זעירי**: **להחמיר**.
ומבארינן: **רב יהודה אמר זעירי להקל**. **והכי קאמר תנא קמא**, רבי שמעון בן אלעזר הבין את דברי התנא קמא שהוא סובר בעיר שכולה גוים אסור להניחו בבית הגוי שהוא בעל הגת, ועוד סובר התנא קמא **כשם שברשותו** של גוי זה **אסור**, **כך ברשות עובד כוכבים אחר**, **נמי אסור**, **וחיישינן לגומלין**, כמבואר.
ועל דברים אלו של התנא קמא חולק רבי שמעון בן אלעזר, ואומר: וכי רשות עובד כוכבים אחת היא?! אלא, הואיל והיין אינו בבית בעליו, לא ירשהו בעל הבית לנסך, כי מפחד לעשות כן, ולא חששו חכמים ל"גום לין".
הילכך: **רבי שמעון בן אלעזר אומר**: **במה דברים אמורים**? בעיר שכולה גוים אסור להניח היין אצל הגוי, **ברשותו**, אם מניחם ברשות בעל היין. **אבל**, כאשר הניחם **ברשות עובד כוכבים אחר**, שאינו בעל היין **מותר**, **ולא חיישינן לגומלין**.
רב נחמן אמר זעירי: **להחמיר**. **והכי קאמר תנא קמא**: **במה דברים אמורים**? **ברשותו**, **אבל ברשות עובד כוכבים אחר - מותר**, **ולא חיישינן לגומלין**.
ועל דברים אלו חולק **רבי שמעון בן אלעזר**, **ואומר**: **כל רשות עובדי כוכבים אחת היא**, ואסור, כי חיישינן לגומלין.
תניא, שנינו ברייתא, **כוותיה**, כדברי **דרב נחמן אמר זעירי - להחמיר**:
אמר רבי שמעון בן אלעזר: **כל רשות עובדי כוכבים אחת היא**, **מפני הרמאין**, הגומלין זה לזה.
ובברייתא זו נאמר מפורש "מפני הרמאין".
והגמרא מביאה עובדא, שהפקידו יין של גוים בביתו של "אריס", והוא היה אריסו של הגוי בעל היין. והגמרא דנה אם יש חילוק בין אריס לסתם גוי.
דבי, אנשיו של גוי אחד ששמו **פרזק**, והוא היה **רופילא**, משנה למלך בבל בימי האמוראים, וישראל עשה אצלם יין בכשרות, והם **אותיבו חמרא גבי אריסייהו**, הפקידו את היין אצל אריסיהם, גוי כמותם.
שאלה זו על היין הובאה לישיבתו של רבא.
סבור רבנן קמיה דרבא למימר, סברו החכמים שישבו לפני רבא, לומר **כי חיישינן לגומלין**, במה חששו חכמים לאסור מטעם "גומלין", **הני מילי**, דברים אלו אמורים, **היכא דקא מותיב האי גבי האי**, בסתם גוים שהאחד מפקיד אצל השני, ובפעם

הבאה מפקיד השני אצל הראשון. **אבל הכא**, במקרה דידן, **כיון דאריסיה לאו דרכיה לאותוביה**, אין דרכו של האריס לחזור ולהפקיד אצל **בי פרזק רופילא**, על כן, **לגומלין לא חיישינן**, והיין מותר בשתייה.

אמר להו רבא לחכמי ישיבתו: **אדרבה! אפילו למאן דאמר: לא חיישינן לגומלין, הני מילי**, דברים אלו אמורים, **היכא דלא מירתת מיניה**, שאין גוי אחד מפחד מהשני, ואם בעל היין יגע, ולא ימצא חן בעיניו, יתכן שבעל הבית ילשין ויעיד עליו. **אבל הכא, כיון דמירתת מיניה**, האריס מפחד מן אדונו, לא ילשין עליו. ויותר מכך, אף אם פרזק רופילא יגע **מחפי עליה זכותא**, יחפה עליו לזכותו, ויעיד עליו שלא נגע.

לכן סובר רבא שבאופן זה - אסור לכל הדעות.

והגמרא מביאה עוד עובדא בנדון זה [1332].

ההוא כרכא, בעיר גדולה אחת, **דהוה יתיב בה חמרא דישראל**, שהפקידו שם יין של ישראל. **אשתכח**, נמצא שם **עובד כוכבים, דהוה קאי ביני דני**, העומד בין החביות.

אמר רבא: אם הוא גוי חלש, כלומר: אינו בעל שררה, ומפחד משופטי העיר, **ואם** ימצאוהו נוגע **נתפס עליו כגנב**, ויחייבוהו לשלם - **חמרא שרי**, מותר היין אפילו בשתייה, כי אפשר לסמוך על אימתו משופטי העיר. **ואי לא**, אם אינו מפחד מהשופטים - **אסור** היין, אפילו בהנאה.

הדרן עלך פרק רבי ישמעאל

פרק חמישי - השוכר את הפועל

פתיחה (ע"פ המאירי):

הפרק שלפנינו משלים את פרטי איסורי יין נסך שנתבארו לעיל. ומתוך כך, התבארו בו גם קצת מדיני שאר איסורים.

ובדרך זו, יתחלקו עניני הפרק לששה חלקים:

הראשון: איסור הנאת יין נסך, ושכרו, ודמיו.

השני: דין תערובת יין נסך, וסתם יינם.

השלישי: השלמת דיני נכרי שהתיחד אצל היין, אם ברשות ישראל אם בדרך אחרת.

הרביעי: דיני תערובת שאר איסורי הנאה.

החמישי: כיצד להכשיר כלי גת, שיש חשש שמעורב בהם יין נסך.

[1332] **התוס**' מפרשים, שהיין היה מונח בתוך הרחוב, והיה שם גם יין של גוים [ויתכן שהיתה כן גירסתם. עיין **בריטב**"א] לכן על עצם ביאתו למקום זה לא נתפס כגנב, אלא על הנגיעה.

הששי: כיצד להכשיר כלים של גויים, שהשתמשו בהם לבישול, אכילה או שתיה, ובלוע בהם טעם איסור.

דף סב.

כבר התבאר לעיל (נד' ב'), שעבודה זרה תופסת דמיה. כלומר, לא זו בלבד שהיא עצמה אסורה בהנאה, אלא אף אם מכרה, וקיבל עבורה כסף, הכסף נאסר בהנאה. למדנו זאת, מהאמור בתורה בענין עבודה זרה (דברים ז' כו') "**והיית חרם כמהו**", ודרשינן, "כל שאתה מהיה ממנו, הרי הוא כמוהו".

דין זה שייך גם ביין נסך, כיון שהתנסך לעבודת כוכבים, דינו כעבודת כוכבים, ואוסר את דמיו. [1333]

במשנתינו יבואר, שהחמירו חכמים חומרא נוספת ביין נסך, שלא זו בלבד שתופס את דמיו, אלא אף השכר שמשתכרים מעבודה ביין נסך, אסור בהנאה.

מתניתין:

גוי, **השוכר את הפועל** היהודי, [1335] **לעשות עמו** מלאכה **ביין נסך**, [1334] כגון להריקו מכלי אל כלי, או להעבירו ממקום למקום, [1338] **שכרו** [1337] **אסור** בהנאה לכל העולם. [1336] ברם,

---

[1333] **הלחם משנה** (הלכות מאכלות אסורות ריש פרק יא') כתב, שבעבודה זרה עצמה ישנם שני לאוים, הא': "לא ידבק בידך מאומה מן החרם". והשני: "לא תביא תועבה אל ביתך". אך בתקרובת עבודה זרה ויין שנתנסך לעבודה זרה, אין בהם משום "לא תביא תועבה אל ביתך". ולפי זה, כתב ה**חתם סופר**, יין נסך אינו תופס את דמיו מן התורה. כיון שתפיסת דמים נלמדת מ"לא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו", ופסוק זה לא נאמר בתקרובת עבודה זרה. אך מכל מקום חליפיו אסורים מדרבנן כמו עבודה זרה עצמה. ולפי זה, איסור שכרו הוא תרי דרבנן. א. גזרו שכרו אטו דמיו, ב. גזרו דמיו אטו דמי עבודה זרה.

[1334] בפשטות, המשנה עוסקת ביין נסך ממש, כגון ששכשך בו הגוי את ידו לשם עבודה זרה. הגמרא הסתפקה, מה הדין אם שכרו לעבוד ב"סתם יינם", והסיקה, שגם במקרה זה שכרו אסור. ברם, כל זה דוקא בזמן חז"ל, שדרך הגויים היה לנסך יין לאליליהם, אבל בזמן הזה שאין דרך האומות לנסך יין לע"ז, אין היין אסור אלא בשתיה, ומותר בהנאה, ושכרו גם כן מותר. (**רמ"א** יו"ד קלג' א'. ועיין שם **בט"ז** בשם מהר"ם פדוואה).

[1335] אבל ישראל השוכר פועל יהודי כדי לעשות עמו מלאכה ביין נסך, כגון כדי לאבדו ולבערו מהעולם, שכרו מותר. (גמ' לקמן סג' ב', ועיין **חתם סופר**).

[1336] **הריטב"א** הוכיח מהגמרא לקמן (סב' ב', "ההוא גברא דאגר ארביה לסתם יינם, יהבו ליה חיטי באגרא, אתא לקמיה דרב חסדא, אמר ליה, זיל קלינהו וקבריהו") ששכר יין נסך אסור לכל העולם, ולא רק לפועל. וכן הוכיחו ה**תוספות** וה**ר"ן**, מלשון המשנה "שכרו אסור", משמע שאסור לכל העולם. וכן דעת ה**רמב"ם**. ברם, יש אומרים, (**אורחות חיים**, סימן כג' הלכות יין נסך ריש אות לב', והביאו ה**בית יוסף** יו"ד ריש סי' קל"ג), כיון שאיסור זה אינו אלא קנס, אינו אסור אלא לפועל עצמו, אבל לאחרים שרי. ולכן, בדיעבד טוב שיטול את השכר ויתננו לעניים, משיניחנו לגוי. ונראה, שיסוד המחלוקת תלוי בנדון שהובא בהערה הקודמת. לדעת הרמב"ם, גדר הקנס הוא, שכשם שיין נסך תופס את דמיו, הוא הדין שתופס את שכרו. ואם כן, כשם שדמיו אסורים בהנאה לכל העולם, אף שכרו אסור בהנאה לכל העולם. אך לדעת האורחות חיים, קנסו את הפועל משום שהתעסק בעבירה, ואם כן, אין מקום לקנוס כי אם את הפועל עצמו, אבל לאחרים שרי. והנה, לשיטת האורחות חיים לכאורה יקשה מהגמרא שהביא הריטב"א לעיל, "ההוא גברא דאגר ארביה לסתם יינם, יהבו ליה חיטי באגרא, אתא לקמיה דרב חסדא, אמר ליה, זיל קלינהו וקבריהו", ומבואר שהשכר אסור לכל העולם, דאי לאו הכי, מדוע שרף את החיטים שקיבל בעד היין ולא נתנם לעניים? ובהגהות **חשק שלמה** (לקמן סב' ב') תרץ, שם מדובר כשהיה שכרו מרובה, ובמקרה ששכרו מרובה אף לדעת האורחות חיים קנסוהו לאוסרו לגמרי לכל העולם. שיטה שלישית מצאנו בדברי ה**ב"ח**

אם **שכרו** הגוי **לעשות עמו מלאכה אחרת**, כגון להעביר לו כדי שמן, **אף על פי שאמר לו העבר לי חבית של יין נסך ממקום למקום, שכרו מותר**.[1339]

וכן, גוי **השוכר את החמור** של היהודי, על מנת **להביא עליה יין נסך**, **שכרה**, היינו מה שקיבל היהודי בעד החמור, **אסור** בהנאה. לפי שהוא שכר הובלת יין נסך.[1340]

אבל אם **שכר** הגוי את החמור כדי **לישב עליה**, **אף על פי שהניח עובד כוכבים לגינו** [כד ובו יין נסך] **עליה**, **שכרה מותר**.:[1341]

גמרא:

כאמור במשנתינו, גזרו חכמים לאסור בהנאה שכר עבודת יין נסך.

(יו"ד ריש סימן קלג'), הלומד בדעת הטור, שגדר הקנס בשכר יין נסך, הוא בדיוק כמו במכירת יין נסך, וכשם שבמכירת יין נסך אם נתן הגוי למוכר את הכסף, ואחר כך נטל את היין, הכסף אסור בהנאה לכל העולם, ואם נטל את היין ואחר כך נתן את הכסף, אינו אסור אלא למוכר, ומותר לשאר העולם, כך הדין גם בשכר יין נסך, שאם נתן הגוי את שכרו מתחילה ואחר כך עשה לו מלאכה, שכרו אסור לעצמו, ומותר לישראל אחר, ואם עשה מלאכה ואחר כך קיבל את השכר, שכרו אסור לכל העולם. אבל הפוסקים חלקו עליו (עיין **ש"ך** שם סק"א), וסברו שאין לחלק בין הקדים שכרו לפעולתו, לבין הקדים פעולתו לשכרו, ובכל מקרה שכרו אסור לכל העולם.

[1337]דעת רוב הפוסקים, (**הרשב"א** בתורת הבית, והביאוהו להלכה **הטור** וה**שלחן ערוך** יו"ד קלג'), שגם אם עשה עמו בחנם, בשכר טובת הנאה, ממשכנים אותו מנכסיו כנגד שכרו. ומקור דבריהם מהירושלמי. ברם ה**רמב"ם** (פרק יג' מהלכות מאכלות אסורות, הל' טו'), לא הביא דין זה, ומשמע, שאין ממשכנים מנכסיו כנגד שכרו. ומבאר ה**אור שמח**, לדעת הרמב"ם, הבבלי בסוגיתנו חולק על הירושלמי, וסובר, שגדר הקנס הוא שכשם שיין נסך אוסר את דמיו, כך גם אוסר את שכרו. ואם כן, ודאי לא שייך לאסור כי אם במקום שקיבל שכר בפועל. ואין מקום למשכנו כנגד שכרו. אך הירושלמי סבר, שקנסו את הפועל משום שהתעסק בעבירה. ולכן אם לא קיבל שכר בפועל, הרי עוונו גדול עוד יותר, ולכן סבר הירושלמי שיש למשכנו מנכסיו כנגד השכר שהיה יכול להרויח בעבודה זו. ופסק הרמב"ם כדעת הבבלי, ולכן אם לא קיבל שכר בפועל אין למשכנו מנכסיו.

[1338]**רש"י**. ומבאר ה**חתם סופר**, שאם היה שוכרו כדי לעשות מלאכה בגוף היין, הגורמת להשבחתו, היה שכרו אסור מדינא, ולא רק מגזירת חכמים. כיון ש"אומן קונה בשבח כלי", והרי הוא כאילו מכר לו את היין. והדמים שקיבל הם דמי יין נסך, ואסורים.

[1339]אביי (לקמן סה' א') העמיד את המשנה באופן ששכרו ליום עבודה בכדי שמן, ולעת ערב, אמר לו העבר לי כד יין. ובמקרה זה, כיון שכבר התחייב לשלם לו שכר עבודתו קודם לכן, שכרו מותר. ורבא (שם), העמיד את המשנה בכגון שאמר לו הגוי, העבר לי מאה חביות, כל חבית בפרוטה, נמצא שכר כל חבית לעצמו. ובמקרה זה שכרו מותר, חוץ מהפרוטה שקיבל בעד חבית היין. ברם, אם אמר לו, "העבר לי מאה חביות במאה פרוטות", והיתה חבית של יין נסך ביניהן, שכרו אסור. כיון שקבלנות היא, כל השכר מתיחס לכל אחת מהחביות. נמצא שכל מאה הפרוטות הן שכר העברת חבית יין הנסך. (על פי **הרמב"ן**). ויש שפרשו, שאפשר שחבית זו היא שגרמה את כל השכר, שאם היה מסרב להעבירה, לא היה שוכרו כלל. (**הרשב"א** ו**הר"ן**). ועיין עוד ב**אור שמח** (מאכלות אסורות פרק יג' הל' יח').

[1340]**רבינו יונה** מפרש, שהתחדש בבבא זו, שגם במקום שלא עשה בעצמו מלאכה ביין נסך, אלא חמורו הוא שעשה בו מלאכה, בכל זאת שכרו אסור.

[1341]הגמרא (לקמן סה' א') מבארת, שהתחדש בסיפא, שאף על פי שדרך הרוכב להניח את כד יינו על החמור, מכל מקום, כיון שאם לא יניח, ודאי אינו מנכה לו מן השכירות, נמצא ששכר החמור אינו על הנחת הכד, לכן שכרו מותר. ועיין עוד ב**תפארת ישראל**.

[1342]באור הגמרא על פי ה**תוספות** (ד"ה מאי טעמא). ולשיטתו, כבר מתחילה ידענו שהאיסור בשכר יין נסך אינו מעיקר הדין, אלא מגזירת חכמים. והשקלא וטריא בגמרא הוא לבאר מדוע רק ביין נסך גזרו ולא בשאר

ומקשה הגמרא: **מאי טעמא שכרו אסור**? כלומר, מדוע גזרו חכמים לאסור שכר יין נסך יותר משאר איסורי הנאה? [1342] **אילימא**, אם תאמר, **הואיל ויין נסך גופו אסור בהנאה**, לכן גזרו על **שכרו נמי**, שיהא **אסור**, כדי שלא יבואו להתיר את גופו,
אין לומר כך, **שהרי ערלה וכלאי הכרם**, **דאסורין בהנאה**, ובכל זאת **תנן** (קידושין נו' ב') שאם **מכרן**, **וקידש** אשה **בדמיהן** [1343] **מקודשת**. ולא גזרו איסור אפילו על דמי איסור הנאה, מחמת איסור הגוף. וכל שכן שאין לגזור איסור על השכר מחמת איסור הגוף. [1344]
אלא, **הואיל** ויין נסך **תופס** [אוסר] **את דמיו** מהתורה **כעבודת כוכבים**, לכן גזרו על שכרו, שלא יבואו להתיר את דמיו.
אך בשאר איסורי הנאה שאין איסור על הדמים, רק על הגוף, אין לחוש שאם נתיר את שכרו יבואו להתיר את הגוף.
ועדיין קשה, **הרי שביעית**, **דתופסת את דמיה**, כמבואר בגמרא לעיל (נד' ב'), מדכתיב "כי יובל היא קדש תהיה לכם", דרשינן, "מה קדש תופס את דמיו ואסור, אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה".
ובכל זאת תנן (שביעית פרק ח' משנה ד'): [1345] "**האומר לפועל**, **הילך דינר זה**, **ולקוט לי בו**

איסורים. אך **ברמב"ן** נראה, שבתחילה סברה הגמרא שאיסור שכר יין נסך הנו מעיקר הדין. וסברה הגמרא שטעם האיסור משום שכל דבר האסור בהנאה אף שכרו אסור. והוכיחה מערלה וכלאי הכרם שאסורים בהנאה ובכל זאת דמיהם מותרים לגמרי. וכל שכן שכרם. **הר"ן** דחה את פירושו, כיון שלפי דבריו על כרחך הנדון במשנה לאסור את השכר רק על הפועל עצמו, כיון שלא יתכן שהיתה הוא אמינא לומר ששכר ערלה וכלאי הכרם יאסר לכל העולם, בשעה שדמיהם מותרים. ואם כן קשה מלשון המשנה "שכרו אסור", דמשמע שאסור על כל העולם, ולא רק על הפועל עצמו.

[1343] אבל אם קידש בגוף הערלה אינה מקודשת. משום שאין בה שווה פרוטה. והקשו **התוספות**, הרי אף בגוף הערלה אפשר ליהנות הנאה שיש בה שוה פרוטה, כגון אם יהנה מהן שלא כדרך הנאתן, או מאפרם, כדין כל הנשרפים שאפרם מותר? ותרצו: כיון שכל זמן שהוא בעין אסור למוכרו מן התורה, כמו כן אסור לקדש בו אשה. כיון שבקידושי אשה למדנו "קיחה קיחה" משדה עפרון, ודינה כמכירה. ולכן אף בדיעבד אם קידש בו אשה אינה מקודשת, כיון שאינו כמכירת שדה עפרון שהיתה מכירה בעד דבר שיכול לקנות בו חפץ או שאר הנאות. וביתר באור, מבאר **האבני מילואים** (קונטרס אחרון תשובה כא') על פי המבואר **בר"ן** בסוגיתנו, שבאיסורי הנאה, כיון שאסור למוכרם, אין להם שויות ממון, ולכן אפילו אם מכרן, הרי המעות שקיבל נחשבים אצלו כמתנה או כגזל. כיון שגוף החפץ אינו שוה ממון. ולכן, אם מכרן וקידש בדמיהם מקודשת, כיון שהדמים אינם נתפסים באיסור, והרי הם כמעות מתנה אצלו. אך אם קידש בגופן, אינה מקודשת, כיון שאין לגוף הערלה שום שויות ממון, ובקידושי אשה בעינן שיגיע לידה ממון כמו במכירה. ולפי זה, אם קידש באיסורי הנאה, אפילו אם האשה היתה חולה שיש בה סכנה, שמותר לה ליהנות מאותם איסורי הנאה, מכל מקום כיון שאין להם שויות ממון, לא יחולו הקידושין. ועיין עוד באור אחר בדברי התוספות **בהגהות ר' ח"ל מייזליש**.

[1344] **רש"י** לעיל (נד' ב') מפרש, שערלה וכלאי הכרם, הגם שאינם תופסים את דמיהם, ואם מכרן יכול לקדש בהם אשה, מכל מקום למוכר עצמו אסור ליהנות מהם מדרבנן. והקשו **התוספות**, אם כן שמא אף משנתינו לא באה לאסור אלא על הפועל עצמו ולא לכל העולם? ותרצו, שלשון "שכרו אסור", משמע, אסור לכל העולם. ולא רק על הפועל. (אמנם לעיל הע' 6, הבאנו שיטות שונות בזה עיין שם).

[1345] אמנם שם, הובאו הבבות בסדר הפוך - "האומר לפועל, הילך איסר זה ולקט לי ירק היום, שכרו מותר. לקט לי בו ירק היום שכרו אסור".

[כלומר בשויו] **ירק** של שביעית [1346] **היום**, **שכרו אסור**.
כיון שאמר "לקוט לי בו", הרי זה לשון מכר, וכאילו אמר לו "מכור לי ירק בשוי האיסר". ולכן הדינר נתפס בקדושת שביעית, ואין להשתמש בו אלא לצרכי אכילה ושתיה וסיכה כדין השימוש בפירות שביעית, וכן אסור להשהותו אחר זמן הביעור [1347].
ברם, אם אמר, הילך דינר זה **ולקוט לי ירק היום**, כיון שנותן לו את הדינר כשכר העבודה בלבד, **שכרו מותר**". [1348] הרי מבואר, שאף על פי שהשביעית תופסת את דמיה, מכל מקום שכרה מותר אף מדרבנן, ולא גזרו בו שום איסור.
וקשה, אם כן מדוע בשכר יין נסך גזרו איסור?
אמר רבי אבהו אמר רב יוחנן: ודאי משום גזירה אין לנו לגזור ולאסור שכרו משום דמיו. אלא **קנס הוא שקנסו חכמים בחמרין**, כמבואר להלן, **וביין נסך**. ודוקא בשני האופנים הללו החמירו, לפי שתופסים את דמיהם, לכן ראו לקנוס בשכר שהוא קצת כעין דמים. אבל בשאר איסורי הנאה, שאין תופסים את דמיהם, מסתבר [1349] שלא קנסו.
מבארת הגמרא מהו אותו קנס: **יין נסך**, **הא דאמרן**, שקנסוהו לאסור את שכרו.
אך "**חמרין**" **מאי היא**? איזה קנס קנסו את החמרין [מובילי תבואה על גבי חמור]?

[1346] מדובר כמובן בירק שמותר ללקטו בשביעית. כגון ירק שאין דרך בני אדם לזורעו. עיין **רמב"ם** (הלכות שמיטה ויובל פרק ד' הל' ג'). וב**רמב"ן** על התורה (ויקרא כה' ה').

[1347] ב**רש"י** משמע, ששכרו אסור מעיקר הדין, כיון שלשון "לקוט לי בו" משמע מכירה. ברם ב**רמב"ם** (הלכות שמיטה ויובל פרק ו' הל' יב') משמע שמעיקר הדין בכל מקרה שכרו מותר, כיון שאין כאן מכירה ממש, אלא שכר עבודה, אלא קנס הוא שקנסוהו לאסור שכרו. ומבאר **הרדב"ז**, אם אמר לפועל "הילך דינר זה, ולקוט לי ירק", משמע שהוא שכור לכל אותו היום ללקוט ירקות, ואם כן אין כאן שכר על הירק אלא על יום העבודה. ובזה לא שייך לקונסו כלל. אך אם אמר "לקוט לי בו ירק", אינו שכיר לכל היום, ואפשר שילקוט במשך שעה שוה איסר ירק, נמצא שאינו שכיר יום אלא שכיר ירק. ובזה שייך שפיר לקונסו.

[1348] והטעם, משום דהוי כמו ששכרו ללקוט מציאות, ואין אלו דמי פירות שביעית. והקשו ה**תוספות**, למאן דאמר "המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו", אם כן המלקט קנאם, וכשנתנם לבעל הבית בעד הדינר נמצא שמוכר לו פירות שביעית? ותרצו, אף על פי שזכה בפירות קודם לכן, לא חשיב כמוכר פירות שביעית, כיון שהוא פועל, ויד פועל כיד בעל הבית. ובאופן אחר תרצו: הא דאמרינן "לא קנה חברו", רצונו לומר, שהמגביה יכול לזכות במציאה לעצמו, אך אם אינו מתכוין לזכות לעצמו, אינו קונה כלל עד שיתן לבעל הבית. ולכן בפועל שאינו מתכוין לקנות, לא קנה עד שיבואו הפירות ליד בעל הבית. אמנם האחרונים (עיין **רש"ש**) תמהו על דברי התוספות, שהרי גמרא ערוכה היא במסכת בבא מציעא (י' א') שבפועל אמרינן "יד פועל כיד בעל הבית", ואף למאן דאמר "המגביה מציאה לחבירו לא קנה חברו", אם שכר את הפועל ללקוט עבורו מציאות קנה בעל הבית את כל המציאות שמצא? ועיין ב**אמרי צבי**, שישב בדוחק.

[1349] לשון ה**תוספות**. (סוף ד"ה מאי טעמא). ומשמע מדבריו, שאין הכרח לומר שלא קנסו גם בערלה וכלאי הכרם. אלא רק "מסתבר" לומר כך. והקשה ה**גאון רבי עקיבא איגר**, בגליון הש"ס: במה נסתפקו בזה, הרי פשיטא שאין ללמוד שאר איסורים מיין נסך, שהרי בשאר איסורים קתני "מכרן וקידש בדמיהם מקודשת", כלומר שלא אסרו אפילו את דמיהם, וכל שכן שלא אסרו את שכרם? והניח קושיא זו ב"צריך עיון". ב**אמרי צבי**, כתב לישב, שהרי לדעת רש"י, הגם שמותר לקדש אשה בדמי ערלה, מכל מקום אסור לו עצמו ליהנות מהם. ואם כן, הסתפקו התוספות, האם גם בשכר ערלה גזרו חכמים לאסור לפועל עצמו ליהנות מהם, או שמא, בשכר ערלה לא גזרו כלל, ואף לפועל עצמו שרי. ולכן כתבו שבשאר איסורים "מסתבר" שלא גזרו כלל.

הגמרא מביאה ברייתא, העוסקת בענין "חמרין", ומתוך דברי האמוראים שדנו בבאור הברייתא, יתבאר לנו מהו הקנס שקנסו בחמרין.

דתניא בברייתא, "**החמרין שהיו עושין מלאכה בפירות שביעית, שכרן שביעית**".

הסתפקו האמוראים: **מאי** "**שכרן שביעית**"?

אילימא, דיהבינן להו שכר מפירות שביעית, כלומר, אם נאמר, שהברייתא עוסקת במקרה שעשו מלאכה מותרת בפירות שביעית, ובא התנא ללמדנו שמותר לשלם להם את שכרם בפירות שביעית,

אין לומר כך, שאם כן, **נמצא זה**, השוכר, **פורע** את **חובו** לחמרין, **מפירות שביעית, והתורה אמרה** (ויקרא כה' ו') "והיתה שבת הארץ לכם **לאכלה**", ומכאן דרשו חכמים, שפירות שביעית הותרו רק להנאת אכילה, **ולא לסחורה**. ותשלום חוב אינו הנאת אכילה. [1350] **ואלא** תאמר, שהברייתא עוסקת במקרה שעשו מלאכה אסורה בפירות שביעית, כגון שהביאו יותר מדאי פירות בבת אחת [1351] ובא התנא ללמדנו **דקדוש שכרן בקדושת שביעית**.

אף אם תפרש כך קשה, **ומי קדוש**?! האם באמת שכרן נתפס בקדושת שביעית?!

והרי תנן (שביעית פרק ח' משנה ד'), "**האומר לפועל הילך דינר זה ולקוט לי ירק היום, שכרו מותר**. אך אם אמר **לקוט לי ירק בו היום, שכרו אסור**" כדלעיל. ומוכח שלא קנסו את העושה מלאכה אסורה בפירות שביעית, ולא אסרו את שכרו.

אמר אביי, לעולם הבריתא עוסקת במקרה שעשו מלאכה מותרת בפירות שביעית, ובא התנא ללמדנו **שיהבינן ליה** [מותר לשלם להם] **שכר מפירות שביעית**.

ודקא קשיא לך, כיצד ישלם להם מפירות שביעית, והרי נאמר בשביעית "**לאכלה**" **ולא לסחורה**, כדלעיל?

יש לומר, **דיהביה ניהליה בצד היתר**. ישלם להם את השכר באופן המותר, דהינו, יתן להם אותו כמתנת חינם.

[1350] כלומר, כיון שמותר ליהנות מפירות שביעית רק הנאת אכילה, לכן, אם פורע חובו, הרי לא הגיע לידו שום הנאת אכילה מאותם פירות, אלא רק הריוח שפרע את חובו. לכן אסור. ובגדר הדברים, נחלקו הראשונים: לדעת **התוספות** (ד"ה נמצא), בכל אופן שנותן פירות שביעית למטרה שאיננה מטרת אכילה, הוי כסחורה. ברם, אם נותן פירות שביעית למטרת אכילה, אף על פי שחליפי הפירות לא יאכלו בקדושת שביעית, כגון שהלוה פירות בשביעית, על מנת שישלמו לו בשמינית, שרי. אך לדעת **הרמב"ן** ו**הריטב"א**, בעינן שגם חליפי פירות השביעית יאכלו בקדושת שביעית, ואי לאו הכי הויא כסחורה. ועיין עוד בזה להלן (סב' ב'), בסוגיא ד"דבי רב ינאי יזיף" וכו'.

[1351] עיין **רמב"ם** (שמיטה ויובל פרק ד' הל' כד'), "מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית. שנאמר "והשביעית תשמטנה ונטשתה". וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית, ביטל מצות עשה. וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו. אלא יפקיר הכל, ויד הכל שוין בכל מקום. שנאמר "ואכלו אביוני עמך". ויש לו להביא לתוך ביתו מעט כדרך שמביאין מן ההפקר, חמש כדי שמן, חמשה עשר כדי יין, ואם הביא יתר מזה מותר".

דף סב:

כדתנן, כעין מה ששנינו במסכת מעשר שני (פרק ג' משנה א'): "**לא יאמר אדם לחבירו** (תחילת העמוד) **העלה לי פירות הללו**, של מעשר שני, **לירושלים**, **לחלק**. כלומר, על מנת ליטול מהם חלק בשכרך. שהרי אסור לפרוע חובו בפירות מעשר שני. [1352]

אבל אומר לו, כלומר, מותר לומר לו, **העלם לאוכלם ולשתותם בירושלים**. שהרי הוא כמזמינו לאכול עמו ביחד, ובאופן זה, **שנותנין זה לזה מתנה של חנם**, אין איסור".

ואף כאן, השמיענו התנא שיכול לתת לפועלים מפירות שביעית כמתנת חינם. [1353] **ורבא אמר**: **לעולם** הברייתא עוסקת במקרה שעשו מלאכת איסור בפירות שביעית, ובא התנא ללמדנו דשכרם **קדוש בקדושת שביעית**.

ודקא קשיא לך, אם כן מדוע שכר **פועל** שעשה מלאכה בפירות שביעית לא נאסר?

יש לחלק: **פועל דלא נפיש אגריה** [שכרו מועט], **לא קנסוהו רבנן**. [1354] אך **חמרין דנפיש אגרייהו** [שכרן מרובה], **קנסו רבנן בהו**. [1356] וזהו הקנס שקנסו חכמים בחמרין. [1355]

ומתניתין, כלומר, מדוע ביין נסך קנסו גם פועל שאין שכרו מרובה?

אלא, משום **חומרא דיין נסך**, **שאני**. וקנסו אף פועל.:

במשנה מבואר, ששכר עבודה ביין נסך אסור בהנאה.

[1352] **רש"י** מפרש, שגם אם השליח יאכל את הפירות בירושלים, כדין פירות מעשר שני, אסור לשלם לו בפירות מעשר שני. כיון שאסור לפרוע חובו בפירות מעשר שני. ברם, ה**תוספות** הסיקו, שאם השליח יאכל את הפירות בקדושה בירושלים כדין מעשר שני, מותר לפורעו בפירות. ולא אסרו אלא דרך חילול, שיהיו חולין אצל השליח. ה**רמב"ם** בפירוש המשניות מפרש, שאסור לומר לו העלה את הפירות לירושלים על מנת שתיטול מהן חלק, כיון שיהיה כמי שנתן פירות מעשר שני שכר למי שהעלם, וזה אסור לפי שהוא בעצמו חייב להגיעם שם.

[1353] לכאורה קשה, אם כן מדוע התנא מדבר דוקא בפועלים שעשו מלאכה בפירות שביעית, הלא אפילו אם יעשו מלאכה אחרת מותר לתת להם מתנת חינם? ותרצו ה**תוספות** (ד"ה דיהיב), דוקא כשעושים מלאכה בפירות שביעית, אזי אם יתן להם פירות במתנה אינו נראה כנותן שכר, כיון שהדרך לתת מעט פירות בחנם לפועל המתעסק בהם. אך אם עוסקים במלאכה אחרת יכול להיות שאסור לתת להם פירות שביעית אפילו בחנם, כיון שנראה כנותן להם שכר. [ב**אמרי צבי** הוכיח שרק אם עוסקים במלאכת הובלת פירות שביעית, מותר לתת להם בחנם, אך אם עושים מלאכה אחרת, אפילו שאותה מלאכה נעשית בפירות עצמם, אסור לתת להם שכר מפירות שביעית, אפילו בחנם].

[1354] ה**תוספות** (ד"ה חמרין) מפרשים, שקנסו את החמרים ששכרן מרובה, ודמי יותר לסחורה בפירות שביעית. אך פועל ששכרו מועט, לא דמי לסחורה, ואין סיבה לקונסו. אך לדעת ה**רמב"ם** (שמיטה ויובל פרק ו' הל' יג', ועיין שם ב**מהר"י קורקוס**), היה מקום לקנוס גם שכר פועל. אך למעשה קנסו רק את החמרין מחמת ששכרם מרובה, ואין בקנס זה כדי חייהם. משא"כ בפועל ששכרו מועט, ומתפרנס בצמצום, לא קנסוהו.

[1355] גם אביי מודה לרבא שקנסו חכמים את החמרין. ולא נחלקו אלא בבאור הברייתא. אך לדינא כולי עלמא מודו שקנסו. **ריטב"א**.

[1356] לדעת **הירושלמי**, (הביאו הרמב"ן), וכן דעת ה**רמב"ם** (שמיטה ויובל, פרק ו' הל' יג'), לא קנסו את החמרין אלא אם עשו מלאכה אסורה בפירות שביעית. אך אם הובילו פירות שביעית באופן המותר לא קנסום. אך לדעת ה**רמב"ן**, אף אם לא עשו שום איסור, תקנו להם שינהגו קדושת שביעית בשכרם, שמא יפרע להם שכר מפירות שביעית.

מסתפקת הגמרא: **איבעיא להו, שכרו ל"סתם יינן"** [1357] **מהו**? האם שכרו מותר בהנאה, או לא? [1358]

וצדדי הספק: **מי אמרינן כיון דאיסורא** ד"סתם יינן" **חמור כדיין נסך**, ובשניהם אסור בהנאה, **שכרו נמי אסור**.

או דלמא, הואיל וטומאתו קיל, שאינו מטמא כמת, אלא טומאת משקין בלבד, **אף שכרו נמי קיל**.

פושטת הגמרא: **תא שמע**, [בא ושמע מה ששנינו בברייתא בענין זה]: **דההוא גברא דאגר ארביה** [השכיר ספינתו] **לעבודה בסתם יינן, ויהבו ליה חיטי באגרא** [נתנו לו חיטים בשכרו], **אתא לקמיה דרב חסדא, אמר ליה: זיל קלינהו וקברינהו** [לך, תשרפם, ותקברם].

ומוכח, שאף שכר עבודה ב"סתם יינן", אסור בהנאה כיין נסך. [1359] [1360]

מקשה הגמרא: מדוע חייבו רב חיסדא לשרוף את החיטים, **ולימא ליה בדרינהו** [יאמר לו לפזרם כמות שהם]?

מתרצת הגמרא: רב חיסדא חשש דילמא **אתו בהו לידי תקלה**. שמא אחר שיפזרם ילקטום אנשים אחרים ויהנו מהם.

ועדיין קשה, מדוע חייבו גם לקוברם, **ליקלינהו וליבדרינהו** [ישרפם, ויפזר את אפרם]?

[1357] בגמרא לעיל (ל' ב - לא' א') נתבארו שלש דרגות באיסור יין נסך: **א. יין נסך ממש**, שהתנסך לעבודה זרה, שהוא אסור בהנאה, ומטמא טומאת משא ואהל כמת, [והטעם: כיון שהוקשה תקרובת עבודת כוכבים לטומאת מת, שנאמר (תהלים קו' כח') "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים", דרשו חכמים (לעיל לב' ב') "מה מת מטמא באהל, אף תקרובת עבודת כוכבים מטמאה באהל"]. ומטמא בשיעור כזית, כמת. **ב. "סתם יינן"**, שאסור משום גזירת יין נסך. ומטמא טומאת אוכלין ומשקין, כתורת משקין, טומאת שרץ, שאינו מטמא אדם וכלים, אלא אוכלים ומשקים. ושיעורן לקבל טומאה ברביעית הלוג ככל טומאת משקין. **ג. המפקיד יינו אצל עובד כוכבים**, ויחד לו קרן זוית והמפתח והחותם ביד ישראל, לדעת רבי אליעזר, מותר לגמרי. ולרבנן, אסור בשתיה ומותר בהנאה.

[1358] אמנם, לכתחילה ודאי אסור להשתכר מ"סתם יינן". כמו שנתבאר לעיל (נו' ב'), שאסור לדרוך עם הגוי בגת, אלא באופן שידיו קשורות. וכאן הספק בדיעבד, האם שכרו מותר. **תוספות**.

[1359] הקשו ה**תוספות**: שמא יש לחלק בין פועל ששכרו מועט, למשכיר ארבא ששכרו מרובה, ודמי לחמרין, ולעולם אימא לך שפועל שעשה מלאכה ב"סתם יינן" לא גזרו בו? ותרצו: כאן מדובר שלא השכיר להם בשכר מרובה, אלא בשכר מועט כגון לעבור נהר קטן בלבד.

[1360] לענין דין "סתם יינן" בזמן הזה, עיין לעיל, הע' 3.

[1361] ה**תוספות** הקשו, הרי קיימא לן כדעת רבי יוסי, (לעיל מט' א') שאמר "זה וזה גורם מותר". וסבר שמותר לזבל באפר עבודה זרה. ואם כן מדוע כאן חששו לזבל? ותרצו: לכתחילה יש לחוש לדעת רבנן החולקים עליו וסוברים שאסור לזבל באפר עבודה זרה. והנה, ה**רמב"ם** (הלכות עבודה זרה פרק ח' הל' ז') פסק כדעת רבי יוסי אף לכתחילה. ומאידך, בהלכות מאכלות אסורות (פרק יג' הל' טז') פסק כדברי רב חיסדא, שלא סגי בשריפה, אלא צריך גם לקבור את האפר. וכבר תמה עליו ה**לחם משנה** (שם), דאם סבר כדעת ר' יוסי ש"זה וזה גורם מותר", ומותר לזבל באפר עבודה זרה, אם כן מדוע בחיטים שקיבל בשכרו צריך גם לקוברם? ותרץ, אף לדעת רבי יוסי,

מתרצת הגמרא: רב חיסדא חשש **דלמא מזבלי בהו**. שמא ישתמשו באפר כדי לזבל, ונמצא שנהנו מאותם חיטים. [1361] ועדיין קשה, מדוע חייבו גם לשורפם, **לקברינהו בעינייהו** [יקברם כמות שהם]?

ואם תאמר, אכתי יש לחוש שמא יוציאום מהאדמה וישתמשו בהם, **מי לא תנן** [וכי לא שנינו (סנהדרין מה' ב')] גבי היוצא להיהרג: "**אחד אבן שנסקל בה, ואחד עץ שנתלה עליו, ואחד סייף שנהרג בו, ואחד סודר שנחנק בו, כולם** אסורים בהנאה, [1362] **ונקברים עמו**", ואין חוששים שמא יוציאום וישתמשו בהם, ומדוע כאן לא סגי בקבורה? [1363]

מתרצת הגמרא: **התם**, ביוצא להיהרג, **דקא קברי** אותו ואת החפצים ששמשו להריגתו **בבי דינא, מוכחא מילתא דהרוגי בית דין נינהו**, ולכן לא חוששים שמא יוציאום וישתמשו בהם.

אך **הכא, לא מוכחא מילתא**, ויש לחוש שמא ימצאום אנשים אחרים, **ואימר** [ויאמרו], **אינש גנב, ואייתי קברא הכא**. [1364]

דבי רבי ינאי יזפי פירי שביעית מעניים, בני משפחתו של רבי ינאי לוו פירות שביעית מהעניים קודם זמן הבעור, **ופרעו להו** כסף **בשמינית**. נמצא, שהיו העניים אוכלים בשמינית, אחר זמן הביעור חליפי פירות שביעית. [1365]

אתו אמרו ליה לרבי יוחנן, ושאלוהו אם מותר לעשות כן.

אמר להו, יאות הן עבדין [עשו כראוי]. כיון שבאותה שעה שילמו להם על פירות השביעית, כבר לא היו הפירות בעין, [1366] אין התשלום נחשב כחליפי פירות שביעית,

---

אם ודאי יזבלו בה, אסור לכתחילה. ובסוגיין, כיון שודאי יזבלו בה אנשים, אסור לכתחילה אף לדעת רבי יוסי. (עיין **חתם סופר**, שבפועל, כיון שחס על שכרו, ודאי יטרח ללקוט את האפר כדי לזבל בו). משא"כ באפר עבודה זרה, אין ודאות שישתמשו בו לזבל, ולכן מותר לכתחילה לזרותו לרוח.

[1362] שנאמר (דברים כא' כג') "לא תלין נבלתו על העץ, כי קבור תקברנו". משמע, שגם העץ אסור בהנאה וטעון קבורה כמו המת עצמו.

[1363] ואין לתרץ, משום חומרא דעבודה זרה חששו יותר מאשר באביזרי המת, כיון שאיסור הנאה בעבודה זרה נלמד מ"זבחי מתים", ואם במת לא חששו אין סברא לחשוש יותר בעבודה זרה. **חתם סופר**.

[1364] **התוספות** הקשו, מדוע שור הנסקל, ועגלה ערופה ושער נזיר קוברים בעין, ולא צריך לשורפם קודם לכן, והרי כיון שאין נקברים בבית הדין, יש לחוש שמא ימצאום אנשים אחרים, כדהכא? ותרצו, כיון שאין הדרך לקבור בשר ושער, מוכחא מילתא שאיסורי הנאה הם. אבל חיטים, דרך העולם לקוברם.

[1365] צריך לפרש, שהאיסור היה מה שהיו אוכלים אותם בחזקת שלהם. אך אילו אכלו אותם בתורת שביעית, אפילו אם אכלו את הפירות עצמן אחר הביעור, מותר. כמבואר במסכת שביעית (פרק ט' משנה ח') "הגיע שעת הביעור, עניים אוכלים אחר הביעור, ולא עשירים. דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר, אחד עניים אחד עשירים אוכלים אחר הביעור". או, שהעניים היו עושים מהם סחורה ולפיכך הקפידו עליהם אותם שבאו ואמרו לרבי יוחנן. **תוספות**.

[1366] ולפי זה, אף בשביעית עצמה היו יכולים לפרוע, אם אין הפירות בעין. **תוספות**.

ולא חלה עליו קדושת שביעית.[1368] [1367]

וכנגדן באתנן מותר. כלומר, אף ב"אתנן זונה", שנאסר להקרבה למזבח, שנאמר (דברים כג' יט') "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלקיך", אם בא על הזונה ואחר כך נתן לה את האתנן, מותר. כיון שלא נתנו לה בשעת ביאה הרי הוא כמתנה בעלמא, ולא חל עליו איסור "אתנן".

ומנין למדנו דין זה? **דתניא** בברייתא: "**נתן לה** את האתנן **ולא בא עליה**, או **בא עליה ולא נתן לה**, **אתננה מותר**".

מקשה הגמרא: אם "**נתן לה ולא בא עליה**", **פשיטא** שהאתנן מותר, **כיון** דלבסוף **לא בא עליה**, **מתנה בעלמא הוא דיהיב לה**? ומה התחדש בברייתא?

ותו, אם "**בא עליה ולא נתן לה**", **הא לא יהיב לה ולא מידי**? **וכיון דלא נתן לה** כלום, **מאי "אתננה מותר"**?

אלא ודאי, **הכי קאמר** [כך כונת הברייתא לומר]: **נתן לה ואחר כך בא עליה**,[1369] **או בא עליה ואחר כך נתן לה**, **אתננה מותר**. ומכאן המקור לדינו של רב יוחנן, שאם נתן לה את האתנן לאחר שבא עליה, אתננה מותר.

[1367] בגמרא מבואר, שמותר ללות פירות בשביעית, ולשלם תמורתם בשמינית. הקשו ה**תוספות**, מדוע אין בזה איסור ריבית, הרי אסור ללות סאה בסאה, כמבואר במסכת בבא מציעא (עה' א'), "לא יאמר אדם לחבירו הלויני כור חטין ואני אתן לך לגורן:. שמא יוקרו חיטין ונמצאו באות לידי ריבית"? ותרצו: אותם בני רב ינאי היתה להם תבואה בביתם, ובכהאי גונא מותר, דהוי כאילו אמר לו "הלויני עד שיבא בני, או עד שאמצא מפתח". (עיין בבא מציעא מד' ב'). **בשו"ת שואל ומשיב** (תנינא, חלק ד' סי' צה') הקשה על דברי התוספות, שהרי הסיבה שאם יש לו בביתו מותר ללות סאה בסאה, משום שהרי הוא כאילו הקנה לו כבר בשעת ההלואה את הפרעון. ואם כן, אם לבני רב ינאי היו חיטים בביתם, ולוו פירות שביעית מהעניים, הוי כחליפי שביעית, כיון שהעניים זכו בהם מיד בשעת ההלואה? **הגאון רבי שלום מרדכי הכהן שבדרון מברזאן** (מהרש"ם מברזאן), תרץ על פי המבואר לקמן (סג' א', ובתוספות ד"ה כגון בסופו), גבי אתנן זונה, שאם אמר "התבעלי לי בטלה" סתם, ולא יחד לה טלה, אף על פי שאחר כך יתברר למפרע שהטלה היה קנוי לה בשעת ביאה, מכל מקום כיון שלא היה מבורר לה בשעת ביאה לא חל עליו שם אתנן. ולפי זה, אפשר לומר כאן, שהיה לבני רב ינאי בביתם תבואה יותר מהשיעור שלוו מהעניים, והוי כמו "טלה סתם". וכיון שלא מבורר איזו תבואה נכנסת תחת פירות השביעית, לא חשיב כחליפי פירות שביעית. (ועיין עוד ב**אמרי צבי** בדרך זו).

[1368] לדעת **רש"י**, דוקא משום שפרעו אחר שכבר נאכלו פירות השביעית, לכן לא נתפס על התשלומים תורת חליפי שביעית. ומשמע, שאם לא נאכלו הפירות, היה נתפס על התשלום תורת חליפי שביעית. וכן דעת **הרמב**"ן. וצריך באור, מדוע נעשו הדמים חליפי שביעית, והרי הפירות כבר קנויים ללוקח, והדמים אינם אלא פרעון חוב הבא מחמת פירות שביעית, אבל לא דמיהם, ומאי שנא ממקום שכבר נאכלו הפירות, שאז הפירות לא נתפסים בקדושת שביעית? ואכן, לדעת ה**תוספות** (בשם רבינו יצחק), אפילו אם לא נאכלו, ולא מכרן הלוקח לאחר, מכל מקום, בכל מקרה שקנאם הקונה במשיכה קודם נתינת הדמים, שוב לא נתפס על הדמים תורת שביעית. [אמנם, בתוספות מדובר בדמי עבודה זרה, אך הוא הדין והוא הטעם בדמי שביעית]. אך לשיטת רש"י והרמב"ן קשה? **החזון איש** (סימן י' סוף ס"ק יג') מבאר, לדעת הרמב"ן, אם הפירות בעולם, אף על פי שחל המקח, מכל מקום כיון שפרעון המעות הוא תנאי במכירה, ואם לא יפרע את המעות, עליו להחזיר את הפירות, ויתבטל המקח למפרע, לכן חשיבי המעות כחליפי הפירות. אך לאחר שנאכלו הפירות, ואין כאן אלא חוב בעלמא, שוב אין המעות נחשבות כחליפי הפירות. [ועיין עוד לישב את דברי הרמב"ן בדרך אחרת ב**קהילות יעקב** (סי' כג')].

[1369] כגון שאמר לה "הילך טלה זה מעכשיו, ובשעת גמר ביאה תיגמר המתנה", ולכן הקשתה הגמרא שבשעת הביאה יחול על האתנן איסור למפרע **תוספות**. ועיין במה שנעיר בתרוץ הגמרא.

מקשה הגמרא: אם **נתן לה** את האתנן, **ואחר כך בא עליה**, מדוע אתננה מותר,

דף סג.

הרי **לכי** [כאשר] **יבא עליה** (תחילת העמוד) **ליחול עלה איסור אתנן למפרע**, שהרי נתנו מתחילה על מנת שיבא עליה אחר כך?

אמר רבי אלעזר, מדובר **כשקדמה והקריבתו** קודם שבא עליה, ובאותה שעה עדיין לא חל עליו איסור אתנן.

מקשה הגמרא: **היכי דמי**, באיזה אופן יועיל תרוצו של רבי אלעזר, **אי דאמר לה "קני ליך** את האתנן **מעכשיו**, קודם הביאה", **פשיטא דשרי**. דאף על גב שנתן לה את האתנן על מנת לבא עליה, מכל מקום **הא ליתיה בשעת ביאה**, ואינו נחשב כשכר ביאה אלא **מתנה בעלמא הוא דיהיב לה**.

ואי דלא אמר לה "קני ליך את האתנן **מעכשיו**", אלא הקנה לה אותו רק בשעת ביאה, **היכי מצי מקרבה** [היאך יכולה להקריבו קודם הביאה]? והרי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, שנאמר (ויקרא כז' יד'): "**ואיש כי יקדיש את ביתו קדש**", ודרשו חכמים: **אמר רחמנא, מה ביתו** של אדם שייך לו, ועומד **ברשותו**, **אף כל** דבר שרוצה להקדישו, צריך שיהיה שלו **וברשותו**.

ואם כן, בנידון דידן, כיון שהאתנן אינו קנוי לה עד שעת ביאה, אינה יכולה להקריבו? **אלא**, מדובר במקרה **דאמר לה "להוי גביך** [יעמוד האתנן ברשותך] **עד שעת ביאה, ואי מיצטריך ליך**, [1370] **קני מעכשיו**". והתחדש במשנה, שאף על פי שאמר לה "לא תקני עד שעת הביאה", מכל מקום כיון שחזר ואמר לה "אם תצטרכי קני מעכשיו", אם קדמה וזכתה בו הוי כמתנת חינם, ומותר להקריבו.

[1370] על פי הגירסא שלפנינו, "ואי מיצטריך ליך", האשה יכולה לזכות באתנן מתי שתחפוץ. הסתפקו הראשונים: מה הדין במקרה שנתן לה את האתנן, על מנת שתיבעל לו. וקדמה והקדישתו קודם שנבעלה. לדעת ה**מאירי**, כיון שנתינת האתנן היתה כשכר על הביאה, אם כן, עד שלא נבעלה בפועל, וזכתה באתנן, אינה יכולה כלל להקדישו, שהרי עדיין אינו שלה. **ויש שהקשו עליו**, מאי שנא מוכר לחברו, ומשך הקונה את החפץ, שזכה בו מיד, אלא שצריך לתת למוכר את דמיו, ואף כאן, מיד כשמשכה הזונה את האתנן, זכתה בו, אלא שצריכה להבעל לו בשכרו? **המאירי דחה את דבריהם**: יש לחלק, במכירה, הקונה משך את החפץ, ואז התחייב בדמיו. אך כאן, אדרבה, האתנן הוא הדמים, והוא נקנה בביאה, אך אין הביאה נקנית באתנן. ולכן, אף אם משכה את האתנן, לא זכתה בו עד שתיבעל. **מוסיף המאירי**: ואף לדבריהם לא נאמר כן אלא במשיכה שבמקום דמים, שהוא דבר הראוי לגבותו על ידי בית דין, אבל אתנן, שאין מסור לבית דין לכופה על הביאה, אין משיכת אתנן קונה בו על סמך זה. ברם, **הרמב"ם** (איסורי מזבח פרק ד' הל' יא') גרס "אימתי שתרצי לי קני אותו מעכשיו". כלומר, בשעה שתתרצה להבעל לו, אזי תקנה את הטלה. נמצא שהטלה עומד אצלה בספק, אם תתפייס להבעל לו או לא. וכשמקריבתו, התרצתה להבעל לו, על ידי ההקרבה. וקא משמע לן, שאפילו הכי לא הוי כאתנן, כיון שעדיין לא נבעלה בשעת ההקרבה. ומבאר ה**אבן האזל**, דעת הרמב"ם, כיון שאמר לה "קני את האתנן, ובשכר האתנן תיבעלי לי", נמצא שאין האתנן שכר על הביאה, אלא הביאה שכר על האתנן. ובכהאי גוונא, כל זמן שלא נבעלה, לא אסרה התורה את האתנן. ולכן, אם קדמה והקריבתו מותר. (ועיין עוד **בשו"ת עונג יו"ט**, סוף סימן קמב).

בעי רב הושעיא, **קדמה והקדישתו** קודם שבא עליה, אך לא הקריבתו עד לאחר הביאה, **מהו**? האם מותר להקריבו אחר שבא עליה?

וצדדי הספק: **כיון דאמר מר** (קידושין כח' ב') "**אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט**", אם כן, כבר בשעה שהקדישה את האתנן, הוי כאילו מסרתו ליד ההקדש, **וכמאן דאקריבתיה דמי**. **או דלמא**, **השתא מיהא** בשעה שבא עליה, **הא קאי ואיתיה בעיניה** [הרי האתנן קיים בעיין], ויחול עליו איסור אתנן למפרע משעה שנתנו לה? [1371]

מקשה הגמרא: ומדוע לא **תפשוט** את הספק **מדברי רבי אלעזר** הנזכרים לעיל? **דהרי אמר רבי אלעזר שהברייתא** עוסקת במקרה **שקדמה והקריבתו**. משמע מדבריו, **דוקא** אם **הקריבתו**, אזי לא חל עליו איסור אתנן למפרע, **אבל הקדישתו** ולא הקריבתו, **לא**.

מתרצת הגמרא: רבי הושעיא הסתפק בדברי **רבי אלעזר גופיה**. **וקא מיבעיא ליה**, **מאי**, האם **מיפשט פשיטא ליה לרבי אלעזר ד**"**הקריבתו**" **דוקא**, ורק אז לא חל האתנן למפרע, **אבל** אם **הקדישתו** ולא הקריבתו, **לא**, **דהא איתיה בשעת ביאה**.

או דלמא, אם **הקריבתו**, **פשיטא ליה** שלא חל עליו איסור אתנן, **ואם הקדישתו** ולא הקריבתו עד שבא עליה, **מספקא ליה**, כנ"ל, ולכן העמיד את הברייתא באופן הפשוט, שכבר הקריבתו, ואז ודאי לא חל איסור אתנן למפרע.

והניח את הספק **בתיקו**:

שנינו בברייתא לעיל: "**בא עליה**, **ואחר כך נתן לה אתננה**, **מותר** להקריב את האתנן כקרבן":

[1371] **התוספות** (ד"ה או) התקשו, הרי אתנן לא חל על דבר קדוש, [דכתיב (דברים כג' יט') "לא תביא אתנן זונה:. לכל נדר", ודרשינן (פסחים צ' א') "לכל נדר", פרט לנדור, ללמדך שאין איסור אתנן חל על דבר הנדור], ואם כן, כיצד יחול איסור אתנן על הטלה, אחר שכבר הקדישתו? ותרצו, כיון שהאתנן נמצא בעין בשעת הביאה, חל האיסור למפרע משעה שנתנו לה, ואז עדיין לא היה קדוש. הגאון רבי איסר זלמן מלצר (**באבן האזל** איסורי מזבח, ד' יא') הקשה על דברי התוספות: הרי מבואר בגמרא, שאם הזונה קנתה את האתנן קודם הביאה, אף על פי שאחר כך בא עליה, לא חל האתנן למפרע, ובכל מקרה שבשעת הביאה עצמה האתנן כבר אינו של הנותן, ואינו יכול לעשותו אתנן כעת, אף למפרע אינו יכול. ואם כן, מדוע בהקדש, חל האתנן למפרע, הרי בשעה שבא עליה, אינו יכול לעשותו אתנן, דאין אתנן חל על המוקדשים, ואם כן אף למפרע לא יוכל לעשותו לאתנן? ותרץ: יסוד הספק בגמרא, האם חל אתנן כאשר קדמה והקדישתו, תלוי בגדר הדין ד"אין אתנן חל על המוקדשים". אם נאמר, שאין אתנן חל הל המוקדשים, משום שכבר זכה בו ההקדש, ואינו יכול לתת לזונה דבר שאינו שלו, אבל אם נמצא היכי תימצי שיש בידו למסור לזונה דבר הקדש, יכול עליו איסור אתנן. אם כן, בנידון דידן, אם נאמר שאין לו רשות לגמור בביאתו את קנין האתנן, נמצא שלא קנתה את האתנן, וכיון שלא קנתה, הרי לא חל ההקדש, ואם כן שוב יש בידו לתת לה את האתנן, בלא עיכוב מחמת ההקדש. ושפיר חל עליו איסור אתנן. אך אם נאמר, שאין אתנן חל על המוקדשים, משום שאת עיקר האיסור של אתנן אינו יכול לעשות אלא בדבר השייך לו, אם כן, בנידון דידן, כיון שצריך לחול מעכשיו בשעת הביאה איסור אתנן, אפילו אם יחול למפרע, מכל מקום כיון שהוא צריך לחול עכשיו, וכעת החפץ מוקדש, אינו יכול להחיל על ההקדש איסור אתנן.

מקשה הגמרא: **ורמינהי** [הרי שנינו בברייתא] להיפך: "**בא עליה ואחר כך נתן לה, אפילו מכאן עד שלש שנים, אתננה אסו ר**"?

מתרצת הגמרא: **אמר רב נחמן בר יצחק אמר רב חסדא, לא קשיא.**

הא דאמרינן "אפילו מכאן ועד שלש שנים אסור", כש**אמר** לה "**התבעלי לי בטלה זה**" העומד לפניך, אזי אסור אפילו אם נתנו לה אחר שלש שנים, כיון שמעכשיו זכתה בו.

והא דאמרינן "בא עליה ואחר כך נתן לה את אתננה, מותר", כש**אמר לה** "**התבעלי בטלה**" **סתם**. ובאופן זה, כאשר נותן לה את האתנן לאחר זמן, אינו נחשב כאתנן, שהרי רק עכשיו זכתה בו, ומותר.

מקשה הגמרא: **וכי אמר לה** "**בטלה זה**" **מאי הוי**? כלומר, מדוע אם אמר לה "התבעלי לי בטלה זה", ונתנו לה לאחר זמן, הטלה אסור, **והא מחסר משיכה**, וכיון שלא משכה את הטלה, לא זכתה בו עד שנתנו לה בפועל? [1372]

ומתרצת: מדובר **בזונה עובדת כוכבים, דלא קניא במשיכה** אלא בכסף, וזכתה בטלה מיד אפילו אם לא משכתו אלא אחר זמן רב. [1373] **ואיבעית אימא**, באופן אחר: **לעולם בזונה ישראלית, ובכל זאת זכתה בטלה מיד, כגון דקאי** [הטלה עמד] **בחצירה**, וזכתה בו בקנין חצר. [1374] מקשה הגמרא: **אי** כדבריך, שמדובר במקרה **דקאי** [שהטלה עמד]

[1372] בדין קנין משיכה, נחלקו האמוראים: **לדעת ריש לקיש** (בכורות יג' א'), קנין משיכה נלמד מהפסוק (ויקרא כה' יד') "וכי תמכרו ממכר לעמיתך, או קנה מיד עמיתך". "מיד עמיתך", משמע מיד ליד. דהיינו במשיכה. ולשיטתו, דרשינן, דוקא מיד עמיתך [דהיינו מיד ישראל] נקנה במשיכה, אך מיד נכרי, נקנה בכסף. **ולדעת רבי יוחנן**, (בבא מציעא מו' ב'): מדאורייתא מעות קונות, דכתיב (ע"פ הפסוק בויקרא כז' יט') "ונתן הכסף וקם לו", אך משיכה אינה קונה. ולשיטתו דרשינן, דוקא "מיד עמיתך" קונה בכסף, אך מיד הנכרי במשיכה. ורבנן תקנו, שגם ישראל לא יקנה בכסף אלא במשיכה, גזירה שמא יאמר לו "נשרפו חיטיך בעליה". (עיין קידושין כח' ב'). **נמצא למעשה**: בין לדעת רבי יוחנן, ובין לדעת ריש לקיש, לאחר תקנת חכמים, ישראל אינו קונה בכסף אלא במשיכה. והגוי, לדעת רבי יוחנן קונה במשיכה, ולריש לקיש קונה בכסף. **סוגייתנו**, כדעת ריש לקיש, הסובר שישראל קונה במשיכה ולא בכסף, ועובד כוכבים קונה בכסף, ולא במשיכה, ולכן, אם אמר לזונה גויה, "התבעלי לי בטלה זה", זכתה בו מיד, ונאסר כאתנן זונה, אפילו אם לא משכתו אלא לאחר זמן רב. אמנם, בהמשך דברי הגמרא יובא תרוץ נוסף, העולה יפה אף לשיטת רבי יוחנן. ע"פ ה**תוספות**.

[1373] בגמרא מבואר, שאם הזונה לא משכה את הטלה, לא זכתה בו. והקשה ה**רא"ש**, הרי שכר פעולה אינו צריך קנין, ופועל שעשה מלאכה לבעל הבית מיד קנה את שכרו, ואם כן, כיון שביאה היא דבר שנותנים עליו שכר, מדוע לא זכתה בשכר מיד בשעת הביאה? ותרץ: מכאן מוכח, שאם אמר לפועל "עשה עמי מלאכה זו ואתן לך חפץ בשכרך", יכול לתת לו את דמי החפץ בשכרו, ואינו חייב לתת לו את גוף החפץ, אלא אם משכו הפועל, ועשה בו קנין. ולכן, בסוגייתנו, כיון שלא משכה את החפץ, הגם שהתחייב לה את דמיו, מכל מקום לא זכתה בגופו. על כל פנים משמע מדברי הרא"ש שאם שכר פועל על מנת לתת לו חיטים בשכרו, ועשו קנין, חייב לתת לו חיטים. ועיין **חזון איש** (חו"מ ליקוטים סימן ט', אות א -ג), שדן בזה.

[1374] גם לפי תרוץ זה, אם אמר לה "התבעלי לי בטלה" סתם, והיו בחצירה כמה טלאים, ולא ברר לה איזה טלה יתן לה בשכרה, אף על פי שאחר הביאה ברר לה טלה אחד מהם, וזכתה בו למפרע, מכל מקום לא חל על הטלה שם "אתנן", כיון שבשעת הביאה לא היה מבורר. **תוספות**. ה**חתם סופר**, הקשה על דבריו, הרי אתנן זונה ומחיר כלב, נלמדו מאותו פסוק, ובכל זאת אמרינן במסכת תמורה (ל' א') גבי שותפים שחלקו רכוש משותף, ונטל אחד מהם עשרה חלקים, והשני תשעה חלקים וכלב, הרי החלק שנטל השותף הראשון כנגד הכלב אסור, אף על פי שאינו מבורר? ותרץ: דברי התוספות אינם אלא באופן שגוף הקנין נעשה על ידי ברירה, ואזי אין שם אתנן חל על

בחצירה, אם כן, מדוע אמר התנא "**בא עליה ואחר כך נתן לה**", דהיינו, שבשעת הביאה עדיין לא זכתה באתנן, **והא** לפי התרוצים לעיל, כבר בשעת הביאה **קניא לה**?
מתרצת הגמרא: **לא צריכא**, אפשר להעמיד את הברייתא גם באופן שלא זכתה עדיין בטלה בשעת ביאה, ובכל זאת חל עליו שם "אתנן זונה", באופן **דשויה ניהלה** [עשה את הטלה] **אפותיקי**.
דהיינו: **אמר לה**, "**אי מייתינא ליך** [אם אתן לך] **זוזי מכאן עד יום פלוני מוטב**, **ואי לא**, **שקליה** [קחי את הטלה הזה] **באתנניך**".
ולכן, כיון שמשעת ביאה הטלה משועבד לפרעון חובה, ועומד בחצירה, חל עליו שם אתנן, ואסור.
הגמרא חוזרת לדון, בדברי רבי יוחנן, שהתיר לבני רב ינאי ללוות מהעניים פירות שביעית בשביעית ולפרוע להם בשמינית.
מתיב [הקשה] **רב ששת**, שנינו בתוספתא: "ישראל שיש לו פועלים עמי הארץ או גוים, ומזונותיהם עליו, ובאים לסעוד, אסור להאכילם דבר האסור, וכן אסור להשקות לגוים אלו יין נסך, מפני שנמצא פורע חובו באסורי הנאה.
ומכל מקום, **אומר אדם לחמריו ולפועליו לכו ואכלו בדינר זה**, **צאו ושתו בדינר זה**,

דף סג:

ואינו חושש (תחילת העמוד) **לא משום שביעית** [שמא יקחו בו פירות שביעית, מן החשוד למוכרם], [1375] **ולא משום מעשר** [אם עמי הארץ הם, שמא יקחו דבר שאינו מעושר], **ולא משום יין נסך** [אם עובדי כוכבים הם, שמא יקחו יין נסך, ונמצא שפרע להם חובו ביין נסך].

הטלה שלא היה מבורר בשעת ביאה. אבל גבי מחיר כלב, כל החלקים כבר קנויים לשותף אלא שצריך לברר את האיסור על ידי דין "ברירה", ובכהאי גוונא אף התוספות מודים שחל איסור.

[1375] **רש"י** מפרש, שמא ימסור דמים הללו למי שחשוד על השביעית, ותניא "אין מוסרין פירות שביעית לעם הארץ". וקושיית הגמרא: מוכח מכך שאסר ב"צאו ואכלו ואני פורע", שכאשר פורע, דמי איסורא קפרע. ונקראים דמי שביעית, ואף על פי שכבר אכלום. הכי נמי דבי ר' ינאי, שלוו פירות בשביעית, ושילמו בשמינית, כי קפרעי, דמי שביעית הם. אך לדעת **התוספות**, **בשם רבינו יצחק**: "ואינו חושש משום שביעית" היינו, דלא חשיב כאילו פרע את חובו בפירות שביעית, כיון שכשנתן להם את הדינר כבר נפרע חובו, ואחר כך כשאכלו באותו דינר פירות שביעית אין זה ענינו. אך אם אמר "צאו ואיכלו ואני פורע", הוי כאילו לקח בעל הבית את הפירות, ונתנם לפועליו, ונמצא פורע חובו בפירות שביעית. ולדבריו באור קושיית הגמרא: "אלמא כי קפרע דמי איסורא קפרע", כלומר, אם נאמר, שכאשר פורע חובו אחר שכלו הפירות מן העולם, לא חשיב כפירות שביעית, גם כאן לא היה לנו לחשבם כאילו לקחם בעל הבית לעצמו ונתנם לפועליו, מאחר שהן לוקחין הפירות מבית החנוני, והוא פורע המעות לאחר שאכלום. תרצה הגמרא: "תרגמה רב פפא בחנוני המקיפו דמשתעבד ליה, דכיון דדרכיה לאקופי, קני ליה דינר גביה", כלומר: "דמשתעבד ליה", שקונה שיעבוד בנכסיו לאלתר, כנגד מה שנותן לפועליו. ולכן, מעת שקונה הדינר בנכסי בעל הבית, לאלתר, כשעדיין הפירות בעין, ונותן את הפירות לפועליו, הוי ליה מה שקונה בנכסי בעל הבית דמי הפירות, ולכך חשיב בעל הבית כלוקח הפירות והירק מחנוני, ומאכיל לפועליו בשכרן. ולבסוף, כשיתן הדמים לחנוני, לפדות השיעבוד מנכסיו יהיו דמי שביעית.

כיון, שהוא לא האכילם בידים, אלא רק נתן להם כסף.
ומאידך, אם אמר להם, צאו ואכלו ואני פורע, צאו ושתו ואני פורע, הרי הוא כאילו קנה את האיסור, ונתנו להם, ולכן **חושש משום שביעית, ומשום מעשר, ומשום יין נסך**".
מדייק רב ששת: **אלמא**, אף על פי שאינו משלם בשעה שקנה את האיסור, אלא לאחר זמן, מכל מקום **כי קא** [כאשר לבסוף] **פרע, דמי איסור קא פרע**.
ואם כן קשה, **הכא נמי**, כשלוו פירות שביעית, ופרעו בשמינית, **כי קא פרע, דמי איסורא קא פרע**? ומדוע הפרעון לא נחשב כחליפי פירות שביעית?
מתרצת הגמרא: **תרגמה רב חסדא** [רב חיסדא מסביר את התוספתא הנ"ל]: מדובר **ב**מקרה שאמר לפועליו לכו ל**חנוני** פלוני, **המקיפו**, כלומר, שבעל הבית רגיל לקנות אצלו בהקפה, **ד**משעה שנתן לפועלים את האוכל, בעל הבית **משתעבד ליה** לפרוע את מעותיו.
ולכן, המעות שמשלם לו אחר כך נחשבות כדמי איסור. **דכיון דאורחיה לאקופי** [כיון שדרכו למכור לו בהקפה] ויודע בבירור שישלם לו אחר זמן, סמכה דעתו, ומיד כשנתן להם את הפירות **קני ליה דינר גביה** בכל מקום שהוא.
אבל בני ביתו של רב ינאי, שלוו פירות בשביעית, מהעניים על מנת לשלמם בשמינית, אין העניים בטוחים כל כך בפרעון, ולא סמכה דעתם לקנות את הפרעון בכל מקום שהוא. ולכן אין התשלום נחשב כחליפי איסור.
מקשה הגמרא: לפי דבריך, רק אם שלח את פועליו לאכול אצל חנוני הרגיל אצלו, חושש משום שביעית וכו', **אבל חנוני שאין מקיפו, מאי**? וכי **מותר** לו לשולחם לאכול ללא חשש?!
אי הכי, אדתני "צאו ואכלו בדינר זה צאו ושתו בדינר זה", כלומר, אם כן, מדוע התנא צריך לחדש מקרה חדש כדי להתיר לבעל הבית לשלוח את פועליו, ולהעמיד כשאמר "צאו ואכלו בדינר זה",
ליפלוג וליתני בדידה, התנא יכול לחלק באותו מקרה, ולומר, "**במה דברים אמורים בחנוני המקיפו דמשתעבד ליה, אבל חנוני שאין מקיפו מותר**"?
ועוד קשה, וכי ל**חנוני שאין מקיפו, מי לא** [האם אינו] **משתעבד**?!
והא אמר רבא, האומר לחבירו "תן מנה לפלוני ויקנו כל נכסאי לך תמורת אותו מנה", ונתן, **קנה** הנותן את כל נכסיו, **מדין ערב**. דהינו, כשם שערב מתחייב לשלם למלוה, אף

[1376] כמבואר במסכת בבא בתרא (קעג' ב'), "אמר רב הונא: מנין לערב דמשתעבד? דכתיב "אנכי אערבנו מידי תבקשנו". מתקיף לה רב חסדא, הא קבלנות היא, דכתיב "תנה אותו על ידי ואני אשיבנו"? אלא אמר רבי יצחק,

על פי שלא הגיעו המעות לידו, [1376] אף כאן, המוכר מתחייב בכל נכסיו, אף על פי שלא הגיעו המעות לידו.

ולפי זה, גם אם אמר לפועליו "צאו ואכלו ואני פורע", הרי כאילו אמר לחנוני "תן פירות אלו לפועלי, ואתחייב אני מנה לך", וקנה המוכר את המנה מיד מדין ערב. [1377] ושוב חזרה קושיתנו למקומה, מדוע הפירות ששילמו בני רב ינאי לעניים בשנה השמינית, לא נחשבים כחליפי פירות שביעית?

אלא אמר רבא, אכן, **לא שנא** אם אמר לחנוני **המקיפו**, **ולא שנא** לחנוני **שאין מקיפו**, **אף על גב** דמיד **משעבד ליה** נכסיו לשלם חובו, מדין ערב, כנ"ל, מכל מקום **כיון דלא מייחד שיעבודיה** [שלא יחד לו מעות לכך], כשמשלם לו לאחר מכן, התשלום לא נחשב כחליפי שביעית, **ולא מיתסר**. [1378]

אלא הכא, ב"אומר לפועליו צאו ואיכלו ואני פורע", **אמאי חושש משום שביעית**, **והא לא מייחד שיעבודיה הכא** [הרי לא יחד לחנוני מעות בפרעונו]?

אמר רב פפא, **כגון שהקדים** בעל הבית, ושילם **לו** [לחנוני] **דינר** קודם ששלח את פועליו אצלו.

נמצא שכעת אוכלים משל בעל הבית, ואיסור השביעית מתיחס אליו. [1379]

מהכא: "לקח בגדו כי ערב זר, ובעד נכריה חבלהו", ואומר, "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך, נוקשת באמרי פיך, נלכדת באמרי פיך, עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך", אם ממון יש לו בידך התר לו פיסת יד ואם לאו הרבה עליו ריעים".

[1377] **התוספות** (ד"ה ואינו) מבארים, שהתרצן לעיל טעה, וסבר שערב אינו משתעבד אלא בגופו, ולא בנכסיו. ובעומק סברתו, מבאר **החתם סופר**, כיון שעל גוף הלוה מוטל לפרוע את חובו, מדין "פריעת בעל חוב מצוה" (עיין בבא בתרא קעד' א'), ושיעבוד הנכסים הוא מדין "נכסוהי דבר איניש אינהו ערבין ליה" (שם), סבר התרצן, שבערב, די בכך שהוא עצמו ערב לפרעון החוב, ואין צורך בערבות נוספת מצד נכסיו. ובאופן אחר בארו התוספות: סבר התרצן, שנכסי הערב לא משתעבדים אלא במלוה ולוה, ולא במקרה שאמר תן מנה לפלוני ואני אתן לך. ומבאר **החתם סופר**, סבר התרצן, רק אם יש לוה המקבל הנאה, וראוי לחול עליו השיעבוד, אזי כשנכנס הערב במקומו חל עליו שיעבוד. אבל בנותן לפועליו, שמתחילה לא להם הלוה ולא חל עליהם שיעבוד לעולם, אף על הערב לא יחול שיעבוד. וקא משמע לן, שחל שיעבוד בכל ענין. [במאמר המוסגר: התוספות הסיקו, ש"דבר פשוט הוא שכל המקבל מעות מחבירו בשביל חפץ שיתן לו, שנכסיו משועבדים לו, דלא גרע ממלוה שהנכסים משועבדין לו". ברם, בנדון זה, נחלקו **הש"ך** ו**הגידולי תרומה** (חו"מ קטז' ש"ך סק"ה), ולדעת הש"ך, רק בהלואה שייך לומר "שיעבודא דאורייתא", כיון ש"עבד לוה לאיש מלוה". ולא במוכר. ולפלא שנעלמו ממנו דברי התוספות].

[1378] משמע לכאורה, שאם יחד לחנוני מעות, אף על פי שלא נתן לו אותן, אסור. וכן משמע בפשטות מלשון **הרמב"ם** (הלכות מאכלות אסורות פרק יג' הל' כו'). **הרשב"א**, הקשה על שיטה זו, מה מועיל יחוד בלא משיכה? הרי כל זמן שהחנוני לא משך את הדינר לא זכה בו? לכן נדחק הרשב"א לומר, שאין כונת הגמרא לאסור במקרה שיחד לחנוני, אלא רק אם יתן לו את הדינר בפועל, אזי אסור. (ועיין **בית יוסף** יו"ד קלב' ד', הסובר שכך גם דעת הרמב"ם). **הב"ח** (יו"ד קלב' יא') תרץ על קושית הרשב"א, אף על פי שמדינא ודאי לא קנה החנוני על ידי יחוד בעלמא, אפילו הכי, מדרבנן עשאוהו כאילו קנאו. כיון שיחדו לשיעבודו, והדינר נמצא בעין ביד בעל הבית, נראה כאילו בעל הבית לוקח את האיסור ומאיכל את פועליו.

[1379] הקשה **הרשב"א**: מדוע אם הקדים לו מעות אסור, והרי בשעת נתינת המעות עדיין אין איסור, שהרי באותה שעה עדיין לא נטל ממנו יין נסך, וכאשר יטלו ממנו הפועלים לאחר זמן יין נסך, אותה שעה לא זבין מיניה בעל הבית, ולא יתפס בדמים איסור, והוה ליה כ"נתן לה ואחר כך בא עליה", המבואר לעיל, שאתננה מותר, ומאי

אמר רב כהנא, אמריתה לשמעתא קמיה דרב זביד מנהרדעא [אמרתי את תרוצו של רב פפא לרב זביד], **אמר לי, אי הכי**, אם כדבריו, שמדובר באופן שבעל הבית שילם מראש לחנוני, וכעת עליו לחשב מהי יתרת הזכות שנותרה לו אצל החנוני, **אדתני** [מדוע שנינו] "**צאו ואכלו צאו ושתו ואני פורע**", הלא כבר פרע מראש, ואם כן, "**צאו ואכלו צאו ושתו ואני מחשב**", **מיבעי ליה** [היה לתנא לומר]?

אמר לו רב כהנא: אכן, **תני**, [יש לגרוס בברייתא] "**צאו ואני מחשב**" כדבריך.

באופן נוסף אפשר לבאר את דברי התוספתא הנ"ל:

רב אשי אמר, כגון שנטל בעל הבית מיד החנוני את פירות האיסור, **ונתן** לפועליו **ביד**. ולכן חושש משום שביעית, וכו', כיון שהוא עצמו מאכילם איסור בידים, ולא משום דמי שביעית.[1380]

אמר ליה רב יימר לרב אשי, אי הכי, אדתני [מדוע שנינו] "**צאו ואכלו צאו ושתו**", משמע, שאינו אוכל עמהם, והלא אם פירוש הברייתא כדבריך, "**טלו ואכלו טלו ושתו**" **מיבעי ליה** [היה לתנא לומר] ?!

אמר ליה רב אשי: אכן, **תני**, [יש לגרוס בברייתא] "**טלו ואכלו טלו ושתו**" כדבריך.[1381]

הגמרא חוזרת לעסוק בדין שכר יין נסך:

יתיב [ישב] **רב נחמן ועולא ואבימי בר פפי, ויתיב רבי חייא בר אמי גבייהו** [וישב רבי חייא בר אמי אצלם],[1382] **ויתבי וקא מיבעיא להו** [והסתפקו]:

שנא הקדים דינר ואח"כ נתן חנוני יין נסך לפועליו, מנתן חנוני לפועליו ואח"כ נתן לו בעל הבית דינר? ותרץ: כאן מדובר כשהקדים לו דינר על מנת לזכות בו בשעה שיתן יין לפועליו, בכדי מה שיתן להם, לפי שאין בעל הבית יודע כמה יטלו פועליו. נמצא, שבאותה שעה שקיבל ממנו את היין נסך, היו הזוזים פרעון. וחשבינן להו כאלו השתא יהבינהו להו ניהליה, והילכך בשהקדים לו דינר אסור.

[1380] רב אשי לא חלק על דברי רב פפא לדינא, אלא שבלשון הברייתא לא נראה היה לו תירוצו של רב פפא. אך לדינא איתא לדברי רב פפא, וגם לדברי רב אשי. (**רשב"א**). והנה, **הרמב"ם** (מאכלות אסורות יג' כו') לא הביא את דברי רב אשי להלכה. ומבאר **הרדב"ז**, על פי דברי הרשב"א הנ"ל, שדברי רב אשי פשוטים הם, ולא בא לחדש דין, אלא לבאר את הברייתא באופן יותר הגון לדעתו. ולכן לא ראה הרמב"ם צורך להביאו להלכה.

[1381] ולפי זה, ברישא התחדש, שאם אמר להם "טלו ואכלו בדינר זה", והם נתנו את הדינר לחנוני, אף על פי שנשא ונתן ביד, מותר. כיון שאינו אלא שלוחו של החנוני. ובסיפא התחדש, שאף על פי שבשעה שנותן להם האיסור, לא קא יהיב לחנוני ולא מידי, וסלקא דעתך דשליחותיה דחנוני קעביד, קא משמע לן כיון שלבסוף הוא פורע, אינלאי מילתא שהוא קונה איסור, ומשלו הם אוכלים. **תוספות**. **הרש"ש** הקשה על דברי התוספות, כיצד מותר לבעל הבית לשאת ולתת ביד, הרי אין שליח לדבר עבירה, ואם כן, הוא עושה איסור בידים כשמאכילם פירות שביעית אחר זמן הביעור? **אמנם אם נאמר**, שאיסור שביעית האמור כאן, אינו מצד שמאכילם אחר זמן הביעור, שהרי אם עניים הם, מותר להם לאכול אף אחר זמן הביעור, [עיין תוספות לעיל (סב' ב', ד"ה יזפי)], אלא מצד שפורע חובו מפירות שביעית, והוי כסחורה, כדלעיל (סב' א'), וכדעת רבינו יצחק בתוספות (סג' א', ד"ה ואינו חושש), אתי שפיר. כיון שהוא שלוחו של החנוני, אם כן לא פרע את חובו בפירות שביעית. על פי **האמרי צבי**.

[1382] רבינו תם היה מדקדק, שבכל מקום שנאמר "ויתיב פלוני גבייהו", מזכירו כן, לפי שהוא הורה להם דבר חדוש. והתקשה, הרי כאן לא דבר רב חייא בר אמי קמייהו, אלא רב נחמן הוא שהשיב להם, ואם כן למה נזכר כאן רב חייא בר אמי? ותרץ: כי זה המעשה היה עם אותן דכתובות (דף יח.) "אמר להו רב חייא בר אמי תנינא

שכרו לשבור חביות **יין נסך**, ולאבדם מן העולם, **מהו**? האם שכרו אסור? [1383] וצדדי הספק: **מי אמרינן כיון** דהפועל **רוצה בקיומו** של היין, כדי שיוכל לבא ולשברו, וליטול שכרו, **אסור**. [1384]

או דלמא, כל פעולה שאדם עושה כדי **למעוטי תיפלה** [1385] [למעט מציאות של איסור בעולם], **שפיר דמי**.

אמר רב נחמן: **ישבור ותבא עליו ברכה**. דהיינו, שכרו מותר.

לימא [לכאורה, דברי הברייתא דלהלן] **מסייעים ליה**:

דף סד.

שהרי שנינו: "**אין עודרין** [חופרים] **עם העובד כוכבים בכלאים**, [1386] (תחילת העמוד) **אבל עוקרין עמו** זרעי כלאים, כדי להשליכם לאיבוד, **כדי למעוטי את התיפלה**".

ואף על פי שהפועל רוצה בקיום הכלאים, שלא יעקרו מאליהם, אלא יעקרם הוא, כדי שיטול עליהם שכר, בכל זאת מותר, כדי למעט את התיפלה.

סברוה, סברו בני הישיבה לומר, **הא** דאמרינן "אבל עוקרין עמו", **מני, רבי עקיבא היא**. כלומר, אפילו לדעת רבי עקיבא, **דאמר**, "**המקיים בכלאים לוקה**", כדלהלן, בכל זאת מותר לקיים על מנת לעקור ולמעט את התיפלה.

והיכן נשנו דברי רבי עקיבא:

דתניא בברייתא: "**המנכש, והמחפה** [אחר הזריעה, חופה עליהם עפר], **בכלאים**, אף על פי שלא זרעם, כיון שרוצה בפעולה זו להצמיח פירות כלאים, **לוקה**.

רבי עקיבא אומר, אף המקיים פירות כלאים, [1387] לוקה.

אשתו ארוסה" וכו', ועל אותו דבר הוזכר גם הנדון האמור בסוגייתנו. והתלמוד קבע הדברים על סדר המסכתות, כל דבר לפי ענינו. **תוספות**.

[1383] **רש"י** מפרש, "מהו, שיהא שכרה מותר". ומדייק ה**חתם סופר**, דפשיטא לגמרא שאסור לכתחילה להשתכר מעבודה בשבירת יין נסך, והספק היה רק האם גזרו בדיעבד לאסור את שכרו. אמנם, למסקנא פשט רב נחמן שמותר להשתכר אף לכתחילה.

[1384] כיון שישראל מצווה לבטל עבודת כוכבים, לפיכך אסור לו לרצות בקיומה. **רש"י**.

[1385] "תיפלה" מלשון "תפל" (עיין **איוב** א' כב' "בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תיפלה לאלהים", ובפירוש ה**אבן עזרא** שם). דהיינו, דבר גרוע המחוסר תיקון, ואין לו קיום. (עיין פירוש **הרד"ק** יחזקאל יג' י', **ורש"י** שם כב' כח').

[1386] ה**תוספות** כתבו, שהברייתא עוסקת בכלאי זרעים, הנוהגים רק בארץ ישראל, וכמאן דאמר "אין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל". ולכן, ישנו איסור כלאים אף בשדה גוי. אך אין להעמיד בכלאי הכרם, האסורים בהנאה, שאם כן, מדוע לרבנן מותר לקיימם בשכר, הרי משתכר באיסורי הנאה?. עד כאן דברי התוספות. אמנם, עיין **חזון איש** (יו"ד קפ' סק"א), דלמסקנת הגמרא, ד"למעוטי תיפלה שרי", אם כן אף בכלאי הכרם לא חשיב כמשתכר באיסורי הנאה במקרה שבא למעט את התיפלה. (עיין שם שישב לפי זה את דברי הרמב"ם).

[1387] כגון אם עשה להם גדר כדי לקיימם. **רש"י**. ומבארים ה**תוספות**, שאם לא עשה גדר, אלא הניחם לגדול בלא מעשה, אינו לוקה. כיון שלדעת רבי עקיבא, לאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו. (כמבואר במכות ד' ב'). אמנם, לדעת ה**ערוך**, אף אם לא עשה מעשה, אלא הניחם לגדול, לוקה עליהם. ואכן, יעויין ב**תוספות** (בבא קמא פא' א', ד"ה אין מחייבין), שהעמידו את דברי רבי עקיבא, כשלא עשה מעשה, והא דאמר "המקיים בכלאים לוקה", אין

מבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי עקיבא** שאסר אף קיום כלאים בלא זריעה?

אמר קרא (ויקרא יט' יט') "**שדך לא תזרע כלאים**".

אין לי איסור **אלא** על ה"**זורע**", איסור על ה"**מקיים**" **מנין**?

תלמוד לומר: "**לא כלאים**".

כלומר, נאמר בפרשת כלאים "בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים", ודרשינן את המילה "שדך" גם לפניה וגם לאחריה, כאילו נכתב "כלאים שדך לא", [1388] ומשמעו, שבא הכתוב להזהיר שלא ימצאו כלאים בשדה. [1389]

מכל מקום משמע, גם לדעת רבי עקיבא שאסור לקיים כלאים, היינו דוקא כשרוצה בקיומם ממש, **ואילו** בא **למעוטי תיפלה**, **שרי**.

דוחה הגמרא: **לא**.

הא דאמרינן "אין עודרין עם העכו"ם בכלאים, אבל עוקרין עמו", **מני**? **רבנן היא**. הסוברים שאין איסור קיום בכלאים. ולכן מותר לעקור עם הגוי כלאים. וממילא אין להוכיח מכאן שמותר לשבור עם הגוי יין נסך.

מקשה הגמרא: **אי** כדעת **רבנן**, **מאי איריא** "**עוקרין**", **אפילו קיומי נמי שפיר דמי**?

כלומר, מדוע הברייתא חידשה לנו רק שמותר לעקור כלאים, הרי לשיטת רבנן מותר אף לקיימם?

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן**, **כגון דקא עביד בחנם** [שעקר את הכלאים בחנם].

הכונה למלקות ממש, אלא לומר שיש בו איסור. **ובאופן אחר**, אפשר לומר על פי המבואר בתוספות (שבועות ד' א' ד"ה ר"ע), שדחו את ראית התוספות בסוגיין מהגמרא במכות (ד' ב'), וכתבו, שאפשר לומר אף בדעת רבי עקיבא, "לאו שאין בו מעשה לוקין עליו". ואם כן, אף אם יקיים כלאיים בלא מעשה, ילקה. (ועיין **מצפה איתן**). **והנה**, התוספות בסוגיין הקשו על פירוש רש"י, דאם נאמר ש"המקיים בכלאים", מדובר כשעשה מעשה, אם כן, אין להוכיח מכאן למקיים ביין נסך, שלא עשה מעשה? **ותרצו**, כיון שבסופו של דבר הוא עושה מעשה ביין נסך, [היינו, כאשר שוברו לבסוף], ומעשה זה מגלה על מחשבתו, שחשב לקיימו עד שישבור, חשיב כ"לאו שיש בו מעשה". **הגאון רבי עקיבא איגר** (בגחיון הש"ס), הקשה על קושית התוספות, מדוע נדחקו לומר, שגם ביין נסך איכא מעשה, הלא אפילו אם אין מעשה, מכל מקום יש איסור, ואם כן שפיר אפשר להוכיח מהמקיים בכלאים, שגם במקום שיש איסור לקיים, מכל מקום אם בא למעט את התיפלה מותר? והניח קושיא זו בצריך עיון. **השער המלך** (הלכות כלאים), מבאר, שקושיית התוספות היתה, אם נאמר שרבי עקיבא עוסק רק באופן שיש מעשה, אם כן, מנלן שבמקום שאין מעשה יש איסור, שמא אין כלל איסור בקיום בלא מעשה? ועיין עוד **בחתם סופר**.

[1388] דרשה כעין זו מצינו לעיל (כ' א'): "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לנכרי", ודרשינן "תתננה" ו"מכור" למעלה ולמטה. וכן במסכת בבא מציעא (סא' א'): "את כספך לא תתן בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך", ודרשינן למעלה ולמטה, "את כספך לא תתן בנשך", "בנשך ובמרבית לא תתן אכלך".

[1389] **רש"י** (מכות כא' ב') מבאר, דהוי מצי למכתב "בהמתך כלאים לא תרביע", כמו שכתוב בהמשך "בגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך", ומדלא כתב כך, אלא הסמיך את המילה "כלאים", ל"שדך", דרשינן "כלאים שדך לא". אמנם בסוגייתנו, כתב רש"י, דהוי מצי למכתב "לא תזרע שדך כלאים", ומדכתיב "בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים", והסמיך "שדך לכלאים", דרשינן "כלאים שדך לא". וצריך באור, מהיכי תיתי לומר שעדיף לכתוב "לא תזרע שדך כלאים", יותר מאשר "שדך לא תזרע כלאים"? ועיין **חתם סופר**.

ור' יהודה היא, **דאמר** "**ליתן להם מתנת חנם אסור**". והתחדש בברייתא, דמכל מקום למעט את התיפלה מותר אף בחנם.[1390]

מסיקה הגמרא: מכל מקום מדברי **רבי יהודה**, **נשמע לרבי עקיבא**. ונוכיח, שגם במקום שיש איסור לקיים, אם מקיים על מנת לעקור ולמעט את התיפלה, מותר.

וכך ההוכחה: **לאו** [האם לא] **אמר ר' יהודה** "**אסור ליתן להם מתנת חנם**", **אבל** בכל זאת, אם עובדו כדי **למעוטי תיפלה**, **שפיר דמי**?!

אם כן, לדעת **רבי עקיבא נמי**, **אף על גב דאמר רבי עקיבא** "**המקיים בכלאים לוקה**", אם מקיים על מנת **למעוטי תיפלה**, **שפיר דמי**.[1391]

והוא הדין ליין נסך, מותר לעבוד עם הגוי לשבור כדי יין נסך, ושכר הפעולה מותר בהנאה.

ומסקינן: **תו לא מידי**. אין להסתפק יותר בדין זה.

הדור יתבי וקמבעיא להו [עוד ישבו והסתפקו]: **דמי עבודת כוכבים**, הנמצאים **ביד עובד כוכבים**, כגון שמכר עבודת כוכבים שלו, **מהו**? האם מותר ליהנות מהם?

וצדדי הספק: **מי** [האם] עבודת כוכבים **תופסת דמיה ביד עובד כוכבים**, **או לא**?

[1390] **הגאון רבי עקיבא איגר** (שו"ת, קמא, קצד' ד"ה ובדברי הר"ן), הקשה, הרי לדעת רבנן אין כל איסור בקיום כלאים, ואם כן, מדוע נתיר לעבוד עם העכו"ם בחנם כדי למעט את התיפלה, והלא לדעת רבנן אין בכך שום ענין? והניח בצריך עיון. **החתם סופר** מתרץ על קושייתו: צריך לומר, שלמסקנא, גם לדעת רבנן יש איסור לקיים כלאים מדרבנן. והתירו לעבור על "לא תחנם" כדי למעט תיפלה דרבנן. **רבי אליעזר משה הורביץ** (אב"ד בפינסק, לפני כמאה ועשרים שנה), הציע באור מחודש בדברי הגמרא: ולדבריו, אפשר לומר שכאשר הגמרא תרצה "הכא במאי עסקינן כגון דקא עביד בחנם", כוונתה לומר, שאפשר להעמיד אף כדעת רבי עקיבא, וכיון שעושה בחנם, אם כן אינו רוצה בקיומו, ואין כאן איסור קיום תיפלה, אלא רק משום מתנת חינם, כרבי יהודה. אמנם דעת רש"י והתוספות אינה כדבריו. יתרה מזאת, דעת ה**רמב**"**ן**, (עיין ר"ן דף לא' א' בדפי הרי"ף), שגם במקום שעובד עמו בחינם, אסור. משום שרוצה בקיומו.

[1391] **הר**"**ן** בפרק השולח (גיטין, כ' ב' בדפי הרי"ף, ד"ה כל המשחרר), כתב, שהאיסור לשחרר עבד לחירות, שייך רק אם משחררו בחנם, אך אם האדון מקיים בשחרורו מצוה, אין זה חינם, אלא הרי הוא כנוטל דמיו, ומותר. ולפי זה, הקשה ה**גאון רבי עקיבא איגר** (שם), היאך הוכיחה הגמרא מדברי רבי יהודה, לדברי רבי עקיבא, והרי כאן שמקיים מצוה בעקירת התיפלה, לדעת רבי יהודה אינו עובר כלל ב"לא תחנם", כיון שבמקום שמקיים מצוה אין זו מתנת חינם, אלא הרי הוא כנוטל דמיו, כמו שכתב הר"ן, ולכן מותר. אך לדעת רבי עקיבא, שיש איסור לקיים כלאיים, מנלן להתיר לעבור על איסור זה כדי למעט את התיפלה? ומתרץ ה**חתם סופר**, יש לחלק בין האיסור לשחרר עבד בחנם, לאיסור "לא תחנם". האיסור לשחרר עבד בחנם, מ"לעולם בהם תעבודו", ענינו, שאסור לאדון לשחרר את העבד באופן שהפסיד את כל דמיו. ולכן אם יש לאדון ריוח בשחרור העבד, כגון שמקיים מצוה בשחרורו, מותר לשחררו. אך איסור "לא תחנם", האמור בנתינת מתנת חינם לגוי, ענינו, שלא יתן לגוי להרויח בלא השקעה, ולכן אף על פי שהיהודי מקיים מצוה, מכל מקום הרי גם הגוי הרויח כאן מתנת חינם, ואסור. ולכן, שפיר הוכיחה הגמרא מדברי רבי יהודה לדברי רבי עקיבא, שכשם שמותר לעבור על "לא תחנם" כדי למעט את התיפלה, כמו כן מותר לקיים כלאיים כדי למעט את התיפלה.

[1392] וטעם הדבר, מבארים ה**תוספות**: כי מה שעבודת כוכבים תופסת דמיה, משום דכתיב "והיית חרם כמוהו", ודרשינן: "כל שאתה מהיה ממנו כמוהו". ודין זה, בישראל דוקא נאמר, ולא לבני נח. **התוספות הקשו**, מהסוגיא לעיל (יב' א'), שאסרה דמי עבודת כוכבים, ומדוע כאן התירו? מכח קושיא זו, התבארו בראשונים שלש שיטות:

אמר להו רב נחמן: **מסתברא**, **דמי עבודת כוכבים ביד עובד כוכבים**, **מותרין**.[1392] וראיה לדבר: **מדהנהו דאתו לקמיה דרבה בר אבוה**, [עובדי כוכבים שבאו להתגייר לפני רבה בר אבוה], **אמר להו**: **זילו זבינו כל מה דאית לכו**, **ותו איתגיירו** [לכו, תמכרו את כל האלילים שברשותכם, ואזי תבואו להתגייר].

מאי טעמא?

ודאי **משום דקסבר**, **דמי עבודת כוכבים ביד עובד כוכבים מותרין**.[1393] ולכן, אם ימכרו את אליליהם קודם שיתגיירו, יוכלו להנות מדמיהם אחר הגירות.[1394]

מקשה הגמרא: **ודלמא**, **שאני התם דכיון דדעתיה לאיגיורי**, **ודאי בטלה**, וכיון שגוי יכול לבטל עבודת כוכבים,[1395] דמיה מותרים, ואין להוכיח מכאן שדמי עבודת כוכבים ביד עובד כוכבים מותרים בהנאה?[1396] אלא ראייתו **מהכא**: שנינו בברייתא, "**ישראל שהיה**

א. שיטת התוספות: איסור דמי עבודת כוכבים, אינו אלא כשדעתו של הגוי לקנות בדמים עבודת כוכבים. ואזי, אפילו אם לבסוף לא קנה בדמים עבודת כוכבים, אמרינן, ודאי מתחילה היתה דעתו לקנות, ולבסוף חזר בו. **ב. שיטת בעל המאור** (עיין לעיל **בר**"ן דף ג' א' בדפי הרי"ף): לכתחילה אסור לשאת ולתת עם הגויים בעד דמי עבודה זרה, אך בדיעבד, אם נושה בו חוב, והדרך היחידה להפרע ממנו היא על ידי דמי עבודת כוכבים, מותר. **ג. שיטת הרי**"**ף**: הדבר תלוי במחלוקת הסוגיות, ודעת אביי לעיל, שדמי עבודת כוכבים ביד עובד כוכבים אסורים. ובשיטת הרי"ף צריך באור: לדעת אביי, מנין למדנו איסור בדמי עבודת כוכבים ביד עובד כוכבים, הרי הפסוק ד"והית חרם כמוהו" נאמר רק בישראל? מבאר ה**חתם סופר**: בירושלמי מבואר, שהטעם שכל איסורי הנאה, מלבד עבודה זרה, אינם תופסים את דמיהם, הוא משום שאיסור הנאה אין לו דמים. סבר אביי, שבפסוק "והיית חרם כמוהו", התחדש שלעבודה זרה יש דמים, וממילא, תופסת את דמיה. ולפי זה, אין זה דין דוקא ביהודי, אלא דין כללי בעבודה זרה, שיש לה דמים, ולכן, דמיה אסורים בכל מקרה, אפילו ביד גוי. ברם, דעת התוספות, וכל הפוסקים, דלא כדברי הירושלמי, וסברו, שלכל איסורי הנאה יש דמים, ובכל זאת אינם תופסים את דמיהם מגזירת הכתוב. ורק בדמי עבודה זרה ביד ישראל, התחדש איסור על הדמים. ולכן, סברו, שדמי עבודה זרה ביד גוי מותרים.

[1393] **הגאון רבי מנחם זמבא** (חידושי הגרמ"ז סי' לב'), הוכיח מכאן, שלגוי אין איסור הנאה מעבודה זרה, שאם לא כן, כיצד התיר להם למכור את העבודה זרה על מנת ליהנות מדמיה, הרי זה בכלל נהנה מעבודה זרה [ואפילו אם אינה תופסת דמיה, ולאחרים מותר להנות מהדמים, מכל מקום למוכר עצמו אסור להנות ממנה]?!. אלא ודאי, שלגוי אין איסור הנאה מעבודה זרה.

[1394] אכן, אם היו שוברים את העבודה זרה, ומבטלים אותה, היו יכולים למכור את שבריה אף לאחר שיתגיירו, אך היה בדעתם למוכרה בשלימות לעובדיה, כדי לקבל בעבורה מחיר גבוה. **תוספות**.

[1395] בגמרא לקמן (סד' ב') מבואר, שגוי שאינו עובד עבודה זרה, כגון גר תושב, אינו יכול לבטל עבודה זרה. **וברמב**"**ם** (הלכות מאכלות אסורות פרק יא') משמע, אפילו אם לא קיבל עליו בפני שלשה, אינו יכול לבטלה, כגון, הישמעלים, כיון שאינם עובדי עבודה זרה, אינם יכולים לבטלה. **ואם כן קשה**, הרי אותם שבאו להתגייר, ודאי כבר לא עבדו עבודה זרה, ואם כן, כיצד יכלו לבטלה? תרצו האחרונים (עיין **אמרי צבי**, **וחתם סופר**): רק אומה שמעולם לא עבדה עבודה זרה, כמו הישמעלים, ואינם בקיאים בטיב עבודה זרה כלל, הם אינם יכולים לבטלה. אך מי שעבד עבודה זרה, אף על פי שכעת אינו עובדה, אם לא קיבל על עצמו בפני שלשה חברים שלא יעבוד יותר עבודה זרה, יכול לבטלה.

[1396] ה**תוספות** הקשו, מהגמרא לעיל (נג' א'), שמבואר, שאם מכר עבודה זרה לעובדיה, ודאי לא ביטלה, ואם כן, כאן שמכרו את האלילים לעובדיהם, ודאי לא ביטלום? ותרצו, כיון שדעתם להתגייר, ודאי אינם חוששים לה, ובטלוה. **משמע מדבריו**, שלא מדובר כשביטלוה בפירוש, אלא, עצם העובדה שמכרו את העבודה זרה, מוכיחה שביטלוה. אמנם, **מלשון רש**"**י** משמע, שודאי ביטלוה ממש קודם שמכרוה. ולפי זה לא קשיא כלל קושית התוספות. ברם לשיטתו קשה, אם מדובר כשביטלוה בפירוש, מדוע היה עליהם למוכרה קודם שיתגיירו, הלא אף אחר הגירות יכלו למוכרה, שהרי כבר בטל ממנה שם עבודה זרה? מבאר ה**חתם סופר**: אם לא היו מוכרים

נושה בעובד כוכבים מנה, **ומכר** הגוי **עבודת כוכבים** שלו, **והביא לו** את דמיה, או מכר **יין נסך** שלו, **והביא לו** את דמיו בחובו, **מותר** לישראל להנות מהם.

אבל אם אמר לו, "המתן לי עד שאמכור עבודת כוכבים ואביא לך, או עד שאמכור יין נסך ואביא לך, אסור". ((65))[1397]

ומוכח, שמותר להנות מדמי עבודת כוכבים שנמצאו ביד עובד כוכבים.

והנה, אמנם פשטנו את הספק מדברי הברייתא, אך עדיין צריך לבאר את דברי הברייתא: **מאי שנא רישא**, דשרי להנות מדמי עבודת כוכבים, **ומאי שנא סיפא** דאסור?

אמר רב ששת, **בסיפא**, אסור להנות, **משום דהוה ליה כי רוצה בקיומו**. שהרי היהודי רוצה בקיום העבודה זרה עד שימכרנה הגוי. אך ברישא, שקדם הגוי ומכר בלי ידיעת היהודי, מותר להנות מדמיה. כדלעיל.

מקשה הגמרא: **וכי** אם **רוצה בקיומו כהאי גוונא**, **מי** [האם] **אסיר**?!

והתנן בקידושין (יז' ב'): "**גר ועובד כוכבים שירשו** את **אביהן עובד כוכבים**, והיו בנכסיו מעות, ופסילי עבודת כוכבים.

גר יכול לומר לו לאחיו הגוי, **טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות**, או **טול אתה יין נסך**, **ואני פירות**.

ואף על פי שהגר רוצה בקיום האלילים, כדי שיוכל ליטול כנגדם את חלקו.

אך, **אם משבאו לרשות הגר**, **אסור**ים בהנאה, ואסור לגר להחזירם לאחיו הגוי, על מנת ליטול כנגדן מעות או פירות". [1398]

על כל פנים מוכח, שמותר ליהודי ליטול מעות כנגד עבודת כוכבים שביד הגוי, אף על פי שהוא רוצה בקיומה.

מתרצת הגמרא: **אמר רבא בר עולא**, **מתניתין**, **בעבודת כוכבים המתחלקת לפי שבריה**. כלומר, המשנה שהתירה לגר ליטול כנגד עבודת כוכבים של אחיו, עוסקת בעבודת כוכבים העשויה זהב או כסף, ויש לה שוי אף אם תישבר. ולכן, כיון שלא אכפת לגר אם תישבר, ואינו רוצה בקיומה, מותר לו ליטול כנגדה מעות.

את העבודה זרה מיד, היה מקום לחשוש שמא ימלכו על ביטולה מאוחר יותר. ולכן מכרו מיד, קודם הגירות. ועיין עוד **חזון איש** (יו"ד סא' ס"ק ה -ז).

[1397] (65) כתבו **התוספות**: רק אם לא היה המלוה יכול להפרע ממקום אחר, אזי אסור משום שרוצה בקיומה. אבל אם יכול להפרע ממקום אחר, או שיש לו ערב, אין אמירת העכו"ם מועילה כלום. [אמנם, עיין **ר"ן** (לא' א' בדפי הרי"ף), שהביא שיטות האוסרות בכל מקרה].

[1398] **הרא"ש** (לקמן עא' א') כתב, שאם העבודה זרה נכנסה לרשותו על כרחו, לא נאסרה. מפני שאין חצירו של אדם קונה לו על כרחו. ומדובר, כשהסכים שתכנס לרשותו, ואז נאסרה. אמנם עיין **רש"ש** שם, שכתב דיש לאסור אף אם נכנסה על כרחו, משום דדמי לדמי עבודת כוכבים ביד ישראל.

ואכתי קשיא: **תינח** [תרצת את קושייתנו] **מעבודת כוכבים**, אך **יין נסך מאי איכא למימר**? הלא ודאי שרוצה בקיומו שלא ישפך, ובכל זאת מותר לו ליטול כנגדו פירות?
מתרצת הגמרא: המשנה עוסקת **בחרס הדרייני**. כלומר, חרס שבלוע בו יין נסך, וכאשר משרים אותו במים חוזר ופולט את היין הבלוע בו.
ובכהאי גוונא, אין הגר רוצה בקיומו. שהרי אף אם ישבר אפשר לחזור ולהוציא ממנו את היין.
ואכתי קשיא לן: **והלא** גם אם נאמר כדבריך, שמדובר בעבודה זרה המתחלקת לפי שבריה, ובחרס הדרייני, עדיין הגר **רוצה בקיומו**, **שלא יגנובו ושלא יאבדו**, ומדוע מותר לו ליטול פירות או מעות כנגדם?
אלא אמר רב פפא: **ירושת הגר קאמרת**?! כלומר, אין להקשות מירושת הגר, **דשאני ירושת הגר**, **דאקילו בה רבנן**, והתירו אף אם רוצה בקיומו. **גזירה שמא יחזור לקלקולו**.
אך בעלמא, אם רוצה בקיומו, אסור.

דף סד:

וכן **תניא** בברייתא **נמי הכי**: [1399] "**במה דברים אמורים**, **שירשו**. אזי הקילו רבנן, והתירו לו ליטול מעות או פירות כנגד העבודה זרה, או יין הנסך, שמא יחזור לקלקולו, כנ"ל.
אבל גוי ויהודי **שנשתתפו** [עשו שותפות ביניהם, ובאו לחלוק את שותפותם] **אסור** ליהודי ליטול מעות כנגד עבודה זרה או יין נסך".
הדור יתבו וקמיבעיא להו [שוב ישבו והסתפקו]:
לעיל (נב' ב') שנינו: "עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חברו. וישראל אין מבטל עבודת כוכבים של עובד כוכבים".

[1399] **התוספות** מבארים: אלמלא ה"תנאי נמי הכי", היה מקום לפרש ולומר, שהותר לגר ליטול כנגד עבודת כוכבים מטעם ברירה, שהוברר הדבר למפרע שזהו חלקו, ולא כדברי רב פפא, שטעם ההיתר משום שהקילו בירושת הגר שמא יחזור לקילקולו. ולכן, הובא ה"תניא נמי הכי", להוכיח שאין להתיר מטעם "ברירה" שאם כן, אף ב"נשתתפו" יהיה מותר. **הגאון רבי אהרן משה טויבש**, בעל **הקרני ראם**, הקשה על דברי התוספות: הרי אם יש איסור ב"רוצה בקיומו", מה יועיל לנו דין "ברירה", והלא אף אם יתברר הדבר למפרע שזהו חלקו, מכל מקום, הרי הגר רוצה בקיום העבודה זרה, כדי שתחול הברירה על חלקו, ושוב אסור מצד "רוצה בקיומו"? ותירץ, כונת התוספות לומר כדלהלן: בתוספות לעיל (סב' ב', ד"ה יאות) מבואר, שבכל מקרה שמשך את העבודת כוכבים לפני שקיבל את הדמים, לא חשיב כ"חליפי עבודה זרה", ומכל מבואר שם בר"ן, שאסור מדרבנן. והנה על איסור זה מועיל דין ברירה, כיון שיש ברירה באיסור דרבנן, אלא שעדיין אסור מצד "רוצה בקיומו", ועל זה הביא "תניא נמי הכי", להוכיח, שאין להתיר "רוצה בקיומו", שאם כן, אף "נשתתפו" היה מותר, משום ברירה, כנ"ל, אלא ודאי ש"רוצה בקיומו" אסור, ובגר שאני, שמא יחזור לקלקולו, כדברי רב פפא.

ויש להסתפק: **גר תושב**, שאינו עובד עבודה כוכבים (כמו שיבואר להלן), אך בשאר הדינים הוא כגוי, **מהו שיבטל עבודת כוכבים**? האם דינו כישראל, שאינו יכול לבטל עבודת כוכבים של גוי, או שמא דינו כגוי?

ושורש הספק: **דפלח מבטיל** [האם רק מי שעובד עבודה זרה בעצמו, יכול לבטלה], אך גר תושב, **דלא פלח** [שאינו עובד עבודה זרה] **לא מבטיל**.

או דלמא, כל דבר מיניה מבטיל [כל מי שהוא בן מינו של הגוי יכול לבטל עבודת כוכבים], **והאי** גר תושב, הגם שאינו עובד עבודת כוכבים, מכל מקום **בר מיניה** של הגוי **הוא**.

אמר להו רב נחמן: מסתברא, רק מי **דפלח** [שעובד עבודה זרה] **מבטיל** [יכול לבטלה]. אך גר תושב **דלא פלח** [שאינו עובד עבודה זרה] **לא מבטיל**.

הקשתה הגמרא: **מיתיבי**, שנינו בברייתא: "**ישראל שמצא עבודת כוכבים בשוק, עד שלא באתה לידו, אומר לעובד כוכבים, ומבטלה**. ואחר שביטלה, יכול לזכות בה. אך **משבאתה לידו**, וזכה בה,[1400] שוב **אינו אומר לעובד כוכבים ומבטלה**.

והטעם: **מפני שאמרו, עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חבירו, בין עובדה ובין שאין עובדה**". ולכן כל זמן שלא זכה בה, יכול לומר לגוי לבטלה.

מדייקת הגמרא: **מאי** "**עובדה**" **ומאי** "**שאינו עובדה**"?

אילימא, אם תבאר את הברייתא, ותאמר, **אידי ואידי עובד כוכבים**, כלומר, בשני המקרים מדובר בעובד כוכבים, וקא משמע לן, שיכול לבטל גם עבודת כוכבים שלא עבד לה מעולם.

אין לפרש כך. כיון ד**היינו** "**שלו ושל חבירו**". כלומר, דין זה שמענו כבר מהרישא, שיכול לבטל עבודת כוכבים של חבירו, דהינו עבודת כוכבים שלא עבד לה מעולם. שאם עבד לה, הרי היא גם עבודת כוכבים שלו.

אלא לאו, ודאי כונת הברייתא לומר, "**עובדה**", היינו **עובד כוכבים. ומאי** "**שאינו עובדה**"? **גר תושב** שאינו עובד עבודת כוכבים.

ושמע מינה, גר תושב נמי מבטל, ולא כדברי רב נחמן?

מתרצת הגמרא: **לא**.

לעולם אימא לך, אידי ואידי עובד כוכבים.

ודקאמרת, ומה שהקשנו, אם כן **היינו** "**שלו ושל חבירו**", ומה התחדש בסיפא?

[1400] לכאורה קשה, הרי עבודה זרה אסורה בהנאה, ואין בה דין ממון, ואם כן איך זכה בה? וכתב הר"ן, אף על פי שאין בה דין ממון. מכל מקום כיון שיכולה להתבטל על ידי גוי, יכול לזכות בה. ומכאן למדנו לחמץ של גוי בפסח, שאפשר לזכות בו בפסח, ושוב הוי חמץ של ישראל, ואסור בהנאה לעולם.

יש לומר, **ברישא** מדובר, כשזה וזה עובדים **לפעור**, או זה וזה עובדים **למרקוליס**. אך כל אחד מהם יש לו פעור או מרקוליס משלו. וקא משמע לן, שיכול לבטל אף את הפעור או המרקוליס של חברו.

אך **בסיפא** מדובר, כשזה עובד **לפעור וזה למרקוליס**. וקא משמע לן, אפילו במקרה זה יכול עובד הפעור לבטל את המרקוליס.

אך בגר תושב, שאינו עובד עבודה זרה כלל, שמא אינו יכול לבטלה, כדברי רב נחמן.

עוד הקשתה הגמרא על דברי רב נחמן: **מיתיבי**: שנינו בברייתא: גר תושב מצווים אנו להחיותו, [1401] שנאמר (ויקרא כה לה) "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, והחזקת בו, גר ותושב, וחי עמך". (ועיין בבא מציעא קיא' ב').

אך **איזהו גר תושב**? [1402] אם תאמר, כל גוי שאינו עובד כוכבים הרי הוא כגר תושב, הרי אף הגויים נצטוו על עבודת כוכבים, ואין בכך שום רבותא שאינו עובד עבודה זרה.

אלא, **כל שקיבל עליו בפני שלשה חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים**. הוא הנקרא "גר תושב". **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח.

אחרים [1403] **אומרים: אלו לא באו לכלל גר תושב.** שהרי כל הגויים הצטוו על שבע מצות בני נח.

אלא איזהו גר תושב? זה גר אוכל נבילות, שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות. דיניו של גר תושב: **מייחדין אצלו יין.** כלומר, מותר ליהודי להניח בחנותו יין לזמן קצר, כגון עד שילך כדי מיל, ואין לחוש למגעו, כיון שאינו עובד עבודה זרה, וכן בזמן מועט אין לחוש שמא יחליפו ביינו.

ואין מפקידין אצלו יין לזמן מרובה, שמא יחליפו ביין שלו, שאסור בשתיה, מגזירת חכמים, שגזרו איסור שתיה על "סתם יינם". **ואפילו בעיר שרובה ישראל** יש לחוש לאיסור זה.

[1401] הקשו **התוספות**, כיצד אפשר להחיות גר תושב, והלא קודם שקיבל על עצמו להיות גר תושב, ידאי עבר על אחת משבע מצות בני נח, וברגע שעבר על אחת משבע מצות בני נח, חייב מיתה, אפילו בלא עדים והתראה, ד"אזהרתן זוהי מיתתן" (כמבואר בסנהדרין נז' א')? ותרצו: כל זמן שלא דנוהו בי"ד וחייבוהו, אינו חייב מיתה, ולכן יכול להתקבל ולהיות גר תושב. ב**תוספות** לעיל (כו' ב' ד"ה ולא מורידין), כתבו מקור לכך, דכתיב "והיו לך למס ועבדוך", הרי שהותר להשאירם בחיים, אף על פי שמסתמא עברו על שבע מצות בני נח.

[1402] דיני גר תושב בזמן הזה, עיין **רמב"ם** (איסורי ביאה פרק יד' הל' ח'), וב**ראב"ד** שם.

[1403] בדרך כלל, בכל מקום שנזכרו "אחרים" הכונה לרבי מאיר. כמבואר בהוריות (יג' ב'). ה**תוספות** בסוגייתנו, מעירים, ש"אחרים" שנזכרו בברייתא, ודאי אינו רבי מאיר, שהרי רבי מאיר חולק כאן על דברי אחרים. ברם, ה**תוספות** בסוטה (יב' א', ד"ה אחרים), כתבו באור מהפכני: ודאי "אחרים" היינו רבי מאיר בכל מקום. אלא שרבי מאיר חזר בו מכמה דברים שאמר קודם שקראוהו "אחרים". ולכן הובאה בברייתא דעת "אחרים", דהיינו רבי מאיר המאוחר, ודעת "רבי מאיר", הוא רבי מאיר המוקדם, לפני שנקרא אחרים.

אבל מייחדין אצלו יין לזמן קצר, **ואפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים**. ולא חוששים שיתן לגוי הנכנס לחנותו, לגעת ביין. כיון שאין לו הנאה בכך, לא יתן לו לגעת ביין.

שמנו אסור **כיינו**.

במאמר המוסגר, הקשתה הגמרא: **שמנו** אסור **כיינו**, **סלקא דעתך**?!

וכי תעלה על דעתך לומר ששמנו של גר תושב אסור?

שמן מי קא הוי כיין נסך?!

אלא ודאי כונת הברייתא לומר: **יינו** מותר בהנאה **כשמנו**. אף על פי שאסור בשתיה.

[1404] ממשיכה הברייתא לפרט את דיני גר תושב: **ולשאר כל דבר**, כיון שלא מל, חשוד הוא על כל התורה, **והרי הוא כעובד כוכבים**.

רבן שמעון אומר: אף **יינו**, **יין נסך**. כיון שאינו מקפיד על מגע עובד כוכבים. וחוששים שנגע עובד כוכבים ביינו ונסכו.

ואמרי לה [ויש אומרים], יינו **מותר בשתיה**.

עד כאן הברייתא.

מדייקת הגמרא: **קתני מיהא**, "**ולשאר כל דבריו הרי הוא כעובד כוכבים**".

למאי הלכתא? למאי נפקא מינא בכך שדינו כעובד כוכבים?

לאו, האם אין כונת הברייתא לחדש **דמבטל עבודת כוכבים** של חברו **כעובד כוכבים**?!

ומכאן קשה לדברי רב נחמן, שאמר לעיל, "דפלח מיבטיל, דלא פלח לא מבטיל"?

אמר רב נחמן בר יצחק: **לא**. לעולם, אינו יכול לבטל עבודת כוכבים. וכדברי רב נחמן. אך דינו כעובד כוכבים, **ליתן רשות או לבטל רשות** בשבת. כדלהלן.

הקדמה נחוצה להבנת הברייתא: מעיקר הדין, חצר סגורה, המשותפת לכמה דיירים, מותר לטלטל בה בשבת, ולהכניס ולהוציא מהבתים לחצר, וממנה לבתים.

אך חששו חכמים, שמא יטעו, ויבואו להתיר לטלטל אף ברשות הרבים, ולכן גזרו, שלא יטלטלו דיירי החצר מבתיהם לחצר, ומהחצר לבתיהם אלא אם עשו "עירוב". היינו שכל הדיירים נותנים מערב שבת מאכל בביתו של אחד מהם, ועל ידי כך נמצאת רשותם מעורבת. וכאילו כולם נמצאים באותה דירה שבה נמצא העירוב, וכל החצר היא רשות אחת.

אך אם אחד מהשכנים לא השתתף בעירוב, נמצא שיש בחצר זו שתי רשויות, ושוב אסור לכולם לטלטל בה.

[1404] במשנה לעיל (לה' ב') מבואר, שדניאל גזר איסור שתיה על שמנו של העכו"ם, אף על פי שמותר בהנאה, ורבי ובית דינו התירו את השמן אף בשתיה. בברייתא דידן, מדובר קודם שהתירו את השמן בשתיה, ולכן אמרו, "יינו כשמנו", שמותר בהנאה ואסור בשתיה. **רש"י**.

ברם, יכול אותו דייר לבטל את רשותו לשאר הדיירים, ואפילו בשבת, ואז כולם מותרים לטלטל בחצר.

אך אם גר באותה חצר גוי, תקנו חכמים, שאסור לשאר הדיירים לטלטל באותה חצר, אפילו על ידי עירוב, ואפילו אם יבטל את רשותו, עד שישכרו ממנו את הרשות שיש לו באותה חצר.

וטעם התקנה, כדי שימנעו מלגור בשכנות לגויים.

וכדתניא, "**ישראל מומר**, אם עדיין **משמר שבתו בשוק** [כלומר, שאינו מחלל שבת בפרהסיא], **מבטל רשות**. דהינו, יכול לבטל את הרשות שיש לו בחצירו, ושוב מותר לטלטל בה.

אך ישראל מומר **שאין משמר שבתו** אפילו **בשוק**, דינו כנכרי, **שאין מבטל רשות**.

והטעם, **מפני שאמרו**, **ישראל נותן רשות**, דהיינו, יכול להשתתף בעירוב, וכן **מבטל רשות**. אם שכח להשתתף בעירוב יכול לבטל את רשותו בלא קנין.[1405]

ובעובד כוכבים, והוא הדין ישראל המומר לחלל שבת בפרהסיא, גזרו חכמים שאינו מבטל רשותו בחנם, **עד שישכור** ממנו את רשותו.

וכיצד ישראל מבטל את רשותו?

אומר לו: **רשותי קנויה לך**, **רשותי מבוטלת לך**, **קנה**. **ואין צריך לזכות**. עד כאן הברייתא.

ולפי זה, מתרץ רב נחמן בר יצחק, גר תושב, דינו כגוי ואינו יכול להשתתף בעירוב, או לבטל את רשותו, עד שישכרו ממנו.

הגמרא הביאה נידון נוסף בדין "גר תושב":

כבר התבאר בתחילת המסכת, שאסור לשלוח לגוי שלשה ימים לפני ימי אידיהם, כל דבר שעלול לשמש אותו לעבודה זרה.

ברם, לגר תושב, שידוע לנו שאינו עובד עבודה זרה, מותר לשלוח.

דף סה.

והנה, **רב יהודה**, **שדר ליה קורבנא** [שלח מתנה] (תחילת העמוד) **לגוי בשם אבידרנא**, **ביום אידם**. אף על פי שלא היה גר תושב.

ואמר, **ידענא ביה דלא פלח** [יודע אני, שאינו עובד] **לעבודת כוכבים**.[1406]

[1405] עיין ב**פירוש המשניות לרמב"ם** (עירובין ריש פרק "הדר"), המפרש כדברינו, ש"נותן רשות", פירושו משתתף בעירוב, ו"מבטל רשות", פירושו מבטל את רשותו בחצר. אמנם, **ברש"י** בסוגייתנו, משמע, שגרס "מפני שאמרו ישראל נותן רשות ונוטל רשות", וכן הגירסא בעירובין (סט' ב'). ולכן מפרש, "נותן רשות", היינו אומר "רשותי קנויה לך", (דהיינו ביטול רשות"), וחברו **נוטלה** ממנו, ומוציא לחצר. וב**שיטה מקובצת** (חולין ו' א'), הביא גירסא נוספת בברייתא: "מפני שאמרו ישראל מבטל רשות", ולא גרסו "ונותן רשות".

[1406] צריך באור, אם אינו עובד עבודת כוכבים, מדוע חגג את חגיה? מבאר ה**יעב**"ץ, ראש שנה שלהם הוא יום אד, שהנכרים עושים אותו חג לעבודה זרה, ואילו השרים היו חוגגים בו הואיל והוא ראש שנתם. אבל לא היתה

אמר לו רב יוסף: **והלא תניא** בברייתא (הובאה לעיל), "**איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים**", משמע, שאם לא קיבל בפני שלשה חברים, יש לחוש שמא עובד עבודה זרה הוא?

אמר לו רב יהודה: **כי תניא ההיא** [מה ששנינו, שצריך לקבל על עצמו בפני שלשה חברים שלא יעבוד עבודה זרה], לא נשנה אלא אם באנו **להחיותו**.

אבל כדי להתיר לשלוח לו מתנה ליום אידו, אין צורך שיקבל עליו בפני שלשה חברים.[1407]

מקשה הגמרא: **והא אמר רבה בר בר חנה אמר רב יוחנן**: **גר תושב שעברו עליו י"ב חדש ולא מל, הרי הוא כמין שבעובדי כוכבים**. משמע, שלכל דבר הרי הוא כגוי, ולא רק אם באנו להחיותו?

מתרצת הגמרא: **התם, כגון שקיבל עליו למול ולא מל**. ואזי, דינו כמין שבעובדי כוכבים. אך אם לא קיבל על עצמו למול, ויודעים אנו שאינו עובד עבודה זרה, די בכך כדי להתיר לשלוח לו מתנה ליום אידו.

ואף **רבא אמטי ליה קורבנא** [הביא מתנה] לגוי בשם **בר שישך, ביום אידם**.

ואמר, ידענא ביה דלא פלח [יודע אני, שאינו עובד] **לעבודת כוכבים**.

אזל, כשבא אליו, **אשכחיה** [מצאו] **דיתיב עד צואריה בוורדא** [יושב עד צווארו באמבט של מי ורדים], **וקיימן** [עומדות] **זונות ערומות קמיה** [לפניו].

אמר ליה בר שישך, **אית לכו כהאי גוונא לעלמא דאתי** [וכי יש לכם תענוגות כאלו בעולם הבא]? **אמר ליה** רבא, **דידן עדיפא טפי מהאי** [שכרינו לעולם הבא, עדיף מזה].

אמר ליה בר שישך: **טפי מהאי מי הוה** [וכי הנאה גדולה מזו] ?!

אמר ליה רבא: **אתון איכא עלייכו אימתא דמלכותא. אנן, לא תיהוי עלן אימתא דמלכותא**. [אתם, אימת מלכות מוטלת עליכם, אך לנו, בעולם הבא, לא תהא אימת המלכות מוטלת עלינו].[1408]

כונתם לחוג בו לשם עבודה זרה, רק חג הוא להם לפי שהוא ראש שנתם, וחושבים לסימן טוב כשמביאים להם דורון בו.

[1407] **התוספות** (לעיל נז' ב', ד"ה לאפוקי) התקשו, הרי חכמים אסרו משא ומתן ביום אידם, אפילו עם גוים שאינם מנסכים לעבודה זרה, והיאך התיר רב יהודה לעצמו לשלוח למתנה לגוי? והלא כל דבר שנמנו ואסרוהו, צריך מנין אחר להתירו? ותרצו, חכמים לא אסרו לשלוח אלא לסתם גוי, שדרכו לנסך, ואסרו, אפילו אם אינו ניסך לעבודה זרה. אך גוי שאינו מנסך כלל, לא גזרו בו.

[1408] **רבי צדוק הכהן מלובלין** (עיין מחשבות חרוץ, אות ח' ד"ה וזה סוד, ובדברי סופרים יד:, וכן תקנת השבים ל:) מעמיק לבאר את הדין ודברים שהיה בין רבא לבר שישך: הנה זה ברור, שענין השכר בעולם הבא הוא, מילוי רצונו ותאותו של האדם בשלוה גמורה, בלא שום מעכבים ומניעות. [על דרך שאמרו "ביקש יעקב לישב בשלוה", ובא השטן וקיטרג, "לא די להם לצדיקים במה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה", ומבואר, שענין השכר בעולם הבא, הוא מילוי כל רצונותיו של האדם בשלוה]. וזו היתה טענתו של בר שישך,

אמר ליה בר שישך: **אנא, מיהא מאי אימתא דמלכותא איכא עלי** [איזו אימת מלכות מוטלת עלי]?

עד דיתבי, אתא ההוא פריסתקא דמלכא [בא שליח המלכות], **אמר ליה** לבר שישך, **קום! דקבעי לך מלכא** [המלך מעונין בך].

כי נפיק ואזיל [כשיצא בר שישך ללכת בגזירת המלך], **אמר ליה** לרבא, **עינא דבעי למיחזי לכו בישותא תיפקע** [עין המתאוה לראות רעתכם, תיעקר], שהרי הקב"ה ממלא כל תאוותכם, ואף שיחתכם מתבררת תיכף ומיד.

אמר ליה רבא: **אמן**.

ואכן, **פקע עיניה** [נעקרה עינו] **דבר שישך**. [1409]

אמר רב פפי: **איבעי ליה למימרא ליה מהאי קרא** (תהלים מה י'): "**בנות מלכים ביקרותיך, נצבה שגל לימינך, בכתם אופיר**". [1410] פירוש: בנות מלכים תעמודנה לפניך לכבודך ולשרותך, [1411] אך השגל, כלומר, האשה המיועדת למשכב, תעמוד לימינך, ותעלה על כולן, כשם שהזהב הבא מאופיר מעולה מכל זהב אחר. [1412] [1413]

אמר רב נחמן בר יצחק, איבעי ליה למימרא ליה מהכא (ישעיהו סד' ג'): "**עין לא ראתה אלהים זולתך, יעשה למחכה לו**".

פירוש: עין לא ראתה, זולת עינו של הקב"ה, את אשר יעשה למחכה לו, כבוד וגדולה שלא נראו כמותם.: [1414]

שכבר בעולם הזה, מתמלאות כל תאותיו ורצונותיו באין מפריע. ענה לו רבא, "אתם אימת מלכות עליכם", כלומר, אימת המלכות מונעת מכם ליהנות בשלוה גמורה, אך אנו, בעולם הבא יתמלאו כל רצונותינו באין כל מפריע.

[1409] הגאון **רבי שמואל אהרן ראבין**, אב"ד קראטשין (בעל **עיני שמואל**), מבאר, מדוע נענש בר שישך בפקיעת עינו? וכתב: הכונה בזה, דהנה הוא שאל על תאות הזנות, אם יש להם כדוגמתם, ואמרו בגמרא בברכות (יב' ב') "אחרי עיניכם, זו עריות", כי הזנות פוגם בעין הראות, והמקדש את עין הראות, ינצל מהסתכלות בעריות, ויזכה לראות ולהשיג בנעם ה' בעין השכל. (וזהו "עין לא ראתה אלקים זולתך"). ולכן בר שישך, שהסתכל בעריות, נענש בפקיעת עינו.

[1410] על פי פשוטו, התחבר שיר זה על ידי בני קרח, ליום נישואי שלמה עם בת מלך צור. אך רבותינו דרשוהו, לשכר תלמידי חכמים בימות המשיח. (עיין **מלבי"ם**, **ורש"י** שם).

[1411] המילה "ביקרותיך" מתפרשת בשני אופנים, או מלשון "יקר", דהיינו כבוד. או מלשון "ביקור", דהיינו, מבוקרת ועומדת לשירות. עיין **רש"י** (תהלים שם).

[1412] **החתם סופר** מבאר, דקרא קאי על התורה ושאר החכמות שהם פילגשים לתורה לרקחות וטבחות. וזהו שאמר, "בנות מלכים", היינו כל החכמות כולם, המה "ביקרותיך", כלומר, בכבודך. דהיינו, יכבדו וישמשו את חכמת התורה, ועל ידי שתעיין בכל החכמות, אזי "ניצבה שגל לימינך", דהיינו חכמת התורה, שהיא המלכה, תעמוד לימינך, "בכתם אופיר", "כתם" ראשי תיבות "כהונה", "תורה", "מלכות", שהם ג' הכתרים שזוכים להם על ידי חכמת התורה.

[1413] על פי ה**מלבי"ם**.

[1414] ויש שפרשו, "עין לא ראתה", כלומר, עין שלא הביטה בעולם הזה בדבר שאסור לה להביט בו, מתוך יראת אלקים, היא תזכה לשכר שיתן אלקים למחכים לו. **יעב"ץ**.

שנינו במשנה "**שכרו לעשות עמו מלאכה אחרת** אף על פי שאמר לו העבר לי חבית של יין נסך ממקום למקום, שכרו מותר".:
בפשטות, לשון המשנה מורה, ששכרו מותר בכל מקרה.
ומקשה הגמרא: וכי שכרו מותר, **אף על גב דלא אמר לו לעיתותי ערב** [לאחר שנשלם יום העבודה] ?!
כלומר, האם שכרו מותר גם באופן שהעביר לו חבית יין נסך באמצע יום העבודה, ונטל שכר עבור עבודה זו?!
ורמינהי, הרי שנינו בברייתא: "**השוכר את הפועל**, **ולעיתותי ערב אמר לו העבר חבית של יין נסך ממקום למקום**, **שכרו מותר**". [1415]
משמע: **טעמא דאמר לו לעיתותי ערב**, **אין**. כלומר, רק אז שכרו מותר, אך אם העביר לו חבית יין נסך ב**כולי יומא** [בתוך זמן העבודה], **לא**.
ואילו במשנתנו משמע, ששכרו מותר בכל אופן, אפילו אם העביר בתוך זמן העבודה? [1416]

ומכח קושיא זו, **אמר אביי**: אכן, יש לדחוק ולומר, **כי תנן נמי מתניתין**, **דאמר לעיתותי ערב תנן**. [גם משנתנו עוסקת במקרה שאמר לו לעיתותי ערב].
אך **רבא אמר**: לעולם, משנתינו עוסקת אפילו אם העביר לו חבית יין נסך באמצע היום, ובכל זאת **לא קשיא** מהברייתא דלעיל.

[1415] לכאורה צריך באור, מה החידוש בכך ששכרו מותר, והרי עשה עמו בחנם? ומבאר ה**חתם סופר**, על פי דברי הרמב"ן, שאסור לעבוד ביין נסך אפילו בחנם. ואם עבד, ממשכנים אותו עד כדי שכרו. ואמנם, הא דממשכנים אותו עד כדי שכרו, ודאי שאותו שכר אינו נאסר לכל העולם אלא לפועל לבדו. ולכן, בנידון דידן, שעבד בחנם, אכן, ממשכנים את הפועל עד כדי שכרו, וקא משמע לן, דמכל מקום שכרו מותר לכל העולם, ולא נאסר אלא לפועל בלבד.

[1416] במשנה לקמן (עד' א') נחלקו רבנן ורבי שמעון בן גמליאל, לדעת רבנן, אם התערב יין נסך ביין אחר, הכל אסור. ולדעת רשב"ג, ימכר כולו לגוי חוץ מדמי יין נסך שבו. ולכאורה לפי רשב"ג, גם בנידון דידן, אם התערב שכר חבית יין נסך בשכר שאר החביות, שכרו מותר חוץ מדמי החבית. והקשו ה**תוספות**, אם כן, מדוע הגמרא לא תרצה, שהמשנה כדעת רשב"ג, והברייתא כדעת רבנן? התוספות תרצו כמה תרוצים על קושייתם: **א**. ניחא לגמרא להעמיד את המשנה אפילו כדעת רבנן. **ב**. במשנה כתוב "שכרו מותר", ומשמע, כל שכרו, ואילו לרשב"ג, שכר יין הנסך אסור בכל מקרה. [ה**מהרש"א** הקשה על תירוץ זה: הרי לפי תרוצו של רבא, מדובר במשנה כשאמר לו "העבר לי חבית חבית בפרוטה", ואז שכר כל החביות מותר, ושכר חבית יין הנסך אסור, ואם כן, מדוע נאמר במשנה "שכרו מותר" דמשמע כל שכרו? ומבאר המהרש"א, בתחילה הגמרא הבינה שמדובר כשאמר לו "העבר לי מאה חביות במאה פרוטות", ובכל זאת כתוב במשנה "שכרו מותר", ובמקרה זה, כיון שהעברת מאה החביות היא פעולה אחת, לא מסתבר לומר שחלק מהשכר אסור, שהרי כתוב "שכרו מותר" ומשמע כל שכרו. אבל במסקנא, שמדובר כשאמר לו "העבר לי חבית חבית בפרוטה", שכר כל חבית עומד בפני עצמו, ובאמת כל השכר שניתן עבור חביות ההיתר, מותר. אמנם, שכר חבית האיסור, אסור. וכאן לא שייך לומר ש"שכרו מותר" משמע כל שכרו, כיון שכל שכר נחשב לעצמו]. **ג**. בנידון דידן, אפילו לדעת רבן גמליאל כל השכר אסור. כיון שיש לחוש שמא יקח ממנו גם את שכר האיסור. אבל במשנה לקמן, כיון שאין הדרך למכור יין לגויים, התירו לו למכור את כל היין חוץ מדמי יין הנסך שבו.

דהא דאמרינן בברייתא שאם לא אמר לו לעיתותי ערב שכרו אסור, מדובר בגוונא **דאמר ליה** "**העבר לי מאה חביות במאה פרוטות**", ונמצאת חבית יין נסך ביניהן, אזי כל שכרו נאסר. [1417] כיון שעד שלא יעביר את כל החביות לא יקבל את כל השכר, נמצא שכל השכר תלוי בהעברת חבית יין הנסך, ונאסר. [1418] אך, **הא** דאמרינן במשנה ששכרו מותר אפילו אם העביר חבית באמצע היום, מדובר בגוונא **דאמר ליה** "**העבר לי חבית חבית בפרוטה**". נמצא ששכר כל חבית משתלם בנפרד. ולכן, גם אם העביר חבית יין נסך, לא נאסר שכר שאר החביות, אלא שכר העברת חבית יין הנסך לבדו. [1419]

והתניא, בניחותא, כלומר, כך גם שנינו בברייתא: **השוכר את הפועל**, **ואמר לו**, "**העבר לי מאה חביות במאה פרוטות**". **ונמצאת חבית של יין נסך ביניהן**, **שכרו אסור**.

אך אם אמר "העבר לי **חבית חבית בפרוטה**", **ונמצאת חבית של יין נסך ביניהן**, **שכרו מותר**. וכדברי רבא.:

עוד שנינו במשנה: "**השוכר את החמור להביא עליה יין נסך שכרו אסור**, שכרה לישב עליה, אף על פי שהניח עובד כוכבים לגינו עליה, שכרה מותר".:

מקשה הגמרא: **הא תו למה לי**? מדוע השמיענו התנא שנית, ששכר עבודה ביין נסך אסור, **היינו רישא**? הלא כבר למדנו זאת ברישא?

מתרצת הגמרא: **סיפא איצטריכא ליה**. התנא בא ללמדנו את הדין האמור בסיפא: "**שכרה לישב עליה אף על פי שהניח עובד כוכבים לגינו** [כדו, ובו יין נסך] **עליה**, **שכרו מותר**". ואגב הסיפא, שנה גם את הרישא.

מקשה הגמרא: **למימרא**, האם כונת התנא לומר, **דלגין לאו דינא הוא לאותוביה** [השוכר חמור, אסור לו להניח את הכד על גבה], ולכן אם הניח הגוי את הכד על גב החמור, שכרו מותר?!

[1417] אבל אם אמר "מאה חביות בחמשים פרוטות", כיון ששוי העברת חבית יין הנסך פחות מפרוטה, לא נאסר, אף על פי שכל השכר תלוי באותה מצחית הפרוטה. (עיין **רשב"א**).

[1418] משמע, אם אמר לו לעיתותי ערב, שכרו מותר, אף על פי שהיא מאותן חביות שהתנה עמ ו. והקשו ה**תוספות**, הרי מכל מקום שכר האיסור מעורב בכל שכר ההיתר, ומדוע שרי? ותרצו, ודאי מדובר כשהשלים מלאכתו ביום, ולעיתותי ערב, אחר שהשלים קבלנותו, אמר לו להוליך חבית יין נסך. וקא משמע לן, שאף על פי שלא עשה עמו תנאי חדש, אלא על פי תנאי הראשון הוא מעביר בפרוטה לפי חשבון מאה במאה פרוטות, וסלקא דעתך שהכל שכר אחד הוא, ונמצא בשכרו מעורב שכר יין נסך, קא משמע לן דשרי. והוה ליה כמעביר ביום של אחריו מאחר שכבר השלים קבלנותו.

[1419] באור הגמרא על פי **רש"י**. ועיין לעיל (הערה 7) שיטות ראשונים נוספות בבאור הגמרא.

[1420] לדעת **רבינו תם**, יש לגרוס כאן "כסתו", דהיינו הכר הקטן שיושב עליו. אבל "כסותו", דהיינו בגדו, פשיטא שמותר להניח; וכי ילך ערום?! ואף כסות נוספת להחלפה, פשיטא שמותר לקחת עמו. אמנם, ה**ריטב"א** גרס "כסותו", ומפרש שמדובר בכסות שצריך ללבוש באותה העיר שנוסע אליה. ואף על פי שאינו צריך לה במהלך הדרך, מותר.

ורמינהי, הרי שנינו בברייתא: **השוכר את החמור**, **שוכר מניח עליה כסותו**, [1420] **ולגינתו**, **ומזונותיו של אותו הדרך**. אפילו תארך הדרך כמה ימים. אך **מכאן ואילך**, אם בא להניח על החמור משאות נוספים, **החמר** [מוביל החמור] **מעכב עליו** [יכול למנוע בעדו]. [1421] וכן **החמר מניח עליה שעורים ותבן ומזונותיו של אותו היום**, אך **מכאן ואילך**, אם בא להניח מזונות לכמה ימים מראש על החמור, **השוכר מעכב עליו**. [1422] עד כאן הברייתא. משמע, שמותר לשוכר להניח את לגינו על גב החמור, ואם כן, מדוע אם שכר את החמור, והניח עליו לגין של יין נסך, שכרו מותר?

אמר אביי, **נהי דלגין דינא הוא לאותובי**, **מיהא אי לא מותיב ליה**, **מי אמרינן ליה נכי ליה אגרא דלגינתו** [אמנם מותר להניח את הלגין על גב החמור, אך אם לא יניחנו, האם יפחות לבעל החמור משכרו משום כך] ?! ודאי שלא!

ואם כן, השכר שקיבל בעל החמור עבור חמורו, אינו עבור הנחת הלגין. ולכן שכרו מותר.

אגב אורחא, הגמרא מבארת את הברייתא שהובאה לעיל:

היכי דמי? כלומר, מדוע לשוכר מותר להניח משא ומזונות עבור כמה ימים, ואילו לחמר לא התירו אלא מזונות יום אחד בלבד?

אי דשכיח למזבן, [אם אפשר לקנות בקלות במהלך הדרך] **חמר נמי לעכב**. ומדוע התירו לשוכר להעמיס מזונות עבור מספר ימים?

ואי דלא שכיח למזבן, [ואם קשה להשיג מזונות במהלך הדרך] **שוכר נמי לא לעכב**, ומדוע יכול למנוע מהחמר להעמיס מזונות למספר ימים מראש?

אמר רב פפא: **לא צריכא**, מדובר במקרה **דשכיח למיטרח ולמזבן מאונא לאונא** [1423] [אפשר לטרוח ולהשיג מזונות בכל ערב, כשעוצרים ללון במלון].

ולכן, **חמר**, **שדרכיה למיטרח ולמזבן** [דרכו לטרוח ולקנות אוכל] יכול לעכב בעדו שלא יעמיס על החמור מזונות למספר ימים מראש, אלא יקנה במהלך הדרך.

אך **שוכר**, **לאו דרכיה למיטרח ולמזבן** [אין דרכו לטרוח ולקנות אוכל], ולכן אין החמר יכול לעכב בעדו מלהעמיס על החמור את המזונות לכל הדרך מראש. [1424]

[1421] גם אם המזונות באותה עיר שאליה הוא נוסע, יקרים יותר, יכול החמר לעכב בעדו מלקחת עבורו אוכל מרובה. **רבינו יהונתן** (בשיטה מקובצת, בבא מציעא עט' ב').

[1422] אף על פי שיצטרך לקנות ביוקר את המזונות במהלך הדרך, בכל זאת יכול השוכר לומר, אין לך להטעינה יותר מדאי, שלא תוכל ללכת מהר, כשארצה למהר אותה. **שם**.

[1423] "מאונא לאונא": ממסע למסע, מהלך יום אחד. **רש"י**. אמנם, אם יכול להשיג מזון גם בחצי היום, יכול השוכר לעכב עליו מלהניח אפילו מזונות יום אחד. **תוספות** (בבא מציעא עט' ב').

[1424] אמנם אם השוכר הוא מסוג האנשים שדרכם לטרוח אחר אוכל, דינו כחמר. **ריטב"א** (בבא מציעא עט' ב').

הגמרא מביאה מעשה נוסף, העוסק בשכר יין נסך:
מנהג מוכרי היין באותם ימים היה, לתת לקונים גם את החביות במחיר היין.

דף סה:

והנה, **אבוה דרב אחא בריה דרב איקא** (תחילת העמוד) **הוה שפיך להו חמרא לעובדי כוכבים, ואזיל מעבר להו מעברא, ויהבו ליה גולפי באגרא.** [רב איקא, אביו של רב אחא, היה מוכר יין לגויים, ומוזגו לתוך "זיקי", דהיינו נאדות עור שהיו מביאים עמם, ומעבירים את הנהר, והם היו מחזירים לו את חביות היין שקנו ממנו, בשכר זה שהעבירם בנהר].

אתו, אמרו ליה לאביי. שאלו את אביי, האם מותר לו להנות משכר היין.

אמר להם: כי קא טרח, כאשר טרח לשפוך את היין, **בהתירא קא טרח.** שהרי היין עדיין לא נאסר עד שהגיע לקרקעית הנאד של הגוי.[1425] ולכן השכר שקיבל עבור היין מותר בהנאה.

אמרו לו: **והא רוצה בקיומו, דלא נצטרו זיקי?** כלומר, רב איקא רוצה בקיום היין, שלא יתבקעו הנאדות, ויצטרכו את החביות, ולא יתנו לו אותן.

אמר להם: באופן **דמתני בהדייהו,** שהתנה עמם, שיתנו לו את החביות גם אם ישברו הנאדות, אזי שכרו מותר. שהרי אינו רוצה בקיומו.

אי נמי, באופן **דמייתו פריסדקי בהדייהו,** שהביאו עמהם כלים חלופיים למקרה שישברו הנאדות, אזי שכרו מותר.[1426]

אמרו לו: **והא קא מעבר להו מעברא, דקא טרח באיסורא?** והרי בשעה שהעביר אותם בנהר, טרח ביין נסך, ומדוע שכרו מותר?

אמר להם: רב איקא היה "ראש הנהר", דהיינו האחראי על המעבורות בנהר, ומדובר באופן ש**אמר ליה למברויא מעיקרא.** [שאמר מראש לספן שיעביר את קוני היין בחינם], **אי נמי, דנקיטי ביה קיטרי,** [מסר להם סימן, שיכירם הספן ויעבירם בחנם], ולא טרח בהם כלום. לכן שכרו מותר.:

[1425] **רש"י.** ולפירושו נראה, שמדובר באופן שהיה יין נסך בתוך הנאדות, ולכן כשהגיע היין לקרקעית הנאד, והתערב עם יין הנסך, אזי נאסר. אבל, אם הנאד היה נקי, אפילו כשהגיע היין לקרקעיתו לא נאסר, עד שיגע בו הגוי, וינסכו. **התוספות** הקשו על פירוש רש"י: אם היה יין נסך בקרקעית הנאד, מדוע אינו אוסר את כל היין על ידי "ניצוק"? [כלומר, זרם היין מהוה חיבור מלמטה למעלה, ואוסר את כל היין, כמבואר לקמן עב א-ב)]. ותרצו, כיון שקיימא לן כדעת רשב"ג, (לקמן עד' א'), שתערובת יין נסך אינה אוסרת את כל היין בהנאה, אלא ימכר לגוי חוץ מדמי יין נסך שבו, אם כן, אף כאן, יכול למכור את כל היין לגוי, שהרי אינו מקבל דמים עבור יין הנסך שבכליו. אמנם, לקמן בסוגיא דנצוק, נראה שנחלקו הראשונים האם להלכה ניצוק מהוה חיבור או לא. ואכמ"ל.

[1426] ואין לחוש שמא ישברו גם אותם כלים. דתרי חששות לא חיישינן. **תוספות.**

פתיחה

משנתינו דנה, בדין יין נסך שנתן טעם בדבר היתר, באלו מקרים אוסרו בהנאה, ובאלו לא נאסר.

גדרי איסור נתינת טעם, נחלקו לארבעה סוגים:

א. טעם שהשביח מתחילה ועד סוף. כגון טעם היין בתבשיל בשר, טעם זה אסור באופן ודאי.

ב. טעם הפוגם מתחילה ועד סוף, כגון שמנונית הבשר, הפוגמת את הדבש. טעם זה מותר בהנאה אף לכתחילה.

ג. טעם הפוגם בתחילה ומשביח לבסוף, כגון טעם הדבש ביין, שבתחילה הדבש מקלקל את היין, אך לאחר זמן מוסיף הדבש ליין ריח וטעם משובחים.

ד. טעם המשביח בתחילה ופוגם לבסוף. כגון טעם שמנונית הבשר בחמאה. ובשני הסוגים האחרונים, אסורים מספק. [1427]

במשנתינו יתבארו כמה אופנים בנתינת טעם על ידי יין נסך.

מתניתין:

יין נסך שנפל על גבי ענבים המחוברים לאשכול, **ידיחן** במים, **והן מותרות** באכילה. כיון שלא בלעו כלום.

ואם היו הענבים **מבוקעות**, [1429] חיישינן שמא בלעו מהיין, **ואסורות** בהנאה. [1428]

נפל על גבי תאנים, או על גבי תמרים, אם יש בהן בנותן טעם לשבח, **אסור**. [1430]

ומעשה בביתוס בן זונן, שהביא גרוגרות [תאנים מיובשות] **בספינה**, [1431] **ונשתברה חבית של יין נסך, ונפל על גביהן, ושאל לחכמים, והתירום.**

ובגמרא יבואר, שהתירום משום שנתנו טעם לפגם. ומשנתינו, חסורי מחסרא, והכי קתני: "ואם נותן טעם לפגם מותר". וראיה ממעשה ד"ביתוס בן זונן", שהתירו לו חכמים את גרוגרותיו, משום שנתנו טעם לפגם. [1432] **זה הכלל, כל שבהנאתו בנותן טעם**, כלומר,

---

[1427] על פי **פירוש המשניות להרמב"ם**. ועיין לקמן סז' א', וסח' א', סוגיות הגמרא בענין זה.

[1428] ובגמרא לקמן (סו' א') יבואר האם בתערובת יין נסך בענבים, אוסר אפילו במשהו, בלא נתינת טעם, או שמא אף ב"מין במינו" אינו אוסר אלא בנתינת טעם.

[1429] והוא הדין, אם ניטל העוקץ שלהם, ולא היו מחוברים לאשכול, נחשבים כמבוקעים, מחמת הנקב הנמצא במקום העוקץ. **תוספות בשם הירושלמי**. וכן אם היה העוקץ מדולדל ונוטה להנטל, אסור. **ראב"ד**.

[1430] בספרו של **רבינו תם**, לא נרסו דין זה. וכך היא גירסת המשנה לפי רבינו תם: "יין נסך שנפל על גבי ענבים ידיחן והן מותרות, ואם היו מבוקעות, אסורות, ומעשה בביתוס בן זונן וכו', זה הכלל כל שבהנאתו בנותן טעם וכו'".

[1431] ודאי העבירן בספינה של נכרי, אך בספינה של יהודי, אסור להעביר יין נסך, בין בחנם ובין בשכר. כמו שהתבאר לעיל. **ריטב"א**.

[1432] למעשה המציאות היא, שיין הנופל על תמרים לחים, נותן בהם טעם לשבח, ואוסרם. אך אם נפל על גרוגרות יבשות, פוגם בהן, ומותרות. **תוספות**.

בכל מקרה שהאיסור נותן טעם לשבח בדבר שנפל עליו, ונמצא האדם שאוכלו נהנה מן האיסור, **אסור**.

וכל שאין בהנאתו בנותן טעם, כלומר, שהאיסור נותן טעם לפגם, שאין בו הנאה, בדבר שנפל עליו, **מותר**. שהרי לא נהנה מן האיסור.

כגון, [1433] **חומץ** של יין נסך, **שנפל על גבי גריסין**, ונתן בהם טעם לפגם, הגריסים מותרים. [1434]:

גמרא:

שנינו במשנה: "נפל על גבי תאנים או על גבי תמרים, אם יש בהן בנותן טעם, אסור. ומעשה בביתוס בן זונן... ושאל לחכמים והתירום".

מקשה הגמרא: **מעשה לסתור**?! כלומר, וכי יש אדם המביא ראיה לסתור את דבריו?! שהרי בתחילה שנינו "אם יש בהן בנותן טעם אסורות", [1435] וכיצד הביאו ראיה מביתוס בן זונן, שהתירו לו חכמים את גרוגרותיו?

מתרצת הגמרא: משנתינו **חסורי מיחסרא**, [1436] **והכי קתני**: "**אם נותן טעם לפגם הוא, מותר. ומעשה נמי בביתוס בן זונן, שהיה מביא גרוגרות בספינה, ונשתברה חבית של יין נסך ונפל על גביהן, ובא מעשה לפני חכמים, והתירום**". מפני שנתן טעם לפגם.

הגמרא הביאה מעשה שיש ללמוד ממנו לנדונים שהובאו במשנתנו:

מעשה ב**ההוא כרי דחיטי** [ערימת חיטים], **דנפל עליה חביתא דיין נסך**, באופן שהיה ביין כדי לתת טעם בחיטים. **שרייה** [התיר] **רבא לזבוניה** [למכור את החיטים] **לעובדי כוכבים**. [1437]

[1433] כך הגירסא לפנינו. אך ב**תוספות** (לקמן סו' ב') נראה שגרס "וכן", דהיינו, שהמשנה באה ללמדנו דין נוסף. עיין שם. ועיין **רש"ש**, ובקהלות **יעקב** (ע"ז סי' ל').

[1434] בגמרא לקמן (סז' א') יבואר: "לא שנו אלא כשנפל לתוך גריסין רותחין, [ואזי, טעם החומץ פוגם בהם, ומותרים], אבל נפל לתוך גריסין צוננין [ואז טעם החומץ משביחם], והרתיחן [אחר כך על האש], נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם, ואסור.

[1435] לפי גירסת **רבינו תם** שהובאה במשנה, צריך לומר שקושיית הגמרא היא מהרישא "ואם היו מבוקעות אסורות", וגרוגרות דמיין למבוקעות, ובכל זאת התירום חכמים.

[1436] צריך באור, אם התנא חיסר בלשונו, מדוע לא השלימו במשנה את הלשון המלאה? ה**תפארת ישראל** (בעז, ערכין פרק ד' משנה א') מבאר: כיון שדרכם היה ללמוד את המשניות בעל פה, וכדי לסייע לזיכרון היתה מנגינה מיוחדת לכל משנה, ולכן, אם היו מוסיפים אחר כך משפטים נוספים למשנה, הדבר היה מפריע לניגון הרגיל של המשנה. **הגר"י הוטנר** (**פחד יצחק** חנוכה מאמר א') מבאר באופן אחר: כיון שהמשניות הן תורה שבעל פה, לכן אף על פי שכתבום, לא כתבום בצורה מפורטת, והשאירו מקום למסורה בעל פה, שבלעדיה לא יובנו המשניות. לכן מצוי שלפעמים התנא חיסר בלשונו, כדי שיזדקקו למסורה בעל פה על מנת להבין את המשניות.

[1437] צריך באור, הרי קיימא לן שתערובת יין נסך ביין נסך, אסור למכור את היין לגוי, חוץ מדמי יין נסך שבו, אלא הכל נהיה כגוף האיסור, ואסור בהנאה, [אמנם אם התערבה חבית בחביות, מותר למכור את כולן לגוי חוץ מדמי חבית האיסור, כמו שיבואר בסוגיא להלן עד' א'] ואם כן מדוע התיר רבא למכור את החיטים שמעורב בהן יין נסך, לגוי? ה**פרי מגדים** (בפתיחה להלכות בשר בחלב) הוכיח מכאן, שאף על פי שקיימא לן, יין ביין אסור,

איתיביה [הקשה] **רבה בר ליואי לרבא**: הרי שנינו בברייתא: **בגד** צמר, **שאבד בו** חוט אחד של פשתן, והרי הוא **כלאים** ואסור בלבישה. [1438] הרי זה לא ימכרנה לעובד כוכבים, שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל.

ולא יעשנה מרדעת לחמור, שמא אחר זמן ישכח, ויקחנו משם ויתפרנו באחד מבגדיו. [1439]

אבל עושה אותו תכריכין למת מצוה. ואין חשש שיקח מתכריכי המת, שהרי בגדי המת אסורים בהנאה. והמת עצמו, אין המצות נוהגות בו. דכתיב (תהלים פח' ו') "במתים חפשי", ודרשינן (נדה סא' ב'), "כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות". [1440]

מכל מקום אם התערב יין נסך בדבר שאינו יין, כגון בחיטים, אף על פי שנתן בו טעם, לא נאסרו בהנאה, אלא ימכרם חוץ מדמי יין נסך שבהן. אמנם, ה**חשק שלמה**, העיר, שלכאורה נעלמו מעיני הפרי מגדים, דברי ה**מרדכי** (בפסחים, פרק כל שעה), שהעמיד את הסוגיא דידן, ב"סתם יינן", שלא נאסר בהנאה, אלא בשתיה בלבד, ולכן הותר למוכרו לנכרי. אך ביין נסך ממש, ודאי אסור למוכרו לנכרי.

[1438] ה**תוספות** הקשו, מדוע חוט הפשתן שאבד בבגד לא בטל ברוב? כמו שמצינו בבגד שארג בו שער בכור, או שער נזיר, שטעונים קבורה, ובכל זאת מבואר במסכת תמורה (לד' א'), שהשער בטל ברוב? ה**חתם סופר**, הקשה: הנה, ה**רשב"א** אף הוא הקשה כדברי התוספות, וקשה, שהרי דעת הרשב"א, שבתערובת יבש ביבש, ויש רוב, אין האיסור נהפך להיתר, ואסור לאדם אחד לאכול את כל התערובת בבת אחת, אלא רק כל חלק מהתערובת בפני עצמו תולים להיתר, מחמת הרוב. ואם כן, בנידון דידן, שחוט הכלאים עומד בפני עצמו, והלובש, לובש בבת אחת את הצמר והפשתן, לכאורה הוי כתערובת יבש ביבש, שאוכלה בבת אחת, ואסור? והניח קושיא זו בצריך עיון. אמנם עיין **משנה למלך** (הלכות מטמאי משכב ומושב, פ"א, הלי"ד), שישב, דמדאורייתא, אף בתערובת יבש ביבש האיסור נהפך להיתר. הבינו התוספות, שכאן האיסור הוא מדאורייתא, (שאם לא כן, לא היו גוזרים לאסור למוכרו לגוי, דהוי גזירה לגזירה), ולכן הקשו, שיתבטל ברוב. (ובאופן נוסף, עיין **שו"ת משיב דבר**, להנצי"ב, ח"ב סו"ס עז'). **הגר"ש שקאפ** (שערי ישר, שער ג' פרק כח' ד"ה ומעתה), מבאר את קושיית התוספות באופן אחר: במקום שאנו דנים על החפץ האסור בפני עצמו, כגון, בחתיכה שהתערבה בחתיכות, שהנדון הוא על החתיכה האם נאסרה או הותרה, אזי אמרינן, שהאיסור אינו נהפך להיתר, ואסור לאכול את כל החתיכות בבת אחת. אך בבגד שאבד בו כלאים, הנדון אינו על חוט הצמר או הפשתן, אלא על הדין שאותו חוט נותן בכל הבגד, שכעת הוא נקרא "בגד שעטנז", ובכהאי גוונא, כיון שהולכים אחר הרוב, אי אפשר לתת לבגד שם איסור מחמת מיעוט האיסור שנמצא בו. ולכן הקשו התוספות, שיתבטל ברוב. **התוספות תרצו על קושייתם** (וכן תרץ **רש"י** בתמורה לד' א'): שאני כלאים, כיון שכל מין בפני עצמו מותר, וכל איסורם הוא רק על ידי עירוב, לכן לא שייך בהם ביטול בתערובת. אמנם, בשר בחלב, אף על פי שגם שם האיסור הוא רק על ידי תערובת, בכל זאת מועיל ביטול אם אינו נותן טעם, כיון שיש גזירת הכתוב מפורשת שבשר בחלב אינו אוסר אלא בדרך בישול. ובמקום שאינו נותן טעם, אין זה דרך בישול. ה**תוספות יום טוב** (שקלים ריש פרק א'), הקשה לפי דברי התוספות, מדוע לא ילפינן מבשר בחלב לשאר איסורים, שאפילו במקום שכל מין אסור מותר בפני עצמו, יועיל ביטול ברוב? מכח קושיא זו מחדש ה**חתם סופר**: אכן בתערובת לח בלח, ילפינן מבשר בחלב, שמועיל ביטול ברוב, כיון שעניין תערובת לח בלח הוא, התפשטות הטעם והליחה של זו בזו, ובמקום שיש רוב, בטל הטעם, ומותר. ולכן בכל תערובת לח בלח שרי. (כגון יניקת כלאים). אך בתערובת יבש ביבש, שלא מצינו דוגמתה בבשר בחלב, אין להתיר. תרוץ נוסף על קושיית התוספות כתבו ה**תוספות בחולין** (צה' א' ד"ה ובנמצא): שמעיקר הדין אכן חוט הכלאים בטל ברוב, ורק משום חומרה דתקנתא דרבנן לא בטל.

[1439] רק אם חוט הכלאים אינו ניכר, אזי חיישינן שלא למוכרו לגוי. אבל בבגד כלאים ממש, אין חשש. **תוספות**.

[1440] **רש"י**. ומבואר בדבריו, שמותר לעשות תכריכים למת אפילו מבגד כלאים ממש. ה**תוספות** הקשו, מדוע לא חוששים ל"לעג לרש"? שהרי מבואר במסכת מנחות (מא' א'), שיש להטיל ציצית בתכריכי המת לפני הקבורה, משום "לעג לרש", שנראה שאינו חייב במצות? **ותרצו**: צריך לומר: שאני ציצית, כיון שהיא חשובה ככל המצות, יש יותר מקום לחוש ללעג לרש. **ובאופן אחר תרצו**: הסוגיא במנחות סוברת כדעת שמואל, הסובר שמצות אינן בטלות לעתיד לבא. ולכן, לעתיד לבא, כשיעמדו הצדיקים מקבריהם, ימצאו בלא ציצית. לכן, יש להניח ציצית

עד כאן הברייתא.

ומדייק רבה בר ליואי: **לעובד כוכבים מאי טעמא לא** ימכרנו?

דחיישינן **דלמא אתי לזבוניה** [שמא יבא למוכרו] **לישראל**.

ואם כן, כיצד התיר רבא למכור את החיטים הללו לגוי, ולא חשש **הכא נמי**, שמא **אתי לזבוניה לישראל**?

הדר, ומכח קושיא זו, חזר בו רבא, **ושרא למיטחינהו ולמפינהו ולזבונינהו לעובדי כוכבים שלא בפני ישראל**. [התיר לטחון את החיטים, ולאפות מהם פת, ולמוכרה לגוי שלא בפני ישראל], ושוב אין חשש שמא הגוי יחזור וימכור את הפת ליהודי, כיון שפת עכו"ם אסורה, ולא יקנוה ממנו. [1441]

על כל פנים, מבואר, שאם נפל יין נסך על חיטים, אסור ליהודי להשתמש בהן.

וקשה, הרי במשנתינו **תנן**: **יין נסך שנפל על גבי ענבים ידיחן, והן מותרות**.

ואם היו מבוקעות, אסורות. משמע: רק אם היו **מבוקעות, אין**. אזי נאסרו על ידי היין.

אבל ענבים **שאין מבוקעות, לא** נאסרו.

ואם כן, מדוע החיטים שאינן מבוקעות, נאסרו על ידי היין?

אמר רב פפא: **שאני חיטים, הואיל ואגב צירייהו כמבוקעות דמיין** [1442] [כיון שיש בצידן סדק, נחשבות כמבוקעות], ונאסרות על ידי היין. [1443]

בבגדיהם. אך, אנן, קיימא לן כדעת רבי יוחנן, הסובר שמצות בטלות לעתיד לבא. ולכן אין אנו מטילים ציצית בבגדי הנפטרים. ואף לדעת שמואל, אפשר ליישב את סוגיית הגמרא דידן, ולומר, שלא יעשה מהם תכריכים לקבור בהם את המת, אלא רק תכריכים למעמד ההספדים, ולפני הקבורה יסירו ממנו את בגדי הכלאים. (עיין עוד ב**מהר"ם**, ובהגהות **קרני ראם**)

[1441] בסוגיין מבואר, שפת עכו"ם אסורה. ומשום כך, לא חששו למכור פת שנאסרה לגוי, כיון שאין חשש שיחזור וימכרנה לישראל. אך קשה, מדברי ה**תוספות** לעיל (מט' ב' סוף ד"ה ארג) שכתבו, שאם אפה פת בעצי עבודה זרה, אסורה בהנאה, ואסור למוכרה לנכרי, כיון שהדרך ליקח פת מהעובד כוכבים. ולכאורה בסוגיתנו מבואר איפכא, שלא חששו למכור פת לעובד כוכבים, כיון שאין הדרך לקנות פת מהגוי? ה**תוספות יום טוב** (לעיל פרק ג' משנה ט') מתרץ: ודאי הדרך לקנות פת מגוי, על מנת להאכילה לפועליו הנכרים, ולכן לעיל, שהפת עצמה נאסרה בהנאה, חיישינן שמא יקנה מהגוי את הפת על מנת להאכילה לפועליו הנכרים. אך בנידון דידן, דאין איסור הנאה בפת עצמה, אלא רק בטעם היין נסך שמעורב בה, מותר לקנותה על מנת להאכילה לפועליו הנכרים, כיון שאינו נהנה מהאיסור. ורק ליהודי עצמו אסור לאוכלה משום טעם האיסור שמעורב בה. ולזה לא חיישינן, כיון שפת העכו"ם אסורה. ה**רמב"ן** הוכיח מסוגיתנו, שכיום, פת העכו"ם אסורה מדינא, ולא רק משום חתנות, כיון שמותר למכור להם פת שהתערבה ביין נסך, יש לחוש שמא הפת מעורבת ביין איסור. **והקשו עליו**, מדוע יש לחוש לכך, הרי בכל מקום הולכים אחר הרוב, ובודאי רוב לחמם של העכו"ם אינו מעורב ביין נסך? ה**חתם סופר** מישב: גם במקום שהרוב אינו אסור, מכל מקום, אסור לישראל למכור לגוי פת שעלולה להגיע לידי יהודי, ולגרום תקלה. ולכן, במקום שהתירו ליהודי למכור פת לגוי, על כרחך שאסור ליהודי אחר לקנות ממנו פת מדינא, שמא יבא לידי תקלה. (עיין שם, שהוכיח כן בכמה סוגיות).

[1442] משמע, שאם אין בצידן סדק, לא יאסרו על ידי היין. אמנם כל זה דוקא שלא הושרו ביין זמן מרובה, אך אם הושרו זמן מה, ודאי בלעו מעט מטעם היין ואסורות. **רשב"א**.

[1443] ה**רמב"ם** (מאכלות אסורות, פרק טז' הל' לד) כתב, "ולמה אין בודקין את החיטין בנותן טעם? מפני שהן שואבות, והיין נבלע בהן". משמע מדבריו, שגם אם אין ביין כדי לתת טעם בחיטים, אסורות. וכבר תמה עליו

דף סו.

במשנה מבואר, שאם נפל יין נסך על ענבים מבוקעות, אוסר אותם בכדי נתינת טעם.

הגמרא להלן, תביא כמה חילוקי דינים בענין זה:

לקמן (עג' א') שנינו, "יין נסך אסור, ואוסר בכל שהוא. יין ביין, ומים במים, בכל שהוא. יין במים, ומים ביין, בנותן טעם. זה הכלל, מין במינו במשהו, ושלא במינו בנותן טעם". ומבואר, שדין ביטול בתערובת בכדי נתינת טעם, לא שייך אלא במין שהתערב בשאינו מינו. אך מין המעורב במינו, אפילו אם אינו נותן טעם, לא בטל.

הגמרא דלהלן, תדון מה מגדיר תערובת כ"תערובת מין במינו", האם העובדה שטעמם של הדברים המעורבים שווה, הוא המגדיר את התערובת כמין במינו, או שמא, "אזלינן בתר שמא", דהיינו העובדה שמרכיבי התערובת נקראים באותו שם, היא המגדירה את התערובת כ"מין במינו".

אם נפל **חמרא עתיקא** [יין ישן], **בענבים** מבוקעות, כיון שטעמו ניכר, וגם שמו שונה, **לדברי הכל** אוסר את הענבים **בנותן טעם**. [1444]

אך אם נפל **חמרא חדתא** [יין חדש, שעדיין לא תסס] שטעמו כטעם הענבים, **בענבים** מבוקעות,

אביי אמר: אוסר אפילו **במשהו**. כמו שיבואר להלן.

ורבא אמר: אף הוא אינו אוסר אלא **בנותן טעם**. [1445]

בתורת הבית, (ונראה שזו גם כוונת **הראב"ד** בהשגותיו על הרמב"ם שם), שהרי בגמרא נראה, שחיטים לעולם דינן כמבוקעות, מחמת הסדק הנמצא בצידן, והרי במשנה מבואר שפירות מבוקעים, נאסרים רק כשיש ביין כדי נתינת טעם, ומדוע חיטים יאסרו אף בפחות מכדי נתינת טעם? ולכן הסיק, דלא כדעת הרמב"ם, וסבר, שבמקום שאין נתינת טעם בחיטים, אין לאוסרם מחמת היין. **האור שמח**, (שם) מבאר את דברי הרמב"ם באופן הבא: הרמב"ם התקשה, אם נאמר שהיין נתן טעם בחיטים, כיצד התירו למוכרן לגוי? והרי קיימא לן, יין בתבשיל כולו אסור, כלומר, בכל מקום שהאיסור נתן טעם בשאינו מינו, אסור למוכרו חוץ מדמי האיסור שבו, כיון שכולו נעשה כחתיכת איסור. ולכן ודאי מדובר כשלא נתן טעם בענבים. וסבר הרמב"ם, שבכל זאת יש לאסור את החיטים מפני שהן שואבות. כלומר, דיני ביטול בתערובת שייכים רק במקום שכל אחד מהמרכיבים של התערובת עומד בפני עצמו, אלא שאינו ניכר. אך במקום שהתערובת יוצרת טעם חדש, כגון בשר מלוח, אין כאן בשר בנפרד ומלח בנפרד, אלא טעם המלח מפעפע ומשנה את טעם הבשר, במקום כזה אין דין ביטול בנתינת טעם, אלא כל התערובת אסורה בכל מקרה. **החתם סופר**, כתב בדרך אחרת: הרמב"ם סבר שבמקום שהחיטים בלעו מטעם היין, לא שייך לדון מצד ביטול ברוב. משום שיש לחוש, שמא חיטה אחת בלעה יותר מכדי נתינת טעם, והפכה להיות כחתיכת נבלה, ושוב לא תועיל טעימה בשאר הגרגירים, כיון שחלק מהם הפכו לאיסור, ואינם בטלים.

[1444] **הרמב"ם** (מאכלות אסורות, פרק טז' הל' לב') כתב, שהיין אוסר את הענבים בהנאה. ואין להם תקנה על ידי שימכרם חוץ מדמי יין נסך שבהם. וטעמו, כמבואר בירושלמי (ע"ז פרק ה' הל' יג'), דלכולי עלמא יין שנפל בתבשיל אוסר לגמרי, ואין לו תקנה על ידי שימכרנו חוץ מדמי יין נסך, כיון שכל דבר שאינו מינו הנותן טעם בדבר היתר, נעשה כולו אסור בהנאה. אך לדעת **הרשב"א** מותר למכור את הנעבים חוץ מדמי יין נסך שבהם.

[1445] וכיון שאי אפשר להבחין בטעמו, שהרי טעם היין כטעם הענבים, שיעורו בשישים. [כלומר, אם יש שישים בענבים כנגד היין, מותר]. **רש"י**.

מבארת הגמרא: **אביי שאמר** שהיין אוסר אפילו **במשהו**, סבר, **בתר טעמא אזלינן** [כשיש לפנינו תערובת דבר היתר באיסור, וצריך להגדיר את מהות התערובת, הולכים אחר הטעם].

וכיון **שאידי ואידי** [היין והענבים] **חד טעמא הוא**, אוסר במשהו, משום **דהוה ליה** כתערובת **מין במינו**. **ומין במינו** אוסר **במשהו**.[1446]

כמבואר להלן (עג' א') "זה הכלל, מין במינו במשהו, ושלא במינו, בנותן טעם".

ורבא, **שאמר**, אינו אוסר אלא **בנותן טעם**, סבר, **בתר שמא אזלינן**, [כשצריך להגדיר את מהות התערובת, הולכים אחר שמם של הדברים המעורבים], ובתערובת יין בענבים, הגם שטעמם שוה, מכל מקום **האי שמא לחוד**, **והאי שמא לחוד**, זה שמו "יין", וזה שמו "ענבים", וממילא, **הוה ליה** כתערובת **מין בשאינו מינו**, **ומין בשאינו מינו** אינו אוסר אלא **בנותן טעם**.[1447]

הגמרא מקשה: הרי **תנן** במשנתינו: "**יין נסך שנפל על גבי ענבים כו'**, ואם היו מבוקעות, אסורות".

בפשטות הבינה הגמרא: **קא סלקא דעתך**, מדובר בכל האופנים, ואף אם נפל **חמרא חדתא** [יין חדש] **בענבים** מבוקעות.

והקשתה: **מאי לאו**, האם אין כונת המשנה לומר, שהיין אוסר את הענבים רק כשיש בו **בנותן טעם**?!

ואם כן, מבואר במשנה כדברי רבא, שאף על פי שהיין שוה בטעמו לענבים, מכל מקום אינו אוסר אלא בכדי נתינת טעם.

אך יש לדחות: **לא**. כונת המשנה לומר, שהיין אוסר אפילו **במשהו**, וכאביי, שאמר "בתר טעמא אזלינן", וכיון שטעמם שוה, דנים את התערובת כ"מין במינו", ואוסר אפילו במשהו.

מקשה הגמרא: **הא מדקתני סיפא**, "**זה הכלל כל שבהנאתו בנותן טעם**, **אסור**, **כל שאין בהנאתו בנותן טעם**, **מותר**", משמע **מכלל** זה, **דכשאמרו** במשנה "אסורות", אין הכונה

[1446] **רש"י** בסוגיין כתב, שההלכה אינה כדברי אביי, ומין במינו בטל בכדי נתינת טעם. ועיין לקמן סט' א, "והלכתא בשישים", במה שנעיר שם, לישב סתירת דברי רש"י.

[1447] יש לדון, מה הדין אם נפל יין ישן, לתוך יין חדש. האם גם בנדון זה יחלקו אביי ורבא, ואי אזלינן בתר טעמא, הוי כ"מין בשאינו מינו", אך אי אזלינן בתר שמא, הוי כ"מין במינו", או שמא, כאן לכולי עלמא הוי מין במינו? **הרמב"ן** (הביאו הר"ן כאן), כתב, שאם נפלה מחמצת העשויה מחיטים, בתוך עיסת חיטים, אף על פי שאין טעמם שוה, מכל מקום לכולי עלמא הוי מין במינו, כיון שהעיסה נעשית מחמצת מאליה, ואם כן, הכל נחשב כטעם אחד. ולפי זה, גם אם נפל יין ישן לתוך יין חדש, כיון שהיין החדש נעשה מעצמו ליין ישן, הכל נחשב כטעם אחד. ולכן הגמרא הסתפקה דוקא ביין שנפל לתוך ענבים, ולא ביין ישן שנפל ליין חדש. **חתם סופר**.

לאסור אפילו במשהו, אלא **בנותן טעם עסקינן!** [1448]

ואם כן, נראה מדברי משנתינו כדעת רבא, שאף על פי שהיין שוה בטעמו לענבים, מכל מקום כיון ששמם שונה, דנים את התערובת כ"מין בשאינו מינו", ואינו אוסר אלא בכדי נתינת טעם.

ואביי יבאר את המשנה, באופן הבא: **מתניתין**, במשנתנו מדובר **ב**מקרה שנפל **חמרא עתיקא** [יין ישן] **בענבים**, וכיון שטעם היין הישן אינו כטעם הענבים, אינו אוסר אלא בכדי נתינת טעם.

כעת תביא הגמרא מקרה הפוך, שבו לדעת אביי אסור רק בכדי נתינת טעם, ולרבא, אסור אפילו במשהו:

חלא דחמרא, וחלא דשיכרא, [חומץ בן יין, שהתערב בחומץ בן שיכר], אחד מהם היה של איסור, והשני של היתר.

או, חמירא דחיטי וחמירא דשערי [מחמצת העשויה מחיטים, שהתערבה במחמצת העשויה משעורים], וכגון שהיה אחד מהם של תרומה, והשני של חולין,

[1448] צריך באור, כיצד הוכיחה הגמרא מלשון המשנה "כל שבהנאתו בנותן טעם: " שמדובר באיסור בכדי נתינת טעם, הרי אפשר לומר, שמדובר באיסור משהו, ובכל זאת כתבה המשנה, שרק אם נתן טעם לשבח אסור, אך אם נתן טעם לפגם מותר? ואכן, יש מהראשונים שהוכיחו מכאן, שכל איסור האסור במשהו, אסור גם אם נתן טעם לפגם. כיון שאין לך טעם בטל יותר ממשהו באלף, ובכל זאת אסור. ואם כן, גם אם נתן טעם לפגם, אסור. ולכן, שפיר הוכיחה הגמרא מסיפא דמתניתין, שהתירה באופן שנתן טעם לפגם, שמדובר באיסור בכדי נתינת טעם, ולא באיסור משהו. [אמנם, יש להעיר, שגם לפי שיטות אלו, אם היה האיסור פגום מעיקרו, אינו אוסר. כדילפינן לקמן (סח' א') מנבילה, רק אם האיסור כשלעצמו אינו פגום, אלא שנותן טעם לפגם בדבר שהתערב בו, כגון חומץ שנפל לתוך גריסים, אזי אסור. ועיין **חתם סופר**]. אך ה**תוספות** דחו את דבריהם, וכתבו, שיש לחלק בין "מין במינו" שאוסר אפילו במשהו, לבין "נותן טעם לפגם" שאינו אוסר כלל. ב"מין במינו", כיון שהטעם שוה בתערובת, ממילא אין הטעם האסור בטל, ואסור אפילו במשהו. אך "טעם פגום", אין בו חשיבות, ובטל. ולכן אם נתן טעם לפגם מותר. ולשיטת התוספות, הגמרא הוכיחה מכך שבסיפא התנא חילק בין נותן טעם לשבח לנותן טעם לפגם, משמע שברישא מדובר באיסור בכדי נתינת טעם, ולא באיסור משהו. אך אין להוכיח מכאן שכל איסור האסור במשהו, אוסר אף אם נתן טעם לפגם. ה**גר"ע איגר** (בגליון הש"ס) הקשה על דברי התוספות: משמע מדברי התוספות, שהחילוק בין "איסור משהו", ל"נותן טעם לפגם" הוא, שב"מין במינו", האוסר במשהו, כיון שהטעם שוה, אינו בטל. משא"כ "נותן טעם לפגם", הטעם בטל. ואם כן, אי אפשר לומר כן אלא לפי דברי אביי, ש"בתר טעמא אזלינן", אך לדעת רבא, ש"בתר שמא אזלינן", ולדבריו "מין במינו" לא נקבע לפי הטעם, אלא לפי השם, אם כן, אם יתערבו שני מינים ששמם שוה וטעמם שונה, אסורים אפילו במשהו, אף על פי שהטעם בטל, ואם כן, כיון דקיימא לן להלכה כרבא, יש לנו לאסור ב"מין במינו" אף אם נותן טעם לפגם? והניח קושיא זו ב"צריך עיון גדול". ה**אחרונים** (עיין **חתם סופר**, **ואמרי צבי**), תרצו את קושיית הגרעק"א: לשיטת רבא ד"בתר שמא אזלינן", צריך לומר, שגם ההיתר ב"נותן טעם לפגם", נובע מכך שדבר שטעמו פגום, שמו שונה. וכמבואר בגמרא לקמן, דילפינן דין "נותן טעם לפגם" מאיסור נבילה, וכמו שבנבילה, רק נבילה הראויה לגר אסורה, אך נבילה שנפגמה, ואינה ראויה לגר, אינה נקראת נבילה, ולכן מותרת, הוא הדין נותן טעם לפגם, כיון שטעמו פגום, השתנה שמו. ולפי זה, אפשר לומר את חילוקו של התוספות אף לשיטת רבא, שב"מין במינו", כיון ששמם שוה, אין השם האסור בטל אפילו באלף. ולכן אסור אפילו במשהו. מה שאין כן ב"נותן טעם לפגם", כיון שפגם בתבשיל השתנה שמו, ולכן מותר.

אביי אמר: אינם אוסרים זה את זה אלא **בנותן טעם**. משום ד"**בתר טעמא אזלינן**", וכיון ש**האי טעמא לחוד**, **והאי טעמא לחוד**, [טעם חומץ בן יין, אינו כטעם חומץ בן שיכר], **והוה ליה** כתערובת **מין בשאינו מינו**, **ומין בשאינו מינו** אינו אוסר אלא **בנותן טעם**.

ורבא אמר: אוסרים זה את זה אפילו **במשהו**.

משום ד"**בתר שמא אזלינן**", וכיון ש**האי חלא מיקרי והאי חלא מיקרי**. [גם חומץ בן יין, וגם חומץ בן שיכר נקראים "חומץ"], וכן, **האי חמירא מיקרי והאי חמירא מיקרי** [גם מחמצת חיטים וגם מחמצת שעורים, נקראות "מחמצת"]. **והוה ליה** כתערובת **מין במינו**. **וכל מין במינו** אוסר אפילו **במשהו**. [1449]

אמר אביי: **מנא אמינא לה** [מהו המקור לדברי] **ד"בתר טעמא אזלינן"**? **דתניא**, [1450] המתבל את התבשיל ב**תבלין** של איסור, **משנים ושלשה שמות והן מין אחד** [כלומר, משנים או שלשה סוגי תבלינים, שהם מין אחד, כגון פלפל לבן, פלפל שחור, ופלפל ארוך], [1451] **או מין ג'** [כלומר, משלשה מיני תבלינים, כגון פלפל בצל וחומץ] אף על פי שאין בכל אחד מהם כדי לתבל, **אסורין**, **ומצטרפין** לאסור את התבשיל.

ואמר חזקיה, **הכא במיני מתיקה עסקינן**, ומדובר שכל התבילנים טעמם מתוק, **והואיל וראוין למתק בהן את הקדירה**, מצטרפים זה לזה לאסור.

ומכאן הוכיח אביי: **אי אמרת בשלמא "בתר טעמא אזלינן"**, מובן מדוע שלשת סוגי התבלינים מצטרפים, כיון ש**כולי חד טעמא הוא**.

אלא אי אמרת "בתר שמא אזלינן", מדוע מצטרפים לאסור, והלא **האי שמא לחוד והאי שמא לחוד**?!

אלא ודאי מוכח, ש"בתר טעמא אזלינן".

[1449] בגמרא מבואר ש"חמירא דחיטי" ו"חמירא דשערי", או "חלא דחמרא" ו"חלא דשיכרא", נחשב כשם אחד. אף על פי שיש לכל אחד מהם שם לווי. ומאידך, להלן יתבאר (על כל פנים לשיטת רש"י), שפלפל לבן ופלפל שחור ופלפל ארוך, נחשבים כשלשה שמות נפרדים, אף על פי ששלשתם נקראים "פלפל". ומבאר ה**חתם סופר**: דין "מין במינו" שאינו בטל, נלמד במסכת מנחות (כב' א') מדם הפר ודם השעיר שהתערבו זה בזה, וחזינן, שאף על פי שדם הפר מרובה מדם השעיר, בכל זאת אינו מבטלו. ומכאן למדו, שאין דם מבטל דם. (דהיינו מין במינו לא בטל). והנה, גם דם הפר ודם השעיר אין שמם שוה לגמרי, שהרי זה נקרא "דם הפר", וזה נקרא "דם השעיר". ומכאן למדו חז"ל, שיש ללכת אחר עיקר השם. ושיערו בדעתם, ש"חלא דחמרא" ו"חלא דשיכרא", עיקר השם הוא "חלא". ולכן חשיב כחד שמא. מה שאין כן "פלפל לבן", ו"פלפל שחור", כיון שכל אחד הוא מין שונה לגמרי, לא חשיב כ"חד שמא". (ועיין עוד **ברמב"ן**).

[1450] בדרך כלל, הלשון "דתניא" מתיחסת לברייתא. אך כאן הכונה למשנה במסכת ערלה (פרק ב' משנה י'), ולכן צריך לומר "דתנן".

[1451] **רש"י**. אך ה**תוספות** פרשו, משנים ושלשה שמות, היינו שמות של איסור, כגון, בתבלין של ערלה, ושל תרומה, ושל כלאי הכרם, וכולם ממין אחד.

ורבא אמר לך, אין להוכיח ממשנה זו. דה**א מני**? **רבי מאיר היא**! כדלהלן: **דתניא**, **רבי יהודה אומר משום רבי מאיר**: **מנין לכל איסורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה** לאסור דבר שהתערבו בו, אף על פי שבשמם ובטעמם שונים הם זה מזה?

שנאמר (דברים יד' ג') "**לא תאכל כל תועבה**", **כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל**.

אבל אנו, שאין אנו סוברים כדעת רבי מאיר, ודאי "בתר טעמא אזלינן".

הגמרא מביאה נידון נוסף בהלכות תערובות:

חלא [חומץ] של איסור, שנפל **לגו חמרא** [לתוך יין], **דברי הכל** אינו אוסר אלא **בנותן טעם**. שהרי שמו, וטעמו, שונים. והוי כ"מין בשאינו מינו" שאינו אוסר אלא בכדי נתינת טעם.

אך, **חמרא לגו חלא** [יין איסור, שנפל לתוך חומץ]:

אביי אמר: אוסר אפילו **במשהו**. כדלהלן.

ורבא אמר: אינו אוסר אלא **בנותן טעם**. מבארת הגמרא: **אביי אמר במשהו**, כיון שיין הנופל לתוך חומץ, משעה שהגיע לאויר הכלי השתנה ריחו לריח החומץ, נמצא שקודם שהתערבו כבר היה ריחם שוה.

דף סו:

וסבר אביי, **ריחיה חלא וטעמא חמרא**, **חלא**. [יין, שריחו כחומץ, אף על פי שטעמו כיין, נידון כחומץ]. וממילא, **הוה ליה** כתערובת "**מין במינו**", **וכל** "**מין במינו**" אוסר **במשהו**. [1452]

ורבא שאמר בנותן טעם, סבר, **ריחיה חלא וטעמא חמרא חמרא** [יין שריחו כחומץ, כיון שטעמו כיין, נידון כיין], [1453] וממילא **הוה ליה** כתערובת "**מין בשאינו מינו**", **וכל** "**מין בשאינו מינו**" אינו אוסר אלא **בנותן טעם**. [1454]

עוד נחלקו אביי ורבא:

[1452] **הגאון רבי עקיבא איגר** (בגליון הש"ס) הקשה: הרי לדעת אביי "אזלינן בתר טעמא", ולכן ב"חלא דחמרא" ו"חלא דשיכרא", אף על פי ששניהם נקראים "חלא", מכל מקום כיון ש"האי טעמא לחוד והאי טעמא לחוד", אינם נחשבים כתערובת מין במינו. ואם כן, מדוע יין שנפל לתוך חומץ, שטעמו כיין, ורק ריחו כחומץ, נידון כחומץ? הרי אף אם שמו "חלא", מכל מקום טעמו כיין, ו"אזלינן בתר טעמא"? והניח קושיא זו בצריך עיון. אמנם, **התוספות רי"ד** כבר חש בקושיא זו, ותרץ: בנדון דידן, אף על פי שטעמו כיין, מכל מקום כיון שרוב האנשים קוראים לו חומץ, מחמת ריחו, אף אביי מודה שנדון כחומץ. מה שאין כן ב"חלא דחמרא" ו"חלא דשיכרא", שטעמם וריחם שונים זה מזה, אזלינן בתר טעמא. (ועיין עוד **בריטב"א**).

[1453] וכיון שקיימא לן דהלכה כרבא כלפי אביי, אם כן מותר לקדש בערב שבת על יין שריחו כחומץ וטעמו כיין. **תוספות**.

[1454] הקשה **הגאון רבי עקיבא איגר**: לעיל (עיין הע' 115) הובאו דברי הרמב"ן גבי שאור שהתערב בעיסה, שאף על פי ששמו שונה, מכל מקום כיון שבסופו של דבר העיסה תהפוך לשאור מאליה, אף רבא מודה שהכל נחשב כ"שם אחד". ואם כן, אף בנידון דידן, כיון שהיין יהפוך מאליו לחומץ, אף על פי שכעת הוא יין, יש לנו לדונו כחומץ? והניח קושיא זו ב"צריך עיון".

האי בת תיהא, [נקב שעושים במגופת החבית, ומניחים בתוכו קנה דק, ומריחים דרכו את היין, לבודקו אם יכול להתקיים], **עובד כוכבים בדישראל שפיר דמי**. כלומר, לגוי ודאי מותר להריח את יינו של היהודי, ואין היין נאסר משום הרחת הגוי. [1455]

אך **ישראל** המריח **ביינו דעובד כוכבים**, **אביי אמר**: **אסור**. **רבא אמר**: **מותר**.

ושורש מחלוקתם: **אביי שאמר אסור**, סבר, **ריחא מילתא היא**. כלומר, יש ממשות בריח. וממילא אסור להריח יין נסך.

אך **רבא שאמר מותר**, סבר, **ריחא לאו מילתא היא**. ולכן אין איסור להריח יין נסך.

אמר רבא, **מנא אמינא לה** [מהו המקור לדברי] **דריחא ולא כלום הוא**:

דתנן (תרומות פרק י' משנה ד'): "**תנור שהסיקו בכמון** [מין צמח, שזרעיו משמשים כתבלין לפת] **של תרומה**, **ואפה בו את הפת**, **הפת מותרת** באכילה לזרים.

לפי שאין טעם כמון בפת, **אלא ריחא כמון**". [1456]

ומוכח, ש"ריחא" לאו מילתא היא. ואין לאסור להנות מריח של איסור.

ואביי יתרץ את המשנה כשיטתו, ויאמר: **שאני התם**, **דמיקלא איסוריה**. כלומר, כיון שה"כמון" נשרף, ואינו בעין, אין לאסור את הפת מחמת ריחו.

אמר רב מרי, לכאורה מחלוקת אביי ורבא, הרי היא **כ**מחלוקת **תנאים**: שהרי שנינו (תרומות שם משנה ג'): "**הרודה** [המוציא מן התנור] **פת חמה** של חולין, **ונתנה על פי חבית של יין של תרומה**, ונמצאת הפת קולטת הריח היין,

רבי מאיר אוסר את הפת לזרים, לפי ששאבה את ריח היין.

ורבי יהודה, **מתיר**.

רבי יוסי מתיר בפת של חיטין, **ואוסר בפת של שעורים**. **מפני שהשעורים שואבות** לתוכן את ריח היין".

דייק רב מרי: **מאי לאו בהא קמיפלגי**, **דמר** [היינו רבי מאיר] **סבר**, **ריחא מילתא היא**, ולכן הפת אסורה לזרים.

ומר [היינו רבי יהודה] **סבר**, **ריחא ולא כלום הוא**, ולכן הפת מותרת.

אומרת הגמרא: אכן **לדעת רבא**, **ודאי** צריך לומר שהנדון אם ריחא מילתא או לא, **תנאי היא** [תלוי במחלוקת תנאים], והוא סבר כדעת רבי יהודה, ש"ריחא לאו מילתא היא".

אך **לאביי**, **מי לימא תנאי היא**?! האם יש הכרח לומר שהנדון תלוי במחלוקת תנאים?

[1455] וקא משמע לן, שגם לדעת אביי האוסר לישראל להריח את יינו של הגוי, לא גזרו משום כך לאסור לגוי להריח את יינו של הישראל. **תוספות**.

[1456] אמנם, אם ה"כמון" היה אסור בהנאה, הפת היתה אסורה, כיון שנאפתה על ידי איסור הנאה. [כמו פת שנאפתה בעצי עבודה זרה, שאסורה בהנאה, כמבואר לעיל (מט' ב')] אך, כמון של תרומה, אינו אסור בהנאה, אלא באכילה בלבד, ולכן, אין לאסור אלא מחמת הריח. וכיון ש"ריחא לאו מילתא היא", שרי. **רש "י**.

והרי **אמר לך אביי** [הרי אביי יכול לטעון]: **לאו מי איתמר עלה**, האם לא נאמר על משנה זו, **אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש**: לכולי עלמא, ריחא מילתא היא. ולכן,

דף סז.

בפת חמה וחבית פתוחה (תחילת העמוד) **דברי הכל אסורה**. כיון שקולטת ריח מן היין. **ובפת צוננת וחבית מגופה** [סגורה], **דברי הכל מותרת**. כיון שאינה קולטת ריח כלל. **ולא נחלקו** רבי מאיר ורבי יהודה, **אלא בפת חמה וחבית מגופה**, או **בפת צוננת וחבית פתוחה**.

ונחלקו, האם קולטת ריח מהיין או לא. אך ודאי שאם היתה קולטת ריח, היתה אסורה. ד"ריחא מילתא היא".

ואם כן, הא דידי נמי, [הנדון שעליו דיבר אביי, ב"בת תיהא"], כיון שבמקרה זה ודאי יש ריח, **כפת חמה וחבית פתוחה דמי**. ואסור לכולי עלמא.:

שנינו במשנה: "**זה הכלל, כל שבהנאתו בנותן טעם** אסור, כל שאין בהנאתו בנותן טעם, מותר. כגון חומץ שנפל על גבי גריסים".:

דעת משנתינו, ש"נותן טעם לפגם" מותר. אמנם, להלן (סז' ב'), נראה, שדעת רבי מאיר, לאסור תערובת איסור אפילו אם האיסור נותן טעם לפגם.

אך להלכה, **אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי הלכתא**, כדברי משנתינו, ד"נותן טעם לפגם" מותר. [1457]

ואמר רב יהודה אמר שמואל, לא שנו שחומץ שנפל על גבי גריסים מותר, **אלא** במקרה **שנפל לתוך גריסין רותחין**, ואז, מיד כשנפל, נתן בהם טעם לפגם. ולכן, הגריסים מותרים.

אבל אם **נפל לתוך גריסין צוננין**, ואחר כך **הרתיחן** על האש, **נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם**, [1461] **ואסור**. [1460] [1459] וכן כי אתא רבין [כאשר חזר רבין לבבל], [1458] **אמר** בשם

[1457] אמנם, ההלכה בכל מקום כ"סתם משנה", ואם כן, לכאורה פשוט שההלכה כדברי משנתינו שהרי היא "סתם משנה", ובכל זאת הוצרך רב יהודה לחדש שאין ההלכה כדעת רבי מאיר, כיון שטעמו מסתבר יותר, כמו שיבואר להלן בדבריו. **ריטב"א**.

[1458] רבין ורב דימי עלו לארץ ישראל מבבל, אך החל משנת ד' קיא' לבריאת העולם, התרבו גזירות השמד בארץ ישראל, והתמעטה ההוראה, וחזרו לבבל. ובחזרתם, הביאו עמם מימרות ששמעו מאמוראי ארץ ישראל. [עיין **סדר הדורות** לשנת ד' קיא'].

[1459] והוא הדין אם פגם בתחילה, והשביח לבסוף, אסור. (**רמב"ם** הלכות מאכלות אסורות פרק טו' הל' כח', ועיין **בכסף משנה** ו**בלחם משנה** שם, מהו מקורו של הרמב"ם, וע"ע **בהגהות הגר"א** יו"ד צח' סק"ד). ומכל מקום, אם עדיין לא השביח, אף על פי שסופו להשביח, מותר. ולא נאסר אלא כשישביח לבסוף. (**ש"ך** יו"ד קג' סק"ז). ויש חולקים, ואוסרים אף קודם שישביח. (**פרי חדש**). כיון שסופן להשביח, לא חשיב כפגם. (עיין **חתם סופר** סח' א' ד"ה ובפגום).

[1460] **רבינו עובדיה מברטנורא** (ע"ז פרק ה' משנה ב') כתב, שטעם הכלי שאינו בן יומו אסור מספק, כמו "השביח ולבסוף פגם", שהרי בתחילה שנכנס בו היה משובח, ולבסוף נפגם. והקשה עליו ה**תוספות יום טוב** (שם), מה ענין

רבה בר בר חנה, שאמר בשם **רב יוחנן** אף הוא כדברים הללו: **לא שנו אלא שנפל לתוך גריסין רותחין**, **אבל נפל לתוך גריסין צוננין והרתיחן**, **נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם ואסור**. [1462]

וכן כי אתא רב דימי, **כו'**. [אף הוא אמר כן].

והוסיף רב דימי ואמר: **שכך היו עושין בערבי שבתות בציפורי**, שהיו נותנים חומץ לתוך גריסים צוננים, **וקוראין אותם "שחליים"**. [1463] הרי, שהחומץ משביח את הגריסים בעודם צוננים.

הגמרא דנה, מהו גדר "נתינת טעם לפגם", המתיר את התערובת:

אמר ריש לקיש: דין "**נותן טעם לפגם**" **שאמרו** במשנתינו, שאינו אוסר, **לא** מדובר במקרה **ש**הטועמים מן התבשיל **יאמרו**, **קדירה זו חסירה מלח**, או **יתירה מלח**, **חסירה תבלין**, או **יתירה תבלין**, ולפיכך טעמה פגום.

ובמקרה זה, אין תולים את הפגם באיסור, אלא בחיסרון המלח או התבלין.

זה לזה, שהרי אם בישל בכלי שאינו בן יומו, הטעם שנכנס בתבשיל היה פגום מעת שהתערב בו, ומה איכפת לנו בכך שהיה בעבר טעם משובח? **הרש"ש** מבאר את דברי הברטנורא על פי דברי התוספות לקמן (עו' א' ד"ה מכאן ואילך), שהקשו מדוע כלי שאינו בן יומו אסור בהנאה בעצמו וטעון הגעלה, ואילו האוכל המבושל בו מותר, כיון שקיבל טעם לפגם, מאי שנא הכלי מהאוכל המבושל בו? ותרצו התוספות, הקדירה שהיה בה איסור מתחילה, ורק לאחר מכן נפגם, אסורה, אך המאכל שהתבשל בה מותר, כיון שמעולם לא נבלע בו איסור. ולפי זה, מבאר הרש"ש, זו כונת הברטנורא, שהכלי עצמו אסור אף על פי שהטעם הבלוע בו כבר פגום, כיון שבתחילתו היה טעם משובח, ורק לאחר מכן נפגם, והוי כ"השביח ולבסוף פגם".

[1461]לכאורה, המקרה המובא בגמרא, עוסק ב"משביח ולבסוף פוגם". והקשו ה**תוספות**: אם כן, מדוע נאמר "נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם", והרי במקרה זה גופא השביח ולבסוף פגם? ותרצו: כיון שעיקר שבח החומץ בגריסים אינו מיד, אלא לאחר שירתיח ויצטנן, ולכן, אינו ממש כ"משביח ולבסוף פוגם", אלא רק "נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם.

[1462]אמנם, בסוגיית הגמרא לקמן (סח' א') מספקא לן האם מחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון בדין נותן טעם לפגם, היא גם במקרה שהשביח ולבסוף פגם. אך דעת רב יוחנן בכל מקרה שבהשביח ולבסוף פגם אסור. וסברת עצמו היא. (עיין **תוספות** לקמן סח' א' ד"ה או דלמא).

[1463]"שחלים", הוא מין קטניות, (עיין ירושלמי מעשרות דף א' א'), והיו רגילים לתת לתוכו חומץ כדי להשביחו. ועל שמו, קראו גם לאותם גריסים שנתנו בהם חומץ להשביחם, שחליים. **תוספות**. [**רש"י** (שבת קמ' א', ובעוד מקומות) מפרש, ש"שחליים" הם "כרישין". אך בירושלמי הנ"ל משמע ש"שחלים", ו"כרישים", הם שני מינים שונים].

[1464]"אינה נאכלת" לאו דוקא, אלא בכל מקרה שתערובת האיסור פוגמת מעט בקדירה, מותר. **רש "י**. **הריטב"א** כתב, שכונת רש"י לומר אפילו במקום שכעת אין הפגם ניכר כלל לחיך, כגון בקדירה שאינה בת יומה, ונותנת טעם לפגם, בכל זאת, כיון שאנו משערים שאילו היה נותן הרבה טעם היה פוגם את התבשיל, חשיב כ"נותן טעם לפגם". אך דעת **הראב"ד**, שרק במקום שהתבשיל אינו נאכל ממש, מחמת טעם האיסור, אזי חשיב כ"נתינת טעם לפגם". ועיין עוד **בשלחן ערוך** (יורה דעה קג' סע' ב'). **הר"ן** הקשה לשיטת רש"י: הרי דין "נותן טעם לפגם מותר", נלמד מבבילה, שאינה אסורה אלא קודם שהסריחה, אך אחר שהסריחה, ואינה ראויה לגר, מותרת. ובבבילה, אם נפגמה רק מעט, ודאי עדיין אסורה, עד שלא תהא ראויה לגר לגמרי, ואם כן, מדוע נותן טעם לפגם מותר גם באופן לא פגם לגמרי? ותירץ, נבילה אסורה מחמת עצמה, ולכן, כל זמן שנהנה ממנה, אפילו מעט, אסורה. אך "נותן טעם לפגם" שאינו אסור מחמת עצמו, אלא משום תערובת טעם האיסור שבו, אם אינו משביח לגמרי, נמצא

אלא כל שאין חסירה כלום, ואינה נאכלת [1464] רק **מפני זה**. היינו מפני האיסור המעורב בה, אזי נחשב כ"נותן טעם לפגם".

כלומר, אם התערב דבר איסור בקדירת היתר, ונתן בה טעם לפגם, אך, הטועם מן התבשיל אינו יודע להבחין מפני מה התבשיל פגום, האם מחמת עירוב האיסור שנפל לתוכו, או שמא מחמת חיסרון מלח או תבלין, התבשיל אסור.

ורק במקרה שהתבשיל אינו חסר שום תיקון, ונפגם רק מחמת האיסור המעורב בו, אזי נחשב כ"נותן טעם לפגם".

ואיכא דאמרי, יש ששנו את דברי ריש לקיש לקולא:

אמר ריש לקיש: **נותן טעם לפגם שאמרו, אין אומרין קדירה זו** אין טעמה פגום מחמת התערובת, אלא משום ש**חסירה מלח** או **יתירה מלח, חסירה תבלין יתירה תבלין**, ואילו היתה מתוקנת כהלכתה לא היתה נפגמת.

אלא בכל מקרה ד**השתא מיהא הא פגמה**, [שהטעם נפגם מחמת התערובת], אפילו אם אפשר לתלות את הפגם בחיסרון מלח או תבלין, מותר. וכן ההלכה. [1465] הגמרא מוכיחה מהמימרא דלהלן, כלישנא בתרא דריש לקיש:

הקדמה לדברי רבי אבהו: הלכה למשה מסיני, שאין לוקים על אכילת דבר איסור, אלא אם אכל ממנו כזית, בשיעור זמן אכילה.

שאינו נהנה מהטעם האסור, ולכן מותר. ולפי זה, כתב הר"ן, אם הטעם האסור מגדיל את כמות התערובת, אסור כנבילה. [ועיין עוד ב**אבי עזרי** (קמא, חמץ ומצה פרק א' הל' ב') שכתב לפי דברי הר"ן הללו, שבחמץ, שאינו אסור רק באכילה, אלא גם טעון ביעור, אף לדעת רש"י, אם יפגום בקדירה רק מעט, עדיין הוא אסור, עד שיפגום לגמרי. שכל זמן שלא פגם לגמרי עדיין נחשב שיש כאן חמץ הטעון ביעור. מה שאין כן באיסור נבילה, שאיסורה רק מצד שנהנה מהאיסור, אזי אפשר לומר שאם פגמה אפילו מעט, שוב אינו נהנה מהאיסור, ומותרת]. ה**רשב"א** תרץ על קושית הר"ן באופן אחר: ב"נותן טעם לפגם", מצד ממשות האיסור, יש ביטול ברוב, ומצד דין "טעם כעיקר", אינו אסור, כיון שהטעם פגום, ואינו חשוב. [אך לדעת הר"ן, אין צריך אפילו ביטול ברוב כנגד ממשות האיסור, כיון דילפינן מגר להתיר טעם פגום אפילו כשאין רוב כנגדו]. ועיין עוד ב**קהלות יעקב** (סי' כה') במה שכתב בבאור מחלוקת הר"ן והרשב"א.

[1465] ב**ירושלמי** (ערלה פרק ב' הלכה ה') מובא: "שלשה נותני טעמים הן: (א) כל שההדיוט טועמו ואומר קדירה זו אינה חסירה, ונפל [תבלין של איסור לתוכה], זו היא נותן טעם לשבח מותר. [כיון שגם בלא תבלין האיסור כבר היתה מתובלת כראוי, נמצא שלא השביח בה האיסור כלום]. (ב) ואפילו אמר, תבלין פלוני יש בקדירה זו [כלומר, גם אם ההדיוט אומר, מרגיש אני בטעם תבלין מסויים הנמצא בקדירה, ותוספת התבלין של האיסור פוגמת בה, סומכים על דבריו] זהו נותן טעם לפגם מותר. (ג) [ויש מקרה שגם אם נתן טעם לפגם אסור, כגון:] וכל שהאומן טעמו, ואומר תבלין פלוני יש בקדירה זו [והוא הנותן טעם לפגם, אבל תבלין האיסור משביח בה], זה הוא נותן טעם לפגם אסור". עד כאן דברי הירושלמי. ו**במראה הפנים** (לר' משה מרגלית בעל ה"פני משה", על הירושלמי שם) כתב: לפי דברי הירושלמי הללו, אפשר לומר ששתי הלישנות שהובאו בסוגייתנו בדברי ריש לקיש לא פליגי אהדדי, הלישנא קמא, האוסרת, עוסקת במקרה שהאומן טועם את הקדירה, ומרגיש שלא האיסור הוא שפגם בה, אלא תבלין אחר המעורב בה פגם בה. ובכהאי גוונא אסור. והלישנא בתרא, המקילה, עוסקת במקרה שההדיוט מרגיש שאין הקדירה חסרה כלום, ובכהאי גונא, כיון שאין האיסור משביח, מותר.

ושיערו חכמים, שזמן שהיית אכילה, הוא בכדי אכילת "פרס", ["פרס" היינו חצי כיכר, ושיעור "כיכר" הוא שליש קב, נמצא שיעור "פרס", שישית הקב, דהיינו כשיעור זמן אכילת ארבע ביצים], [1466] כלומר, אם אכל תבשיל בשיעור פרס, שמעורב בו כזית איסור, לוקה עליו.

אך אם שהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס, נעשה כשתי אכילות נפרדות, שיש בכל אחת מהן פחות מכזית, ואינו לוקה.

אמר ר' אבהו אמר רבי יוחנן: כל שטעמו וממשו של דבר איסור מעורבים בו, **אסור, ולוקין עליו.**

וזהו כזית בכדי אכילת פרס. כלומר, על מציאות זו נאמר שיעור אכילת כזית בכדי אכילת פרס.

דף סז:

אך דבר היתר שמעורב בו רק **טעמו** של דבר איסור, **ולא ממשו**, אמנם **אסור**, אך כיון שאינו אוכל כזית מהאיסור בכדי אכילת פרס, אין כאן אכילה חשובה, **ואין לוקין עליו**. [1467]

ואם האיסור לא השביח את טעמו של דבר ההיתר שהיה מעורב בו, אלא **ריבה** בו **טעם לפגם, מותר**.

מדייקת הגמרא: מדוע אמר רב יוחנן "אם ריבה בו טעם לפגם מותר", **ולימא** [יאמר], **אם "נתן" טעם לפגם מותר**? אלא ודאי, **הא קמשמע לן, דאף על גב דאיכא מילי אחרנייתא**

[1466] קב = 4 לוגים, ולוג = 6 ביצים. נמצא, ש24 ביצים יש בקב. ושישית הקב = 4 ביצים. כך שיטת **רש"י**. אך לדעת **הרמב"ם**, (עיין הלכות טומאת אוכלים פרק ד' הל' א') שיעור "פרס" הוא שלש ביצים. ועיין **ר"ן**.

[1467] קיימא לן (עיין פסחים מד' ב') בכל איסורי תורה, "טעם כעיקר". כלומר, טעם האיסור אסור כעיקרו וממשו של האיסור. הראשונים נחלקו, האם איסור "טעם" הוא מדאורייתא או שמא אסור רק מדרבנן. דעת **רש"י** בחולין (צח' ב'): ש"טעם כעיקר" בכל איסורי תורה, אינו אסור מדאורייתא. ורק בקדשים, אסור מדאורייתא. וראייתו מסוגייתנו, שאין לוקין על דבר היתר שיש בו רק טעם איסור. ולשיטתו, בכל מקום בש"ס שדרשינן מפסוקים לאסור טעם כעיקר, אין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא. אך שיטת **רבינו תם**, ש"טעם כעיקר" בכל איסורי תורה אסור מדאורייתא. ולכאורה קשה לשיטתו מסוגיין, דאמרינן "טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו"? התוספות מבארים את סוגייתנו כדי שלא תקשה לשיטת רבינו תם, בכמה אופנים: **א.** שיטת **רבינו תם**: בסוגייתנו מדובר כשהתערב מין במינו, ובמין במינו מדאורייתא בטל ברוב, ורק מדרבנן בעינן שישים כנגדו. ולכן, אין לוקים עליו. [ולפי פירוש זה, הא דאמרינן "כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו", הכונה במקום שהאיסור ניכר ואינו בטל]. **ב.** שיטת **רבינו אליהו**: אפילו אם נפרש את הסוגייא בתערובת מין בשאינו מינו, אפשר לומר, שאין לוקים עליו כיון שאין כאן כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס מן ההיתר. אך אם יהיה כזית מהטעם האסור בכדי אכילת פרס, אכן ילקה עליו. [ולפי פירוש זה, הא דאמרינן "כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו", הכונה, במקרה שהיה כזית בכדי אכילת פרס]. " **ג.** שיטת **הר"י מאורלינש**: אף על פי ש"טעם כעיקר" מדאורייתא, מכל מקום אין לוקים עליו. כיון שהמקור לאיסור "טעם", הוא מ"גיעולי עובדי כוכבים", [דהיינו, מכך שהתורה ציותה להגעיל את כלי מדין, מחמת האיסור הבלוע בהם, כמבואר להלן בגמרא], וחיוב הגעלת כלים אינו איסור לאו, אלא מצות עשה, ולכן אין לוקים עליו. [עיין עוד בגדר "טעם כעיקר", ב**חידושי ר' חיים הלוי** (מעשה הקרבנות פרק י' היב' ד"ה והנה ביסוד. ואין כאן המקום להאריך).

דפגמה בהדיה [שיש דבר אחר הפוגם עמו], בכל זאת, כיון שגם האיסור ריבה טעם לפגם, מותר.

ומכאן למדנו, ד**ההלכתא כלישנא בתרא דריש לקיש**, שאין תולים את הפגם בדבר אחר, אלא בכל מקרה שהאיסור פגם, מותר. [1468] **אמר רב כהנא**: **מדברי כולם**, היינו מכל מימרות האמוראים שהוזכרו לעיל, רב יהודה, רבה בר בר חנה, רב דימי, ריש לקיש, ורבי אבהו, **נלמד**, שדבר איסור ה**נותן טעם לפגם** בדבר היתר, **מותר**.

אמר ליה אביי: **בשלמא מכולהו, לחיי**. אכן יש ללמוד מדבריהם כך.

אלא מדברי **ריש לקיש**, שאמר "נותן טעם לפגם שאמרו לא שיאמרו קדירה זו חסרה מלח", וכו', אין לדייק שסבר "נותן טעם לפגם מותר, שהרי "**אמרו**" **קאמר**, משמע, כונתו לומר, אמנם יש כאלו הסוברים כך, והוא עצמו, **ליה לא סבירא ליה**. [1469]

שואלת הגמרא: משמע **מכלל** דברי אביי, **דאיכא למאן דאמר "נותן טעם לפגם" אסור**. והרי במשניות לא הוזכר שום מאן דאמר האוסר? [1470]

ומתרצת: **אין**! אכן מצאנו מי שאוסר אף ב"נותן טעם לפגם".

והתניא, בניחותא, כלומר, כך שנינו בברייתא: **אחד נותן טעם לפגם ואחד נותן טעם לשבח** [1471] **אסור**. **דברי רבי מאיר**.

[1468] **הרא"ש** (פרק קמא סי' ג' בסופו), הביא את שיטת **הרי"צ גיאות**, שבכל מקום שיש "איכא דאמרי", ההלכה כדעת האיכא דאמרי. [עיין שם שיש בזה כמה שיטות בראשונים]. והקשה **הפורת יוסף**, אם כן, מדוע הגמרא הוצרכה לפסוק כאן כדעת ה"לישנא בתרא דריש לקיש", הלא ממילא קיימא לן כדעת ה"איכא דאמרי" האחרון?.

[1469] **התוספות** הקשו: מדוע אביי לא הקשה גם מדברי רב דימי, שאמר "לא שנו: ", ומשמע, שכונתו לפרש את דברי המשנה, אך הוא עצמו לא סבר כך? ותרצו: כיון שגם רבי יוחנן השתמש בלשון "לא שנו", והוא סבר להדיא ש"נותן טעם לפגם מותר", הכא נמי רב דימי שאמר "לא שנו" סבר "נותן טעם לפגם מותר".

[1470] בגמרא נראה, שלא מצאנו תנא האוסר בפירוש "נותן טעם לפגם". הקשו **התוספות**: הרי לעיל בפרק אין מעמידין (לה' ב') שנינו: "אלו דברים של עובדי כוכבים אסורים:. והפת והשמן שלהן". ובגמרא שם מפרש שמואל, שהתנא שאסר, סבר "זליפתן של כלים אוסרתן", כלומר, הטעם היוצא מכלי הגויים, אוסר את השמן. והרי קיימא לן "סתם כלים אינם בני יומם", ואם כן, הטעם היוצא מהם הוא טעם פגום, ובכל זאת אסרו. נמצא, שאותו תנא סבר "נותן טעם לפגם אסור"? ועוד הקשה: הגמרא לקמן (עה' ב') הביאה ברייתא הסוברת "נותן טעם לפגם אסור", ולכן צריך להגעיל את כלי הגויים שהשתמשו בהם ברותחת, אף על פי ש"סתם כלים אינם בני יומם", ואם כן מצאנו תנא נוסף הסובר "נותן טעם לפגם אסור"? ותרצו: הגמרא מחפשת תנא שאמר כך בפירוש, ולא רק מדיוק בדבריו. ועוד תרצו את קושייתם הראשונה: יש לחלק בין הטעם הפגום שהכלי נתן בשמן, לבין שאר המקרים של "נותן טעם לפגם": כשהכלי נותן טעם בשמן, אף על פי שכעת הטעם פגום, כיון שהכלי אינו בן יומו, מכל מקום אם היה האיסור בעין, היה משביח את השמן, ורק משום שהאיסור אינו בעין אלא בלוע בדופני הכלי, פוגם. ובכהאי גונא, אפשר לומר "נותן טעם לפגם אסור". אבל בשאר המקרים, כגון בדבש שקיבל טעם מהכלי, כיון שגם אם האיסור היה בעין היה פוגם בדבש, אזי מודה התנא ש"נותן טעם לפגם מותר". ולכן התיר דבש של העכו"ם, ולא חשש מבליעת הכלי. (ועיין עוד ב**גליון הש"ס**).

[1471] המקור לברייתא זו, הוא ב**תוספתא**, (תרומות פ"ז). אמנם שם נאמר "אחד נותן טעם לשבח, ואחד נותן טעם לפגם אסור". וכדרך התנא בכל מקום לכתוב את הדין הפשוט תחילה, ואחר כך לכתוב את הדין המחודש. ועיין **תוספות** (**סוכה** כ' א', ד"ה אחת קטנה). אמנם, ה**מצפה איתן**, מישב את הגירסא שלפנינו, ומחדש, שלדעת רבי מאיר ורבי שמעון, אם נהנה מהאיסור שלא כדרך הנאתו, אסור מהתורה. ודבר זה חמור אף מנותן טעם לפגם. ולכן, כשנאמר בברייתא "אחד נותן טעם לשבח:. אסור", הכונה לנותן טעם לשבח שלא כדרך הנאתו, והתחדש

רבי שמעון אומר: דבר איסור הנותן טעם **לשבח**, **אסור**. ואם נתן טעם **לפגם**, **מותר**.
מבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי מאיר** שאסר "נותן טעם לפגם"?
גמר [למד], **מגיעולי עובדי כוכבים**. נאמר בפרשת מלחמת מדין (במדבר לא כב - כג) "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת: כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים", משמע, כיון שהגוי השתמש בכלי בחמין, צריך להגעילו וללבנו כדי שיפלוט מה שבלע.
דרש רבי מאיר: **גיעולי עובדי כוכבים לאו נותן טעם לפגם הוא**?! שהרי כל תבשיל שלן לילה אחד נפגם טעמו, וסתם כלים אינם בני יומם, ובכל זאת **אסר רחמנא** להשתמש בכלים אלו בלא הגעלה. [1472]
הכא נמי בשאר איסורים, **לא שנא**, ואסור אף כשנותן טעם לפגם.
ואידך? ומה סבר רבי שמעון?
הוא סבר **כדברי רב הונא בריה דרב חייא**.
דאמר רב הונא בריה דרב חייא, לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, [שבישל בה עובד כוכבים היום] **דלא לפגם הוא**. אך אם אינה בת יומה, מותרת, כיון שנותנת טעם לפגם.
ואידך? ומה סבר רבי מאיר?
לדעת רבי מאיר, אף **קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא**, ובכל זאת לא הותרה אלא על ידי הגעלה. שמע מינה, נותן טעם לפגם אף הוא אסור. [1473] ורבי שמעון מאי טעמא? מנין לו שיש לחלק בין נותן טעם לשבח, לנותן טעם לפגם?
דתניא, נאמר בתורה (דברים יד' כא'): "**לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך** תתננה ואכלה",

---

דאסור אף בכהאי גונא. ולכן שנינו בתחילה דין נותן טעם לפגם, ואחר כך נותן טעם לשבח שלא כדרך הנאתו, שזהו חידוש גדול יותר.

[1472] **הרשב"א** (בתשובותיו המיוחסות להרמב"ן, סי' קנא' ד"ה ומאי דכתב), הקשה: מה הראיה מכלי מדין, הרי קיימא לן, שאם מבשלים בכלי אפילו שאינו בן יומו, דבר חריף, אסור. כיון שהדבר החריף משביח את הטעם הפגום הבלוע בכלי. ואם כן, אפשר לומר שהגעילו את כלי מדין כדי שיוכלו לבשל בהם דברים חריפים? **החתם סופר** (יורה דעה, סי' קי'), מתרץ, על פי דברי **הר"ן** (דף לט' ב' בדפי הרי"ף, ד"ה ת"ר) שהקפידה תורה שבתחילה "תעבירו באש", ורק אחר כך "במי נדה יתחטא", אבל אם עשה להיפך, והטביל בתחילה, ואחר כך הגעיל, הוה ליה כטובל ושרץ בידו. ואם כן, אם נאמר, כקושית הרשב"א, שמדובר בטעם פגום, אלא שיש לחשוש שמא יבשל בו דברים חריפים, אם כן כיון שעל כל פנים הבלוע כמות שהוא עתה, מותר באכילה לדברים שאינם חריפים, אין כאן טובל ושרץ בידו, ומדוע הקפידה התורה שיגעיל ואחר כך יטביל? אלא על כרחך "נותן טעם לפגם אסור", ולכן הבלוע אסור כשרץ, ואם יטביל ואחר כך יגעיל, הוי כטובל ושרץ בידו.

[1473] **התוספות** מבארים, שגם רבי שמעון מודה שקדירה בת יומה פוגמת מעט בתבשיל, אלא שלדעתו, אין ללמוד פגם מרובה מפגם מועט, ורק בפגם מועט אסר הכתוב, אך בפגם מרובה מותר. אך לדעת רבי מאיר, אין לחלק בין פגם מועט לפגם מרובה, ואם אסר הכתוב פגם מועט, הוא הדין פגם מרובה אסור.

דף סח.

דרשו חכמים: **כל** נבלה **הראויה לגר קרויה נבילה**, אך נבילה (תחילת העמוד) **שאין ראויה לגר**, כגון שהסריחה, **אינה קרויה נבלה**.

ומכאן למד רבי שמעון, שדבר איסור שטעמו פגום, אינו אוסר. [1474] מקשה הגמרא: **ורבי מאיר**? מה רבי מאיר דרש מפסוק זה?

מתרצת הגמרא: לדעת רבי מאיר, **ההוא למעוטי סרוחה מעיקרא**.

כלומר, מהפסוק למדנו, שאם היתה בהמה מוכת שחין בחייה, ואחר כך התנבלה, לא חל עליה שם נבלה.

אך אם היתה ראויה לאכילה כשהתנבלה, ואחר כך הסריחה, לא פקע ממנה שם נבלה, אף על פי שכעת טעמה פגום. [1475] מקשה הגמרא: **ורבי שמעון** מנין לו שהפסוק בא למעט נבילה שהסריחה, שמא לא בא למעט אלא סרוחה מעיקרא, כדברי רבי מאיר?

מתרצת הגמרא: לדעת רבי שמעון, אם היתה **סרוחה מעיקרא**, ודאי מותרת, **ולא צריכא מיעוטא**, שהרי **עפרא בעלמא הוא**! [1476]

אלא ודאי, הפסוק מלמדנו שאם הסריחה אחרי שהתנבלה, מותרת. כיון שטעמה פגום.

[1474] בגמרא הובא מקור מהתורה גם לדברי רבי מאיר, (מגיעולי נכרים), וגם לדברי רבי שמעון (מנבילה). הקשה הגאון **רבי עקיבא איגר**: ממאי נפשך, אם הסברא הפשוטה היא ש"נותן טעם לפגם" מותר, מדוע צריך מקור מהפסוק לדברי רבי שמעון? ואם הסברא הפשוטה היא ש"נותן טעם לפגם" אסור, מדוע צריך מקור לדברי רבי מאיר? ותירץ, על פי הנדון דלהלן (הובא גם לעיל סז' א', בהערות, עיי"ש): הר"ן והרשב"א הקשו, מדוע נותן טעם לפגם מותר, הרי עדיין הוא ראוי לגר? הרשב"א תרץ, כיון שכנגד ממשות האיסור יש רוב, והטעם כשלעצמו, אינו חשוב, כיון שהוא פגום, לכן לא אמרינן בהא "טעם כעיקר". אך לדעת הר"ן, אפילו אם אין רוב כנגד ממשות האיסור הבלוע בדופני הכלי, בכל זאת ילפינן מנבילה הראויה לגר שטעם פגום מותר, וכיון שבנותן טעם לפגם אין הנאה מהטעם הפגום, מותר. ולפי זה אפשר לומר, אם האמת כדברי הר"ן, יוצא שמחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון היא בין כשיש רוב כנגד הנבילה הפגומה, ובין כשאין רוב. ואם כן, כשיש רוב כנגד הפגם, אזי הסברא הפשוטה אומרת שאין לאסור מחמת "טעם כעיקר", כיון שטעם פגום אינו חשוב לאסור. ולכן הקשתה הגמרא לדעת רבי מאיר, מדוע אסר אף כשיש רוב כנגד הטעם הפגום? ותירצה, דילפינן מגיעולי עכו"ם שאסור אף כשיש רוב כנגד הפגם. אך כשאין רק כנגד הפגם, הסברא נותנת לאסור, כדברי רבי מאיר, ולכן הקשתה הגמרא לדעת רבי שמעון, מנלן להתיר אף כשאין רוב כנגד הפגם? ותירצה, דילפינן מנבילה, שטעם פגום מותר בכל מקרה.

[1475] ברש"י משמע, שאם חל על הבהמה איסור נבילה, שוב לא פקע ממנה על ידי שהסריחה, ורק אם הסריחה קודם שהתנבלה מותרת, כיון שכעת לא חל עליה שם נבילה. **המהר"י אסאד** (שו"ת יהודה יעלה, יו"ד סי' קל') הקשה: ברש"י בשבועות (כד' א', ועין שם בתוס' ד"ה האוכל) משמע, שבהמה חיה אסורה משום "איסור שאינו זבוח", [כלומר, כיון שנאמר "וזבחת:. ואכלת", למדנו, שכל בשר שלא התקיימה בו "זביחה" אסור באיסור עשה], וגם נבילה אסורה מאותה סיבה, שהרי לא נזבחה כראוי. ואם כן, אף אם הסריחה מחיים, הלא כבר חל עליה איסור שאינו זבוח קודם לכן, ומדוע מותרת באכילה? ותרץ, לדעת רבי מאיר, כיון שמחד למדנו מ"גיעולי נכרים" לאסור טעם פגום, ומאידך למדנו מנבילה הראויה לגר להתיר סרוחה מעיקרא, צריך לומר, שרק את הלאו של נבילה הנלמד מגיעולי נכרים, אין בכח הסירחון להפקיע, אבל איסור שאינו זבוח, שלא מצאנו בו מקור לאסור במקום שהסריח, אזי יש בכח הסירחון להפקיעו.

[1476] **הירושלמי** (תרומות פרק יא' הל' ב') דרש מהפסוק האמור בספר ויקרא (יא' לד') "מכל האכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא", "אשר יאכל" פרט לאוכל סרוח, שאינו מטמא. וכתב ה"**יפה עינים**": אפשר לומר שפסוק זה הוא המקור לכך שנבילה הסרוחה מעיקרא לא נאסרה באכילה, דילפינן מטומאה, שאוכל סרוח אינו חשוב כאוכל. ועיין עוד **בתוספות** (בכורות כג' ב' ד"ה ואידך).

אמר עולא, **מחלוקת** רבי מאיר ורבי שמעון, אינה אלא בדבר איסור **שהתערב** בדבר היתר, **והשביח** בתחילה, **ולבסוף פגם**. כגון טעם שמנונית הבשר, בחמאה, שבתחילה משביח, ולאחר זמן, פוגם.

אבל אם **פגם מעיקרא**, **דברי הכל מותר**.[1477] **איתיביה** [הקשה] **רב חגא לעולא**: שנינו בברייתא: **יין שנפל לתוך עדשים**, **וחומץ שנפל לתוך גריסין**, **אסור**.

ורבי שמעון מתיר, כיון שנתן טעם לפגם.

והא הכא, **דפגם מעיקרא הוא**, שהרי היין פוגם בעדשים מיד כשנפל לתוכן, ובכל זאת **פליגי** רבנן ורבי שמעון, ולדעת רבנן אסור. ואילו לפי דברי עולא, במקרה זה לכולי עלמא מותר?

אמר עולא: **חגא לא מידע ידע מאי קאמרי רבנן**, **תיובתא קא מותיב**?! [רב חגא אינו יודע מה אמרו חכמים, ומקשה קושיות?!]

הכא במאי עסקינן, **כגון שנפל לתוך גריסין צוננין והרתיחם**, **ונעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם** ולכן לדעת רבנן **אסור**. כדאמרינן לעיל (סז' א').

עד כאן הגמרא עוסקת בדברי עולא.

ורב יוחנן חלק על עולא, **ואמר**: **בפוגם מעיקרא מחלוקת**. לדעת רבי מאיר, אסור. ולדעת רבי שמעון מותר.

בני הישיבה התקשו בבאור דברי רב יוחנן:

איבעיא להו: האם לשיטתו, רק **בפוגם מעיקרא מחלוקת**, **אבל** אם **השביח ולבסוף פגם**, **דברי הכל אסור**.[1478]

או דלמא, כוונתו לומר: **בין בזו ובין בזו מחלוקת**.[1479]

[1477] לדעת עולא, לא נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון בדרשות הפסוקים כדלעיל, שאם כן, אין סברא לחלק בין השביח ולבסוף פגם, לפגם מעיק רא. אלא, נחלקו בסברא, ולכולי עלמא טעם פגום אינו אוסר, אלא שלדעת רבי מאיר, אם השביח מעיקרא, וחל עליו איסור, שוב אין לו היתר אפילו אם הטעם נפגם. אך לדעת רבי שמעון, כיון שלמעשה הטעם פגום, מותר. **תוספות**.

[1478] ה**תוספות** מקשים: הרי לעיל נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון בבאור הילפותא מנבילה, לעדת רבי מאיר מדובר בנבילה הסרוחה מעיקרא, אבל אם הסריחה רק לאחר זמן אסורה. ולדעת רבי שמעון, גם אם היתה ראויה לגר בתחילה, ואחר כך הסריחה, מותרת, ואם כן מוכח, שנחלקו רבי מאיר ורבי שמעון ב"הסריח ולבסוף פגם"? מתרץ התוספות: יש לחלק בין נותן טעם לשבח שלאחר זמן נפגם, לבין נבילה שהסריחה. בנבילה שהסריחה, כיון שלמעשה כעת אינה ראויה לאכילה, סבר רבי שמעון שאין להתחשב בכך שבעבר היתה ראויה לאכילת גר, וכיון שכעת אינה ראויה לאכילה, מותרת. אך דבר איסור שנתן טעם במאכל המותר, כיון שבתחילה נתן טעם לשבח, כבר חל איסור על כל המאכל, ולכן אף על פי שאחר זמן האיסור פוגם בו, אין כבר היתר לכל המאכל. [שהרי המאכל בכללותו ראוי לאכילה, אלא שהאיסור המעורב בו פוגם בו, וכיון שכבר חל איסור בתחילה על כל המאכל, שוב אין לו היתר].

[1479] ולפי צד זה, רבי יוחנן שאמר לעיל "פגם מעיקרא מותר, השביח ולבסוף פגם אסור", סבר כדעת רבי שמעון בפגם מעיקרו, וכדעת רבי מאיר בהשביח ולבסוף פגם. **תוספות**.

ונשארו **בתיקו**.[1480]

אמר רב עמרם, **אפשר איתא להא דר' יוחנן**, **ולא תניא לה במתניתין**?!

האם יתכן לומר שרבי מאיר ורבי שמעון נחלקו גם ב"פוגם מעיקרא", כדברי רב יוחנן, ואין לכך רמז במשנה?!

נפק, **דק**, דייק בדברי המשניות, **ואשכח**, ומצא לכך רמז במשנה.

דתנן במסכת ערלה (פרק ב' משנה ט'): **שאור** [מחמצת] **של חולין**, **שנפל לתוך העיסה**, **ויש בו כדי להחמיץ**, **והחמיצה**, **ואחר כך נפל שאור של תרומה**, **או שאור של כלאי הכרם**, לתוך אותה עיסה, **ויש** גם **בו כדי להחמיץ**, הבצק **אסור**. כיון שהוסיף להתחמץ על ידי המחמצת האסורה.

ורבי שמעון מתיר. כיון שהשאור הנוסף החמיץ את העיסה יותר מדי, ונפגמה.

דייק רב עמרם: **והא הכא**, **דהשאור** האסור **פגם מעיקרא הוא**, **ובכל זאת פליגי**.

ומכאן מצאנו מקור לדברי רב יוחנן, שמחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון שייכת גם כשפגם מעיקרא.

אמר רב זירא, יש לדחות: **שאני עיסה**, **הואיל וראויה לחמע** [להחמיץ] **בה כמה עיסות אחרות**,[1481] ולכן, אף על פי שהשאור האסור פגם בה לענין אכילה, מכל מקום השביח בה לגבי חימוץ עיסות אחרות.[1482] ובזה נחלקו התנאים, האם גם במקרה שאין כאן פגם גמור, אסור.[1483]

אך במקום שהאיסור פוגם מעיקרו, אפשר לומר שלא נחלקו, ולכולי עלמא מותר.

הגמרא מוכיחה מברייתא נוספת כדברי רב יוחנן:

[1480] אמנם לקמן פשטינן ספק זה מברייתא, שאם השביח ולבסוף פגם לכולי עלמא אסור. אך באותה שעה שהסתפקו בדין זה בבית המדרש נשארו ב"תיקו". **תוספות**. (ועיין **יעב"ץ**, ובהגהות **ר' אליעזר משה הורביץ**).

[1481] והוא הדין אם נפל תבלין של איסור לתוך קדירה מתובלת, ופגם בה, אסור. כיון שקדירה זו ראויה לתבל בה קדירות אסורות. (**רמב"ם** מאכלות אסורות פרק טז' הל' טז'). ולדעת **הראב"ד**, בתבלין, מותר. כיון שאין הדרך לתבל קדירות אחרות על ידי תבשיל שתובל ונפגם.

[1482] לדעת רבי שמעון אף במקרה שאפשר להחמיץ בה עיסות אחרות, כיון שלגבי עיסה זו השאור פגם, מותר. **הרשב"א** הבין שסברת רבי שמעון היא, כיון שהעיסה היא העיקר, והשאור טפל לה, ובעיסה יש פגם, מותר. אף על פי שהשאור עצמו אינו פגום. והקשה, לפי זה, אם יפול חומץ אסור לתוך יין מותר, ויהפוך את היין לחומץ, הוי כנותן טעם לפגם, כיון שלגבי היין, שהוא החשוב יותר, הוי פגם, אף על פי שהחומץ כשלעצמו אינו פגום? ותרץ, יש לחלק בין חומץ שנפל לתוך יין, לבין שאור שנפל לתוך עיסה: חומץ ויין, כל אחד בפני עצמו ראוי לשימוש, ויש אנשים המעונינים דוקא בחומץ ולא ביין, אפילו שהיין חשוב יותר מהחומץ. ולכן, אם החומץ האסור אינו פגום, אף על פי שהיין פגום, אסור. אך בשאור ועיסה, לשאור אין שימוש בפני עצמו, אלא כמחמץ לעיסה. ולכן כיון שהעיסה הנוכחית נפגמה, מותר.

[1483] לכאורה, רבי שמעון הסובר "נותן טעם לפגם מותר", לא סבר כדברי רב זירא, ולשיטתו, גם בדבר שראוי להחמיץ בו עיסות אחרות, מכל מקום נחשב כפגום, ומותר. והנה, **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פרק טז' הל' טז') פסק כדעת רבי זירא, שעיסה שהחמיצה יותר מדי, כיון שראויה לחמץ בה עיסות אחרות, אסורה. ומאידך, סבר כדעת רבי שמעון שנותן טעם לפגם מותר. וקשה, הלא לדעת רבי שמעון נותן טעם לפגם מותר אף במקום שראויה להחמיץ בה עיסות אחרות? ועיין **אבני נזר** (יו"ד סי' פז' אות ה - ו), **ובחזון איש** (יו"ד סי כט' אות א').

תא שמע, שנינו בברייתא: **שאור של תרומה ושל חולין**, **שנפלו** בבת אחת **לתוך העיסה**, ויש **בזה כדי להחמיץ ובזה כדי להחמיץ**, **וחימצו** את העיסה יותר מדי, **אסור**. **רבי שמעון מתיר**. כיון שנתנו טעם לפגם.

ואם **נפל של** שאור של **תרומה תחלה** והחמיץ את העיסה, אף על פי שאחר כך נפל גם שאור של חולין לתוכה וביחד גרמו שניהם לפגום את העיסה, **דברי הכל אסור**.

כיון שדבר איסור שהשביח ולבסוף פגם, אסור לכולי עלמא. [1484]

ואם **נפל** שאור **של חולין** לתוך העיסה וחימצה, **ואחר כך נפל** שאור **של תרומה**, **או של כלאי הכרם**, **אסור**.

ורבי שמעון מתיר, כיון שנתנו טעם לפגם.

מדייקת הגמרא: **והא הכא**, **ד**השאור של התרומה **פגם מעיקרא**, ובכל זאת **פליגי**.

ומכאן מוכח כדברי רב יוחנן, שמחלוקת רבי מאיר ורבי שמעון שייכת גם כשפגם מעיקרא.

דף סח:

וכי תימא, ואם תאמר, **הכא נמי** יש לדחות (תחילת העמוד) **כדברי רבי זירא** דלעיל, שאמר: "שאני עיסה, הואיל וראויה לחמע בה כמה עיסות אחרות", וממילא אין להוכיח מכאן שנחלקו אף בפוגם מעיקרו, **תא** [בא] **ושמע** ראיה **מסיפא** [1485] דברייתא: "**היין שנפל לתוך עדשים וחומץ שנפל לתוך גריסין אסור**, **ורבי שמעון מתיר**".

והא הכא נמי, **דפגם מעיקרא**, ובכל זאת **פליגי**.

וביין, לא שייך לתרץ כדברי רב זירא.

וכי תימא הכא נמי יש לדחות, **כדשני ליה עולא לרבי חגא** לעיל, שמדובר **כשהשביח ולבסוף פגם**, אך בפוגם מעיקרו לא נחלקו.

ומי פליגי [האם אפשר לומר שנחלקו] **כשהשביח ולבסוף פגם**?!

והא קתני ברישא, "**נפל של תרומה תחלה דברי הכל אסור**", וגם רבי שמעון מודה שאסור, כיון שבתחילה השביח ורק לבסוף פגם.

[1484] מכאן מוכיחה הגמרא להלן, שמחלוקתם היא ב"פגום מעיקרא", אך השביח ולבסוף פגם דברי הכל אסור. ואם כן, קשה לדעת עולא, הסובר שנחלקו בהשביח ולבסוף פגם, מדוע אם נפלה תרומה תחילה, ואחר כך חולין אסור לכולי עלמא, והא הוי כהשביח ולבסוף פגם, ולשיטתו, לדעת רבי שמעון מותר? מבאר **החתם סופר**: עולא סובר, שאם נפלה תרומה תחילה אחר כך חולין, אין זה "השביח ולבסוף פגם", כיון שהתרומה השביחה, ורק החולין שנפלו לבסוף, הם פגמו. אך רב יוחנן סבר, שבכל מקום שהפגם נוצר על ידי צרוף דבר אחר, חשיב כהשביח ולבסוף פגם. ולכן גם בנידון דידן, כיון שהחולין בצירוף עם התרומה, הוי כהשביח ולבסוף פגם.

[1485] למעשה, אפשר היה להוכיח כבר מהרישא, "נפל של תרומה תחילה, דברי הכל אסור", ומוכח שאם השביח ולבסוף פגם אסור לכולי עלמא, כמבואר בהערה הקודמת. וכמו שהגמרא עצמה מוכיחה לבסוף. אך ניחא ליה להביא תחילה את כל הברייתות העוסקות בנושא זה, כדי לבארן על פי האמת. **תוספות**.

אלא לאו, שמע מינה, בפגם מעיקרא מחל וקת!
ומסקנת הסוגיא: אכן **שמע מינה!** שנחלקו בפוגם מעיקרו.
מקשה הגמרא: **הני תלתא בבי דקתני**, [שלשת המקרים שהובאו בברייתא, בענין פגם, שנים בשאור של תרומה ושאור של חולין שנפלו לתוך עיסה, ויין שנפל לתוך עדשים] [1486] **למה לי?**
בשלמא בבא דסיפא, היינו, יין שנפל לתוך עדשים, **קא משמע לן, שבפוגם מעיקרא מחלוקת.** כדלעיל.
ובבא **מציעתא** ["נפל של תרומה תחילה דברי הכל אסור"] **נמי** גם כן באה ללמדנו, שב**השביח ולבסוף פגם דברי הכל אסור.**
אלא בבא **דרישא**, שנפלו שאור של תרומה ושל חולין בבת אחת, ונחלקו בה רבנן ורבי שמעון, **למה לי?**
וכי צריך ללמדנו שרבנן אוסרים במקרה זה?! הלא קל וחומר הוא, **השתא, ומה** אם **בסיפא**, שנפל יין לתוך עדשים, **דלא קא משבח כלל**, ובכל זאת **אסרי רבנן**,
רישא, דקא משבח [שהתרומה השביחה בתחילה את העיסה, ורק לאחר מכן פגמה] **מיבעיא** [וכי צריך לומר שרבנן יאסרו במקרה זה] ?! **אמר אביי, רישא, לרבי שמעון אצטריך.** כלומר, ברישא התחדש שרבי שמעון מתיר במקרה זה, למרות שבתחילה השביח ורק לבסוף פגם.
וכך הוא באור המחלוקת:
והכי קאמרי ליה רבנן לרבי שמעון, עיסה זו ראויה להחמיץ בשתי שעות, מי גרם לה שתחמיץ בשעה אחת? איסור! ואם כן, השאור האסור, השביח, ורק לאחר מכן פגם.
ובמקרה שהשביח ולבסוף פגם אף רבי שמעון מודה שאסור.
ור' שמעון סבר, **כשהשביחו, שניהם השביחו**, ולא האיסור לבדו השביח. ולאחר מכן **כשפגמו, שניהם פגמו.**
וכיון שהאיסור לא השביח אלא בצירוף דבר היתר, מותר.
מקשה הגמרא: **לרבי שמעון, ליצטרף היתר ואיסור בהדי הדדי,** [1487] **וליתסר?**

[1486] **רש"י.** אך **התוספות רי"ד** מפרש: שלשת הבבות הוי גבי שאור. רישא: שאור של חולין ושל תרומה שנפלו ביחד. מציעתא: נפל של תרומה תחלה. סיפא: נפל של חולין תחלה. ומסיפא שמעינן דבפגום מעיקרא מחלוקת, והך סיפא אחריתי דיין שנפל לתוך הענבים, אתית לגלויי על הך דשאור, דלא תימא טעמא כדרב זירא. כמבואר בגמרא.

[1487] שהרי האיסור יכול להחמיץ בפני עצמו, רק שבפועל לא החמיץ אלא בצירוף דבר היתר. ובמקרה זה, אף למאן דאמר "זה וזה גורם מותר", יש לאסור. **תוספות.**

מתרצת הגמרא: **רבי שמעון לטעמיה. דאמר, אפילו איסור ואיסור נמי לא מיצטרפים** לאסור. כדלהלן. וכל שכן היתר ואיסור.

דתנן, במסכת ערלה (פרק ב' משנה א'): "**הערלה וכלאי הכרם** [1488] שנפלו ביחד לתוך דבר היתר, ואין מאתים מההיתר כנגדם, **מצטרפין** לאסור. **רבי שמעון אומר: אין מצטרפין**". [1489]

הגמרא הביאה נידון נוסף, בדין דבר איסור שנתן טעם בדבר היתר:

ההוא עכברא, דנפל לחביתא דשיכרא, [1490] **אסריה רב להוא שיכרא**.

אף על פי, שהעכבר נותן טעם לפגם בשיכר, בכל זאת אסרו רב.

אמרוה רבנן קמיה [אמרו חכמים את דברי רב לפניו] **דרב ששת**,

ושאלוהו: **נימא קסבר** [האם יש ללמוד מכאן, שרב סובר] **נותן טעם לפגם אסור**? [1491]

אמר להו רב ששת: לא. **בעלמא סבר רב, נותן טעם לפגם מותר**.

[1488] וכן שאר איסורים שנפלו לקדירה, מצטרפים לאסור. ודוקא אם היו מאותו המין, כגון יין נסך ויין העשוי מענבי ערלה, אך אם היו משני מינים שונים, אינם מצטרפים זה לזה לאסור. **מאירי**.

[1489] **בירושלמי** (ריש פרק ב' דערלה) מבואר, שסברת תנא קמא הסובר שערלה וכלאי הכרם מצטרפים, היא כסברת רבי מאיר (המובא לעיל סו' א'), הסובר, שכל איסורי תורה מצטרפים זה לזה, שנאמר "לא תאכל כל תועבה". **הגר"ח סולוביצ'יק** (חידושי רבנו חיים הלוי, מעשה הקרבנות פרק י' הל' יב', ד"ה והנה בהא), הקשה לפי דברי הירושלמי הללו על שיטת הרמב"ם. הנה, מחד פסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פרק ד' הל' טז, ופרק יד' הל' ה') כדעת החולקים על רבי מאיר, וסבר שכל איסורי תורה אינם מצטרפים זה עם זה. ומאידך, פסק הרמב"ם (שם פרק טו' הל' יד') כדעת תנא קמא, הסובר שערלה וכלאי הכרם מצטרפים לאסור. ולכאורה, פסקי הרמב"ם סותרים זה לזה? ומבאר הגר"ח: לדעת הרמב"ם, רק לגבי צרוף שני איסורים לגבי חיוב מלקות, נחלקו רבי מאיר וחכמים האם שני איסורים מצטרפים זה לזה, כיון שלגבי חיוב מלקות צריך שיאכל שיעור כזית מכל איסור בפני עצמו. ובזה, אכן אין ההלכה כרבי מאיר, וממילא, נמצא שלא אכל כזית מכל איסור בפני עצמו, ואינו חייב מלקות. אך לגבי צירוף שני איסורים על מנת שלא יתבטלו בתערובת, בזה אין צריך שיאכל כזית מכל איסור בנפרד, אלא די בכך שיש כאן כזית של איסור. ואף רבנן יודו שאסור בכהאי גוונא. ולכן כאן פסק הרמב"ם כדעת תנא קמא האוסר. (וכ"כ **במראה הפנים** בירושלמי, ערלה ח' ב'. וע"ע **חזון איש** יו"ד סי' כט' ס"ק ט').

[1490] מדובר כששהה בחבית השיכר יום או יומים, (דהיינו כשיעור כבישה, ועיין **חתם סופר**, שהאריך בגדרי שיעור כבישה) ונכבש בשיכר, וקיימא לן "כבוש הרי הוא כמבושל". (עיין חולין צז' ב'). אך אם לא שהה בשיכר אלא זמן מועט, לא אסרו. **תוספות**. **החתם סופר** מוסיף, שגם למאן דאמר "כבוש אינו כמבושל", מכל מקום הוי כרותח, ואוסר עד כדי קליפה, וצריך להעמיד, במקרה שלא היה בשיכר שישים כנגד הקליפה.

[1491] האחרונים (עיין **אור חדש**, פסחים ל' ב', **ובשואל ומשיב** תנינא ח"א סי' ז', **ובהגהות ר' גדליה ליפשיץ**) הקשו: הרי המקור לאסור נותן טעם לפגם, התבאר לעיל (סז' ב'), דילפינן מ"גיעולי מדין", דהיינו, למדנו מכך שכלי מדין הוצרכו הגעלה למרות ששתם כלים אינם בני יומם, ונתנו טעם לפגם, אלמא, גם דבר הנותן טעם לפגם אסור. והנה, לדעת רב הסובר "מין במינו אוסר במשהו", לכאורה אי אפשר ללמוד מגיעולי מדין, כיון שאף אם נותן טעם לפגם מותר, היה צורך להגעיל את הכלים שמא בישלו בהם מאותו מין שמבשלים בהם כעת, ומין במינו אינו בטל. ואם כן, כיצד אפשר לומר שלדעת רב "נותן טעם לפגם" אסור? ובספר **אמרי הצבי** תרץ, לדעת רבי מאיר הסובר "נותן טעם לפגם אסור", מבואר לעיל (סח' א'), שיכול ללמוד גם מ"לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך: ", דילפינן, דוקא נבילה הסרוחה מעיקרא, שאינה ראויה לגר, התירה הכתוב, אך נבילה שהסריחה אחר מותה, אסורה. ואם כן, אף לדעת רב, שאינו יכול ללמוד מגיעולי מדין, עדיין יכול ללמוד מקרא דנבילה, ש"נותן טעם לפגם" אסור.

והכא, **חידוש הוא**, **דהא** עכבר **מימאס מאיס**, ואף בלא אזהרת הכתוב, **בדילי אינשי מיניה**, **ואפילו הכי אסריה רחמנא**. ולשם מה אסרו? [1492] ודאי בא לומר שגם אם נתן טעם לפגם אסור. **הלכך**, עכבר **הנותן טעם לפגם**, **נמי אסור**.

אמרו ליה רבנן לרב ששת: **אלא מעתה**, לפי דבריך, שאיסור עכבר "חידוש הוא", ובא ללמדנו לאוסרו אף כשנתן טעם לפגם, **ליטמא** טומאת נבילה בין שהוא **לח** ובין שהוא **יבש**? [1493] אלמה תנן (נדה פרק ז' משנה א'), "הזוב והניע והרוק והשרץ, והנבלה, והשכבת זרע, **מטמאין לחים ואין מטמאין יבשים**"?

מתרצת הגמרא: **ולטעמיך**, לפי דבריכם, שאתם מדמים איסור אכילה, לדין טומאה, **שכבת זרע תטמא לח ויבש**? שהרי שכבת זרע ודאי חידוש היא, שהרי מאוסה היא, ובדלים ממנה, ובכל זאת מטמאה.

אלמה תנן, "**מטמאין לחין ואין מטמאין יבשין**"?

אלא מאי אית לך למימר, "**שכבת זרע**" [1494] **אמר רחמנא**, ללמדנו שאינה מטמאה אלא **בראויה להזריע**. אך שכבת זרע יבשה, אינה ראויה להזריע, ולכן אינה מטמאה.

הכא נמי, יש לומר לגבי טומאת שרץ, "**במותם**" [1495] **אמר רחמנא**, ללמדנו, שאינו מטמא אלא **כעין מותם**, דהיינו טרם שיסריח, אך לאחר שהתיבש, והתקלקל, אינו מטמא.

מה שאין כן לענין אכילה, כיון ש"חידוש הוא", אסור אפילו אם נתן טעם לפגם.

מתקיף לה רב שימי מנהרדעא ומי מאיס?! האם עכבר מאוס הוא? ! **והלא עולה על שלחן של מלכים**?

[1492] **ברש"י** משמע, שמכיון שממילא האנשים בדלים מעכבר, לא הוצרך הכתוב לאוסרו, ואם בכל זאת הוזכר בפסוק לאיסור, ודאי בא ללמדנו חידוש. **התוספות**, הקשו על פירוש רש"י: א. אלמלא הפסוק, לא היינו יודעים שום מקור לאסור אוכל שרץ? ב. אין זה כמשמעות לשון "חידוש" בכל הש"ס, כיון שאין כאן שום חידוש דין להתיר דבר שהיה אסור, או לאסור את המותר. ולכן פרשו: כיון שעכבר פגום הוא, לכאורה היה לכתוב להתירו, כמו נבילה סרוחה, שאין עליה איסור נבילה, כדלעיל, ובכל זאת אסרו הכתוב, אם כן, ודאי בא להשמיע חידוש נוסף, שאסור גם אם נתן טעם לפגם. (ועיין **ר"ן**). **יש שהקשו** על רש"י מכיון אחר: בגמרא במכות (כג' ב') מובא: "ר' חנניא בן עקשיא אומר, רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות". ומפרש רש"י שם: "לפיכך הרבה להן, שלא היה צריך כמה מצות, וכמה אזהרות על שקצים ונבלות, שאין לך אדם שאינו קץ בהם, אלא כדי שיקבלו שכר על שפורשים מהם". והנה, לפי זה, איך הוכיחה הגמרא מכך שהפסוק אוסר שרץ למרות שבדילים הימנו, שאסור אפילו אם נתן טעם לפגם, הלא אפשר לומר, שנותן טעם לפגם מותר, ובכל זאת אסר הכתוב שרץ, כדי להרבות לישראל תורה ומצות?. (עיין **אמרי הצבי**).

[1493] באור קושיית הגמרא: נבילה, אינה מטמאה אלא בעודה לחה, אך משהתיבשה והסריחה, ואינה ראויה לגר, שוב אינה קרויה נבילה, ואינה מטמאה. והנה, בשרץ המסריח ופגום מעיקרו, לכאורה אין עליו שם נבילה, ובפשטות לא היה מטמא טומאת נבילה. ובכל זאת חידש הפסוק שמטמא טומאת נבילה. ואם כן, מדוע אינו מטמא גם כשהוא יבש?. (על פי **התוספות**).

[1494] "או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע". (ויקרא כב', ד').

[1495] "אלה הטמאים לכם בכל השרץ כל הנגע בהם במותם יטמא עד הערב: וכל אשר יפל עליו מהם במותם יטמא מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם במים יובא וטמא עד הערב וטהר: " (ויקרא יא' לא -לב).

אמר רב שימי מנהרדעא, לא קשיא. הא בדדברא [עכבר שדה], [1496] **הא בדמתא** [עכבר הנמצא במקומות ישוב].

כלומר, עכבר שדה, הוא העולה על שלחן מלכים, ואינו מאוס.

אך עכבר הנמצא במקומות ישוב מאוס הוא. וכיון שכללם הכתוב בלאו אחד, ואסרם, התחדש שגם אם נתנו טעם לפגם אסורים. [1497]

אמר רבא, הלכתא, נותן טעם לפגם מותר. ואפילו בשרצים כגון עכבר. ולא סבר כדברי הגמרא לעיל, ש"חידוש הוא", ואסור אפילו אם נתן טעם לפגם.

ועכברא בשיכרא, לא ידענא מאי טעמא דרב שאסרו, **אי משום דקסבר נותן טעם לפגם אסור, ולית הלכתא כוותיה**, ואם כן, להלכה: עכבר בשיכר מותר.

אי משום דקסבר נותן טעם לפגם מותר, ועכברא בשיכרא אשבוחי משבח. ואם כן, אף לדידן, עכבר בשיכר אסור. [1498]

דף סט.

הגמרא מסתפקת: **איבעיא להו**: עכבר (תחילת העמוד) **שנפל לגו חלא** [לתוך חומץ] **מאי**? האם יש לחוש שהעכבר נותן מעט טעם לשבח בחומץ, או שמא, טעם החומץ קשה, ואין העכבר משביחו? [1499] **אמר ליה רב הילל לרב אשי, הוה עובדא בי רב כהנא** [כך קרה בבית רב כהנא], **ואסר רב כהנא** את החומץ.

[1496] **רש"י** מפרש, "עכבר דדברא: אשקור"ל בלע"ז", דהיינו סנאי. (לעזי רש"י).

[1497] ולפי זה, אפילו עכבר שדה, שאינו מאוס, אסור אפילו אם נתן טעם לפגם. ועיין **חתם סופר**.

[1498] ה**תוספות** הקשו, מדוע לא יתן לטבח אומן גוי לטעום את השיכר, ויאמר האם העכבר השביח או פגם? ותרצו: העכבר הנמצא בשיכר ודאי מחזק את השיכר, וקשה להבחין האם השיכר התחזק מחמת עצמו, או מחמת העכבר.

[1499] **ברש"י** משמע, שהגמרא הסתפקה לפי סברת רב שימי, ד"עכברא אשבוחי משבח". ומבעיא לן, האם משביח גם בחומץ או לא. וב**תוספות** הקשו, לפי זה היה מקום להסתפק גם בשאר איסורים שנפלו לתוך חומץ, האם ישביחוהו או לא? לכן מבארים התוספות: הגמרא הסתפקה לפי הסברא הפשוטה, שעכבר פוגם בשיכר, האם פוגם גם בחומץ, כיון שהחומץ טעמו חזק מאד, ושמא אגב חריפותו נותן בו טעם לשבח. (כמו שמצינו לעיל לט' א', גבי חילתית), או שמא, אין לאסור את החומץ בשביל אותו שבח מועט שהשרץ נותן בו. (ע"פ **מהרש"א**). ה**חתם סופר** מבאר: לדעת רש"י, לא מצינו בשום מקום שטעם הפוגם יתחלף לשבח מחמת חריפות. ומה שהביאו התוספות ראיה מ"חילתית", אינה ראיה, כיון שבחילתית הנדון הוא לגבי טעם הבלוע בסכין, ורק בטעם הבלוע שייך לומר שיתחלף לשבח, אך טעם הנמצא בעין, לא מצינו לומר כך. [באור אחר בדעת רש"י, עיין הגהות **מראה כהן**].

[1500] ה**תוספות** הקשו, כיצד מותר לאכול דבש דבורים, הרי רגלי הדבורים מעורבות בדבש, ובסוגייתנו מבואר, שגם במקרה שהתערובת פוגמת, מכל מקום אסור לאכול את השרץ עצמו? וכן אין לומר שהרגלים בטלות, שהרי קיימא לן "אברים אין להם שיעור", ואפילו בפחות מכעדשה אסורים? ותרצו, כיון שהרגלים יבשות לגמרי, ואין עליהם שום בשר, הרי הן כעצמות יבשות, ואין בהן איסור. [אמנם, עיין ב**בית יוסף** (יו"ד סי' פא' סק"ח), שלמד בבאור כונת התוספות, שכונתם לומר, כיון שרגלי הדבורים פגומות בעצמן, וטעמן באוש, אינן אוסרות, כמו מי רגלי החמור, שאינם אסורים, מחמת שפגומים הם בעצמם. (עיין ב**חידושי הגהות** שם, אות ז')]. **רבינו יונה** (הובא

אמר ליה, אין להביא ראיה משם, ד**ההוא אימרטוטי אימרטט**. [העכבר התפורר לתוך החומץ], ולכן אסרו רב כהנא, שמא ישתה חתיכה מהעכבר יחד עם החומץ.[1500] [1501] רבינא סבר לשעורי במאה וחד, כלומר, אם יש מאה חלקים חומץ, כנגד העכבר, מותר. **אמר**, **לא גרע מתרומה** שהתערבה בחולין, המותרת אם יש מאה חלקים חולין כנגדה.[1502]

דתנן במסכת תרומות (פרק ד' משנה ז'), "**תרומה** שהתערבה בחולין, **עולה** [כלומר, מותרת] **ב**מקרה שיש חלק **אחד** תרומה, **וכנגדו**, **מאה** חלקים חולין".

ברא"ש בברכות, פרק כיצד מברכים, סימן לה), מתרץ את קושית התוספות באופן מחודש: כיון שדרך הדבש, שכל חלק מן הדבורה המעורב בו הופך לדבש, אם כן הכל נידון כדבש, ואין לדון כאן מצד תערובות. ואף על פי שבתחילה היו כאן חלקים מהדבורה, מכל מקום כעת התהפכו לדבש, והכל נידון כדבש. ולפי זה, התיר רבינו יונה לאכול "מושק", שהוא מין מאכל העשוי מחיה אחת שיש לה חטוטרת בצוארה, ומתקבץ שם מעין דם, ואחר זמן, נהפך אותו הדם לזיעה, הנקראת "מושק". דאף על גב שהדם אסור, מכל מקום כיון שכעת הפך ל"מושק", מותר. ברם, להלכה, עיין **באר היטב** (יו"ד סי' פא', ס"ק כ'), דיש להזהר שלא לאכול דבש בלא סינון תחילה.

[1501] **רש"י** מבאר, שהשרץ התפורר לחתיכות קטנות, ושרץ, איסורו בכעדשה, וחיישינן שמא יבלע חתיכות שרץ עם החומץ. אמנם, ה**תוספות ביבמות** (קיד' ב') הביא ראיה מהגמרא במעילה (טז' ב') שאיסור שרץ אינו אלא בכדי אכילה, דהיינו בכזית. אך לדעת רש"י, הגמרא במעילה אינה כהלכתא, וקיימא לן כ"סתמא דתלמודא", במסכת זבחים (קו' ב') דילפינן איסור אכילת שרצים משיעור טומאתם, מה טומאתם בכעדשה, אף אכילתם בכעדשה. **הר"ן** (לב' ב' בדפי הרי"ף) הקשה על פירוש רש"י, הלא אף אם נאמר שנשאר פחות מכעדשה אסור, שהרי גם "חצי שיעור אסור מן התורה"? ועוד קשה, מדוע לא העבירו את החומץ במסננת להוציא את חתיכות העכבר מתוכו? ולכן מפרש הר"ן, כיון שרואים אנו שהעכבר החל להתפורר בחומץ, ושהה בו זמן מרובה, יש לחוש שמא מחמת חריפות החומץ החל לתת בו טעם לשבח. ובאופן אחר כתב ה**ראב"ד**, שהעכבר אינו פוגם בחומץ אלא מחמת צמרו. וכאן מדובר שנשר ממנו כל השער, ובכהאי גוונא משביח, ולכן אסרוהו. **הש"ך** (יו"ד קד' סק"ג) וכן ה**מהרש"ל** תרצו את קושיית הר"ן: כאן לא שייך לדון מצד "חצי שיעור אסור מן התורה", כיון שהרי יש לדון מדוע העכבר אינו בטל ברוב בחומץ? שהרי אינו מכירו, ואפילו ב"יבש ביבש" בכהאי גוונא בטל ברוב? אלא ודאי, כיון ששיעורו בכעדשה דינו כבריה, ואינו בטל ברוב. ולכן אינו אסור אלא אם כן יש בו כעדשה. ומה שהקשה הר"ן, שיעבירנו במסננת, יש לתרץ כגון שהחומץ מעורב במאכל עב, שאי אפשר להעבירו במסננת. **הט"ז** וה**פרי חדש** (שם) השיגו על דברי הש"ך, וטענו, שאין להחשיב את העכבר כבריה, אפילו אם יש בו שיעור כעדשה, כיון שאין בו שום אבר שלם. ובכל זאת כתבו, שאין העכבר בטל ברוב, כיון שהוא ניכר בפני עצמו, ועל ידי מישוש בתבשיל ירגיש בו. [ולגופו של הדין המבואר בט"ז, שבמקום שאפשר להכיר את האיסור על ידי מישוש, אינו בטל, עיין ב**תשובות חוות יאיר** (סוף סי' קה') שהקשה, אם כן למאי נפקא מינא ש"בריה" אינה בטלה, ממאי נפשך, אם אינה ניכרת בעצמה, ורק נותנת טעם, ודאי בטלה בכדי נתינת טעם, ואם ניכרת בעצמה, הרי לפי דברי הט"ז, אף אם אינה בריה אסורה?]. ה**חתם סופר** מבאר את שיטת רש"י באופן אחר: הרי שיטת רש"י שאיסור אכילת שרץ הוא ב"כעדשה", ושיעור זה נלמד מטומאה, ואם כן, כיון שבטומאה לא מצאנו ש"חצי שיעור אסור מן התורה", ואם נגע בחצי עדשה, ואחר כך נגע בחצי נוסף, אינו נטמא. לכן גם באיסור אכילת שרץ, לא נאמר דין "חצי שיעור אסור מן התורה". ורק אם אכל כעדשה עובר באיסור. באורים נוספים בשיטת רש"י, עיין **מטה יהונתן** (יו"ד שם), ו**הגהות ר' גדליה ליפשיץ** בסוגייתנו.

[1502] ה**תוספות** הקשו: הרי תרומה בטלה במאה רק בתערובת יבש ביבש, אך בתערובת לח בלח, גם תרומה בטלה בשישים, (דהיינו בכדי נתינת טעם), ואם כן, כאן שהתערב לח בלח, מדוע לא יתבטל בשישים? ותרצו: רבינא סבר, כיון שטעם העכבר בחומץ חזק הוא, יש לדמותו לתרומה בדבר יבש. [ה**רש"ש**, הקשה על דברי התוספות, שבכל מקום לא מצינו לחלק בין לח ליבש, רק בין מינו לשאינו מינו, שבמינו בעינן מאה, ובאינו מינו סגי בשישים, ומהיכי תיתי להמציא חילוק נוסף?]. עוד הקשו התוספות, מדוע רבינא לא דימה עכבר לתרומה וכלאי הכרם שעולים רק באחד ומאתיים? ותרצו: ערלה וכלאי הכרם אסורים בהנאה, ולכן העדיף לדמות שרצים המותרים בהנאה לתרומה המותרת אף היא בהנאה.

אמר ליה רב תחליפא בר גיזא לרבינא, מנין לך לדמות "עכברא בחלא" לתערובת תרומה יבש ביבש, **דלמא כתבלין של תרומה** שנפל **בקדירה דמי**, **דלא בטיל טעמייהו** באחד ומאה, אלא כל זמן שנותן טעם בקדירה אסור, וכמו כן העכבר, שמא נותן טעם בחומץ אף אם יש מאה כנגדו?.

רב אחאי שיער להתיר עכבר שנפל **בחלא** [בחומץ] **בחמשין** [אם יש חמשים כנגדו מותר], וסבר, שאינו משביח בו כל כך, ולכן אין צריך אפילו שישים כנגדו.

רב שמואל בריה דרב איקא, **שיער** להתיר עכבר שנפל **בשיכרא**, **בשיתין**.

והלכתא, **אידי ואידי** בין נפל בחומץ, ובין בשיכר, [1504] בטל **בשיתין** [בששים]. [1503]

וכן כל איסורין שבתורה, אם התערב מין בשאינו מינו, [1505] ונתן טעם לשבח, בטל בששים.:

פתיחה

יין של ישראל שנגע בו גוי, אף על פי שלא נסכו לעבודה זרה, גזרו חכמים לאוסרו, כדי להרחיק את האדם מן העבירה. (עיין לעיל נח' ב').

משנתינו דנה בישראל שהשאיר גוי עומד ליד יינו בלא השגחה, מאימתי יש לו לחשוש שמא נגע הגוי ביין.

המשנה דנה בכמה סוגי מקרים: א. גוי המעביר כדי יין ממקום למקום, שיש לו רשות לגעת בחביות עצמן, אך אין לו רשות לפותחן, האם חוששים שפתחן.

[1503] **הירושלמי** (תרומות פרק י' הלכה ה') מובא: "ר' יוסי ב"ר בון הורי בעכברא חד לאלף". ה**תוספות** בסוגיתנו למד בדבריו, שכונתו לפסוק נגד סוגיתנו, ולאסור עכבר שהתערב בתבשיל באלף. וכתבו, שאין הלכה כמותו, אלא בטל בשישים, כמסקנת הסוגיא דידן. אמנם ה**הגהות אשרי** (ברא"ש ס"ס יא'), כתבו, שכונת הירושלמי לומר שאם התערבה בריה בתבשיל, אינה אוסרת לעולם אלא עד אלף בלבד. ובזה ההלכה כדברי הירושלמי. [ברם ה**חתם סופר**, כתב, שאף בזה אין ההלכה כדברי הירושלמי, אלא כסוגיית הגמרא בפרק גיד הנשה, דבריה אינה בטלה כלל, אפילו באלף]. באור מחודש לחלוטין בדברי הירושלמי כתב ה**הגהות מימוניות** (הלכות מאכלות אסורות פרק טו' אות מ'): בירושלמי מדובר בדג טמא שכבשו עם דג טהור, ו"ר' יוסי ב"ר בון הורי בעכברא באלף", פירושו, שר' יוסי הורה במקום ששמו עכברא, שדג טמא שנכבש עם דג טהור בטל באלף. אך לא מדובר שם כלל בעכבר שנפל לשיכר. וכן פירש ה**רא"ש** בתרומות (פרק י' משנה ח').

[1504] דוקא אם נפל בשיכר או בחומץ, אזי צריך שישים כנגדו, כיון שמשביח את החומץ או השיכר. אבל אם נפל בשמן, יין, או שאר משקים, פוגם הוא ואינו משביח, ומותר. (עיין **ר"ן**). ועיין **שלחן ערוך** (יו"ד קד' א'), ו**בש"ך** שם.

[1505] כך הגירסא ב**רש"י** שלפנינו. וכתב, שבתערובת מין במינו, ההלכה שאינו בטל בשישים, ואוסר אפילו במשהו. ברם, לעיל (סו' א') כתב רש"י, דהלכתא אפילו מין במינו בטל בכדי נתינת טעם, חוץ מטבל ויין נסך. אמנם, ה**רש"ש** (לעיל סו' א') הביא גירסת ה**ר"ן** (לקמן עג' ב') בדברי רש"י בסוגיתנו, שמין במינו בטל בשישים. אך רש"י בחולין (קט' א') כתב להדיא שמין במינו אינו בטל. (ועיין **תוספות** בפסחים ל' א', ד"ה אמר רבא). ואם כן, לכאורה דברי רש"י סותרים זה את זה? ה**חתם סופר** מבאר, ודאי במקום שהתערב מין במינו, באופן ששניהם שוים הן בטעמם והן בריחם, ההלכה שאינו בטל, ואוסר אפילו במשהו. אך, לעיל, הנדון במחלוקת אביי ורבא, במקום ששוים רק בטעמם או רק בריחם, ובזה ההלכה כדברי רבא, שמין במינו כהאי גונא אינו בטל.

ב. המניח יינו בקרון או בספינה, שאין לגוי רשות לגעת בחביות, ומאידך יש לחוש שמא יפליג, או יתרחק עם היין למקום שאי אפשר לראותו ויגע ביין.
ג. המניח נכרי בחנותו, האם חוששים שמא יסגור את הדלת ויגע ביין.
ד. גוי הסועד עם היהודי בביתו, והשקהו היהודי מיינו, האם יש לחוש שמא נגע גם ביין אחר הנמצא בבית.

מתניתין:

א. **עובד כוכבים שהיה מעביר עם ישראל כדי יין ממקום למקום**, ועזב את הגוי לבדו עם החבית זמן מה, **אם היה** היין **בחזקת המשתמר**, כלומר, שהגוי יודע שהיהודי שומר על היין לבל יגע בו, **מותר**. [1506] ומכיון שלא הודיע לגוי שבכונתו להתרחק משם, אפילו אם התרחק משם כדי מיל, אינו צריך לחשוש שמא יפתח הגוי את החבית בהעדרו, כיון שהגוי מפחד לעשות מעשה, פן ישוב בכל עת.
אך **אם הודיעו שהוא מפליג** [שכונתו להתרחק ממנו], והגוי נשאר עם החבית בלא השגחה, בשיעור זמן המספיק **כדי שישתום** [1508] [יעשה נקב במגופת החבית] **ויסתום** [1507] את הנקב, **ויגוב** [והסתימה תתיבש ולא תהא ניכרת לעין] היין אסור.
אך אם לא שהה כדי שיעור זה, היין מותר.
זו דעת תנא קמא.
אך **רבי שמעון בן גמליאל** חולק על תנא קמא, **ואומר**, שאין לחוש שמא ינקב את מגופת החבית, ויסתום את הנקב, כיון שסתימת הנקב ניכרת לעין, והגוי חושש שמא היהודי יגלה שניקב את החבית.

[1506] הראשונים נחלקו, האם גם ברישא, שהניח את היין בחזקת המשתמר, מדובר דוקא בחביות סתומות. או שמא אפילו הניח חביות פתוחות מותר. לדעת **הרא"ש**, אם היה היין בחזקת המשתמר מותר, אפילו היו החביות פתוחות, ואין חוששים שמא נגע בהם. כיון שהגוי חושש שמא יראנו הישראל. אך לדעת **הרמב"ן**, מדובר בחביות סגורות, על כל פנים בפקק עץ, אך אם היו פתוחות לגמרי, אסור. כיון שהחבית מונחת על כתפו של הגוי, ויכול לפשוט ידו לתוכה ולגעת ביין, חיישינן שמא יגע, ויאמר שבא להחזיק את החבית שלא תיפול, וכיוצא בזה. ולדעת **הראב"ד**, יש לחלק: בספינה וחנות, שאין לגוי רשות לגעת בחבית עצמה, אזי אם הניחו בחזקת משתמר, אפילו שהחבית פתוחה, מותר. אך מעביר חבית, שמותר לו לגעת בחבית עצמה, אסור. דחישינן שמא יפשוט ידו ויגע ביין. **הר"ן** הוסיף בדעת הראב"ד, וכתב שלשיטת הראב"ד, במעביר חבית לא סגי בפקק עץ, כדברי הרמב"ן, אלא בכל מקרה שהחבית אינה סגורה במגופה של ממש, (כגון של סיד או טיט), והעלים היהודי את עינו ממנה אפילו לזמן מועט, יש לאסור את היין. דחיישינן שמא יוריד את החבית ויפתחנה ויגע ביין. ומלשון **רש"י**, "ואם הודיעו שמפליג, וחביות סתומות היו", מדייק **הריטב"א**, שסבר כדעת הרא"ש, דהרישא עוסקת אפילו בחביות פתוחות.

[1507] דרכם היתה, לסתום את החביות בטיט יבש, או בסיד. שאי אפשר לפותחו בלא לשבור את המגופה. (עיין בגמרא לקמן סט' ב').

[1508] "ישתום" כמו "שתום העין" (במדבר כד ג), דהיינו עינו מנוקרת ומוצאת לחוץ, וחור שלה נראה פתוח. (עיין **רש"י** על התורה שם). אמנם **אונקלוס** תרגם "שתום העין" היינו "דשפיר חזי", כלומר עינו פתוחה ורואה היטב. ובסוגיתנו מפרש רש"י אף לפי דעת אונקלוס, "שתום" היינו פתוח. ואף כאן "ישתום" פירושו "יפתח". (עיין עוד **בתוספות**, נדה ל' ב' ד"ה שתום העין).

ולכן, אין לאסור את היין אלא אם עזב את הגוי לבדו זמן מרובה, בשיעור שיש בו **כדי שיפתח** הגוי **את החבית** לגמרי, **ויגוף** [ויסגור אותה במגופה חדשה] **ותיגוב** [וזו תתיבש, עד שתהא נראית כבראשונה].

ב. **המניח** [1509] **יינו בקרון או בספינה** של גוי, **והלך לו** הישראל **בקפנדריא**, כלומר, נכנס העירה בדרך קצרה, [1510] אף על פי **שנכנס למדינה ורחץ, מותר**.

כיון שלא הודיע לגוי שבכונתו לשהות בעיר ולרחוץ, אין אנו חוששים שמא יגע ביין. כיון שהגוי ירא שמא הבעלים יחזור בכל רגע.

אך **אם הודיעו שהוא מפליג** [שכונתו ללכת העירה], ונשאר הגוי עם החבית בלא השגחה, בשיעור זמן המספיק **כדי שישתום ויסתום ויגוב** היין אסור. כדלעיל.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אם שהה די זמן המספיק **כדי שיפתח את החבית ויגוף ותיגוב** היין אסור. אך בפחות משיעור זה, מותר. כנ"ל.

ג. **המניח עובד כוכבים בחנותו**, והיו בה כדי יין, **אף על פי ש**היהודי אינו נמצא כל הזמן בחנותו אלא **יוצא ונכנס**, היין **מותר**. כיון שהגוי ירא לגעת ביין שמא יחזור היהודי בכל רגע.

ואם הודיעו שהוא מפליג, ונשאר הגוי עם החבית בלא השגחה, בשיעור זמן המספיק **כדי שישתום ויסתום ויגוב** היין אסור. כדלעיל.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אם שהה די זמן המספיק **כדי שיפתח את החבית ויגוף ותיגוב** היין אסור. אך בפחות משיעור זה, מותר. כנ"ל.

ד. **היה אוכל עמו על השולחן, והניח** היהודי **לגינין** [כד יין] **על השולחן, ולגין על הדולבקי** [מזנון המשמש לשמירת דברי מאכל], **והניחו** הישראל את הגוי לבדו **ויצא**. **מה שעל השולחן אסור**. כיון שדרך הסועדים ליטול בעצמם יין מהכד המונח על השלחן. ויש לחוש שמא נגע בו הגוי. [1511]

[1509] אף על פי שלשון "המניח" משמע, רק בדיעבד אם הניח מותר, אך אסור להניח לכתחילה, מכל מקום מבואר בריש מסכת חולין (ג' א', ושם תוס' ד"ה "המניח" השני), שמותר להניח גוי בחנותו אף לכתחילה. (ועיין עוד **בתוספות** בסוטה ב' א' ד"ה המקנא).

[1510] ולא ידעו באיזו דרך הלך. ומפרש **הראב"ד**: נראה דמשום הכי נקט הכא "והלך בקפנדריא", לומר שלא הודיעו שהוא נכנס למדינה למרחץ. שאם הודיעו כן, אע"פ שלא הודיעו באיזו דרך יבא אסור. כיון שיש שיעור בכניסת העיר ורחיצת המרחץ כדי שישתום ויסתום ותגוב. אבל כשהלך בקפנדריא, שלא ידעו הם שהלך לרחוץ, אף על פי ששהה הרבה, מותר. כיון שהגוי חושש שמא השתא אתי.

[1511] ומדובר, באופן שהגוי שותה מיינו של הישראל, ובכהאי גוונא, אפילו אם לא אמר לו בפירוש "הוי מוזג ושותה", אסור. כיון שהגוי מורה היתר לעצמו למזוג ולשתות. אך אם כל אחד שתה מיינו, אין לחוש, אלא באופן שאמר לו "הוי מוזג ושותה". (עיין **תוספות** לקמן סט' ב' ד"ה היה, ו**במהרש"א**. וכן ב**תוספות** לקמן ע' א', ד"ה שמע, ו**במהרש"א** שם, ו**בראי"ש** סוף סי' טז').

אך הכד **שעל הדולבקי מותר**. כיון שאין דרכם של הסועדים ליטול מהאוכל המונח על הדלפק.

ואם אמר לו היהודי לגוי: "**הוי מוזג ושותה**", והניחו לבדו בבית ויצא, **אף** הכד **שעל הדולבקי אסור**. כיון שנתן לו רשות למזוג, הגוי מורה היתר לעצמו למזוג מכל כד הנמצא בחדר.

ולכן, כל **חביות** יין **פתוחות** שהיו באותו חדר, **אסורות**. שמא נגע בהן הגוי.

אך אם היו שם חביות יין **סתומות**, **מותרות**.

ואם שהה שם **בכדי שיפתח ויגוף ותיגוב**, אסורות. סתמא דמשנתינו כדעת רבי שמעון בן גמליאל הנ"ל, שהלכה כמותו.

גמרא:

שנינו במשנה: "אם היה בחזקת המשתמר, מותר".

הגמרא מבארת, **היכי דמי** "**בחזקת המשתמר**"? [1512]

הקדמה לדברי הברייתא: שנינו במסכת חגיגה (פרק ב' משנה ז') "בגדי עם הארץ מדרס לפרושין". כלומר, גזרו חכמים טומאה על עמי הארץ, שאם נגעו באוכלים או כלים של "פרושים" היינו, של מי שמקפיד לקיים דיני טומאה, ולאכול חולין בטהרה, טמאים.

הברייתא דלהלן, דנה במי שהניח את טהרותיו ביד עם הארץ, מאימתי יש לו לחשוש שמא נגע בהם וטמאם.

כדתניא בברייתא, **הרי שהיו חמריו ופועליו** עמי הארץ, **טעונין בטהרות**, כגון יין שנעשה בטהרה, הנתון בכדי חרס, והם אינם נוגעים בגוף היין, אלא רק בגב הכלי. וכלי חרס אינו מטמא מגבו.

אפילו הפליג [התרחק] **מהן יותר ממיל**, **טהרותיו טהורות**. ואין חוששים שמא נגעו בתוך הכלי, וטמאו את היין.

ואם אמר להן "**לכו ואני בא אחריכם**", **כיון שנתעלמה עינו מהם**, חוששים שמא נגעו ביין, **וטהרותיו טמאות**. עד כאן הברייתא.

[1512] **התוספות** התקשו, מדוע הגמרא טורחת לבאר את המושג "בחזקת המשתמר", הרי במשנה גופא מבואר, ש"אם הודיעו שהוא מפליג" אסור, ומוכח, שאם לא הודיעו שהוא מפליג, מותר, ואם כן, על כרחך "בחזקת המשתמר" פירושו, כשלא הודיעו שהוא מפליג? ומבארים התוספות: אם כדברינו, ש"בחזקת המשתמר" פירושו כשלא הודיעו שהוא מפליג, התנא לא היה צריך לומר כלל "אם היה בחזקת המשתמר מותר", שהרי ממילא אפשר לדייק מהסיפא שרק אם הודיעו שהוא מפליג אסור, אך בלאו הכי מותר. ומדהוסיף התנא וכתב ברישא "אם היה בחזקת המשתמר", משמע, שצריך שימור נוסף, ולא די בכך שלא יודיעו שהוא מפליג. ולכן הקשתה הגמרא "היכי דמי בחזקת המשתמר"?. אמנם, כל זה לפי השיטות שהובאו לעיל, הסוברות, שכל המשנה עוסקת רק בחביות סתומות. אך לפי השיטות המפרשות את הרישא גם בחביות פתוחות, ולשיטתם, בחביות סתומות, די בכך שלא יודיענו שהוא מפליג, אך בחביות פתוחות, צריך שיהיה בנוסף לכך בחזקת המשתמר. לפי שיטות אלו, קושית הגמרא פשוטה היא. (כן מפרש **המאירי**).

הגמרא מבארת: **מאי שנא רישא, ומאי שנא סיפא**? כלומר, מדוע ברישא לא חוששים שמא נגעו בטהרות? [1513]

אמר רב יצחק, ברישא, טהרותיו טהורות, כיון שמדובר **במטהר חמריו ופועליו לכך**. כלומר, שהטביל את פועליו לפני שנגעו בטהרות. ולכן מגען טהור.

מקשה הגמרא: **אי הכי, סיפא נמי**? מדוע בסיפא טהרותיו טמאות? מתרצת הגמרא: כיון **שאין עם הארץ מקפיד על מגע חבירו**, חוששים שמא נגע בהן עם הארץ אחר, שנקלע בדרכם.

מקשה הגמרא: **אי הכי, אפילו ברישא נמי**, כיון שהתרחק מהם, **נימא הכי**? שמא נגע בהם עם הארץ אחר?

דף סט:

אמר רבא: מדובר (תחילת העמוד) **במקרה שבעל הבית יכול ל**בא **להם דרך עקלתון** [היינו, שיכול להופיע פתאום בדרך קיצור] ולכן הסבלים חוששים מפניו, ואינם מניחים לאף אחד לגעת בטהרות. [1514]

מקשה הגמרא: **אי הכי, בסיפא נמי**, מדוע טהרותיו טמאות, הרי בעל הבית יכול להופיע בכל רגע?

מתרצת הגמרא: **כיון דאמר להם "לכו ואני בא אחריכם", סמכא דעתייהו**, ואינם חוששים שמא יופיע פתאום.: [1515]

[1513] **הראשונים** (תוספות, רמב"ן, ועוד) הקשו: מדוע הגמרא לא תרצה בפשיטות, שברישא טהור, מפני שלא הודיעם שהוא מפליג. ובסיפא טמא, כיון שהודיעם, כמו במשנתנו? **המהרש"א** הוסיף נופך נוסף לקושיית הראשונים: על פי מה שנתבאר בהערה הקודמת, הגמרא התקשתה בבאור משנתינו בגלל שהתנא הוסיף וכתב "אם היה בחזקת המשתמר", אך אילולי שכתב התנא לשון זו, יכולנו לבאר, שיש חילוק בין "אם הודיעו שהוא מפליג", ללא הודיעו. ואם כן, בברייתא, שלא נכתב "אם היה בחזקת המשתמר", מדוע לא נבאר בפשטות שיש לחלק בין הודיעו שהוא מפליג, ללא הודיעו? מכח קושיא זו מפרש **רש"י**: בברייתא מדובר באופן שהעם הארץ מחזיק בידיו את הטהרות, ולכן הקשתה הגמרא מדוע טהרותיו לא נטמאות. הראשונים הקשו על רש"י מספר קושיות: א. אם כן אין צורך להקשות מהסיפא, שהרי הרישא עצמה מוקשית, מדוע טהרותיו טהורות, הרי נגע בהן בידיו? ב. מדוע הגמרא לא תרצה, שמדובר בטהרות הנמצאות בחביות? ג. רש"י עצמו, במסכת חגיגה (כ' ב') מפרש שהטהרות היו בתוך חביות? לכן מתרץ **רבינו יצחק**: בברייתא מדובר כשהניח את הטהרות בחביות פתוחות [אך ודאי לא מדובר בסתומות, שאם כן, גם אם היה מודיעם שהוא מפליג לא היו נטמאות אלא בכדי שישתום ויסתום ויגוב], שהעם הארץ נוגע בהם מבחוץ. ולכן מקשינן, מדוע אם העלים עינו מהם לרגע אחד אין חוששים שמא נגע בהן?. (ועיין עוד **ברמב"ן**, ו**בתוספות** בחגיגה כ' ב', ו**בהגהות מלא הרועים**, ו**בחידושי חתם סופר** כאן).

[1514] **הרמב"ן** כתב, שאם היו שם כמה סבלים, שיכולים להסתכל לכל הכיוונים ולהתרייע מפני חזרת הבעלים, לא תועיל "דרך עקלתון", ובכל מקרה טהרותיו טמאות.

[1515] **התוספות** מבארים, שלמסקנת הסוגיא, "בחזקת המשתמר" פירושו באופן שיכול לבא להם בדרך עקלתון. אך בלאו הכי, אפילו אם לא הודיעם שהוא מפליג אסור. וכן כתב **הרא"ש**. אמנם, **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פרק יב' הל' טז) לא הזכיר דין "דרך עקלתון". ומאידך כתב, "נכרי שהיה מעביר עם ישראל כדי יין ממקום למקום, והוא הולך אחריהן לשמרן, אפילו הפליגו ממנו כדי מיל מותרות:. ". וצריך באור, מנין למד הרמב"ם את שיעור "כדי מיל"? ומבאר ה**חתם סופר**, לדעת הרמב"ם, הגמרא מדייקת מהברייתא "הרי שהיו חמריו ופועליו טעונים

שנינו במשנה: "**המניח עובד כוכבים בחנותו כו' המניח יינו בקרון או בספינה**" [1516] **כו'**:
הגמרא מבארת, מה התחדש בכל מקרה שהובא במשנה.
וכך הוא באור המשנה:
צריכא, ישנו חידוש בכל אחד מהמקרים!
דאי תנא, אילו שנינו רק את המקרה האמור ברישא, "**עובד כוכבים** שהיה מעביר עם ישראל כדי יין", היינו אומרים, שרק במקרה זה אם היין בחזקת המשתמר מותר, משום שהגוי חושש לגעת ביין, **דסבר**, **דלמא אתי וחזי לי** [שמא יבא היהודי, ויראני].
אבל "המניח יינו **בקרון או בספינה**", **אימא**, היינו אומרים, שהיין אסור בכל מקרה, כיון שהגוי אינו חושש מהבעלים היהודי, **דמפליג לה לספינתיה ועביד מאי דבעי** [שהרי יכול להפליג בספינתו ולעשות ביין מה שירצה].
ואי תנא, ואילו שנינו רק "המניח יינו **בקרון או בספינה**", היה מקום לומר, רק במקרה זה אם הניחו בחזקת המשתמר מותר, **משום** שהגוי חושש לגעת ביין, **דסבר**, **דלמא אתי באורחא אחריתי וקאי אגודא וחזי לי** [שמא יבא הבעלים בדרך אחרת, ויעמוד במקום גבוה ויראני מרחוק].
אבל "המניח **עובד כוכבים בחנותו**", **אימא**, היינו אומרים, שהיין אסור בכל מקרה, כיון **דאחיד לה לבבא ועביד כל דבעי**, [הגוי יכול לסגור את דלת החנות, ולעשות מה שירצה, ואינו חושש מהבעלים].
ולכן, **קא משמע לן** [השמיענו התנא] שבכל המקרים, אם הניחו בחזקת המשתמר, מותר. [1517]
שנינו במשנה: "ואם הודיעו שהוא מפליג, כדי שישתום ויסתו ויגוב. רבי שמעון בן גמליאל אומר, כדי שיפתח את החבית ויגוף, ותיגוב".
הגמרא מבארת, במה נחלקו חכמים ורבי שמעון בן גמליאל:

טהרות, אפילו הפליג מהן יותר ממיל טהרותיו טהורות", משמע, דוקא התם, שלא נאמר שעליו להשאיר את הטהרות "בחזקת המשתמר", אזי אם הפליג יותר ממיל טהורות, אך ביין, שעליו להשאירו בחזקת המשתמר, בעינן שלא יפליג יותר ממיל. ומכאן מדייק הרמב"ם, ש"בחזקת המשתמר" פירושו שלא יפליג יותר ממיל. ועיין עוד **בכסף משנה** (שם), המבאר שלדעת הרמב"ם לא נאמר דין "דרך עקלתון" אלא בטהרות, המונחות בחביות פתוחות, ונטמאות בנגיעה בעלמא. אך בחביות יין נסך, שאינן פתוחות, ומה גם שאין היין נאסר בנגיעה בעלמא אלא על ידי שיכשוך, לא הצריכו "דרך עקלתון".

[1516] על פי גירסת המשנה שלפנינו, צריך לומר להיפך: "המניח יינו בקרון או בספינה, וכו', המניח עובד כוכבים בחנותו". **הגהות הב"ח**.

[1517] כתבו הראשונים (ראה **רמב"ן**, **ורשב"א**), שאין להתיר אלא במקרה שהגוי לא סגר את הדלת או הפליג בספינה, ורק אז לא חיישינן שמא נגע ביין. אך אם ידוע לנו שהגוי סגר את הדלת או הפליג בספינה, חיישינן שמא נגע, והיין אסור.

אמר רבה בר בר חנה אמר רב יוחנן: **מחלוקת** חכמים ורבי שמעון בן גמליאל אינה אלא **ב**חביות הסגורות בפקק **של סיד** לבן, ורק אז לדעת חכמים יש לחוש שמא יעשה חור בפקק, ויסתמנו. כיון שכל הסיד לבן, לא ניכר בו אם סתמו מחדש.

אבל בחביות הסתומות בפקק **של טיט**, שהוא שחור בתחילתו, ואינו מלבין אלא אחר זמן, **לדברי הכל** אין חוששים שמא יחורר את הפקק ויסתמנו, כיון שהסתימה ניכרת לעין. ולכן אין לאסור את היין אלא אם שהה שיעור זמן המספיק **כדי שיפתח** את הפקק לגמרי, **ויגוף** [יעשה במקומו מגופה חדשה] **ויגוב** [הפקק החדש יתיבש].

מקשה הגמרא: **מיתיבי**, שנינו בברייתא: "**אמר רבי שמעון בן גמליאל לחכמים**, מדוע הנכם חוששים שמא יחורר את הפקק ויחזור ויסתמנו, **והלא סתומו ניכר בין מלמעלה ובין מלמטה**?"

מדייקת הגמרא מדברי רבי שמעון: **אי אמרת בשלמא** בפקק **של טיט מחלוקת, היינו דקתני** "**סתומו ניכר בין מלמעלה ובין מלמטה**".

אלא אי אמרת בפקק **של סיד מחלוקת, בשלמא למטה, ידיע**, [כלומר, הסתימה ניכרת, כיון שאי אפשר להשוותה לפקק], **אלא מלמעלה** כיון שיכול להשוותה לפקק הישן, **הא לא ידיע**?

מתרצת הגמרא: לעולם אפשר לומר כדברי ר' יוחנן, שבפקק של טיט יודו חכמים לרבי שמעון שאין לחוש שמא ישתום ויסתום,[1518]

אך **רבן שמעון בן גמליאל הוא דלא ידע מאי קאמרי רבנן, והכי קאמר להו: אי בשל טיט קאמריתו**, הרי **סתומו ניכר בין מלמעלה ובין מלמטה**, כנ"ל.

ואי בשל סיד קאמריתו, נהי דלמעלה לא ידיע, כיון שאפשר להשוות את הסתימה לפקק הישן, אך **למטה**, כשיפתחו את הפקק, **מיהא ידיע** [הסתימה ניכרת].

ורבנן סברו, **כיון דמלמעלה לא ידיע, לא מסיק אדעתיה דאפיך וחזי ליה** [היהודי לא מעלה בדעתו לבדוק את הפקק כאשר יפתחנו].

אי נמי, זימנין דחלים [לעיתים, הנקב מתמלא כראוי אף מלמטה, ואינו ניכר כלל].

אמר רבא, הלכה כדברי רבי שמעון בן גמליאל. הואיל ותנן בסיפא דמשנתינו **סתמא כוותיה**.[1519]

[1518] אמנם אין הכרח לומר כך בדברי חכמים, והיה מקום לומר שנחלקו בפקק של טיט, כפי שנראה מפשטות הברייתא. אך לרב יוחנן היתה מסורת שמחלוקת רשב"ג וחכמים היא בפקק של סיד, ולא בפקק של טיט. ולכן נדחק לבאר את הברייתא כדבריו. **תורת חיים**. **תוספות**. הקשה על דברי התוספות, הרי ודאי שחכמים לא נחלקו בפקק של טיט, שאם כן, הרי שפיר טען להם רשב"ג, דסתומו ניכר בין מלמעלה ובין מלמטה?. והניח בקושיא.

[1519] מדברי רבא נראה, שרק במקום ש"סתמא דמתניתין" כדברי רשב"ג, אזי ההלכה כמותו. ברם, יעויין בגמרא (בבא בתרא קעד' א'): "אמר רבה בר בר חנה אמר רב יוחנן, כל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו, חוץ

דתנן במשנתינו, "**היה אוכל עמו על השולחן, והניח** היהודי **לגינין** [כד יין] **על השולחן, ולגין על הדולבקי** [מזנון המשמש לשמירת דברי מאכל], **והניחו** הישראל את הגוי לבדו **ויצא**.

מה שעל השולחן אסור. כיון שדרך הסועדים ליטול בעצמם יין מהכד המונח על השלחן. ויש לחוש שמא נגע בו הגוי. אך הכד **שעל הדולבקי מותר**. כיון שאין דרכם של הסועדים ליטול מהאוכל המונח על הדלפק.

ואם אמר לו היהודי לגוי: "**הוי מוזג ושותה**", והניחו לבדו בבית ויצא, **אף** הכד **שעל הדולבקי אסור**.

כיון שנתן לו רשות למזוג, הגוי מורה היתר לעצמו למזוג מכל כד הנמצא בחדר.

ולכן, כל **חביות** יין **פתוחות** שהיו באותו חדר, **אסורות**. שמא נגע בהן הגוי.

אך אם היו שם חביות יין **סתומות**, **מותרות**.

ואם שהה שם **בכדי שיפתח ויגוף ותיגוב**, אסורות". [1520]

מקשה הגמרא: **פשיטא**! הרי משנה מפורשת היא כדברי רשב"ג. וכי רבא בא ללמדינו משנה מפורשת?

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא**, אילולי דברי רבא היה מקום לומר **שכולה רבי שמעון בן גמליאל קתני לה**. כלומר, שאין כונת התנא לסתום כדברי רבי שמעון, אלא הסיפא היא המשך לדברי רבי שמעון בן גמליאל שנשנו לעיל בתחילת המשנה.

קא משמע לן רבא, שהסיפא נידונית כ"סתמא דמתניתין", וממילא למדנו שהלכה כדברי רבי שמעון בן גמליאל.

מקשה הגמרא: **וכי מאחר דקיימא לן כוותיה דרבי שמעון בן גמליאל דלא חייש לשתומא** [אינו חושש לנקיבת חור בפקק החבית],

ומאידך, לא קיימא לן כדבריו, במה שחשש שהגוי יפתח את החבית לגמרי, ויסתמה בפקק חדש, אלא **הלכתא כוותיה דרבי אליעזר** דלעיל (לא' א') **דלא חייש לזיופא**, [אינו חושש לזיוף חותם אחר, כיון שטירחה גדולה היא],

---

מערב וצידן וראיה אחרונה". אך כבר כתב **הרשב"ם** (שם קלג' ב' ד"ה ת"ש), שרבא לא סבר כרבה בר בר חנה, ולדעתו, אין ההלכה כרשב"ג אלא במקום שסתם לן התנא כמותו.

[1520] **התוספות** הקשו, מדוע חביות סתומות שהיו באותו חדר, אסורות, הרי בגמרא להלן (ע' א') מבואר, שבכל מקום שהנכרי "נתפס עליו כגנב" [דהיינו, שאין לו שום הוראת היתר לגעת ביין, ואם יתפסוהו נוגע ביין ידונו אותו כגנב], אין חוששים שמא נגע, ואם כן, בנידון דידן, הרי אין לו שום הוראת היתר לפתוח חביות סתומות שהיו באותו חדר? ותרצו: כיון שהיהודי החזיק את ידו והתיר לו למזוג לעצמו יין מהחביות הפתוחות, אינו חושש כל כך, ומתיר לעצמו לפרוץ אף את החביות הסתומות.

אם כן, **האידנא, מאי טעמא לא מותבינן חמרא** [מדוע אסור להניח חבית יין סגורה] **ביד עובדי כוכבים**? הרי, מחד, אין אנו חוששים ל"שמא ישתום ויסתום", ומאידך, אין חוששים שמא יעשה לחבית פקק חדש?

מתרצת הגמרא: אכתי יש לחוש **משום שייכא** [1521] [נקב קטן שעושים במגופת החבית על מנת להריח את היין], וחיישינן שמא יקדח הגוי מעט באותו נקב וישאב משם יין. [1522] הגמרא דנה במקרים נוספים, בהם היה גוי אצל היין, מתי חוששים שנגע ביין ונסכו.

אמר רבא: **זונה עובדת כוכבים, וישראל מסובין אצלה**, והביאו עמם יין, **חמרא שרי** [היין מותר].

דף ע.

ואין חוששים שמא נתנו לזונה הגויה לגעת ביין, **דנהי דתקיף להו יצרא דעבירה**, (תחילת העמוד) **יצרא דיין נסך לא תקיף להו** [אמנם תאות העריות התגברה עליהם, אך אינם מתאוים כל כך לשתות יין נסך, ואין לחוש שנכשלו בכך]. [1523]

אך **זונה ישראלית, ועובדי כוכבים מסובין** אצלה, והביאה עמה יין, **חמרא אסור** [היין אסור]. [1524]

מאי טעמא?

הואיל וזילה עלייהו, בתרייהו גרירא [כיון שהפקירה את עצמה להם, ודאי נתנה להם לגעת ביין]. [1525]

[1521] יש שגרסו [עיין ב**תוספות** שהביא את גירסת הערוך (לא נמצא כך בערוך שלפנינו), וב**ריטב"א** בשם הגאונים והרי"ף] "שיבא", דהיינו, נקב הנמצא במגופת החבית, ולפעמים נותנים בו מינקת (קש) ושואבים ממנו מעט יין, לטועמו. ועל שם זה נקרא "שיבא", מלשון "שאיבה ".

[1522] עיקר הסוגיא, אימתי סומכים על חותם אחד ביין, ומתי צריך חותם בתוך חותם, נשנה לעיל לא' א', יעויין שם וכאן בדברי התוספות. ואין כאן המקום להאריך בה.

[1523] כתב **הט"ז** (יורה דעה קכט' סקכ"ד): "זהו דוקא לדין התלמוד, שהיו מרוחקים מאד מסתם יינם, והיו אוסרים אותו אפילו בהנאה. אבל עכשיו, שאין אנו מרוחקים כל כך, שהרי מותר בהנאה, ועוד, שראינו רבו המתפרצים בעוונותינו הרבים, ואפילו אותם שאינם חשודים על הזנות נחשדים על שתית סתם יינם, וזה דבר מפורסם בכל יום להיות שהאיסור קל בעיניהם, אם כן, אותם שנחשדים על הזנות ודאי נחשדו על שתית סתם יינם. ולא נזהר ממגע הזונה שלו ביין שלו". עד כאן לשונו. ולפי זה, מבאר ה**חתם סופר**, מובן מדוע הרי"ף השמיט מימרא זו ולא פסקה להלכה. כיון שבזמנינו אין להקל בזה. נידון מענין, הביא ה**רא"ש** (**שו"ת הרא"ש** כלל יט אות יב, והביאו הטור יו"ד קכט'): ישראל הניח יין בביתו בחלון שלא היה סגור ובא נכרי והכניס שם זונה וסגר הדלת אחריו, ואחר כך מצא הישראל יינו כמו שהניחו והתירו הרא"ש, כיון דבעבידתיה טריד [כלומר, טרוד לבעול], אין לו פנאי לנסך.

[1524] לדעת **רש"י**, בכל מקום שנאמר בסוגיין "חמרא אסור", הכוונה שאסור אף בהנאה, שמא נגע בו הנכרי ונסכו. אך לדעת **הראב"ד** (והביאו הרא"ש סי' טז'), היין אינו אסור אלא בשתיה ולא בהנאה.

[1525] **ברש"י** משמע, שהזונה מניחה להם לגעת ביין. ואף על פי ש"יצרא דיין נסך" לא תקיף לה, מכל מקום כיון ש"זילא עליהו", אינה מונעת מהם לגעת ביין. **היעב"ץ** מבאר, שזונה הנבעלת לגוי מתרפקת עליו ביותר, וקשה לה לפרוש ממנו כיון שמצוי לה בכל עת. ולכן מניחה לו לנסך את היין, ולהשביע את כל תאותו. כמבואר בגיטין (מה' א'), גבי בנות רב ינאי שנשבו, דניחא להן בנכרים, ונשמעות להם בכל דבר. אך **הרמב"ם** (מאכלות אסורות

ההוא ביתא דהוה יתיב ביה חמרא דישראל, על עובד כוכבים, אחדה לדשא באפיה, והוה ביזעא בדשא. [מעשה בבית שהיה מונח בו יין של יהודי, ונכנס לתוכו גוי, וסגר את הדלת בעדו. אך היה חריץ בדלת, שאפשר להציץ דרכו לתוך הבית].

לאחר מכן, כשפתחו את הדלת **אישתכח עובד כוכבים דקאי ביני דני** [נמצא הגוי עומד בין החביות].

אמר רבא, כל דלהדי ביזעא שרי [כל החביות שכנגד החריץ שבדלת, מותרות בשתיה], כיון שהגוי יראה לגעת בהן, פן יראוהו מבחוץ.

אך **דהאי גיסא והאי גיסא** [החביות הנמצאות בצדדים] **אסורות** אף בהנאה, שמא שיכשך בהן את ידיו וניסכן.[1526]

ההוא חמרא דישראל, דהוה יתיב בביתא [מעשה ביינו של יהודי, המונח בבית בן שתי קומות] **דהוה דייר ישראל בקומה עליונה, ועובד כוכבים בקומה התחתונה**. והיין הונח בקומה העליונה, והיהודי השגיח עליו מלמעלה.[1527] פעם אחת, **שמעו** דיירי אותו בית קול **תיגרא, ונפקי** [יצאו לראות במה מדובר].

קדים אתא עובד כוכבים, אחדה לדשא באפיה. [הגוי חזר הביתה לפני היהודי, וסגר את הדלת בעדו].

אמר רבא, חמרא שרי [היין מותר בשתיה].

מימר אמר, כי היכי דקדים אתאי אנא, קדים ואתא ישראל ויתיב בעליונה, וקא חזי לי. [כיון שהגוי אומר בליבו, שמא כשם שאני הקדמתי לשוב, אף היהודי הקדים לשוב, ועומד בקומה העליונה ומשגיח על היין].[1528]

פרק יב' הל' כו'), כתב שהגויים נוגעים ביין שלא מדעתה. אך היא עצמה אינה מניחה להם לגעת, משום ד"יצרא דיין נסך לא תקיף עליה". (ועיין שם **בלחם משנה**, ו**בתורת חיים** בסוגיין).

[1526] מדובר במקרה שיש לגוי רשות להכנס לאותו בית, כגון שהונחו שם גם חביות השייכות לו. [ואכן יש מהראשונים שגרסו בגמרא "ההוא ביתא דהוה יתיב בה חמרא דישראל ודגוי"]. אבל אם "נתפס כגנב" על הכניסה, כל היין מותר, כמבואר להלן. כיון שהגוי ירא לפתוח את החביות. **רש"י**.

[1527] **רש"י**. ויש שפרשו (עיין **לחם משנה** בדעת **הרמב"ם**, הלכות מאכלות אסורות, פרק יב' הל' כ'), שהיין מונח בקומה העליונה, ומדובר במקרה שהגוי נכנס לפני היהודי, וסגר את פתח החצר. ובכל זאת אין חוששים שמא עלה לקומה העליונה ונגע ביין, כיון שהגוי חושש לעלות לקומה העליונה, שמא היהודי הקדימו. והוכרח לפרש כך, כיון שלשיטת רש"י קשה, מדוע לא אסרו את החביות שאינן כנגד החריץ שהיהודי מסתכל בו?. ולכן מפרש הרמב"ם, שהיין נמצא בעליונה, ואין חוששים שמא עלה הגוי ונסכו. ולכאורה קשה לדעת הרמב"ם, הרי ממילא היין מותר, שהרי לגוי אין היתר להכנס לביתו של היהודי, וקיימא לן שבכל מקום ש"נתפס עליו כגנב", היין מותר? ומבאר **הלחם משנה** (שם), כיון שהגוי והיהודי גרים בחצר אחת, יכול הגוי לתרץ את כניסתו לבית שכנו, ולומר, באתי לביתך לבקש אותך. שכן דרך השכנים להכנס זה אצל זה.

[1528] יש שכתבו, שאין להתיר את היין אלא במקרה שיצאו בבהלה, ורק אז הגוי חושש, שמא מחמת הבהלה לא שם ליבו לכך שהיהודי הקדימו. אבל אם יצאו בניחותא, היין אסור. (עיין **כסף משנה** הלכות מאכלות אסורות, פרק יב' הל' כ'). ועיין עוד **בט"ז** (יורה דעה קכט' ס"ק טו).

מעשה בה**ההוא אושפיזא** [אכסניה] **דהוה יתיב ביה** [היה מונח בה] **חמרא דישראל**, **אישתכח עובד כוכבים דהוה יתיב בי דני** [ונמצא גוי עומד בין החביות].

אמר רבא, **אם נתפס עליו כגנב**, כלומר, אם אינו יכול לתרץ את נגיעתו ביין, ואם יתפסוהו נוגע ביין ידונו אותו כגנב, **שרי** [היין מותר בשתיה]. [1529]

ואי לא, היין **אסיר**.

מעשה ב**ההוא ביתא**, **דהוה יתיב ביה חמרא** [ביתו של יהודי, שהיה מונח בו יין].

אישתכח עובד כוכבים, **דהוה קאים בי דני** [נמצא עובד כוכבים עומד בין החביות].

אמר רבא, **אי אית ליה לאישתמוטי**, **חמרא אסיר**. [אם יכול למצא תירוץ לכניסתו לבית, היין אסור], כיון שאינו חושש לנסך את היין, באומרו, אם יתפסוני, אוכל לתרץ את עצמי. [1530]

ואי לא יכול למצא תירוץ לכניסתו, **חמרא שרי**. היין מותר. כיון שמחמת בהלתו ודאי לא הספיק לנסך. [1531]

מקשה הגמרא: **מיתיבי**, הלא שנינו בברייתא: "**ננעל הפונדק**, והתיחד הגוי עם היין, **או שאמר לו** ישראל לגוי, עמוד מבחוץ **ושמור**, היין **אסור**". דחיישינן שמא כיון שאמר לו "שמור" הגוי חושב שהיהודי מתכוין להתרחק מהמקום, ואינו חושש להכנס ולנסך את היין.

מדייקת הגמרא: **מאי לאו**, האם אין כונת הברייתא לומר שהיין אסור **אף על גב דליה לאישתמוטי** [אפילו במקרה שאין לגוי תרוץ להסביר את כניסתו לבית היין] ?! ולא כדברי רבא!

[1529] **רש"י**. אך **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פרק יב' הל' כג', ו**בכסף משנה** שם), מפרש, "נתפס עליו כגנב" פירושו, אם כשנמצא הגוי בין החביות נבהל והשתנו פניו, כאילו הוא גנב, היין מותר. שהדברים מוכיחים שמחמת אימתא לא נגע. אך אם לא נבהל כשמצאוהו, אלא היה בוטח כגוי אשר צדקה עשה, היין אסור. דחיישינן שמא נגע.

[1530] הקשה **רש"י**: לעיל שנינו, "המניח עובד כוכבים בחנותו, אף על פי שיצא ונכנס מותר". ומוכח, שאם לא הודיעו שהוא מפליג, אף על פי שהגוי לא נתפס כגנב על כניסתו לחנות, אין חוששים שמא יגע ביין. ואם כן מדוע כאן חוששים שמא יגע ביין, והרי לא הודיעו שהוא מפליג? ומתרץ: המניח עובד כוכבים בחנותו, כיון שנכנס ברשות, ואנו יודעים לשם מה נכנס, לכן כל זמן שלא הודיעו שהוא מפליג היין מותר. כיון שהגוי חושש לגעת ביין שמא יבא הבעלים ויראהו. אך כאן, כיון שנכנס שלא ברשות, ואינו חושש מבעל הבית, כיון שיכול לתרץ את עצמו, ודאי נכנס על מנת לנסך, והיין אסור.

[1531] יש לדון, מדוע לעיל, גבי "ההוא אושפיזא", אמר רבא, שאם הגוי נתפס כגנב על הנגיעה ביין, היין מותר. ואילו כאן, אפילו שהגוי נתפס כגנב על הנגיעה, כיון שיכול לתרץ את כניסתו לבית, היין אסור? ה**תוספות** (לעיל סא' ב' ד"ה ההוא כרכא) מבארים, יש לחלק: יין הנמצא במקום שאפשר להכנס אליו באופן חופשי, ורבים הנכנסים ויוצאים שם, כמו ב"אושפיזא", אזי, אם נתפס כגנב על הנגיעה, אינו מעז לגעת, שמא בכל עת יכנסו לשם ויראוהו. אך, יין הנמצא בבית, אם יכול להכנס לשם ולתרץ את כניסתו, אינו חושש לגעת ביין. ולכן היין אסור. אמנם, בדעת ה**רמב"ם** (מאכלות אסורות פרק יב' הל' כג,) נראה שלא חילק בין המקרים, ובכל מקרה אם נתפס כגנב על הנגיעה, אף על פי שלא נתפס כגנב על הכניסה, היין מותר. (ועיין ב**לחם משנה** שם).

מתרצת הגמרא: **לא**! היין אסור רק **בדאית ליה לאישתמוטי** [כשיש לגוי תרוץ להסביר את כניסתו למקום היין].

מעשה ב**ההוא ישראל ועובד כוכבים**, **דהוו יתיבי וקא שתו חמרא** [ישבו ושתו יין יחדיו].

לפתע, **שמע ישראל קל צלויי בי כנישתא**, **קם**, **ואזל** [שמע היהודי קול תפילה בבית הכנסת, קם והלך] והשאיר את הגוי לבדו עם היין.

אמר רבא, **חמרא שרי** [היין מותר בשתיה].

כיון ד**מימר אמר** [הגוי אומר לעצמו], שמא **השתא מדכר ליה לחמריה והדר אתי** [פתאום יזכר ביינו ויחזור], וירא לגעת ביין. [1532]

מעשה ב**ההוא ישראל ועובד כוכבים דהוו יתיבי בארבא** [ישבו יחדיו בספינה], וערב שבת היה.

לפתע **שמע ישראל קל שיפורי דבי שימשי**, **נפק ואזל**. [היהודי שמע את קול השופר המבשר על כניסת השבת, ויצע והשאיר את הגוי לבדו עם היין].

אמר רבא, **חמרא שרי** [היין מותר בשתיה]. [1533]

כיון ד**מימר אמר** [הגוי אומר לעצמו], שמא **השתא מדכר ליה לחמריה והדר אתי** [פתאום יזכר ביינו ויחזור], וירא לגעת ביין. [1534]

ואי משום שבתא? כלומר, אם תאמר שהגוי אינו ירא שהיהודי יחזור לספינה בשבת, ומנסך את היין.

אין לחוש לכך!

דהא אמר לי איסור גיורא [גר ששמו איסור], **כי הוינן בארמיותן אמרינן "יהודאי לא מנטרי שבתא"**, **דאי מנטרי שבתא**, **כמה כיסי קא משתכחי בשוקא** [כשהייתי גוי,

[1532] הקשו הראשונים: מדוע היין מותר, הרי שנינו לעיל "היה אוכל עמו על השלחן, והניח לגינין על השלחן: והניחו ויצא, מה שעל השלחן אסור", כיון שהגוי מורה היתר לעצמו למזוג לעמו מן היין. ואם כן, מדוע בנידון דידן, שישבו ושתו יין יחדיו, ויצא, היין מותר? **התוספות**, מתרצים בשני אופנים: א. במשנה מדובר כשאמר לו "הוי מוזג ושותה", ובכהאי גונא היין אסור אפילו אם לא הודיעו שהוא מפליג. אך כאן, כיון שלא אמר "הוי מוזג ושותה", היין מותר. ב. במשנה מדובר במקרה שהגוי שותה מיינו של היהודי, ולכן אפילו אם לא אמר לו "הוי מוזג ושותה", היין אסור. כיון שהגוי מורה היתר לעצמו לשתות מהיין. אך כאן מדובר במקרה שכל אחד שותה מיינו, ולכן אם לא אמר לו "הוי מוזג ושותה", היין מותר. **המהר"י בן לב**, הציע חילוק נוסף: במשנה מדובר במקרה שהיהודי יצא מהמקום בלא בהלה, ולכן, הגוי סובר שהיהודי לא יחזור במהרה, ואינו חושש לגעת ביין. אך כאן, כיון שהיהודי יצא בבהלה, הגוי חושש לגעת ביין, שמא בכל רגע היהודי יזכר ששכח את היין, ויחזור לקחתו.

[1533] **הרא"ש** (בתשובותיו, כלל יט' אות יג'), הוכיח מכאן, שגם אם עבר יום שלם על היין, כמו בנידון דידן, שעברה שבת שלמה בטרם חזר היהודי לספינה, גם כן אין לחוש לנגיעת הגוי. כיון שהוא ירא פן בכל רגע ורגע יחזור לשמור על היין.

[1534] **עיין בית יוסף** (יו"ד קכט' ו'), שאין להתיר אלא במקרה שיש דרך עקלתון שהיהודי יכול להופיע בה בלי שהגוי ירגיש בו. אמנם, בבית הנמצא בין הבתים, אין צורך בדרך עקלתון, כיון שהגוי ירא שמא היהודי נמצא בבית סמוך. אך כאן שהגוי יודע שהיהודי הולך לבית הכנסת, ולא לשום בית אחר, אילו לא תהא דרך עקלתון יכול להשמר מפניו, ואסור. (**ט**"ז שם).

אמרתי לעצמי, ודאי היהודים אינם שומרים שבת באמת. שאם כן, היינו מוצאים ארנקי כסף שאבדו בשוק. אלא ודאי, שהיהודים הרואים כסף מול עיניהם, מחללים את השבת בעבורו].

ולא ידענא [1535] שהסיבה שאין אנו מוצאים כיסי כסף בשבת היא משום **דסבירא לן כרבי יצחק**.

דאמר רב יצחק, **המוצא כיס בשבת**, [1536] ורוצה לטלטלו למקום סתר על מנת שיחזור ויטלו במוצאי שבת, **מוליכו פחות פחות מד' אמות**.

ולכן בנידון דידן, הגוי אינו סומך על שמירת השבת של היהודי, וסבור שמכיון שיש כאן הפסד ממון ליהודי, ודאי ישוב לספינה בשבת לקחת את היין. וירא לגעת בו.

מעשה ב**ההוא אריא**, **דהוה נהים במעצרתא** [אריה שאג בגת]. **שמע עובד כוכבים**, ונבהל, **טשא ביני דני** [רץ והתחבא בין החביות].

אמר רבא, **חמרא שרי** [היין מותר בשתיה].

כיון ד**מימר אמר** [הגוי אומר לעצמו], שמא **כי היכי דטשינא אנא**, **איטשא נמי ישראל אחוריי**, **וקא חזי לי** [כשם שאני מתחבא כאן, גם היהודי נחבא מאחורי, ויראני], וירא לגעת ביין. [1537]

מעשה ב**הנהו גנבי**, **דסלקי לפומבדיתא**, **ופתחו חביתא טובא** [גנבים באו לפומפדיתא, ופתחו חביות יין רבות]. [1538]

אמר רבא, **חמרא שרי** [היין מותר בשתיה].

מאי טעמא? משום ש**רובא גנבי**, רוב גנבי פומפדיתא, **ישראל נינהו**. [1539]

[1535] צריך לגרוס "ואינהו לא ידעי", וכן הוא ב**רי"ף** וב**רא"ש**.

[1536] צ"ל "המוציא כיס בשבת". דהיינו, מי שהחשיך לו בדרך, ומצא את כיסו בבנדיו, ורוצה להעבירו ממקום למקום, יוליכו פחות פחות מד' אמות. אבל המוצא כיס בשבת, שלא הגיע לידיו מבעוד יום, אסור לו להוליכו כלל. (עיין הגהות **יעב"ץ**). אמנם, דעת **הרמב"ם** (הלכות שבת פרק ו' הל' כב') שגם המוצא כיס בשבת יכול להוליכו פחות פחות מד' אמות. וכתב **הקרבן נתנאל** (על הרא"ש בשבת פרק כד', סי' א' אות ג') שהרמב"ם גרס בסוגיין "המוצא" ולא "המוציא". והוכיח מכאן שגם מוצא מציאה יכול להוליכה פחות פחות מד' אמות. ועיין עוד ב**חתם סופר**.

[1537] **היעב"ץ** הקשה, הרי אפילו בלא סברא זו, יש להתיר את היין, כמו שמצינו לקמן בבולשת שנכנסה לעיר בזמן מלחמה, שחביות היין טהורות, כיון שטרודים במלחמה, ואילן להם פנאי לנסך, והכא נמי הגוי טרוד לברוח מהארי, ואין לו זמן לנסך? ותירץ: כאן התחדש, שגם אם הגוי סגר את הדלת בעדו, אין חוששים שמא נגע ביין, כיון שירא לגעת שמא היהודי אף הוא מתחבא אחר אחת החביות.

[1538] במקרה זה היין היה מותר גם אילו היו פותחים רק חביות מעטות. כיון שאנו מניחים שהגנבים הם יהודים. אך במקרה הבא, שבו אין רוב יהודים, צריך לומר שפתחו חביות רבות, ואז אפשר לומר שכונתם היתה לשם ממון, ולא על מנת לנסך. **תוספות**.

[1539] בפשטות, נראה מדברי הגמרא שסברת "רובא גנבי ישראל נינהו" לא שייכת אלא במקום שרובא דאינשי יהודים הם, אך בעלמא (כגון בנהרדעא), ודאי אין לתלות שהגנבים היו יהודים. ברם, מדברי ה**תוספות** (בבא בתרא כד' א' ד"ה ואצנועי) נראה, שסברת "רובא גנבי ישראל נינהו" שייכת בכל מקום. ועיין עוד ב**תשובות הרא"ש** (כלל יט' א').

וכמו כן **הוה עובדא בנהרדעי** [קרה מקרה דומה בנהרדעי],
ואמר שמואל, **חמרא שרי** [היין מותר בשתיה].
אף על פי שרוב גנבי נהרדעא לא היו יהודים.
ומבארת הגמרא: **כמאן**? כדעת מי סבר שמואל שהתיר את היין?
כדעת רבי אליעזר. **דאמר**, כל מקום שהספק אינו על ה"מגע", [כגון, האם הגוי נגע ביין],
אלא יש **ספק** על עצם ה**ביאה** למקום האיסור, **טהור**.
ולכן כאן, שאין לנו ודאות שהגנב היה גוי, ואם כן, יש לנו ספק על עצם הכניסה, האם נכנס יהודי או גוי, היין מותר.
דתנן במסכת טהרות (פרק ו' משנה ה'): "**הנכנס לבקעה**[1540] **בימות הגשמים**, **ויודע שיש טומאה בשדה פלונית**, **ואמר**, **הלכתי במקום הלז**, **ואיני יודע אם נכנסתי לאותה שדה אם לא נכנסתי**.
רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאים".[1541] משום שהיה רבי אליעזר **אומר** (שם משנה ד'): "**ספק ביאה טהור**, **ספק מגע טמא**".[1542]
הגמרא דוחה: **לא**! אין הכרח להעמיד את דברי שמואל רק כדעת רבי אליעזר.

[1540] "בקעה", היינו שדות הרבה זו אצל זו. ונכנס לשם בימות הגשמים, שהיו כולן זרועות, ואין רבים העוברים שם, והוי כרשות היחיד. וקיימא לן (עיין פסחים יט' ב', וברש"י שם), "ספק טומאה ברשות היחיד טמא".

[1541] אך אם יש ספק האם נכנס לבקעה, אך לדעת רבנן טהור. כיון שעכשיו אין זה ספק טומאה ברשות היחיד, אלא ברשות הרבים. וספק טומאה ברשות הרבים טהור. **חתם סופר**. (ועיין **רמב"ם** ו**ראב"ד** הלכות אבות הטומאות פרק כ' הל' ט'). **רבי אלעזר מנחם מן שך** (אבי עזרי תנינא, הלכות חמץ ומצה פרק ב' הל' יב') הקשה לפי זה, מדוע הגמרא מפרשת את דברי שמואל דוקא כדעת רבי אליעזר, הרי כאן הספק האם נכנס גוי לבית היין, ובכהאי גוונא, שהספק הוא על עצם הכניסה למקום האיסור, אף רבנן מודים שהיין מותר, דהוי כמו ספק האם נכנס לבקעה? מבאר הרב שך, יסוד המחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים הוא, שלדעת רבי אליעזר אם יש ספק על הביאה, אין זה מוגדר כ"ספק טומאה", אלא כ"ספק ביאה", וממילא לא נאמר בו הדין ד"ספק טומאה טמא", אלא מעמידים אותו בחזקת טהור. ולדעת חכמים, כיון שודאי נכנס לרשות היחיד, אלא שיש ספק האם נכנס לשדה זו או לשדה אחרת, ואין שום נפקא מינא בין שדה זו לאחרת, רק לענין הטומאה, אזי נחשב כספק טומאה, וטמא. מה שאין כן אם יש ספק על עצם הכניסה לרשות היחיד, אזי גם חכמים מודים שאין זה ספק טומאה אלא ספק ביאה. כיון שיש נפקא מינא בעצם הכניסה, להיכן נכנס. ולכן ביין נסך, שספיקו טמא, שהרי אסרו נגיעה בסתם יינם אף על פי שאין ודאות שניסכו לעבודה זרה, ומכל מקום יש כאן ספק האם היה כאן גוי או יהודי, סברה הגמרא שדין זה דומה למחלוקת רבי אליעזר וחכמים. ולדעת רבי אליעזר אין כאן ספק ביין נסך, אלא ספק מי נכנס כאן. ולדעת רבנן, כיון שאין שום נפקותא בכניסה אם נכנס לכאן או למקום אחר, אלא לענין יין נסך, הוי כספק ביין נסך, ואסור.

[1542] ה**תוספות** (בבא בתרא נה' ב' ד"ה רבי אליעזר) מבארים את שורש המחלוקת: קיימא לן, דספק טומאה ברשות היחיד טמא. דין זה נלמד מסוטה, האסורה לבעלה מעת שנסתרה, אף על פי שאין לנו ודאות שנבעלה. ומכאן למדנו לכל מקום שיש ספק על טומאה, (והוא הדין ספק על יין נסך מדמינן לספק טומאה), אם נמצא הספק ברשות היחיד, טמא. ונחלקו רבי אליעזר וחכמים. לדעת רבי אליעזר, אין לך בו אלא חידושו, וכיון שבסוטה ישנו רק ספק אחד, האם נבעלה, ואין לנו ספק על הביאה, אם כן אף בשאר המקרים אין לטמא אלא באופן שאין ספק על הביאה, אך אם יש ספק גם על הביאה - טהור. ולדעת רבנן: כל ספיקות וספיקי ספיקות שאתה מרבה ברשות היחיד, לעולם טמא. כיון שבסוטה אילולי שהתחדש לנו לטמא היתה טהורה, אם כן עכשיו שהתחדש לנו לטמאה מספק, מה לי ספק אחד ומה לי כמה ספיקות, ולעולם טמא. [ולבאר ביתר עומק את סברת רבנן, עיין **שערי ישר** (שער א' פרק יט'), ו**באחיעזר** (אבן העזר סי' ז' אות ז')]. ועיין עוד ב**חתם סופר**.

דשאני התם, **כיון דאיכא דפתחי לשום ממונא** [1543] [יש גנבים הפותחים את החביות לשם ממון] וכשרואים שיש בהן יין אינם נוגעים בו, אם כן **הוה ליה ספק ספיקא**. [1544]

ספק א: האם הגנב היה יהודי או גוי.

ספק ב: גם אם היה גוי, האם נגע ביין או לא.

ובכהאי גונא, לכולי עלמא היין מותר.

דף ע:

מעשה ב**ההיא רביתא** [תינוקת גויה] **דאישתכח דהות בי דני** [נמצאה עומדת בין חביות יין], **והות נקיטא אופיא בידה** [והחזיקה בידה קצף של יין].

אמר רבא, **חמרא שרי** [היין מותר בשתיה].

אימר, אפשר להקל ולומר, **מגבה דחביתא שקלתיה** [שלקחה את הקצף מגב החבית, ולא נגעה ביין]. [1545]

ואף על גב דליכא תו, **אימר אתרמויי איתרמי לה**. [ואפילו שלא נמצא עוד קצף בגב החבית, שמא קרה מקרה והיה שם קצף, ונטלתו]. [1546]

והלכה כרבא, בכל המקרים המובאים לעיל.

ההוא פולמוסא [חיל צבא] **דסליק לנהרדעא**, **ופתחו חביתא טובא** [חביות יין רבות].

כי אתא רב דימי [כשבא רב דימי מארץ ישראל], **אמר**, **עובדא הוה קמיה דרבי אלעזר**, **ושרא**. היה מקרה כעין זה לפני רבי אלעזר, והתיר את היין.

ולא ידענא, **אי משום דסבר לה כרבי אליעזר**, **דאמר ספק ביאה טהור**. ולהלן יתבאר מדוע הוי "ספק ביאה".

[1543] בזמנם, מנהג האנשים היה להטמין את ממונם בחביות. ולכן אפשר לומר שהגנבים פתחו את החביות על מנת לחפש ממון. אך בזמנינו, שלא נהגו להטמין ממון בחביות, אין להקל ולומר שמא פתחו לשם ממון. **רא"ש** (סי' יט).

[1544] בסוגיתנו נראה, שלדעת רבי אליעזר, ספק ביאה טהור, אפילו כשאין שם אלא ספק אחד. כגון שהשדה שבה נמצאת הטומאה מלאה כולה בטומאה, ואילו נכנס לתוכה ודאי נגע בטומאה. ורק באופן זה חלקו עליו חכמים וטימאו את הנכנס. אך באופן שיש גם ספק מגע, הוי ספק ספיקא, ואף חכמים יודו לרבי אליעזר, שהנכנס טהור. וכן מפרש **רש"י** בסוגיין. אך לדעת **הרשב"ם** (בבא בתרא נה' ב' ד"ה ספק ביאה טהור, וכן דעת **רבינו תם** שם), גם רבי אליעזר מודה שאין לטהר בספק ביאה בלבד. ומדובר באופן שיש גם ספק על המגע. ואז רבי אליעזר מטהר משום ספק ספיקא. אך לרבנן, ספק טומאה ברשות היחיד טמא אפילו כשיש כמה ספיקות. ולכאורה קשה על פירושם, מסוגייתנו, דמוכח שבמקום שיש ספק ספיקא אף רבנן מודים שהיין מותר? אמנם, רבינו תם (שם) גרס אחרת בגמרא דידן. ולגירסתו, הגמרא סוברת אף למסקנא ששמואל סבר כדעת רבי אליעזר. אלא דקשיא לה, הרי אין כאן אלא ספק אחד, ובספק אחד מודה רבי אליעזר שהיין טמא? ומתרצת, דהוי ספק ספיקא. ולכן היין טהור. אך באמת, לדעת רבנן היין אסור אפילו בספק ספיקא.

[1545] כך גירסת **רש"י**. ולגירסתו, אפילו אם נגעה בקצף בעודו מחובר ליין, היין טהור. כיון שאינה בקיאה בטיב ניסוך, ולא מסרה נפשא למינגע. אך יש שגרסו, "אימא מגבה דחביתא קלטתה", דהיינו, שהקצף נפל, והיא תפסתו באויר. אך אם נטלה את הקצץ מעל היין, יש לאסור משום "נצוק". **תוספות**. ועיין **מהר"ם**.

[1546] **רש"י** לשיטתו בהערה הקודמת, מפרש את הגמרא דוקא בקטנה שאינה בקיאה בטיב ניסוך. אך בגדולה, היודעת לנסך, אין להתיר את היין. ברם, לדעת ה**תוספות**, אין חילוק בזה, וגם בגדולה היין מותר.

אי משום דסבר, **רובא דאזלי בהדי פולמוסא** [רוב ההולכים עם שר הצבא] **ישראל נינהו**. וממילא היין מותר.

מקשה הגמרא: **אי הכי** [אם תאמר שרוב ה"פולמוסא" אינם יהודים, ובאת להתיר את היין משום "ספק ביאה"], וכי **האי** "**ספק ביאה**" הוא?! הלא ודאי שהפולמוסא פתחו את החביות, ואם כן **ספק מגע הוא**! ומדוע התיר רבי אליעזר את היין?

מתרצת הגמרא: **כיון דמפתחי טובא** [כיון שפתחו חביות רבות, יותר מכדי צורך שתיה], **אימא**, מסתבר לומר, שלא פתחו את החביות כדי לנסך, אלא **אדעתא דממונא** [לחפש ממון המוסתר בחביות] **פתחו**. ולכן, אף על פי שהספק הוא "ספק מגע", כיון שהסברא נותנת להקל, **כספק ביאה דמי**. והיין מותר. [1547] מעשה **בהההיא מסוביתא** [מוכרת יין], **דמסרה לה איקלידא** [מסרה את מפתחות החנות] **לעובדת כוכבים**, על מנת שתשמרם. אך לא הרשתה לה להכנס פנימה. [1548]

אמר רב יצחק אמר רב אלעזר [1549]: **עובדא הוה בי מדרשא** [מעשה כעין זה הובא לדיון בבית המדרש], **ואמרו**, כיון **שלא מסרה לה אלא שמירת מפתח בלבד**, ואם תיכנס פנימה תתפס כגנבת, אין לחוש שנכנסה. והיין מותר. [1550] אמר אביי: אף אנן נמי תנינא [מצאנו משנה מפורשת (טהרות פרק ז' משנה א') כדברי רב יצחק], "**המוסר מפתחות** ביתו

[1547] באור הגמרא על פי שיטת **רש"י**. וכשיטתו שהובאה לעיל, שלדעת רבי אליעזר ספק ביאה טהור אפילו אם אין ספק נוסף המצטרף עמו. אך **רבינו תם** מפרש לפי שיטתו, שלא התיר רבי אליעזר אלא במקרה שהצטרף לספק ביאה גם ספק מגע, דהוי ספק ספיקא, דהכא מקשינן "אי הכי, האי ספק ביאה?! ספק מגע הוא!", דהיינו, הרי אין כאן ספק ספיקא, אלא ספק אחד בלבד? ומשנינן, "כיון דמפתחי חביתא טובא אימא אדעתא דממונא פתחו, וכספק ביאה דמי". דהיינו, על כל פנים יש כאן ספק ספיקא, שמא עיהודי הוא, ואם תאמר גוי, שמא פתח לשם ממון.

[1548] הראשונים הסתפקו באיזה אופן מדובר בגמרא. שהרי לכאורה, אם היהודיה הודיעה לעובדת כוכבים שבדעתה להפליג, אם כן אפילו אם לא מסרה לה אלא שמירת מפתח בלבד, יש לחוש שתיכנס לחנות. ואילו לא הודיעה לה שבדעתה להפליג, אם כן, אפילו אם מסרה לה את שמירת הבית, היין מותר, כיון שהגויה חוששת שמא תחזור בכל רגע? **הר"ן** מפרש, מדובר במקרה שיהודיה לא סיפרה לגויה שבדעתה להפליג, ובכל זאת, הוא אמינא שהיין אסור, כיון שנתנה לה מפתח, והאמינה לה, הגויה סומכת שאין בדעתה של היהודיה לבדוק אחריה, ואינה חוששת להכנס. וקא משמע לן, שלא מסרה לה אלא שמירת מפתח בלבד, ואין חוששים שתיכנס פנימה. אך אם הודיעה לה שבדעתה להפליג, ודאי היין אסור. אך לדעת **רבינו תם**, מדובר במקרה שהיהודיה הודיעה לגויה שבדעתה להפליג, ובכל זאת היין מותר. כיון שלא מסרה לה אלא שמירת מפתח בלבד, וידוע לכל שהבית שייך ליהודי, הגויה חוששת להכנס פנימה, פן יראו אותה השכנים וילשינו עליה. באור נוסף, כתב **הרמב"ם** (מאכלות אסורות, פרק יג' הל' ב', ועיין **בלחם משנה** שם), מדובר ביהודיה השוכרת בית מהגויה, ונתנה לה מפתח, ואמרה לה "אחזי לי מפתח זה". ולא הודיעה לה שבדעתה להפליג. ובכהאי גונא, היין מותר, כיון שלא מסרה לה אלא שמירת מפתח בלבד. אך אם נתנה לה מפתח סתם, ולא אמרה לה "אחזי לי מפתח זה", היין אסור. אפילו שלא הודיעה לה שדעתה להפליג. כיון שיש לגויה חלק בבית, חוששים שמא תיכנס לשם בהעדרה ותנסך את היין.

[1549] יש שגרסו "אמר רבי יצחק, אמר רב אלעזר, כי אתא רב דימי אמר, עובדא הוה בי מדרשא". וכן נראה מדברי רש"י, בדיבור המתחיל "יין". **רש"ש**.

[1550] מכאן למדו **התוספות**, שאם תפס המושל את היהודי, והניח שמירת עובדי כוכבים בביתו, ונתן להם את כל מפתחות הבית, אם אין להם רשות לאכול ולשתות ממה שבבית היהודי, היין מותר. ואם יש להם רשות לאכול, היין אסור. אמנם, אם חזר לביתו ומצא את כלי היין כמו שהניחם, היין מותר בכל מקרה. ברם, במקרה שערכו

לעם הארץ, והיו שם טהרות, **טהרותיו טהורות**. ואין חוששים שמא נכנס העם הארץ לביתו ונגע בהן, **לפי שלא מסר לו אלא שמירת מפתח בלבד**".

ומדייק אביי: **השתא**, אפילו **טהרותיו טהורות**, **יין נסך מיבעיא**?! קל וחומר שאין לחוש לנגיעת הגוי ביין.

מדייקת הגמרא מדברי אביי: **למימרא**, משמע מדבריו, שהשתמש בלשון "קל וחומר", **דטהרות אלימי** [חמורים] **מיין נסך**.

אין! אכן כך!

דאיתמר [שהרי נאמרה הלכה בבית המדרש]: **חצר** המשותפת לחבר המקפיד על הלכות טהרות, ולעם הארץ, המטמא טהרות, **שחלקה במסיפס** [מחיצה נמוכה, המשמשת להיכר בעלמא], **אמר רב**, חוששים שמא יעבור עם הארץ את המחיצה, ולכן **טהרותיו טמאות** [1551].

ומאידך, **בחצר** המשותפת ליהודי **ועובד כוכבים**, וחלקה במסיפס, **אינו עושה יין נסך**. ומבואר, כדברי אביי, שטהרות חמורות יותר מיין נסך.

ורבי יוחנן אמר: אף טהרותיו טהורות.

הקשתה הגמרא: **מיתיבי**, שנינו בברייתא: שתי חצרות זו לפנים מזו, והיתה **הפנימית של חבר**, **והחיצונה של עם הארץ**, **אותו חבר שוטח שם פירות ומניח שם כלים**, **ואף על פי שידו של עם הארץ מגעת לשם** [כלומר, שיכול לפשוט את ידו ולגעת]. ואין חוששים שמא יגע בה עם הארץ.

אך אם היתה הפנימית של עם הארץ, והחיצונה של חבר, טהרותיו טמאות. כיון שיש לעם הארץ דריסת הרגל בחצירו, חוששים שמא נגע בהן.

מכל מקום, משמע בברייתא שאין חוששים שמא יכניס עם הארץ את ידו ויגע בטהרות.

וקשיא לדברי רב דלעיל, שחשש לנגיעת עם הארץ?

מתרצת הגמרא: **אמר לך רב**, **שאני התם שאם** יכנס עם הארץ לחצר הפנימית **נתפס עליו כגנב**, ולכן אין חוששים לנגיעת עם הארץ. מה שאין כן בחצר המשותפת שחלקה במסיפס, כחצר אחת היא, ואינו נתפס כגנב אם יכניס את ידו. לכן טהרותיו טמאות.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת הנוגעת למחלוקת רב ורב יוחנן:

חיפוש בביתו, יש לחוש שמא הכניסו קנה לתוך חביות היין כדי לבדוק מה בתוכן, והיין אסור. אך אם יש ליהודי סימן וחיבור במגופת החבית, וניכר שלא פתחוה, היין מותר.

[1551] **החזון איש** (טהרות סי' ח' ס"ק ו') הסתפק, מה הדין בחצר השייכת בחלקה לחבר ובחלקה לעם הארץ, אך אין שום מסיפס או גדר בין החלקים. האם כל החצר בחזקת טומאה, או שמא רק במקום שהעם הארץ יכול להושיט את ידו טמא. יעויין שם.

תא [בא] **ושמע** מה ששנינו בברייתא בענין זה: **רבי שמעון בן גמליאל אומר, גגו של חבר** הנמצא **למעלה מגגו של עם הארץ**, [1552] **אותו חבר שוטח שם פירות ומניח שם כלים, ובלבד שלא תהא ידו של עם הארץ מגעת לשם.**

משמע, שאם ידו של עם הארץ מגיעה לשם, אסור. וקשיא לדברי **רבי יוחנן** המטהר את הטהרות, אף על פי שידו של עם הארץ מגיעה לשם?

מתרצת הגמרא: **אמר לך רבי יוחנן, שאני התם, דאית ליה לאישתמוטי** [עם הארץ יכול למצא תרוץ להכניס את ידו]. **מימר אמר, אימצורי קא ממצרא** [הושטתי את ידי כדי למדוד את גג הבנין], [1553] ולכן טהרותיו טמאות. אך בעלמא, אין לחוש.

ראיה נוספת לאידך גיסא: **תא שמע, גגו של חבר** הנמצא **בצד גגו של עם הארץ, אותו חבר שוטח שם פירות ומניח שם כלים** ואין חוששים לנגיעת עם הארץ, **אף על פי שידו של עם הארץ מגעת לשם.** [1554]

ולכאורה מדברי ברייתא זו **קשיא לדברי רב** דלעיל, שחשש לנגיעת עם הארץ?

מתרצת הגמרא: **אמר לך רב, לאו איכא רבי שמעון בן גמליאל דקאי כוותי** [האם לא הובאו לעיל דברי רשב"ג הסובר כדברי] ?! [1555] **אנא דאמרי כרבי שמעון בן גמליאל**!:

מתניתין:

בולשת [חיל בלשים הנכנסים לעיר על מנת לחפש צרכי מאכל עבור הצבא] [1556] שנכנסה לעיר בשעת שלום, כל **חביות** היין שנמצאו **פתוחות**, [1558] **אסורות**. [1557]

[1552] אך להיפך, שגגו של עם הארץ גבוה משל החבר, חוששים שמא יפשוט ידו ויגע. וטהרותיו טמאות. עיין **דרכי תשובה** (יו"ד קכט' ס"ק נח'). ובחזון איש (טהרות סי' ח' ס"ק ו').

[1553] **רש"י**. ויש שפרשו "אמצודי קא ממצדנא", דהיינו, התמתחתי ושלחתי את ידי בלא כונה. **רש"י בשם תשובות הגאונים**.

[1554] **הרמב"ם** (מאכלות אסורות פרק יג' הל' ז') כתב, שאין לטהר אלא במקרה שהיה בין שני הגגות מסיפס. אך אם אין ביניהם אפילו מסיפס, טהרותיו טמאות, ויינו אסור. ועיין שם בלחם משנה, ובחידושי חתם סופר, ובתורת חיים בסוגיין. אמנם, ברש"י נראה שלדעת רב יוחנן, אין צורך במסיפס בין שני גגות הסמוכים זה לזה. ומבאר החזון איש (שם ס"ק ה'), בגגין, כיון שהדירות שלמטה חלוקות זו מזו, אין צורך במסיפס למעלה. וגם בלא מסיפס אין אחד מהם נכנס לרשותו של חברו. מה שאין כן בחצר, בלא מסיפס יש לחוש שיכנס לחלקו של חברו.

[1555] ולדעת רב אין לחלק בין גגות השוים בגובהם, לגג של חבר הגבוה מגגו של עם הארץ, ולא חשש לסברת "אמצורי קא ממצרנא". **רש "י**.

[1556] **רש"י** במסכת שבת (מא' א') מפרש, שמדובר בבולשת השייכת לאותה מלכות. ויש לה רשות לאכול ולשתות כרצונה. אבל חיל מלכות אחרת, העוברים בשעת שלום במדינה, אין להם רשות לאכול ולשתות, ואין לחוש שנגעו ביין.

[1557] ואפילו אם פתחו חביות רבות, לא אמרינן "אדעתא דממונא פתחו", כדלעיל גבי "פולמוסא". כיון שבולשת אין מטרתה אלא לחפש צרכי מאכל. ולכן כל חביות שיפתחו ודאי נגעו בהן ונסכום. **תוספות**.

[1558] בין אם היו פתוחות מלכתחילה, ובין שהיו סגורות, וכעת הן פתוחות, אסורות. אמנם בשעת מלחמה, דאמרינן "חביות פתוחות מותרות", אין להתיר אלא בחביות שהיו פתוחות מלכתחילה.

אך חביות **סתומות**, **מותרות**.[1559]

ואם נכנסה **בשעת מלחמה**, **אלו ואלו**, בין חביות פתוחות,[1560] ובין סתומות, **מותרות**. **לפי שאין פנאי לנסך**.:[1561]

דף עא.

מבואר במשנה, שבשעת מלחמה אין פנאי לגויים הנכנסים לעיר לנסך את היין.

גמרא:

מקשה הגמרא: **ורמינהי**, הלא שנינו במסכת כתובות (כז' א'), "**עיר שכבשוה כרקום** [חיל הצר על העיר לכובשה], חוששים שמא אנסו הלוחמים את נשות העיר, ולכן **כל כהנות**[1562] **שנמצאו בתוכה פסולות**. כיון שאשת כהן נאסרת לבעלה אפילו אם נבעלה באונס[1563] ". על כל פנים מבואר, שיש להם זמן לבעול,[1564] ואם כן מדוע אין אנו חוששים שמא ניסכו את היין?

מתרצת הגמרא: **אמר רב מרי**: **לנסך**, כיון שיצרם אינו תוקפם כל כך, **אין פנאי**. אך **לבעול**, שיצרם תוקפם מאד, **יש פנאי**.[1565] [1566]

מתניתין:

פתיחה:

[1559] שאילו היו פותחים אותן, לא היו חוזרים וסותמים אותן. כיון שאין אימת בני אדם עליהם. ודוקא אם היו סתומות בפקק של טיט, אך בפקק של עץ, דינם כפתוחות. ואף על פי שנמצאו פקוקות, אסורות. כיון שדרך בני אדם להחזיר את הפקק למקומו. **ר**"ן.

[1560] **הריטב**"**א** כתב, שאין להתיר אלא אם היה עליהם פקק, אך אם היו פתוחות לגמרי, יש לחוש שמא נגעו ביין שלא בכונה.

[1561] אך אם היו שם חביות סתומות שנמצאו פתוחות, ודאי חוששים שמא פתחום, ואסורות. **ר**"ן.

[1562] כתב **הר**"**ן** (כתובות יא' ב' בדפי הרי"ף), דלאו דוקא כהנות, והוא הדין כל הנשים שבתוכה אסורות להנשא לכהנים משום שהתחללו בביאת עכו"ם. והוסיף **הריטב**"**א** (בשי"מ ק שם דף קכג' טור ב'), דלרבותא נקט "כהנות", לחדש, דאפילו מחמת ספק זה מוציאים אותן מבעליהן. עיי"ש.

[1563] **רש**"**י**. והקשה **הגאון רבי עקיבא איגר** (על המשניות בכתובות פרק ב' אות כט', ובחידושי רע"א כתובות עמ' צ'), למה נזקק רש"י לטעם זה, הרי אפילו בלאו הכי אסורות משום שהתחללו בביאת גוי, ואפילו פנויה אסורה בכהאי גונא לכהן? ועיין ב**חידושי הפלאה** (כתובות כז' א' במתניתין "עיר שכבשוה").

[1564] ואין לומר, שמדובר אחר גמר המלחמה, ואז יש להם פנאי, דמלשון המשנה משמע, שמדובר בכל ענין, אפילו קודם גמר המלחמה. **תוספות**. וב**חתם סופר** הקשה על דברי התוספות, שהרי לשון "עיר שכבשוה" משמע שכבר נכבשה לפניהם, ושקטה המלחמה, ואז הכהנות אסורות, והוא הדין יין נסך. אך "בולשת שנכנסה", משמע בכניסתן, בשעת המלחמה, ואז אין פנאי לנסך ולבעול? והניח בצריך עיון גדול.

[1565] עיין עוד בסוגיית הגמרא בכתובות (כז' א'), וב**תוספות** (שם ד"ה "כאן בכרכום").

[1566] בסוגייתנו משמע, שיצר עריות חזק מאד, ואפילו בשעת מלחמה, חיישינן שיבעלו. והקשה ה**חתם סופר** (וכן ה**מחצית השקל** סי' ג'): בגמרא בנדה (יג' א') מבואר, שבזמן מלחמה, או בהלה, אין חשש להרהור עבירה. והגמרא שם הביאה ראיה לדין זה ממשנתינו, שבזמן מלחמה אין להם פנאי לנסך. ולכאורה דברי הגמרא בנדה סותרים לגמרא דידן, המחלקת בין יצר ניסוך, ליצרא דעבודא זרה? עיין שם במה שתירץ.

כבר התבאר בריש פרקין, שיין נסך תופס דמיו. היינו ששכר עבודה ביין נסך, או דמי יין נסך אסורים בהנאה כיין נסך עצמו. משנתינו דנה באיזה מקרים מותר להנות מדמי יין נסך.

האומנין של ישראל [בעלי מלאכה יהודים], **שעשו** מלאכה עבור עובד כוכבים, **ושלח להם** **העובד כוכבים חבית של יין נסך בשכרן**, [1567] **מותר** להם **לומר** לגוי, אין אנו רוצים חבית יין, **תן לנו את דמיה**. ואין הדמים הללו נחשבים דמי יין נסך. כיון שהם עדיין לא קיבלו ממנו את היין, והגוי חייב להם תמורת מלאכתם דמים ולא יין. נמצא שהדמים הם דמי מלאכתם, ולא דמי היין. [1568]

אך, **משנכנסה** החבית **לרשותן**, [1569] **אסור** להם לומר לגוי, קח את החבית ותן לנו את דמיה, כיון שכבר זכו בה, ובכגון דא הדמים שיקבלו בעדה הם דמי יין נסך ולא שכר מלאכתם. ודמי יין נסך אסורים בהנאה.:

גמרא:

הגמרא דנה באופנים נוספים שמותר להנות מדמי יין נסך: **אמר רב יהודה אמר רב**: אם הטיל המלך מס על היין, והיהודי חפץ שהגוי יפרע עבורו את המס, והוא יתן לו דמים תמורתו, **מותר לאדם לומר לעובד כוכבים, צא והפס עלי מנת המלך**. [1570]

ואף על פי שהגוי נותן לשליח המלך יין נסך, והיהודי פורע לו מעות בתמורה, אין הדבר נחשב כאילו היהודי שלח את הגוי לפרוע את חובו ביין נסך, כיון שהגוי אינו חייב לתת למוכס יין, ויכול לפרוע לו דמים.

מקשה הגמרא: **מיתיבי**, שנינו בברייתא, "**אל יאמר אדם לעובד כוכבים, עול תחתי** [הכנס במקומי] **לעוצר** [לשוטר], אבל אומר לו מלטני מן העוצר".

[1567] **הרשב"א** כתב שני אופנים לבאר את המשנה: א. שאומנים אלו עושים מלאכה אצל גוי, ולא פסקו עמהם שכר. אלא שבסוף מלאכתם שיגר להם חבית של יין שוה י' דינרים. ומשום הכי מותר, כיון שאין כאן שום צד איסור, שהרי הם לא אמרו לו למכרה. אבל משנכנסה ברשותם, כלומר שזכו בה, אסור. שהרי דמי יין נסך עומדים ונוטלים. ב. פרוש נוסף בשם **הראב"ד**, מדובר באומנים העושים מלאכה אצל ישראל, ואותו ישראל אמר לגוי, צא ופרעם תחתי. והלך הוא, ושגר להם חבית יין בשכרם. ופירוש זה דומה למה שהסתפקה הגמרא, גבי "צא והפס עלי מנת המלך".

[1568] **הריטב"א** העיר, שאסור לאומנים לומר לגוי בפירוש "תן לנו את דמיה", כיון שאז הוי כאילו מינו אותו שליח למכור את החבית עבורם, והרי הם רוצים בקיומה, ודמיה אסורים. אלא אמרו לו אין אנו חפצים ביין כלל, ואנו דורשים שתתן את דמי העבודה במעות.

[1569] היינו, במקרה שהסכימו לקבל את החבית בשכרם. אך אם הכניס את החבית לרשותם בעל כרחם, מותר להם להחזירה לו וליטול דמיה כנגדה. **רא"ש**.

[1570] באור הסוגיא על פי שיטת **רש"י**, **והתוספות**. ובאופן אחר עיין **רמב"ם** (הלכות מאכלות אסורות פרק יג' הל' כז', ובה**שגות הראב"ד**, ובכ**סף משנה**, **והרדב"ז** שם).

כלומר, מי שהיה חייב יין למוכס, אל יאמר לגוי "פרע לו במקומי", כיון שלשון זו משמעה שממנה אותו לשליח על מנת לפרוע חובו, ונמצא שפרע את חובו ביין נסך. אבל מותר לומר לו "לך ופייס את השוטר במה שתוכל". ואז, אפילו אם יתן לו יין, אינו כשלוחו, ומותר.

סברה הגמרא, שלשון "צא והפס עלי מנת המלך", דינה כלשון "עול תחתי לעוצר", ואם כן קשה, מדוע רב התיר לומר כך?

אמר ליה רב, "**עול תחתי לעוצר**" **קאמרת**?! וכי מקשה אתה לי מלשון "עול תחתי לעוצר"?!

הא לא דמיא אלא להא, "**אבל אומר לו**, **מלטני מן העוצר**"!

כלומר, לשון "צא והפס עלי מנת המלך", אינה כ"עול תחתי לעוצר", אלא כ"מלטני מן העוצר".

כיון שהגוי אינו חייב לפרוע למלך יין אלא דמים. ואם כן כשפרע לו יין אינו שליח של היהודי, אלא מדעתו עשה כך.: [1571]

מתניתין:

משנתינו תביא אופנים נוספים בהם יש להתיר או לאסור הנאה מדמי יין נסך.

יהודי **המוכר יינו לעובד כוכבים**, **ופסק** [סיכם עם הגוי מהו מחיר היין] **עד שלא מדד** [קודם שמדד לו את היין], **דמיו מותרין**. כיון שאין היין נאסר עד שיגע בו הגוי, וכאן הגוי זכה ביין לפני שנגע בו, [או על ידי משיכתו, [1572] או על ידי הקדמת מעות, כמו שיבואר בגמרא], ונמצא חייב לישראל דמי יין של היתר.

[1571] **רש"י** מבאר, שיסוד היתרו של רב בנוי על העובדה שהגוי יכול לפייס את המוכס בכסף. ולכן אפילו אם יאמר לו בלשון המשתמעת כשליחות, מכל מקום כיון שאינו חייב לתת יין, לא חשיב כאילו מינהו שליח לנתינת יין. ומאידך, אם לא יכול לפורעו אלא ביין, לעולם אסור. אפילו אם לא יאמר בלשון המשתמעת כשליחות. אך לדעת ה**תוספות**, יסוד ההיתר בנוי על הלשון שבה ציוה את הגוי. ואם אמר לו בלשון שליחות, כגון "עול תחתי לעוצר", דמשמע, פרע למלך מה שאני חייב, אסור. אפילו אם הגוי יכול לסלק למוכס בזוזי. ומאידך, אם לא יאמר בלשון שליחות, כגון "מלטני מהעוצר", דמשמע, סלק את המוכס במה שתוכל, מותר. אפילו אם לא יכול לפורעו אלא בזוזי.

[1572] הראשונים נחלקו, מהי המשיכה בה זכה הגוי ביין. **רש"י** מפרש, שהמדידה לכליו, היא המשיכה. (ולפי זה צריך לומר שהגוי הוא המודד לכליו). אך דעת ה**טור** (יו"ד קלב' ובבית יוסף שם, וכן דעת ה**רשב"א**, הביאו ה**ש"ך** שם ס"ק כה'), שהגוי אינו קונה במדידה, כיון שאין בכונתו לקנות אלא למדוד. ומדובר במקרה שמשך את הכלי קודם לכן. והקשה ה**משנה למלך** (הלכות מכירה, פרק ד' הל' ה'), הרי דעת הטור (בחושן משפט סי' ר') שמשיכה מועילה אפילו בלא כונה לקנין, ודלא כדעת הראב"ד הסובר שמשיכה לא מועילה אלא כשהתכוין לקנות, ואם כן מדוע לגבי משיכת גוי סבר הטור שאינה מועילה אלא בכונת קנין? ה**קצות החושן** (סי' רע"ה ס"ק ד') מבאר, שמשיכה בלא דעת לקנות מועילה רק כשיש דעת אחרת המקנה. אך בלא דעת אחרת מקנה, וגם לא התכוין לקנין, לא מהני. והנה, דעת אחרת מקנה מועילה מדין "זכין לאדם", ו"זכיה מטעם שליחות". ובגוי שאין בו דין שליחות, לא מהני "דעת אחרת מקנה". ולכן כאן אף הטור מודה שלא תועיל משיכתו אלא אם התכוון לקנות. (ועיין עוד ב**חתם סופר**, וב**מחנה אפרים** הלכות מכירה, קנין משיכה, סי' ד').

אך אם **מדד** לגוי את היין **עד שלא פסק** [לפני שסיכמו ביניהם את מחירו], **דמיו אסורין** בהנאה ליהודי.

כיון שהגוי אינו סומך דעתו לקנות את היין עד שידע את מחירו, הלכך, כשנגע ביין ועשאו יין נסך עדיין היה יינו של ישראל, וכשבא הגוי לשלם לו אחר כך, הוי דמי יין נסך, ואסורים בהנאה כיין נסך..

גמרא:

במשנה מבואר, שאם פסק לגוי את דמי היין, ואחר כך מדד לו את היין, דמיו מותרים. כיון שהגוי כבר זכה ביין קודם שהספיק לנסכו, ונמצא שחייב לו דמי יין של היתר.

הגמרא דנה, באיזה קנין זכה הגוי ביין.

אמר אמימר, **משיכה בעובד כוכבים**, **קונה**. כלומר, אם רצה למכור חפץ לגוי, ומשך הגוי את החפץ, קנה, אפילו אם עדיין לא שילם לו את דמיו. וכן לקנות חפץ מגוי, סגי במשיכה, ואין צריך לשלם לו דמיו. [1573]

תדע שכך המנהג אצל הגויים, **דהני פרסאי**, **משדרי פרדשני להדדי** [מנהג הפרסיים היה לשגר מתנות אחד לשני], **ולא הדרי בהו** [ואינם חוזרים בהם], ואפילו שעדיין לא נטלו מעות בתמורה, כיון שקנו במשיכה. [1574]

[1573] לדעת ה**תוספות**: שורש הנדון מהו הקנין המועיל לגוי, תלוי במחלוקת האמוראים במסכת בבא מציעא (מז' ב') כדלהלן: נאמר בתורה (ויקרא כה' יד') "כי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך", למדו חז"ל (עיין בכורות יג' ב') שיש קנין המועיל רק לעמיתך, היינו ליהודי. אך גוי אינו קונה בקנין זה אלא בקנין אחר. ויש לדון מהו הקנין המועיל ליהודי מדאורייתא ומהו הקנין המועיל לגוי. לדעת רב יוחנן (בבא מציעא שם), דבר תורה מעות קונות. כלומר, מעיקר הדין, מטלטלין נקנים בכסף. אך תקנו חכמים שלא יקנו בכסף אלא במשיכה, כדי שלא יאמר לו "נשרפו חיטיך בעליה". ולפי זה, דרשינן "לעמיתך", היינו יהודי קונה בכסף, אך עובד כוכבים קונה במשיכה. וזו דעת אמימר המובאת בסוגיין. אך ריש לקיש סבר, שמטלטלים נקנים במשיכה מן התורה. ודרשינן "לעמיתך" במשיכה, אך עובד כוכבים קונה בכסף. וזו דעת רב אשי המובאת להלן. והנה, לפי דברי התוספות, לדעת אמימר גוי אינו קונה בכסף אלא במשיכה בלבד. ברם יש מהראשונים שפרשו (עיין **רמב**"ן ועוד), שלדעת אמימר גוי קונה במשיכה ובכסף. ואילו לדעת רב אשי, אינו קונה אלא במשיכה בלבד. ועיין **חתם סופר**.

[1574] **רש**"**י** הביא שני פירושים מהו "פרשדני", לפירוש א': היו שולחים מתנות אחד לחבירו. ולפירוש ב': מנהגם היה, שמי שיש לו כור חיטים למכור, פוסק דמים ללוקח, ומשגר לו קב חיטים לראות כמה הן יפות, ואם הלוקח מעכבן אצלו, התקיים המקח, ואם אינו חפץ בהן, מחזירו. וכתבו ה**תוספות**, לפי שני הפירושים צריך לומר, שלא נתנו מתנת חינם זה לזה. שאילו נתנו בחינם, לכולי עלמא קונה במשיכה. ולא נחלקו אמימר ורב אשי אלא במקום שיש גם מעות. אך לדעת ה**ריטב**"**א**, אין חילוק בדבר. ובכל מקרה סבר רב אשי שמשיכה אינה קונה. ובמתנה לא יקנה עד שתכנס לרשותו ממש (עיין **רש**"**י** בבכורות יג' א' ד"ה כלל). הריטב"א אף הקשה לדעת התוספות, מדברי הגמרא לקמן (עב' א') שהוכיחה כדברי אמימר מהא דבן נח נהרג על פחות משוה פרוטה, ואם תאמר שמשיכה אינה קונה, כיצד קונה את הגזילה?. והנה לפי דברי התוספות אין משם ראיה כלל, שהרי גזלן אינו יכול לקנות את גזילתו במעות, ולדברי התוספות, בכהאי גונא אף רב אשי מודה שמשיכה קונה? אמנם, התוספות (לקמן עב' א' ד"ה ומאי) הרגישו בקושיא זו, ותרצו, יש לחלק בין מתנה ומציאה, שבאו ליד הגוי בהיתירא, לבין גזל שבא לידו באיסורא. דבמתנה, כיון שאין כאן מעות, ודאי יכול לקנותה אף במשיכה. אך בגזל, אילו במקח אינו קונה במשיכה, אף בגזילה לא היה זוכה על ידי משיכה.

רב אשי אמר, לעולם אימא לך משיכה בעובד כוכבים אינה קונה. אלא רק כשיתן לו מעות קנה.

ואין להוכיח ממנהג הפרסיים, כיון ד**האי דלא הדרי בהו**, אינו משום קנין משיכה, אלא משום **דרמות רוחא הוא דנקיטא להו** [נחשב אצלם כגסות הרוח לבטל את המקח אחר משיכה].

אמר רב אשי, מנא אמינא לה [מנין למדתי שמשיכה אינה קונה בגוי]? **מדאמר להו רב להנהו סבויתא** [מוכרי יין], **כי כיילתו חמרא לעובדי כוכבים, שקלו זוזי מינייהו והדר כיילן להו**. [כאשר אתם מוזגים יין לכלי הגויים, ראשית טלו מהם את התשלום, ואחר כך מזגו את היין לכליהם].

ואי לא נקיטו בהדייהו זוזי, אוזיפונהו, והדר שקילו מינייהו. כי היכי דתיהוי הלואה גבייהו. [ואם לא הביאו עמהם מעות, הלוו להם, ואחר כך טלו מעות הללו מהם. כדי שהתשלום עבור היין יהיה כהלואה, ולא כדמי היין].

דאי לא עבדיתו הכי, כי קא הוי יין נסך, ברשותייכו קא הוי. וכי שקילתו, דמי יין נסך קא שקילתו. [ואם לא תעשו כך, אסור לכם להנות מדמי היין, כיון שהיין הפך להיות יין נסך בעודו שלכם, ונמצא שנהניתם מדמי יין נסך]. עד כאן דברי רב.

דף עא:

ומכאן הוכיח רב אשי, שגוי אינו קונה במשיכה. **דאי סלקא דעתך משיכה בעובד כוכבים קונה**, הרי (תחילת העמוד) **מעת דמשכה עובד כוכבים קנייה**, ואילו **יין נסך לא הוי עד דנגע ביה**, ואם כן, מדוע אסור להנות מדמי אותו יין?, אלא ודאי, משיכה אינה קונה, אלא כסף. ולכן, כל זמן שהגוי לא שילם על היין לא זכה בו.

הגמרא דוחה את ראייתו של רב אשי: לעולם אפשר לומר, שגוי קונה במשיכה. ובאמת, **אי דקא כייל ורמי למנא דישראל** [אם מוכרי היין היו מוזגים את היין לכלי של יהודי], **הכא נמי**, אכן לא היו צריכים ליטול מהגוי את דמיו תחילה, כיון שמשעת המשיכה כבר זכה ביין, כנ"ל.

ולא צריכא, כלומר, רב ח???ב את מוכרי היין ליטול את דמי היין תחילה, משום **דקא כייל ורמי למנא דעובד כוכבים** [שמזגו את היין לכלי של גוי, שיש בתוכו יין נסך], ומרגע שנכנס היין לכלי, ונגע ביינו של הנכרי, כבר נעשה כולו יין נסך, ואסור להנות מדמיו.

מקשה הגמרא: **סוף סוף**, אף אם ימזגו את היין לכלי הגוי, **כי מטא לאוירא דמנא קנייה** [בגרע שהיין נכנס לאויר הכלי, זכה בו הגוי בקנין הגבהה], ואילו **יין נסך לא הוי עד**

דמטי לארעיתיה דמנא [והיין לא נעשה יין נסך עד שיגיע לקרקעית הכלי], ואם כן, עדיין אפשר להוכיח מכאן שגוי אינו קונה אלא בכסף?

ואם תאמר, אמנם הגוי קונה את טיפת היין הראשונה ברגע שזו נכנסת לאויר הכלי, אך אחר כך, כשנוצר "ניצוק" היינו, זרם יין, המחבר בין יין הנסך הנמצא בכלי של הגוי, ליין הנמצא בכליו של היהודי, נאסר כל היין מחמת הניצוק.

אם כן, **שמע מינה**, יש להוכיח מכאן, ש"**נצוק**" נחשב **כחבור**. ולקמן (עב' ב') נחלקו בדין זה האמוראים.

מתרצת הגמרא: **לא**! אין להקשות מדוע הגוי לא זוכה ביין מיד כשהגיע לאויר הכלי. ובאמת, **אי דנקיט ליה עובד כוכבים לכלי בידיה** [אם הגוי היה מרים את הכלי באויר בשעה שהיהודי מוזג לתוכו], **הכא נמי**. היה קונה את היין בקנין הגבהה, ברגע שהגיע לאויר הכלי.

לא צריכא, אך כאן מדובר **דמנח אארעא** [הכלי מונח על הקרקע]. ולכן הגוי אינו זוכה ביין עד שימשוך את הכלי, ואילו היין כבר נעשה יין נסך ברגע שהגיע לקרקעית הכלי.

ואכתי קשה: **ותיקני ליה כליו**? ומדוע אינו זוכה ביין מיד כשיגיע לאויר הכלי?

ואם תאמר, **שמעת מינה** [יש להוכיח מכאן] ש"**כליו של לוקח** המונחים **ברשות מוכר**, **לא קנה לוקח** מה שהונח בתוכם", ולכן הגוי אינו זוכה ביין המגיע לאויר כליו, עד שימשוך את הכלי.

אם כן קשה, מדוע הגמרא במסכת בבא בתרא (פה' ב'), שהסתפקה האם קנה הלוקח או לא, לא פשטה את הספק מדברי רב?

מתרצת הגמרא: **לא**! אין להוכיח מכאן ש"כליו של לוקח המונחים ברשות מוכר, לא קנה לוקח מה שהונח בתוכם", **ולעולם אימא לך**, **קנה לוקח**.

והכא במאי עסקינן, כאן מדובר **בכגון דאיכא עכבת יין אפומיה דכוזנתא**, כלומר, בכלי הגוי ישנם אוגנים, שבהם מצטבר מעט יין, וכששופך את היין לכלי הגוי, נאסר. **דקמא קמא אינסיך ליה**. דהיינו, כל טיפה וטיפה הנכנסת לכלי, נוגעת ביין הנמצא באוגנים ונאסרת עוד לפני שנכנסה לכלי הגוי. ולכן אסור ליהודי להנות כעת מדמי אותו יין, שהרי נעשה יין נסך ברשותו, אם לא שקיבל את דמיו מראש.

והנה, תרוץ זה של הגמרא, בנוי על ההנחה שיין כשר המעורב עם מעט יין נסך, נאסר כולו בהנאה. ולכן מיד כשנגע מקצת יינו של היהודי ביין הנמצא באוגנים, נאסר כולו ואסור להנות מדמיו.

ומקשה הגמרא: **כמאן**? כדעת מי סבר רב לפי מסקנת הגמרא?

לכאורה סבר **דלא כ**דעת **רבי שמעון בן גמליאל**, המובא במשנה להלן (עד' א'): "יין נסך שנפל לבור, כולו אסור בהנאה, רבן שמעון בן גמליאל אומר, ימכר כולו לעובד כוכבים חוץ מדמי יין נסך שבו".

דאילו לדעת **רבי שמעון בן גמליאל**, **האמר**, "**ימכר כולו לעובדי כוכבים חוץ מדמי יין נסך שבו**", כלומר, תערובת יין נסך אינה אוסרת בהנאה את כל היין, ומותר להנות מדמי היין הכשר.

ולכאורה קשה, הרי קיימא לן, "כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו, הלכה כמותו" (עיין בבא קמא סט' א'), **ואי**לו כאן, רב פסק הלכה שלא כדברי רשב"ג?

מתרצת הגמרא: **מידי הוא טעמא אלא לרב**, כלומר, אנו מחפשים סברא בדברי רב, **והרי אמר רב**, **הלכה כרבן שמעון בן גמליאל** רק במקרה שהתערבה **חבית** יין נסך **בחביות** יין כשר, ואז מותר ליהנות מדמי היין הכשר, **אבל לא** כשהתערב **יין** נסך **ביין** כשר. ובכהאי גונא, כל היין אסור בהנאה.

ואם כן, מובן מדוע פסק רב למוכרי היין לקחת את דמיו תחילה. כיון שהיין שבכליהם נאסר מיד כשנגע ביין הנמצא באוגני כלי הגוי, ואילו הגוי לא זכה ביין עד שיגיע לאויר הכלי. ולכן, מעת שנאסר היין אסור למוכר ליהנות מדמיו. אם לא שיטול מהגוי מראש את הכסף.

הגמרא חוזרת לדון במחלוקת אמימר ורב אשי, האם גוי קונה ומקנה בקנין משיכה.

הגמרא מקשה לשיטת אמימר: **מיתיבי**, שנינו בברייתא: **הלוקח גרוטאות** [שברי מתכות] **מן העובדי כוכבים**, **ומצא בהן עבודת כוכבים**, **אם עד שלא נתן מעות משך**, **יחזיר** את העבודת כוכבים, ואינו חייב לבערה על חשבונו.

אך **אם משנתן מעות משך**, אינו יכול להחזירה לגוי, ולקבל חזרה את כספו, אלא **יוליך** אותה **לים המלח**. עד כאן הברייתא.

מדייקת הגמרא: מבואר, שכל זמן שלא נתן מעות, יכול להחזיר את העבודה זרה, ולקבל את דמיה מהגוי, **ואי סלקא דעתך** כדברי אמימר, **שמשיכה בעובד כוכבים קונה**, **אמאי יחזיר**? הרי כבר זכה בה מעת שמשך, וחייב לבערה מן העולם?

מתרצת הגמרא: **אמר אביי**, כאן, יכול להחזיר את העבודה זרה, **משום דמיחזי כי מקח טעות**. כלומר, נראים הדברים שבזמן שמשך לא התכוון לזכות בעבודה זרה.

הגמרא מקשה על תירוצו של אביי: **אמר רבא**, **רישא מקח טעות**, **סיפא לאו מקח טעות**?! דהיינו, לפי דבריך, מדוע בסיפא, שנתן דמים ואחר כך משך, אינו יכול להחזיר, והרי הוי מקח טעות?

אלא אמר רבא, בין ב**רישא** ובין ב**סיפא** הוי **מקח טעות!** ומעיקר הדין היה יכול להחזיר את העבודה זרה בכל מקרה, וליטול את דמיה, אך בכל זאת ישנו חילוק בין הרישא לסיפא.

ב**רישא**, כיון **דלא יהיב זוזי**, **לא מיתחזי** [נראה] **כעבודת כוכבים ביד ישראל**. ולכן מותר לו להחזירה לגוי וליטול את דמיה בחזרה.

אך ב**סיפא**, כיון **דיהיב זוזי**, **מיתחזי כעבודת כוכבים ביד ישראל**. ולכן תקנו חכמים שלא יחזירה לגוי, אלא יוליכה לים המלח.

הגמרא מקשה לשיטת רב אשי: **אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי**, **תא** [בא] **ושמע** מה ששנינו במשנה: "**המוכר יינו לעובד כוכבים**, אם **פסק** דמים **עד שלא מדד** הגוי את היין לכליו, **דמיו מותרים**".

מדייק מר קשישא: **ואי אמרת** כדברי רב אשי, **שמשיכה בעובד כוכבים אינה קונה**, **אמאי דמיו מותרין**? והרי הגוי לא זכה ביין עד שישלם, ואז היין כבר נאסר בהנאה מחמת נגיעתו?

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן**, **דאקדים ליה דינר**. כלומר, הגוי שילם מראש על היין.

ואכתי קשיא לן: **אי הכי**, **אימא סיפא**, "**מדד עד שלא פסק**, **דמיו אסורין**", **ואי דקדים ליה דינר**, **אמאי דמיו אסורין**? הרי כבר זכה במעות עוד בטרם נאסר היין?

אמר ליה רב אשי, **ולדידך דאמרת משיכה בעובד כוכבים קונה**, **אמאי רישא דמיו מותרין**, **וסיפא דמיו אסורין**? הרי בשני המקרים הגוי משך, וזכה ביין, ורק אחר כך נגע בו ואסרו?

אלא מאי אית לך למימר, ברישא, כיון **שפסק** דמים מראש, **סמכא דעתיה**, ולכן מיד כשמשך זכה ביין. אך בסיפא **שלא פסק** דמים מראש, אף על פי שמשך, **לא סמכא דעתיה** לקנות את היין. ולכן כשנגע בו אחר כך וניסכו, עדיין הוא ברשות היהודי, ואסור לו להנות מדמיו.

אם כן, **לדידי נמי**, אף אני יכול לתרץ כך את דברי המשנה, ולומר, **אף על גב** שהמשנה עוסקת בגוונא **דקדים ליה דינר**, בכל זאת, רק אם **פסק** דמים מראש, **סמכא דעתיה** להקנות את הדינר ליהודי מראש. אך אם **לא פסק**, **לא סמכא דעתיה**, ולא זכה בדינר עד לאחר שהיין נאסר.

קושיא נוספת לדעת רב אשי: **אמר ליה רבינא לרב אשי**, **תא שמע**, **דאמר ר' חייא בר אבא אמר רב יוחנן**: **בן נח**, **נהרג על פחות משוה פרוטה**. כלומר, אפילו אם גזל פחות

משוה פרוטה נהרג. ומאידך, **לא ניתן להישבון**. כלומר, אינו חייב להחזיר ליהודי את גזילתו, כיון שאין בה שוה פרוטה, מחל עליה.
מדייק רבינא: **ואי אמרת** כדבריך, **שמשיכה בעובד כוכבים אינה קונה, אמאי נהרג**? הרי לא זכה בגזילה, ובכל מקום שהיא נמצאת עדיין היא של היהודי?
אמר לו רב אשי: אמנם הגוי לא זכה בגזילה בקניני גזילה, אך מכל מקום נהרג על עצם מעשה הגזילה, **משום דצעריה לישראל**.

דף עב.

ואכתי קשיא לן: **מאי לא ניתן להישבון**? כלומר, מדוע אינו חייב להחזיר את הגזילה, אפילו אם שוה פחות משוה פרוטה, הרי לא זכה בה כלל? מתרצת הגמרא: כונת רב יוחנן לומר דגזילת גוי **אינו בתורת הישבון**. כלומר, לא חל עליו חיוב להשיבה. כיון שלא זכה בה כלל, ובכל מקום שנמצאת הרי היא ברשות היהודי.
מקשה הגמרא: **אי הכי**, אם כדבריך, שהגוי לא זכה כלל בגזילה, **אימא סיפא**, "**בא חבירו ונטלה ממנו, נהרג עליה**".
ותקשה, **בשלמא ברישא**, אפשר לומר שהגוי חייב מיתה אף על פי שלא זכה בגזילה, **משום דצעריה לישראל**.
אלא בסיפא, מאי עביד? הרי לא גזל כלום, ובודאי שאינו נהרג משום שציער את חברו הגוי?
אלא שמע מינה, משיכה בעובד כוכבים קונה!
ולמסקנת הגמרא, אכן כך **שמע מינה**, וכן ההלכה, שעובד כוכבים קונה ומקנה במשיכה.
הגמרא להלן, תביא דינים נוספים הנלמדים מדברי משנתינו:
מעשה ב**ההוא גברא, דאמר ליה לחבריה** "**אי מזביננא לה להא ארעא, לך מזביננא לה**" [אם אמכור קרקע זו אמכרנה לך], ועשו קנין על דבריו.
לאחר זמן, **אזל** [הלך המוכר], **זבנה לאיניש אחרינא** [ומכר את השדה לאדם אחר]. **אמר רב יוסף, קנה קמא** [הראשון קנה את השדה].
אמר ליה אביי, מדוע הראשון זכה בשדה, **והא לא פסק**? הרי בשעה שקנו מידו, עדיין לא סכמו ביניהם את מחיר השדה, ואם כן, לא גמר בדעתו להקנותה לו?
ובמאמר המוסגר מבארת הגמרא, **מנא תימרא** [מנין למד אביי] **דכל היכא דלא פסק לא קנה**?

דתנן במשנתינו, "**המוכר יינו לעובד כוכבים**, **פסק עד שלא מדד**, **דמיו מותרין**. **מדד עד שלא פסק**. **דמיו אסורין**". ומבואר, שאם לא סיכמו ביניהם על המחיר, אפילו אם עשו קנין, לא קנה.

ומכאן הקשה אביי על דברי רב יוסף, מדוע הראשון קנה, והרי לא סיכמו ביניהם על המחיר מראש?

על כל פנים **מאי הוי עלה**? כלומר, מה הדין בנידון דידן, האם יזכה הראשון בקרקע, כדברי רב יוסף, או שמא השני, כאביי?

מתרצת הגמרא: **מאי הוי עלה**?! **כדקאמרינן**, **דלמא חומרא דיין נסך שאני**.

כלומר, אין להוכיח ממשנתנו, דשמא, גם במקום שלא סיכמו מראש את המחיר, אם עשו קנין, הקנין מועיל. ואין חוששים שלא גמר בדעתו לקנות. ורק ביין נסך, משום חומרתו, החמירו בו חכמים ואסרו את היין במקום שלא פסקו דמים מראש.

תא [בא] **ושמע**, ראיה נוספת לדברי אביי, שמשיכה בלא פיסוק דמים אינה מועילה: **דאמר רב אידי בר אבין**, **עובדא הוה** [מעשה היה] **בבית רב חסדא**, **ורב חסדא** למד ממעשה שהיה **בבית רב הונא**, **ופשטיה מהא דתנן** במסכת בבא בתרא (פה' ב'), "המוכר פירות לחברו, ושלח לו את חמריו ופועליו טעונים בפירות. **ומשך** הקונה את **חמריו ופועליו**, **והכניסן לתוך ביתו**, **בין פסק** לו דמים **עד שלא מדד** הקונה את התבואה, **ובין מדד עד שלא פסק**, **לא קנה**, **ושניהן יכולין לחזור בהן**.

והטעם: פסק עד שלא מדד, כיון שהקונה לא משך את הפירות, לא קנה. ויכול לחזור בו. ואף על פי שמשך את פועליו והכניסם לתוך ביתו, אין זו משיכה. כיון שאין משיכה מועילה בבני אדם, ועד שלא ימשוך את הפירות שעליהם, לא קנה.

מדד עד שלא פסק, אף על פי שמשך את הפירות, אין משיכתו מועילה, כיון שלא פסק לו דמים. וכדברי אביי, שמשיכה קודם פיסוק דמים אינה מועילה.

ואם **פרקן** המוכר או הלוקח, **והכניסן לתוך ביתו** של הלוקח, **ופסק** לו דמים, אפילו **עד שלא מדד**, **אין שניהן יכולין לחזור בהן**. כיון שרשותו של הלוקח קנתה לו את הפירות. אך אם **מדד עד שלא פסק**, כיון שלא פסק, לא חל הקנין **ושניהן יכולין לחזור בהן**".

ומכאן ראיה לדברי אביי, שמשיכה בלא פיסוק דמים אינה מועילה.

מעשה **בההוא גברא**, **דאמר ליה לחבריה**, "**אי מזביננא לה להא ארעא**, **מזביננא לך במאה זוזי** [אם אמכור קרקע זו, אמכור אותה לך במאה זוז] ". ועשו קנין ביניהם על התחייבות זו.

לאחר זמן, **אזל, זבנה לאיניש אחרינא במאה ועשרין**. הלך, ומכר את הקרקע לאדם אחר במאה ועשרים זוז.

אמר רב כהנא, קנה קמא. הראשון קנה, ויתן לו מאה זוז. שהרי פסק דמים, ועשו קנין. **מתקיף לה רב יעקב מנהר פקוד, האי זוזי אנסוהו!** כלומר, ההתחייבות היתה, שאם ירצה למכור את הקרקע בשויה, אזי ימכור אותה לראשון. אך כאן, אילו השני היה נותן לו מאה זוז, לא היה מסכים למכור אותה, ורק משום שהציע לו יותר משוויה, הסכים למכירה. נמצא, שהמחיר הגבוה גרם לו למכור את הקרקע בעל כרחו. ומכיון שלא מכר את הקרקע מרצונו, השני קנה, ולא הראשון.[1575]

והלכתא, כרב יעקב מנהר פקוד.

אגב אורחא הובאו כאן הלכות נוספות הנוגעות לענין זה:

אמר ליה "כדשיימי בתלתא", כלומר, האומר לחברו "אמכור לך קרקע זו במחיר שישומו אותה שלשה", כיון שהשתמש בלשון "שומא בשלשה", ודאי כונתו לשומת בית דין, ולכן **אפילו תרי מגו תלתא**. אפילו אם לא הסכימו שלשתם למחיר אחד, אלא שנים אמרו מחיר נמוך, והשלישי מחיר גבוה, או להיפך, הולכים אחר הרוב.

אך אם אמר "אמכור לך קרקע זו **כדאמרי בתלתא** [כמו שיאמרו שלשה אנשים] ", ודאי לא התכוין לשומת בית דין, ולכן **עד דאמרי בתלתא**. כלומר, המחיר יקבע רק אם יסכימו שלשתם למחיר אחד.

וכן אם אמר "אמכור לך קרקע זו **כדשיימי בארבעה** [כמו שישומו אותה ארבעה אנשים] ", כיון שהוסיף דעות יותר מבית דין, ודאי כונתו שהמחיר יקבע **עד דאמרי בארבעה**. עד שיאמרו כולם מחיר אחד. ואין הולכים אחר הרוב.

וכל שכן היכא דאמר ליה "כדאמרי בארבעה", שאין כוונתו לשומת בית דין, אלא עד שיאמרו כולם מחיר אחד.

[1575] וגם אם הראשון ירצה להוסיף ולתת מאה ועשרים זוז, אינו יכול. כיון שזו כבר מכירה חדשה. ועל מכירה כזו לא התחייב לו. **תוספות רי"ד**. אך דעת **הראב"ד**, שאם הראשון יוסיף ויתן לו כמו שרצה השני לתת, יכול לכופו למכור לו את הקרקע. ואפילו אם כבר מכר את הקרקע לשני, יכול הראשון לתת כמו שנתן השני ולזכות בקרקע. ועיין **רמב"ן**. עוד כתבו **הראשונים**: אם כתב לו "אם אמכור קרקע זו, אמכרנה לך לעולם, בכל מחיר שהוא", ודאי קנה הראשון. כיון שהמוכר קיבל על עצמו כל אונס שיהיה.

[1576] עיין **רמב"ם** (הלכות מכירה פרק ח' הל' ח'). ואכן **הרי"ף** (בבא בתרא, נא' ב' בדפי הרי"ף) לא גרס את המילה "אידך", אלא "ואמר ליה, ליתו תלתא אחריני: ". וכנראה שזו הגירסא שהיתה גם לפני הרמב"ם, ולכן מפרש דקאי על המוכר, ככל המקרים שהובאו לעיל בגמרא. ועיין עוד **בב"ח** (חושן משפט רו' ס"ק ה'), שאין חילוק אם אמר כך המוכר או הלוקח.

ואם **אמר ליה** "אמכור לך קרקע זו **כדשיימי** [במחיר שישומו אותה] **בתלתא**", **ואתו תלתא ושמוה**, **ואמר ליה אידך** [המוכר], [1576] **ליתו תלתא אחריני דקים להו טפי** [הבא שלשה אחרים המומחים יותר, ועל פיהם נקבע את המחיר].

אמר רב פפא, **דינא הוא דמעכב**. כלומר, המוכר יכול לעכב בעדו, ולחייבו לשום את הקרקע על ידי שלשה אחרים.

מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע, **ממאי דהני קים להו טפי דלמא הני קים להו טפי**? מנין לנו שהאחרונים מומחים יותר מהראשונים? אלא ודאי אינו יכול לעכב בעדו. והמחיר יקבע כמו ששמו אותה בתחילה.

והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע.:

מתניתין:

משנתינו תביא דינים נוספים הנוגעים למוכר יין לעובד כוכבים.

המוכר יין לגוי, **ונטל את המשפך ומדד יין לתוך צלוחיתו של עובד כוכבים**, **וחזר ומדד** באותו משפך יין **לתוך צלוחיתו של ישראל**, **אם יש בו עכבת יין**, אם נשאר בשולי המשפך מעט יין [1577] מהיין שמזג לגוי, היין שמזג ליהודי **אסור**.

גוי **המערה מכלי** שיש בו יין כשר, **אל כלי** של יין נסך, **את שעירה ממנו**, **מותר**. **ואת שעירה לתוכו**, **אסור**. יבואר בגמרא.:

גמרא:

תנן התם במסכת טהרות (פרק ח' משנה ט'), "**הנצוק** [זרם מים הנופל מלמעלה למטה] **והקטפרס** [מים היורדים במדרון תלול], **ומשקה טופח** שלא על מנת להטפיח, כגון שאם יגע בו ביד לא יעלה בה משקה היכול להרטיב דבר אחר, **אינו חיבור לא לטומאה**, כגון, אם יגע טמא בחלק התחתון של הניצוק או הקטפרס, החלק העליון טהור. או אם היה משקה מכאן ומשקה מכאן, ומשקה טופח ביניהם, ונגע טמא במשקה הטופח שבאמצע, המשקין שמכאן ומכאן טהורים. [1578]

ולא לטהרה. כגון, אם היו שתי מקואות, ובאחת מהן אין ארבעים סאה, אך יש ניצוק או קטפרס, או משקה טופח המחברן, אינו חיבור, והטובל במקוה החסרה, לא עלתה לו טבילה.

[1577] **רש"י** גרס במשנה "עכבת", מלשון "עיכוב", דהיינו שנשאר מעט יין בכלי, ומחמת אותו יין נאסר כל היין שימזוג ממנו. וכמו שיבואר בגמרא. אך יש מהראשונים (וכן הוא בירושלמי) שגרסו "עקבת", מלשון לכלוך, כמו "עקובה מדם", דהיינו אפילו אם לא נשאר ממש יין, אלא רק לחלוחית יין, טופחת על מנת להטפיח, אסור. וטעם האיסור יבואר בגמרא.

[1578] וכן אם היה משקה אחד טמא, והאחר טהור, ומשקה טופח ביניהם מחברם, אין המשקה השני נטמא. (**רש"י** גיטין טז' א').

אך **האשבורן**, דהיינו, גומה שנקוו בה מים, הרי היא **חיבור** הן **לטומאה**, כגון אם היו שני משקים, ואשבורן מחבר ביניהם, ונגע טמא באחד מהם, השני גם כן טמא. והן **לטהרה**, כגון שתי מקואות, שבאחת מהן אין ארבעים סאה, והאשבורן ביניהן, שתיהן כשרות".

הגמרא מביאה דין ודברים שהיה בבית המדרש סביב המשנה בטהרות:

אמר רב הונא, **נצוק וקטפרס ומשקה טופח**, הגם שאינם חיבור לטומאה ולטהרה, מכל מקום הרי הם **חיבור לענין יין נסך**. כגון אם עירה יין מכלי כשר לכלי שיש בו יין נסך, אף מה שבכלי העליון נאסר על ידי הניצוק המחבר ביניהם.

אמר ליה רב נחמן לרב הונא, **מנא לך הא**? מנין למדת דין זה?

אילימא מדתנן [אם למדת מהמשנה הנ"ל]: "**הנצוק והקטפרס ומשקה טופח אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה**", ודייקת, דמשמע במשנה, שרק **לטומאה ולטהרה הוא דלא הוי** ניצוק וקטפרס ומשקה טופח **חיבור**, **הא לענין יין נסך הוי חיבור**.

יש לדחות: **אימא סיפא**, כלומר, מהסיפא מוכח שאין לדייק כלל מהרישא, שהרי שנינו בסיפא "**האשבורן חיבור לטומאה ולטהרה**", ואם כן, אם נדייק גם מהסיפא, ונאמר, רק **לטומאה ולטהרה הוא דהוי חיבור**, **הא לענין יין נסך לא הוי חיבור**, נמצא, שהרישא והסיפא סותרות זו את זו, דאילו ברישא, יין נסך חמור מטומאה וטהרה, ובסיפא טומאה וטהרה חמירי מיין נסך!

אלא ודאי, **מהא ליכא למשמע מינה**. וכיון שממשנה זו אפשר לדייק דבר והיפוכו, ודאי לא דייק התנא בדבריו, ואי אפשר ללמוד הלכות מדיוק לשונו.

הגמרא מחפשת מקור נוסף לדברי רב הונא: **תנן**, שנינו במשנתנו: "**נטל את המשפך**, **ומדד** יין **לתוך צלוחיתו של עובד כוכבים**,

דף עב:

וחזר ומדד יין **לתוך צלוחיתו של ישראל**, (תחילת העמוד) **אם יש בו עכבת יין אסור**".

מדייקת הגמרא: **הא עכבת יין** [אותה עכבת יין שנשארה במשפך] **במאי קא מתסרא** [במה נאסרה], הרי המשפך לא נגע בתוך היין נסך? **לאו בנצוק** [האם לא נאסרה על ידי זרם היין שחיבר בינה לבין יין הנסך] ?! אם כן, **שמע מינה**, **שנצוק** מהווה **חיבור** ביין נסך!

אומרת הגמרא: **תני רבי חייא** [רבי חייא הוסיף במשנתנו], "**שפחסתו צלוחיתו**". דהינו, היהודי מילא לגוי את הכלי עד גדותיו, ונגע היין שבכלי בתוך המשפך. נמצא שאותה עכבת יין נאסרה על ידי מגע ישיר בינה ליין נסך. [1579]

[1579] והחידוש, שגם אם לא נשאר מיין הנסך במשפך, אסור. **תוספות**.

מקשה הגמרא: **אבל לא פחסתו צלוחיתו מאי? לא?!** אם כן, על כל פנים **תפשוט** מדברי רבי חייא **דנצוק אינו חיבור?**

ודחינן: **לא! פחסתו צלוחיתו תפשוט לך דאסור.** אך **נצוק תיבעי.**

ראיה נוספת: **תא שמע**, שנינו במשנה: "**המערה מכלי לכלי, את שמערה ממנו מותר**". הגמרא הבינה, שמדובר ביהודי המערה יין לכלי של גוי. ומדייקת הגמרא, רק היין שבכלי העליון מותר, **הא דביני ביני**, היין שבנצוק שבין שני הכלים **אסור.**

שמע מינה נצוק חיבור!

מקשה הגמרא, **אי נצוק חיבור, אפילו דגויה דמנא** [היין שבכלי העליון] **נמי ליתסר?**

מתרצת הגמרא: **הא לא קשיא, דקא מקטיף קטופי.** כלומר, נפסק הקילוח מהכלי העליון לפני שהניצוק נגע בכלי התחתון. אך **מכל מקום**, אם היה **נצוק**, הוי **חיבור.**

הגמרא דוחה את הראיה: **ולטעמיך**, אם כדבריך, שדייקת "הא דביני ביני אסור", **אימא סיפא**, [איך תפרש את הסיפא], "את שעירה לתוכו אסור", משמע, רק **את שעירה לתוכו הוא דאסיר, הא דביני ביני שרי?**

אלא מהא ליכא למשמע מינה.

ראיה נוספת: **תא שמע**, שנינו בברייתא: "**המערה יין מחבית לבור, קילוח היורד משפת חבית למטה אסור**". ולכאורה, טעם האיסור הוא משום "ניצוק".

דוחה הגמרא: **תרגמה רב ששת** [רב ששת מבאר את הברייתא], מדובר **בעובד כוכבים המערה**, והניצוק אסור משום **דאתי מכחו.** אך אין להוכיח מכאן לישראל המערה יין מהחבית לבור שהניצוק אסור.

מקשה הגמרא: **אי** מדובר **בעובד כוכבים המערה, אפילו גוא דחביתא** [מה שבתוך החבית] **נמי מתסר?** מתרצת הגמרא: **כח דעובד כוכבים מדרבנן הוא דאסיר.**

ולכן, **ההוא דנפק לבראי** [היין שיצא מכחו החוצה] **גזרו ביה רבנן, ההוא דלגואי לא גזרו ביה רבנן.**

אמר להו רב חסדא להנהו סביתא [מוכרי יין], **כי כייליתו חמרא** [כשתמזגו יין] **לכלי עובדי כוכבים, קטפי קטופי. אי נמי, נפצי נפוצי.** על מנת שלא יהיה ניצוק המחבר בין הכלים.

וכן **אמר להו רבא להנהו שפוכאי** [פועלים יהודים השופכים יין מכלי לכלי], **כי שפכיתו חמרא, לא ליקרב עובד כוכבים לסייע בהדייכו** [אל תתנו לגוי להתקרב ולסייע לכם], **דלמא משתליתו ושדיתו ליה עליה** [שמא תתעיפו ותפילו את החבית עליו], **וקאתי מכחו, ואסיר.**

מעשה בההוא **גברא דאסיק חמרא בגישתא ובת גישתא** [העביר יין מכלי לכלי על ידי "גישתא", דהיינו שני קנים המחוברים זה לזה בראשם בשיפוע, ומוצץ מצד אחד עד שעולה היין, ועובר מחבית לבית מעצמו]. **אתא עובד כוכבים, אנח ידיה אגישתא** [נגע בראש הקנה המקלח יין]. **אסריה רבא לכוליה חמרא** [אסר רבא את כל היין].

אמר ליה רב פפא לרבא, ואמרי לה רב אדא בר מתנה לרבא, ואמרי לה רבינא לרבא, במאי [מדוע רבא אסר את היין] ? **בנצוק. שמעת מינה נצוק חיבור.**

דוחה הגמרא: **שאני התם, דכולי חמרא אגישתא ובת גישתא גריר.** כיון שהיין נופל מעצמו על ידי ה"גישתא", הוי הכל כחבית אריכתא. אך אין להוכיח מכאן לניצוק בעלמא.

אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן, קנישקנין [כלי שיש לו כמה קנים היוצאים מצדיו, וכמה בני אדם יכולים לשתות ממנו בבת אחת] **שרי**. מותר לישראל ולגוי לתות ביחד מאותו כלי. כיון שכל זמן שזה מוצץ אין היין אין היין שבפיו חוזר למטה].

והני מילי דקדים פסק ישראל [רק אם היהודי גומר לשתות לפני הגוי מותר], **אבל קדם פסק עובד כוכבים, לא**. כיון שבעת שגמר לשתות חזר מפיו יין לתוך הכלי.

רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא, שרא להו למשתא בקנישקנין.

דף עג.

איכא דאמרי, רבה בר רב הונא גופיה אישתי בקנישקנין.

מתניתין:

יין נסך, אסור בהנאה, [1580] **ואם התערב ביין כשר, אוסר בכל שהוא.**

ברם, רק אם התערב **יין** נסך **ביין** כשר, **או מים** שהתנסכו לעבודה זרה [1581] **במים** כשרים, אזי אוסרים **בכל שהוא**. אך אם התערב **יין** נסך **במים** כשרים, **או מים** אסורים **ביין** כשר, אסור רק **בנותן טעם**. היינו, כשהאיסור נותן טעם בהיתר.

[1580] הקשה ה**תוספות יום טוב**, הרי איסור יין נסך כבר נשנה לעיל (כט' ב'), ומדוע חזר התנא וכתבו במשנתינו? יש שכתבו לתרץ, על פי דברי רבינו תם, (בתוספות ד"ה יין), שכתב, שאין לאסור במשהו אלא ביין נסך ממש, דהיינו שהתנסך לעבודה זרה. אבל סתם יינם, אינו אוסר אלא עד שישים. ולפי זה אפשר לומר, שכונת התנא לומר שרק יין נסך האסור בהנאה, הוא האוסר בכל שהוא. אך סתם יינם, אינו אוסר אלא עד שישים. אמנם, לדעת הר"ן, גם סתם יינם שהתערב ביין אחר, אוסר בכל שהוא. ולשיטתו, יש לדחוק, שכך דרך התנא לחזור ולשנות דינים שנשנו במקומות אחרים. (כן כתב התוספות יום טוב).

[1581] מים שהתנסכו לעבודה זרה, או שעבדו להם, אסורים בהנאה. ברם, דין זה אינו אלא במים תלושים. אך מים מחוברים אינם נאסרים. **ריטב"א**. ולפי זה כתב ה**נמוקי יוסף**, **שאם** נפלו המים האסורים לתוך מי מעין, או מקוה טהרה, שיש בו ארבעים סאה, כשם שפקעה טומאתן, כך גם פקע איסורם. ובמשנתינו מדובר שנפלו לתוך מים שאובים אחרים, ואז, אוסרים אותם במשהו.

זה הכלל: מין של איסור שהתערב **במינו** של היתר, כגון יין ביין, אוסר **במשהו**. ומין **שלא במינו**, אסור רק **בנותן טעם**. ופרטי הדינים יתבארו בגמרא.:

גמרא:

שנינו "יין נסך אסור ואוסר בכל שהוא". הגמרא מבארת, באלו מקרים יין נסך אוסר יין כשר בכל שהוא.

כי אתא [כאשר חזר] **רב דימי** מארץ ישראל, **אמר** את הדברים הבאים בשם **רב יוחנן**: **המערה יין נסך מחבית לבור** שיש בו יין כשר, **אפילו כל היום כולו**, כלומר, אפילו אם בסופו של דבר היה בבור יותר יין נסך מיין כשר, **ראשון ראשון בטל**. [1582] דהיינו, כל טיפה מהיין האסור שנפלה ליין הכשר בטלה, ונהפכה להיתר. ולכן כל היין מותר בהנאה.) [1583]

הקשתה הגמרא: הרי במשנתינו **תנן**, "**יין נסך אסור**, **ואוסר בכל שהוא**", **מאי לאו**, האם לא מדובר גם במקרה **דקא נפיל איסורא לגו התירא** [שנפל יין נסך, לתוך יין כשר], ואפילו הכי אין אומרים "ראשון ראשון בטל", אלא כולו אסור?!

מתרצת הגמרא: **לא**! במשנה מדובר רק במקרה **דקא נפיל התירא לגו איסורא** [שנפל יין של היתר לתוך חבית של איסור], ואז, ראשון ראשון של היתר מתבטל באיסור, והכל אסור. אך אם נפל יין איסור לתוך יין היתר, הכל מותר. כדברי רב יוחנן.

תא שמע ראיה נוספת לנידון זה ממשנתינו: "**יין** שהתערב **במים**, אוסר **בנותן טעם**".

מדייקת הגמרא: **מאי לאו**, האם לא מדובר במקרה **דקא נפיל חמרא דאיסורא למיא דהתירא** [שנפל יין של איסור לתוך מים מותרים], ומעת שהיין נותן טעם במים, הכל אסור, ואין אומרים "ראשון ראשון בטל"?! [1584]

[1582] אמנם, לקמן (עד' א') שנינו, "יין נסך שנפל לבור כולו אסור", אך אין מכאן קושיא על דברי רב יוחנן, כיון שאפשר לפרש את המשנה במקרה שנפלה חבית גדולה לבור, ונשברה, ונשפך כל היין האסור לבור בבת אחת. ולכן כולו אסור. אך בנידון דידן, שנשפך לבור טיפין טיפין, אמרינן "ראשון ראשון בטל". **רש"י**. והנה, דעת התוספות, שאין אומרים "ראשון ראשון בטל", אלא עד שישים, אך אם יש ביין האסור יותר מאחד משישים כנגד היין המותר, הכל אסור. ולשיטתו התחדש בדברי רב יוחנן, דהא דאמרינן "יין נסך אוסר בכל שהוא" אין זה אלא במקרה שנפל יין של היתר לתוך יין איסור. אך אם נפל יין איסור לתוך יין של היתר, אינו אוסר אלא בכדי נתינת טעם.

[1583] **ברש"י** משמע, שהיין מותר רק בהנאה, אך אסור בשתיה. ועיין חתם סופר.

[1584] לכאורה קשה לשיטת ה**תוספות**, שבמקום שאין שישים כנגד מה שנפל, לא אמרינן "ראשון ראשון בטל", מה הקשתה הגמרא, והא כיון שנותן טעם, לא שייך לומר "ראשון ראשון בטל"? ומבארים התוספות: כונת הגמרא להוכיח, שאם הסיפא עוסקת במקרה שנפל איסור לתוך היתר, ודאי אף הרישא עוסקת באותו אופן. ואם כן נדחה תירוץ הגמרא לעיל.

מתרצת הגמרא: **לא!** המשנה עוסקת במקרה **דקא נפיל חמרא דההתירא למיא דאיסורא** [נפל יין מותר, לתוך מים אסורים], ובאופן שנפל כולו בבת אחת לתוך המים. [1585] וקא משמע לן.

ואכתי קשיא לן: אם כדבריך, שהמשנה עוסקת ביין היתר שנפל לתוך מים אסורים, אם כן, **מדרישא במיא דאיסורא, סיפא נמי במיא דאיסורא** [מסתבר שגם בסיפא מדובר במים אסורים], **וקתני בסיפא "מים** שנפלו **ביין**, אוסרים **בנותן טעם"**, ואין אומרים "ראשון ראשון בטל"?

מתרצת הגמרא: **אמר לך רב דימי, כולה מתניתין התירא לגו איסורא**. [כל המשנה עוסקת במקרה שנפל ההיתר לתוך האיסור], אך אם נפל האיסור לתוך ההיתר, ראשון ראשון בטל.

וברישא מדובר **דקא נפיל חמרא דההתירא למיא דאיסורא** [שנפל יין של היתר למים אסורים]. **ובסיפא, דקא נפיל מיא דההתירא לחמרא דאיסורא** [שנפלו מים מותרים ליין אסור]. עד כאן דנה הגמרא בדברי רב דימי בשם רב יוחנן. ולהלן יתבאר, שאין ההלכה כדברי רב דימי בשם רב יוחנן, ולעולם יין נסך שנפל במינו אוסר במשהו. [1586]

כי אתא [כאשר חזר] **רב יצחק בר יוסף** מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: המערה יין נסך מצרצור** [פך] **קטן לבור, אפילו כל היום כולו, ראשון ראשון בטל.**

ודוקא אם עירה מ**צרצור קטן, דלא נפיש עמודיה** [זרם היין הנופל ממנו אינו רחב כל כך], **אבל** המערה מ**חבית** לבור, **דנפיש עמודיה, לא.** ולא כדברי רב דימי המתיר אף אם עירה מחבית לבור. [1587] כי אתא [כאשר חזר] **רבין** מארץ ישראל **אמר** בשם **רבי יוחנן**:

[1585] אך אם נפל טיפין טיפין לתוך המים, ראשון ראשון בטל, ואפילו אם לבסוף ירבה היין על המים ויבטל את טעמם, הכל אסור. **רש"י**. [ועיין **רמב"ן**, ולשיטתו, בהיתר לא אמרינן "ראשון ראשון בטל", ולכן, אפילו אם יפול מההיתר טיפין טיפין לתוך האיסור, אם ירבה ההיתר על האיסור יותר מפי שישים, הכל מותר. ועיין עוד **שערי ישר** (שער ג' פרק טו')]. אמנם לשיטת **התוספות**, שאין אומרים ראשון ראשון בטל אלא עד שישים, אפשר להעמיד אפילו במקרה שנפל טיפין טיפין לתוך המים, ובכל זאת, כאשר כיון שאין במים שישים כנגדן, הכל מותר. ועיין **חתם סופר**.

[1586] **רש"י** כתב, שאין ההלכה כרב דימי משום שבא רב יצחק והחמיר, ובא רבין והחמיר, והולכים אחר המחמיר. **התוספות** הקשה עליו, הרי בדברי סופרים (שהרי איסור "משהו" ביין נסך, אינו אלא מדרבנן), היה לנו ללכת אחר המיקל, ולא אחר המחמיר? ומכל מקום כתב, שהלכה כרבין ולא כרב דימי משום שרבין היה בר סמכא טפי מרב דימי. אמנם, דעת **הרמב"ם** (הלכות מאכלות אסורות פרק טז), שהלכה כרב יצחק, המתיר בצרצור קטן, כדלהלן. ועיין **ר"ן**.

[1587] **הר"ן** הביא כמה פירושים בבאור החילוק בין צרצור לחבית: **א.** בחבית, כיון ד"נפיש עמודיה", הרי הוא כאילו כל היין שבחבית מחובר ליין שבבור, וחשיב כאילו נפל הכל לבור בבת אחת. ולכן אין אומרים "ראשון ראשון בטל". אך בצרצור, כיון ש"לא נפיש עמודיה", אין להחשיב את כל היין שבצרצור כאילו נפל למטה. ואף על פי דקיימא לן "ניצוק חיבור", הני מילי לומר שהיין שלמעלה דינו כמו היין שלמטה. אך כאן כיון שהיין שהגיע למטה התבטל ונעשה היתר, אין לאסור את היין שלמטה מחמת היין שלמעלה. והקשה הר"ן על פירוש זה, אם כך כיצד נדע מה נחשב בצרצור, ומה כחבית? **ולכן פירש באופן אחר**: גדר הדברים הוא, דבר שרגילים לערות

יין נסך שנפל לבור של יין היתר, ואחר כך **נפל שם קיתון של מים** שהיה בו פי שישים מהיין האסור, אך לא היה בו פי שישים מכל היין הנמצא בבור, אין אומרים הרי כבר נאסר כל היין שבבור, ואם כן אין המים יכולים לבטל את האיסור, אלא, **רואין את יין ההיתר** שהיה בתחילה בבור **כאילו אינו, והשאר, מים רבין עליו ומבטלין אותו**.[1588]

כי אתא [כאשר חזר] **רב שמואל בר יהודה** מארץ ישראל **אמר** בשם **רבי יוחנן**: **לא שנו אלא שנפל קיתון של מים תחלה**, קודם שנפל יין נסך, ואז, הגם שנפל שם לאחר מכן יין נסך, אין לאסור את היין המותר שהיה שם קודם לכן, אף על פי שהוא ממינו של היין האסור, אלא המים רבים על היין האסור ומבטלים אותו.

אבל אם **לא נפל שם קיתון של מים תחלה**, ונפל יין נסך לתוך יין של היתר, ואסרו, **מצא מין את מינו וניעור**. כלומר, כל היין הופך ליין של איסור, ואין בכח המים שיפלו לאחר מכן כדי לבטלו.

איכא דמתני לה אמתניתין, יש ששנו את דברי רב שמואל בר יהודה על המשנה ששנינו "**יין ביין כל שהוא**", ועל דין זה **אמר רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן, לא שנו** במשנה שיין איסור שנפל ליין היתר אוסר בכל שהוא, **אלא** במקרה **שלא נפל שם קיתון של מים. אבל** אם **נפל שם קיתון של מים, רואין את ההיתר כאילו אינו, והשאר, מים רבין עליו ומבטלין אותו**.

מקשה הגמרא: **מאי איכא בין לדמתני לה** [מה הנפקא מינא בין מי ששנה את דברי רב שמואל בר יהודה] **אמתניתין, בין לדמתני לה אדברי רבין**?

ממנו לבור, וסוף היין שבחבית לרדת לבור על ידי כלי זה, אין לומר בו "ראשון ראשון בטל", ד"כל העומד להתערב כמעורב דמי". אך צרצור, שאין רגילים לערות ממנו לבור, כיון ש"לא נפיש עמודיה", אין אנו רואים את היין שבו כ"נפול", ואפשר לומר "ראשון ראשון בטל". **נפקא מינא** בין שני הפירושים: לפי הפירוש הראשון, חבית אוסרת רק אם עירה ממנה ב"עמוד רחב", אך אם ימצא דרך לערות ממנה בעמוד צר, גם לדעת רב יצחק מותר. אך לפי הפירוש השני, אף אם יערה מהחבית בעמוד צר, אסור. כיון שהדרך לערות מחבית לבור, אמרינן "כל העומד ליפול כנפול דמי". **פירוש נוסף כתב הראב"ד**: בין לדעת רב יצחק ובין לדעת רב דימי, אם היה ניצוק המחבר בין החבית או הצרצור לבור, הכל אסור, ואין אומרים "ראשון ראשון בטל", כיון ש"ניצוק חיבור". וכאן הנדון באופן ד"מקטיף קיטופי", דהיינו שפך לבור טיפין טיפין. ובזה החילוק בין חבית לצרצור. שבחבית כיון ד"נפיש עמודיה", אם כן כל טיפה שנופלת ממנה יש לחוש שמא אין ביין שבבור כדי לבטלה. אך צרצור, ש"לא נפיש עמודיה", אם קיטף והפיל מהיין שבתוכו לבור, ראשון ראשון בטל, והיין מותר.

[1588] לדעת **רש"י**, רבין בא לחלוק על רב יצחק ורב דימי, ולומר, שלעולם אין אומרים "ראשון ראשון בטל", ולכן רק על ידי קיתון של מים שיפול אחר לבור אפשר להתיר את היין. אך היין שבבור אינו יכול להתיר את היין שנופל לתוכו. אך יש שפרשו (עיין **ר"ן** בשם **הרמב"ם**), שרבין אינו חולק על רב יצחק, ומדובר באופן שנפל היין האסור לתוך הבור בבת אחת, או על כל פנים שנפל בעמוד רחב. ולכן היין שבבור אינו מבטל את היין שבתוכו אלא על ידי קיתון המים שנפל לאחר מכן.

ומבארת: **מאן דמתני לה אמתניתין, לא בעי "תחלה"**. כלומר, הוא אינו צריך לפרש את דברי רב שמואל בר יהודה דוקא באופן שנפל שם קיתון של מים תחילה, ואפילו את נפלו המים בסוף, מבטלים הם את האיסור.

ומאן דמתני לה אדרבין, בעי "תחלה". כלומר, מוכרח הוא לפרש את דברי רב שמואל רק באופן שנפלו שם המים תחילה. שאם לא כן מה הוסיף רב שמואל בר יהודה על דברי רבין?!.

איתמר, נאמרה הלכה זו בבית המדרש: **יין נסך שנפל לבור** שהיה בו יין כשר, **ונפל שם קיתון של מים**, ומדובר במקרה שאם לא נחשיב את היין הכשר שהיה בבור בתחילה, יש במים כדי לבטל את היין האסור, אך אם נצרף את היין הכשר עם היין האסור, אין במים מספיק כדי לבטלם.

דף עג:

אמר חזקיה, הגדילו באיסור, אסור. הגדילו בהיתר, מותר. כלומר, אם התרבה שיעור היין לפני שהמים בטלו את האיסור, כגון שהיה בתחילה בבור יין של היתר, ואחר כך נפל לתוכו מים, ורק לבסוף נפל היין האסור, או שהמים נפלו לבסוף, אזי אין בכח המים לבטל את היין, כיון שהיין מוצא את מינו ומצטרף אליו לאוסרו, ושוב אין בכח המים לבטלו.

אך אם התרבה שיעור היין בהיתר, כגון שנפלו המים לבור בתחילה, ואחר כך נפל לתוכם יין הנסך והתבטל בהם ונעשה היתר, ורק אחר כך נפל לתוכם היין המותר, אזי אין אומרים שהיין המותר מצטרף ליין האסור, אלא הכל מותר.

ורבי יוחנן אמר, אפילו הגדילו באיסור, הואיל והמים נפלו תחילה, אין אומרים "מצא מין את מינו וניעור", אלא הכל **מותר**. [1589]

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא, לימא חזקיה ור' יוחנן בפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן קמיפלגי. [לכאורה, מחלוקת חזקיה ורב יוחנן, תלויה במחלוקת רבי אליעזר ורבנן המובאת להלן].

דתנן, "**שאור** [מחמצת] **של חולין ושל תרומה, שנפלו** יחדיו **לתוך העיסה, ולא היה בזה כדי לחמץ, ולא בזה כדי לחמץ, ונצטרפו** יחדיו **וחמצו, רבי אליעזר אומר: אחר אחרון**

[1589] באור הגמרא על פי **רש"י**. ולשיטתו, א. לדעת חזקיה, אם נפל יין נסך בסוף, אף על פי שנפל לתוך תערובת של יין היתר ומי היתר, ויש בתערובת זו כדי לבטלו, מכל מקום, מצא מין את מינו וניעור. ב. אם נפל היין תחילה מודה רב יוחנן שהכל אסור. **התוספות** חולק עליו בשתי נקודות אלה, וסובר, א. לדעת חזקיה, אם נפל יין נסך בסוף, מותר. ולא אסר אלא במקרה שנפלו המים בסוף. אחר שיין הנסך אסר את היין המותר. ב. לדעת רב יוחנן בכל מקרה היין מותר אפילו את נפלו המים בסוף.

אני בא. כלומר, אם שאור התרומה נפל אחרון, וכתוצאה מנפילתו החמיצה העיסה, הכל אסור.

וחכמים אומרים: בין שנפל איסור בתחלה ובין בסוף אינו אסור, עד שיהא בו כדי להחמיץ בפני עצמו".

סבר רב ירמיה, שטעמו של חזקיה הוא כדעת רבי אליעזר, האומר "אחר אחרון אני בא", ולכן אם נפל יין נסך בסוף הכל אסור. ואם נפל יין כשר הכל מותר. ור' יוחנן סבר כחכמים, ולכן כיון שאין ביין נסך כשלעצמו כדי לאסור, הכל מותר.

מקשה הגמרא: **ותסברא**?! וכי זו סברת המחלוקת?

והרי אמר אביי, לא שנו [לא התיר רבי אליעזר] **אלא** במקרה **שקדם וסילק את האיסור**, ולא נשלם האיסור אלא על ידי צירוף, **אבל** אם **לא קדם וסילק את האיסור, אסור**.

ואם נאמר כדברי רב ירמיה, **חזקיה דאמר, כמאן**? כלומר, דברי חזקיה אינם לא כדעת רבי אליעזר ולא כדעת חכמים.

שהרי בנידון דידן לא שייך לומר "קדם וסילקו", ואם כן אפילו אם "הגדילו בהיתר" לדעת רבי אליעזר אסור. ואי סבר כרבנן, אפילו אם הגדילו באיסור מותר?.

אלא ודאי, מחלוקת חזקיה ורב יוחנן אינה תלויה במחלוקת רבי אליעזר וחכמים,[1590] אלא **הכא, ב"רואין" קמיפלגי**. כלומר, נחלקו האם אומרים "רואים את מינו כאילו אינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו".

לחזקיה, לית ליה "רואין", ולכן אם נפל יין הנסך לתוך המים והיין, מצא מין את מינו וניעור, ואינו בטל.[1591] **ולרבי יוחנן אית ליה** "רואין", וכיון שנפל יין הנסך לתוך מינו ושאינו מינו, רואין את מינו כאילו אינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו.

שואלת הגמרא: **ומי אית ליה לרבי יוחנן** [האם סבר רב יוחנן שאומרים] **"רואין"**?! **והא בעי מיניה ר' אסי מרבי יוחנן, שני כוסות יין, אחד של חולין ואחד של תרומה, ומזגן** [ערב בהן מים, על חלק אחד של יין שלשה חלקים של מים[1592]], ובמקרה שיש במים שבשתיהן כדי לבטל את יין התרומה,[1593] **ועירבן זה בזה, מהו**? האם אומרים "רואין את

[1590] ושורש מחלוקת רבי אליעזר וחכמים הוא, האם "זה וזה גורם" אסור או מותר. וממילא אין קשר בין מחלוקת זו לנידון דידן. **רש"י**.

[1591] אמנם, אם נפל בתחילה לתוך היין והתבטל ורק לאחר מכן נפל שם יין ההיתר, אין אומרים מצא מין את מינו וניעור, כיון שהיין האסור כבר התבטל והותר. **רש"י**.

[1592] עיין שבת עו' ב'.

[1593] **הר"ן** הביא שתי דעות, כיצד יש במים כדי לבטל את יין התרומה: א. כנון שבכוס התרומה היה לוג אחד של יין ושלשה לוגין מים כנגדו, ובכוס החולין היו יט' לוגין יין, וכנגדן נט' לוגין מים. נמצא שסך הכל היו שישים לוגין מים כנגד לוג יין התרומה. ב. אך לדעת רבינו יצחק: אפשר להעמיד אפילו במקרה ששתי הכוסות היו שוות בגודלן, ובכל זאת אין צריך שיהיה במים שישים כנגד היין, כיון שטעם יין התרומה פוגם במים. ולכן אינו אוסר. ועיין עוד **הגהות מהרש"ם**.

מינו כאילו אינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו", וממילא המים יבטלו את יין התרומה, או שמא כיון שיש כאן גם יין של היתר שאינו בטל במינו, הכל אסור? ורב יוחנן **לא פשט ליה** [לא ענה לו]. ומוכח דלית ליה לרב יוחנן סברת "רואין"?

מתרצת הגמרא: **מעיקרא לא פשט ליה, ולבסוף פשט ליה**, דאמרינן "רואין את מינו כאילו אינו, ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו].

אתמר נמי [וכן שנינו להדיא בשם רב יוחנן]: **אמר רב אמי אמר רב יוחנן, ואמרי לה אמר רב אסי אמר רב יוחנן, ב' כוסות אחד של חולין ואחד של תרומה ומזגן ועירבן זה בזה רואין את ההיתר כאילו אינו והשאר מים רבין עליו ומבטלין אותו**.:

שנינו במשנה: "**זה הכלל, מין במינו במשהו, שלא במינו בנותן טעם**":

הגמרא התקשתה, מה באה המשנה להוסיף כשאמרה "זה הכלל... ", הרי שנינו להדיא ברישא ש"מין במינו" במשהו, ו"מין בשאינו מינו" בנותן טעם?

להלן יובאו שתי אפשרויות לתרץ קושיא זו.

א. **רב ושמואל דאמרי תרוייהו, כל איסורין שבתורה** שהתערבו **במינן**, אוסרים אפילו **במשהו**. אך אם התערבו **שלא במינן**, אינם אוסרים אלא **בנותן טעם**.

ולפי זה, "**זה הכלל**" **לאתויי מאי**? איזה דין למדנו מ"זה הכלל"?

לאתויי [ללמד] על **כל איסורין שבתורה**, שהתערבו במינן, שאוסרים אפילו במשהו.

ב. **רב יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו, כל איסורין שבתורה** שהתערבו **בין במינן בין שלא במינן** אינם אוסרים אלא **בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך**. שהם שהתערבו **במינן**, אוסרים אפילו **במשהו**. **ושלא במינן, בנותן טעם**.

ולפי זה, "**זה הכלל**", **לאתויי טבל**.

והנה, בברייתא, מחד **תניא כוותיה דרב ושמואל**, ומאידך, **תניא כוותיה דרבי יוחנן וריש לקיש**.

תניא כוותיה דרב ושמואל, "**כל איסורין שבתורה במינן במשהו שלא במינן בנותן טעם**".

תניא כוותיה דרבי יוחנן וריש לקיש, "**כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך, במינן במשהו שלא במינן בנותן טעם**".

נמצא, שמחלוקת רב ושמואל, רב יוחנן וריש לקיש, תלויה במחלוקת תנאים.

הקשתה הגמרא: **בשלמא יין נסך**, אוסר במשהו, **משום חומרא דעבודת כוכבים. אלא טבל, מאי טעמא** אוסר במשהו?

מתרצת הגמרא: **כהיתירו כך איסורו**. כלומר, כשם שחיטה אחת פוטרת את כל הכרי

מתרומה. [1595] כך גם אם נפלה חיטה אחת של טבל, אוסרת את כל הכרי. [1594]
דאמר שמואל, אם הפריש **חטה אחת** מערימת חיטים, **פוטרת את הכרי**.
ותנן נמי הכי, **במה אמרו טבל אוסר בכל שהוא** רק אם התערב **במינו**, אך אם התערב **שלא במינו**, אינו אוסר אלא **בנותן טעם**.
כיון שאם התערב שלא במינו לא שייך לומר "כהיתרו כך איסורו", ולכן אינו אוסר אלא בכדי נתינת טעם.:

דף עד.

משנתינו מוסיפה למנות דברים האסורים בהנאה ואוסרים תערובתן בכל שהן. ברם, המשנה אינה עוסקת בתערובת לח בלח, שהאיסור אינו בעין אלא בלוע בדבר היתר. אלא בתערובת יבש ביבש, של "דבר שבמנין" (היינו דבר שיש לו חשיבות בפני עצמו) שהתערב בדבר היתר. וקא משמע לן שאינו בטל אפילו באלף.

מתניתין:

אלו הדברים דלהלן, **אסורין** בהנאה בעצמם, ואם נתערבו בדברי היתר, **אוסרין בכל שהו** [אפילו אם נתערב אחד מהן באלף, כולם אסורים]:
א. חבית **יין נסך**, שהתערבה באלף חביות היתר, כולן אסורות. [1596]
ב. ופסל של **עבודת כוכבים** שהתערב באלף פסלי היתר, כולם אסורים.
ג. **ועורות לבובין**, היינו עור של בהמה שקרעוהו והוציאו את ליבה, והקטירוהו לעבודה זרה. ואסור בהנאה משום "תקרובת עבודת כוכבים". אם נתערב אפילו באלף עורות של היתר, כולם אסורים.
ד. **ושור הנסקל**, שור שהרג אדם ונגמר דינו להסקל, שהתערב באלף שורים מותרים, כולם אסורים בהנאה.
ה. **ועגלה ערופה**, לאחר שהורידוה לנחל איתן כדינה (יעויין דברים כד' א').

[1594] בסוגייתנו נראה, שהטעם שטבל אוסר בכל שהוא, הוא משום "כהיתרו כך איסורו". והקשו ה**תוספות**: הרי בירושלמי הובא טעם אחר, משום שטבל "יש לו מתירים", כלומר אפשר להתירו על ידי הפרשת תרומה, ומשום כך לא בטל. ואם כן, מדוע בסוגייתנו לא הובא טעם זה? ותרצו: יש צורך בשני הטעמים. כיון ש"דבר שיש לו מתירים" מועיל רק אם הבעלים נמצאים בעיר, ויכולים להפריש, אך אם אינם בעיר, הוי דבר שאין לו מתירים. ומאידך "כהיתרו כך איסורו" לא שייך אלא בטבל גמור, הניתר בחיטה אחת. אבל מעשר ראשון בטבול לתרומת מעשר, שאינו ניתר במשהו, היה מקום לומר, שאיסורו גם כן אינו במשהו. ולכן נזקק הירושלמי לומר שאף הוא אוסר במשהו, כיון ש"יש לו מתירים". (ועיין **מצפה איתן**).

[1595] חיוב תרומה נלמד מ"ראשית דגנך", ומעיקר הדין אפילו כל שהוא נחשב כ"ראשית", אמנם, אמרו חכמים, עין יפה, זהו הנותן אחד מארבעים, רעה, זהו הנותן אחד משישים. ובינונית אחד מחמשים.

[1596] אמנם, אין ההלכה כן, אלא כמו שיבואר במשנה הבאה ובגמרא שם.

ו. **וציפורי מצורע**, דהיינו הציפור שהמצורע שוחט לטהרתו, נאסרת בהנאה, כמבואר בקידושין (נז' א'). [1597]

ז. **ושער** שגילח **הנזיר** ביום מלאת ימי נזירותו, ושורפו, (יעויין במדבר ו' יח'), **ושער זה** אסור בהנאה. ואם נתערב בשער אחר הכל אסור. [1598]

ח. **ופטר חמור** שלא נפדה, ועדיין אסור בהנאה, או שנערף.

ט. **וחתיכת בשר** שהתבשלה **בחלב**, ונתערבה באלף חתיכות אחרות. [1599]

י. **ושעיר המשתלח** לעזאזל ביום הכיפורים.

יא. ובהמות **חולין שנשחטו בעזרה**, אסורות בהנאה.

הרי כל **אלו אסורין** בהנאה, **ואם** התערבו באחרים, **אוסרין בכל שהוא**.

גמרא:

מקשה הגמרא: **תנא מאי קחשיב**? כלומר, מה גורם לדברים שנמנו במשנה שלא יתבטלו ברוב? **אי "דבר שבמנין" קחשיב**, כלומר, אם הסיבה שאינם בטלים ברוב היא משום דהוו "דבר שבמנין", אם כן **ליתני נמי חתיכות נבילה**, שאף הן "דבר שבמנין", אף על פי שלא נאסרו בהנאה.

ואי "איסורי הנאה" קא חשיב, ומשום שהם אסורים בהנאה לכן לא בטלו ברוב, **ליתני נמי חמץ בפסח**, שאסור אף הוא בהנאה?

אמר רב חייא בר אבא, ואיתימא [ואם תרצה, אפשר לומר מימרא זו גם בשם] **רב יצחק נפחא**: **האי תנא, תרתי איתי ליה**. כלומר, על מנת שלא יתבטל ברוב, צריך שני תנאים, א. שהאיסור יהיה "**דבר שבמנין**", היינו, דבר חשוב, שרגילים למוכרו לפי מנין. וב. שדבר האיסור יהיה מ"**איסורי הנאה**".

מקשה הגמרא: אם כן, **וליתני אגוזי פרך ורימוני בדן** של ערלה, שהתערבו בפירות היתר, **דדבר שבמנין ואיסורי הנאה הוא**?

מתרצת הגמרא: **הא תנא ליה התם** (ערלה פרק ג' משנה ז'), "**הראוי לערלה, ערלה**. דהיינו, פירות אילן ששייך בהם דין ערלה, והתערבו בפירות אחרים, אסורים כולם משום ערלה. וכן **הראוי לכלאי הכרם**, שנתערב בכלאי הכרם, הכל אסור משום **כלאי הכרם**".

ותו קשיא לן: **וליתני "ככרות של בעל הבית"** שהן דבר שבמנין, **לענין חמץ בפסח**?

[1597] המצורע מביא ביום טהרתו שתי ציפרים. אחת נשחטת, והשניה משולחת (עיין ויקרא יד' ד'). ולדעת **רש"י** בקידושין (נ' א'), רק הציפור השחוטה נאסרת בהנאה. אך המשולחת אינה נאסרת. ברם, לדעת **התוספות** (שם) שתיהן אסורות בהנאה.

[1598] שער נזיר הוא "דבר שבמנין", כין שדרך העולם למכור את שערם דבמים מרובים לעשיית שקים. **רש"י**.

[1599] ודוקא חתיכה חשובה, דהוי "דבר שבמנין", היא אינה בטלה. אך סתם חתיכת בשר בחלב, בטלה בכדי נתינת טעם. **רש"י**, **ותוספות**.

מתרצת הגמרא: **מאן שמעת ליה דאמר חמץ בפסח אסור בהנאה? רבי עקיבא!** [1600] **הא תנא ליה התם**, במסכת ערלה (בסוף אותה משנה שהובאה לעיל) "**רבי עקיבא מוסיף אף ככרות של בעל הבית**".:

שנינו בסיפא דמשנתנו: "**הרי אלו** אסורים ואוסרים בכל שהוא":

מפרשת הגמרא: **למעוטי מאי**? כלומר, מדוע חזר התנא וכתב "הרי אלו אסורים ואוסרים בכל שהוא"?

למעוטי דבר שבמנין ולאו איסורי הנאה, אי נמי, למעוטי איסורי הנאה ולא דבר שבמנין.: [1601]

מתניתין:

יין נסך שנפל לבור שיש בו יין של היתר, **כולו אסור בהנאה**. [1602]

רבי שמעון בן גמליאל אומר: ימכר כולו לעובד כוכבים, חוץ מדמי יין נסך שבו.:

גמרא:

אמר רב, הלכה כרבי שמעון בן גמליאל רק אם התערבה **חבית** יין נסך **בחביות** יין מותר, ואז יטול אחת מהן ויטילנה לנהר, והשאר מותר.

אבל לא אם התערב **יין ביין**.

ושמואל אמר, אפילו אם התערב **יין ביין**, מותר בהנאה חוץ מדמי אותו יין.

וכן אמר רבה בר בר חנה אמר רב יוחנן, אפילו יין ביין.

וכן אמר רב שמואל בר נתן אמר רב חנינא, אפילו יין ביין.

וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, אפילו יין ביין.

אמר רב נחמן: הלכה למעשה, יין נסך, שהתערב **יין ביין, אסור. חבית בחבית, מותר**.

סתם יין של גוי, **אפילו יין ביין, מותר** בהנאה חוץ מדמי אותו יין.

דף עד:

מתניתין:

גת של אבן העשויה לדריכת ענבים ליין, **שזפתה עובד כוכבים** בזפת, כדי שתהיה הגת אטומה, ולא יבלע היין בסדקיה. והזפת, טעמה מר. ונוהגין לתת לתוך הזפת יין על מנת להפיג מרירותה.

[1600] גירסת הגמרא שונתה על פי גירסת הר"ן, המובאת בשולי הדף.

[1601] **התוספות** מבארים, שאין כונת התנא לומר שדבר שאינו אסור בהנאה בטל ברוב אפילו אם הוא דבר שבמנין. שהרי מבואר במסכת חולין (ק' א') שדבר שבמנין אינו בטל אפילו אם אינו אסור בהנאה. אלא כוונתו לומר, שלא נשנו במשנה אלא תותם שיש בהם שני תנאים אלו, שאסורים בהנאה, והם דבר שבמנין.

[1602] כמבואר לעיל (עג' א'), צריך להעמיד את המשנה במקרה שנפל כל היין לבור בבת אחת. שאם לא כן, ישנם מצבים ש"ראשון ראשון בטל". כדלעיל.

ואם כן, יש חשש שמא נתן הגוי לתוכה יין וניסכו. ולכן, כדי להכשירה מיין הגוי. וההכשר - **מנגבה** במים ואפר [1604] - **והיא טהורה!** [1603]

וגת **של עץ** שדרך העץ לבלוע יין רב, ולכן אף מזפתים אותה בכמות זפת רבה יותר, ומשום כך אף נותנים בה יותר יין על מנת להעביר מרירותה, [1605]

- אף על פי כן **רבי אומר ינגב** ודין גת של עץ הינו כדין גת של אבן.

וחכמים חולקים **ואומרים**, אין תקנת הגת של עץ על ידי ניגוב בלבד, אלא **יקלוף את הזפת!**

וגת **של חרס**, אין לה תקנה כלל, כיון שהחרס עצמו בולע מן היין. [1606] ולכן - לדברי הכל - **אף על פי שקלף את הזפת, הרי זו אסורה!**

גמרא:

אמר רבא: אופן הכשר גת של אבן הנדרש במשנתינו, הינו **דוקא** אם **זפתה** הגוי, ויש לחשוש שמא הזפת בלעה מן היין הניתן בה על מנת להפיג מרירותה.

אבל, אם רק **דרך בה** הגוי יין בלא שזיפתה קודם לכן, **לא** צריך ניגוב, אלא די בהדחה בלבד. [להלן יתבאר מהו ניגוב ומהו הדחה.]

תמהה הגמרא: **פשיטא**! הלוא "**זפתה**" **תנן** שנינו במשנה. ומנין להעלות על הדעת שהמשנה מדברת אף בדריכת יין בלבד בלא זיפות?!

מבארת הגמרא: **מהו דתימא**, **שהוא הדין אפילו** אם **דרך בה** צריך יהיה ניגוב.

והאי דקתני, ומה ששנה במשנתנו "**זפתה**", ולא שנה "דרך בה", היינו משום **שאורחא דמלתא** דרך העולם שקודם שדורכים בגת, מזפתים אותה ונותנים בה יין להפיג מרירות הזפת. ולכן **קתני** "זיפתה", אך באמת אף אם דרך בלא זיפות, יהא הדין כך,

- **קא משמע לן**, שרק אם זיפתה צריך לנגבה. אם רק דרך בה הגוי ענבים, אין צורך בניגוב אלא רק בהדחה.

[1603] יסוד החשש המצריך את הכשרת הגת, הוא שמא נתכוין הגוי כאשר נתן יין בזפת, לעשות זאת לשם ניסוך. וקשה, הלוא לעיל [לג א] מבואר בגמרא שיין ההולך לאיבוד, אין בו משום ניסוך. ואם כן, אף היין הניתן לתוך הזפת, אינו משתמר בה אלא נבלע בה ונאבד, ולכאורה מותר באופן זה ואינו נחשב כניסוך? והתירוץ: רק כאשר שופך הגוי את היין ומאבדו על מקום טיט וכיוצא בזה, אין לאוסרו. לפי שאין הדרך לנסך באופן זה, ומשום כל אין לחשוש ליין נסך. אך כאן, כאשר שופך את היין מכלי לכלי וכדרך המנסכים, יש לחוש ליין נסך ואסור. [ראב"ד]

[1604] בסיבת ניגוב זה, נחלקו הראשונים: דעת הרשב"א שניגוב זה הוא רחיצה של ממש. ומטרתו להוציא את היין שנבלע בזפת. או שנמצא עליה. ואילו הראב"ד סובר, שאין הניגוב בא להוציא את היין מהזפת, לפי שכיון שנבלע בתוכה, הריהו כמי שהלך לאיבוד. ועיקר סיבת הניגוב, היא לנקות את היין ממקומות שבכל אופן נצטבר על גבי הגת.

[1605] כך פירש רש"י. ובתוס' רי"ד פירש, שלפי שכלי העץ לחין יותר, גורמים הם שהזפת תבלע יותר מן היין. ולפיכך גם קשה יותר להפליט ממנה את היין, ולכן סבורים חכמים שאין לה תקנה אלא בקילוף.

[1606] יתירה מכך, מבואר לעיל לד א, שהנבלע בחרס אינו יוצא מידי דופנו לעולם. ולכן אין לו תקנה כלל.

איכא דאמרי יש השונים את דבריו של רבא כך: [1607]

אמר רבא: דין המשנה שמועיל הניגוב, הינו **דוקא** אם רק **זפתה** הגוי. **אבל** אם **דרך בה** ענבים אחר שזיפתה, **לא סגי** לא מספיק להכשירה **בניגוב**, אלא צריך אף לקלף את הזפת. כיון שהיין הנדרך בה חודר לפנים.

תמהה הגמרא: **פשיטא**?!

הלוא רק "**זפתה**" **תנן** שנינו במשנה. ומנין לומר שאפילו אם דרך יין באותה גת מזופפת, יועיל הכשר זה?!

מבארת הגמרא: **מהו דתימא שהוא הדין** דיועיל הכשר בניגוב **אפילו** אם דרך בה, **והאי דקתני** ומה שכתב במשנתינו "**זפתה**" ולא "דרך בה", היינו משום **שאורחא דמלתא קתני** נקט כפי דרך העולם שהמזפת גת עושה זאת לשם דריכת יין בה. ולכן היה מקום ללמוד ממשנתינו שניגוב זה מועיל אף אם דרך בה

- **קא משמע לן**, **שדוקא** אם רק **זפתה** מועיל הכשר זה.

אבל, אם גם **דרך בה** - **לא סגי** [די] **לה בניגוב**, אלא יש לקלף את הזפת.

מביאה הגמרא ומוכיחה ממעשה שהיה בענין זה:

כי ההוא דאתא לקמיה כאותו אדם שבא לפני **דרבי חייא**, **אמר ליה**:

הב לי גברא דדכי לי מעצרתאי שלח לי אדם שיכשיר לי את הגת [שכנראה קנה אותה מן הגוי [1608]].

אמר ליה רבי חייא לרב: **זיל בהדיה** לך עמו להורות לו הכשר הגת, **וחזי** וראה לעשות זאת באופן נכון וכשר, **דלא** אגרום לו שיפסיד את יינו, ונמצא **שמצוחת** יצווח **עלי בבי מדרשא** על שהורינו לו דבר המביאו לידי הפסד. [1609]

אזל, **חזייה** הלך רב וראה **דהוה שיעא טפי** שהיתה הגת המזופפת, חלקה מאוד.

אמר רב: **הא** כיון שחלקה היא ואין בליעתה מרובה, **ודאי בניגוב סגי** מספיק **לה**. [1610]

בהדי דקא אזיל ואתי תוך כדי שהלך ובא, **חזא פילא מתותיה** ראה סדק תחת הזפת, **וחזא דהוה מלא חמרא** וראה שמלא היה ביין.

[1607] כך היא הגירסא שלפנינו, וכן שיטת רש"י. אולם הרמב"ן לא גרס את ה"איכא דאמרי".

[1608] כך פירש היעב"ץ. והוסיף, שאפשר שהיתה הגת גם טמאה. ורצה לעשות על גבה טהרות. לפי שהיו נוהגין בארץ ישראל לאכול חולין בטהרה בזמן רבי חייא. ולקמן בגמרא מבואר, שדין הכשר מיין נסך, ודין הכשר מטומאה לטהרה - שוין וצורת הכשרה אחת להם.

[1609] כך מבואר ברש"י. והרש"ש פירש, שאמר לו רבי חייא שיטהרנו כהלכה, על מנת שלא שלא יצווחו עליו חכמים בבית המדרש על ששלח אדם שאינו יודע להורות כנכון.

[1610] הוכיח מכך התוס', שכלי שהיה בו נקב וסתמו בזפת, אין דינו ככלי מזופף. שבכלי מזופף החמירו מאוד לפי שמכניס בו יין לקיום זמן ממושך. אך אין סיבת איסורו משום בליעת היין שבזפת. שאם כן, היאך רצה רב להתיר גת זו, ולא חשש לבליעת היין שבזפת?! ולכן, כאשר ישנה רק סתימת זפת בכלי שאינו עשוי לקיום יין זמן ממושך, די בהדחה בלבד. ואין צורך לקלף הזפת. אולם כלים מזופפים שסתמם עומדים לקיום, יש להחמיר בהם.

אמר: **הא** גת זו, **לא סגי** לא די **לה בניגוב**, **אלא** הכשרה הוא **בקילוף**! [1611] **והיינו** זהו **דאמר לי חביבי** רבי חייא [שהיה דודו] **חזי** תראה לעשות את הכשר הגת, באופן נכון וכשר **דלא מצוחת עלי** שלא יצווח עלי **בבי מדרשא**!

תנו רבנן: **הגת**, **והמחץ** הוא הכלי שבו דולים את היין מן הבור [שבו מתאסף היין אחר דריכת הענבים], **והמשפך** [שהיו עשויין מחרס, ולא היו מזופפין] **ושל עובדי כוכבים הם**,

רבי מתיר להכשיר אותם **בניגוב** בלבד, **וחכמים אוסרין**.

ומודה רבי בקנקנים של חרס **של עובדי כוכבים**, **שאף** שאינם מזופפין, הן **אסורין** ולא מועיל להן הכשר זה. אלא כדי להכשירן צריך למלאות בהם שלשה ימים ולערות כל עשרים וארבע שעות. ורק לאחר שלשה ימים, הקנקנים כשרים.

ומבררת הגמרא: **מה הפרש בין זה לזה**, שלגת וכליה די בניגוב, ואילו קנקנים צריכים הכשר גדול של מילוי ועירוי?

החילוק הוא כך:

זה, קנקנים, **מכניסו** את היין לתוך הקנקנים **בקיום** בהם לזמן מרובה. ולכן במשך הזמן הקנקן בולע יותר ויותר יין. ומשום כך צריכים הכשר גדול.

וזה, כלי הגת, **אין מכניסו** את היין **בקיום** זמן רב, אלא לזמן קצר בשעת הדריכה. לפיכך אינם בולעים הרבה, ומספיק ניגוב על מנת להכשירם.

ואם היו הגת, המחץ והמשפך של **עץ ושל אבן** ולא היו מזופפין - **ינגב** וכשרים הם לדברי הכל.

ואם היו מזופפין - אסורין ואין להם תקנה אלא עד שיקלוף הזפת.

שואלת הגמרא: **והתנן** שנינו במשנתינו - **גת של אבן שזפתה עובד כוכבים**, **מנגבה והיא טהורה**. ואילו כאן מבואר שאם זפתה - אסורה? מיישבת הגמרא: **מתניתין** משנתינו מדברת בגת **דלא דרך בה הגוי**. ולכן די בניגוב.

ואילו ה**ברייתא**, מדברת בגת **דדרך בה** יין ובליעתה מרובה, ולכן אין לה תקנה אלא בקילוף הזפת.

אמר מר בברייתא לעיל: **הגת**, **והמחץ**, **והמשפך של עובדי כוכבים**, **רבי מתיר בניגוב**, **וחכמים אוסרין**.

מקשה הגמרא: **והאנן תנן** במשנתינו, כי גת **של חרס**, **אף על פי שקלף את הזפת**, **הרי זו אסורה**?! ודין זה, לכאורה לדברי הכל הוא. ואילו בברייתא זו מתיר רבי את הגת בניגוב

[1611] לפי שהבין כי הגוי שממנו נלקחה גת זו, דרך בה יין. ולכן היה שם יין רב תחת הזפת.

בלבד? [1612] **אמר רבא**: **הסיפא דמתניתין**, שבה נאמר שאין תקנה לגת של חרס, **אתאן** נאמרה **לדעת רבנן**. אולם לדעת רבי, אכן יש להם תקנה על ידי קילוף.

וכך היא שיטת חכמים במשנתינו: גת של אבן שלא דרך בה יין - ינגב. של עץ - יקלוף. ואילו של חרס - אין לה תקנה.

ולדעת רבי, גת של אבן ושל עץ - יכשירם בניגוב. ושל חרס - יקלוף.

דרש רבא: **נעוה ארתחו** את הגתות שלקחו מן הגוים, הגעילו [1614] ברותחין! [1613]

רבא, **כי הוה משדר גולפי** כאשר היה שולח כדים ריקים [1615] על ידי שליח גוי **למקום** ששמו **הרפניא**, **סחיף להו אפומייהו** היה כופה ומניח אותם בתוך השק, כאשר פניהם למטה ותחתיתם למעלה, [1616]

וחתים להו אבירצייהו היה חותם את פי השק, על תחתיתם של הכלים, כאשר הם הפוכים. ודבר זה עשה משום "חותם בתוך חותם" [1617]

ומדוע עשה כן?

[1612] יתירה מכך הוסיף רש"י בביאור קושית הגמרא, שהרי במשנתינו מדובר כאמור שאפילו לא דרך הגוי יין בגת. ובכל אופן אסור. ואילו בברייתא העמדנו שדרך בה הגוי יין. ועל אחת כמה וכמה שיש לאוסרה?!

[1613] מדובר בגוי שדרך יין בגת זו, ולכן צריך להכשירה מהיין שנדרך בה. ולדעת הראב"ד מבואר שצריך תחילה לקלוף את הזפת, ואחר כך להגעיל את הגת. אולם דעת הרשב"א, שכיון שמרתיחה ומגעילה, אין צורך שוב לקלוף את הזפת אלא די בהרתחה זו.

[1614] הגעלה זו, אינה אלא עירוי מים. כיון שאי אפשר להכניס את הגת לתוך כלי גדול ולהגעילה. ולכן מערים עליה מים חמים. בתוס' הביא מחלוקת בגדרו של עירוי זה: לדעת ר"ת עירוי הוא ככלי ראשון. ממה שמשמע כאן שעל ידי העירוי מפליט את היין הבלוע בגת. ואם כן, מוכח שכלים שנאסרו על ידי כלי ראשון, אפשר גם להגעילן על ידי עירוי שהוא ככלי ראשון. רשב"ם חולק על ר"ת, וסובר שעירוי הוא ככלי שני. ומה שמועיל עירוי לגבי גת זו, הוא משום שאיסור יין נסך הבלוע בגת, נעשה בצונן. ולכן מועיל אפילו עירוי שדינו ככלי שני. וראה עוד בתוס' שהביא שעיקר מחלקתן היא במסכת שבת מב א. למסקנת התוס', מובא בשם רבינו ברוך, שעירוי אינו נידון לא ככלי ראשון ולא ככלי שני. אלא הוא מבשל ומבליע וכן מפליט, כדי קליפה ולא יותר. וכלים שהיו במגע עם איסור חם, שיש בו כדי להבליע לתוך עומק דופן הכלי, אין העירוי מועיל להם כלל. ואילו בגת זו [וכן הדין לשאר חביות יין של גוים] שלא נעשה בה בישול אלא רק היה בה יין, הרי שבעירוי המבשל כדי קליפה, מועיל. לפי שאין סבירות שהיין נבלע ביותר מכדי קליפה. ואם ניסר נגר את הקליפה העליונה של הגת או החבית - אף אין צורך בעירוי.

[1615] ועשויין הם מחרס [ראב"ד. ומשמע שבכלים אחרים אין להחמיר באופן זה]

[1616] לכאורה משמע מכך, שישראל השולח חבית ביד גוי כדי לתקנה, [ואי אפשר לחתמה ולסוגרה כיון שהגוי פותח ומתעסק בה לצורך התיקון] צריך לסמן את תוך החבית בסיד או באבן רכה [גיר] כדי שיוכל לזהות אחר כך אם היה בתוכו יין, כך הוכיח התוס'. ודחה זאת התוס', שדין הגמרא כאן נאמר רק ביחס לכלים שלהם שהיו קטנים ונוחים לאכסן בהם יין אפילו לזמן מועט ולרוקנו. אולם חביות גדולות שלנו, שאינם נוחים לשימוש זמן מועט, אין לחשוש שמא יתן בתוכם יין, ואין צריך לחותמם. ומיהו, לכתחילה יש להחמיר.

[1617] על מנת להבטיח שלא יפתח הגוי את השק ויעשה שימוש בכלים או בתוכנם, יש לעשות שני סימנים בסגירת הכלי, כדי שיקשה על הגוי לפתוח, ולארוז את הכלי על פי אותם הסימנים. ודבר זה, קרוי "חותם בתוך חותם". וכך מבואר בדברי רש"י, שאכן נהג זאת רבא מדין חותם בתוך חותם, והצריך שתי חותמות. וכן פירש הראב"ד. אולם לדעת שאר ראשונים [ראה רמב"ן ועוד], דכיון שלא היה יין בתוך הכדים, ואין חשש ניסוך, אין צורך בחותם בתוך חותם, אלא די בחותם וסימן אחד.

קסבר רבא, כי **כל דבר** אפילו כלי ריק שדרך בן אדם **שמכניסו** בתוכו יין **לקיום** זמן רב, הרי **שאפילו** אם הכלי נמצא ביד הגוי **לפי שעה**, ולכאורה אין לחשוש שמא יכניס בתוכו יין לאותו זמן מועט שנמצא הכלי ברשותו, בכל אופן **גזרו ביה רבנן** שאסור להשאיר כלי זה ביד גוי, כאילו היה זה יין ממש.

ולכן חתם רבא את הכלי, חותם בתוך חותם.

שנינו במשנתינו: גת של אבן שזפתה גוי - מנגבה.

מבררת הגמרא: **במה מנגבן**?

רב אמר: מנגבן **במים**.

רבה בר בר חנה אמר: מנגבן **באפר**. [להלן יתבאר היאך נעשה ניגוב זה.] ומקשה הגמרא: **רב אמר** מנגבן **במים**. וכי מנגבן **במים** בלבד **ולא באפר**, והיאך מועיל ניגוב כזה במים בלבד לנקות היין?

ועוד, **רבה בר בר חנה אמר** מנגבן **באפר**. וכי מנגבן **באפר** בלבד **ולא במים**, והיאך מועיל ניגוב זה?!

דף עה.

אלא ביאור מחלקתן כך הוא: (תחילת העמוד) **רב אמר** מנגבן **במים** תחילה, **והוא הדין** שצריך שאחר המים לניגוב **באפר**.

רבה בר בר חנה אמר, על מנת לנגבן, צריך **לאפר**, **והוא הדין** שאחר האפר, צריך **למים**. ובאמת, **לא פליגי** נחלקו. **הא** רבה בר בר חנא דיבר **בגת רטיבתא** רטובה שיש בה עדיין לחלוחית יין. ולכן צריך לשפשף תחילה באפר עד שתהיה הגת נגובה ויבישה, ואחר כך מנקה במים.

הא, רב, דיבר **בגת יבשתא** יבישה. שצריך תחילה לנקותה במים על מנת להפיג את היין, ואחר כך להוסיף האפר ולשפשף בו.

איתמר: **בי** בביתו של **רב משמיה** בשם **דרב אמרי**:

לגת רטובה יש לעשות **תרתי** שתי פעולות. א. שפשוף באפר, ב. אחריו, ניקוי במים.

לגת יבישה, יש לעשות **תלת** שלש פעולות. א. ניקוי במים, ב. שפשוף באפר [אחר המים], ג. ניקוי במים [אחר האפר].

ושמואל אמר: הכשר הגת כך הוא: ברטובה - **תלת** שלוש פעולות. והם: א. שפשוף באפר ב. ניקוי במים, ג. שפשוף באפר.[1618]

[1618] ואף שאחר השפשוף באפר יש לנקות את הגת מן האפר במים, ואם כן נמצא שיש כאן ד' פעולות, מכל מקום המים הבאים באחרונה אחר האפר אינם נחשבים כיון שאינם באים כחלק ממהלך ההכשרה, אלא רק כדי לנקות את אפר. [רש"י]

ולגת יבישה, יש לעשות **ארבע** פעולות. והם: א. ניקוי במים, ב. שפשוף באפר, ג. ניקוי במים, ד. שפשוף באפר. [1619]

נמצא, שעיקר מחלוקת רב ושמואל, האם נתינת האפר היא פעולה שיש לעשות פעם אחת - בין בגת רטובה ובין ביבישה - וכך היא דעת רב, ולשמואל יש לעשות זאת פעמיים.

בסורא, **מתנו הכי** שנו את מחלוקת רב ושמואל כך, כפי שלמדנו עתה.

ואילו **בפומבדיתא**, **מתנו** שנו זאת כך:

בי רב אמרי, **משמיה** בשם **דרב**: בגת רטובה - **תלת** שלש פעולות. והם: א. אפר, ב. מים, ג. אפר.

וביבישה - **ארבע** פעולות. א. מים, ב. אפר, ג. מים, ד. אפר.

ושמואל אמר: ברטובה - **ארבע** פעולות. והם: א. אפר, ב. מים, ג. אפר, ד. מים.

וביבישה - **חמש** פעולות. והם: א. מים, ב. אפר, ג. מים, ד. אפר, ה. מים.

ואולם, **ולא פליגי** לא נחלקו רב ושמואל בדין ההכשר. **מר**, שמואל, **קא חשיב מיא בתראי** מחשיב במניינו את המים האחרונים שאינם באים אלא לנקות מן האפר, ולכן ברטובה מונה ארבע פעולות, וביבישה חמש,

ומר, רב, **לא קחשיב מיא בתראי** אינו מחשיב אתת המים האחרונים, אלא רק את מה שנצרך לעצם ההכשר.

אך לשיטת פומבדיתא, אכן גם לרב וגם לשמואל, בין לגת רטובה ובין לגת יבישה, צריך פעמיים שפשוף באפר. [1620]

בעו מיניה מרבי אבהו: **הני גורגי** עקלים, כלומר, עיגולי נצרים וחבלים שמעגלים וכורכים אותם סביב הענבים בזמן דריכתם על מנת שלא יתפזרו כאשר נכבשים תחת

[1619] ראה בהערה הקודמת, וכמו כן כאן, יש לנקות במים אחר האפר, ונמצא שישנם ה' פעולות - מכל מקום אין ניקוי זה נחשב. כיון שאינו לצורך ההכשר, אלא לנקות מן האפר. [רש"י]

[1620] כך פירש רש"י סוגיא זו בשם מורו [וכיון שפירוש זה הביאו רש"י בתחילה, בחרנו להביאו כפירוש הגמרא. וראה ברש"י מה שהקשה על כך.] ובשם אביו, פירש רש"י סוגיא זו כך: דברי הגמרא "ולא פליגי", כוונתם שלא נחלקו חכמי סורא ופומבדיתא בשיטות רב ושמואל, אלא שחכמי פומבדיתא מנו את המים האחרונים שאינם להכשר אלא לניקוי. ואילו חכמי סורא, לא מנו מים אלו. ואכן רב ושמואל עצמם, נחלקו. הן לסורא והן לפומבדיתא. וכדלהלן: לסורא: רב - תרתי ביבישה, מים ואפר. תלת ברטובה, אפר מים ואפר. ולשמואל - תלת ברטובה, וכדעת רב. אבל ביבישה, ארבע. והן, מים ואפר ומים ואפר. ולפומבדיתא: רב - תלת ביבישה. מים ואפר ומים, ואכן מנין זה הוא כדסורא, אלא רק שהוסיפו את המים האחרונים. וברטובה, ארבע. אפר ומים, אפר ומים. ולשמואל - ברטובה ארבע וכרב, וביבישה חמש. מים ואפר, מים ואפר ומים אחרונים. ואכן אין מחלוקת בין סורא לפובדיתא בעיקר השיטות, אלא המחלוקת היא בין רב לשמואל. דלרב ביבישה, די באפר בפעם אחת, ולשמואל אף ביבישה צריך ב' פעמים אפר.

הקורה, [1621] **דארמאי** ושל גוים הם.

מאי כיצד מנגבם ומכשירן?

אמר ליה רבי אבהו: **תניתוה** שנינו - **הרי שהיו גתיו**, **ובית בדיו** [בית המלאכה לדריכת זיתים לשמן] **טמאין**, **ובקש לעשותן בטהרה** וצריך בתחילה לנקותם מן הדבר הטמא שבלעו.

עושה כך: **הדפין** לוחות גדולים שמניחים אותם על הענבים או הזיתים, ועליהם יורדת הקורה הכותשת את הענבים.

והעדשין הם הגת עצמה,

והלולבין שבהם מטאטאים את הריצפה מענבים שנתפזרו עליה, [1622]

- כל אלו **מדיחן** במים, וטהורים. [1623]

והעקלין עיגולין שמהדקים בהם את הענבים בשעת דריכה **של נצרין**, **ושל בצבוץ** קנבוס [ודומה הוא לפשתן] ובולעים הם יותר, הרי שעל מנת לטהרם ולהכשירן - **מנגבן** במים ואפשר.

ושל שיפה חומר המופק ממין צמח, **ושל גמי** קני סוף - בולעין הם ביותר ואין די בהדחה וניגוב, אלא **מישנן שנים עשר חדש**, ורק בכך הם באים להכשרן.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **מניחן** בלא שימוש מזמן הבציר שבו דורכים ענבים **בגת**, ועד **לזמן** דריכת **הגת** הבא, שהוא שנים עשר חודש.

וכן מזמן מסיק הזיתים ועשיית השמן **בבד**, עד **לזמן** ה**בד** הבא, שאף הוא שנים עשר חודש.

אם כן שואלת הגמרא: הלוא דברי רבן שמעון בן גמליאל - **היינו תנא קמא**, שלדברי שניהם צריך שנים עשר חודש?

מבארת הגמרא: **איכא בינייהו** החילוק ביניהם הוא כך: **חורפי ואפלי** ישנם פעמים שמקדימים את הגת, ויש אשר מאחרים את הגת.

ואם כן, לדעת רבן שמעון בן גמליאל, אין זה תלוי בי"ב חודש דוקא, כיון שלפעמים ההפרש ביניהם הוא יותר מכך או פחות מכך. ואילו לדעת תנא קמא, אין להשתמש בכלים אלו בתוך פחות מי"ב חודש.

[1621] כך פירש רש"י. ובשם רב האי פירש, כי עקל הינו מעין קופה, סל שיש בו חורים, שמניחים בתוכה את הגפת, היא הפסולת הנשארת סחיטת הענבים והזיתים. וכובשין אותם שם שוב, על מנת להציא את השמן הנשאר באותה הפסולת. הראב"ד הביא לגרוס "מוריגי", והם הדפים הכבדים שבהם סוחטין את הענבים.

[1622] כך פירש רש"י. והראב"ד פירש, שהלולבין הינם שתי עמודים העומדים משני צידי הקורה שבה כובשין את הזיתים בבית הבד כדי שהחזיקה מחמת כובדה.

[1623] אכן ממשנה זו משמע, שלגת די בהדחה במים ואין צורך בשפשוף באפר, כפי ששנינו בסוגיא הקודמת. לפי שמשנה זו, משמע שלהלכה היא שהרי רבי אבהו פשט ממנה ספיקו. ולא דוחה זאת הגמרא. [רש"י]

רבי יוסי אומר: **הרוצה לטהרן מיד**, אף בלא שיצטרך להמתין שנה, **מגעילן במים רותחין או חולטן במי זיתים**, שהם מים שבישלו בהם את הזיתים קודם שכתשו אותם, על מנת שיהיו הזיתים רכים ויצא שמנם בקלות.
ובמים אלו [שחמים הם], חולטין את הכלים הללו, ובכך באים לידי טהרה.
רבן שמעון בן גמליאל, **משום רבי יוסי אומר**: **מניחן** את הכלים הללו **תחת צינור שמימיו מקלחין** בלא הפסקה, **או במעין שמימיו רודפין** שוצפים וסוערין.
וכמה זמן יניחם כך?
עונה. [ולהלן מפרש כמה זמן היא עונה].
ומוסיפה הברייתא בענין דרכי ההכשרה הללו, **כדרך שאמרו** להכשיר **בכלי יין נסך**, **כך אמרו בטהרות**.
ואינו מובן: **כלפי לייא** על מה נאמר דבר זה. והלוא אנחנו **בטהרות קיימינן** [עומדים] ובדיני טהרות נאמרו הלכות אלו, ומה פירוש "כדרך שאמרו להכשיר בטהרות"?
אלא מכריחה הגמרא: יש לומר כך - **כדרך שאמרו** במשנה זו **בטהרות**, היאך מכשירין את הכלים, **כך** כדרך זו **אמרו** בדיני הכשרת כלים שהיה בהם **יין נסך**.
ואם כן, ממשנה זו ישנה תשובה לשאלה שנשאל רבי אבהו, היאך מכשירין את העקלים שמהדקין בהם ענבים בשעת דריכה.
שנינו לעיל: מניחן תחת צינור שמימיו מקלחין, או במעין שמימיו רודפין, במשך עונה.
שואלת הגמרא: **כמה** זמן היא **עונה**?
אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: **או יום או לילה**.
רבי חנא שאינה, **ואמרי לה** ויש אומרים כי דבר זה אמר **רבי חנא בר שאינה**, **אמר** בשם **רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**: יש להניחם שם **חצי יום וחצי לילה**. **אמר רבי שמואל בר יצחק**: **ולא פליגי** אין מחלוקת ביניהם בדברי רבי יוחנן: **הא** דברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן נאמרו על הנחת הכלים **בתקופת ניסן ותשרי** שאז היום והלילה שוין, ולכן אין הבדל בין אם הניחם ביום או בלילה, כיון שבשניהם ישנם שתים עשרה שעות, **הא** רבי חנא שאינה בשם רבי יוחנן, דיבר **בתקופת תמוז וטבת**, שאז אין היום והלילה שוים, ולכן צריך שיניחם שם חצי יום וחצי לילה, על מנת שבכל אופן יהיו שם שתים עשרה שעות.
אמר רב יהודה: **הני רווקי** אותם מסננות שמסננים בהם את השמרים מן היין [העשויין מבד של שקין, ודרך חורי הבד, יוצא היין] **דארמאי** של הגויים, היאך מכשירין אותם?
אם הם **דמזיא** עשויים משיער אדם, שאינו בולע, הרי שדי אם **מדיחן** במים וכשרים הם.
דעמרא אם עשוים המסננות מצמר - **מנגבן** באפר ומים.

דכיתנא עשויים מפישתן ובולעין הרבה, אין להם תקנה אלא **מישנן** מניחם בלא שימוש שנים עשר חודש, ובכך באים לידי הכשרן. [1624]

ואי איכא קטרי ואם יש בהם קשרים - **שרי להו** מתירן. [1625]

הני אותם **דקולי** סלים **וחלאתא** ומסננות **דארמאי** של גוים, **דחיטי בחבלי דצורי** שתפורין בחבלים של חוטי דקלים - **מדיחן** במים וכשרים.

דף עה:

העשויין **דצבתא** [מין צמח] יש **לנגבן** במים ואפר.

דכיתנא מפשתן, **מישנן** שנים עשר חודש **ואי איתּ בהו** אם יש בהם באלו העושיים מצבתא, **קיטרי** קשרים, **שרי להו** יתירם. כיון שהיין נכנס בין הקשרים.

דנה הגמרא עוד בעניני טומאה וטהרה של גת:

איתמר: עם הארץ [1626] **שהושיט ידו לגת, ונגע באשכולות** כאשר היו בתוך היין.

נחלקו בדין זה **רבי ורבי חייא. חד אמר: אשכול וכל סביבותיו - טמאין**, ואילו **כל הגת כולה - טהורה.**

וחד אמר: כל הגת כולה נמי אף היא **טמאה.**

שואלת הגמרא: **ולמאן דאמר** הסובר **כי אשכול וכל סביבותיו טמאים, וכל הגת כולה טהורה, מאי שנא** במה שונה דין זה, **מהא דתנן** ממה ששנינו: **שרץ שנמצא ברחים** שטוחנים בהם את הזיתים לפני שנותנים אותם בבד להפיק מהם את השמן, **אינו מטמא** השרץ, **אלא** את **מקום מגעו.**

ואם היה משקין מהלך כלומר מהלכין ונוזלים שם ממקום למקום - **הכל טמא!**

וקשה, במה שונה דין זה מדין עם הארץ שנגע באשכולות, והלוא אף בגת ישנם משקין, וכמו בבית הבד? מבארת הגמרא: **התם** בבית הבד **לא מפסק ולא מידי** אין כל הפסק בין הריחיים שנגע בהם השרץ, לבין סביבותיהם. לפי שהמשקין מחברין הכל.

[1624] מפות וסדינים ששרו ביין נוסך, סובר ר"ת בתוס', שאין צריך ליישנם שנים עשר חודש. מכך שלא מנתה הגמרא כלי פשתן סתם, אלא רק כלים אלו שמנו חכמים שהיו בקיאין בבליעתם. וכן אין לחלק בין יין נסך שהוא צונן לבין שאר איסור רותח שנפל עך המפות הללו, אלא את הכל יש להתיר בכיבוס בכלי שני. כי ודאי על ידי הכיבוס שחובטין הבגד כמה פעמים, מסתמא יצא האיסור. [ויש לעיין מה יהא הדין בכיבוס במכונת כביסה בימינו, שרוב הבגדים אין מכבסין אותם בחום גבוה כל כך. ואין זה בחום של כלי שני, האם יועיל לענין זה, אמנם מאידך, עצם הכיבוס עצמו נעשה באופן חזק ביותר במשך זמן רב עם מיני חומרים. וודאי נפלט האיסור.]

[1625] לדעת הראב"ד, יש להתיר את הקשרים הן באלו הצריכין ניגוב והדחה, ויתיר הקשרים על מנת שהניקוי יגיע לכל מקום בכלי, וכן באלו הצריכים יישון. כיון שעיקר ענין הישון, הוא שתייבשו הכלים לחלוטין. ואם נשארים הקשרים, אין הייבוש מוחלט. אולם לדעת הרשב"א, התרת הקשרים נצרכת רק כאשר מכשיר את הכלי על ידי ניגוב. אבל על ידי ישון, אין צורך להתיר הקשרים, כיון שבשנים עשר חודש, מתייבש הכלי אף בקשריו.

[1626] עמי ארצות אינם זהירים בדיני טומאה וטהרה. ולכן גזרו עליהם חכמים, שמטמאים כל דבר שנוגעין בו.

ואילו **הכא** בגת, **מפסקי** מפסיקין **האשכולות**,[1627] וממילא אין חיבור על ידי משקין בין האשכולות שבהם נגע עם הארץ, לבין הגת שבה לא נגע. ולכן אף שהאשכולות טמאין, הגת נשארת טהורה.[1628]

אורו ליה הורו לו **רבנן לרבי ירמיה**, **ואמרי לה** ויש אומרים כי הורו **לבריה** לבנו **דרבי ירמיה**, הלכה **כדברי האומר** - עם הארץ שהושיט ידו לגת ונגע באשכולות, **אשכול וכל סביבותיו טמאין**, **וכל הגת כולה טהורה**.

מתניתין:

הלוקח כלי תשמיש של אכילה **מן העובדי כוכבים**, היאך מכשירן?

א. **את** הכלי **שדרכו להטביל** כלומר שראוי להיטהר רק בטבילה[1629] כגון כלים שמשתמשין בהם רק בצונן כמו כוסות וצלחות - **יטביל** ואינו צריך הכשר נוסף.

ב. כלי שעל מנת להכשירו, יש **להגעיל** אותו, כגון סירי מתכת שמבשלין בהם ברותחין - **יגעיל**.

ג. כלי שעל מנת להכשירו יש **ללבן** אותו **באור** אש, [כגון כלי שדרך תשמישו היא ממש בתוך האש, כפי שמפרטת המשנה] - **ילבן** אותו מכל צדדיו **באור**.

ואלו הם הכלי שמשתמשים בהם באש: **השפוד** שצולין בו בשר על האש, **והאסכלא** רשת מתכת שצולין בשר על גביה - **מלבנן באור**.

ד. **הסכין** שנקנה מן הגוי, **שפה** משפשף ומשחיז אותו - **והיא טהורה**.

גמרא:

תנא: **וכולן** כל אלו ששנינו במשנתינו, אף אלו שהכשרן הוא על ידי ליבון, **צריכין טבילה במקוה** שיש בו **ארבעים סאה**.[1630]

מבררת הגמרא: **מנהני מילי** שאכן כל אלו צריכין אף טבילה?

[1627] [ובזיתים, אין אשכולות. ולכן ישנו חיבור רצוף בין הרחיים לשאר בית הבד]

[1628] לכאורה משמע שאף בגת שטימא בה עם הארץ, היה היין מהלך בגת. שאם לא כן, מהי קושית הגמרא משרץ שנמצא ברחיים. והקשה הראב"ד: אם כן, אם היה שם משקה שיש בו טופח על מנת להטפיח, לכאורה היה צריך יין זה, לטמא הכל אף בגת, ואם לא היה טופח על מנת להטפיח, ולא היה בו כדי לטמא, מדוע מטמא ברחיים? ותירץ הרמב"ן: אף משקה הטופח על מנת להטפיח, אינו מחבר ומטמא אלא ממשקה למשקה. אך אינו מחבר בין האוכלין. ואף אם היו משקין על גבי האשכולות, אינו מחבר ביניהם. לפי שמשקה המונח על המאכל וטפל לו, הריהו בטל כלפיו. ולכן, אף שעם הארץ מטמא את האשכול ואת כל מגעו שמסביב, מכל מקום אין זה נחשב חיבור שעל ידו יטמא את כל הגת.

[1629] כך פירש רש"י. והראב"ד ביאר, שאין הטבלה זו מדין טבלית מקוה דטהרה. אלא ענינה הכשר וניקוי הכלי. והיינו דכיון שנשתמשו בו בצונן, אין צורך בהכשר אחר, אלא די בשטיפה והטבלה בצונן על מנת להפליט ממנו האיסור.

[1630] הראשונים הביאו מדברי הירושלמי, שיסוד דין טבילה הוא משום שיצאו הכלים מרשות גוי לקדושת ישראל. והוא כעין טבילת גרים.

אמר רבא: המקור הוא **דאמר קרא** [במדבר לא כג, במלחמת מדין כאשר שבו אנשי צבא, ובידם כלים, ועל כלים אלו אמרה התורה:]
"**כל דבר אשר יבא באש** [כלומר, כלי שדרך שימושו הוא באש] **תעבירו באש** [לפי הכלל שבידינו, כבולעו - כך פולטו. כלומר, כדרך שבליעת האיסור נעשית על ידי האש, כך תיעשה טהרת הכלי והפלטת האיסור הבלוע בו על ידי האש] - **וטהר**".
ותיבה זו "וטהר" שלכאורה מיותרת היא, **הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת** נוספת על טהרת הכלים באש. והיא - טבילה.
תני שנה **בר קפרא** מקור אחר לדין זה שצריך לטבול את הכלים:
מתוך שנאמר באותו ענין של כלי מדין "אך **במי נדה** יתחטא", ומשמע שצריך לטהר הכלים במי פרה אדומה הקרויים מי נדה, ובהם משתמשים לטהר מטומאת מת, **שומע אני שצריך הזאה** ביום ה**שלישי** וביום ה**שביעי** כדין הזאה במי חטאת לטהר מטומאת מת?
אלא, **תלמוד לומר**: "**אך**" הכתוב בפסוק, בא למעט, **וחלק** בין מי פרה אדומה למי טבילה אלו, שאין צריך בהם הזאה ביום השלישי והשביעי.
אולם **אם כן**, **מה תלמוד לומר** "**במי נדה**", והלוא על כרחינו, אין הכונה לטהרה כדין טהרה מטומאת מת?
אלא פירוש "מי נידה" - **מים שנדה טובלת בהן**, **הוי אומר**, מקוה מים שיש בו **ארבעים סאה**.[1631]
ויש להבין מדוע נכתב בפסוק "וטהר" שמשמעו, חיוב הטבלת הכלים במים, ומיד בהמשך הפסוק, נכתב "אך במי נידה" שאף זה בא להורות חיוב טבילה. ולשם מה צריך שתי הוראות אלו?
ביאור הדבר: **איצטריך** צריך **למיכתב** "**וטהר**" **ואיצטריך** צריך **למיכתב** "**במי נדה**".
מהטעם דלהלן: **אי** אם **כתב** רק "**וטהר**", **הוא אמינא** היינו אומרים כי די בקיום של "**וטהר**", בהטבלה במקוה מים שיש בו **כל דהו**, אפילו מקוה חסר ומועט.
- משום כך, **כתב רחמנא** "**במי נדה**", להורות שצריך מקוה הראוי להכשר נידה, שיש בו ארבעים סאה.
ואי אם **כתב רחמנא** "**במי נדה**", ולא כתב "וטהר" **הוה אמינא** היינו אומרים שמלבד הטבילה, צריך שיהיה **הערב שמש** כלומר שיעריב היום **כנדה** כפי שצריך בטהרת נדה.

[1631] אף שרביעית מים מספיקה מדאורייתא על מנת להטביל כלים מחטים וצינוריות, מכל מקום לכלי הגוי צריך מ' סאה. לפי שאין טבילה זו באה לטהרם מן הטומאה, אלא חידוש התורה הוא שכלי הגוי צריכים טבילה. וטבילה זו נאמרה כטבילת הנדה במ' סאה. [תוס']

משום כך, **כתב רחמנא** "**וטהר**". והיינו **לאלתר**, שעם טבילת הכלי, חלה טהרתו. ואין צורך להמתין עד הערב.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: **אפילו** אם היו הכלים שנקנו מן הגוי **כלים חדשים**, ולא נשתמשו בהם למאכלי איסור, אף הם **במשמע** חיוב זה של טבילה.

ומנין? - **דהא** שהרי כלים **ישנים וליבנן**, **כחדשים דמו** נחשבים הם. כיון שעל ידי הליבון, נפלט וכלה מהם כל סרך של איסור, **ואפילו הכי**, **בעי** צריכים **טבילה**. ומוכח מכך, שכל כלי חדש הנקנה מן הגוי, יש להטבילו.

מתקיף לה רב ששת: **אי הכי** אם אכן כל כלי חדש הנקנה מן הגוי צריך טבילה מגזירת הכתוב, אף אם אין בו כל שמץ של בליעת איסור, אם כן **אפילו זוזא דסרבלא** מספרים של גוזזי צמר - **נמי**!?

אמר ליה רב נחמן: **כלי סעודה אמורין בפרשה**. לפי שנאמר "כל דבר אשר יבוא באש". ואין דרך להביא באש, אלא רק כלי אכילה. ולא שאר כלי עבודה. ורק על כלים אלו, נאמר החיוב של "וטהר"!

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: **לא שנו** חיוב טבילה זה, **אלא ב**כלים הלקוחין שנקנו מן הגוי. **וכמעשה שהיה** במלחמת מדין, שעל ידי הכיבוש נקנו להם הכלים.

אבל כלים **שאולין**, **לא** נתחייבו בטבילה.[1632]

רב יצחק בר יוסף, **זבן מנא דמרדא** קנה כלי העשוי מאדמה וגללי בקר **מעובד כוכבים**.

סבר שצריך **להטבילה**. **אמר ליה ההוא** אחד מרבנן, **ורבי יעקב שמיה** [שמו], **לדידי מפרשא לי** [לי נתפרש] **מיניה** מאת **דרבי יוחנן**, שכך הוא הדין:

רק **כלי מתכות אמורין בפרשה** שחייבין טבילה. אך שאר חומרים, אינם מחייבים טבילה. ודבר זה נלמד ממה שנאמר [במדבר כב לא] "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העופרת".

אמר רב אשי: **הני** אלו **כלי זכוכית**, **הואיל וכי** אם **נשתברו**, **יש להן תקנה** על ידי התכתם ועשיית כלים חדשים, הרי שבדבר זה - **ככלי מתכות דמו**, ולכן חייבים אף הם בטבילה.

כלי **קוניא** חרס המצופה מתכת - **פליגי** נחלקו **בה** בדינו **רב אחא ורבינא**.

חד אמר: דינו **כתחלתו**. וכיון שתחילתו היתה כלי חרס ורק אחר כך צפוהו מתכת, דינו ככלי חרס ואינו צריך טבילה,

וחד אמר: נידון **כסופו**. וכיון שבסופו צופה במתכת, דינו ככלי מתכת, וחייב טבילה.

[1632] לדעת רשב"ם, ישראל ששאל כלי מישראל חבירו שקנה את הכלי מן הגוי, חייב טבילה. כיון שבא הכלי לידי חיוב טבילה כאשר היה כבר ביד הישראלי הראשון [תוס'].

והלכתא: נידון **כסופו**, ונחשב ככלי מתכת וחייב טבילה.[1633]

איבעיא להו: כלי של גוי הנמצא ביד ישראל **במשכנתא** עד לפירעון חובו - **מאי**, האם צריך להטבילו?

אמר מר בר רב אשי: **אבא** רב אשי, **משכן ליה** מישכן אצלו **עובד כוכבים כסא דכספא** כוס כסף תחת חוב שהיה חייב לו העובד כוכבים.

ואטבליה הטבילו אבא **ואישתי ביה** ושתה בו. ולכאורה משמע שכלי הנתון כמשכון, יש להטבילו.

אולם, **ולא ידענא** לא ידעתי **אי** אם עושה זאת אבא **משום דקסבר**, כי כלי זה הנתון **כמשכנתא**, **כזביני דמיא** כמכור הוא,

או, **אי משום דחזי לעובד כוכבים דדעתיה לשקועיה**. שראה שדעתו של העובד כוכבים לשקע ולהשאיר אצלו את הכלי, לפי שאין בדעתו לפרוע את חובו. ולכן נחשב הכלי כקנוי לו, ומשום כך הטבילו.[1634]

תנו רבנן: **הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים**, דינם כך: א. **דברים שלא נשתמש בהן** העובד כוכבים כלל, **מטבילן** הישראל **והן טהורין**.[1635]

ב. **דברים שנשתמש בהן** העובד כוכבים **על ידי צונן**, **כגון כוסות**, **וקתוניות** [כלי לאכילה ולא לבישול], **וצלוחיות - מדיחן ומטבילן**[1636] **והם טהורין**.

ג. **דברים שנשתמש בהן על ידי** מאכלים **חמין**, **כגון היורות**, **הקומקמוסון** [קומקום קטן למים חמין], **ומחמי** מים **חמין** [גדולים] - **מגעילן** ברותחין, **ומטבילן** - **והן טהורין**.

ד. **דברים שנשתמש בהן** הגוי **על ידי האור**, **כגון השפודין** ששימושם נעשה תוך כדי צליית הבשר, **והאסכלאות** [הרשת שעליה צולין] - **מלבנן**, **ומטבילן**, **והן טהורין**.

מברורת הגמרא: **וכולן** כל הכלים הללו, **שנשתמש בהן עד שלא** [כלומר לפני ש:] **יטביל**, **ושלא יגעיל**, **ושלא ילבן**, מה דין מאכל שנעשה בהם?

תני חדא בברייתא אחת שנו שמאכל שנעשה בתוכם **אסור**, **ותניא אידך** ובברייתא אחרת שנינו **שמותר**. ויש ליישב הוראות סותרות אלו:

[1633] ביאר התוס', כי דין זה הינו רק כאשר האבר חופה את הכלי אף מבפנים. אך כאשר רק מצפה אותו מבחוץ, וכן אם ישנם חישוקי ברזל הסובבין ומחזיקין אותו מבחוץ, הרי שאף לדעת הסובר שהכל הולך אחר המעמיד, מכל מקום אין צריך טבילה. כיון שדין טבילה אינו אלא על מה שמשמש לאכילה בלבד.

[1634] וכיון שספק זה לא נפשט בגמרא, הרי שכלי של גוי הנמצא ביד ישראל בתורת משכון, יטבילנו בלא ברכה. ואם יש לו כלי אחר שקנה מן הגוי וחייב טבילה, יטבילנו עמו ויברך על שניהם - תוס'.

[1635] סדר זה האמור בברייתא, אינו בדוקא. אלא יכול אף להטביל קודם ואחר כך להגעיל. ואין זה כטובל ושרץ בידו, כיון שטבילה זו אינה על מנת לטהר מן הטומאה, אלא דין מיוחד בפני עצמו הוא. שהרי אף כלים חדשים צריכים טבילה. [תוס']

[1636] משמע, שענין ההדחה אינו להעביר את הכלי במים בעלמא. אלא לנקותו ולשפשפו מן הלכלוך. שאם לא כן, היה די בטבילה ולא היה צריך הדחה וטבילה.

מיישבת הגמרא: **לא קשיא - הא** הברייתא האוסרת, הינה **כמאן דאמר נותן טעם לפגם - אסור**.
כלומר, טעם הנשאר מדבר איסור, ובלוע הוא בתוך הכלי אך אין טעם זה טרי ומשובח, ואינו מוסיף טעם טוב במאכל שמתבשל בו אלא נותן בו טעם לפגם, סובר מאן דאמר זה, כי הטעם הבלוע בכלי - אף שפגום הוא - אם נתערב במאכל אסור, הריהו אוסר את המאכל.
ולכן מאכל שנתבשל בכלי של גוי, קודם שהכשירוהו - אסור.
והא, הברייתא המתירה את המאכל שנתבשל בכלי גוי שלא הכשירוהו, הינה **כמאן דאמר נותן טעם לפגם - מותר**. ולכן המאכל מותר. [1637]
שואלת הגמרא: **ולמאן דאמר כי נותן טעם לפגם מותר**, ולכן מאכל שנתבשל בכלי של גוי מותר, אם כן **גיעולי** [פליטת טעם של מאכל אסור] של **עובדי כוכבים**, **דאסר רחמנא** שאסרה אותם התורה שהרי חייבה התורה להכשיר את הכלים שנשבו ממדין,
היכי משכחת לה באיזה אופן אסרה התורה כלים קודם הגעלה, והלוא הטעם הפגום הבלוע בהם מותר?

דף עו.

אמר רב חייא בריה דרב הונא: לא אסרה תורה אלא קדירה (תחילת העמוד) **בת יומא**.
כלומר שנתבשל בה מאכל אסור ועוד באותו יום נמכרה לישראל, **דלאו נותן טעם לפגם הוא** שהרי הטעם הבלוע בה, עדיין טרי ומשובח. ובאופן זה, אסרה התורה את המאכל שנתבשל בכלי, כיון שבולע המאכל מטעם האיסור.
אך מאכל שנתבשל בכלי שחלף יותר מיום מאז שנעשה בו דבר איסור - וסתם כלי גוים אינם בני יומם - מותר המאכל.
ויש להבין: אם כן, אף את הקדירה עצמה, **מכאן ואילך** אם הקדירה אינה בת יומה - **לישתרי**, תהא מותרת אף לכתחילה, ולשם מה צריך להגעיל כל כלי שנלקח מן הגוי?

[1637] מחלוקת זו בענין נותן טעם לפגם, נמצאת לעיל סז ב. וכל הכלים שנתבשלו בהם בישולי גוים, הינם נותן טעם לפגם. לפי שהאיסור נתבשל מאתמול ולפני כן, וכבר הופג טעמו ונפסל לאחר שעבר יום מבישולו. חוץ מקדירה שנעשה בה המאכל באותו היום, וטעמה עוד ניכר. וכלי זה, נותן טעם לשבח הוא ואסור. [רש"י לעיל לח ב] ובסתם כלי שאין ידוע אימתי נעשה בו המאכל, משמע ברש"י [לעיל בפרק אין מעמידין, הובאה מחלוקת הראשונים בענין כלי השמן וכלים בני יומן,] שמחזיקין שנעשה בו איסור מאתמול, ואינו בן יומו. ובטעם הדבר ביאר הר"י מלוני"ל [שם לח ב], לפי שאין דרך לבשל בלילה אלא מבעוד יום. ואוכלין בצאת הכוכבים ואחר כך אין מבשלין יותר. הילכך, אין לחשוש לקדירה בת יומא [שנעשה בה האוכל באותו היום דהיינו בלילה שלפניו.] ודעת התוס' להלן שהטעם הוא משום ספק ספיקא.

מבארת הגמרא: חיוב ההגעלה הינו משום שגזרו **גזירה** על קדירה **שאינה בת יומא** להצריכה הגעלה, **משום קדירה בת יומא**, על מנת שלא יטעו ויתירו אף קדירה בת יומא בלא הגעלה.

ואידך ולדעת הסובר שנותן טעם לפגם אסור, הרי **שקדירה בת יומא נמי** אף היא **מפגם פגמה** טעמה פגום. ורואים, שבכל זאת אסרה אותה התורה. ומשמע, שנתינת טעם לפגם, אינה סיבה להתיר. ולכן כל כלי גוי

- אף אם נותן טעם לפגם - המאכל שנעשה בתוכו אסור![1638]

רמי הקשה **ליה רב עמרם לרב ששת**: **תנן** שנינו במשנתינו - **השפודין**, **והאסכלא**, **מלבנן באור** וטהורין.

וקשה: **והתנן לגבי קדשים** שיש להכשיר את כליהם, [לפי שאסור להותיר מבשרם עד למחר. והאוכל מן הנותר, חייב כרת. ולכן יש להגעילם על מנת להוציא מהם טעם הבשר, על מנת שלא יבלע טעם הנותר בבשר הקדשים שיעשה מחר.]

ויש להכשירן כך: **השפוד והאסכלא** שעושין בהם בשר קדשים - **מגעילן בחמין** ומותר להשתמש בהם לבשר קדשים שיעשה למחרת.

וקשה, מדוע במשנתינו צריך ללבנם באור, ואילו במקדש, הסתפקו בהגעלה במים חמין?

אמר ליה רב ששת: **עמרם ברי** [בני] - **מה ענין קדשים אצל גיעולי עובדי כוכבים**, **הכא** כאן לגבי בשר קדשים, הרי **היתירא בלע** הכלים בלעו בשר היתר. ולכן די בהגעלה.

ואילו **התם**, בגיעולי עובדי כוכבים, הרי **איסורא בלע** הכלי. ומשום כך צריך הכשר גדול בליבון!

אמר רבא: עדיין קשה. **סוף סוף** אף בכלי קדשים, **כי קא פליט** כאשר משתמש בכלי למחרת, **איסורא קא פליט** הרי הבשר הבלוע בו אסור באיסור נותר, ואם כן, פולט איסור, ומה איכפת לי אם בשעת הבליעה היה הבשר מותר?

אלא אמר רבא: **מאי** מהי **ה'הגעלה'** האמורה בכלי בשר קדשים? **נמי** אף שם צריך **שטיפה ומריקה**. ואכן אף הם חייבים בליבון. אלא שבברייתא זו אנו למידים, שבכלי קדשים,

[1638] התוס' לעיל לחב ד"ה אי, הוכיח מן הגמרא שם שהלכה כי נותן טעם לפגם מותר. ועוד הוכיח, כי סתם כלי גוים בחזקת שאינם בני יומם. [כלומר, לא חוששין שנעשה בהם איסור באותו יום ואיסור שנעשה ביום קודם, הריהו נותן טעם לפגם במאכל המתבשל היום בכלי זה.] ומשום כך, כלי זה נותן טעם לפגם הוא, ומותר. והטעם שאין חוששים לבני יומם, הוא משום ספק ספיקא. א, ספק אם נשתמשו בו היום או אתמול, ב. אף אם נשתמשו בו היום, ספק אם כלל נשתמשו בו באיסור הנותן טעם. וכן דעת הר"ן והמרדכי ורוב ראשונים שסתם כלי גוים בחזקת שאינם בני יומם. אולם בדעת הרמב"ם, הוכיח הבית יוסף [יו"ד קכ"ב] שסתם כלים, בני יומם הם. לפי שלדעת הרמב"ם אין לחשוש לפליטת הכלים משום שטעם הבשר הנפלט מן הכלי, פוגם את התבשיל ומסריחו. ומשמע, שאילו היה הכלי נותן טעם לשבח, היה הדבר נאסר. וזאת משום שבחזקת בן יומו הוא.

מלבד הצורך ללבנם, נאמר בהם דין נוסף, שכלי קדשים צריכים מריקה ושטיפה. שנאמר [ויקרא ו כא] "ומורק ושוטף במים".

אמר ליה אביי: **מי דמי** האם יש לדמות מריקה ושטיפה להגעלה האמורה בברייתא? והלוא **מריקה ושטיפה** נעשים **בצונן**. ואילו **הגעלה**, **בחמין** היא. ואיך ניתן לומר שכונת הברייתא ש"הגעלה" היא מריקה ושטיפה?

אלא אמר אביי: הלכות אלו של הכשר כלי הבשר שמשתמשים בהם באש, נלמדים זה מזה באופן שנאמר באיוב [לו לג] "**יגיד עליו רעו**" כלומר, שמשנה אחת מלמדת על חבירתה.

וכך: **תנא הכא** שנה כאן במשנתנו שצריך **ליבון** לכלי ששימושו באש, ואכן **הוא הדין** שצריך בו **להגעלה**.

ואילו, **תנא התם** לגבי קדשים, שצריך **הגעלה** ואכן **הוא הדין** שצריך אף **לליבון**. כפי שאנו שונים ולמידים מכאן. ואכן, דיני הגעלה בכלי שבלע טעם איסור, וכן דיני הגעלה בכלי המקדש שנשאר בהם טעם "נותר" - שווים.

אמר ליה רבא: **אי הכי** אם אכן כך אתה מפרש שבכל משנה נאמר דין אחד, ואילו את הדין השני למידים מן המשנה האחרת,

הרי שהיה צריך התנא **לתנינהו לכולהו בחדא** לשנות את כל ההלכות במקום אחד, **וליתני חדא באידך אחריתי** ולכתוב הלכה אחת במקום אחר, **ולימא** "**יגיד עליו רעו**". ואילו על אותו מקום היה לו להורות וללמוד את שאר ההלכות מהמקום שבו נשנה הכל. אך דבר זה, לומר הלכה אחת במקום אחד, והלכה אחרת במקום אחר, אין דרך התנא לעשות.

ואם כן, שוב יש להבין, מדוע לגבי כלי בשר הקדשים די בהגעלה, ואילו בכלי איסור, צריך ליבון?

אלא אמר רבא: בשר **קדשים היינו טעמייהו** טעם דינם הוא **כ**דברי **דרב נחמן אמר** בשם **רבה בר אבוה**.

דאמר: בשר שלמים, נאכל לשני ימים. ורק לאחר שני ימים, נעשה נותר. ולכן, הטעם הנבלע בכלים ב**כל יום ויום**, **נעשה גיעול** [פליטה] ונפלט **ל**תוך הבשר שנעשה ב**חבירו** ביום שלאחריו.

ולכן אף פעם אין נותר. כיון שהטעם שנבלע אתמול, נפלט היום. והטעם שנבלע היום, יפלט מחר. ונמצא שלעולם לא ישאר טעם הבלוע למשך יותר מיום אחד. ומשום כך אין

צורך בליבון.[1639]

מקשה הגמרא: **תינח** אכן לא קשה מכלי בשר **שלמים**. **דכיון דלשני ימים מיתאכלי** מותרים באכילה, **ומקמי דניהוי נותר** לפני שחל עליהם דין נותר, הרי שביום השני, **קא הוי גיעול** כבר נפלטו אל הבשר שנעשה ביום השני, ולכן אין בזה חשש נותר.

אלא חטאת, **כיון** דרק **ליום ולילה מיתאכלא** נאכלת, ואילו למחר כבר בשרה אסור בתורת "נותר", אם כן, **כי** כאשר **מבשל בה** בכלי **האידנא חטאת** היום, אזי עד מחר **הוי נותר**. **וכי** כאשר **הדר** חוזר **ומבשל בה למחר**, **או שלמים או חטאת**, **קא פליט** הרי נפלט טעם בשר ה**נותר ד** [של] **חטאת דהאידנא** שנעשית היום, ונבלע **ב**בשר ה**חטאת ושלמים דלמחר**, ונמצא שהאוכל בשר שלמים וחטאת למחר, הריהו טועם מטעם האיסור של הנותר מהיום?!

התשובה: **אמרי**, **לא צריכא** אכן היתר הכלים הללו, לא נצרך ונאמר אלא לאופן זה: **דכי מבשל בה חטאת האידנא** כאשר מבשל בכלים חטאת היום, **הדר** חוזר **ומבשל בה האידנא** עוד היום **שלמים**.

ואם כן, כבר בבישולם של השלמים היום, נבלע טעם החטאת שנתבשל היום, בבשר השלמים שאף הוא מתבשל היום באותם הכלים. ועל ידי כך פג הטעם הנשאר מן החטאת, ואיננו.

נמצא, **ד**בשר ה**חטאת** דנעשה **למחר**, **ו**בשר השלמים דנעשה **אתמול**, **בהדי הדדי** ביחד באותו הזמן, **קא שלים זמנייהו** נגמר זמנם. וכשרים הם כל היום שלמחרת.

והדר חוזר **ומבשל** בשר **שלמים דלמחר** ובולע בשר השלמים את פליטת בשר החטאת, ונשאר טעם השלמים עד למחרתו, ושוב עושים בו חטאת, שלמים וכו' כסדר הזה. ונמצא, שאין בכלים אלו כל בליעת איסור נותר שעבר זמנו.

אי הכי, אם כן קשה ביותר, שאף **הגעלה נמי לא ליבעי** גם כן לא צריך. שהרי אין בכלים אלו, כל בליעת איסור?![1640]

- **קשיא!**

[1639] הקשה הראב"ד: והלוא כאן מדובר בשפוד שחייב ליבון על מנת להכשירו. והלוא אם באותו זמן המיועד לליבון, צולין עליו בשר, היאך יתלבן, והרי להלן מבואר שעיקר הליבון הוא שתשיר האש קליפת הכלי וזה לא יתכן כל עוד יש בשר על השיפוד? ויישב, שאפשר ללבן על ידי כך שבכל פעם צולה על חלק אחר של השיפוד, והחלק שצלו בו אתמול, מתלבן היום. ולא באים לידי אכילת בליעת נותר.

[1640] ברמב"ן כתב שקושיא זו אינה נמצאת בעיקר הנוסחאות, וכנראה שכך היא גירסת רש"י. ואכן קושיא זו, לדעת הרמב"ן, אינה. לפי שאם לא יגעילו את הכלי בין עשיית בשר קודש אחד לעשיית בשר קודש חבירו, הרי שהקודש השני, בולע מטעמו של הראשון, והיה אף הוא נאסר לאחר זמנו של הראשון משום נותר.

ישוב נוסף לקושית הגמרא בין דין משנתינו שכלים הנמצאים באש צריכים ליבון, ואילו בכלי המקדש, מספיק רק הגעלה:

רב פפא אמר: **האי**, כלי הגוים, אין מבשלין בהם כל הזמן. ולכן בליעת האיסור שבדפני הכלי, **קריד** מתקשה ואינה יוצאת משם בקלות אלא רק על ידי ליבון באש.

ואילו **האי**, כלי המקדש שמבשלים בהם כל הזמן, **לא קריד** אין בליעת טעם הבשר מתייבשת ומתקשה בהם ונוחה היא לצאת מן הכלי. ולכן די רק בהגעלה.

רב אשי אמר: **לעולם** החילוק בין כלי הגוים לכלי המקדש, הינו **כדאמרן מעיקרא** כפי שתירצנו בתחילה.

הכא כאן בכל המקדש, בשעת בליעת הטעם, **התירא בלע**. ואילו **הכא** בכלי גוים, **איסורא בלע**.

ודקא קשיא לך ואם יקשה לך מה שהקשינו לעיל, **דהרי בעידנא** בזמן **דקא פליט** שפולט הכלי את טעם הבשר הנותר, הרי **איסורא קא פליט**, ואם כן מה איכפת לנו שבשעת הבליעה היה הדבר מותר?

היישוב הוא: **בעידנא דקא פליט** בזמן שפולט טעם האיסור, **לא איתיה לאיסורא בעיניה** אין האיסור נמצא בעינו, אלא רק שיירי טעמו.

ולכן, כיון שאף בשעה שנעשה נותר כבר לא היה האיסור בעין [וכאשר היה הבשר בעין, עדיין לא נאסר], אלא כל מה שהיה זהו רק בליעת הטעם בכלי, וכן כעת לא נפלט גוף האיסור אלא רק טעמו - די בהגעלה. [1641]

שנינו במשנה: את שדרכו ללבן באור, ילבן באור.

מבררת הגמרא: **ועד כמה מלבנן**?

אמר רבי מני: **עד שתשיר קליפתן**. כלומר, שתרד מהם מעין קליפה שהיא השיכבה העליונה של ציפוי הכלי. [1642]

[1641] כך נראה הביאור על פי דברי רש"י. הראב"ד הוכיח מכאן, שכן הוא הדין בפסח. שכלי שנשתמשו בו לחמץ קודם זמן איסורו, אף אם נשתמשו בו באש, ולכאורה צריך ליבון, מכל מקום די בהגעלה. לפי שבשעת בליעתו עדיין לא נאסר החמץ, ואם כן, לא היתה זו בליעת איסור. אלא היתירא בלע. אולם הרמב"ן חולק על כך, ומפרש דברי הגמרא כפי משמעות דברי הרש"י, והיינו דאין הכונה שכל דבר שנהיה לאיסור כאשר הוא בלוע, הרי שאינו צריך ליבון ודי לו בהגעלה. אלא הכונה היא שאין איסור חל אלא על דבר שיש בו ממשות כל שהיא, לענין שיכול להיפלט על ידי הגעלה. ושיש בבליעה זו כדי לתת טעם במאכל. אבל מה שאינו יוצא אלא על ידי ליבון, כיון שהוא מועט מאוד, הרי שאין שם נותר חל עליו כלל. אולם חמץ, הואיל מתחילה שמו עליו כ"חמץ", כאשר היה בעין, שוב אין שם חמץ פוקע ממנו, אלא עד שיוציאנו בליבון.

[1642] בירושלמי נאמר שיעור בדבר זה, והוא עד שינתזו ממנו ניצוצות. וברמ"א [או"ח תנא ד] כתב, שדי אם נתלבן בחוץ עד שהקש המונח עליו בחוץ - נשרף. אבל העיקר כסברא ראשונה בשם הירושלמי.

וכיצד מגעילן? אמר רב הונא - מכניס **יורה קטנה** שאותה רוצה להגעיל, **בתוך יורה גדולה**, וממלא את הגדולה מים רותחין, כך שהמים יכסו את הקטנה מלמטה ועד למעלה מגדותיה.
יורה גדולה, מאי איך מגעילין אותה?

דף עו:
תא שמע: דההוא דודא אותו דוד **דהואי** שהיה **בי** בבית **רב עקביה**, ורצה רב עקביה להגעילו **אהדר ליה** סובב אותו ודיבק לו (תחילת העמוד) **גדנפא דלישא אפומא** עיסה של בצק סביב פי הדוד,
ומליוה מיא וארתחה ומילה אותו מים והרתיחו, כך שעל ידי העיסה, נספגו בה המים ועלו עד שפתו.
אמר רבא: מאן חכים למעבד כי הא מילתא מיהו החכם שעושה כדבר זה, במציאת פתרון להכשר הדוד, **אי לאו** אם לא איש כ**רב עקביה דגברא רבא הוא**.
קסבר רב עקביה, כי צורת הכשר הכלי, **כבולעו כך פולטו** את האיסור.
[1643] **ומה** שפת הכלי **בולעו בנצוצות** בנתזי טיפות מים שהתיזו על שפתו, **אף פולטו בנצוצות**. ועל ידי שציפה שפת הדוד בעיסה, גורם שיהיו מים רותחין על שפת הדוד. [1644]
שנינו במשנתינו: **הסכין שפה** משייפה ומשחיזה [1645] - **והיא טהורה. אמר רב עוקבא בר חמא: ונועצה עשרה** [1646] **פעמים בקרקע**, אף ששייפה.
אמר רב הונא בריה דרב יהושע: ובקרקע שאינה עבודה כלומר, שעדיין לא עיבדו וחרשו אותה, ועדיין קשה היא.
אמר רב כהנא: והכשר זה הינו דוקא **בסכין יפה** וחלקה, **שאין בה גומות** ולכן השפשוף בקרקע, הינו אחיד ומסיר את כל שמנונית האיסור שדבקה בסכין.
תניא נמי הכי: סכין יפה שאין בה גומות, נועצה עשרה פעמים בקרקע.

[1643] [אין הכונה לומר שרב עקיבה סבר וקיבל את הכלל ש"כבולעו כך פולטו". שהרי כלל זה יסוד הוא, ומוסכם על כולם. אלא הכונה היא שלפי הכלל הזה, מצא את הפיתרון להכשרת הדוד.]
[1644] כך פירש רש"י. אמנם הקשה רש"י, אם ההכשר נעשה על ידי ניצוצות, היוצאים אל שפת הדוד, למה צריך עיסה זו, יוכשר הדוד על ידי הניצוצות? וביאר, שאמנם כאשר מבשל הגוי בדוד זה פעמים רבות, מסתמא בחלק מן הפעמים ואף בפעמים בודדות עלו ניצוצות מתבשיל האיסור. אולם כעת, כאשר מגעיל את הדוד, ישנה סבירות נמוכה שהניצוצות יגיעו לשפתו ויפליטו את בליעת ניצוצות האיסור. ומשום כך ציפה שפת הדוד בעיסה הנרתחת ממי הדוד, ועל ידי כך מפליטה את בליעת האיסור.
[1645] רש"י מביא ביאור נוסף, ששייף זה הוא בבגד צמר מחוספס, ועל ידי שפשופו מעביר השמנונית מן הסכין.
[1646] התוס' הביאו מדבר הירושלמי, שנועצה שלש פעמים. ומשמע שמנין עשר פעמים הנזכר כאן, אינו בדוקא. אולם מן המובא לעיל במעשה דמלך שבור שנעצה עשר פעמים בקרקע, משמע שיש להקפיד על י' פעמים בדוקא, ויש להחמיר.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: הכשר זה אינו מועיל אלא כדי שיוכלו **לאכול בה צונן**. אבל, אם רוצה להשתמש בה לדבר רותח, צריך הגעלה ברותחין ובכלי ראשון.
כי הא וכמו שהיה מעשה **דמר יהודה ובאטי בר טובי**, **הוו יתבי קמיה** שהיו יושבים לפני **דשבור מלכא** שבור המלך.
אייתו לקמייהו אתרוגא הביאו לפניהם אתרוג. **פסק אכל** חתך המלך מן האתרוג, ואכל.
פסק והב ליה חתך ונתן **לבאטי בר טובי**.
הדר דצה עשרה זימני בארעא חזר המלך ונעץ את הסכין עשר פעמים בקרקע, לאחר מכן **פסק** חתך מן האתרוג, **והב ליה** ונתן לו **למר יהודה**.
אמר ליה באטי בר טובי למלך: **וההוא גברא לאו בר ישראל הוא** וכי אדם זה [שהינו אני] לא יהודי ואיני צריך לאכול מסכין כשר, ומדוע נוהג המלך כך רק כלפי מר יהודה?
אמר ליה המלך: **מר** [מר יהודה], **קים לי בגויה** יודע אני בו שמדקדק במצוות, ולכן מקפיד אני שלא להאכילו דבר איסור.
ואילו מר, אתה, **לא קים לי בגויה** איני מכיר בך שאכן מקפיד אתה על דברים מעין אלו. ולכן לא דאגתי להכשיר הסכין עבורך.
איכא דאמרי: **אמר ליה** המלך לבאטי בר טובי, **אידכר מאי עבדת באורתא**! זכור מה עשית בלילה.
לפי שמנהג הפרסים היה שהיו מוסרים נשים לאכסנאים אורחים. וכיון שכך, שיגר לו המלך לבאטי בר טובי אשה בלילה, וקיבלה. ואילו מר יהודה, לא קיבלה. [1647]
ולכן אמר לו המלך, זכור מה עשית בלילה, ואל לך לטעון על עניני כשרות הסכין.

הדרן עלך פרק השוכר את הפועל וסליקא לה מסכת עבודה זרה

[1647] כך פירש רש"י. אולם לדעת לא חטא בזה באטי. לפי שעדיין היה קצת עבד המעוכב גט שחרור. כמבואר בקידושין ע ב. וכיון שכך יש לו דין עבד כנעני ומותר בשפחה. ואולם חייב במצוות כאשה ולכן, טען בעניני כשרות הסכין.